Presentació

La nostra cultura ha de ser en català, en tots els àmbits, per poder representar-nos i ser universal; una de les raons de la seva universalitat és el tracte dels seus intel·lectuals, escriptors, artistes i científics amb la cultura clàssica per antonomàsia, amb els grecs i els romans. Mantenir vivent el record i l'actualitat d'aquest contacte entre els grecs i nosaltres és condició del domini racional, humà del present.[1] Em serveixo d'aquestes paraules, que he extret de l'esplèndid discurs inaugural pronunciat pel Dr. Miralles el proppassat 7 d'octubre al paranimf de la Universitat de Barcelona, per constatar que la iniciativa que l'Institut Món Juïc vam encetar l'any passat de premiar, publicar i difondre anualment la millor tesi en català defensada a les nostres universitats és altament gratificant, atès que ens permet presentar-vos, avui, el treball de recerca del Dr. Sergi Grau sobre la imatge del filòsof a la Grècia Antiga.

L'aportació d'aquest jove investigador convida a l'optimisme, perquè a la seva recerca d'excel·lència s'hi afegeix el valor indiscutible de ser escrita en català. Hem pogut fer realitat el nostre projecte, i celebrar l'acte de fer públic aquest llibre, gràcies a un seguit de persones i d'institucions que han estat sensibles a la nostra proposta tot col·laborant amb nosaltres. Els vull esmentar perquè, a més a més del seu ajut econòmic, han vingut a fer-nos companyia: el Dr. Adolfo Sotelo, el nostre degà, ens ha fet d'amfitrió obrint-nos les portes de l'Aula Capella amb generositat i cortesia; el vicerectorat de Política Lingüística de la UB, de la mà de la Dra. Gemma Fonrodona, ha finançat part de l'edició de l'obra; el Dr. Carles Carreras, vicerector de Relacions Institucionals, és aquí en representació de la Xarxa Vives d'Universitats; Enric Aloy, secretari general del Departament d'Innovació, Universitats i Empresa de la Generalitat de Catalunya ha lliurat el premi al guanyador; el Dr. Bernat Joan, secretari de Política Lingüística de la Generalitat de Catalunya, ens ha dirigit unes paraules per tal de copsar l'abast d'aquesta iniciativa; el Dr. Jaume Pòrtulas, director de la tesi, n'ha destacat els seus aspectes més rellevants.

Finalment, el nostre protagonista, el doctor Sergi Grau i Guijarro, ens ha demostrat que el compromís que va contraure Carles Riba amb la nostra

[1]MIRALLES i SOLÀ, Carles. *Carles Riba a la Universitat* (Lliçó inaugural del curs acadèmic 2009-2010) Barcelona: Universitat de Barcelona, 2009, p. 40.

cultura i el món clàssic promet llarga vida gràcies al relleu que ell mateix representa.

Tessa Calders i Artís
Presidenta de l'Institut d'Estudis Món Juïc

30 d'octubre de 2009

Prefaci de l'autor

Passat poc més d'un any des que vaig defensar la tesi doctoral, a la Universitat de Barcelona, el 20 de febrer de 2008, l'Institut d'Estudis Món Juïc, en col·laboració amb la Xarxa Lluís Vives, m'ofereix la possibilitat de publicar-la íntegra en format de llibre. Només puc estar-ne content i agraït, especialment perquè això n'implicarà segurament una àmplia difusió, que no és pas poca cosa per a una tesi doctoral escrita en català. M'alegra, especialment, poder acomplir així els bons desitjos d'algunes persones que, ja des del dia de la seva defensa, em van expressar que seria bo de veure-la publicada.

La redacció definitiva que ara presento ha gaudit, tanmateix, d'algunes millores que voldria indicar aquí breument. Per començar, els membres del tribunal que va jutjar la tesi van aportar cadascú els seus suggeriments i correccions. Vull agrair, doncs, als Drs. Montserrat Camps, Juan Luis López Cruces, Tiziano Dorandi, Carlos García Gual i Montserrat Jufresa la seva atenta lectura d'aquestes pàgines i també que em fessin arribar després per escrit totes les seves aportacions. L'amabilitat de qui va dirigir la tesi, el Dr. Jaume Pòrtulas, ja queda reflectida més endavant: el que en aquest pòrtic desitjo és agrair-li, també, la seva amistat i confiança en els pressupòsits i la metodologia d'aquest treball. Posteriorment, he anat retornant sobre diversos apartats de la tesi per aprofundir-los, sovint per donar-los forma d'article, n'he pogut compartir algunes visions parcials en congressos, i fins i tot he pogut confegir-ne alguna antologia de textos; a algunes d'aquestes revisions m'he permès de fer-hi referència quan s'escau. Tot plegat ha millorat també, espero, algunes parts, i m'ha permès actualitzar la bibliografia amb les darreres aportacions. Ben segur, però, que encara hi resten errors i mancances, de què em disculpo.

En el moment de cloure aquest breu prefaci, les circumstàncies han fet que hagi hagut d'acabar la feina durant el mes d'agost, voltat dels bons amics de sempre, a casa dels Fortuny Andreu, en Toni, la Tina i la Cristina, que sento de fa anys com la meva segona família. No vull deixar d'expressar-ne aquí el goig, també.

Es Castell de Menorca, 7 d'agost de 2009.

οὕτως ἔοικε πάντῃ χαλεπὸν εἶναι καὶ δυσθήρατον ἱστορίᾳ τἀληθές, ὅταν οἱ μὲν ὕστερον γεγονότες τὸν χρόνον ἔχωσιν ἐπιπροσθοῦντα τῇ γνώσει τῶν πραγμάτων, ἡ δὲ τῶν πράξεων καὶ τῶν βίων ἡλικιῶτις ἱστορία τὰ μὲν φθόνοις καὶ δυσμενείαις, τὰ δὲ χαριζομένη καὶ κολακεύουσα λυμαίνηται καὶ διαστρέφῃ τὴν ἀλήθειαν.

PLUTARC, *Pèricles* 13.16.

Talment, sembla, la veritat és malavinent per tots cantons i difícil de capturar per una recerca, ja que els nascuts més tard troben el temps com una mampara a la justa percepció dels fets; i la recerca contemporània de les accions i les vides, en part per enveges i odis, i en part per complaença i falagueria, malmena i contorç la veritat.

Traducció de Carles RIBA (FBM)

Índex

Introducció 1

I. La biografia grega antiga: breu estat de la qüestió 7

1. Evolució dels estudis sobre la biografia antiga ***7***
2. Naixement i desenvolupament del gènere biogràfic a Grècia: la *communis opinio* ***18***
3. Característiques formals de les biografies antigues ***32***
4. Les biografies antigues de filòsofs ***37***

II. Sobre Diògenes Laerci i el seu llibre 55

1. La figura de Diògenes Laerci i el seu context ***55***
2. El llibre: fonts i finalitats ***65***
3. Els mètodes de Laerci ***88***
4. Evolució dels judicis crítics sobre l'obra ***96***

III. Prolegòmens per a l'estudi de la biografia grega antiga de filòsofs 105

1. Tipificació ***111***
2. Dades biogràfiques inferides de les obres dels autors ***132***
3. Concreció ***145***
4. Il·lustració, mitjançant anècdotes, de la doctrina d'un filòsof ***148***
5. Transposició i fluctuació d'anècdotes i dites ***152***

6. «Retruc» ***157***

7. Representativitat acronològica ***161***

8. Influència filosòfica transformada en relació personal ***164***

9. La filosofia és una forma de vida, no pas una adhesió intel·lectual ***169***

10. La filosofia està per damunt de la retòrica, la poesia i la resta de les arts ***175***

11. La filosofia és, indiscutiblement, un invent grec ***179***

12. El més petit, o el qui arriba el darrer o el que menys qualitats té, esdevé el més gran, el cap de l'escola ***181***

13. Anècdotes i contes populars ***181***

14. Les tradicions biogràfiques positives i negatives conviuen sense causar cap problema al compilador ***183***

15. Paral·lelismes amb les biografies dels herois i dels poetes ***185***

El concepte de *biografema* i la seva utilitat per a l'estudi de les biografies gregues antigues de filòsofs ***189***

IV. Anècdotes tòpiques i trets típics en les biografies dels filòsofs grecs antics: classificació i anàlisi per *biografemes* 201

A. Avantpassats i orígens ***204***
   1. Genealogia divina i heroica ***204***
   2. Família ***208***
   3. Filiacions adoptives ***210***
   4. Lloc d'origen ***212***
   5. Multiplicitat de pàtries ***215***

B. Naixement ***218***
   1. *Omina* ***219***
   2. Naixement en un dia assenyalat ***220***

C. Joventut i educació ***220***
   1. Precocitat intel·lectual ***221***
   2. Conversió i iniciació / Canvi de nom ***222***
   3. Relacions mestre–deixeble ***232***

4. Multiplicitat de mestres ***233***
5. Rivalitat entre mestre i deixeble ***235***
6. Escoles filosòfiques ***237***
7. Mecanismes que sancionen, confirmen i legitimen un filòsof ***240***

D. Fetes, virtuts, caracterització general ***242***
1. Característiques físiques dels filòsofs ***242***
a. Bellesa, χάρις ***243***
b. Barbuts, grenyuts, bruts ***244***
c. Indumentàries especials ***246***
d. Tares físiques ***247***
e. Edat avançada ***248***
2. Característiques psíquiques dels filòsofs ***251***
a. Saviesa ***251***
b. Inutilitat per als afers pràctics / Versatilitat ***253***
c. Capacitat de concentració ***256***
d. Fama ***257***
e. Eloqüència ***259***
f. Bogeria, malenconia, excentricitat ***260***
g. Caràcter arrogant, misantropia, soledat ***261***
h. Bondadosos i dolços ***265***
i. Humilitat i *sancta simplicitas* ***267***
j. Ascetisme / Identificació amb Hèracles ***268***
k. Afeccionats a la beguda, golafres, àvids de luxes i donats a tota mena de pràctiques sexuals ***275***
l. No accepten diners a canvi del seu saber ***279***
m. Riquesa o pobresa del filòsof ***281***
n. Ateisme ***286***
3. Miracles ***289***
a. Habilitat per a controlar els elements ***289***
b. Poder sobre la vegetació i els animals ***293***
c. Capacitat profètica ***294***
d. Levitació ***296***

4. Acusacions judicials ***298***
5. Exili ***301***
6. Viatges ***304***
7. El filòsof és venut com a esclau i/o raptat pels pirates ***307***
8. La vida sentimental i sexual dels filòsofs ***310***
9. Certàmens / Admiracions i amistats ***316***
10. Invencions ***325***
11. Legisladors ***330***
12. Participació en política / Filòsof defensor del despotisme o bé contrari al despotisme ***332***
13. Participació en campanyes militars ***337***
14. El filòsof i el tirà / El filòsof com a preceptor del sobirà o dels seus fills ***340***
15. Rebuig d'honors ***359***
16. Burles ***361***
17. Beneficis dels actes dels filòsofs / Per a què serveix ser filòsof? ***363***
18. Associació amb Atenes ***366***
19. Atletisme / Filòsof que causa admiració entre els presents quan visita Olímpia ***368***
20. Visites als teatres ***374***
21. Formes d'expressió dels filòsofs: *bon mot* ***375***
22. Escriptura de llibres ***417***
23. Crema de llibres ***422***
24. Plagi ***424***

E. Mort i conseqüències *post mortem* ***429***

1. Tipologia de les morts dels filòsofs ***431***
    a. Mort fallida, ridícula ***433***
    b. Mort per retruc ***442***
    c. Suïcidi ***448***
    d. Mort per fam ***454***
    e. Mort per descoratjament ***455***
    f. Mort per ftiriasi ***457***

g. Mort per malaltia ***462***
h. Mort pels gossos ***464***
i. Càstig per impietat religiosa ***465***
j. Mort lluny del país natal ***468***
k. Mort volguda per un déu ***470***
l. Mort enmig d'una immensa joia en l'extrema vellesa ***473***
m. Mort violenta ***476***

2. Honors fúnebres ***484***
3. Heroïtzació i cultes dels filòsofs ***489***

Conclusions 507

1. La imatge dels filòsofs i de la filosofia a la Grècia antiga segons la concepció popular que es desprèn dels reculls biogràfics ***507***
2. Les biografies dels filòsofs antics i la realitat contemporània ***528***
3. Recapitulacions i perspectives ***535***

Bibliografia 541

A. Principals edicions i traduccions de textos antics emprades ***541***
B. Estudis ***544***
C. Llista d'abreviatures utilitzades ***563***

Introducció

Durant molts segles, la nostra forma d'acostar-nos als filòsofs grecs antics i al seu pensament, sempre captivador perquè és com una aurora idealitzada de tota la nostra tradició occidental, ha estat la que sintetitzava F. Nietzsche en la seva obra, encara filològica, sobre la filosofia antiga, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*: «Alle jene Männer sind ganz und aus einem Stein gehauen. Zwischen ihrem Denken und ihrem Charakter herrscht strenge Notwendigkeit.»[1] Malgrat les evidències quotidianes que ens indiquen el contrari, això és, que les vides humanes són força menys ideals i heroiques, i malgrat els nombrosos estudis especialitzats que manifesten clarament que les biografies, totes, però en especial les antigues, han de llegir-se d'una altra manera,[2] és freqüent de trobar encara en els cercles acadèmics estudis que no tenen en compte el context en què van aparèixer aquestes biografies ni les intencions concretes amb què ho feren.

Cap al final de la seva obra dedicada al naixement i el desenvolupament del gènere biogràfic a la Grècia antiga, A. Momigliano afirmava que «by keeping biography separate from history the Greeks were able to appreciate what constitutes a poet, a philosopher, a martyr, a saint».[3] Precisament, aquest treball pretén, més enllà d'esclarir què és i com funciona una biografia antiga de filòsofs, aprofundir en la concepció que els grecs antics tenien d'aquests individus, com a figures separades dels seus poetes i d'altres personatges que podem definir com a operadors culturals. I això no deixa de ser transcendent si tenim en compte que són els grecs els qui s'adjudiquen la invenció de la filosofia i que els seus filòsofs són els primers d'haver estat anomenats amb aquest mot, de manera que es tracta de personatges molt particulars, sense una correspondència exacta en cap altra cultura. Tal com afirma P. Zanker, en començar la seva obra dedicada a la iconografia dels filòsofs en les representacions estatuàries gregues, «l'immagine e l'aspetto degli intellettuali variano a seconda della società in cui vivono nonché delle funzioni e dei compiti concreti che di volta in volta sentono come propri: ciascuna epoca, infatti, si crea gli intellettuali che le servono».[4]

[1] *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, capítol primer.
[2] A aquestes evidències i a la bibliografia que s'ha produït sobre el tema dediquem el capítol tercer.
[3] MOMIGLIANO 1971a, p. 104.
[4] ZANKER 1995 [1997], p. 3.

En realitat, tal com provarem també de mostrar en aquest treball, la ment humana, en totes les èpoques, quan opera fora dels paràmetres lògics i científics, necessita inevitablement anul·lar els individus per a quedar-se'n els tipus, tipificar narrativament la història i les històries particulars per tal de comprendre millor la realitat mateixa. És prou famós l'exemple actual que U. Eco va proposar en el seu llibre *Apocalittici e integrati*,[5] quan analitzà d'aquesta manera les implicacions socials i de mentalitat que la figura de *Superman* va suposar per a diverses generacions, i podríem cercar encara molts altres exemples en àmbits diversos i ben immediats. Semblantment, les antigues biografies permeten de forma privilegiada analitzar les imatges que els antics es feien de determinats personatges, en el nostre cas els filòsofs, i de la seva activitat, no pas des del punt de vista dels especialistes, sinó des d'una òptica popular, de mentalitat general, podríem dir, de la mateixa manera que una sèrie televisiva ens permetria examinar actualment les percepcions estandarditzades de la societat sobre la realitat immediata. En aquest sentit, val a dir que la mena d'anàlisi que aquí emprenem vol ser hereva de l'anomenada «escola de Barcelona», que, des del Departament de Filologia Grega de la Universitat de Barcelona, va escometre ja fa molts anys la tasca d'analitzar des d'aquesta perspectiva les imatges d'alguns operadors culturals grecs, especialment dels poetes, i que va donar com a resultat, a banda de nombroses contribucions individuals de les quals donarem notícia en el moment oportú, la publicació d'una obra col·lectiva intitulada *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*,[6] font d'inspiració última de moltes de les anàlisis que aquí iniciem.

D'altra banda, s'han dit moltes coses sobre les biografies dels filòsofs tardans que són anomenats pels estudiosos θεῖοι ἄνδρες o *pagan holy men*,[7] fins al punt que tenim una idea força clara de les característiques que presenten, de la manera com eren percebuts per la societat i fins i tot dels motius que fan sorgir aquesta mena de figures en el seu context. En canvi, no podem pas afirmar que hagi estat estudiada igualment la figura del filòsof anterior a aquests personatges tal com la concebien els antics que van conviure amb ells, segurament perquè es tracta d'una mena de terra de ningú: els filòsofs i els historiadors moderns de la filosofia es preocupen, com és lícit, per la doxografia, mentre que els filòlegs s'han ocupat majoritàriament de la figura dels poetes. L'estat de conservació fragmentari del gènere biogràfic, sobretot de la biografia dels filòsofs antics, tal com ho exposem en el capítol primer, no ha permès tampoc fins ara un treball de conjunt rigorós que contempli aquests objectius. Tanmateix, l'única obra extensa i força ben conservada sobre les vides dels filòsofs, preciosa en molts sentits malgrat la seva forma no especialment acurada, les *Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres* de Diògenes Laerci, permet, si es complementa amb altres fonts, com esperem demostrar al llarg d'aquest treball, una anàlisi d'aquesta mena.

Naturalment, aquest treball s'ha originat gràcies a un renovat interès dels últims anys per Diògenes Laerci, en particular, i per la historiografia

[5] Milà 1965.
[6] N. LORAUX & C. MIRALLES (eds.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, París 1998.
[7] Vegeu, sobre aquest punt, l'apartat 4 del capítol primer.

filosòfica, en general. La investigació hauria resultat molt més costeruda només fa deu anys, abans que es publiquessin, amb pocs mesos de diferència, l'excel·lent traducció francesa comentada, dirigida per M.-O. Goulet-Cazé, i la darrera edició de M. Marcovich, potser no definitiva, però molt superior a les anteriors; i, en la darrera dècada, sembla que els treballs sobre Laerci i la historiografia filosòfica han suscitat també l'interès dels filòlegs, fins al punt que aquest mateix any ha aparegut per fi una traducció moderna al castellà de C. García Gual i s'espera amb expectació la nova edició del text promesa per T. Dorandi.[8] Un llibre d'A. Chitwood planteja, tot i que de manera més reduïda, i centrant-se només en tres filòsofs, alguns dels fonaments teòrics que han permès dur a terme aquest estudi;[9] alguns dels seus objectius han quedat assumits també per aquest treball: explorar un sistema que permeti classificar i estudiar els mecanismes narratius que usen les biografies antigues, en particular les dels filòsofs; reconsiderar l'obra de Diògenes Laerci d'acord amb l'ús d'aquests mecanismes, i determinar en quina mesura s'han construït i s'han desenvolupat les diverses anècdotes biogràfiques dels filòsofs a partir de tòpics i *patterns* preestablerts. L'abast, però, és molt més ampli: no es tracta només d'observar com algunes peripècies biogràfiques s'han originat a partir de la pròpia obra del filòsof,[10] sinó de classificar i analitzar tots els petits nuclis significatius que es descabdellen en les narracions biogràfiques d'aquests personatges —allò que hem anomenat *biografemes*—[11] i observar-ne la recurrència i, especialment, el sentit que tenen per a la imatge dels filòsofs en la mentalitat grega i la seva valoració, amb el benentès que aquest sentit pot il·luminar-ne també l'origen.

La metodologia emprada és simple: en primer lloc, s'han individuat els diversos *biografemes* a partir de l'obra de Diògenes Laerci, quelcom que permet destriar els filòsofs antics de la tradició sense incloure-hi els posteriors, els *pagan holy men*, que responen a imatges diferents i són usats, en tot cas, com a contrast;[12] a continuació, els *biografemes* s'han ordenat i s'han analitzat individualment per cercar-ne el sentit de conjunt, a partir també de les dades sobre els mateixos filòsofs que es troben en altres obres de la literatura antiga; finalment, s'ha destriat la imatge, positiva i negativa, que aquests *biografemes* manifesten. Seguint aquest procés, la primera part del treball està dedicada a repassar molt breument la situació dels estudis sobre biografia antiga, especialment sobre la biografia dels filòsofs, per tal de centrar la investigació, en el primer capítol; en particular, en el segon capítol, es repassen sumàriament els estudis sobre l'obra de Diògenes Laerci, autor que, pels motius exposats, serà la base d'aquest treball. La finalitat d'aquest capítol consisteix a assenyalar l'abast i els problemes de la present investigació a causa de les peculiars característiques de les biografies antigues, i a fonamentar també els

[8] Per a la resta de la bibliografia remetem al capítol segon.
[9] A. CHITWOOD, *Death by Philosophy. The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*, Michigan 2004.
[10] Sobre aquest supòsit, vegeu l'apartat 2 del capítol tercer.
[11] Per a la definició completa d'aquest nou concepte, remetem al darrer apartat del capítol tercer.
[12] Els motius de la tria de les fonts i la metodologia concreta per a l'anàlisi dels *biografemes* són exposats detalladament al principi del capítol quart.

elements que en permeten la metodologia, cosa que es fa extensament en el capítol tercer. En la segona part, per força molt més llarga, es procedeix, en el capítol quart, a l'anàlisi dels elements tòpics que caracteritzen la figura del filòsof en l'antiguitat, les unitats mínimes significatives que hem batejat com a *biografemes*. Els resultats es recullen en el capítol de conclusions. Pel que fa a les citacions, per regla general apareixen en la llengua grega o llatina original en què foren escrites: moltes de les anàlisis es basen precisament, com no podia ser d'altra manera en un estudi de caire filològic, en els mots originals; tanmateix, quan la llargària del passatge ho fa recomanable, o bé quan les citacions no són de l'obra de Diògenes Laerci, se n'ha inclòs també una traducció que en faciliti una lectura ràpida. Aquestes traduccions són pròpies, llevat que s'indiqui el contrari.

Aquest mètode, és clar, té limitacions evidents: resulta molt difícil, impossible en alguns casos, destriar diacrònicament els diferents *biografemes*; tampoc no es poden determinar sempre amb la mateixa precisió les fonts primeres de cadascun d'ells. Per això hi hem renunciat d'entrada i només hi fem referència quan resulta molt clar: les biografies ens ofereixen la imatge final del procés de creació anecdòtic, la figura consagrada per la tradició que era socialment reconeguda de la mateixa manera que els atributs i els gestos de les estàtues, i aquesta és la imatge que hem volgut rescatar, alhora que analitzem els motius subjacents en la seva construcció.

No voldria cloure aquestes breus ratlles introductòries sense explicitar per escrit molts deutes d'agraïment que he contret durant els vuit anys llargs que ha durat el procés d'elaboració d'aquest treball. Pels motius abans esmentats, i també per molts anys de mestratge i d'amistat, l'agraïment principal ha de ser per als membres del Departament de Filologia Grega de la Universitat de Barcelona. Al capdavall, fou en les classes que impartien sobre filòsofs antics, en el meu quart curs de carrera, la Dra. Montserrat Jufresa i el Dr. Jaume Pòrtulas on vaig descobrir Diògenes Laerci i vaig agafar el gust pels seus relats, tant els doxogràfics com, especialment, els biogràfics. Molts d'ells m'han animat, a més, tots aquests anys, enmig del desert que un treball d'aquesta mena representa sovint, i aquest sembla el lloc més adient per a agrair-los-ho. El Dr. Carles Miralles s'avingué fa uns deu anys a escoltar el projecte encara vacil·lant d'aquest treball i m'animà a realitzar-lo; el Dr. Carles Garriga no ha deixat mai de criticar-me'l, sempre afectuosament, cosa que, no sé si tal com ell pretenia, m'ha incitat a perfeccionar-ne els arguments; els Drs. Xavier Riu, Pilar Gómez, Francesca Mestre, Ernest Marcos i Montserrat Reig s'han interessat sovint pel desenvolupament de la feina i m'han manifestat amablement la confiança que arribaria a bon port; la Dra. Montserrat Camps no ha deixat de perseguir-me fins a veure'l acomplert; si volgués agrair al Dr. Juan Valero els seus consells, no hi hauria prou espai en tota la tesi; i, en definitiva, sense voler deixar-me ningú, tots els anys que he passat entre ells m'han fornit les nocions del que és i del que suposa la tasca filològica: espero que aquest treball estigui a l'altura, ni que sigui remotament, del que ells m'han ensenyat. Igualment, el Dr. Francesco Scorza Barcellona ha volgut ajudar-me amablement amb el món complex

de les vides de sants primitives, des del nostre primer encontre a Roma, i el Dr. Josep Vilella no ha deixat mai de manifestar una confiança infinita, i inmerescuda, en la meva feina.

La precarietat de les biblioteques pàtries i la bona disposició a viatjar pel món d'uns quants amics han fet que gairebé la major part de la bibliografia a la qual he tingut accés hagi d'agrair-la a la seva generositat. Els principals subministradors han estat Òscar Bernaus, des de Berlín, i Jordi Fortuny, des de tots els racons del món, d'Estats Units a Holanda. Alessandro Serio, d'altra banda, volgué acollir-me en la seva casa romana durant molts dies inoblidables, en els quals no solament vaig cercar bibliografia. Amb ells, i amb l'amistat sincera i perenne de David Martínez Alba, «grenyut», na Cati i en David, la Bibiana, en Jordi Raventós i la Laura, en Peirot i la Marta, les bessones Vernet, Màrion i Liló, en Robert Baró, i tants altres, la vida resulta una mica més lluminosa i bona.

Els companys del Col·legi Sant Miquel m'han mostrat també la seva comprensió i el seu afecte en tots aquests anys de tripijocs que la dura gesta de compaginar feina i investigació comporta, i fins han consentit darrerament que renunciés a implicar-me tan a fons com em demanaven en l'organització del centre. En especial, he d'agrair a Juan Montaña, Nacho Rivas, Carlos Hidalgo i Eduardo Palomar que m'hagin permès de compartir amb ells les penalitats; a Manolo Siurana, Manolo Barahona i Cristóbal Moyano, que m'hagin regalat el temps que els demanava, un bé que no es paga amb diners.

Els agraïments més profunds, tanmateix, són per a la Roser i la família Homar, que han hagut de suportar aquesta mena de pes que he dut al damunt durant molt de temps i m'han donat l'amor necessari per a culminar aquest procés. Per a Jordi Raventós, que m'ha regalat un temps que no tenia per revisar, amb la seva habitual ἀκρίβεια, les formes d'aquesta feina. I, naturalment, per al Dr. Jaume Pòrtulas, a qui la lectura d'aquestes pàgines, em consta, li ha provocat més d'una nit d'insomni, i que ha tingut la bondat de corregir i estimular un bon nombre d'anàlisis de les que aquí es presenten. Tot i que sembla un altre tòpic, aquesta vegada acadèmic, puc assegurar que és cert que els errors que hi resten són només culpa meva.

Si hagués d'escriure una biografia pròpia, tots ells serien el material de les millors anècdotes, clarament positives.

I. La biografia grega antiga: breu estat de la qüestió

Provarem, en aquest primer capítol, de fer un esbós breu de l'evolució dels principals estudis que la crítica ha consagrat al gènere biogràfic, al seu naixement i al seu desenvolupament en la Grècia antiga, i a les seves esmunyedisses fronteres amb els altres gèneres en prosa. No cal dir que la intenció d'aquesta vista panoràmica no és, ni de bon tros, que en resulti una anàlisi exhaustiva del gènere biogràfic, ni tampoc que aporti solucions als vells problemes ni parers radicalment nous a un tema tan debatut per alguns dels més insignes filòlegs dels segles passats, quelcom que seria objecte d'un ampli estudi en si mateix i que no forma part de les pretensions d'aquest treball nostre. Tanmateix, a un estudi que pretén, això sí, esdevenir una aportació a l'anàlisi del funcionament intern de les biografies gregues antigues de filòsofs, no podia pas mancar-li un estat de la qüestió del conjunt del gènere, per breu i sintètic que sigui.

1. Evolució dels estudis sobre la biografia antiga

Malgrat que el gènere biogràfic interessà alguns filòlegs del segle XIX,[13] val a dir que l'obra més completa, ambiciosa i estimulant sobre la biografia antiga és la que F. Leo publicà el 1901.[14] Emprant els excel·lents mots de síntesi de G. Arrighetti, «precedentemente a lui ben poco si era indagato che valga la pena di essere ricordato, per cui si può dire che il problema della biografia antica come genere letterario che pur nell'evolversi mantiene costanti certe caratteristiche formali è una scoperta del Leo; in secondo luogo tutta la letteratura posteriore sull'argomento ha fatto riferimento più o meno esplicitamente alla sua opera, e dal confronto con essa trae buona

[13] Convé destacar almenys les següents obres: A. WESTERMANN va aplegar el 1845 les peces menors del gènere biogràfic (*Biographi Graeci minores*, obra de la qual hom pot consultar ara la reimpressió anastàtica, Amsterdam 1964); A. LIPSIUS, *Über die antike Biographie*, Luckam 1863; E. MAASS, «De biographis graecis quaestiones selectae», *Philologische Untersuchungen* 3, Berlín 1880, pp. 1-141; i, especialment, per la importància que tingué en obres posteriors, I. BRUNS, *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christs Geburt*, Berlín 1896; i, del mateix autor, *Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten*, Berlín 1898. També U. VON WILAMOWITZ va dedicar l'any 1881 un treball de joventut a Antígon de Caristos, que exercí una influència notable en els estudis posteriors.

[14] F. LEO, *Die griechische-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig 1901 (reimprès a Nova York 1990).

parte dei motivi della sua validità».[15] En efecte, Leo fou el primer autor que s'interessà per l'existència de formes i esquemes constants que apareixen en totes les obres que presenten algun interès biogràfic, més enllà de la gran diversitat d'intencions i inspiracions de les peces concretes que s'han conservat. Aquestes fortes diferències entre una obra i una altra continuen essent un greu problema a l'hora de definir amb claredat i exactitud el gènere biogràfic —o com a mínim a l'hora de definir-lo amb la mateixa precisió amb què hom pot definir els altres gèneres antics—, però ningú no dubta avui que la biografia pot ser individuada com a gènere, malgrat les condicions que la fan particular. Leo parteix de l'evidència d'un nou interès, en el món grec antic, per les persones individuals, suscitat per primer cop gràcies al moviment dels sofistes, i que ell ressegueix en els personatges de les tragèdies d'Eurípides, per tota la complexitat psicològica que presenten. A continuació es detura en la forta impressió que deixà en els seus contemporanis, sobretot en Plató i Xenofont, la figura de Sòcrates, i també en l'anàlisi de les obres del mateix Xenofont sobre els reis Ciros i Agesilau, així com de l'encomi que Isòcrates dedicà a Evàgoras. Tanmateix, Leo observa que només amb Aristòtil i la seva escola la biografia pren la seva forma literària definida, a la vegada que assoleix un nivell de recerca sistemàtica sota la influència de l'activitat erudita del Perípat, i especialment gràcies al peripatètic Aristoxen. La noció fonamental que guiava els seus estudis biogràfics era, això no obstant, de caire filosòfic: allò que vol plasmar la biografia és l'ἦθος, el caràcter de les personalitats individuals a les quals es consagra, quelcom que es revela de manera privilegiada en les obres escrites, pel que fa als poetes i els filòsofs, i en els actes (πράξεις), pel que fa als polítics i els generals, homes d'acció en definitiva, a partir de la teoria aristotèlica que afirma que les virtuts ètiques neixen d'una predisposició potencial de l'individu en les seves accions i a través de les seves accions, convertides així en hàbits.[16] Amb aquesta intenció, les biografies mostraven totes les facetes i els detalls menuts de la vida dels personatges que permetien de caracteritzar-los millor, especialment les anècdotes i les experiències formatives que permetien de resseguir-ne l'*Entwicklung* espiritual. Leo suposa que la biografia del Perípat tenia una forma literària elegant i curosa per tal d'arribar a un públic força ampli, no respectava l'ordre cronològic de les peripècies vitals dels protagonistes, però tampoc no seguia un esquema fix que ordenés els esdeveniments per grups sistemàtics. A més, aquesta intenció d'arribar al gran públic provocà que moltes de les anècdotes de les biografies fossin preferentment morboses o estranyes, a fi de captivar l'atenció, o fins i tot que fossin clarament inventades. En canvi, sempre segons Leo, va ser en el seu pas del Liceu al Museu alexandrí que la biografia d'autors literaris se separà formalment de la biografia d'homes d'acció de resultes de la intervenció dels gramàtics de la Biblioteca: l'estil elegant fou substituït per una forma més eixuta i concisa, amb les peripècies vitals dels protagonistes ordenades per temes, que pretenia únicament fornir de dades un grup limitat d'estudiosos, no pas el gran

[15] ARRIGHETTI 1966, p. 37.
[16] Vegeu, especialment, tot el principi del llibre segon de l'*Ètica a Nicòmac* (1103a ss.).

públic. Aquestes biografies «gramaticals» ens han pervingut per mitjà dels γένη que serveixen de prefaci a les edicions dels autors clàssics. Així devia quedar configurada una diferència fonamental entre les biografies dels intel·lectuals, que seguiren per sempre més el model «alexandrí», tal com s'observa, per exemple, en el *De grammaticis et rhetoribus* de Suetoni, i les vides dels polítics i dels homes d'acció, que continuaren essent embellides artísticament, com es pot constatar amb la lectura de les *Vides paral·leles* de Plutarc.

No cal dir que, del 1901 fins ara, tots els filòlegs que han tornat a dedicar-se a l'estudi del gènere biogràfic han atacat, sense excepció, aquesta divisió tan simplificadora de la forma de les biografies antigues que establia Leo. Tanmateix, el cert és que, com resumia Arrighetti, tots els estudis posteriors es valoren en la mesura que aporten respostes noves a les tesis i als problemes que Leo plantejava, gairebé fundacionalment, alhora que encara molts resums sobre la biografia antiga, especialment els que figuren en els manuals i les enciclopèdies, proposen sense més discussió la tesi de Leo, punt per punt. Ja el 1927, W. Uxkull-Gyllenband, en un estudi sobre Plutarc,[17] negava que hi hagués relacions i similituds formals, com ho volia Leo, entre la biografia peripatètica i les vides plutarquees, atès que les notícies que posseïm dels autors del Perípat informen que es tractava, almenys en el cas de les biografies de polítics, d'obres superficials i cròniques locals. Ara bé, Uxkull-Gyllenband acceptava la resta de les tesis de Leo sobre l'origen peripatètic del gènere biogràfic, així com l'evolució que les vides dels intel·lectuals havien patit a les mans dels filòlegs alexandrins. La novetat que planteja Uxkull-Gyllenband fa referència només a la biografia plutarquea, que devia sorgir, segons ell, de l'admiració per les gestes romanes de l'època, com també de l'estoïcisme de Posidoni i Paneci, més que no pas de la tradició peripatètica, que va acabar-se amb Sàtir i Hermip, en el segle III aC. Es posava així en dubte, per primer cop, la tesi de la continuïtat del gènere biogràfic, que constituïa una de les novetats més importants de l'obra de Leo.

L'any següent apareixia una altra obra que pretenia, com la de Leo, abastar el fenomen de la biografia antiga en la seva totalitat: *Epochs of Greek and Roman Biography*, de D. R. Stuart.[18] La novetat fonamental de l'obra, que repassa algunes de les tesis de Leo, és que es detura especialment en les mostres biogràfiques primerenques, abans que el gènere es constituís com a tal, atès que, en el seu desenvolupament formal ple, es tracta d'un fruit tardà. D'aquesta manera, l'autora sosté que alguns escrits d'autors del segle V aC, sobretot Ió de Quios i Estesímbrot de Tasos, es troben a la base d'allò que en el segle IV aC havia de ser el desenvolupament ja madur de la biografia, i adverteix dels perills, evidents en Leo, de fixar-se excessivament en les característiques formals, que impedeixen d'observar realment la dinàmica del gènere, alhora que remarca, potser desmesuradament, la importància de l'*elogium* i la *laudatio funebris* romans per al desenvolupament del gènere. Tanmateix, tot i que posa en dubte les tesis de Leo, no arriba en cap moment a construir un

[17] W. UXKULL-GYLLENBAND, *Plutarch und die griechische Biographie*, Stuttgart 1927.
[18] D. R. STUART, *Epochs of Greek and Roman Biography*, Sather Classical Lectures IV, Berkeley, Califòrnia, 1928 (reimprès a New York el 1967).

sistema clar i documentat que fonamenti les seves pròpies tesis, sovint massa superficials i simplistes. Un article posterior de la mateixa autora[19] contribuí a l'inici de tota una altra mena d'estudis sobre la biografia antiga, referits més aviat a la manera com extreuen els biògrafs els materials per a les seves obres i quines característiques ideològiques les fonamenten, tal com ho examinarem en el capítol tercer del nostre treball.

El 1951, W. Steidle, analitzant aquest cop Suetoni,[20] l'altre puntal de què es valgué Leo per als seus estudis, juntament amb Plutarc, rebatia de socarrel la tesi segons la qual Suetoni va traslladar a les biografies dels cèsars les formes de la biografia «gramatical» alexandrina que ell mateix ja havia fet servir en el *De grammaticis et rhetoribus*. Steidle va ocupar-se de desmuntar punt per punt l'argumentació de Leo sobre la forma «gramatical» de les *Vides dels cèsars*: ni els temes estan tractats per rúbriques, sense que importi l'ordre cronològic, ni es pot afirmar que els apartats sobre el caràcter, la mena de vida i els interessos culturals dels protagonistes tenen la forma d'excursos deslligats del cos de la narració i aliens al gènere biogràfic habitual, ni tampoc podem dir que les biografies suetonianes cerquin exhaurir totes les dades més que no pas construir una obra literària artísticament treballada. Tal vegada, però, l'argument més definitiu de l'obra és l'anàlisi, breu però decisiva i, sobretot, pionera, del papir d'Oxirrinc 1176, publicat el 1912,[21] que contenia un bon tros d'una *Vida d'Eurípides* escrita per Sàtir, segurament un peripatètic del segle III aC, on apareixen clarament barrejats els dos estils que, segons Leo, eren pretesament contraposats.[22] L'elecció de les formes de narració biogràfica respon a les exigències de l'autor, d'acord amb les seves finalitats i el públic a qui va destinada l'obra, més que no pas a esquemes o lleis formals, per bé que no s'exclou la formació d'una tradició de característiques formals concretes,[23] perquè, en realitat, tal com Steidle afirma al començament del seu llibre, no es pot fer una història externa de les formes literàries ni procedir a una separació neta i clara dels gèneres individuals.

Pocs anys després, els estudis sobre la biografia antiga passaren a centrar-se en un dels punts més foscos i difícils de qualsevol gènere: el problema dels orígens. A. Dihle[24] comença la seva obra afrontant un dels problemes decisius per a l'estudi de la biografia, sobre el qual Leo havia passat de puntetes: la definició del gènere. Segons Dihle, hi ha biografia quan una personalitat és tractada de forma unitària a través de la multiplicitat de les seves accions i les seves peripècies vitals, i quan aquest tractament no respon a cap finalitat extrínseca, com ara la comprensió d'uns determinats fets històrics. La tesi fonamental de Dihle és que la

[19] D. R. STUART, «Authors' Lives as revealed in their Works», a *Classical Studies in honor of John C. Rolfe*, Filadèlfia 1931, pp. 285-304.
[20] W. STEIDLE, *Sueton und die antike Biographie*, Munic 1951 [1963^2].
[21] L'edició clàssica és la d'ARRIGHETTI 1964, però la més recent, amb ampli comentari, és la de SCHORN 2004.
[22] Vegeu, especialment, l'anàlisi de GALLO 1967, que proposa algunes correccions a l'edició d'ARRIGHETTI, i dedica la segona part de l'article (= GALLO 1997, pp. 28-39) a estudiar les novetats que aporta el papir per a l'estudi de la biografia antiga, sobretot en aquells punts on contradiu la teoria de LEO.
[23] STEIDLE 1951, pp. 166-177, on hi ha tota l'argumentació contra Leo.
[24] A. DIHLE, *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen 1956 [1978^2].

biografia neix, de fet, al voltant de la figura excepcional de Sòcrates,[25] que colpí fortament els seus contemporanis, de manera que la primera obra pròpiament biogràfica seria l'*Apologia* platònica, tot i que li manquen totes les característiques formals que tingué posteriorment una obra d'aquest gènere; malgrat això, s'hi evidencia una nova sensibilitat dels grecs respecte de determinats personatges individuals, tret que també ressegueix en alguns passatges d'Eurípides, com el necrologi de *Les suplicants* (vv. 870-917), i també en els excursos biogràfics de Tucídides i Xenofont o en la literatura encomiàstica, en especial l'*Evàgoras* d'Isòcrates i l'*Agesilau* de Xenofont. Al mateix temps, analitza en el tercer capítol les relacions entre l'individu i la societat durant la segona meitat del segle V i el segle IV aC, període en què neix, de fet, una clara consciència individual, que és un dels pressupòsits per al desenvolupament de la biografia. El pas decisiu, tanmateix, tal com també ho volia Leo, i amb ell tots els altres estudiosos, el féu, segons Dihle, el Perípat, gràcies al seu sistema ètic i la seva teorització dels gèneres de vida, catalogats com a βίος θεωρητικός i βίος πρακτικός. Les seves conclusions, això no obstant, constitueixen una crítica als punts foscos de Leo: és impossible, afirma, de fer una història de la biografia antiga pel simple fet que la manca de documentació és total, i no podem pas afirmar que entre els peripatètics existissin biografies veritables.

En la mateixa línia es mou H. Homeyer,[26] que cerca els orígens de la biografia força més lluny dels textos socràtics: els excursos biogràfics d'Heròdot, especialment els de Ciros i Cambises,[27] serien en realitat les manifestacions més antigues del gènere. Fins i tot, en la narració sobre Cambises, hom hi troba la forma bàsica de tota biografia, que és l'exposició de les peripècies vitals d'un personatge des del seu naixement fins a la seva mort. Un altre aspecte fonamental és el fet que Heròdot només dóna dades biogràfiques ordenades de personatges orientals, segurament perquè en posseïa les fonts, mentre que per als personatges grecs no existia res de semblant.

Només un parell d'anys més tard, G. Arrighetti, aprofitant l'edició dels fragments papiracis de Sàtir,[28] planteja en la seva introducció un panorama de la biografia peripatètica que contradiu fonamentalment les hipòtesis de Leo, alhora que genera una imatge nova de la «professió» del biògraf. Per a Arrighetti, no podem parlar d'una biografia peripatètica, o influenciada pel Perípat *stricto sensu*, perquè només es pot entendre per biografia un «genere letterario ben definito che ricerchi o esponga, o tutte e due le cose insieme, i dati e gli eventi riguardanti la vita di un personaggio per il solo motivo che questi sono degni di essere ricercati e esposti»,[29] mentre que els peripatètics es movien per altres interessos, especialment polèmics o apologètics, ètics o històrico-literaris. La biografia d'Eurípides feta per Sàtir que conservem, en canvi, sí que té únicament interessos biogràfics entesos

[25] «Beginnt mit Sokrates die Geschichte der Biographie» (DIHLE 1956, p. 20). En realitat, LEO 1901, p. 86, ja havia proclamat aquest valor de la figura de Sòcrates, juntament amb la d'Eurípides.
[26] H. HOMEYER, «Zu den Anfängen der griechischen Biographie», *Philologus* 106, 1962, pp. 75-85.
[27] Cf. Heròdot 1.107-130, 177-188, 201-204; 3.1-66.
[28] G. ARRIGHETTI, *Satiro. Vita di Euripide*, Studi Classici e Orientali 13, Pisa 1964.
[29] ARRIGHETTI 1964, p. 11.

com a finalitat en si mateixa, com potser també els tenia l'obra de Neant de Cízic *Περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν*, que tractava dels personatges només pel fet que eren il·lustres.[30] Arrighetti distingeix llavors, a partir d'aquesta època, entre biògrafs «professionals», en l'obra dels quals la biografia assumeix les característiques d'una activitat fonamentada en si mateixa, i biògrafs «impropis», accidentals, moguts per interessos diversos, que usen tècniques biogràfiques per a altres finalitats.[31] El formalisme i la rigidesa en la separació de gèneres continuen essent, doncs, excessius.

En el context d'un estudi ja clàssic sobre les formes del pensament històric grec, S. Mazzarino tornà a tractar del tema en nombroses represes al llarg de la seva extensa obra en tres volums, l'últim dels quals va aparèixer el 1966.[32] En el seu estudi, trobem intuïcions i apunts breus, més que no pas un desenvolupament sistemàtic sobre el gènere biogràfic, però hi ha alguns punts que convé considerar. En primer lloc, fa retrocedir els precedents de la biografia fins a Escílax de Carianda, que va escriure, entorn del 490 aC, sobre Heraclides de Mílasa, un dels capitosts de la revolta jònica.[33] Pel que fa a la biografia de filòsofs, Mazzarino observa un precedent d'Aristoxen en Xantos de Lídia, contemporani d'Heròdot, que va compondre una vida d'Empèdocles. Així, la biografia no solament seria anterior al Perípat, sinó fins i tot anterior a Sòcrates.[34] D'altra banda, per a Mazzarino, el gènere biogràfic no hauria de separar-se de la historiografia, per bé que en l'època hel·lenística comença un procés de separació clar i precís que atorgà a la biografia un estatut independent: els antics, tanmateix, «non si attennero sempre alla distinzione sistematica tra *historía* e *bios*, come attività di ricerca, come *diatribaí*».[35] Finalment, les rúbriques de les vides dels Cèsars suetonianes respondrien, segons ell, no pas a un origen literari, com ho volia Leo, sinó a una forma mental de la societat adriana, tal com es pot observar en els sarcòfags biogràfics a partir de la segona meitat del segle II dC, on les fetes dels magistrats romans apareixen sistematitzades en un esquema per rúbriques.[36]

És en aquest context que torna a veure la llum després de molts anys, aprofitant tots els estudis precedents, un nou estudi, que pretén ser de conjunt, sobre el fenomen de la biografia antiga: l'obra d'A. Momigliano del 1971.[37] En realitat, el llibre és el resultat d'un cicle de quatre lliçons que l'autor va impartir l'abril del 1968 a Harvard, dins de les Jackson Classical Lectures,[38] organitzades després en forma de llibre, amb notes i abundant bibliografia, al qual cal afegir un assaig llegit a la Royal Dutch Academy i

[30] Sobre Neant, vegeu el recent treball de St. SCHORN, «'Periegetische Biographie' - 'Historische Biographie': Nenathes von Kyzikos (FgrHist 84) als Biograph», en ERLER & SCHORN 2007, pp. 115-156.
[31] ARRIGHETTI 1964, p. 20 ss.
[32] S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, 3 vols., Bari 1966.
[33] MAZZARINO 1966, vol. I, pp. 83-88.
[34] MAZZARINO 1966, vol. II.1, p. 98.
[35] MAZZARINO 1966, vol. II.2, p. 138.
[36] MAZZARINO 1966, vol. II.2, p. 394.
[37] A. MOMIGLIANO, *The Development of Greek Biography*, Cambridge, Mass., 1971.
[38] Les dues primeres lliçons ja havien aparegut, en forma diversa al final del llibre, amb el títol «Problems of Ancient Biography», en *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, pp. 77-94.

publicat el mateix any,[39] on figuren algunes matisacions sobre punts especialment polèmics, com és ara la implicació d'Aristòtil i del Perípat en el naixement i el desenvolupament de la biografia antiga. Momigliano procedeix de manera inversa a la de Leo: com Stuart, exclou de la seva investigació l'època imperial, la més ben documentada per al gènere biogràfic, per centrar-se únicament en els orígens, tot discutint i aprofitant els estudis precedents per tal d'aportar respostes noves. A diferència dels treballs de conjunt anteriors, Momigliano ja supera tots els esquematismes que, de Leo ençà, aclaparaven les investigacions, alhora que fa anar de bracet biografia i autobiografia al llarg de tota l'obra. D'altra banda, tenint en compte l'escassa i esparsa documentació sobre l'època dels orígens, Momigliano planteja interrogants més que respostes, i es mostra molt prudent en les afirmacions, sobre les quals, naturalment, no podem tenir cap certesa absoluta. Amb aquesta prudència, Momigliano cerca els precedents del gènere biogràfic al segle V aC, tal com ja apuntava tímidament Stuart, i fins i tot a la segona meitat del VI aC, a partir de Teàgenes de Règion,[40] i ressegueix més aviat el naixement d'una actitud biogràfica[41] i no pas biografies veritables i completes, que encara havien de trigar a sorgir. Com ja havien fet alguns autors precedents, Momigliano nega categòricament que hi hagi relació entre el Perípat i el naixement de la biografia, com ho volia Leo, per bé que alguns peripatètics, especialment Aristoxen, degueren conrear el gènere. Una de les novetats més significatives de l'estudi de Momigliano és, precisament, que supera del tot els prejudicis formalistes que havien ocupat els estudiosos del gènere durant tot el segle XX: dins de l'àmbit de la biografia hi ha diferents maneres d'escriure, amb característiques i finalitats diverses, quelcom que amb prou feines permet de distingir, sobretot en obres fragmentàries,[42] entre l'activitat biogràfica pròpiament dita i el recurs puntual a elements biogràfics dins d'obres de naturalesa distinta. És el cas, sobretot, dels apotegmes, les γνῶμαι, les χρεῖαι i les anècdotes que apareixen gairebé sempre en les narracions biogràfiques, però que també formen part, com és natural, d'altres menes de textos, perquè de fet són un material independent, que sovint s'editava en forma de col·leccions.[43] Un dels mèrits indiscutibles de Momigliano és haver-se fixat en tot aquest material, que, unit a altres gèneres menors, com l'encomi i les obres d'erudició, acaben formant part, especialment en el Perípat, del gènere biogràfic. Queda així dibuixat un panorama molt més ampli que el que pretenia establir la reducció de Leo en biografia plutarquea i suetoniana.

[39] A. MOMIGLIANO, «Second Thoughts on Greek Biography», *Mededelingen der Köninklijke Nederlandese Akademie van Wetenschappen A.F.D. Letterkunde* 34, 7, 1971, pp. 245-257.

[40] Un punt de vista semblant, sense aprofundir tant en les dades i els autors, ja l'havia manifestat en MAZZARINO 1966, vol. I, pp. 83 ss. i 208 ss.

[41] El precedent més clar d'aquesta perspectiva és A. VON MESS, «Die Anfänge der Biographie und der psychologischen Geschichtschreibung in der griechischen Literatur», *Rheinisches Museum* 70, 1915, pp. 337-357, i 71, 1916, pp. 79-101.

[42] Vegeu GALLO 1974 (= GALLO 1997, pp. 131-133), que remarca la importància dels fragments papiracis, sovint desatesos, per a l'estudi del gènere biogràfic. Ell mateix va editar-ne una bona part més tard, el 1975 i el 1980.

[43] Qui més s'ha fixat en aquesta mena d'elements és WEHRLI 1972 i 1973, precisament a partir de l'estudi dels autors peripatètics, als quals ha consagrat la seva magna obra *Die Schule des Aristoteles*.

Tots els estudis sobre la biografia antiga fins als anys vuitanta del segle passat se centren sense excepció, com hem vist, en la recerca de criteris formals i estructurals que permetin individuar i resseguir el desenvolupament de la biografia com a gènere literari, amb tots els problemes que aquest intent comporta per a un gènere que no és objecte de reflexions teòriques com a tal fins molt més tard. En efecte, tal com assenyala Momigliano,[44] que defuig aquests apriorismes, la primera menció a la biografia com a gènere no apareix formalment en la literatura antiga fins al segle v dC, amb la paraula grega βιογραφία, en l'obra que Damasci consagra a la vida d'Isidor, que coneixem per la *Biblioteca* de Foci (cod. 181 i 242).[45] Anteriorment, només la paraula βίος, *uita*, que recull un espectre molt ampli de significats, serveix per a qualificar el gènere en termes difícils d'acotar.[46] La definició del gènere biogràfic, per aquest motiu, ha anat evolucionant entre els estudiosos fins a arribar a l'extrem minimalista de Momigliano: «An account of the life of a man from birth to death».[47] Una definició, naturalment, que renuncia de bon principi a qualsevol intent de delimitar-ne les característiques formals o estructurals, precisament allò que pretenien fer, amb moltes dificultats, els estudis anteriors.

Segurament, el problema fonamental és que convé, sobretot per als gèneres que són, de fet, una barreja i una evolució de formes literàries anteriors, com ho és la biografia, una definició molt més àmplia, que tingui en compte els continguts i les finalitats més que no pas la forma. P. K. Hack[48] advertia, en un antic estudi sobre l'*Art poètica* d'Horaci, de l'error d'intentar delimitar a nivell teòric les característiques formals d'un gènere per poder jutjar després quins escrits s'adapten i segueixen aquesta noció de gènere ideal, en comptes d'estar atents a la manera com el geni creatiu de l'autor doblega i trenca les normes bàsiques del gènere per tal de crear una obra literària original. Per a Hack, cal retornar precisament als antics teòrics sobre els gèneres, com Horaci o Ciceró, per a adonar-nos que el principi rector d'un gènere determinat (εἶδος o γένος) és la «propietat» («propriety»), l'adequació de tots els elements del text, metre i contingut, a una noció de fons més àmplia sobre allò que *ha de ser* aquell gènere. Més recentment, L. E. Rossi[49] ha desenvolupat aquestes idees i les ha portat una mica més lluny: en lloc de determinar el gènere d'una obra a partir de consideracions externes, com les lleis formals i la teoria de gèneres, cal que hom el descobreixi mitjançant l'anàlisi de diversos elements, com ara els temes, l'estructura, la llengua, el metre, la música o la dansa, i convé estar atents igualment a la relació de l'autor amb la seva audiència, al context sociocultural i a les situacions històriques que van produir tant el text en si mateix com les expectatives de gènere que l'afecten. Rossi passa

[44] MOMIGLIANO 1971a, p. 12.
[45] L'edició més recent de la *Vida d'Isidor* és la d'ATHANASSIADI 1999.
[46] Vegeu MOMIGLIANO 1971a, p. 12. El terme és usat en els títols dels manuscrits i en les referències antigues a aquesta mena d'obres, com ara Plutarc (*Alex*. 1.2; *Per*. 2.4; *Syll.* 1.1) o Eunapi (454).
[47] MOMIGLIANO 1971a, p. 11.
[48] P. K. HACK, «The doctrine of literary forms», *Harvard Studies in Classical Philology* 27, 1916, pp. 1-65.
[49] ROSSI 1971.

llavors a identificar tres grans períodes en la literatura grega pel que fa a l'establiment de les lleis dels gèneres: partint del període arcaic, en què aquestes lleis no estan encara escrites, però es transmeten oralment de l'un artista a l'altre, passa pel període clàssic, on les lleis comencen a ser codificades i escrites, principalment en el cercle d'Aristòtil, i arriba fins al període que ell anomena el temps dels alexandrins, en què les lleis són cada cop més fixades per escrit i codificades en obres classificatòries, si bé, al mateix temps, aquest procés serveix per a innovar i experimentar sobre els límits teòrics dels gèneres, cada cop més flexibles.[50] A aquesta època corresponen, precisament, la majoria de les obres biogràfiques que conservem, de manera que sembla clar que cal canviar els èmfasis i els interessos tradicionals a l'hora d'analitzar aquesta mena de produccions literàries.

Així doncs, el gènere biogràfic caldrà definir-lo no pas en termes de forma, com hom fa, per exemple, amb l'èpica, la lírica o el drama, sinó en termes de contingut, fonamentalment a partir de dos elements: les persones, les situacions i les funcions que són necessàries per al gènere, i els tòpics, entesos com les divisions més petites del material narratiu, que poden aparèixer també en altres gèneres.[51] Precisament, «these writings asume in the reader a knowledge of the circumstances and content of the particular genre to wich they belong, and they exploit this knowledge»,[52] de manera que l'escriptor i l'audiència disposen d'un *background* comú, a partir del qual poden jutjar-se les innovacions i les sofisticacions del gènere, que es produeixen sobretot mitjançant la introducció de tòpics nous o la selecció i l'arranjament dels ja existents, així com amb la seva alteració, contracció o expansió, i fins i tot amb la inversió del gènere procurant l'efecte oposat al que l'audiència esperava, cosa que es dóna, bàsicament, en les paròdies. Per a la biografia antiga, aquesta mena d'aproximació demostra que és molt més útil que la recerca d'estructures comunes, la qual, com hem vist, només condueix, com a màxim, a acceptar l'estructura bàsica de «narració de la vida d'un individu des del naixement fins a la mort».

En efecte, els darrers estudis sobre biografia i biografies antigues han canviat en aquesta direcció les seves expectatives i les seves anàlisis. Podríem afirmar que es tracta d'un canvi en l'èmfasi dels punts clau per a la investigació: de l'interès per la forma i l'estructura, i també per individuar els passos del desenvolupament del gènere, s'ha passat a una recerca de les característiques del contingut de les obres, del seu sentit per a la comprensió de la imatge que els personatges, polítics, poetes o filòsofs, tenien en l'imaginari antic, i de la mentalitat i els interessos o les intencions dels biògrafs a l'hora de compondre-les. Així, B. Gentili i G. Cerri, en un article el títol del qual resulta indicador dels nous temps,[53] afirmaven que

[50] ROSSI 1971, p. 83: «Questa terza epoca scrive le leggi, sì, ma per violarle».
[51] Vegeu F. CAIRNS, *Generic composition in Greek and Roman poetry*, Edimburg 1972.
[52] CAIRNS 1972, pp. 6-7.
[53] B. GENTILI & G. CERRI, «L'idea di biografia nel pensiero greco», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 27, 1978, pp. 7-27. Ja no es parla de naixement ni de desenvolupament, sinó que allò que més importa és el concepte que en tenien els antics. L'article fou reprès sense gaires modificacions uns quants anys més tard en el llibre B. GENTILI & G. CERRI, *Storia e biografia nel pensiero antico*, Roma-Bari 1983, pp. 65-90.

convé superar els antics esquematismes en la concepció d'allò que és i no és la biografia: «C'è da chiedersi sino a che punto sia corretto definire la biografia, non come descrizione dei fatti di una vita, ma come individuazione della natura di una personalità necessariamente considerata nell'aspetto unitario delle sue azioni e dei suoi discorsi. Un'interpretazione restrittiva che tende a liquidare tutta una serie di testi senza dubbio pertinenti al genere biografico. [...] Il punto di vista da adottare nell'analisi è dunque un altro: è quello della variabilità del discorso biografico in rapporto alle specifiche funzioni che esso assume in precisi contesti storici e nell'ambito dei diversi sistemi letterari».[54] En realitat, Gentili i Cerri apliquen al gènere biogràfic els principis que convé adoptar per a l'anàlisi de qualsevol gènere literari antic, en el sentit que «la qualità differenziale di un qualsiasi fatto letterario dipende: a) dalla sua funzione; b) dalla correlazione degli elementi che lo costituiscono con la serie di elementi simili di altri sistemi ed altre serie. Perciò il discorso sulla biografia non può non inquadrarsi in quello più ampio dei generi letterari della Grecia antica, senza rigorismi schematici che tendano a irrigidire i tratti "generici" differenziali, con l'occhio attento alla loro flesibilità funzionale ed ai procesi generativi e dialettici, che rapresentano la storicità del fare letterario».[55] Cal afegir-hi també les observacions que, ressenyant aquest mateix passatge, feia I. Gallo, en el sentit que els biògrafs, de fet, tampoc no exercien exclusivament la professió de biògrafs, sinó que eren, a més, historiadors o filòsofs, rètors, gramàtics o, en general, erudits, els quals en un determinat moment es posaren a compondre una obra que podem qualificar de biografia.[56]

La biografia permet, doncs, de forma privilegiada, acostar-se a la mentalitat grega d'una època concreta en relació amb diversos personatges, atès que les dades que s'hi ofereixen, per bé que les finalitats variïn d'una obra a l'altra, passen per sobre de criteris formals massa rígids, i fins i tot la personalitat dels autors, malgrat poderoses excepcions, no deforma gaire el fons de pensament que s'hi manifesta. Per a Gallo, en efecte, la biografia no va néixer en els cercles peripatètics, com ho defensava Leo, ni tampoc a partir de la influència de la personalitat de Sòcrates, com ho afirmava Dihle, sinó que va anar desenvolupant-se, «forse dagli ultimi decenni del VI secolo, in varie forme e aspetti, sotto l'influenza di determinate situazioni storiche e culturali, senza mai giungere a una caratterizzazione omogenea e univoca».[57] La biografia, a més, no va pertànyer mai al nivell alt de les formes literàries gregues, a diferència de la història, llevat de les *Vides paral·leles* de Plutarc, cosa que explicaria la pèrdua de gairebé tota la producció anterior i l'escassa qualitat artística de la posterior.[58] Fins i tot es donen, ja en època tardana, fenòmens de masses, com les biografies de consum popular,[59] que acosten el gènere

[54] GENTILI & CERRI 1983, pp. 85-86.
[55] GENTILI & CERRI 1983, pp. 89-90.
[56] I. GALLO, «Nascita e sviluppo de la biografia greca: aspetti e problemi», a I. GALLO & L. NICASTRI 1995, p. 11.
[57] *Ibidem*, p. 9.
[58] *Ibidem*, pp. 9-10.
[59] Vegeu I. GALLO, «Biografie di consumo in Grecia: il *Romanzo di Alessandro* e *La vita del filosofo Secondo*», dins les Actes del Convengo di Cassino del 14-17/9/1994, *La letteratura di*

biogràfic als serials televisius de l'actualitat, amb totes les conseqüències que per a l'anàlisi de les mentalitats se'n deriven.

Dues contribucions força recents mostren per on van els camins de l'anàlisi avui dia. En primer lloc, dins del volum que la Foundation Hardt va dedicar el 1998 a la biografia antiga,[60] cal destacar un parell d'estudis especialment significatius: tant A. Dihle, anys després de la publicació de la seva gran obra sobre la biografia antiga, com L. Piccirilli dediquen les seves intervencions a resseguir, ja lluny de tota discussió sobre formes i gèneres, l'evolució de la biografia a través dels seus autors, en una mena de panoràmica d'història de la literatura que no existia encara de forma completa, parant esment, sobretot, a la manera com els fets històrics esdevenen, mitjançant la construcció necessàriament ideal que tota biografia comporta, ideologia i transmissió d'ideologies, biografia «als Phänomen der Mentalitätgeschichte»,[61] alhora que Ehlers es planteja en la introducció si hem de continuar parlant de biografia o més aviat únicament de «the biographical».[62]

En la mateixa línia d'investigació, l'any següent el P.A.R.S.A. va dedicar també unes jornades a reflexionar sobre la proximitat entre les narracions mitològiques i les contalles biogràfiques, tant des del punt de vista de la construcció formal com des del de la mentalitat que hi ha al darrere.[63] Els estudis del volum deixen enrere definitivament tota la problemàtica de la definició del gènere i la diferenciació entre biografies pròpiament dites i escrits que fan servir elements propis de la biografia, i entren, per fi, en la consideració de la biografia com un gènere absolutament flexible, amb una anàlisi de la forma narrativa pròpia de les biografies comuna a les contalles mitològiques, en les quals «on *ne* relatera *que* ce qui fait signe; mais aussi: on relatera *tout* ce qui fait signe, jusques et y compris l'insolite, l'étrange, le merveilleux».[64] Quant a la biografia, doncs, precisament per la seva voluntat de significar, per damunt de qualsevol altra finalitat, quelcom que és comú també a la narració mitològica, «il ne s'agit pas tant de s'attarder sur des particularités individuelles que de rattacher une vie à un modèle esthétique et moral, de dégager des *types* par conséquent».[65] Per això la investigació que s'imposa és l'anàlisi de les mentalitats que van generar les biografies, la societat en el context de la qual els signes que s'hi expressen feien sentit. El present estudi, ja ho avancem, pretén inserir-se en aquest èmfasi nou sobre la biografia i les biografies antigues que s'inaugurà ja fa més de tres dècades i que va donant resultats molt més tangibles, i m'atreviria a dir més interessants, per al coneixement del món antic que no pas els basats

consumo nel mondo greco-latino, publicat prèviament a GALLO 1997, pp. 185-200. Segons GALLO, de fet, «non solo le biografie romanzate, ma larga parte della biografia considerata letteraria apparteneva alla paraletteratura, o viceversa, dal momento che le differenze sono di scarso peso ed entità» (p. 189). Això explicaria algunes característiques d'estil de moltes biografies i també la seva flexibilitat i la seva permeabilitat com a gènere.

[60] W. W. EHLERS (ed.), *La biographie antique*, Entretiens sur l'Antiquité classique XLIV, Foundation Hardt, vol. XLIV, Vandoeuvres, Ginebra, 1998. Vegeu, també, la ressenya de C. PELLING, «What is biography?», *The Classical Review*, 51, 2001, pp. 273-276.

[61] A. DIHLE, a EHLERS 1998, p. 124.

[62] EHLERS 1998, pp. 1-2.

[63] M.-L. DESCLOS (ed.), *Biographie des hommes, biographie des dieux*, Grenoble 2000.

[64] DESCLOS 2000, p. 10.

[65] *Ibidem*.

estrictament en els orígens, les característiques formals o la realitat històrica de les contalles biogràfiques.[66]

2. Naixement i desenvolupament del gènere biogràfic a Grècia: la *communis opinio*

Després de tot un segle d'estudis sobre el naixement i el desenvolupament de la biografia, sembla acceptat per la majoria dels estudiosos el procés que provarem d'esbossar breument a continuació.

Tal com hem vist en l'apartat anterior, Leo[67] i Dihle[68] fan començar la biografia antiga pròpiament dita al segle IV aC, amb els escrits produïts en els cercles filosòfics; Stuart,[69] en canvi, s'entreté primerament a enumerar diversos factors previs a aquests escrits que podrien haver-ne influenciat l'aparició: l'interès pels herois de l'èpica, la poesia centrada en allò que és individual, com la lírica i l'elegia, la tragèdia, i l'elogi funerari just en el moment de les exèquies, que es remuntaria, almenys, al plany d'Andròmaca per Hèctor (*Il.* 24.720 ss.) i arribaria fins als encomis en prosa. Momigliano,[70] al seu torn, cerca els antecedents del gènere en anècdotes, dites, cartes i discursos apologètics, alhora que situa el naixement de la biografia en el segle V aC, i el vincula a una complexa combinació de factors: l'interès per l'erudició i les *antiquitates*, d'una banda, i per les peripècies vitals dels herois, però també per les dels poetes i dels anomenats Set Savis. La guspira inicial, segons ell, seria una certa influència persa, atès que, efectivament, les primeres obres biogràfiques foren escrites per autors que pertanyien a l'esfera del Gran Rei, precisament en el moment en què la biografia apareix també en la tradició jueva, de la mà de Nehemies i Esdres, i hi ha, a més, notables coincidències entre les tradicions orientals, com les d'Ahiqar, i alguns relats grecs més antics. Aquestes relacions amb els relats orientals ja les havia observat Homeyer,[71] per a la qual les minibiografies que apareixen a Heròdot, particularment les contalles sobre Ciros (1.107-130) i Cambises (3.1-66), devien esperonar el naixement del gènere biogràfic, juntament amb l'interès de Tucídides per personatges individuals com Temístocles, i també ho devien fer les obres d'Isòcrates i Xenofont que elogiaven figures com Evàgoras i Agesilau, respectivament.

[66] Vegeu especialment el capítol tercer d'aquest treball pel que fa al marc teòric i metodològic del nostre estudi, per al qual també es planteja un breu estat de la qüestió.
[67] LEO 1901.
[68] DIHLE 1956.
[69] STUART 1928, pp. 9-29; 38-39. L'autora rastreja la mentalitat que pot arribar a generar la biografia més que no pas les obres biogràfiques antigues en elles mateixes. Això li permet fer afirmacions molt particulars, que s'han d'entendre en aquest context: «To the Greek of the literary ages preceding the use of prose, his bards were his biographers» (p. 18). En realitat, STUART avança una forma interpretativa de les biografies antigues que no ha estat represa fins als estudis més recents, això és, l'èmfasi en les mentalitats més que en les formes concretes: «Greek poetry in its workings had discovered the truth that its concern was with the universal and the crucial in life and nature long before Aristotle became dryly articulate concerning this principle» (p. 22). Vegeu sobre aquest punt el capítol tercer del nostre treball.
[70] MOMIGLIANO 1971a, pp. 23-28; 35-36.
[71] HOMEYER 1962.

La crítica acostuma a coincidir actualment amb la visió de Momigliano, que arriba a rastrejar mostres de primitives biografies en el segle V aC, fins i tot al final del VI aC, si hem de refiar-nos d'un testimoni (8 A 1-2 DK) que informa del fet que Teàgenes de Règion fou el primer a dur a terme recerques sobre la poesia, la vida i la cronologia d'Homer, segurament per tal d'informar la seva audiència de la vida del poeta tot just abans d'iniciar la declamació dels seus versos, a l'estil de les vides de trobadors medievals que precedien el cant dels seus poemes. En realitat, Momigliano arriba a afirmar que «any account in verse or prose that tells us something about an individual can be taken as preparatory to biography; and any statement about oneself can be regarded as autobiographical. Looked at from this angle, the whole of the surviving epic and lyric poetry of the Greeks is antecedent either to biography or to autobiography».[72] Segons això, els antecedents de la biografia i l'autobiografia serien molt variats: les anècdotes, les col·leccions de dites, les cartes i les apologies; els discursos fúnebres i les cançons en honor dels difunts; els arbres genealògics característics de l'aristocràcia; l'interès per les peripècies vitals dels herois, narrades en la poesia èpica i lírica; la curiositat per la personalitat dels poetes antics, com Homer i Hesíode, que es concreta en el *Certamen* entre ambdós, així com en l'interès dels Homèrides per establir una línia successòria clara; la tradició entorn dels Set Savis i la vida d'Isop; i la llegenda d'Arquíloc, juntament amb la biografia de Safo i Alceu, que pertanyen com a mínim al segle V aC.[73] Fins i tot, I. Gallo, resseguint aquestes observacions de Momigliano, no troba que hi hagi ni tan sols un salt o una veritable dicotomia entre aquestes manifestacions arcaiques i la biografia posterior, tenint en compte les característiques dels gèneres literaris, especialment en l'època antiga.[74] Segons ell, cal situar entre la fi del segle VI i el principi del V aC l'aparició d'un interès biogràfic que es concreta en els primers tractats que poden ser considerats biografies, coincidint amb els mateixos condicionants sociopolítics que permeteren l'aparició de la historiografia: la consciència biogràfica, com la consciència històrica, entra en escena en sòl grec quan l'home esdevé ciutadà i pretén comprendre l'estructura de la polis; a més, cal afegir-hi la curiositat per les peripècies individuals de personatges excepcionals del passat remot o recent: herois mítics, sobirans o poetes, com Homer i Hesíode, de qui es cantaven les obres.[75]

Les primeres referències a escrits biogràfics, tot i que encara no són pròpiament biografies tal com s'entengueren més tard, daten del segle V aC, però ens són conegudes només per breus fragments o per citacions en obres posteriors. D'aquesta època data Escílax de Carianda, el qual va escriure, segons la *Suda* (*s. u.*), una prosa autobiogràfica del seu propi viatge a la cort del rei persa Darios, i també una obra sobre Heraclides, rei de Mílasa.[76] Una mica posterior és Ió de Quios, que va compondre un llibre

[72] MOMIGLIANO 1971a, p. 23.
[73] *Ibidem*, pp. 23-27.
[74] I. GALLO, «Nascita e sviluppo de la biografia greca: aspetti e problemi», a I. GALLO & L. NICASTRI 1995, p. 9.
[75] *Ibidem*, pp. 13-14.
[76] *FGrHist* 709 T 1.

sobre els seus viatges i unes *Visites* (*Ἐπιδημίαι*) a personatges interessants, com ara Cimó, Pèricles i Sòfocles; pels fragments escassos que ens han pervingut,[77] hom pot constatar que el contingut era sobretot de caràcter anecdòtic, quelcom que permet retrotreure gairebé als orígens una de les característiques més habituals de la biografia de tots els temps. Estesímbrot de Tasos (*FGrHist* 107 F 1-11), no gaire més tard, va elaborar un pamflet intitulat *Sobre Temístocles, Tucídides i Pèricles*, que sembla que tenia un cert contingut biogràfic, tot i que l'interès polític resulta evident. S'hi evidencien, en tot cas, les mateixes predileccions per l'anècdota, els fets quotidians i els afers privats.[78] En el mateix moment, Xantos de Lídia va escriure sobre Empèdocles (*FGrHist* 765 F 33), segons Diògenes Laerci (8.63).[79] Resulta discutible, és clar, encara més pel caràcter fragmentari amb què ens han pervingut, si aquests textos són escrits biogràfics pròpiament dits o més aviat es tracta d'obres amb continguts biogràfics, però, sigui com sigui, constitueixen la prosa d'aquest gènere més antiga que coneixem. El fet que tots aquests autors provinguin de l'Àsia Menor portà Momigliano a afirmar que l'origen de la biografia cal cercar-lo en aquelles terres, tal com comentàvem més amunt; així mateix, alguns passatges d'Heròdot, com les llargues narracions sobre Ciros, Cambises o Cresos, presenten una estructura propera a la biogràfica, i precisament es refereixen a personatges asiàtics, pel fet que devia trobar en aquelles terres més material biogràfic que no pas en sòl grec, de manera que Momigliano conclou que «interest in biographical details about political figures was more alive in Asia Minor and generally in Ionian culture than in Athens and other centers of metropolitan Greece during the fifth century B.C.».[80]

Durant el segle IV aC, en canvi, la crítica situa el moment de la florida indiscutible dels escrits biogràfics. Segurament, nombrosos factors van confluir en aquest desvetllament: nous règims polítics que permeten que alguns individus es destaquin per sobre de la col·lectivitat, el naixement de la filosofia centrada en la figura de Sòcrates, un individu que desperta una curiositat especial, i un nou interès retòric pels discursos encomiàstics. Isòcrates, per exemple, passa per ser el primer d'escriure un encomi en prosa, l'*Evàgoras*, cap al 370 aC, i Xenofont va seguir-ne el model per al seu *Agesilau*, compost cap al 360 aC. Tots dos autors són conscients que estan creant quelcom nou, tot i que no dubten a qualificar d'encomi les seves produccions;[81] tanmateix, en ambdós casos apareix una tècnica que acompanyà sempre més la narració biogràfica: allò que interessa fonamentalment, a diferència del que succeeix en el discurs històric, no són les grans gestes dels personatges, ordenades cronològicament, sinó aquells actes que permeten de copsar-ne millor el caràcter, les virtuts que

[77] *FGrHist* 392 F 4-16. És més recent l'edició d'A. LEURINI, *Ionis Chii. Testimonia et fragmenta*, Amsterdam 1992.
[78] Vegeu l'estudi de K. MEISTER, «Stesimbrotos' Schrift über die athenischen Staatsmänner und ihre historische Bedeutung (*FGrHist* 107 F 1-11)», *Historia* 27, 1978, p. 274.
[79] Per a un estudi més aprofundit dels biògrafs de l'època, vegeu STUART 1928, pp. 30-59; MOMIGLIANO 1971a, pp. 23-42. Per a Ió de Quios en particular: K. J. DOVER, «Ion of Chios: His place in the History of Greek Literature», a J. BOARDMAN & C. E. VAPHOPOULOU-RICHARDSON, *Chios: A conference at the Homereion in Chios, 1984*, Oxford 1986, pp. 27-37.
[80] MOMIGLIANO 1971a, p. 35.
[81] Cf. Isòcrates, *Eu.* 8; Xenofont, *Ages.* 10.3.

els fan dignes d'elogi.[82] Xenofont opta per presentar la vida d'Agesilau en dues parts diferenciades: primer ofereix les fetes del rei per ordre cronològic, i a continuació, de forma sistemàtica, n'exposa les virtuts. Isòcrates, al seu torn, en presenta el caràcter tal com emergeix dels actes que va seleccionant del personatge. En ambdós casos, doncs, es tracta de mètodes absolutament biogràfics, i d'aquí que la crítica acostumi a presentar aquests encomis com a precedent de la biografia, malgrat que els seus autors no ho explicitin així.[83] Una altra dada ens permet apreciar de manera privilegiada la diferència entre encomi i historiografia: el mateix rei Agesilau torna a aparèixer en una altra obra del mateix Xenofont, les *Hel·lèniques*, i allà la figura no té res a veure —s'ha dit sovint— amb l'exaltació de les virtuts de l'altra, sinó que són presentades, de forma més objectiva, com escau al gènere historiogràfic, les llums, però també les ombres del rei espartà. Certament, l'encomi no és el mateix que la biografia, però sí que es perceben algunes de les característiques que després seran habituals quan el gènere ja estigui del tot constituït. Altres obres del mateix Xenofont, com l'*Anàbasi*, presenten també descripcions acurades de caràcters; ara bé, és sobretot la *Ciropèdia*, per a Momigliano, «the most accomplished biography we have in classical Greek literature», per bé que anomenar-la «novel·la pedagògica», a causa dels seus caràcters ficticis, resulti més adequat.[84] El que sembla clar és l'assumpció, per part d'aquests autors, i en especial Xenofont, de tècniques pròpies de la biografia. La característica més interessant per a copsar la mentalitat biogràfica, tal com assenyala Stuart,[85] és que l'encomiasta parteix de l'assumpció d'allò que és virtuós, i totes les fetes i les descripcions del caràcter del personatge són utilitzades per a exemplificar i demostrar aquestes qualitats, ja pressuposades des del naixement i la infantesa: aquesta manera de procedir de forma idealitzada es convertí en un tret essencial en les biografies posteriors.[86]

L'interès per la figura de Sòcrates esdevé un fort estímul per a la producció biogràfica, no sols en els *Diàlegs* i l'*Apologia* de Plató, sinó especialment en els *Memorables* de Xenofont, que combina la narració anecdòtica amb una intenció apologètica del mestre. La biografia de Sòcrates és un punt fonamental per al desenvolupament del gènere, segons Dihle;[87] la veritat és que la personalitat dels homes d'estat i dels polítics podia trobar el seu lloc en el discurs historiogràfic, però per als filòsofs només queda aquest nou gènere literari que és la biografia. I, naturalment, si hom considera genuïna l'*Epístola VII* de Plató, tindríem una de les primeres produccions autobiogràfiques, juntament amb l'*Anàbasi*, de la literatura antiga. En totes aquestes obres, el que trobem és fonamentalment un gènere biogràfic encara molt vinculat a altres gèneres que sempre li romandran propers, com la historiografia, la retòrica, l'encomi

[82] Els ἔργα revelen els τρόποι, afirma Xenofont al principi de l'obra (*Ages.* 1.6).
[83] STUART 1928 és la primera que dedica tot un capítol (pp. 60-90) a analitzar els encomis des d'aquesta perspectiva.
[84] MOMIGLIANO 1971a, p. 55.
[85] STUART 1928, pp. 65-67.
[86] Vegeu l'apartat primer del capítol tercer del nostre treball.
[87] DIHLE 1956, pp. 13-34.

i fins la literatura d'entreteniment, i això evidencia que encara no podem parlar d'un gènere constituït amb totes les característiques particulars que li són pròpies.

Fou Aristòtil, i la seva escola, tal com tradicionalment ha reconegut la crítica, qui donà el pas decisiu per a la constitució definitiva del gènere biogràfic, arran del seu interès per la recerca, l'anàlisi i la definició i la classificació de tota la realitat. Cap dels escrits aristotèlics no es deixa classificar com a biografia pròpiament dita, però és cert que molts dels materials que hi apareixen són els que després constituïren les característiques ineludibles del gènere: les anècdotes, les dites i les χρεῖαι, els exemples i, en particular, les obres consagrades a poetes i filòsofs individuals. Del Perípat provenen les formes de recerca ètica i la investigació erudita que havien de formar part de totes les biografies posteriors. Convivien en el si de l'escola les biografies consagrades a intel·lectuals, poetes i filòsofs, on el caràcter quedava il·luminat a partir d'experiències de formació i desenvolupament espiritual, i les dades eren extretes sistemàticament de les pròpies obres dels autors,[88] amb les vides dels homes d'acció, estadistes, polítics i generals, per a les quals se seguia el mètode ja conegut d'evidenciar-ne els trets espirituals a partir d'accions especialment emblemàtiques. Es tracta, és clar, de la distinció entre βίος θεωρητικός i βίος πρακτικός,[89] on precisament el mot βίος és el mateix que es fa servir per al títol de les obres consagrades als diversos personatges, quelcom que alerta de la tipificació absoluta amb què eren presentats. En aquest sentit, els peripatètics produïren tota una sèrie de col·leccions d'anècdotes que estaven destinades a funcionar com a font en les biografies posteriors, les quals sovint es presenten com una simple acumulació de contalles sobre els seus protagonistes: llibres de descobriments (εὑρήματα), anècdotes i esdeveniments estranys (παράδοξα, θαυμάσια), llistes de respostes i observacions peculiars, especialment enginyoses (ἀποφθέγματα, γνῶμαι, χρεῖαι), exemples (παραδείγματα), antologies d'històries d'amor, com la de Parteni al segle I aC, col·leccions d'estratagemes militars i anècdotes sobre la mort de personatges il·lustres, el famós tema dels *exitus illustrium uirorum*, que encara serví de model a Lactanci per al seu *De mortibus persecutorum*, al segle IV dC.[90]

Entre els autors destacats, Aristoxen de Tarent, deixeble directe d'Aristòtil, habitualment passa per ser el fundador oficial de la biografia,[91] atès que va escriure, enutjat per no haver estat escollit successor d'Aristòtil al capdavant del Liceu, una biografia injuriosa contra Sòcrates, en què l'acusava d'haver plagiat els pitagòrics, de la secta dels quals havia format part el mateix Aristoxen abans d'ingressar en les files dels peripatètics.

[88] Allò que ARRIGHETTI 1987, p. 162 ss., anomenava el «metodo di Camaleonte», a partir del peripatètic Camaleont, que sembla que fou el primer a donar-li un ús generalitzat en tota mena d'obres; tanmateix, és un mètode, certament perillós, que apareix arreu de la producció biogràfica, abans i després del Perípat.

[89] Vegeu l'obra clàssica de JOLY 1956.

[90] MOMIGLIANO 1971a, pp. 72-73.

[91] LEO 1901, p. 102. Més recentment, MOMIGLIANO 1971b, pp. 14-15, es mostra força més escèptic a propòsit del desenvolupament de la biografia per influència filosòfica.

Aquesta biografia fou seguida, a més, per altres vides de filòsofs, com les de Pitàgoras, Arquitas i Plató. Per a Leo, pertanyen a Aristoxen alguns elements que esdevingueren tradicionals en les biografies posteriors: la narració de la vida d'un personatge que havia viscut força segles abans del biògraf i sobre la qual ja no existien documents fiables, l'adhesió a la tradició llegendària i la invenció dels seus trets característics.[92] Altres peripatètics van compondre també biografies: Clearc, sobre Plató; Fànias d'Èresos va escriure *Sobre els socràtics*, *Sobre els tirans de Sicília* i *Sobre els poetes*; Demetri de Falèron, sobre Demòstenes, i potser també sobre Sòcrates; i sabem que Dicearc va compondre una obra intitulada *Περὶ βίων*, segurament no pas biografies pròpiament dites, sinó un tractat sobre gèneres de vida, però que contenia una mena de col·lecció d'anècdotes sobre filòsofs que Laerci usà com a font;[93] d'ell és també una obra amb un títol molt suggeridor i difícil d'explicar, el *Βίος Ἑλλάδος*: una mena d'exposició del «caràcter» de tota l'Hèl·lada? Tanmateix, no sembla possible concloure de forma definitiva que la narració biogràfica, tal com la coneixem, s'originés en el cercle peripatètic: ja Momigliano, en la segona represa que féu sobre la biografia antiga, negava les relacions entre la filosofia aristotèlica i la biografia hel·lenística,[94] tot i que el més categòric és G. Arrighetti, que defensa que no es pot parlar pròpiament de producció biogràfica peripatètica, llevat, tal vegada, d'Aristoxen,[95] mentre que Brugnoli considera «estranei a qualsiasi vero e proprio assunto biografico» Aristoxen mateix i tots els altres peripatètics.[96] Potser convé quedar-se amb la síntesi, més oberta i menys polèmica, de G. Camassa: «Il Peripato, lungi dal fondare la genealogia delle forme biografiche o, per converso, dal restare relativamente estraneo al loro sviluppo, potrebbe semplicemente aver influenzato una fase della storia di quel genere letterario; una letteratura preesistente, che per materia e spiriti già può dirsi biografica o che con la biografia confina, tende a formalizzarsi in genere letterario anche attraverso l'opera di quanti fanno ricorso a peculiari forme biografiche o trattazioni sistematiche con ingredienti biografici per riassumere esemplarmente l'apporto delle grandi personalità alla storia intellettuale e politica dell'Ellade».[97] El que queda clar, a partir de la revisió d'aquests autors primerencs, és que l'anècdota i la polèmica entre escoles filosòfiques constitueix un element fundacional del gènere biogràfic.

Durant el segle III aC, els encomis a la dinastia macedònia i, en especial, tota la literatura sobre Alexandre, comencen la seva florida. Continua també el fort interès per les figures dels filòsofs: Antígon de Caristos va escriure, probablement a Pèrgam en temps del rei Àtal I,[98] vides de filòsofs de la

[92] LEO 1901, p. 102.
[93] Tots els fragments d'aquests autors han estat publicats i comentats per WEHRLI 1967-1969. MOMIGLIANO 1971a, pp. 66-79, no gosa afirmar que, llevat d'Aristoxen, els altres escrivissin pròpiament biografies; STUART 1928, pp. 119-154, en canvi, creu que Aristoxen no pot pas ser l'únic a haver-ne escrit.
[94] MOMIGLIANO 1971b.
[95] ARRIGHETTI 1964, p. 11.
[96] BRUGNOLI 1987, p. 289.
[97] CAMASSA 1994, pp. 316-317.
[98] Vegeu WILAMOWITZ 1881, que identificava almenys tres Antígons de Caristos. L'edició més recent dels fragments és la de DORANDI 1999b.

generació anterior a la seva i també de filòsofs contemporanis; la seva intenció era fonamentalment de proposar els filòsofs com a benefactors de la humanitat, una idea que reapareix sovint en les biografies posteriors, i el seu mètode era «stabilirne la successione scolastica e quindi i limiti d'originalità»,[99] fet que indica també tota una orientació essencial de la biografia filosòfica. A Alexandria, Cal·límac i el seu cercle van produir petites biografies, plenes d'anècdotes i contalles, sobre els autors de la biblioteca, peces erudites, segurament destinades a un cercle reduït, on la part narrativa quedava reduïda a la mínima expressió, i que devien estar destinades a encapçalar les edicions dels diversos autors. Hermip, anomenat el Cal·limaqueu o el Peripatètic,[100] va usar aquests materials per a les seves vides dels Set Savis, Pitàgoras, Gòrgias, Aristòtil i molts altres, en un estil que Momigliano anomena learned sensationalism», molt propi de tota l'època alexandrina, amb un gust especial per tot allò que fos frívol, morbós i paradoxal, i això demostra la presència plenament consolidada d'un públic lector que desitjava ser entretingut, sobretot, per les obres biogràfiques;[101] sembla, a més, que l'erudit alexandrí es dedicava a omplir les llacunes, que inevitablement presentaven les fonts més científiques de què disposava a la biblioteca d'Alexandria, amb notícies extretes directament de les obres dels autors i dels poetes còmics, o fins i tot inventant-se directament algunes anècdotes. Tot plegat resulta especialment important si tenim en compte l'extraordinària influència que els mètodes i les obres d'Hermip havien de tenir en les biografies posteriors: ens dóna el to exacte de les biografies. Aristó de Ceos, escolarca peripatètic, va escriure al seu torn biografies d'Epicur (fr. 32 Wehrli), Sòcrates i Heraclit; la novetat d'aquest autor és l'ús que va fer dels testaments dels filòsofs, que ell havia aplegat (fr. 31 Wehrli), però la construcció de les biografies mitjançant anècdotes continua essent una característica essencial.[102] Un xic més tard, Soció d'Alexandria va emprar els registres de Cal·límac per a escriure la cèlebre *Successió dels filòsofs*, que influí tota la literatura de les διαδοχαί, tan importants per a l'estudi de la filosofia antiga.[103] Altres autors, com Idomeneu de Làmpsac o Duris de Samos, van escriure també obres amb dades biogràfiques, però no sembla que fossin biografies pròpiament dites.[104] De la mateixa època és Sàtir, anomenat també Peripatètic,[105] autor d'una *Βίων ἀναγραφή*, que contenia les biografies de polítics, com Alcibíades; reis, com Filip II; tirans, com Dionisi el Jove; oradors, com Demòstenes; filòsofs, com Pitàgoras, Empèdocles, Zenó, Anaxàgoras, Sòcrates i Plató, i diversos autors literaris, com Sòfocles i Eurípides. Només se n'ha conservat en un text papiraci el

[99] BRUGNOLI 1987, p. 293, n. 28.
[100] Cf. fr. 1, 15b, 21, 48 Wehrli.
[101] MOMIGLIANO 1971a, p. 79; per al període, vegeu pp. 79-89; STUART 1928 hi dedica les pp. 155-188.
[102] BRUGNOLI 1987, p. 292. Sobre Aristó, vegeu la nova edició amb comentaris a càrrec de P. Stork, T. Dorandi, W. W. Fortenbaugh i J. M. Ophuijsen, en W. W. FORTENBAUGH & S. WHITE (eds.), *Aristo of Ceus. Text, Translation and Discussion*, New Brunswickand-Londres 2006.
[103] Vegeu el darrer apartat d'aquest mateix capítol.
[104] CAMASSA 1994, p. 319.
[105] Vegeu S. WEST, «Satyrus: Peripatetic or Alexandrian?», *Greek, Roman & Byzantine Studies* 15, 1974, p. 279.

llibre VI, dedicat a la vida d'Eurípides.[106] Dels fragments conservats hom pot deduir característiques ja conegudes, com l'extracció de dades a partir d'obres literàries, especialment la comèdia aristofànica, i l'estructura per categories, tot i que respectant l'ordre cronològic, bé que algunes són ben curioses, com l'ús de la forma dialògica. Queda clar que el gènere biogràfic és molt flexible i capaç d'adaptar-se. De les obres d'aquest període hom pot inferir que la biografia continua essent polèmica alhora que informativa, i també que la tècnica habitual és la de revelar el caràcter d'un individu a partir de diverses anècdotes i contalles. Hi ha, a més, tota una sèrie d'apartats habituals que no acostumen a fallar mai en una biografia, com ara la pàtria, la família, la joventut, l'educació, la mort i els honors fúnebres, així com les fetes fonamentals del personatge, organitzades d'acord amb dues intencions diferents, que coexisteixen, la d'elogiar les virtuts i la de blasmar els defectes morals. La distinció respecte de la historiografia i l'encomi continua essent, tanmateix, difícil en molts casos.

Des d'aquest punt de vista, és ben coneguda la classificació en dues menes de biografies que Leo, seguit després també al peu de la lletra per Steidle quant a la biografia romana,[107] va intentar establir per a tot aquest material: la biografia *plutarquea*, d'origen peripatètic, organitzada seguint una estructura cronològica, i usada especialment per a homes d'acció i polítics; i la biografia *suetoniana*, d'origen alexandrí, ordenada de forma sistemàtica, per rúbriques o apartats tòpics, més usada per a les biografies d'autors literaris. Això no obstant, les dificultats a l'hora de resseguir amb absoluta precisió aquests dos sistemes de construcció de les biografies antigues han estat assenyalades de fa temps per molts estudiosos, i els treballs més recents mostren que ambdós tipus d'ordenació del material coexisteixen en totes les èpoques; segurament, el motiu de trobar una estructuració més cronològica en les biografies dels polítics i els homes d'acció respon al simple fet que el relat de les seves gestes aconsella aquesta ordenació, mentre que, per a descriure el caràcter d'un filòsof o d'un intel·lectual en general, les rúbriques i l'ordenació de les anècdotes per temes resulta més adequada. Momigliano va clausurar, en certa manera, el vell acostament de Leo en afirmar que «Hellenistic literary biography was far more elegant and sophisticated than Leo had thought».[108] D'altra banda, per a la biografia romana, altres autors, com Stuart, sostenien que l'arranjament sistemàtic del material tal com apareix en les vides de Suetoni no prové pas dels peripatètics o dels alexandrins, sinó de la pròpia tradició romana, que des de temps antic ordenava les dades autòctones (els famosos *Annales*) i necessitava catalogar les gestes antigues per al culte dels seus avantpassats.[109]

En efecte, en l'època republicana, Varró havia publicat les seves *Imagines*, retrats de set-cents famosos reis, cabdills, poetes, filòsofs i escriptors, cadascun acompanyat d'un epigrama, on es feia palesa la influència que en sòl romà tenien les *imagines maiorum* tradicionals. Poc

[106] El *P. Oxy*. 1176, descobert el 1912. L'edició clàssica és la d'ARRIGHETTI 1964, però la més recent, amb ampli comentari, és la de SCHORN 2004.
[107] STEIDLE 1951.
[108] MOMIGLIANO 1971b, pp. 10-11.
[109] STUART 1928, p. 230.

després, Corneli Nepot donava a llum la seva obra més important, destinada a influir, fins i tot pel que fa al títol, la resta de les produccions biogràfiques posteriors: el *De uiris illustribus*, en què la distinció entre biografies *suetonianes* i *plutarquees* és, de fet, especialment difícil, perquè les diverses vides, tot i que són totes elles d'homes d'estat, combinen ambdues organitzacions internes del material sense cap mena de problema. Sembla que la font última per a aquesta mena d'obres fou el *Περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν* de Neant de Cízic, un autor de la primera meitat del segle III aC, citat per Jeroni com una de les fonts per a les biografies de Suetoni en el prefaci del seu propi *De uiris inlustribus*. No podem estar segurs, tanmateix, si aquella era una autèntica obra biogràfica, però probablement fou imitada pels romans almenys «nel disegno generale e nell'intento che aveva presieduto alla sua composizione».[110] D'aquest període són també els *Commentarii*, memòries autobiogràfiques, com els cèlebres de Cèsar, en els quals es torna a veure que el propòsit polèmic i propagandístic és inherent al gènere biogràfic.

Ja en l'època imperial, la biografia s'utilitza sobretot amb finalitat propagandística, començant per les *Res gestae diui Augusti*, o la perduda *Vida d'August* de Nicolau de Damasc, que hom suposa que tenia forma d'encomi en l'anàlisi de les grans virtuts de l'emperador.[111] En temps de Tiberi, Neró i Domicià pren forma un gènere que estava destinat a assolir molta fecunditat en l'època cristiana: el de l'*exitus illustrium uirorum*, que se centra en el moment en què un personatge, sovint un filòsof, lliura la seva vida després de greus turments, suportats heroicament, a mans d'un tirà.[112] De nou la biografia actua com a element de propaganda i apologia. Una de les peces més debatudes de l'època imperial és, naturalment, l'*Agrícola* de Tàcit, que sol catalogar-se més aviat dins de l'encomi o el panegíric, tot i que no falta qui pensa que es tracta d'una biografia a dreta llei. En aquest context, Plutarc és qui fusiona en les seves *Vides paral·leles* l'estil grec i romà de fer biografia.[113] Poc temps després, Suetoni donà al gènere una empremta molt personal en les seves vides d'homes il·lustres, rètors i poetes, però també en les més conegudes *Vides dels Cèsars*, que presenten una estructura especial, que combina la cronologia per al principi de la biografia dels protagonistes (naixement i joventut), desenvolupa després per arranjament en rúbriques tòpiques les seves fetes, amb la intenció de plasmar millor les virtuts i els defectes del caràcter a partir d'anècdotes no ordenades necessàriament segons el temps en què es produïren, per retornar finalment a la cronologia en el moment de la mort. En aquest cas, a més, la biografia abandona el terreny de l'encomi i de la història per acostar-se al màxim al terreny de la narració per a entretenir.

Tanmateix, la biografia havia de conèixer el seu desenvolupament més actiu, com tants altres gèneres, en l'època tardo-imperial. Del segle II dC

[110] ARRIGHETTI 1964, p. 20.
[111] Vegeu MOMIGLIANO 1971b, pp. 8 i 13.
[112] Vegeu Plini el Jove, *Ep.* 5.5.3 i 7.12.4. Sobre aquest tema, és clàssic l'estudi d'A. RONCONI, «Exitus illustrium uirorum», a *Reallexikon für Antike und Christentum* VI, *s. u*. Hi tornarem en els apartats D 14 i E 1 m del capítol quart.
[113] Vegeu J. GEIGER, «Nepos and Plutarch: From Latin to Greek Political Biography», *Illinois Classical Studies* 13, 1988, p. 245. Per a una anàlisi detallada de les tècniques plutarquees, vegeu PÉREZ JIMÉNEZ 1978.

daten alguns opuscles de Llucià de Samòsata que podríem considerar biografies, per bé que sempre reflecteixen el punt de vista satíric tan particular de l'autor: l'*Encomi de Demòstenes*, *Nigrí*, *Peregrí*, *Alexandre o el fals endeví* i, sobretot, la *Vida de Demònax*, que de fet és l'única obra que porta el mot βίος en el títol. En el segle III dC, la biografia de filòsofs assoleix la seva màxima esplendor, especialment amb l'obra de Diògenes Laerci, que té el mèrit d'acumular dades d'un bon grapat d'autors anteriors, a la qual dedicarem tot el capítol següent. De la mateixa època és també la *Vida d'Apol·loni de Tiana* de Filòstrat, així com les seves *Vides dels sofistes*. A la fi del segle III neix un renovat interès per Pitàgoras i el seu cercle, que es plasmà en les biografies pitagòriques de Jàmblic i Porfiri, on de fet la vida de l'antic filòsof s'utilitza per al debat filosòfic en el context de la disputa entre pagans i cristians. Fruit d'aquesta disputa són també la *Vida de Plotí*, de Porfiri, i la *Vida d'Orígenes*, d'Eusebi de Cesarea.[114]

A partir de la lectura de les obres d'aquest darrer període podem afirmar que el gènere biogràfic ja està perfectament constituït, i això permet individuar-ne algunes característiques que han anat manifestant-s'hi des del principi: d'una banda, el caràcter polèmic i, de retruc, apologètic o propagandístic; i, de l'altra, des d'un punt de vista més formal, la composició mitjançant anècdotes, dites i χρεῖαι,[115] que cerquen de revelar el caràcter del protagonista més enllà de l'enumeració de les seves fetes seguint un ordre cronològic estricte, llevat del naixement i de la mort, que naturalment ocupen el lloc que els pertoca en tota vida humana. Com a producte d'antiquari que són, totes les biografies seleccionen les dades que utilitzen a partir de la tradició precedent, operant una tria no pas neutra, sinó orientada a l'elogi o al blasme dels protagonistes. Això fa que els materials de les diverses èpoques s'apleguin sense gaire distinció, només (i no pas sempre) amb una breu referència a la font com a *auctoritas*. Ara, les biografies de la fi del segle III i del principi del IV dC presenten característiques noves que preparen també una època i una mentalitat ben diferents: hi abunden les fetes meravelloses, els miracles com a clau que defineix el savi, les intervencions divines, i el caràcter exemplar, absolutament paradigmàtic per a una comunitat determinada, del protagonista. Es tracta d'un preludi d'allò que foren més tard les primeres vides de sants medievals;[116] tanmateix, els altres trets que enumeràvem, fonament polèmic o propagandístic, composició mitjançant anècdotes i selecció de dades a l'estil antiquari, continuen essent-ne característiques essencials.

Es pot resseguir, tot al llarg d'aquesta evolució històrica,[117] el vell problema de les fronteres entre la historiografia, l'encomi i la biografia. Els autors antics de biografia, grecs i llatins, que intenten definir el gènere en

[114] Per a l'anàlisi d'aquestes biografies remetem a la segona part del llibre de COX 1983.
[115] A aquesta forma compositiva, habitual de les biografies, hi tornarem més detalladament en l'apartat 4 del capítol tercer.
[116] Tornarem sobre aquest tema al final d'aquest mateix capítol.
[117] No hem volgut incloure totes les peces que es poden considerar biogràfiques en aquest repàs de l'evolució del gènere per tal de no eixamplar més del compte aquest apartat: remetem, en tot cas, a més de les obres citades al llarg de l'exposició, a la llista, esquemàtica i absolutament exhaustiva, de K. BERGER, «Hellenistische Gattungen im Neuen Testament», *ANRW* II.25.2, 1984, pp. 1231-1236.

què escriuen, habitualment en els prefacis de les seves obres, manifesten, en efecte, una certa dificultat a l'hora d'establir els límits, no gens clars, de la mena d'escrit que emprenen. Són un lloc comú de la crítica les reflexions de Polibi (10.21.8), Llucià (*H. conscr.* 7) i Ciceró (*Epístola a Luceu* [*Ad fam*. 5.12.3]) a propòsit dels límits entre l'obra històrica i l'encomi, i de Corneli Nepot (*Pel.* 1) sobre les fronteres entre la història i la biografia: Nepot no està segur de la manera com ha de procedir, i no sap què ha d'incloure ni què ha de deixar de banda (*dubito quem ad modum exponam*). Però el passatge més cèlebre, amb raó, és el prefaci de l'*Alexandre* de Plutarc (*Alex*. 1.1-3):

> Τὸν Ἀλεξάνδρου τοῦ βασιλέως βίον καὶ τὸν Καίσαρος, ὑφ' οὗ κατελύθη Πομπήϊος, ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ γράφοντες, διὰ τὸ πλῆθος τῶν ὑποκειμένων πράξεων οὐδὲν ἄλλο προεροῦμεν ἢ παραιτησόμεθα τοὺς ἀναγινώσκοντας, ἐὰν μὴ πάντα μηδὲ καθ' ἕκαστον ἐξειργασμένως τι τῶν περιβοήτων ἀπαγγέλλωμεν, ἀλλ' ἐπιτέμνοντες τὰ πλεῖστα, μὴ συκοφαντεῖν. οὔτε γὰρ ἱστορίας γράφομεν, ἀλλὰ βίους, οὔτε ταῖς ἐπιφανεστάταις πράξεσι πάντως ἔνεστι δήλωσις ἀρετῆς ἢ κακίας, ἀλλὰ πρᾶγμα βραχὺ πολλάκις καὶ ῥῆμα καὶ παιδιά τις ἔμφασιν ἤθους ἐποίησε μᾶλλον ἢ μάχαι μυριόνεκροι καὶ παρατάξεις αἱ μέγισται καὶ πολιορκίαι πόλεων. ὥσπερ οὖν οἱ ζωγράφοι τὰς ὁμοιότητας ἀπὸ τοῦ προσώπου καὶ τῶν περὶ τὴν ὄψιν εἰδῶν οἷς ἐμφαίνεται τὸ ἦθος ἀναλαμβάνουσιν, ἐλάχιστα τῶν λοιπῶν μερῶν φροντίζοντες, οὕτως ἡμῖν δοτέον εἰς τὰ τῆς ψυχῆς σημεῖα μᾶλλον ἐνδύεσθαι, καὶ διὰ τούτων εἰδοποιεῖν τὸν ἑκάστου βίον, ἐάσαντας ἑτέροις τὰ μεγέθη καὶ τοὺς ἀγῶνας.
>
> En posar-nos a esciure en aquest llibre la vida d'Alexandre rei, i la de Cèsar, per qui fou aterrat Pompeu, vista la multitud de les accions a tractar no farem més preàmbul que pregar als nostres lectors, si no reportem totalment i en detall d'una manera acabada alguna de les fetes que més corren en llengua dels homes, ans en compendiem la majoria, que no ens bescantin. Perquè no escrivim històries, sinó vides, i no sempre en les accions més assenyalades es conté una manifestació de virtut o de vici, sinó que sovint una petita cosa, una frase o una plasenteria, revelen millor un caràcter que no pas unes batalles on moren deu mil, i els arrengaments més grandiosos i els setges de ciutats. Talment, doncs, com els pintors que retraten al viu agafen les semblances en la cara i en l'expressió dels ulls, on es mostra el caràcter, sense preocupar-se gaire de les altres parts, així se'ns ha de concedir que més aviat ens apregonem en els signes de l'ànima, i segons ells dibuixem la vida de cadascú, deixant a d'altres les grandeses i els combats (traducció de C. Riba, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1942).

La distinció que fa Plutarc entre història i biografia es fonamenta en una diferència entre les grans gestes, objecte de la història, i les petites fetes,

que podríem anomenar modernament anècdotes, pròpies de la biografia; ara, aquesta diferència rau en el fet, explicat tot seguit, que les gestes grans no revelen pas sempre (πάντως) el caràcter dels personatges, mentre que aquestes petiteses sovint (πολλάκις) sí que ho permeten. En la biografia, doncs, els actes d'un personatge són exposats només en la mesura que serveixen per a il·lustrar-ne el caràcter; la comparació amb la tècnica dels retratistes (οἱ ζῳγράφοι) no és pas gratuïta: com ells, els biògrafs dibuixen els seus personatges amb els trets externs representats de tal manera que hom pugui fer-se una noció clara del seu caràcter, seguint les dades dels tractats fisiognomònics habituals a l'època, en què cada tret físic respon a una característica ètica. El biògraf que millor es deixa analitzar en aquest sentit és Suetoni: en les seves descripcions dels cèsars, fetes en un moment on els retrats anaven esdevenint cada cop més realistes, l'aparença física dels emperadors està plasmada fonamentalment segons les bases dels manuals de fisiognomonia.[118] Ja es veu, però, que no es tracta de cap manera d'una distinció gaire rígida ni estricta entre historiografia i biografia, i sobretot no permet en absolut extreure'n una definició acurada. És possible, com sol assenyalar la crítica, que Plutarc es defensi aquí, simplement, com en altres llocs,[119] del fet inevitable d'haver de triar entre la gran quantitat de material de què disposa.[120] En tots els casos, a més, no trobem exactament una definició del gènere biogràfic en si mateix, sinó més aviat dubtes a propòsit de la mena de gènere on cal situar els propis escrits i gairebé les disculpes per la més que probable confusió entre gèneres molt propers. D'altra banda, si hem de donar la raó a F. Lasserre,[121] la historiografia, com les primeres biografies, en particular les dels Set Savis, devia néixer a partir d'històries locals, generades i conservades en les diverses ciutats, vinculades sobretot a les fundacions, amb la intenció de glorificar tant el passat de la pròpia ciutat com els seus personatges eminents, sota la protecció, tot plegat, de l'oracle dèlfic, i amb l'establiment de cultes heroics que n'asseguraven la funció ritual. No és pas estrany, en aquest context, que els límits entre la historiografia, l'encomi i la biografia restin tènues al llarg de tota l'evolució dels diversos gèneres.

Polibi, al seu torn, teoritza molt breument sobre els límits entre la historiografia i l'encomi (10.21.6-8):

> ἐπεὶ δὲ πρότερον ἐν τρισὶ βυβλίοις ἐκτὸς ταύτης τῆς συντάξεως τὸν ὑπὲρ αὐτοῦ πεποιήμεθα λόγον, τήν τε παιδικὴν ἀγωγὴν διασαφοῦντες καὶ τὰς ἐπιφανεστάτας πράξεις, δῆλον ὡς ἐν τῇ νῦν ἐξηγήσει πρέπον ἂν εἴη τῆς μὲν νεωτερικῆς ἀγωγῆς καὶ τῶν νεωτερικῶν ζήλων κατὰ μέρος ἀφελεῖν, τοῖς δὲ κατὰ τὴν ἀκμὴν αὐτοῦ κεφαλαιωδῶς ἐκεῖ δεδηλωμένοις ἔργοις προσθεῖναι καὶ κατὰ

[118] Vegeu MISENER 1924; EVANS 1941.
[119] Cf., per exemple, *Pomp.* 8.8.
[120] Així ho pensen, per exemple, A. E. WARDMAN, «Plutarch's methods in the Lives», *Classical Quarterly* 21, 1971, pp. 254-261, i B. BALDWIN, «Biography at Rome», a C. DEROUX (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, vol. 1, 1979, pp. 100-118; vegeu, també, D. A. RUSSELL, *Plutarch*, Londres 1972, pp. 115-116.
[121] LASSERRE 1976.

μέρος, ἵνα τὸ πρέπον ἑκατέρᾳ τῶν συντάξεων τηρῶμεν. ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνος ὁ τόπος, ὑπάρχων ἐγκωμιαστικός, ἀπῄτει τὸν κεφαλαιώδη καὶ μετ' αὐξήσεως τῶν πράξεων ἀπολογισμόν, οὕτως ὁ τῆς ἱστορίας, κοινὸς ὢν ἐπαίνου καὶ ψόγου, ζητεῖ τὸν ἀληθῆ καὶ τὸν μετ' ἀποδείξεως καὶ τῶν ἑκάστοις παρεπομένων συλλογισμῶν.

> Atès que ja abans, en tres llibres d'aquest recull, hem fet el discurs sobre ell (Filopemen), mostrant la seva formació infantil i les seves gestes més il·lustres, és clar que en aquesta exposició d'ara el que escauria fóra ometre parcialment la seva formació de jovenesa i els seus afanys jovenívols, i a les seves fetes de maduresa, que es mostren allà sumàriament, afegir-ne algunes també parcialment per tal de mantenir allò que escau a cadascun dels reculls. Car, tal com aquell gènere, essent encomiàstic, demana un discurs sumari i exagerat de les gestes, així l'històric, equivalent en lloança i blasme, cerca un tractament vertader i ho fa mitjançant demostracions de cadascun dels discursos que s'aporten.

És una llàstima que aquesta obra en tres llibres sobre Filopemen no ens hagi pervingut, però, com a mínim, Polibi presenta les lleis que regeixen el gènere de l'encomi, en els mateixos termes que trobàvem per a l'*Evàgoras* d'Isòcrates i l'*Agesilau* de Xenofont: en l'obra històrica els fets són exposats de forma més objectiva i detallada, tant els elogis com els blasmes, mentre que l'encomi mostra necessàriament només les virtuts del protagonista, en una exposició sumària i alterada, augmentada (μετ' αὐξήσεως), de les gestes de maduresa. Un altre detall resulta significatiu: l'encomi ha de contenir dades sobre la infància i la joventut, l'educació (τήν τε παιδικὴν ἀγωγήν) en definitiva, del protagonista, perquè en revelen de manera privilegiada la naturalesa; curiosament, ni l'*Evàgoras* d'Isòcrates ni l'*Agesilau* de Xenofont no tracten de la joventut dels personatges. En conseqüència, les lleis dels gèneres no són pas tan clares com ho pretenia Polibi.

De fet, com ja indicàvem al final de l'apartat anterior, la biografia ha de ser concebuda necessàriament com un gènere flexible i permeable, per les seves pròpies característiques de narració en prosa que se situa entre altres gèneres molt diversos, amb els quals comparteix la forma, els continguts i les finalitats, sense que se'n pugui establir, tanmateix, una definició gaire estricta pel que fa a la forma. En efecte, com que és producte de l'erudició antiga, aprofita tots els materials dels antiquaris, la majoria d'ells generats per l'escola peripatètica, però hi afegeix també elements i formes que provenen de la historiografia i de la retòrica,[122] especialment de l'encomi, fins al punt que podem afirmar que algunes biografies són més properes a l'encomi, com l'*Evàgoras* d'Isòcrates i l'*Agesilau* de Xenofont, mentre que d'altres, com les *Vides* de Plutarc o de Corneli Nepot, són més a prop de la historiografia. No solament això:

[122] Vegeu, sobre aquest punt, ARRIGHETTI 1977 i 1987.

trobem en les biografies materials i intencions que es poden vincular també amb la literatura moralitzant, de caire filosòfic, amb la polèmica entre escoles de filosofia i fins i tot amb la primitiva novel·la d'entreteniment o, una mica més tard, especialment en les biografies dels filòsofs, amb el discurs filosòfic pròpiament dit i la literatura d'intenció religiosa i propagandística.[123] Precisament, la barreja flexible de gèneres i materials diversos és el que confereix a la biografia la riquesa i la varietat que la caracteritzen: convé, doncs, no entestar-se a col·locar-li unes mordasses que els seus creadors no li posaven i mirar d'analitzar-la des de perspectives noves, no tan estructurals.

Continuen, substancialment, sense resposta clara, tal vegada a causa, en gran part, a aquesta flexibilitat de gèneres entre els autors antics, les qüestions o els «essential problems of biography» que es plantejava Momigliano:[124]

1. What is the date of the most ancient Greek biographies and autobiographies?
2. What is the relation between history and biography in the classical world?
3. How did the notion of βίος become formalized in the Hellenistic age?
4. How did the autobiography develop in relation to biography?
5. What was the relation between the notion of an individual βίος and of a collective βίος?
6. Within what limits did biography belong to erudition rather to history?
7. What was the particular contribution of the Romans to the development of classical biography and autobiography?
8. Exactly what changed in biography and autobiography when the Christians took over?

Algunes definicions, això no obstant, sí que són avinents per a emmarcar el gènere biogràfic tal com es presenta en el seu desenvolupament històric:

1. La biografia apareix, sens dubte, en el context d'un grup de persones que han quedat fortament impressionades per un personatge carismàtic, sobretot si n'han estat seguidors o deixebles. La imatge val especialment, és clar, per a Sòcrates, però pot extrapolar-se a altres individus, com certs homes d'estat.
2. El propòsit fonamental de les biografies és didàctic, si s'hi exalten els trets positius que convé imitar, o bé és la polèmica filosòfica i el conflicte entre escoles, si hi predomina el blasme. La biografia fa llavors la funció de propaganda, cosa que resulta evident en les vides d'Alexandre o d'August, però que cal també reconèixer en la

[123] Vegeu el final de l'apartat següent, en aquest mateix capítol.
[124] MOMIGLIANO 1971a, p. 15.

resta de les obres; en el cas dels filòsofs, principalment, la biografia pretén també salvaguardar una interpretació canònica del mestre, o d'una escola, davant de les possibles deformacions doctrinals que puguin produir-se. Reculls posteriors, com els de Laerci, que barregen l'elogi i el blasme, s'han d'entendre, per tant, com una recopilació de dades antigues per pura erudició, al marge d'aquestes polèmiques.

3. El gènere biogràfic és un dels més capaços d'adaptar-se, canviar i desenvolupar-se en quelcom nou, i alhora, per aquesta mateixa flexibilitat inherent, pot trobar-se en fragments d'altres menes de narracions, des de la historiografia i l'encomi fins a la novel·la d'entreteniment. Precisament per això és tan difícil, més que amb qualsevol altre gènere, definir-lo amb claredat, posar-li límits evidents i discernir obres pròpiament biogràfiques d'altres que presenten alguns apartats o alguns trets propis de la biografia.
4. Certament, cal concedir a Momigliano que la narració biogràfica tracta de la peripècia vital d'una persona des del seu naixement fins a la seva mort. En l'antiguitat, això no obstant, aquesta afirmació té una importància especial perquè permet distingir clarament entre les biografies dels homes, que neixen i moren, i les dels déus, que neixen, però no moren. En canvi, no permet diferenciar amb la mateixa nitidesa les biografies dels homes mortals de les dels herois; en realitat, el fet que molts dels poetes i filòsofs que són objecte de biografies rebin un culte heroic després de la seva mort[125] aproxima les dues figures absolutament a l'àmbit religiós. Una altra característica del gènere biogràfic és, doncs, el seu ús en l'esfera ritual i religiosa, força més freqüent del que podria semblar al primer cop d'ull.[126]

Malgrat que hi ha excepcions, podem afirmar que les biografies són un gènere eminentment «popular», cosa que no vol pas dir que els seus autors no siguin cultes, ni que aquestes biografies s'originin de forma anònima entre el poble, sinó que el seu destinatari principal és el gran públic i, per tant, la forma és senzilla, de caire divulgatiu, alhora que el contingut segueix paràmetres ideològics acceptats per tothom. És precisament això el que permet una mena d'anàlisi de les biografies antigues de filòsofs com el que pretenem fer en aquest estudi: allò que es considera virtut i també allò que es blasma dels personatges correspon exactament, en la majoria dels casos, a la imatge que en té la mentalitat popular.

3. Característiques formals de les biografies antigues

Si, a diferència de tants estudis de la primera meitat del segle XX, hom es fixa, no tant en les característiques formals o l'estil de les biografies antigues, sinó en tota una altra mena de trets, és possible, certament,

[125] Vegeu l'apartat E 3 del capítol quart del nostre estudi.
[126] En l'època tardana resulta evident: vegeu, especialment, TALBERT 1978. Tanmateix, convé no descartar aquest element per a la gran majoria de les biografies antigues: vegeu MOMIGLIANO 1986.

d'individuar-ne alguns, que tal vegada permeten d'acotar el gènere en termes més amplis que en la cèlebre definició minimalista de Momigliano. En efecte, les biografies solen estar estructurades sempre de la mateixa manera: després d'un breu pròleg (si n'hi ha), es comença sempre pel naixement i els avantpassats del personatge, habitualment de forma molt sumària. A continuació es procedeix a enumerar-ne, cronològicament, les fetes més importants, àdhuc indicant-ne les dates; és cert, com ho volia Leo, que les biografies dels homes d'estat són les que més presenten aquest sistema d'ordenació del material, però val a dir que això és degut, segurament, al fet que resultava força més fàcil datar els esdeveniments històrics de què van ser protagonistes, quelcom fins i tot impossible per a algunes fetes de poetes o filòsofs. Ara bé, en ambdós casos, l'ordre cronològic dels esdeveniments és interromput amb la inserció de material tòpic, anècdotes que cerquen de reflectir el caràcter del personatge més enllà i millor que qualsevol dels seus grans actes, i que sovint van acompanyades de reflexions sobre les seves virtuts o els seus defectes. Al final, l'ordre cronològic es reprèn per tal d'exposar els seus últims dies i les circumstàncies de la seva mort, i s'acaba amb els honors fúnebres i, sovint, amb una avaluació general del personatge, de vegades mitjançant epitafis. Podem afirmar, per tant, que totes les biografies presenten la mateixa estructura, en termes generals, per bé que l'ordenació del material, és clar, varia segons el personatge i el seu biògraf: sobre la base d'un marc cronològic evident que va des del naixement fins a la mort, *sempre* s'hi incorporen una sèrie de tòpics organitzats en anècdotes i dites. Aquesta primera constatació ja permet de discernir una forma particular per al gènere biogràfic, per molt simple que sigui: d'entrada, algunes obres que són qualificades de biografia pel fet que tracten, en part, dels records sobre la vida d'un individu queden descartades si hom segueix aquest criteri; és el cas dels *Memorables* de Xenofont o dels *Diàlegs* platònics, els quals, tot i que se centren en la figura de Sòcrates, no es deixen analitzar des d'aquesta perspectiva formal, perquè no presenten aquesta estructura. En canvi, sí que hi entren l'*Evàgoras* d'Isòcrates i l'*Agesilau* de Xenofont, per bé que no contenen el mot βίος en el seu títol.

D'altra banda, tot i que, certament, com hem vist en l'apartat anterior, la biografia recull moltes formes diverses en prosa —i fins i tot en vers si comptem els epitafis—, que inclouen discursos, epístoles, diàlegs i narracions històriques, hi ha, tanmateix, un recurs formal que no pot mancar mai: l'anècdota, precisament amb la funció essencial de definir el caràcter del protagonista. Habitualment, aquestes anècdotes apareixen unides l'una amb l'altra mitjançant nexes temàtics, no pas cronològics, perquè la seva organització es fa per tòpics. Les fonts per a aquestes anècdotes poden ser molt variades, però formen part dels repertoris erudits, que al seu torn deriven de dades més o menys fiables, cosa força difícil de determinar en la majoria dels casos, fins a l'extrem que moltes de les dades han estat extretes de les pròpies obres del protagonista, interpretades com a autobiografia.[127] Un tret distintiu de les biografies antigues respecte de les modernes és, justament, que el caràcter del protagonista es defineix de

[127] Per a aquestes qüestions, remetem a l'apartat 2 del capítol tercer.

manera exclusiva a través de les seves paraules i de les fetes en què participa, especialment les anècdotes, sense que calgui mai, segons el parer del biògraf, fer-ne una anàlisi directa, més teòrica: la biografia antiga no presenta en cap cas la introspecció psicològica que és habitual en temps moderns.

La biografia, de fet, es va desenvolupar amb tota probabilitat en el context de la recerca erudita i antiquària, cosa que n'explica algunes característiques formals. Ja en els seus orígens, hom observa que Escílax de Carianda i Xantos de Lídia, per bé que Heròdot els qualifica de λογοποιοί, i Tucídides, de λογόγραφοι, pioners per tant de la historiografia, tanmateix es preocupen essencialment pels tractats mitològics, les narracions de viatges i les contalles de civilitzacions no hel·lèniques, i això els col·loca sens dubte en l'àmbit dels antiquaris.[128]

En efecte, l'escassa importància que les biografies atorguen, més enllà d'allò que és estrictament imprescindible, a l'ordenació cronològica de les dades, juntament amb la seva predilecció per les fetes individuals i anecdòtiques, col·loquen les obres biogràfiques més a la vora dels mètodes d'estudi de l'erudició antiga que no pas de la historiografia, especialment si ens fixem en l'època hel·lenística, on, segons Momigliano, «biography developed in conjunction with philological commentaries and surveys».[129] Qui ha analitzat més a fons aquestes relacions entre la biografia i l'erudició o els coneixements antiquaris ha estat G. Arrighetti,[130] sobretot amb la intenció de desmentir definitivament l'antiga classificació de Leo entre biografia literària, de tipus peripatètic, i biografia gramatical, practicada pels alexandrins. Arrighetti analitza el funcionament del que ell anomena «metodo di Camaleonte», perquè fou aquest peripatètic qui en féu un major ús en les seves obres, ús que consistia a extreure dels escrits la informació sobre la vida dels seus autors, alhora que prenia el drama, en especial la Comèdia, com a font de referència crítica autoritzada. La conclusió és que el sistema no pot ser una invenció dels peripatètics, sinó «solo la nobilitazione di uno strumento ampiamente usato»,[131] atès que trobem el mateix mecanisme en obres anteriors a Aristòtil, com el *Certamen d'Homer i Hesíode*, de manera que hom pot deduir que aquest sistema, per a nosaltres, moderns, tan anticientífic, era el més freqüent entre els erudits antics.[132] No hi ha dubte que altres tècniques metodològiques dels erudits antics influïren també en la manera de treballar dels biògrafs, amb el benentès que els materials transitaven d'un gènere a l'altre, especialment el costum de compondre epítomes i aplegar problemes i temes homogenis: aquesta mena d'obres serviren als biògrafs per als seus propis escrits; també els ὑπομνήματα, comentaris exegètics als textos antics per mitjà de *lemmata*, que es perllongaren després, segurament, en forma d'escolis; i,

[128] Vegeu L. PEARSON, *Early Ionian Historians*, Oxford 1939; l'anàlisi del contingut de les seves obres és a MOMIGLIANO 1971a, pp. 29-31.
[129] MOMIGLIANO 1971a, p. 13.
[130] Principalment en l'article «Fra erudizione e biografia», *Studi Classici e Orientali* 26, 1977, pp. 13-67, recollit més tard a ARRIGHETI 1987.
[131] ARRIGHETTI 1977, p. 48.
[132] Sobre l'ús habitual d'aquest sistema en les biografies antigues, vegeu l'apartat 2 del capítol tercer d'aquest mateix estudi.

encara, els συγγράματα, monografies dedicades a tractar d'un sol problema, ampli, sovint de caràcter polèmic, amb les quals se sol identificar també el gènere erudit dels περὶ τοῦ δεῖνα, que recollia diversos problemes sobre un text. Per les característiques d'aquesta mena d'obres erudites ja es veu que són la font d'on els biògrafs extreien gran part dels seus materials, fent-ne *excerpta* d'allò que els interessava, de manera que queden ben paleses les connexions entre erudició i biografia, alhora que s'explica per què les obres erudites del Perípat es deixen interpretar sovint com a biografia quan no cal que ho siguin necessàriament. Els límits entre els gèneres, com sempre, són tènues. D'altra banda, sembla evident que cadascun d'aquests escrits tenia públics diferents, no pas sempre amplis. Per això Arrighetti desmunta l'altra tesi de Leo bo i afirmant que no sembla que es pugui parlar de biografia alexandrina en bloc, sinó que coexistien entre els alexandrins diverses maneres de fer biografia, cadascuna amb els seus mètodes, els seus interessos i el seu propi públic de lectors: la biografia gramatical pròpiament dita, que retrobem al principi de les obres, com si es tractés d'introduccions a la lectura; una biografia plena d'anècdotes i invencions a l'estil de la d'Hermip; i, encara, una de més elaborada literàriament i força més seriosa, representada per Sàtir.[133]

Tot aquest material, que inclou necessàriament anècdotes i dites cèlebres dels personatges, està organitzat, a més, mitjançant motius tòpics recurrents. En aquest punt és justament on les biografies, com no podia ser d'altra manera, difereixen més segons la mena de personatge de qui s'ocupin; tanmateix, hom pot trobar una llista de tòpics presents en gairebé totes les biografies:

1. Menció dels avantpassats, la pàtria i la família del protagonista.
2. Referències a les circumstàncies que envoltaren el seu naixement, incloent-hi, si n'hi ha, els prodigis i els *omina* pertinents.
3. La infància i la joventut prefiguren allò que el personatge haurà de ser d'adult; en realitat, es pot afirmar que els personatges de les biografies no presenten mai una autèntica evolució psicològica, malgrat el seu procés d'aprenentatge, sinó que són el que són ja des de ben petits.[134]
4. Fetes remarcables de la seva vida adulta, a causa de les quals, precisament, el protagonista ha merescut la biografia que l'individua. Això és, evidentment, el gros de la narració i el que més varia d'una biografia a una altra.
5. Les virtuts i els defectes del personatge, habitualment en connexió amb les seves gestes, però que poden constituir també un apartat diferent. La forma de caracteritzar-los, com hem dit, és sempre indirecta, mitjançant anècdotes, que, especialment en les biografies de filòsofs, per raons evidents, acaparen tota la narració, fins al punt que hi ha biografies que són una simple juxtaposició d'anècdotes i dites definidores del caràcter del personatge, com

[133] ARRIGHETTI 1966, p. 43.
[134] Vegeu C. B. R. PELLING, «Childhood and Personality in Greek Biography», a PELLING 1990, pp. 213-244.

s'esdevé en el *Demònax* de Llucià. Tal com volia Plutarc (*Alex.* 1.1-2), les biografies antigues cerquen per sobre de tot revelar el caràcter dels personatges a partir d'anècdotes i imatges breus. En l'excel·lent síntesi de P. Cox, «biographies are like caricatures, bringing landscape and inscape, event and character, together in a single moment of evocative expression».[135] L'ordre cronològic, com també les grans gestes del personatge, perden aquí tota importància: allò que importa al biògraf és la «quotidianità significante».[136]

6. Circumstàncies de la mort, explicades més o menys llargament, i conseqüències: funerals, elogis, epitafis, repercussions entre els seus conciutadans, fins i tot rituals heroics...

Aquests tòpics narratius estandarditzats creen un autèntic motlle prefigurat al qual s'adapten necessàriament els materials de què disposa el biògraf, ja que, en realitat, constitueixen el seu «motlle mental». Precisament, A. Billault conclou les seves reflexions a propòsit de l'existència d'un gènere clàssic grec de «biografia filosòfica» definint aquest model mental segons el qual totes les biografies, malgrat la seva varietat interna, s'acaben configurant: «Il s'agit d'un cadre de références à certains réalités, à certains temps forts qui sont des moments de vérité. Il permet l'illustration passagère d'une vie intérieure qui garde son secret».[137]

Pel que fa a l'estil, tot i que, naturalment, varia d'acord amb cada autor, val a dir que sempre es tracta d'un estil senzill, sense grans aspiracions d'elaboració literària, atès que la narració biogràfica prefereix ser de lectura plaent i per a un públic ampli. El to és respectuós i seriós, amb pretensions d'objectivitat similars a les de la historiografia, per bé que és molt freqüent que, si la biografia és elogiosa, l'autor no tingui problemes a l'hora d'exhortar els lectors a seguir l'exemple del protagonista. És aquesta pretensió inherent a tota biografia, juntament amb la ineludible construcció per tòpics que presenta, la que fa que els personatges quedin absolutament tipificats, reduïts a encarnacions històriques estereotipades dels valors que hom vol transmetre i exemplificar en ells més que no pas retratats en la seva part més personal, més íntima i particular; no és només que els biògrafs, com hem dit, no s'ocupin d'analitzar a fons la psicologia dels seus protagonistes: senzillament, no els interessen els seus capteniments particulars, únics, sinó allò que és universal i vàlid per a tota la col·lectivitat. La persona concreta i única es perd així, irremissiblement, en la idea universal que encarna, malgrat que, tot i que sembli paradoxal, la biografia és un discurs sobre el particular.[138]

Finalment, hom pot distingir encara diferents propòsits o intencions dels biògrafs a l'hora de compondre les seves obres, propòsits o intencions que no s'exclouen pas entre si, sinó que poden aparèixer combinats en una sola obra:

[135] COX 1983, p. XI.
[136] Ens servim de les afortunades paraules de GENTILI & CERRI 1983, p. 77.
[137] BILLAULT 1995, p. 17.
[138] Sobre aquest procés de tipificació, vegeu l'apartat 1 del capítol tercer del nostre estudi.

1. Encomiàstic: el propòsit més evident de moltes de les biografies, íntimament relacionat amb la propaganda, que és el que fa que la biografia resulti moltes vegades propera al gènere retòric de l'encomi.
2. Exemplar: la biografia pretén sovint esdevenir un paradigma per a l'emulació, especialment a nivell moral.
3. Informatiu: evidentment, la biografia parteix també d'un interès general per la vida privada d'algun personatge que s'ha destacat en un camp determinat.
4. Per a l'entreteniment: dins de l'interès general, s'hi inclou també la curiositat morbosa pels episodis més extravagants i sensacionalistes d'un personatge.
5. Didàctic: en el context de les escoles filosòfiques, resulta ben evident el caràcter didàctic de la vida dels mestres, que convé explicar tant com la seva doctrina, precisament perquè la vida significa una encarnació paradigmàtica de la seva doctrina.
6. Apologètic i/o polèmic: igualment, hi ha el desig de defensar alguns personatges d'eventuals atacs, alhora que es fixa així la doctrina veritable contra altres interpretacions, o es corregeix l'opinió general sobre algú, o, a l'inrevés, s'ataca algú per interessos concrets.

Tot i la flexibilitat del gènere, doncs, que impedeix ser massa estricte des d'un punt de vista formal a l'hora d'establir-ne les fronteres, variables d'una obra a una altra i susceptibles d'estar sotmeses a una fecunda evolució, hom pot formar-se una idea força clara de les característiques formals més genèriques que comparteixen totes les obres classificades sota el nom de biografia ben bé des de l'inici.

4. Les biografies antigues de filòsofs

Dins d'aquest univers de biografies de personatges il·lustres de l'antiguitat, ens interessen, tanmateix, per al present estudi, fonamentalment les dels filòsofs, per bé que, com anirem constatant al llarg de tot aquest treball, convé no separar-les de les biografies d'altres operadors culturals, sobretot de les dels poetes. Hem comprovat com, precisament, entre les primeres i més conegudes biografies de personatges antics, no sols es destaquen aquelles que foren escrites per filòsofs, sinó també les que tenen els filòsofs com a protagonistes, per no parlar de la poderosa influència que, segons alguns estudiosos, exercí la figura excepcional de Sòcrates en el naixement i el desenvolupament mateix del gènere biogràfic.[139] Això no obstant, podem afirmar que les biografies de filòsofs presenten peculiaritats específiques que n'aconsellen un tractament diferenciat: no es pot prescindir de la seva vinculació a la doxografia, a la polèmica entre escoles, als *placita* per a ús escolar i a una forma de transmissió particular de les seves dites o accions en ocasions concretes, en forma de χρεῖαι, a banda del seu desenvolupament riquíssim en

[139] Especialment per a DIHLE 1956, pp. 13-34.

l'antiguitat tardana, que acabà generant una figura nova, la del *pagan holy man*, d'on sorgí, ja en l'època cristiana, la representació del sant en els escrits hagiogràfics.

Com succeeix en la documentació existent per a l'estudi de la biografia, també les nostres fonts per a l'estudi del que hom anomena la «història de la filosofia» són força escasses i, sobretot, no es corresponen exactament amb allò que avui s'entén per historiografia filosòfica. Per començar, hi havia en l'antiguitat diversos tipus de textos que pertanyien, tots ells, a allò que podem qualificar d'historiografia filosòfica, però que en realitat constituïen una barreja miscel·lània de biografia i doxografia, sota criteris diversos i amb finalitats igualment diferents. Fonamentalment, les obres conservades, poques i en estat fragmentari, poden catalogar-se en quatre grans tipus:[140]

1. Successions de filòsofs (διαδοχαί).
2. Exposicions del sistema filosòfic d'una determinada escola o de diverses escoles (Περὶ αἱρέσεων).
3. Obres pròpiament doxogràfiques (ἀρέσκοντα, δόγματα, *placita*).
4. Biografies pròpiament dites (βίοι), com les que hem analitzat en els apartats anteriors d'aquest mateix capítol.

El gènere de les *Successions de filòsofs* florí especialment entre els segles II i I aC, època en què es poden datar tots els autors coneguts que el conrearen, i, pel que podem deduir dels escassos fragments conservats, tot i que la gran majoria provenen de citacions indirectes,[141] sembla que presentaven la història de la filosofia més aviat com a història dels filòsofs que s'havien anat succeint en la seu de les diverses escoles. En paraules de R. Giannattasio, autora de l'edició de fragments més recent, «esse sono fondate essenzialmente sul rapporto maestro-discepolo, sia nella sua forma istituzionale, che è la successione degli scolarchi, sia in una forma più vasta e compresiva, che traduce nei termini estrinseci di un discepolato quelle che erano magari affinità dottrinarie o piuttosto influssi ed echi culturali».[142] Allò que interessa és sempre la relació personal entre els filòsofs, perquè l'èmfasi, en aquestes llistes de successions, es posa en la persona més que no pas en la doctrina: és per això que els punts de contacte amb la biografia resulten manifestos. Pels fragments sabem que aquesta mena d'obres contenien notícies sobre els orígens i la família dels filòsofs, sobre el seu caràcter, la manera com van iniciar-se en la filosofia, nombroses anècdotes i apotegmes biogràfics, i també notícies sobre la seva forma de morir i dades cronològiques, així com llistes dels seus escrits i la crítica

[140] La classificació és original de FR. ÜBERWEG & K. PRÄCHTER, *Grundiss der Geschichte der Philosophie*, I Teil, *Die Philosophie des Altertums*, Berlín 1920, pp. 17-20, seguida sense cap variació per J. MEJER 1978, p. 61, i encara per J. MANSFELD "Sources", a K. ALGRA et al. (edd.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, Cambridge 1999, pp. 16-17, que no especifiquen la font primera.

[141] Sobretot gràcies a Diògenes Laerci, que els usa sovint com a font, i també gràcies a Ateneu.

[142] GIANNATTASIO 1989, p. 15.

sobre la seva atribució correcta.[143] La part doxogràfica, en canvi, era molt menor —tot i que l'estat fragmentari impedeix fer-ne una valoració exacta—, precisament perquè la gran majoria dels fragments conservats provenen d'obres biogràfiques o amb interès anecdòtic; a banda, és clar, que, com afirma Giannattasio, totes les notícies sobre els filòsofs tenien una intenció ideològica del moment que pretenien establir lligams entre diversos filòsofs i valorar-ne o refutar-ne posicions concretes.[144] En una època més tardana, les successions dins de les escoles filosòfiques foren interpretades com una «cadena daurada» (χρυσῆ σειρά) que permet sobreviure sense que s'estronqui l'esperit original dels mestres i que és fruit de l'elecció divina, atès que els déus mateixos desitgen transmetre la veritable naturalesa de la successió;[145] amb tot, en l'època hel·lenística, les llistes de successions responen més aviat a un esperit catalogador i sintètic que tradueix en relacions personals les afinitats intel·lectuals. Allò que pretenen és, fonamentalment, dibuixar amb claredat les successions filosòfiques dins de les escoles i fora d'elles, d'una forma idealitzada, en què cadascú és mestre i deixeble, malgrat la cronologia, o, com diu Fairweather, amb la intenció de «replace the complications of historical reality with a semblance of order».[146] Es tracta d'un ordre que Diògenes Laerci pretén establir des del principi de la seva obra (DL 1.13-15), però que a ell mateix se li escapa quan s'ocupa de les biografies particulars dels filòsofs.[147] Tal com afirma Fairwheather, «obviously there must have been cases in antiquity where a famous man really did receive some instruction from the leading exponent of his art of the previous generation... However, when one reads solemn assertions about the master/pupil relationships between epic poets before Homer, one realizes to what an extent ancient scholarship was beset with a desire to pingeon-hole everyone into succession lists».[148] D'altra banda, el prestigi d'un filòsof prové també del fet d'haver estudiat amb un determinat mestre, de la seva línia de «genealogia intel·lectual», que l'insereix en una línia successòria ininterrompuda, a l'estil de les genealogies heroiques o divines, en què el fundador prestigia tots els membres posteriors.[149] És per aquest motiu que l'enfocament habitual de la tradició filosòfica, de què Diògenes Laerci també participa, està fonamentat en les διαδοχαί, on la successió connota legitimitat tant o més que la saviesa o l'experiència acumulada per mitjà d'altres mecanismes. Malgrat totes aquestes afinitats, les diferències que es poden observar entre els diversos autors de *Successions* són notables, quelcom que demostra que cadascun d'ells pretenia construir la seva pròpia història de la filosofia segons els seus punts de vista personals i amb intencions ideològiques concretes. Coneixem, en efecte, obres d'aquest gènere escrites

[143] MEJER 1978, p. 64, ofereix un esquema detallat i amb citacions concretes del que ell anomena «standard items» de la literatura de les *Successions*.
[144] Vegeu GIANNATTASIO 1989, pp. 19-21.
[145] Vegeu FOWDEN 1982, p. 34.
[146] FAIRWEATHER 1974, p. 261. Per als intents biogràfics d'establir successions, vegeu també SZEGEDY-MASZAG 1978, p. 203 i LEFKOWITZ 1981, p. 77.
[147] Vegeu l'apartat C 6 del capítol quart.
[148] FAIRWEATHER 1974, p. 262.
[149] Vegeu M. I. FINLEY, «Mith, Memory and History», a *The Use and Abuse of History*, Nova York 1975, pp. 11-33.

fonamentalment per Soció, que passa per ser l'iniciador i és, en tot cas, el més conegut i el més citat,[150] Heraclides de Lembos, autor d'una epítome de l'obra de Soció, Sosícrates, Alexandre Polihístor, Antístenes de Rodes, Nícias, un cert Jàson, de qui no es conserva cap fragment, però que sembla que escrigué una obra d'aquesta mena (*Suda*, *s. u.*), i potser també hauria de figurar en la llista Hipòbot, autor d'una *Ἀναγραφὴ τῶν φιλοσόφων* que sembla que presenta les característiques de gènere de les *Successions*.[151] Encara, els papirs d'Herculà van fer aparèixer escassos fragments d'una obra de Filodem titulada *Σύνταξις τῶν φιλοσόφων*, que també devia pertànyer al gènere de les διαδοχαί.[152]

No gaire diferents de les *Successions* devien ser les obres que es dedicaven monogràficament a una escola filosòfica concreta, o aquelles que presenten un genèric Περὶ αἱρέσεων com a títol. Tanmateix, els títols no són sempre segurs, els fragments són tant o més escassos que per a la literatura de les *Successions*, i, a més, la naturalesa del seu contingut varia força. Certament, degueren formar part d'aquest gènere obres com *Sobre els socràtics* (fr. 30-31 Wehrli), de Fànias d'Èresos, la d'Idomeneu de Làmpsac amb idèntic títol (*FGrHist* 338 F 16-17), *Sobre els filòsofs eritreus* (*SVF* I 620), d'Esferos de Borístenes, i, és clar, els opuscles de Plutarc *Sobre el primer filòsof i els seus successors* i *Sobre els cirenaics*, i els de Galè *Sobre la secta de Plató* i *Sobre la secta hedonística*. D'àmbit més general devien ser el *Περὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρέσεων* d'Eratòstenes (*Suda*, *s. u.* = *FGrHist* 241 T 1),[153] el *Περὶ αἱρέσεων* d'Hipòbot (DL 1.19 i 2.88), el *Περὶ αἱρέσεων* de Paneci (DL 2.87) i el de Clitòmac (DL 2.92), el *Περὶ τῶν φιλοσόφων αἱρέσεων* d'Apol·lodor l'Epicuri (DL 1.60), el *Περὶ αἱρέσεων* d'Ari Dídim (Estobeu, *Ecl*. 2.1.17), i també el *Περὶ αἱρέσεων* d'un tal Teodor (DL 2.65), que ens és totalment desconegut. Sabem, d'altra banda, que Varró escrigué una sàtira amb el títol *Περὶ αἱρέσεων* (fr. 400-402 Bücheler), i Llucià una deformació còmica, *Ἑρμότιμος ἢ περὶ αἱρέσεων*. Ben poca cosa es pot dir sobre el gènere a partir només d'uns quants títols i escassos fragments, però, pel que es pot deduir de la llista d'escoles filosòfiques que Diògenes Laerci manlleva d'Hipòbot (DL 1.19), aquesta mena d'obres entenien el terme αἵρεσις només en relació amb les escoles postsocràtiques, amb el benentès que es tracta d'una classificació feta des d'un punt de vista exclusivament ètic, tal com l'arrel de αἵρεσις permet

[150] El considerava iniciador del gènere SUSEMIHL 1891-1892, I, p. 946, i després MEJER 1978, p. 63, i F. WEHRLI, *Sotion*, 1978, pp. 14-15; en contra, JACOBY 1902, p. 365, que reconeix en el peripatètic Aristó un precedent, i GIGON 1960.

[151] La qüestió és debatuda: vegeu M. GIGANTE, «Accessione ippobotea», *La Parola del Passato* 220, 1985, p. 69; MEJER 1978, pp. 69-72; 76ss. Fa poc ha tornat sobre el tema J. ENGELS, «Philosophen in Reihen. Die Φιλοσόφων ἀναγραφή des Hippobotos», en ERLER & SCHORN 2007, pp. 173-194.

[152] Per a una anàlisi detallada dels fragments i dels autors, a banda de l'obra de GIANNATTASIO 1989, és molt interessant MEJER 1978, pp. 62-74.

[153] JACOBY *ad locum* posa en dubte que l'obra fos una veritable història de la filosofia i considera que més aviat es tractava d'un opuscle sobre eleccions morals, de l'estil del *Περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν* d'Epicur.

d'interpretar.[154] Pel que fa al contingut principal d'aquestes obres, tot sembla indicar que procedien a una exposició sistemàtica de les doctrines d'una determinada escola o de les diverses escoles que prenien en consideració,[155] per bé que, almenys en un fragment, el de Teodor (DL 2.65), hi apareix també material biogràfic, de manera que no es pot descartar completament que algunes anècdotes i dades biogràfiques dels filòsofs anessin de bracet amb els resums doxogràfics.

En canvi, les obres que hom cataloga com a purament doxogràfiques reclamen una explicació prèvia de caire molt divers. Per començar, el terme *doxografia* mateix fou proposat per H. Diels en els seus magnes *Doxographi Graeci*, del 1879, encara avui obra de referència indiscutible per a l'estudi de la historiografia filosòfica antiga, malgrat totes les correccions que ha patit darrerament.[156] Diels anomenava doxògrafs tots aquells autors de llibres sobre les opinions o els punts de vista (δόξαι, ἀρέσκοντα, en la tradició llatina *placita* o *opiniones*) dels filòsofs antics, precisament en contrast amb els autors de biografies,[157] alhora que centrava especialment la seva atenció en els llibres que podien haver pres el seu contingut de les *Φυσικῶν* (o φυσικαὶ) *δόξαι* de Teofrast, en setze llibres, d'on sembla que deriva en última instància la majoria de la informació, i que Diels considera la primera obra del gènere en termes absoluts. Segons l'esquema de la tradició doxogràfica que elaborà el mateix Diels i que encara està força acceptat entre els estudiosos, potser el mateix Teofrast realitzà una epítome de la seva obra en dos llibres, mentre que l'obra fou revisada posteriorment per tal d'incloure-hi les doctrines dels filòsofs hel·lenístics i d'alguns metges i astrònoms: d'allò que Diels anomena els *Vetusta placita*, compostos segons ell per un deixeble de Posidoni, que després fou epitomitzat i adaptat per Ari Dídim i altra vegada per un misteriós personatge anomenat Aeci cap al segle I dC, sortiren al seu torn els *Placita philosophorum* del Pseudo-Plutarc, a partir dels quals, precisament, Diels fa una reconstrucció d'allò que degueren ser els fragments de Teofrast, amb l'ajut complementari de la *Historia philosopha* atribuïda a Galè, del primer llibre de la magna antologia d'Estobeu, *Eclogae physicae*, del segle V dC, i de la *Graecorum affectionum curatio* del seu contemporani Teodoret, atès que tots ells usaren el perdut Aeci per a les seves obres. Diels provà igualment de resseguir la descendència teofrastea, a través dels *Vetusta placita*, en els passatges doxogràfics d'obres molt diverses, com la *Refutació de totes les heretgies* d'Hipòlit, els *Stromateis* del Pseudo-Plutarc, conservats parcialment per Eusebi (*Praep.*

[154] Així ho pensa MEJER 1978, pp. 77-78, que ho argumenta tant com les poques dades ho permeten.
[155] Vegeu DIELS 1879, pp. 72-73.
[156] Els crítics moderns que se n'ocupen són, especialment, J. MANSFELD, D. RUNIA i H. BALTUSSEN, que s'han unit en una nova escola doxogràfica amb la intenció de millorar l'obra de Diels des de postures molt crítiques: per a les seves nombroses obres, remetem a la nostra bibliografia, sense ànim exhaustiu. Molt important per a la revisió de l'obra de Diels és el volum que hi dedicà la Foundation Hardt: W. M. CALDER & J. MANSFELD (edd.), *Hermann Diels (1848-1922) et la science de l'antiquité*, Vandoeuvres, Ginebra, 1998. Un bon resum de les diverses crítiques, tot i que des de la postura ultraconservadora d'una defensa aferrissada de Diels, és el de ZHMUD 2001.
[157] Vegeu DIELS 1879, pp. 145-146.

euang. 1.7.16), i l'obra mateixa de Diògenes Laerci; a més, considera que és l'obra que consultaren, per a les seves referències als filòsofs antics, Ciceró, Varró, Enesidem, que és la font principal de Sext Empíric, el físic del segle I dC Sorà i Tertul·lià.

La característica formal comuna de totes aquestes obres és que en elles les doctrines filosòfiques apareixen ordenades no pas seguint un ordre cronològic, ni un ordre sistemàtic per escoles, sinó per temes (per exemple: sobre el moviment, sobre les sensacions...), dins dels quals els diversos autors que han emès opinions sobre la qüestió apareixen agrupats per afinitats. Potser l'obra que permet observar millor aquest esquema és el *De sensibus* del mateix Teofrast, que Diels edità. En els *Vetusta placita* i en Aeci, a més, les opinions dels filòsofs apareixen ordenades en forma de respostes a preguntes concretes com ara «Quants sentits hi ha?» o «Com és que hi veiem?». Tot plegat respon, és clar, a una mentalitat absolutament hel·lenística que té el seu origen en Aristòtil mateix, en el sentit que les opinions dels filòsofs anteriors són aplegades per a demostrar-ne la inconsistència o les mancances. D'altra banda, resulta especialment significatiu per al nostre estudi el fet que Diels afirmés també que aquest material purament doxogràfic es va transmetre, en una forma de menor qualitat i més confusa, barrejat en obres biogràfiques,[158] de manera que establia una distinció entre «doxographers proper» i «biographical doxographers», per dir-ho amb les mateixes paraules de J. Burnett,[159] un punt que hom ha posat en qüestió més recentment; J. Mejer,[160] en efecte, considera que cal pensar en tota una tradició del segle II dC, en què la doxografia ja no seguia els *placita* d'origen teofrasteu, sinó que barrejava la doxografia pura amb biografies dels filòsofs i altres discussions erudites: una ingent literatura de comentaris, llibres sobre la filosofia d'un determinat autor, sobre les diferències entre dos filòsofs o dues escoles, obres polèmiques (πρός) o llibres sobre un filòsof concret (περί), a les quals cal afegir les col·leccions de màximes, apotegmes, anècdotes i χρεῖαι, així com les introduccions (εἰσαγωγαί) a les obres d'un determinat filòsof, en les quals es barrejaven també la biografia, la bibliografia crítica i els resums doxogràfics; per a Mejer, «there is some evidence for a late type of doxography wich had separate sections on each philosopher and included ethics as well as some biographical information».[161] L'exposició de Diels serviria, doncs, només per als autors que precisament ell mateix discuteix, però no pas per a les obres posteriors, que es troben a la base del llibre de Diògenes Laerci. En la mateixa línia, J. Mansfeld afirma que devien circular moltes altres versions de *placita* a més de les que provenien directament de Teofrast, en especial a partir de les *Qüestions naturals* de Sèneca.[162] La crítica més generalitzada als plantejaments de Diels, en efecte, és precisament aquesta: com a filla del seu temps, la seva obra es fonamenta

[158] DIELS 1879, pp. 153-154.
[159] J. BURNETT, *Early Greek Philosophy*, Londres 1930, pp. 34-36.
[160] MEJER 1978, pp. 83-89.
[161] *Ibidem*, p. 89.
[162] MANSFELD 1999, pp. 31-32 i 36, amb referència també, com MEJER, a Diògenes Laerci. Igualment, MANSFELD 1994, p. 181 (i sobretot n. 325), considera que Laerci devia usar com a font fins i tot introduccions a filòsofs individuals.

en la *Quellenforschung*, tot cercant, com era habitual al segle XIX, una font última única per a moltes obres, segons la famosa *Einquellentheorie*, avui totalment obsoleta.[163] Ben altrament, com ho destaquen els estudiosos més recents, «the doxographical method was highly flexible and able to be adapted to a large number of different situations and usages».[164]

D'altra banda, val a dir que no existia en l'antiguitat la disjuntiva, que assenyalen els estudiosos moderns de la filosofia, entre un estudi històric de la filosofia, que presenti els sistemes filosòfics en el seu context de creació, i un estudi de la filosofia que prescindeixi dels contextos històrics concrets que van contribuir al desenvolupament de les diverses formes de pensament dels autors per tal de fer parlar entre elles, encara avui, qualssevol teories del passat, malgrat els anacronismes que aquest sistema comporta. Les obres doxogràfiques antigues, i igualment la de Diògenes Laerci, pretenen «de reconstruire et de présenter des opinions ou des positions philosophiques qui ont été antérieurement présentées, et ce de manière à faire apparaître l'intérêt qu'elles peuvent recéler pour les discussions philosophiques contemporaines»;[165] precisament per aquest motiu, el doxògraf es veu obligat a «traduire des opinions du passé dans le langage technique de la philosophie contemporaine, de les adapter aux structures conceptuelles de la pensée actuelle», i fins i tot «quelquefois même, il sera prêt à attribuer au philosophe une intention dont il sait pertinemment qu'elle ne pouvait être la sienne dans le contexte historique qui était le sien».[166] No cal dir que aquesta posició és absolutament contrària als mètodes actuals dels historiadors de la filosofia, que sovint han denunciat aquesta mentalitat en els autors antics,[167] per bé que la discussió sobre la manera com cal acostar-se al pensament antic continua viu en els filòsofs contemporanis: M. dal Pra, comentant B. Croce, planteja que hi ha dues formes de fer història de la filosofia en l'actualitat, o bé posant l'èmfasi en la *història* de la filosofia, és a dir, en «la particolare situazione storica in cui il pensatore di volta in volta si trova»,[168] o bé, en canvi, en la història *de la filosofia*, on «passa in primo piano la natura stessa della filosofia, ivi compreso il suo assunto di prescindere dal tempo e dalla storia».[169] Aquests enfocaments, tot i que són molt pertinents per a l'estudi de la filosofia, no formen part de l'interès principal d'aquestes ratlles: des del punt de vista de l'estudi dels mètodes dels doxògrafs antics, és evident que totes les doctrines dels filòsofs de diferents èpoques i distintes inquietuds conviuen amb total independència del context històric en què van ser formulades.

[163] Vegeu especialment MANSFELD 1990, p. 22.
[164] RUNIA 1999, p. 39.
[165] FREDE 1992, p. 312.
[166] *Ibidem*, p. 313.
[167] Només hem de pensar, per citar l'exemple més representatiu, en la interpretació que Aristòtil i els peripatètics van fer de la filosofia presocràtica per a les seves pròpies finalitats i les seves expectatives, tot transformant-ne els punts de vista: les obres clàssiques són H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy*, Baltimore 1935, i J. B. MCDIARMID, «Theophrastus on Presocratic causes», *Harvard Studies in Classical Philology* 61, 1953, pp. 85-156. Són també molt útils les anàlisis de W. K. C. GUTHRIE, «Aristotle as historian», *Journal of Hellenic Studies* 77, 1957, pp. 35-41, i J. G. STEVENSON, «Aristotle as historian of philosophy», *Journal of Hellenic Studies* 94, 1974, pp. 138-143.
[168] DAL PRA 1971, p. 441.
[169] *Ibidem*, p. 446.

Tanmateix, convé destacar que, tal com hem vist, en les obres conservades que podríem classificar com a historiografia filosòfica antiga, i la de Diògenes Laerci ha de ser inclosa com la més àmplia i la més ben conservada de totes, la vida dels filòsofs, fins i tot en les seves peripècies vitals més concretes i aparentment personals,[170] és inseparable de les seves doctrines. El plantejament, en aquest cas, és molt diferent de les posicions que discuteixen els filòsofs i els historiadors de la filosofia contemporanis, i no se'n pot pas prescindir si es vol entendre amb precisió el caràcter d'aquesta mena d'obres: la doctrina d'un filòsof, per als antics, no es deixa interpretar, com ho fan els moderns, a partir d'un context cultural, social i ideològic determinat, sinó a partir de característiques mentals i peripècies vitals pròpies i particulars del seu autor, exactament de la mateixa manera que les obres dels autors literaris, tal com ho hem analitzat en els apartats precedents d'aquest mateix capítol. Doxografia i biografia, per tant, esdevenen inseparables, llevat, potser, de les col·leccions de *placita*, i formen una unitat necessària en la mentalitat antiga, perquè la vida i l'obra d'una persona es consideren, en general, indestriables: no és pas estrany que la biografia d'un filòsof precedeixi l'exposició de les seves doctrines en els textos per a ús escolar,[171] sobretot si tenim en compte que l'activitat filosòfica és en l'antiguitat essencialment una forma de vida, on els mestres són els models i els qui garanteixen, amb els seus actes, la bondat d'una determinada doctrina.[172] De fet, per a tota la mentalitat antiga, «life and work have to be in agreement; in some cases the works may be used to reconstruct the relevant aspects of the *bios*, but the *bios* itself, be it detailed or compressed, is certainly needed to understand the works and doctrines».[173] En el cas concret dels filòsofs, això no obstant, la seva vida no serveix únicament, com succeïa en els poetes, per a aclarir passatges obscurs de la pròpia obra, ni només com a model, per a la qual cosa poden servir també les biografies de generals i homes d'estat cèlebres: la vida d'un filòsof, a més, constitueix un autèntic paradigma moral de la pròpia doctrina i té un valor prescriptiu com a forma de vida: «The works of a philosopher, at least some of them, may be studied in view of their usefulness for our own life, and it is precisely this aspect wich is the reason why his *bios* not only helps to understand the writings but should also be consistent with them in a very real way».[174] Els problemes d'aquesta mentalitat, naturalment, són els mateixos que els que l'anomenat «mètode de Camaleont» presentava per a les biografies de poetes: bona part de les dades biogràfiques dels filòsofs sorgeixen també de la lectura de les seves obres en clau autobiogràfica.[175] No deixa de ser una mica irònic que el mateix Diels, després de resseguir tota una tradició de doxografia «pura», fes servir les seves pròpies investigacions per a bastir la seva obra

[170] Per al caràcter només en aparença personal i concret de les peripècies vitals dels filòsofs, i la manera com han de ser interpretades, remetem al capítol tercer d'aquest estudi.
[171] Vegeu MANSFELD 1994, p. 180.
[172] Vegeu, sobre aquest punt, l'apartat 9 del capítol tercer, fonamentat en els nombrosos estudis sobre el tema de P. HADOT.
[173] MANSFELD 1994, p. 180. En les pàgines 183-191, a més, enumera una llarga llista d'exemples en autors i obres antigues que evidencien aquesta mentalitat.
[174] MANSFELD 1994, p. 183.
[175] Vegeu, sobre aquest punt, l'apartat 2 del capítol tercer.

monumental *Die Fragmente der Vorsokratiker*,[176] que encara avui és de referència obligada per a tots els estudiosos: en aquesta obra Diels «desfà» el seu propi camí per tal de configurar, sovint a partir de textos doxogràfics ordenats per temes, un recull per autors ordenat cronològicament que barreja testimonis biogràfics amb doxografia i citacions literals, ben bé a l'estil de les obres antigues, com la de Diògenes Laerci, encara que, naturalment, amb la forma i els mètodes científics moderns. Sembla com si el mateix Diels no hagués pogut apartar-se de les formes que els antics empraven per a la seva particular historiografia filosòfica.

Finalment, és clar, queda el gènere que ens ocupa: les biografies de filòsofs pròpiament dites. Després d'aquest repàs sumari dels diversos gèneres que contenien informacions sobre les doctrines filosòfiques, ja queda palès d'entrada que, igual com succeïa per a les biografies d'altres personatges, tampoc per als filòsofs no és possible d'individuar amb claredat obres exclusivament biogràfiques. Si tant les *Sucessions* com les obres *Sobre escoles*, i fins i tot algunes obres més exclusivament doxogràfiques, contenien com a part més o menys fonamental fragments que podem considerar biogràfics, és evident que, com afirmàvem més amunt, els límits del gènere s'han de tenir per amplis i permeables. En principi, a diferència de les *Successions* i les obres *Sobre escoles*, que segueixen un desenvolupament més o menys cronològic i inclouen diversos autors, les biografies de filòsofs es concentren exclusivament en un filòsof concret. Ja hem observat que moltes de les biografies de personatges cèlebres tenen precisament un filòsof com a protagonista: Xantos de Lídia, una de les figures fundacionals del gènere, va escriure sobre Empèdocles (*FGrHist* 765 F 33), segons Diògenes Laerci (8.63), i la figura de Sòcrates inspirà, com hem vist, nombroses obres qualificades de biografies. Sabem també —i no cal esmentar totes les obres— que Aristoxen va escriure vides de Sòcrates, Plató, Pitàgoras i Arquitas; Clearc va compondre un escrit sobre Plató; Fànias d'Èresos, sobre els socràtics; Demetri de Falèron, potser també sobre Sòcrates; Antígon de Caristos va escriure vides de filòsofs de la generació anterior a la seva i també de contemporanis; Hermip, vides dels Set Savis, Pitàgoras, Gòrgias, Aristòtil i molts altres; Aristó de Ceos va escriure biografies d'Epicur (fr. 32 Wehrli), Sòcrates i Heraclit; la novetat d'aquest autor és l'ús que féu dels testaments dels filòsofs, que ell havia aplegat (fr. 31 Wehrli). A tot això, cal afegir les obres de Sàtir i de Neant de Cízic, que incloïen també, entre molts altres personatges, alguns filòsofs cèlebres. Posteriorment, Díocles de Magnèsia compongué també unes *Vides de filòsofs*, emprades per Diògenes Laerci, que conservem molt fragmentàriament, i tenim dades a propòsit d'una *Vida d'Epicur* escrita per Apol·lodor l'Epicuri (DL 10.2), segurament en el segle II aC, una *Vida de Pitàgoras* escrita pel taumaturg Apol·loni de Tiana (*Suda*, *s. u.*), i una *Vida de Crates* de Plutarc; a Favorí s'atribueix un *Sobre Plató*, Nicòmac sembla que escriví sobre la vida de Pitagòras, i, naturalment, conservem la producció biogràfica, especial tanmateix, de Llucià: l'*Encomi de Demòstenes*, *Nigrí*, *Peregrí*, *Alexandre o el fals endeví* i, sobretot, la

[176] La primera edició de la qual és del 1903, però l'autor la va revisar i l'amplià fins a tres cops en vida, i, posteriorment, fou revisada per W. KRANZ, que hi afegí els utilíssims índexs en l'edició del 1934-1935, reeditada posteriorment sense grans variacions.

Vida de Demònax, que de fet és l'única obra que presenta el mot βίος en el títol. Així mateix, cal afegir a la llista alguna obreta anònima difícil de datar, com una vida d'Aristòtil, segurament del segle II aC, que emprà Diògenes Laerci (DL 5.1-16), a més de les biografies que precedien les introduccions a l'estudi d'un autor, totes elles molt tardanes, com la vida anònima de Plató (*Prolegomena philosophiae Platonicae* 1-6 W) o el passatge biogràfic del *Comentari a l'Alcibíades* (2, 14-167), obra de l'autor tardà Olimpiodor, o les vides anònimes d'Aristòtil conegudes com la *Vita Marciana* (cod. Marc. gr. 257, ed. Düring) i la *Vita Vulgata* (ed. Düring), per limitar-nos només a la tradició en llengua grega, i altres peces molt menors de les quals només conservem títols incerts.[177] Val a dir, però, que, de tota la producció de biografies de filòsofs anteriors a Diògenes Laerci, només conservem senceres, a més de les obretes de Llucià, una breu vida d'Aristòtil dins de l'*Epístola a Ammeu* de Dionisi d'Halicarnàs (5) i la vida anònima del filòsof Secund Silenciari, datable al segle II dC, que és més aviat una novel·la biogràfica, llevat que entenguem que les breus notícies sobre filòsofs del lèxic *Suda* recullen, molts segles després, algunes informacions alexandrines. Resulta ben difícil, doncs, fer-se una idea gaire exacta del gènere en aquesta situació.

A més, es fa igualment difícil, com en tants altres casos, discernir amb certesa, només per mitjà de títols i fragments minúsculs, si algunes de les obres en qüestió eren biografies pròpiament dites o bé pertanyien a altres gèneres que podien contenir també, com ho acabem de veure, exposicions de caire biogràfic. L'obra de Fànias d'Èresos *Sobre els socràtics*, pel seu títol i el seu contingut, potser hauria de col·locar-se dins del gènere Περὶ αἱρέσεων;[178] tampoc no podem tenir cap evidència absoluta a propòsit de les obres el títol de les quals segueix la forma περὶ + nom d'autor: tant podrien ser biografies com tractats filosòfics o literaris, segons el cas, semblants als *Περὶ δεῖνα* alexandrins.[179] I, certament, no tenim manera d'esbrinar el contingut d'algunes obres que porten per títol *Sobre els filòsofs*,[180] o d'altres de l'estil del *Sobre el coratge dels filòsofs*, de Timoteu de Pèrgam (Clement, *Str*. 4.8.56), o *Sobre la forma de vida dels filòsofs*, de Favorí (*Suda*, *s. u*.), per posar alguns exemples significatius. D'altra banda, tenint en compte que moltes altres menes d'obres contenien també informacions de caire biogràfic, es fa difícil assegurar a partir d'un petit fragment que l'obra en qüestió era una biografia. Com dèiem, cal pensar el gènere de forma molt flexible.

Pel que fa a la tradició directa, són també pocs els papirs que han ofert algun fragment que es pugui identificar clarament com a biografia de filòsofs, llevat d'algunes parts, no pas les millor conservades, de Sàtir. Els fragments són «oltretutto adespoti e anepigrafi, con la conseguenza che riesce arduo o adirittura impossibile identificare non dirò il titolo o l'autore, ma a volte lo stesso "genere"».[181] En efecte, la fragmentarietat pròpia dels

[177] Vegeu MEJER 1978, p. 91, n. 60, per a una llista més exhaustiva.
[178] Així la cataloga MEJER 1978, pp. 74-75.
[179] Vegeu LEO 1901, p. 105.
[180] Com les obres d'Anaxilides (DL 3.2), Dàmon (DL 1.40) i Espeusip (DL 9.23).
[181] Són les paraules de GALLO 1980, p. 12, que és l'autor de l'única edició fins ara de conjunt dels textos papiracis sobre biografies de filòsofs. Per a un recull de tots els papirs filosòfics cal

textos papiracis no permet distingir a vegades de quin filòsof hom està parlant, i, encara més greu, si els testimonis formaven part de biografies o més aviat de col·leccions d'anècdotes i apotegmes, o fins i tot de textos retòrics que citaven alguna χρεία isolada. Fetes aquestes precisions, podem afirmar que conservem fragments d'una *Vida de Filonides de Laodicea*, el filòsof i matemàtic epicuri del segle II aC, escrita possiblement per Filodem (*PHerc* 1044), i que es podria datar cap al segle I aC, una *Vida de Sòcrates* datable al segle III aC (*PHibeh* 182), en forma dialogada, i un recull d'anècdotes sobre Diògenes el Cínic del segle II aC (*PVindob. g*. 29946),[182] totes elles en un estat lamentable de conservació i massa fragmentàries per a poder extreure'n conclusions gaire sòlides. L'única cosa que evidencien amb claredat és el que ja coneixíem: l'omnipresència en les biografies de filòsofs d'anècdotes i χρεῖαι que conserven màximes de saviesa dels protagonistes, quelcom que demostra el caràcter popular i superficial del gènere.

Valen, d'altra banda, per a les biografies de filòsofs, si acceptem les evidències que en tenim, les mateixes característiques formals i les mateixes finalitats que assenyalàvem per a la resta de les biografies, amb alguns matisos. Segurament, per la naturalesa dels protagonistes, les vides de filòsofs contenen una part més gran d'anècdotes i apotegmes que inclouen dites, i els seus mots tenen característiques especials.[183] És ben evident, però, que l'exposició doxogràfica, per breu que fos, acompanyava la majoria de les vegades el discurs biogràfic, així com els títols de les obres i la discussió sobre la seva correcta atribució, sense que calgui considerar a partir d'aquests apartats que la biografia en conjunt anés destinada a cercles filosòfics especialitzats; al contrari, tot indica que aquestes biografies tenien un públic similar al de totes les altres, més pendent de les xafarderies que de la profunditat filosòfica de les doctrines: de tots els fragments que conservem, són pocs els que parlen de la doctrina dels filòsofs, llevat que sigui en el context d'una dita cèlebre o d'alguna anècdota vital que es relacioni amb el seu pensament, o bé quan la doctrina es considera una invenció del filòsof en qüestió, dins del tòpic del πρῶτος εὑρετής,[184] o bé quan s'indica que el filòsof ha manllevat aquella doctrina d'algun altre filòsof o de fonts no gregues, dins del tòpic del plagi[185] i dels viatges.[186] A més, gairebé mai no s'ofereix una discussió crítica dels punts doctrinals d'un filòsof, cosa que era habitual en els textos de caire doxogràfic, sinó que es tracta de presentacions força superficials.[187] La

adreçar-se al *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testo e lessico nei papiri di cultura greca e latina* (*CPF*), Florència 1988 ss.

[182] GALLO 1980 n'edita alguns més, però ell mateix reconeix que resulta impossible saber amb precisió si es tracta de biografies, col·leccions d'anècdotes o fins i tot exercicis de les escoles de retòrica.

[183] Vegeu, sobre aquest punt, l'apartat D 21 del capítol quart.

[184] Vegeu l'apartat D 10 del capítol quart.

[185] Vegeu l'apartat D 24 del capítol quart.

[186] Vegeu l'apartat D 6 del capítol quart.

[187] Una excepció seria el fragment de la vida de Plató de Xenòcrates que recull Simplici (*Phys*. 1165.33-38). L'estat de la documentació impedeix, tanmateix, formular afirmacions gaire categòriques sobre la forma i l'estructura d'aquestes obres, però no sembla que la crítica de la doctrina dels filòsofs formés part de les seves biografies: vegeu MEJER 1978, pp. 91-92.

presència d'aquests apartats com a complement necessari en les obres biogràfiques s'ha d'entendre més aviat com el resultat de la seva difusió conjunta en la majoria de les fonts que els biògrafs usaven, i també com un element necessari en la tradició erudita i pròpia d'antiquaris en què aquesta mena d'obres es movia. Ni el públic ni l'escriptor de les biografies de filòsofs no calia que sabessin un borrall de filosofia, perquè allò que interessava, a tots dos, era la vida del filòsof com a forma de vida filosòfica independentment de la doctrina concreta que professava, d'una banda, i la παιδεία genèrica, no especialitzada, de l'altra. Altrament no hauria estat possible, per exemple, que un mateix biògraf presentés en les seves obres personatges totalment diversos, com poetes, rètors, filòsofs i homes d'estat.[188] Pel que fa a les finalitats de les biografies de filòsofs, esdevenen principals per la seva naturalesa les de caire exemplar, didàctic i apologètic o, per contra, polèmic, però també proliferaren les biografies més novel·lesques, com l'anònima *Vida del filòsof Secund Silenciari*, del segle II dC, que ha estat qualificada fins i tot de «biografia de consum»,[189] i no sembla pas que les finalitats de les biografies de filòsofs fossin gaire diferents de les de la resta dels personatges. Llucià, per exemple, a l'inici de la seva *Vida de Demònax* (2), afirma que només pretén mostrar quina mena d'home fou Demònax, és a dir, ben bé el mateix que fan la resta dels biògrafs amb els seus personatges.[190]

Curiosament, en el segle III dC, moment en què la biografia assoleix la seva màxima esplendor i el seu màxim desenvolupament, la gran majoria de les obres tenen com a protagonistes els filòsofs, en especial amb l'obra de Diògenes Laerci, que té el mèrit d'acumular dades d'un bon grapat d'autors anteriors i a la qual dedicarem tot el capítol següent. De la mateixa època és també la *Vida d'Apol·loni de Tiana* de Filòstrat, així com les seves *Vides dels sofistes*. A la fi del segle III sorgeix un renovat interès per Pitàgoras i el seu cercle que es plasmà en les biografies pitagòriques de Jàmblic i Porfiri, on, de fet, la vida de l'antic filòsof s'utilitza per al debat filosòfic, en el context de la disputa entre pagans i cristians. Fruit d'aquesta disputa són també la *Vida de Plotí*, del mateix Porfiri, i la *Vida d'Orígenes*, d'Eusebi de Cesarea. En aquesta època tardana, tanmateix, l'activitat filosòfica i, per tant, la representació biogràfica dels filòsofs prenen una nova dimensió: el filòsof és un home divinal, un θεῖος ἀνήρ, i la seva activitat, sobretot a partir del segle III dC, revesteix característiques religioses.[191] La seva missió és comunicar allò que és diví i defensar els homes de les forces demòniques, de manera que els miracles i la saviesa sobrehumana esdevenen ingredients indispensables de les biografies,

[188] De fet, tots els biògrafs que coneixem incloïen entre els seus protagonistes tota mena de personatges, a més de filòsofs, llevat, precisament, de Diògenes Laerci i, segurament, Díocles de Magnèsia o Antígon de Caristos.

[189] I. GALLO, «Biografie di consumo in Grecia: il *Romanzo di Alessandro* e *La vita del filosofo Secondo*», dins de O. PECERE & A. STRAMAGLIA (eds.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino. Atti del Convegno Internazionale, Cassino, 14-17 settembre 1994*, Cassino 1996, publicat prèviament a GALLO 1997, pp. 185-200.

[190] Així ho argumenta també MEJER 1978, p. 93.

[191] Sobre la figura, l'època de sorgiment, l'espai geogràfic i la funció social del θεῖος ἀνήρ, que la crítica anglesa prefereix anomenar *pagan holy man*, són fonamentals els estudis de BROWN 1971 i FOWDEN 1982.

quelcom que abans no era pas infreqüent, però de cap manera fonamental.[192] Això no obstant, P. Cox distingeix, en aquest període, dues tipologies de filòsofs divins: els *sons of god* i els que tenen simplement un *godlike status*.[193] Els primers, com Apol·loni de Tiana o el Pitàgoras de les biografies que li dedicaren en el segle III dC Porfiri i Jàmblic, presenten un naixement miraculós que els assegura un parentesc diví, estan envoltats d'un misteri que impedeix fins i tot que tinguin una escola filosòfica clara (el seu impacte és rebut per tota la humanitat, en termes molt genèrics i, per tant, molt vaporosos), fan tota mena de miracles sobre les persones i sobre la naturalesa i presenten unes morts extraordinàries, que poden incloure ascensions al cel; els altres, com Plotí o Orígenes, estan molt més arrelats, malgrat l'aurèola divina amb què la biografia els orna, en un espai i un temps racionals, funden escoles ben definides i no fan pròpiament miracles: el seu caràcter diví, com en les biografies dels filòsofs més antics, consisteix més aviat en una forma de ser especial, al marge de la resta de la humanitat. No cal dir que, en aquesta mena de biografies, la idealització és màxima, fins al punt que algun estudiós ha arribat a afirmar que la narració biogràfica constitueix aquí una forma de vestit literari, on la peripècia històrica del protagonista és un simple recurs per a facilitar l'exposició d'un determinat sistema filosòfic.[194] De fet, si tenim en compte que totes aquestes obres tardanes neixen en el context de la polèmica entre pagans i cristians que tingué lloc en els segles III i IV, és comprensible que el procés d'idealització, ja present en totes les biografies anteriors,[195] quedi, per dir-ho d'alguna manera, estandarditzat: «Philosophers were depicted not only as superior men but also as figures of holiness».[196] Aquest canvi de mentalitat el noten fins i tot els arqueòlegs en la representació estatuària: P. Zanker analitza els canvis en la percepció, pròpia i aliena, dels «intel·lectuals» al llarg de l'antiguitat, a partir de les dades arqueològiques, fonamentalment estàtues i sarcòfags, i detecta un fort canvi en la representació dels filòsofs precisament a partir del segle II dC. El filòsof apareix ara irradiant sublimitat i bondat, conscient i segur de la seva superioritat espiritual, amb els cabells i la barba llargs, i amb l'aspecte d'un carismàtic.[197]

És lògic, doncs, que les seves biografies traspuïn també noves intencions. C. H. Talbert proposa una llista de finalitats de les biografies tardoantigues basada en el criteri de la seva funció en el propi medi social, intel·lectual i espiritual, llista que seria vàlida no sols per a les biografies dels filòsofs, sinó també per a les dels homes d'estat; a més de les intencions exemplars, apologètiques i polèmiques, que ja són presents en tota la tradició anterior, Talbert en troba dues de noves: indicar on cal trobar la veu del fundador en els seus successors veritables, i validar o oferir una determinada clau interpretativa per a la doctrina d'un mestre.[198] A més, es planteja fins a quin punt, en aquest nou context, «were any of the didactic

[192] Tornarem sobre aquest punt en l'apartat D 3 del capítol quart.
[193] COX 1983, pp. 34-44.
[194] Vegeu PRIESSNIG 1929, pp. 26-27.
[195] Vegeu l'apartat 1 del capítol tercer del nostre treball.
[196] COX 1983, p. 65.
[197] Vegeu ZANKER 1995 [1997], pp. 286-295.
[198] TALBERT 1978, pp. 1620-1625.

biographers of philosophers and rulers produced, either directly or indirectly, by communities whose existence depended upon some divine or hero figure who was the object of the community's reverence, devotion and worship?»,[199] una pregunta que respon de forma positiva, sobretot basant-se en el fet que les escoles filosòfiques estaven, certament, articulades com a comunitats.[200] Tanmateix, malgrat els esforços de Talbert per fer extensiu aquest esquema a totes les biografies a partir del segle II dC, certament no totes es deixen interpretar en aquests termes: la classificació encaixa força bé per a les biografies produïdes per les comunitats cristianes, és clar, i també per a les vides de Plotí i la nova revifalla de vides de Pitàgoras i Plató d'aquest període en el context de les escoles neoplatòniques, articulades també en forma de comunitat quasi religiosa, però es fa difícil atribuir aquests plantejaments a les biografies llucianesques, a la vida novel·lada del filòsof Secund o a la mateixa obra de Diògenes Laerci, que responen, com dèiem, a un fort interès popular pels filòsofs i especialment per la seva manera de viure, com a camí cap a la παιδεία que estava de moda, primer, i com a via de pau interior personal, més tard. Pensar que els destinataris de les biografies eren només les comunitats filosòfiques és força absurd i contradiu les evidències que hem anat exposant al llarg d'aquest apartat. Les anàlisis de Talbert poden servir, en tot cas, per a les noves biografies que estudia Cox, però no es poden retrotreure, de cap manera, com ell pretén fer, a les anteriors, amb el benentès que és només durant el segle III dC que conviuen ambdós models. Precisament, l'obra de Laerci, com provarem de demostrar en el capítol quart, pertany clarament a la tradició biogràfica anterior; l'obra, semblant, però molt posterior, que sí que encaixa amb les pretensions de Talbert és la d'Eunapi de Sardes, tal com sol reconèixer la crítica.[201] La distinció entre les diverses menes de biografies tardanes és perfectament nítida, en canvi, en R. Goulet, que ha dedicat bona part dels seus estudis a aquesta nova forma de biografia dels θεῖοι ἄνδρες.[202] Per a Goulet, la novetat principal en les finalitats d'aquestes noves biografies tardanes és la seva intenció clarament protrèptica, «en ce qu'elle présente, incarnés dans la personalité d'un fondateur ou d'un maître éprouvé, la conception du monde, le mode de vie et la fin que propose telle école particulière. Il ne serait donc pas excessif de dire que ces *Vies* de philosophes, malgré le peu d'intérêt qu'elles portent aux doctrines philosophiques, se veulent des textes philosophiques, capables tout au

[199] TALBERT 1978, p. 1626.
[200] TALBERT 1978, p. 1635. Vegeu, sobre aquest punt, l'apartat C 6 del capítol quart.
[201] Sense entrar en tota la bibliografia sobre Eunapi, que mereixeria un altre apartat, resulta especialment interessant per a la nostra discussió l'article de F. P. RIZZO, «Le *Vitae Sophistarum* di Eunapio di Sardi fra biografia ed agiografia», a J. A. SÁNCHEZ MARÍN, J. LENS TUERO & C. LÓPEZ RODRÍGUEZ (edd.), *Historiografía y biografía*, Madrid 1997. En el mateix sentit s'expressa M. CIVILETTI en la introducció a la seva recent edició i traducció de les vides d'Eunapi (CIVILETTI 2007, pp. 45-53).
[202] Vegeu especialment GOULET 1981, un article reprès i ampliat posteriorment a GOULET 1998, i encara una tercera vegada a GOULET 2001, pp. 3-63. Vegeu, però, algunes objeccions que li planteja St. DIEBLER, «Note critique à R. Goulet, *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive*», *Philosophie Antique* 3, 2003, 173-191.

moins d'inviter le lecteur à se tourner vers la philosophie».[203] D'altra banda, precisament per la mena de figura divinal que presenten, «ces biographies ne relèvent donc pas de la seule investigation historique —laquelle peut ne pas être totalement absente—, mais de la "célébration" hagiographique. Elles prennent ainsi une portée exemplaire et même missionnaire en ce qu'elles présentent des réalisations éminentes d'un idéal philosophique».[204] Les obres que entren en aquesta nova forma de fer biografia, malgrat les grans diferències que hi pugui haver entre elles, són, des de la més novel·lesca *Vida d'Apol·loni de Tiana*, de Filòstrat, fins a les vides de Plotí i de Porfiri, les noves biografies de Pitàgoras i Plató en la revifalla del neoplatonisme, i, com a punt final del procés, almenys des de la perpectiva pagana, l'obra d'Eunapi i la de Marinus;[205] resten fora de l'esquema, tot i que en alguns casos comparteixen l'època, tant les obres de Llucià com la vida de Secund, i, sobretot, Diògenes Laerci:[206] mentre que en elles els filòsofs apareixen perfectament integrats en la societat, dotats de poders i debilitats ben humanes, les biografies posteriors són veritables hagiografies de superhomes espirituals que s'avergonyeixen del seu cos terrenal i cerquen constantment la pròpia purificació per entrar en contacte amb la divinitat, posseeixen poders sobrenaturals, i tota la seva vida està envoltada d'una aura de misteri i santedat.

S'obre així, amb aquestes biografies de θεῖοι ἄνδρες, el camí cap a les vides de sants medievals, l'origen de les quals, segons la mateixa Cox, es troba clarament en les biografies grecoromanes, especialment les tardoantigues, i no pas en les aretalogies o els actes de màrtirs primitius, com ho pretenen altres estudiosos.[207] Leo ja afirmava, com si ho digués de passada, que la biografia cristiana «von der alten Strassen abgezweigt»,[208] una indicació que nombrosos autors del principi del segle XX seguiren per a l'estudi formal de les hagiografies més antigues.[209] Però la formulació habitual és la de H. Gerstinger, que sosté que en les hagiografies cristianes hom pot reconèixer, al costat de la literatura protocristiana i els models jueus, una pervivència formal de les biografies paganes contemporànies,[210] començant per les més antigues, com la *Vida d'Antoni* d'Atanasi, o les seves successores, la *Vida de Pacomi*, o les vides de Pau, el primer eremita, Hilarió i Malcus, que s'atribueixen a Jeroni en la tradició llatina,

[203] GOULET 1998, p. 235. Vegeu també G. CLARK, «Philosophic Lives and the Philosophic Life», dins de HÄGG & ROUSSEAU 2000, pp. 29-51, expressa les mateixes remarques respecte a les obres de Porfiri i Jàmblic.
[204] GOULET 1981, p. 164.
[205] GOULET 1981, pp. 161-162; GOULET 2001, pp. 6-10. Vegeu un interessant estudi sobre les diferències i les semblances entre les biografies de Pitàgoras dels diversos autors tardans a RAMOS JURADO 1991.
[206] GOULET 1981, pp. 172-175 i 2001, pp. 15-19. Idèntica classificació ofereix una de les obres de conjunt més recents sobre el tema: T. HÄGG & P. ROUSSEAU 2000, especialment pp. 5-13, on s'exposen els motius de l'elecció dels textos que es tractaran en l'obra.
[207] COX 1983, pp. 45-51. De la mateixa opinió és GOULET 2001, p. 4. Molt més complet pel que fa a la relació general entre la biografia tardoantiga pagana i cristiana que donà origen als textos hagiogràfics és l'article de BERGER 1984. Més recentment, PERKINS 1994 ha posat en relació les vides de sants gregues antigues amb la novel·la, la qual, segons l'autora, les hagiografies van acabar substituint.
[208] LEO 1901, p. 323.
[209] Per a l'abundant bibliografía d'aquests primers estudis remetem a CALDERONE 1982, p. 134.
[210] H. GERSTINGER, *Rellexikon für Antike und Christentum*, *s. u. Biographie*, col. 390 (1954).

totes elles entre els segles IV i V dC. En realitat, aquest fet no ha pas de sorprendre, perquè la literatura pagana i la cristiana van conviure durant segles en una societat que era fonamentalment la mateixa.[211]

Una de les característiques noves de les hagiografies respecte del seu model biogràfic, d'altra banda totalment comprensible per la finalitat que persegueixen, és la seva proximitat a l'encomi: només les virtuts del protagonista són objecte de la narració biogràfica, mentre que no hi apareix cap dels seus possibles defectes. Naturalment, l'exemplaritat és, en aquest cas, absoluta.[212] Les virtuts del sant, tanmateix, són exposades amb nombroses diferències que provenen, és clar, de la naturalesa distinta del sant cristià i el sant pagà, la més significativa de les quals és que l'un és, com hem vist, un θεῖος ἀνήρ, mentre que l'altre és un θεοῦ ἀνήρ: el cristià opera miracles pel poder de Déu, mentre que el pagà ho fa pel seu compte.[213] Són evidents, això no obstant, les proximitats, sobretot de caire formal: continua essent fonamental la tipologia dels personatges, l'erudició que cita tradicions anteriors, la presentació del caràcter dels protagonistes mitjançant apotegmes i χρεῖαι que fluctuen d'un sant a l'altre, la voluntat didàctica...[214] A més, en les obres que recullen la vida de més d'un sant, com la famosa *Historia monachorum in Aegypto*, del segle V dC, podem afirmar que les vides i els detalls no són més que variacions de l'única vida descrita, que és la vida de santedat, una afirmació que val per a totes les vides de sants antigues considerades en conjunt, però que també pot aplicar-se a les *Vides dels filòsofs* d'Eunapi, contemporànies de la *Historia monachorum*,[215] i això fa pensar en una evolució, la darrera de què tractarem en aquest capítol, del gènere biogràfic antic, on la tipologia dels personatges, ja habitual,[216] esdevé extrema. La proximitat entre biografia i hagiografia és, doncs, al segle V dC, absoluta, tant en la forma com en la intenció: en ambdós casos, el centre de la personalitat ja no és pròpiament humana, sinó divina, i la redundància narrativa contribueix decisivament a l'exemplaritat que se cerca.[217]

[211] L'encertada precisió d'ALFONSI 1974, p. 454, contribueix a desfer la idea, sovint inconscientment compartida, que els escriptors pagans i els cristians pretenien afirmar-se, especialment durant el segle IV dC, amb generes literaris propis, o que estaven clarament separats, fins i tot en grups afins que no es relacionaven entre si. Per a desbaratar aquesta concepció és també decisiva la contribució de CAMERON 1977.

[212] Vegeu BROWN 1987.

[213] Per a aquestes diferències és encara útil el llibret de LASSO DE LA VEGA 1968.

[214] Sobre aquesta qüestió, que depassa les intencions d'aquest treball, ens limitem a remetre a algunes obres recents: CERESA-GASTALDO 1990 i, especialment, GRÉGOIRE 1996², pp. 194-221. Com a curiositat: algun autor ha volgut veure fins i tot precedents en la literatura de les διαδοχαί, i concretament en Diògenes Laerci, de la noció mateixa de successió apostòlica: vegeu BRENT 1993.

[215] Vegeu P. COX, «Strategies of Representation in Collective Biography», dins de HÄGG & ROUSSEAU 2000, pp. 209-254. Precisament, l'autora distingeix aquestes biografies col·lectives tardanes de l'obra, també col·lectiva, de Diògenes Laerci, on cada filòsof conserva la seva personalitat, malgrat els tòpics amb què les seves vides estan construïdes: cf. pp. 217-219.

[216] Vegeu l'apartat 1 del capítol tercer.

[217] «When the interest of a collection is in depicting human identity by means of its exemplarity, the result is a parade of metaphors each of wich tells essentially the same "story"» (P. COX, «Strategies of Representation in Collective Biography», dins de HÄGG & ROUSSEAU 2000, p. 229).

Encara més, una font de controvèrsia, una pedra on ensopeguen bona part dels estudiosos moderns de la literatura neotestamentària, és precisament la relació entre la biografia antiga, sobretot la biografia de filòsofs amb la qual conviu temporalment, i la literatura neotestamentària, quan se cerca un model de gènere per als *Evangelis*. Certament, les semblances apareixen al primer cop d'ull, malgrat les diferències evidents de contingut i missatge: en ambdós casos es tracta de gèneres populars, escrits en grec, que expliquen la vida d'un personatge emblemàtic des del seu naixement fins a la seva mort, farcits de miracles a l'estil de les vides dels θεῖοι ἄνδρες tardoantigues; igualment, l'estil no deixa de sorprendre per la proximitat: fetes biogràfiques en forma de χρεῖαι i apotegmes que barrejen vida i doctrina de forma indestriable, preeminència de la forma de vida sobre el pensament abstracte, narració lineal... Però això ja són figues d'un altre paner.[218]

[218] Sobre la qüestió, remetem a BURRIDGE 1992, on trobem abundant bibliografía. Els exemples més significatius, perquè plantegen una relació directa entre l'obra de Diògenes Laerci i els escrits neotestamentaris de Lluc, són C. H. TALBERT, *Literary Patterns. Theological Themes, and the genre of Luke-Acts*, Missoula 1974, i «An Introduction to Acts», *Review and Expositor* 71, 1974, pp. 437-449; G. SCHNEIDER, «Der Zweck des lukanischen Doppelwerks», *Biblische Zeitschrift* 21, 1977, pp. 45-66.

II. Sobre Diògenes Laerci i el seu llibre

Tot i que existeixen, com hem vist en el capítol anterior,[219] nombroses biografies antigues de filòsofs, sens dubte l'obra més extensa, i també la més ben conservada que ens ha pervingut, alhora que la més llegida al llarg dels segles per aquells qui cerquen dades sobre els filòsofs grecs, amb ànim científic o xafarder, és el llibre de Diògenes Laerci, que porta el títol prou eloqüent, en la tradició manuscrita majoritària, de *Βίων καὶ γνώμων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων*, o sigui, *Sobre les vides i les màximes dels qui han obtingut bona fama en filosofia*, per bé que la traducció habitual sol ser *Vides i doctrines dels filòsofs més cèlebres* o fins i tot senzillament *Vides dels filòsofs*. El títol ja parla per si mateix de les finalitats de l'obra: exposar fonamentalment les biografies —amb alguna referència a les seves doctrines— dels filòsofs que la tradició ha consagrat, ha fet famosos; no vol ser ni un curs de filosofia, ni una introducció a la lectura directa de les obres dels filòsofs, ni vol exposar la doctrina d'una escola concreta amb ànim apologètic o proselitista. El seu interès és simplement la manera com van viure i van pensar uns personatges famosos, que resulta que foren filòsofs i que han exercit una poderosa influència en el món antic, un món antic, per cert, que, en l'època en què suposadament escriví Laerci ja estava a punt d'acabar-se, i, per tant, calia conservar-lo intacte i descriure'l tal com fou, sense influències ni interpretacions contemporànies, talment com hom podria descriure els bustos dels mateixos filòsofs, perennes i serens, immutables per a l'eternitat. És per això que sembla necessari dedicar almenys un breu capítol a l'obra que servirà de fonament principal, com no podia ser d'altra manera, a bona part del nostre estudi.

1. La figura de Diògenes Laerci i el seu context

De Diògenes Laerci podem afirmar, com de pocs altres personatges de l'antiguitat amb obra conservada, que no en sabem gairebé res, quelcom que sembla una bona ironia precisament en un biògraf. El nom mateix és un misteri, per no parlar de la data en què va viure. Segurament cal pensar

[219] Vegeu especialment l'apartat 4.

que s'anomenava Diògenes, però el sobrenom Laerci semblava a Wilamowitz més aviat un joc de paraules erudit que al·ludia a la forma homèrica de designar Odisseu pel patronímic, διογενὲς Λαερτιάδη.[220] Precisament això ha permès a alguns crítics de situar-lo no pas abans de la segona meitat del segle II dC, que és quan aquesta mena de sobrenoms o *signa* es van posar de moda.[221] Tanmateix, Esteve de Bizanci (*Ethnica*, *s. u.*) i Estrabó (14.5.3) parlen d'una ciutat de Cilícia anomenada Λαέρτης, a uns quinze quilòmetres de l'actual Alanya, on cap als anys seixanta del segle esmentat aparegueren una sèrie de monedes amb el nom ètnic Λαερτειτῶν.[222] Podria ser, per tant, que Diògenes fos, simplement, originari d'una obscura ciutat i se'l conegués amb aquest sobrenom.[223] La vella tesi de J. J. Reiske, que interpretava el controvertit ὁ παρ' ἡμῶν, literalment «un dels nostres», que Diògenes usa per a referir-se al gramàtic Apol·lònides de Nicea en el seu comentari a Timó de Fliünt (DL 9.109), com una precisió geogràfica, i feia Laerci originari, doncs, de Nicea,[224] a Bitínia, ha estat recentment represa per J. Mansfeld,[225] però no compta amb gaires partidaris. Majoritàriament, doncs, l'expressió s'ha interpretat en un sentit doctrinal, cosa que faria de Laerci un escèptic, una tesi que ha conegut tants seguidors com detractors.[226] Encara J. Mejer considerava que la fórmula fa referència a la família de Diògenes, de manera que el gramàtic de Nicea seria, simplement, algú de la pròpia nissaga de l'autor.[227] La que sens dubte ha passat a la història és la vella explicació del segle XIX, que, veient ingènuament en Laerci un seguidor literal i acrític de les seves fonts, sostenia que Diògenes havia copiat de la seva font per al passatge, Nícias de Nicea, també l'expressió, de manera que no ens diria absolutament res sobre l'autor de les *Vides*.[228] Sigui com sigui, el cert és que, provingués de l'obscura ciutat de Laertes o bé de Nicea, Diògenes havia de dur a terme per força la seva activitat intel·lectual en algun altre lloc on tingués accés a

[220] U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Epistula ad Maassium*, dins de MAASS 1880, p. 163, i també WILAMOWITZ, «Lesefrüchte», *Hermes* 34, 1899, pp. 629-633, especialment p. 629. Cal descartar, en tot cas, la forma Λαέρτιος Διογένης, que apareix als manuscrits, i també a Foci i a la *Suda* (*s. u.* τετραλογία). La forma Διογένης Λαέρτιος, avui generalment acceptada, apareix, en canvi, en la majoria dels manuscrits d'Esteve de Bizanci (*s. u.* Δρυΐδαι), i en l'*Antologia Palatina* (7.95), tot i que el mateix Esteve s'hi refereix com a Διογένης ὁ Λαερτιεύς més endavant (*s. u.* Χολλεῖδαι).

[221] Vegeu MOMIGLIANO 1986, pp. 36-37.

[222] Vegeu MASSON 1995. Ja SCHWARTZ 1903, col. 738, acceptava aquesta proposta i anomenava l'autor «Diogenes von Laerte».

[223] RUNIA 1997, col. 601, accepta totes dues explicacions, la literària i la geogràfica, com a possibles.

[224] J. J. REISKE *apud* DIELS 1889, p. 324.

[225] MANSFELD 1986, pp. 300-301, a partir dels manuscrits del *Sofista* (242d) de Plató. Encara després d'ell, el sentit geogràfic ha estat defensat per RUNIA 1997, col. 601.

[226] Almenys des de GERCKE 1899, pp. 8, 61 i 67. El seu partidari més fervent fou SCHWARTZ 1903, col. 761, però els arguments en contra d'USENER 1887 [1914], p. 167, SUSEMIHL 1891, I, p. 109, n. 105, i, més recentment, BARNES 1986a, p. 386 i n. 4, semblen força concloents.

[227] J. MEJER 1978, p. 46 i n. 95, que pren com a model la mateixa expressió ὁ παρ' ἡμῶν de l'Evangeli de Marc (3.21), on significa precisament «who belongs to my family».

[228] És l'explicació de WILAMOWITZ 1881, p. 32, seguit per USENER 1892, pp. 1023-1034.

obres no gens fàcils d'aconseguir, i aquesta evidència suggereix Alexandria, amb la seva rica biblioteca.[229]

Encara pitjor, la seva obra no apareix citada fins a Esteve de Bizanci (*Ethnica*, *s. u.* Δρυΐδαι, Ἐνετοί, Χολλεῖδαι), en ple segle VI dC, de manera que, teòricament, Laerci podia haver viscut entre la fi del segle II i el principis del VI dC, o fins en el segle IV dC, si acceptem el testimoni de Foci (*Bibl.*, cod. 161) sobre els fragments dels llibres I, V, IX i X de Laerci que Sòpatre d'Apamea, un deixeble de Jàmblic, utilitzà per a elaborar el llibre sisè dels seus propis *Ἐκλογαὶ διάφοροι*. Malgrat tot, l'anàlisi interna de l'obra permet acotar una mica més el període: el filòsof més recent que apareix en l'obra és Saturní (DL 9.116), un deixeble de Sext Empíric (el qual apareix, al seu torn, a DL 9.87 i 9.116) que difícilment podia haver viscut abans de l'any 150 ni després del 250 dC. Més difícil de datar és l'eclèctic Potamó l'Alexandrí, a qui Laerci al·ludeix com un filòsof molt recent, πρὸ ὀλίγου (DL 1.21): per la *Suda* (s. u.), sabem que visqué πρὸ Αὐγούστου, καὶ μετ' αὐτόν, és a dir, coincidint amb el govern d'August, però no tothom coincideix amb aquesta identificació.[230] D'altra banda, una inscripció a Efes[231] honora un filòsof alexandrí qualificat d'eclèctic que permet una identificació amb aquest Potamó laercià;[232] el problema és que la inscripció és d'època incerta. A més, Laerci no sembla que conegui Plotí ni Porfiri, tots dos posteriors al 250 dC: sembla del tot impossible que aquests dos pensadors neoplatònics passessin desapercebuts a algú que escrivia, segons que es desprèn d'una de les endreces de l'obra (DL 3.47), a una dona entusiasmada per Plató. Fenomen, aquest, per cert, el de les dones interessades per la filosofia pagana, que es donava precisament entre el 150 i el 250 dC: també Galè, a final del segle II dC, menciona una dona, anomenada Àrria, que mostrava interès per Plató; i Júlia Domna, l'esposa de l'emperador Septimi Sever, fou qui demanà a Filòstrat d'escriure la seva biografia d'Apol·loni de Tiana; també un xic més tard Hipòlit de Roma va escriure un llibre sobre la resurrecció per a Júlia Mammea, la mare d'Alexandre, i un *Protrèptic* per a una altra dona.[233] Precisament és com a contemporani de Galè que el situa S. Mazzarino, a partir de la datació de Sext Empíric vers el període 200/230 i la de Saturní vers el 230/260.[234] La datació proposada contemporàniament per F. Kudlien, que situa tant Sext Empíric com Diògenes Laerci vers l'any 100, a partir de

[229] Vegeu GOULET-CAZÉ 1999, «Introduction générale», p. 21. GIGANTE 1986, pp. 46-48, suggereix, en canvi, Roma, potser en un cercle de grecs, i cerca d'explicar la concepció purament hel·lènica de la seva obra com una reacció al seu context; amb tot, ell mateix ha de reconèixer que tal vegada hagué portat alguns llibres d'Alexandria (p. 47).

[230] I. HADOT, «Du bon e du mauvais usage du terme "éclectisme" dans l'histoire de la philosophie antique», en R. BRAGUE & J.-F. COURTINE (eds.), *Herméneutique et ontologie, Mélanges en hommage à P. Aubenque*, París 1990, 148-149, considera, en canvi, que cal identificar el Potamó de la *Suda* amb un platònic homònim, no pas amb l'eclèctic.

[231] *I. Eph.* III 789.

[232] Així ho fa D. T. RUNIA, «Philosophical Heresiography: Evidence in two Ephesian Inscriptions», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 72, 1988, 241-242.

[233] Vegeu MOMIGLIANO 1986, p.37.

[234] MAZZARINO 1962 i 1966, II, pp. 95 i 132-133.

la identificació del mestre de Sext, Heròdot, amb el metge homònim de la cort de Trajà,[235] no ha trobat, en canvi, cap partidari entre els estudiosos.

Ni tan sols la *Suda* no ofereix cap entrada amb el seu nom. Tanmateix, és evident que els compiladors del lèxic bizantí van copiar nombrosos passatges del llibre de Laerci, el qual fins i tot apareix citat diverses vegades, de manera que era ben conegut pels erudits bizantins, segurament no pas per Foci, però sí per Eustati i Tzetzes, especialment pel Pseudo-Hesiqui, que poua en l'obra laerciana tot allò que fa referència als filòsofs antics en el seu *De uiris illustribus*.[236] De fet, el llibre de Laerci ha marcat profundament tota la tradició posterior, oriental i occidental, com a obra per a l'aprenentatge de la filosofia grega, i fins va ser el model dels primers manuals d'història de la filosofia antiga: podem afirmar que, des d'èpoques ben pretèrites, el coneixement dels filòsofs antics, els nostres avantpassats, com nosaltres, el feien a partir de Laerci.[237]

Tot plegat aconsella datar, tal com es fa convencionalment, la vida i l'obra de Diògenes Laerci entre les acaballes del segle II i les primeries del segle III dC,[238] alhora que dóna informació prou valuosa sobre el context en què presumiblement aquesta obra fou produïda: Laerci sembla que escriu a una dona, i evidentment al públic en general, que cerca orientació enmig dels conflictes espirituals del seu propi temps. És justament per això que Laerci silencia de manera deliberada qualsevol referència tant a la filosofia romana (bé podria haver inclòs almenys Sèneca o Ciceró), com sobretot a la incipient filosofia cristiana: Diògenes Laerci vol presentar un món de la filosofia que és exclusivament grec, preromà i precristià, i que, a més, és antic i immutable, fins al punt que no apareix en la seva obra cap filòsof posterior a la primera meitat del segle I dC. Aquestes anàlisis internes revelen bé la mentalitat de la seva època: fins i tot en les obres escultòriques, hi ha un abisme, al llarg de tot l'hel·lenisme, entre les representacions dels filòsofs i dels poetes antics, al marge de tota convenció cívica i fruit de la imaginació dels artistes sobre la base de la tradició que en fixa els caràcters de forma tipificada, i els contemporanis, percebuts clarament com una altra cosa, nova i diversa.[239] I, durant el segle II dC, s'observa una caracterització dels intel·lectuals, fins i tot dels ciutadans, amb els trets dels filòsofs clàssics, amb barba llarga, mantell de filòsof i, molt significativament, un rotlle de papir a les mans, i això els consagra, per sobre de tot, com a interpretadors i comentadors dels antics, més orientats al passat gloriós de Grècia que no pas a les produccions del

[235] KUDLIEN 1963.

[236] Vegeu el segon volum de l'edició de M. MARCOVICH, on apareixen els articles de la *Suda* que copien Laerci, així com el Pseudo-Hesiqui. Per a un estudi de conjunt de la tradició laerciana entre els intel·lectuals bizantins del segle X, és molt útil DORANDI 2003.

[237] En efecte, les primeres històries de la filosofia antiga de temps moderns segueixen de prop el llibre laercià, tant la de STANLEY del 1655, com la de BRÜCKER del 1744, i fins i tot la d'E. ZELLER del 1856. Manca una història completa de la recepció i les influències de Diògenes Laerci, que podria resultar interessant a l'hora de denunciar alguns vicis moderns de percepció dels filòsofs antics. Vegeu-ne un breu esbós a GIGANTE 2005[7], pp. LIII-LVI, i, especialment per a l'edat mitjana i el Renaixement, DORANDI 2006.

[238] La datació més recent de RUNIA 1997, col. 601, el situa com a molt tard a mitjan segle III dC. MEJER 1994, p. 832, afirmava simplement «il a pu vivre vers 200 ap. J-C». Es pot trobar un resum de totes les teories del segle XIX a TREVISSOI 1908-1909.

[239] Vegeu ZANKER 1995 [1997], capítol quart.

present.[240] Laerci, en efecte, no és pas l'únic escriptor de la seva època que només vol escriure sobre fets molt més antics que els que li són contemporanis: també Pausànias (1.24.3) descriu tan sols monuments anteriors al segle II aC, precisament perquè són antics,[241] Ateneu exposa sobretot fets anteriors al segle II aC, i el mateix podem dir de les *Històries variades* d'Elià; més relacionat amb el seu tema, tampoc Sext Empíric, a *Contra els matemàtics*, no descriu cap doctrina filosòfica posterior a Enesidem, autor del segle I aC, malgrat algunes breus mencions a alguns escèptics posteriors, i fins i tot Llucià, en clau paròdica, no fa aparèixer en la seva *Vitarum auctio* més que els representants de les escoles filosòfiques tradicionals. Així doncs, l'actitud de Laerci s'integra d'allò més bé dins del panorama cultural de la seva època, encara marcada per la Segona Sofística, més atenta al passat gloriós de Grècia que no pas a la realitat contemporània,[242] i no hem de descartar que la situació ja fos aquesta en les compilacions contemporànies que segurament va usar.

És més, alguns estudis recents han volgut interessar-se pel possible context intel·lectual de Laerci i situen el biògraf en el cercle d'Alexandria, lloc probable, com hem vist més amunt, per la possibilitat d'accés a obres difícils de trobar en altres contrades i, més concretament, per la polèmica amb autors cristians del moment, com ara Clement, que eren presents en el mateix cercle cultural. Un breu article de L. Canfora[243] plantejava una hipòtesi atractiva, per bé que difícil de confirmar: Diògenes Laerci i Clement d'Alexandria es devien haver conegut, i precisament tot el proemi de l'obra laerciana seria, de fet, una mostra de la polèmica entre les concepcions d'ambdós autors sobre l'origen de la filosofia. En efecte, Clement insistia sovint en la idea que els grecs, en realitat, no havien fet altra cosa que robar de l'antiga filosofia dels bàrbars (*Str.* 2.1). Sembla lògic pensar que Laerci respon, en el proemi d'una obra consagrada justament a repassar els fonaments principals de la filosofia grega antiga, a aquesta polèmica vigent en el seu propi temps i en el seu context intel·lectual. Encara més, la consideració que mereix el personatge d'Orfeu a ambdós autors és absolutament oposada i sembla el resultat d'una polèmica: al llarg de tots els seus *Stromata*, Clement caracteritza Orfeu com un teòleg antiquíssim de la filosofia bàrbara, que va cantar l'únic Déu (*Protr.* 74) i que fins i tot va intuir, potser, la identitat del Pare i el Fill (*Str.* 2.20); potser en resposta a aquesta caracterització, Diògenes Laerci qüestiona l'antiguitat d'Orfeu, alhora que l'ataca principalment per les seves afirmacions de caire teològic (DL 1.5). Canfora, conscient de les dificultats de la seva argumentació, aporta encara dos paral·lels culturals més: l'eclèctic Potamó, l'únic filòsof contemporani que Diògenes menciona (DL 1.21), era precisament un alexandrí, de manera que podríem suposar que era conegut tant per Laerci com pel seu públic; i, per a la definició d'escola filosòfica (DL 1.20), els termes són idèntics als utilitzats per Sext Empíric (*P.* 1.16) i, novament,

[240] Vegeu ZANKER 1995 [1997], capítol cinquè.
[241] La mateixa actitud es retroba a Dió Crisòstom (21.1) i a Plutarc (*Per.* 13.5).
[242] Vegeu, especialment, E. L. BOWIE, «The Greeks and their Past in the Second Sophistic», *Past and Present* 46, 1970, pp. 3-41, B. A. VAN GRONINGEN, «General Literary Tendencies in the second Century AD», *Mnemosyne* 18, 1965, pp. 41-56, i el magne estudi de REARDON 1971, especialment pp. 219-231.
[243] CANFORA 1994.

Clement (*Str.* 8.5), quelcom que demostra que es tractava d'una polèmica viva tant en l'àmbit pagà com en el cristià pels volts de l'any 200 dC, en la qual Laerci prengué partit.

La suggestiva proposta de Canfora ha estat represa més recentment i amb més profunditat per I. Ramelli, que fins i tot ha trobat un terme en el text laercià que pertany sens dubte al lèxic cristià, inserit en una anècdota sobre Aristòtil (DL 5.17): ὀνειδιζόμενός ποτε ὅτι πονηρῷ ἀνθρώπῳ **ἐλεημοσύνην** ἔδωκεν, "οὐ τὸν τρόπον," εἶπεν "ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον **ἠλέησα**." Sembla clar que el fet que Laerci no mencioni mai els cristians en la seva obra no vol dir que no es mogués en els mateixos cercles.[244] Es podria trobar algun altre indici en la biografia de Clitòmac, on Diògenes s'estén sobre els orígens púnics del filòsof (DL 4.67): el seu nom fenici original era Asdrúbal, i allà començà a estudiar en fenici la filosofia, fins que a l'edat de quaranta anys arribà a Atenes. Aquest interès pel món fenici, sobretot en algú que, com Laerci, es mostrava totalment contrari a pensar que els bàrbars poguessin fer filosofia (DL 1.1-12), podria posar-se en relació amb les controvertides referències de Tacià a un cert Laerci que va traduir del fenici al grec les obres de tres autors, Teòdot, Hipsícrates i Mocos (*Oratio ad Graecos* 37): γεγόνασι παρ' αὐτοῖς ἄνδρες τρεῖς, Θεόδοτος Ὑψικράτης Μῶχος· τούτων τὰς βίβλους εἰς Ἑλληνίδα κατέταξεν φωνὴν Λαέρτιος ὁ καὶ τοὺς βίους τῶν φιλοσόφων ἐπ' ἀκριβὲς πραγματευσάμενος. El problema és que la tradició manuscrita no és en absolut unànime a l'hora de donar el nom de l'autor: alguns manuscrits llegeixen Laitos (Λαῖτος), un autor fenici citat també per Clement (*Str.* 1.21) i per Eusebi (*Praep. euang.* 10.11.10), a partir del qual la majoria dels editors prefereixen aquesta lectura. Si les interpretacions de Ramelli són correctes, caldria llegir, és clar, Laerci.[245] Precisament, Tacià també emprèn un discurs semblant al de Clement a propòsit dels manlleus que els filòsofs grecs feren de la filosofia bàrbara, exactament el contrari del que afirma Laerci en la seva obra. El cert és que el contrast dels *loci paralleli* entre Diògenes i Clement o Tacià són prou nombrosos per a afirmar que devien trobar-se en un context cultural semblant,[246] de manera que la hipòtesi d'un debat entre intel·lectuals pagans i cristians dels mateixos cercles alexandrins a la fi del segle II dC, tot i que és difícil de demostrar amb absoluta certesa, no deixa de ser suggestiva i engrescadora. Significaria, tal com ja va afirmar A. Momigliano fa un bon

[244] RAMELLI 2002, pp. 27-42. Ja MENAGIUS, *apud* HUEBNER 1830-1833, I, p. 149, cridava l'atenció sobre aquesta frase de lèxic clarament cristià dins de l'obra laerciana i afirmava que alguns fins i tot havien considerat cristià Laerci a partir d'ella, una hipòtesi absurda, és clar, com el mateix Menagius evidencia.

[245] Ja era de la mateixa opinió GOULET 1997, pp. 165-166. Vegeu també l'article «Laïtos», de R. LAQUEUR a la *Pauly* (*RE* 1924, col. 517-518), que considera molt difícil que aquest Laitos hagi compost mai unes *Vides de filòsofs* i declara el passatge de Tacià inexplicable. Atès que tant Tacià com Clement i Eusebi són tres autors cristians i copien el passatge de forma gairebé idèntica, és fácil pensar en un error, a partir d'una senzilla confusió dels noms, ja present en la seva font comuna.

[246] SCHWARTZ 1903, col. 751-752, fornia una llista de paral·lels entre Laerci i Clement, i també l'edició de MARCOVICH 1999 els recull en aparat, com ho fa així mateix la traducció dirigida per REALE 2005, en les notes. La mateixa RAMELLI 2002, pp. 205-224, discuteix àmpliament el tractament similar del material sobre els filòsofs i la filosofia grecs per part de Tacià, Clement i Diògenes Laerci.

grapat d'anys, que «Diogenes was not out to sell a specific brand of philosophy, he was out to recommend Greek philosophy to those who were in danger of professing barbarous doctrines, Christian or otherwise».[247] Tanmateix, aquesta hipòtesi no ha comptat mai amb el favor dels estudiosos, perquè li manca un fonament sòlid, i sobretot, com sentencià M. Gigante: «Se Porfirio, biografo di Pitagora, è anticristiano, se Celso Epicureo è anticristiano, Diogene Laerzio, in quanto non neoplatonico (e non epicureo), non può essere anticristiano».[248]

Molt més complicat resulta encara determinar les seves possibles conviccions filosòfiques. A partir de les afirmacions que es troben en la seva obra, alguns l'han volgut fer escèptic, com vèiem més amunt, cosa que encaixaria, fins a cert punt, amb el tracte imparcial i mancat de posicionaments que fa de tots els filòsofs i les doctrines que apareixen en el llibre. Altres, fixant-se en el llibre X de l'obra, que sembla que fa una apologia d'Epicur contra els seus detractors (DL 10.9-10), i que està col·locat com a colofó de tot el llibre, qualificat de principi de la felicitat (DL 10.138), per a convèncer la destinatària, platònica, de la bondat de l'epicureisme (DL 10.29), i que, a més, presenta els materials de forma especialment rica (tres cartes senceres citades literalment, a més de les *Màximes capitals*), han considerat Laerci un epicuri de cap a peus.[249] En fi, hi ha els qui, amb un criteri diferent, destaquen la impossibilitat de fer del nostre biògraf un deixeble real de cap escola filosòfica concreta, i remarquen que Laerci, més que no pas un filòsof, és un biògraf de filòsofs, que prefereix l'anècdota i l'erudició antiquària als materials doxogràfics i la polèmica doctrinal.[250] En realitat, Laerci tracta al mateix nivell la majoria dels autors i les doctrines: certament, l'obra escèptica és qualificada de κάλλιστα (DL 9.116),[251] però igualment els apotegmes d'Aristòtil (DL 5.17) i els escrits de Cleantes (DL 7.174). O bé, com vèiem més amunt, pretén mostrar que la filosofia grega, en bloc, constitueix una sòlida tradició, amb una àmplia varietat de doctrines presentades al mateix nivell, molt millors que les novetats bàrbares que van guanyant adeptes arreu de l'imperi.

Tot plegat s'insereix en una cerca més vasta, empresa en els darrers anys, de la personalitat de Laerci tal com es manifesta en alguns passatges de la seva obra. Aquests passatges són pocs, però força interessants. Per exemple, quan afirma (DL 2.45) que hom considera habitualment que Sòcrates només es consagrà a qüestions ètiques,[252] però Plató deixa

[247] MOMIGLIANO 1986, p. 40.
[248] M. GIGANTE, «Distrazioni su Diogene Laerzio», *Studi Italiani di Filologia Classica*, III serie, 6, 1988, 237. Gigante reprèn també aquesta idea en el seu article més recent sobre Laerci per a *Lo Spazio Letterario* (GIGANTE, «Diogene Laerzio», en G. CAMBIANO, L. CANFORA & D. LANZA (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, tom III, Roma 1994, 724-725) sense afegir cap argumentació nova.
[249] Ja des de WILAMOWITZ, *Epistula ad Maassium*, dins de MAASS 1880, p. 162, i WILAMOWITZ 1881, p. 321. També CRÖNERT 1905 [1965], p. 140. En contra, USENER 1887, p. XXII, i NIETZSCHE 1868, p. 641, que feia palès el sarcasme contra Epicur present a l'epigrama que Laerci li dedica (DL 10.16) com una prova irrefutable que Laerci no podia pas ser epicuri. Vegeu, sobre aquest punt, l'apartat E 1 a del capítol quart.
[250] Així especialment GIGANTE 2005[7], p. XV, i els seus articles del 1972 i el 1973; també BARNES 1986a, p. 386 i n. 4.
[251] I, a partir d'això, KUDLIEN 1963, p. 254, encara volia considerar Laerci un escèptic.
[252] Aquesta és l'opinió tradicional, a partir de Xenofont, *Mem.* 1.1.16.

entreveure en la seva *Apologia* (26 d-e)[253] que també s'interessà per temes de física (DL 2.45).[254] O bé quan, al llarg del llibre VI, defensa en diverses represes que l'escola cínica és veritablement un moviment filosòfic i no sols una forma de vida, com ho volien altres historiadors de la filosofia antiga (DL 6.103). I, encara, en el fet de negar-li l'estatut de filòsof a Orfeu per causa de les concepcions que tenia sobre els déus (DL 1.5), quelcom que ha permès precisament a alguns estudiosos de situar Laerci en les polèmiques amb Clement d'Alexandria, com vèiem abans. I, naturalment, un dels esforços més grans de Laerci és demostrar que la filosofia és un invent absolutament grec, que no s'havia desenvolupat mai abans en sòl bàrbar, com ho pretenien molts altres historiadors, entre ells Aristòtil (DL 1.1-3). També sembla que pren partit a l'hora de fer d'Antístenes el fundador del cinisme, al principi del llibre VI, atribució força discutida a l'antiguitat,[255] tant com avui entre els estudiosos del moviment cínic,[256] i sobretot a l'hora de definir el cinisme com una veritable filosofia i no pas com una simple forma de vida, com pretenien fer-ho alguns autors, especialment Hipòbot en la seva obra *Sobre les escoles filosòfiques*.[257] No és absolutament cert, doncs, que Laerci no faci cap mena de crítica de les seves fonts i les copiï servilment.[258]

Tanmateix, encara resulten més interessants les concepcions que Laerci tenia sobre allò que és la filosofia.[259] Certament, la majoria d'aquestes concepcions les comparteix amb la tradició: la filosofia és una forma de vida,[260] un procés educatiu que implica relacions de mestre-deixeble a manera de successió filosòfica,[261] quelcom superior a la retòrica, la poesia i la resta de les arts...[262] Però algunes són específicament seves: la filosofia és per a Laerci un invent indiscutiblement grec, afirmació que no compartien pas tots els autors antics,[263] i, per sobre de tot, una tradició antiga que convé preservar intacta, com ho confirma el fet, ho vèiem més amunt, que només els filòsofs antics són objecte del seu interès i la seva recerca específica, de documents, estàtues, llibres i costums antics amb

[253] Cf. també *Phaed.* 97b-99c.
[254] G. GIANNANTONI (1986, p. 200 i 1991-1992, II, 36.5, p. 3612, n. 25) observa que aquest és precisament un dels escassos passatges on Diògenes Laerci expressa una crítica respecte de les seves fonts, cosa que testimonia la seva familiaritat amb els textos platònics.
[255] Vegeu, per exemple, Enomau de Gàdara, *apud* Julià, *Discursos* 9.8.187c i sobretot Filodem (*P. Herc*. 339, col. xiii), publicat per T. DORANDI, «Filodemo. Gli Stoici (PHerc 155 e 339)», *Cronache Ercolanesi* 12, 1982, pp. 91-133, que denunciava que la filiació d'Antístenes és una impostació dels estoics, que volien arribar així com a escola a Sòcrates com a avantpassat il·lustre, a través d'Antístenes.
[256] El tema encara és ben viu avui: a favor de la paternitat d'Antístenes, vegeu M.-O. GOULET-CAZÉ, «Who was the first Dog?», dins de BRANHAM & GOULET-CAZÉ 1996, pp. 414-415.
[257] Vegeu GIGANTE 1983a; M.-O. GOULET-CAZÉ, «Le Cynisme est-il une philosophie?», dins de DIXSAUT 1993, pp. 273-313; i, sobretot, el recent llibre de GUGLIERMINA 2006, dedicat a demostrar que Laerci va pretendre deliberadament de construir una imatge del cinisme com a autèntica escola filosòfica, en contra de les opinions majoritàries de les seves fonts.
[258] Per a més exemples: DL 2.134; 5.6; 8.6; 9.20; 10.9.
[259] Una anàlisi, per bé que força superficial, d'aquest tema ja l'oferia HOPE 1930, pp. 98-143.
[260] Vegeu l'apartat 9 del nostre capítol tercer.
[261] Vegeu els apartats C 3 i C 6 del capítol quart.
[262] Vegeu l'apartat 10 del capítol tercer.
[263] Vegeu l'apartat 11 del capítol tercer.

delit d'antiquari,[264] sobretot aquells que encara es poden observar en el seu temps (ἔτι καὶ νῦν); també és una activitat que hauria de donar, i de fet dóna en un bon nombre de casos, una fama perenne a qui la practica,[265] tal com es desprèn també del títol de l'obra. Els seus interessos filològics semblen clars: explica el sentit de determinades expressions,[266] i li agrada explanar l'origen o l'ús d'alguns mots i algunes formes.[267] Igualment sembla una cosa ben bé personal, encara que, com tot, fou presa de la tradició, la mena de classificació triple que fa dels filòsofs entre dogmàtics i escèptics (DL 1.16), els qui han escrit obres i els qui no van escriure res (DL 1.16), i finalment, és clar, d'acord amb la successió de les escoles filosòfiques (DL 1.14-15), uns eixos ideològics que es van retrobant al llarg de l'obra, especialment, com no podia ser d'altra manera en un erudit com ell, la dels escriptors prolífics i aquells qui no ho han estat.[268] Per a I. Gugliermina, a més, «il est clair que les *Vies* et plus précisément le *Livre VI* ne se réduisent pas à une somme de conaissances aveuglément consignées et que la valeur de cet ouvrage ne réside pas seulement dans la préservation d'un patrimoine historiographique aujourd'hui perdu: à travers l'organisation consciente et la manipulation délibérée de toutes ces informations transparaissent nettement la conception particulière et l'idéologie personnelle de l'auteur».[269] En efecte, Laerci mostra, segons que sembla, una certa estimació innegable per alguns filòsofs: l'escèptic Pirró, Plató, Epicur i, segons Gugliermina, també Diògenes i l'escola cínica en general, quelcom que es manifestaria en la predilecció per l'ètica que demostra al llarg de tota la seva obra.[270]

I, és clar, resulta d'allò més interessant d'observar també les antipaties que té envers alguns dels filòsofs. Diògenes, per exemple, critica fortament Bió de Borístenes perquè, després d'una vida d'ostentació del seu ateisme, va acceptar, quan es trobava a les portes de la mort, de portar amulets i es doblegava a tota mena de supersticions (DL 4.54-57). També és força dur amb Heraclides Pòntic, que volgué simular la seva divinització un cop traspassat fent amagar una serp en el seu llit de mort (DL 5.90). O es riu de Pitàgoras i de les seves doctrines més conegudes, com la metempsicosi i la dieta, en els epigrames que li dedica (DL 8.44-45). De fet, és precisament en aquests epigrames, que Diògenes afegeix al final de moltes de les seves biografies de filòsofs, on és més fàcil de rastrejar les simpaties i les antipaties personals de l'autor envers els personatges de què tracta.[271] En

[264] Vegeu, per exemple, DL 1.104, 110, 119; 2.2, 14, 19, 40, 43, 44, 97, 132; 3.7, 66; 4.1, 7, 25, 182; 5.16, 77; 7.182; 8.13, 35, 58, 72, 73, 75; 9.6, 43, 62.
[265] Vegeu l'apartat D 2 d del capítol quart.
[266] Per exemple: DL 1.118; 2.41, 45, 118, 135; 3.51; 4.46; 7.91; 8.10; 9.70.
[267] Per exemple: DL 1.3, 4, 8, 12, 19, 45, 101, 118; 3.7; 5.37.
[268] Vegeu l'apartat D 22 del capítol quart.
[269] GUGLIERMINA 2006, p. 216.
[270] GUGLIERMINA 2006, pp. 218-220. Els arguments, tanmateix, no són gaire consistents, sobretot si pensem que, en l'època de Laerci, l'ètica, la filosofia com a manera de viure, és precisament la preocupació principal, no sols de les mateixes escoles filosòfiques, sinó especialment del públic de l'obra: vegeu sobre aquest punt l'apartat 9 del nostre capítol tercer.
[271] És una qüestió en què cap estudiós, que nosaltres sapiguem, no s'ha fixat amb prou atenció. Esperem que aquesta sigui una bona contribució del nostre estudi al coneixement de les simpaties i les antipaties de Laerci envers els seus personatges: vegeu sobretot l'apartat E 1 del capítol quart.

realitat, aquesta és, sens dubte, la part més personal de tot el llibre, perquè els poemes són fruit de la creativitat de Laerci i constitueixen potser l'única part que no segueix fidelment cap font, sinó que representen a cop segur les concepcions més populars sobre els filòsofs, passades pel sedàs poètic de l'autor.

En efecte, sembla que Diògenes havia publicat abans de les *Vides* una altra obra intitulada *Πάμμετρος*, és a dir *Epigrames* o *Poesies en tots els metres*, tal vegada en més d'un llibre, en la mesura que ell mateix cita ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ἐπιγραμμάτων ἢ Παμμέτρῳ (DL 1.39). El contingut del llibre l'explica també el mateix autor: ἔνθα καὶ περὶ πάντων τῶν τελευτησάντων ἐλλογίμων διείλεγμαι παντὶ μέτρῳ καὶ ῥυθμῷ, ἐπιγράμμασι καὶ μέλεσιν (DL 1.63). Cal pensar, doncs, que Laerci va compondre de primer una obra poètica sobre les morts dels filòsofs més il·lustres, dels quals cerca fonamentalment d'establir el valor i dibuixar-ne un retrat per a la posteritat. Pel que ens deixen intuir els gairebé cinquanta poemes seus conservats en el text de les *Vides*, trenta-vuit dels quals figuren en l'*Antologia Palatina*, Laerci té prou coneixements de mètrica i un ampli domini del llenguatge, i això li permet usar paraules estranyes i algun hàpax, o emprar metres que només ell ha fet servir en tota la literatura grega que conservem. De fet, fins i tot recentment ha estat revalorat per la seva obra poètica.[272] Però els poemes, a més, permeten comprendre millor què cercava Diògenes Laerci quan va compondre, després, la seva obra en prosa sobre els mateixos filòsofs als quals havia dedicat els epigrames que hi reaprofità: no pas exposar-ne en un to polèmic les doctrines ni criticar les formes concretes del seu pensament, sinó bastir una imatge perenne, de gust popular, dels filòsofs més cèlebres que poblaven l'imaginari dels grecs del seu temps. Ell mateix fa l'efecte de ser manifestament conscient de la coherència de la seva pròpia producció literària quan reflexiona, de manera ben personal, a partir d'un dels homònims de Xenòcrates, que, autor en prosa com era, havia intentat escriure una elegia sense gaire èxit (DL 4.15): ποιηταὶ μὲν γὰρ ἐπιβαλλόμενοι πεζογραφεῖν ἐπιτυγχάνουσι· πεζογράφοι δὲ ἐπιτιθέμενοι ποιητικῇ πταίουσι· τῷ δῆλον τὸ μὲν φύσεως εἶναι, τὸ δὲ τέχνης ἔργον. Ell mateix, sembla que es desprèn d'aquesta afirmació, no fracassarà pas, perquè el seu camí és invers, car ha passat de ser poeta a ser autor en prosa. Val la pena de tenir en compte aquest seu capteniment per a entendre què pretenia que fossin les seves biografies de filòsofs. Tant és així que F. Patrizzi va arribar a afirmar que Laerci havia compost el seu llibre de biografies i doctrines dels filòsofs únicament «ut haberet quo loco elegantia illa sua vel Epigrammata vel Epitaphia insereret»;[273] no podem deixar de donar la raó a Freudenthal, que rebatia l'excés dient que només una ment desequilibrada hauria compost tot un llibre com el de Laerci tan sols per inserir-hi els petits poemes,[274] però tampoc no és errat de pensar que els epigrames són peces que l'autor apreciava per sobre de tot.

[272] Vegeu especialment KOLÁŘ 1954-1955 i 1959; MEJER 1978, pp. 46-50; GIGANTE 1984a i 1986, pp. 34-44.
[273] F. PATRIZZI, *Discussiones Peripateticae* I, 3, p. 19, citat per NIETZSCHE 1870 [1910], pp. 175-176.
[274] J. FREUDENTHAL, *Hellenistische Studien*, Berlín 1879, III, p. 304.

La personalitat de Laerci, doncs, quan emergeix rarament al llarg del seu llibre, s'assembla més a la de l'erudit, àvid de recercar i oferir els fruits del coneixement llibresc, que no pas a la d'un crític filosòfic. Tal com afirmava M. Gigante, és més un filòleg que un filòsof.[275] En efecte, es mostra orgullós d'haver descobert per si mateix (llevat que vulguem pensar, com al segle XIX, que totes aquestes referències en primera persona provenen en realitat de les fonts mateixes que consultava, una cosa força absurda) alguns documents que reprodueix o cita, com una carta d'Epimènides a Soló que ell mateix ha trobat (ἐγὼ δὲ καὶ ἄλλην εὗρον ἐπιστολήν [DL 1.112]), o el llibre de Teodor l'Ateu que ha pogut aconseguir: καὶ αὐτοῦ περιετύχομεν βιβλίῳ ἐπιγεγραμμένῳ Περὶ θεῶν, οὐκ εὐκαταφρονήτῳ (DL 2.97); o els testaments d'Aristòtil (ἡμεῖς δὲ καὶ διαθήκαις αὐτοῦ περιετύχομεν [DL 5.11]) i Licó (τοῦ δὲ φιλοσόφου καὶ διαθήκαις περιετύχομεν ταῖσδε [DL 5.69]); o bé quan declara, sobre un detall de la vida de Demetri: ὁπηνίκα δ' ἐσυκοφαντεῖτο ἐν ταῖς Ἀθήναις – μανθάνω γὰρ καὶ τοῦτο– Μένανδρος ὁ κωμικὸς παρ' ὀλίγον ἦλθε κριθῆναι δι' οὐδὲν ἄλλο ἢ ὅτι φίλος ἦν αὐτῷ (DL 5.79); o quan, en la vida d'Empèdocles llegim: ἐγὼ δ' εὗρον ἐν τοῖς Ὑπομνήμασι Φαβωρίνου ὅτι καὶ βοῦν ἔθυσε τοῖς θεωροῖς ὁ Ἐμπεδοκλῆς ἐκ μέλιτος καὶ ἀλφίτων, καὶ ἀδελφὸν ἔσχε Καλλικρατίδην (DL 8.53). Semblantment, abans de reproduir el decret que els atenesos dedicaren a Zenó, ens fa saber que ἔδοξε δέ μοι καὶ τὸ ψήφισμα τὸ περὶ αὐτοῦ τῶν Ἀθηναίων ὑπογράψαι (DL 7.9).[276] A aquest capteniment d'antiquari responen també les inclusions freqüents de fragments poètics, el gust per les anècdotes i les variants estranyes a l'hora de definir caràcters, les exposicions d'homònims més o menys cèlebres que no tenen cap sentit, per a nosaltres, moderns, dins de les biografies dels filòsofs, els epigrames aplegats al final de la narració biogràfica, i no pas menys el seu gust pels documents, les estàtues, els llibres, els altars, les tombes i els costums antics. Tot això ja es trobava en la tradició hel·lenística i fins peripatètica, com vèiem en el capítol anterior, de la qual Laerci és, en un sentit ampli, hereu.

Malgrat això, tant per l'obscuritat total que envolta la seva persona, el lloc on va viure i va treballar, i fins el temps concret en què va compondre la seva obra, com pel seu deliberat silenci a propòsit dels filòsofs i el context cultural del seu moment, Laerci se situa fora del temps, com deia M. Gigante.[277] Tots els intents per dotar-lo d'un rostre, per fer-lo entrar dins de la seva època, no passen de ser conjectures desesperades, per molt suggestives que siguin, a fi d'intentar trencar el vel de silenci del qual ell mateix es volgué envoltar.

2. El llibre: fonts i finalitats

L'obra de Diògenes Laerci, en l'estat en què ens ha pervingut, presenta nombrosos problemes textuals. Tres còdexs *uetustiores* han trasmès el text

[275] GIGANTE 2005[7], p. XXI i GIGANTE 1994, p. 736.
[276] Més exemples en DL 2.59; 5.51; 8.90.
[277] GIGANTE 2005[7], p. XI.

íntegre dels deu llibres: el *Neapolitanus Burbonicus gr*. III B 29, del segle XII (*B*) és el més fiable dels tres, al qual manca, però, el primer foli, que contenia el principi de l'obra fins al final del paràgraf 1.4 (φι]λοσοφία); el *Parisinus gr*. 1759, de finals del segle XI, principis del XII[278] (*P*); i el *Laurentianus Plut*. 69.13, del segle XIII (*F*). Tanmateix, gràcies a l'índex antic de l'obra que apareix en el còdex *P* (f. 1^{v}) i els nombrosos manuscrits que en deriven, sabem que el text que ens ha pervingut presenta una greu llacuna al final del llibre VII, que ha eliminat les vides d'alguns filòsofs estoics posteriors a Crisip: el llibre hauria d'haver arribat fins a Cornut, que visqué en el segle I dC i fou mestre del poeta romà Persi, però queda interromput bruscament enmig del catàleg de les obres de Crisip.[279] És evident que aquesta llacuna ja prové de la font comuna a tota la tradició manuscrita posterior i ha de ser antiga, com ho confirma el fet que *BPF* presenten tots tres un espai en blanc a la fi del llibre VII.

El còdex *B* presenta una història força particular.[280] El seu copista era probablement un home poc cultivat, que es limità a transcriure el seu model mecànicament, sense preocupar-se del sentit del text que copiava, i deixant sovint espais en blanc en aquells passatges que no aconseguia desxifrar del seu model, o limitant-se de vegades a copiar un conjunt de lletres seguides sense accents ni esperits que no tenen cap sentit. Fou una mà gairebé contemporània (B^2), la que corregí arreu *B* i omplí la majoria dels espais en blanc que el primer havia deixat, segurament a partir d'una nova lectura del mateix model, que pogué entendre millor, perquè era més llegit, i no pas d'un manuscrit diferent o posterior, com havia postulat algun estudiós.[281] Les lliçons transmeses per *B* i B^2, per tant, són les que han de tenir-se més en compte a l'hora de reconstruir l'arquètip, perquè en són una còpia directa i literal, per bé que no exempta d'errors, és clar, i també de nombroses conjectures i correccions, sovint errònies, per part de B^2. En canvi, són rares les correccions d'una tercera mà (B^3), més tardanes i sense cap importància.[282] El còdex *P* presenta, des que fou datat de nou recentment, una primera redacció del text més antiga que la de *B*, però

[278] La datació tradicional d'aquest manuscrit era al segle XIII, però recentment ha estat datat de nou segons criteris paleogràfics: vegeu DORANDI, «Diogene Laerzio fra Bisanzio e l'Italia meridionale. La circolazione delle *Vite dei filosofi* tra la Tarda Antiquità e l'età paleologa», *Segno e testo* 5, 2007, p. 100; T. DORANDI, «I manoscritti di Diogene Laerzio: Un catalogo sommario», *Codices manuscripti* 62/63, 2007, p. 55; DORANDI 2009, pp. 25 i 62.

[279] Vegeu l'edició de l'índex i un excel·lent resum de la qüestió a T. DORANDI, «Considerazioni su l'*Index Locupletior* di Diogene Laerzio», *Prometheus* 18, 1992, pp. 121-126.

[280] Vegeu l'acurada descripció del còdex de M. R. FROMENTIN en P. CANART & S. LUCÀ, *Codici greci dell'Italia Meridionale*, Roma 2000, 25, pp. 89-90.

[281] Vegeu E. MARTINI, «Analecta Laertiana», *Leipziger Studien zur classischen Philologie* 19, 1899, pp. 123-124, que datava les intervencions de B^2 al segle XIV (ibidem 80). DORANDI 2009, pp. 53-60, demostra, però, que no cal recórrer a cap altre manuscrit per explicar les correccions de B^2; fins i tot, l'abreviatura γρ, que se sol entendre com a γρ(άφεται), i que pressuposa la col·lació amb un altre manuscrit, podria significar, en realitat, γρ(άφε) o bé γρ(απτέον), indicant així una conjectura: vegeu N. WILSON, «An Ambigous Compendium», *Studi Italiani di Filologia Classica* 95, 2002, pp. 242-243.

[282] Per a la descripció d'aquest manuscrit i els recultats recents, vegeu T. DORANDI, «Remarques sur le *Neapolitanus* III B 29 (B) et sur la composition des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce», *Revue d'histoire des textes* 32, 2002, pp. 1-23, i, sobretot, DORANDI 2009, pp. 51-62.

clarament provinent del mateix model,[283] tot i que el copista (en realitat dues mans) sens dubte entenia el text i estava interessat en allò que llegia, de manera que hi introduí retocs, sovint amb intuïcions afortunades. Tanmateix, fins a sis mans corregiren el text primitiu en èpoques posteriors;[284] d'aquestes, P^4 és la que operà la correcció més abundant i sistemàtica, col·lacionant *P* amb un o més manuscrits de la *vulgata*, de manera que cal també anar alerta amb aquests canvis.[285] Pel que fa al còdex *F*, val a dir que és un manuscrit palimpsest, escrit sobre llargs passatges dels *Moralia* de Plutarc, on hi ha traces de dues mans (*F* i F^3): F^3, que ha estat identificada amb Francesco Zanetti, restaurà a la primera meitat del segle XVI alguns folis que havien caigut (9^r-19^v, 38 i 161^r-164^r) a partir del còdex *recentior G* (*Laurentianus* 69.28, del segle XV), de manera que cal ser molt prudent amb aquest manuscrit, especialment en aquestes seccions. D'altra banda, presenta també nombroses correccions d'una altra mà (F^2), datada entre els segles XIII i XIV, a partir de la col·lació amb un manuscrit de la tradició de *P* a partir de la correcció de P^4, o potser amb *P* mateix.[286] És per això que ha estat apreciat molt diversament pels estudiosos.[287] En efecte, tot i que, en alguns casos *F* conserva bones lliçons, moltes són fruit de conjectura, sovint hi ha llacunes, i també nombroses correccions de lèxic i ordre de les paraules amb la finalitat de normalitzar i fer més accessible el text.

No sembla, d'altra banda, que cap dels diversos títols que transmet la tradició manuscrita sigui l'original. El còdex *B* no porta títol de conjunt per a l'obra, perquè ha perdut el primer foli, però, com a *subscriptio* del llibre X (f. 246^r), apareix com a títol individual: Λαερτίου Διογένους φιλοσόφων βίων καὶ δογμάτων συναγωγῆς τῶν εἰς ι' Ἐπίκουρος, que apareix pràcticament idèntica en el còdex *P*. En el mateix còdex *P* es llegeix al principi (f. 2^r): Λαερτίου Διογένους βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων καὶ τῶν ἑκάστῃ αἱρέσει ἀρεσκόντων; i en el còdex *F*, que segueix el model de P^4, també hi ha un títol (f. 2^r): Λαερτίου Διογένους βίων καὶ γνωμῶν τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδικιμησάντων καὶ τῶν ἑκάστῃ αἱρέσει ἀρεσάντων τῶν εἰς δέκα τὸ πρῶτον. La primera part dels darrers dos títols és la que s'acostuma a editar com a títol de l'obra, encara en la darrera edició de Marcovich. La tradició bizantina, al seu torn, coneix l'obra amb el títol més senzill de Βίοι

[283] Vegeu L. TARTAGLIA, «Probabile *cognatio* dei codici *Neapolitanus (Burbonicus)* III B 29 (=B) e *Parisinus gr*. 1759 (=P) di Diogene Laerzio», *Vichiana* 3, 1974, pp. 51-58. Les seves conclusions han quedat confirmades per la nova datació del manuscrit: vegeu T. DORANDI, «Diogene Laerzio fra Bisanzio e l'Italia meridionale» cit., pp. 116-117, i DORANDI 2009, pp. 62-66.

[284] Indicades amb les sigles P^2 a P^7, per bé que les intervencions de P^6 i P^7 són molt escasses, i que sovint resulta difícil definir quina de les mans ha operat una correcció, quelcom que s'expressa amb la sigla P^x.

[285] D. BIANCONI, «Sui copisti del Platone Laur. Plut. 59.1 e su altri scribi di età paleologa. Tra paleografia e prosopografia», en D. BIANCONI & L. DEL CORSO, *Oltre la scrittura. Variazioni sul tema per G. Cavallo*, París 2008, pp. 253-288, identifica el revisor P^4 amb un anònim erudit i copista constantinopolità que treballà durant la primera meitat del segle XIV.

[286] Vegeu DORANDI 2009, pp. 77.

[287] Vegeu un estat de la qüestió i un nou estudi aprofundit a T. DORANDI, «Ricerche sulla più antica tradizione delle 'Vite' di Diogene Laerzio», *Prometheus* 34, 2008, pp. 193-216, i DORANDI 2009, pp. 67-78.

φιλοσόφων o Φιλόσοφος ἱστορία. A més, *F* conserva, al principi de cada llibre, unes *inscriptiones* breus del tipus Λαερτίου Διογένους τῶν εἰς ι' τὸ πρῶτον (τὸ δεύτερον κτλ.), que no apareixen ni a *P* ni a *B*. *B* presenta només dues *subscriptiones* a la fi dels llibres VIII i IX. Aquest fet ha permès argumentar a T. Dorandi que el copista de l'arquètip més antic (*X*) degué fusionar dos textos previs de l'obra laerciana, probablement escrits sobre papir, el primer dels quals contenia els llibres I al VII i estava mutilat de la darrera part, precisament a partir de la llacuna després dels escrits de Crisip;[288] hagué de completar-lo, doncs, en els llibres del VIII al X, amb uns altres rotlles, els quals presentaven una *subscriptio* al final de cada llibre, que el copista mantingué.[289]

Una reflexió semblant es pot fer a propòsit dels títols individuals que encapçalen la biografia de cada filòsof: la redacció primitiva dels còdex *BPF* no presenta generalment aquests títols, i, a més, *B* presenta espais en blanc davant i darrera de les frases que actuen com a transició entre un llibre i un altre, quelcom que fa pensar que aquests títols no existien en la versió original, sinó que foren afegits posteriorment (de forma sistemàtica per P^x, potser també P^4) per tal d'ajudar a la lectura. De fet, les frases mateixes i el principi de cada biografia ja permeten de fer-se una idea del contingut sense necessitat de títol.[290] Existeixen, a més, alguns exemples de frases «programàtiques» d'aquesta mena que apareixen en posisició diferent segons el manuscrit,[291] cosa que evidenciaria, segons Dorandi,[292] que Laerci encara no havia decidit si els col·locaria al final d'un llibre o al principi del següent, degut a la manca de revisió de l'obra que comentàvem més amunt.

A banda dels tres manuscrits principals complets (*BPF*), hi ha també tres reculls d'*excerpta* antics de l'obra que són molt importants per a la constitució del text, perquè provenen de la mateixa tradició que els tres manuscrits complets, però són també *uetustiores* i poden, per tant, contenir lectures bones: una epítome de l'obra sencera conservada al *cod. Vaticanus gr.* 96, ff. 29^v-88^r, de la primera meitat del segle XII, coneguda com a *Magnum excerptum* (*Φ*);[293] un extracte de l'obra *Περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων*, *Sobre aquells que han brillat en cultura*, falsament atribuïda a Hesiqui de Milet,[294] conservada en el mateix *cod. Vaticanus gr.* 96, ff. 19^r-

[288] Fins i tot es pot pensar que el llibre VII ocupava, en realitat, dos rotlles de papir, quelcom habitual en els llibres massa llargs: vegeu T. DORANDI, «Il libro X degli *Elementi* di Euclide», *Prometheus* 12, 1986, p. 225. El que s'hauria perdut, llavors, són tots els rotlles posteriors a la llacuna del VII.
[289] Vegeu T. DORANDI, «Remarques sur le *Neapolitanus* III B 29 (B)» cit., pp. 15-16, i DORANDI 2009, pp. 60-62.
[290] Ibid., pp. 16-23 i 62.
[291] Es tracta de les frases de transició dels llibre I, II i IV.
[292] Ibid., pp. 20-23.
[293] Sobre el qual l'estudi més aprofundit és el d'A. BIEDL, *Zur Textgeschichte des Laertios Diogenes. Das grosse Excerpt Φ*, Ciutat del Vaticà 1955. La datació fou confirmada per N. G. WILSON, «Scholarly Hands of the Middle Byzantine Period», en *La paléographie grecque et byzantine*, París 1977, pp. 235-237.
[294] Hesiqui de Milet fou un autor del segle VI, conegut especialment per l'obra, avui perduda, *Ὀνοματολόγος ἢ Πίναξ τῶν ἐν παιδείᾳ ὀνομαστῶν*, que devia seguir la mateixa estructura que aquesta altra: vegeu, sobre Hesiqui de Milet, T. DORANDI, *DPhA* s. u. «Hésychius de Milet».

29^{v} (*Φh*);[295] i uns breus *excerpta* del llibre III conservats al còdex *Vindobonensis phil. gr.* 314 ff. 27^{r}-29^{v}, datat a 28 de juliol de l'any 925 (*Vi*),[296] molt plausiblement copiats a partir de l'arquètip *X*.[297] El problema, és clar, és que, tractant-se d'extractes de l'obra, el text que transmeten no sempre coincideix exactament amb el de l'obra original: naturalment, de vegades manquen elements, l'ordre dels fragments no coincideix pas, perquè els compiladors han establert un ordre divers que respon a llurs propis interessos: alfabètic en el pseudo-Hesiqui, diferenciat en doxografies i biografies en el *Magnum excerptum*; i no es poden descartar, és clar, arranjaments de la mà dels compiladors,[298] que, a més, barregen sovint els extractes laercians amb altres extractes de la *Suda*, i per als que cal suposar un apògraf intermig (χ) transliterat a partir de l'hipoarquètip X i datable al segle X, i la prèvia redacció mateixa dels extractes, coneguda com *autographon excerptoris*, datat a finals del segle XI. Del *Magnum excerptum* vaticà es conserven també fins a set manuscrits que en deriven directament o indirecta, i igualment sis del pseudo-Hesiqui, de manera que no cal tenir-los en compte per a cap restitució del text inicial, que conservem.[299]

La resta dels manuscrits, una trentena,[300] són *recentiores*, datats entre els segles XIV i XVI. D'aquests, un grup el constitueixen els apògrafs de *P*, força nombrosos: els més importants són el *Parisinus gr*. 1758, del segle XIV (*Q*); el *Vaticanus gr.* 140, també del segle XIV (*W*); el *Constantinopolitanus gr. Veteris Seraglio* 80 (olim 48), del segle XIV (*Co*); i *Laurentianus* 69.35, del segle XV (*H*).[301] L'altre grup el constitueixen els manuscrits que hom ha anomenat *vulgata*, formada a Constantinoble cap al 1300 a partir de variades contaminacions, en circumstàncies sobre les quals encara no hi ha consens entre els estudiosos,[302] dels quals el més

[295] Tots dos *excerpta* han estat editats recentment de forma íntegra en el segon volum de l'edició de Diògenes Laerci de Marcovich. Val a dir, a més, que Marcovich fa referència al pseudo-Hesiqui amb la sigla φ: nosaltres preferim, amb Knoepfler i Dorandi, referir-nos-hi com a *Φh*, per tal d'evitar confusions amb la sigla φ, que Long fa servir en la seva edició per a referir-se indistintament a tots dos excerpta conservats en el còdex vaticà.

[296] Aquest breu text és menystingut habitualment pels editors (ni tan sols no apareix en l'edició de Marcovich), però sembla que podria contenir lectures interessants, ni que sigui per la seva antiguitat: vegeu-ne l'edició i comentari a T. DORANDI, «Estratti dal III libro di Diogene Laerzio in un codice di Vienna (cod. phil. gr. 314)», *Studi Classici e Orientali* 43, 1993, pp. 63-72.

[297] Vegeu DORANDI 2009, pp. 129-134.

[298] En realitat, podria molt ben ser que l'autor dels dos textos fos el mateix, com ja apuntava P. VON DER MÜHLL, *Epicurus. Epistulae tres et Ratae sententiae*, Leipzig 1922, V, o que, en tot cas, el redactor del pseudo-Hesiqui tingués davant els ulls el *Magnum excerptum*, sobretot perquè els extractes laercians de totes dues obres mai no coincideixen: vegeu T. DORANDI, «Diogene Laerzio fra Bisanzio e l'Italia meridionale» cit., pp. 136-138, i DORANDI 2009, pp. 81-84.

[299] Vegeu DORANDI 2009, pp. 85-90.

[300] Per a un llistat complet i recent de tots els manuscrits laercians conservats, amb indicacions codicològiques precises, vegeu T. DORANDI, «I manoscritti di Diogene Laerzio» cit., i T. DORANDI, «Altri codici con excerpta delle Vite di Diogene Laerzio», *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 11, 2008, pp. 1-6, corregits i ampliats en DORANDI 2009, pp. 1-37.

[301] Sobre aquesta tradició dels nombrosos apògrafs de *P*, vegeu G. BASTA DONZELLI, «I codici P Q W Co H I E Y Jb nella tradizione di Diogene Laerzio», *Studi Italiani di Filologia Classica* 32, 1960, pp. 156-199.

[302] L'estudi més aprofondit és el de G. BASTA DONZELLI, «Per un'edizione critica di Diogene Laerzio: i codici VUDGS», Bollettino dei classici 8, 1960, pp. 93-132; vegeu també l'anàlisi de

antic és el *Vaticanus gr.* 1302, datat recentment en el segle XIII (*V*), que acaba, tanmateix, en 6.66. La importància de tots aquests *recentiores* per a la constitució del text laercià és força minsa, com ha estat demostrat pels estudiosos, perquè les bones lliçons acostumen a ser resultat de conjectura, però fou sobre alguns d'aquests còdexs que recolzaren tant l'*editio princeps* del 1533, publicada a Basilea, obra de Jérôme Froben (Hieronymus Frobenius) i Niklaus Bischof (Nicolaus Episcopius),[303] com la traducció llatina d'Ambrogio Traversari del 1472, que veié la llum a Roma, la qual té el mèrit de conservar també lectures d'un còdex grec perdut,[304] tanmateix *recentior* i, per tant, igualment poc important per a la *constitutio textus*. En canvi, Donzelli demostrà que *Q* fou copiat després de les intervencions de P^2 sobre el text de *P*, *W* i *Co* després de les intervencions de P^3, i *H*, finalment, després de les intervencions de P^4, però corregit també per col·lació amb *Q*,[305] de manera que *Q*, *W* i de vegades *Co* poden resultar útils per a la retitució del text originari de *P*.

Paral·lelament, cal parar esment també en la tradició indirecta del text laercià, perquè les citacions provenen sovint d'un estadi més antic de la tradició que la que ens ofereixen els còdexs de què disposem. Especialment significatius són els extractes de Laerci que apareixen en el lèxic bizantí de la *Suda*.[306] En efecte, és un fet que els extractes de caire doxogràfic que apareixen en la *Suda* (redactada segurament entre el 975 i el 980) deriven de l'obra laerciana, on són citats abundosament de forma anònima;[307] els passatges biogràfics, en canvi, foren recuperats d'una epítome (elaborada entre 829 i 857) de l'obra original d'Hesiqui de Milet a què fèiem referència més amunt, qui segurament tenia fonts semblants a les de Diògenes Laerci, tot i que no manquen tampoc alguns lemes per als quals els redactors de la *Suda*, o llur font, interpol·laren el text d'Hesiqui amb extractes suplementaris de Laerci.[308] No sembla, tanmateix, que els redactors de la *Suda* llegissin Laerci de primera mà, sinó que recuperaren

D. KNOEPFLER, *La Vie de Ménédème d'Érétrie de Diogène Laërce: contribution a l'histoire et a la critique du texte des Vies des philosophes*, Basilea 1991, pp. 144-149, i la més recent de T. DORANDI, «Diogene Laerzio fra Bisanzio e l'Italia meridionale» cit., pp. 158-171, i DORANDI 2009, pp. 105-120.

[303] Concretament sobre el còdex *Raudnitzianus Lobkowicensis* VI Fc. 38 (*Z*), del segle XV: vegeu G. BASTA DONZELLI, «De Diogenis Laertii editione quae princeps vocatur eiusque cum codice Lobkowiciano (Z) cognatione», *Maia* 10, 1958, pp. 317-323.

[304] Vegeu M. GIGANTE, «Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laerzio», en G. C. GARFAGNINI (ed.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Florència 1988, pp. 367-459.

[305] G. BASTA DONZELLI, «I codici PQWCoHIEYJb», cit., pp. 188-189, 190, 199. Vegeu, tanmateix, els matisos de DORANDI 2009, pp. 65-66, que n'accepta substancialment les conclusions, però les reelabora a partir de la nova datació de B^2 i l'isolament de *B*.

[306] Un estudi recent i aprofondit sobre aquesta tradició indirecta es troba a T. DORANDI, «Diogene Laerzio a Bisanzio nel X secolo. Studi sulla tradizione indiretta delle Vite dei filosofi», *Byzantinische Zeitschrift* 96, 2003, pp. 123-155, d'on resumim les principals conclusions.

[307] El nom de Diògenes Laerci només apareix al final de la veu τετραλογία, on diu literalment: ἐν τῷ βιβλίῳ Λαέρτου Διογένους Περὶ βίων φιλοσόφων. La tradició bizantina, en efecte, coneix Diògenes Laerci com a Laertes Diògenes.

[308] Els passatges de la *Suda* que provenen de Laerci foren ja indexats per A. Adler en la seva edició del lèxic bizantí (*Suidae Lexicon*, Lipsiae 1928-1938, en el volum V, s. u. Λαέρτιος Διογένης) i han estat recentment editats per M. Marcovich, en el segon volum de la seva edició de Laerci. Cal afegir-hi també els sis que individuà Chr. THEODORIDIS, *Photii Patriarcae Lexicon* II, Berlín – Nova York 1998.

els extractes laercians a partir d'una font intermitja que A. Adler anomenava *philosophische Hauptquelle*, on s'hi barrejaven passatges literals de les doxografies laercianes amb altres extrets dels *Comentaris* als *Tòpics* aristotèlics d'Alexandre d'Afrodísia, dels *Comentaris* al *De anima* aristotèlic de Joan Filòpon i d'algun autor cristià no identificat.[309] El text de la *Suda*, però, provindria en última instància, a través d'aquesta font intermitja, de l'hipoarquètip X, anterior a l'arquètip comú de *BPF* (Ω), de manera que les variants textuals de la *Suda* han de ser considerades, amb molta prudència, per a la constitució del text.[310]

Quelcom semblant es pot dir de l'*Antologia* que Constantí Cèlafas elaborà vers l'any 900 aplegant epigrames de totes les èpoques de la literatura grega, que comprenen també molts epigrames recollits en l'obra laerciana, la majoria composats per Laerci mateix, i que després acabaran integrats en l'*Antologia Palatina* cap a mitjans del segle X, i, en nombre més reduït, en l'*Antologia Planudea*, que deriva de l'anterior i fou compilada per Màxim Planudes a la fi del segle XIII. Sembla avui acceptat que Cèfalas tingué accés directe a un manuscrit de l'obra laerciana, el mateix X, anterior a l'arquètip de *BPF* (Ω), que la *Suda*. A més, sabem que el compilador de l'*Antologia Palatina* tingué ocasió de revisar el text de Cèfalas amb el manuscrit de Laerci, de manera que les seves lliçons són molt útils per a reconstruir el text de l'hipoarquètip X; tanmateix, cal anar alerta amb les nombroses conjectures i millores que els compiladors de l'*Antologia Palatina* introduïren sovint en els epigrames, sobretot els compostos pel mateix Laerci, perquè no pertanyen a la tradició original. La *Planudea*, altrament, quan presenta divergències respecte de la *Palatina*, cal pensar que és per conjectura del mateix Planudes, de manera que no cal tenir-la en compte, almenys de forma sistemàtica.[311]

En canvi, pels motius adduïts en l'apartat anterior, són irrellevants per a la constitució del text la resta d'obres, anteriors o posteriors, que parteixen d'una lectura de l'obra laerciana més o menys provada: ni la tradició gnomològica, ni la traducció llatina medieval d'Henric Aristip, que reapareix al Pseudo-Burley, o els autors bizantins que l'han llegit, com Tzetzes, Eustati, Miquel Apostolis i Arsenius, i la pseudo-Eudòcia.[312] Tampoc no és convenient utilitzar la versió llatina d'Ambrogio Traversari per corregir algun passatge del text grec de Laerci, com encara fa Marcovich, perquè sembla provat, després dels darrers estudis, que Traversari usà únicament còdexs *recentiores* per a la seva traducció, tots ells conservats encara avui.[313]

[309] A. ADLER, «Suidas», *RE* IV A 1, 1931, col. 709-711.

[310] Vegeu T. DORANDI, «Diogene Laerzio a Bisanzio nel X secolo. Studi sulla tradizione indiretta delle Vite dei filosofi», *Byzantinische Zeitschrift* 96, 2003, pp. 144-155, i DORANDI 2009, pp. 147-152. L'editor usa la sigla Σ per referir-se a la *philosophische Hauptquelle* d'Adler, i expressa els seus dubtes a l'hora de datar aquest recull i de precisar-ne l'origen geogràfic.

[311] Vegeu T. DORANDI, «Diogene Laerzio a Bisanzio nel X secolo. Studi sulla tradizione indiretta delle Vite dei filosofi», *Byzantinische Zeitschrift* 96, 2003, pp. 125-143, i DORANDI 2009, pp. 152-174.

[312] Vegeu l'argumentació detallada de DORANDI 2007, pp. 147-158, i DORANDI 2009, pp. 174-194.

[313] Vegeu els estudis de A. SOTTILI, «Il Laerzio latino e greco e altri autografi di Ambrogio Traversari», en *Studi G. Billanovich*, Roma 1984, II, pp. 699-745; M. GIGANTE, «Ambrogio

No és aquest el lloc per a aprofundir en els problemes de la tradició manuscrita i la crítica textual exercida per la llarga llista d'editors parcials i totals de l'obra laerciana, molts d'ells morts abans de poder-ne dur a terme l'edició promesa.[314] El cert és que editar Diògenes Laerci és una tasca molt complexa, com ho demostren les múltiples crítiques que rebé la recent edició de M. Marcovich.[315] Per resumir breument l'evolució dels judicis dels estudiosos, val a dir que, des dels primers estudis sistemàtics sobre la tradició manuscrita,[316] resta clar que la *constitutio textus* ha de basar-se en els tres manuscrits complets més antics (*BPF*), mentre que els *recentiores*, i, per tant, les traduccions llatines i l'*editio princeps* que en depenen, són d'escàs valor. E. Martini[317] provà de demostrar que aquests *recentiores* provenen en última instància d'un grup (α) que deriva de forma independent de l'arquètip comú als *uetustiores* (β), el representant més antic i fidedigne del qual seria *B*; a més, *PF* presenten errors comuns que es retroben en els *recentiores*, però no en *B*, cosa que Martini interpretava com una *contaminatio* entre *PF* i α, deguda al fet que α és més antic (segle XI) que *B*. Aquest *stemma* fou durament criticat per A. Gercke, que negava l'existència d'aquest doble grup antic ($\alpha\beta$) i sostenia que els únics manuscrits que calia considerar eren els *uetustiores BPF*.[318] Aquesta és, en general, l'opció que han seguit els estudiosos posteriors,[319] que

Traversari interprete di Diogene Laerzio», en G. C. GARFAGNINI (ed.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Florència 1988, pp. 367-459; D. KNOEPFLER, *La Vie de Ménédème d'Érétrie de Diogène Laërce: contribution a l'histoire et a la critique du texte des Vies des philosophes*, Basilea 1991, pp. 22-44; T. DORANDI, «Diogène Laërce du Moyen Age à la Renaissance», en RICKLIN, TH. (ed.), *Exempla docent. Les exemples du philosophes de l'antiquité à la renaissance*, París 2006, pp. 35-48 i DORANDI 2009, pp. 222-228.

[314] A banda de Nietzsche, que mai no dugué a terme l'edició promesa, deixaren importants notes sobre llur col·lació personal dels manuscrits A. Biedl, el *Nachlaβ* del qual aprofità M. Marcovich per a la seva pròpia edició, i P. Von der Mühll, que Marcovich no pogué consultar, però T. Dorandi ha pogut inspeccionar: vegeu T. DORANDI, «Gli studi laerziani di Peter von der Mühll», *Museum Helueticum* 63, 2006, pp. 2-18, i DORANDI 2009, pp. 229-245. També F. Wehrli prometia una edició (*Gnomon* 43, 1971, pp. 428-429) que lamentablement mai no arribà a completar.

[315] Vegeu les ressenyes de A. GARZYA, *Koinonia* 24, 2000, pp. 117-118; E. AMATO, *Gnomon* 74, 2002, pp. 203-211; R. TODD, *Bryn Mawr classical review* 2000.07.09; R. WITTWER, *Museum Helveticum* 57, 2000, p. 285; T. DORANDI, *Phronesis* 45, 2000, pp. 331-340; J. BARNES, *The Classical Review* 52, 2002, pp. 8-11 i 54, 2004, pp. 568-569; W. LAPINI, *Méthexis* 16, 2003, pp. 105-114; D. SEARBY, *Elenchos* 24, 2003, pp. 183-189; E. KRENTZ, *Religious Studies* 30, 2004, p. 62; T. DORANDI, *Mnemosyne* 58, 2005, pp. 314-315. Barnes és especialment contundent en la conclusió (p. 11): «So we have two unsatisfactory editions of DL instead of one [sc. H.S. LONG *OCT*]. In the Preface, M[arcovich] avows that ill-health prevented him from putting the final touches to the work. The house of Teubner might have found another scholar to complete the task. Instead it has published, at a mounstrous price, an *opus imperfectum*».

[316] Sobretot H. USENER, *Epicurea*, Leipzig 1887, VI-XV, a partir de C. WACHSMUTH, en la seva introducció a *Corpusculum poesis epicae Graecae ludibundae II. Sillographorum Graecorum reliquiae*, Leipzig 1885^2, pp. 51-55.

[317] E. MARTINI, «Analecta Laertiana», *Leipziger Studien zur classischen Philologie* 19, 1899, pp. 73-177; 20, 1901, 145-166.

[318] A. GERCKE, «Die Überlieferung des Diogenes Laertios», *Hermes* 37, 1902, pp. 401-434.

[319] La refutació més recent i definitiva del valor dels *recentiores* és la de G. BASTA DONZELLI, «Per un'edizione di Diogene Laerzio: i codici V U D G S», *Bolletino del Comitato per la preparazione dell'Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini* 8, 1960, pp. 93-132, que demostra que les rares bones lectures que presenten aquests manuscrits són el resultat de les bones conjectures dels humanistes.

introdueixen, en canvi, la importància de la tradició indirecta, especialment de la *Suda* i de Φ, perquè les seves lectures provindrien directament de l'arquètip, i constituirien, doncs, una tradició paral·lela a *BPF*.[320]

Una anàlisi més recent, a banda de la *praefatio* de Marcovich a la seva edició, objecte, com dèiem, de moltes crítiques, és la de D. Knoepfler, per bé que només per a la biografia de Menedem d'Erètria (DL 2.125-144).[321] Segons Knoepfler, la tradició que segueix *B*, malgrat alguns errors menors, és la més propera a un còdex escrit en lletra uncial –per tant, anterior a l'any 800– perdut (Ω), encara no contaminat per les correccions de l'avantpassat de *P* i *F*,[322] i superior per això a tota la *vulgata*. *BPF* tindrien, doncs, un arquètip comú Ω, que estaria emparentat però seria diferent de l'avantpassat dels *excerpta*, començant per Φ, de manera que caldria parlar d'un veritable arquètip X, del qual dependrien tant l'*autographon excerptoris*, a partir del qual fou redactat Φ, passant per un manuscrit transliterat i segurament corregit (χ), com també Ω, subarquètip de *BPF*, que remunta directament a X sense cap intermediari, per bé que tant *F* com *P* haurien estat objecte d'una contaminació posterior a partir de χ, a través dels seus dos models intermitjos (ω i ω'), de la qual només *B* s'hauria salvat, si no es consideren les intervencions en el text de la mà de B^2, que segueixen *P*.[323]

En els darrers anys, però, T. Dorandi ha procedit a col·lacionar i estudiar de bell nou els principals manuscrits laercians, quelcom que li ha permès confirmar algunes d'aquestes antigues impresions i arribar a nous resultats molt significatius, que resumim a continuació.[324] Dorandi accepta, en línies generals, els resultats de Knoepfler, però en matisa alguns, n'aprofundeix uns altres i desenvolupa unes conclusions diferents en alguns punts cabdals. Segons Dorandi, les *Vides* de Diògenes Laerci degueren pervindre a la fi de l'Antiguitat (cap al segle VI) en un únic manuscrit, força defectuós i

[320] Vegeu sobretot A. DELATTE, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Brusel·les 1922 [reimpr. Hildesheim 1988], pp. 63-97, i el seu *stemma* a la pàg. 95. I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957 [reimpr. Nova York 1987, *Greek & Roman Philosophy* 13], pp. 13-27, i el *stemma* a la pàg. 24, afirmava que Φ depèn de la mateixa tradició que *BPF*. Tampoc l'edidió oxoniense de H. S. LONG no té en compte els *excerpta*, per la qual cosa ha estat molt criticada, però aquesta situació sembla demostrada des dels estudis d'A. BIEDL, *Zur Textgeschichte des Laertios Diogenes. Das grosse Excerpt Φ*, Ciutat del Vaticà 1955, confirmats més tard per L. TARTAGLIA, «L'estratto vaticano delle *Vite* di Diogene Laerzio», *Rendiconti dell'Academia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 49, 1974, pp. 253-271, i avui admesos per tots els estudiosos.

[321] KNOEPFLER 1991. La seva reconstrucció ha estat també objecte de la crítica d'A. DESBORDES, en la seva ressenya al llibre en *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 46, 1993, pp. 190-201, però T. DORANDI, «La tradition manuscrite», dins de GOULET-CAZÉ 1999, pp. 37-38, i «Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum», *Phronesis* 45, 2000, pp. 331-340, la considerava la millor possible, almenys en l'estat actual dels estudis, és a dir, abans de les seves pròpies recerques.

[322] Tot i les relacions estretes entre *B* i *P*, que foren indicades per L. TARTAGLIA, «Probabile *cognatio* dei codici *Neapolitanus (Burbonicus)* III B 29 (=B) e *Parisinus gr*. 1759 (=P) di Diogene Laerzio», *Vichiana* 3, 1974, pp. 51-58, i que encara enterboleixen més la situació.

[323] KNOEPFLER 1991 dóna el seu *stemma* a la pàg. 154.

[324] L'article on apareixen més sintetitzades aquests nous resultats és DORANDI 2007, pp. 99-172. Tanmateix, l'autor ha retornat sobre les seves conclusions i ha corregit alguns dels seus punts de vista en els recents *Laertiana*, Nova York & Berlín 2009.

al qual ja mancava el final del llibre VII, en lletra majúscula (X), originat potser a partir de la fusió de dos testimonis tardoantics escrits sobre papir (X' i X''), el primer dels quals (X') contenia només el text de les *Vides* fins a la meitat, més o menys, del llibre VII, en el punt on s'interromp en mig de la llista dels escrits de Crisip, i no constava de *subscriptiones*; el copista hagué de completar llavors el còdex recorrent a un altre exemplar (X'') per als llibres VIII a X, que sí tenien *subscriptiones*. Aquest text de les *Vides* devia estar ja ple d'errors de llengua i d'estil, i també d'interpolacions maldestres, resultat de la transmissió, però sobretot del fet que, com hem vist en els apartats anteriors, Diògenes Laerci no pogué segurament revisar la seva obra abans que fos publicada, de forma no gaire acurada, a partir del que en deixà l'autor. Aquest mateix còdex X fou usat per l'anònim redactor de la *font filosòfica* de la *Suda* (Σ), a partir de la qual alguns extractes passaren al lèxic. A principis del segle X, el còdex X encara era disponible a Constantinoble, on fou usat per Constantí Cèfalas i Aretas de Cesarea, que n'extractaren, respectivament, els epigrames laercians que després apareixen en l'*Antologia Palatina* (*Pal*), i els fragments del llibre III transmesos en el còdex *Vi*. Del mateix model X es feren dues còpies transliterades: Ω i χ. De χ, potser a través d'un intermediari conegut tradicionalment com a *autographon excerptoris*, foren confeccionats, tal vegada per un únic compilador anònim, entre finals del segle X i principis del XII, dos compendis d'extractes independents (Φ i Φh), dels quals Φh integra també extractes de la *Suda*. Tanmateix, per bé que moltes de les lectures de Φ poden remetre directament a X, és evident que entre X i Φ ha existit com a mínim una fase intermitja que ha contribuït a degradar el text de X, el qual, a més, ja contenia lliçons *deteriores* que podrien haver estat corregides en alguns llocs per la tradició de Ω, el qual és un producte constantinopolità. De l'altra còpia transliterada[325] (Ω) és d'on foren copiats *P* (a Orient) i *B* (potser a Sicília, o en tot cas a mans d'un escriba format a Occident, però sens dubte a partir de la mateix tradició oriental de Ω), els més antics i purs dels *codices integri*, entre finals del segle XI i mitjan segle XII, respectivament. Gairebé un segle més tard, del mateix model (Ω), però segurament a través d'un intermediari perdut (γ) fou copiat *F*, també a Orient. De la contaminació entre *P* i γ, nasqué l'antecedent de la *vulgata*, perdut (α), la còpia més antiga conservada del qual és *V*, del segle XIII, potser principis del XIV. D'altra banda, *F* hauria patit les contaminacions de l'*autographon excerptoris* antecedent de Φ, i també d'α, mentre que les correccions de F^2 provindrien de la tradició de *P*.

Tampoc no és segur si la dedicatòria de l'obra es va perdre o si, senzillament, no fou mai escrita, amb el benentès que mancaria al llibre una

[325] O almenys en minúscula, encara que segurament encara sense esperits ni accents, amb scriptio continua i nombrosos errors de majúscula, com ho demostren les dificultats que hi trobà el copista de *B* abans de la correcció de B^2: vegeu DORANDI 2009, pp. 102-105, que parteix de les conclusions sobre la transliteració dels textos grecs com un procés de F. RONCONI, *La traslitterazione dei testi greci. Una ricerca tra paleografia e filologia*, Spoleto 2003.

revisió final per part del seu autor.[326] Sembla, tanmateix, per dues endreces que li dedica (DL 3.47 i 10.29), que el llibre estava destinat a una dona amant de Plató:

> Φιλοπλάτωνι δέ σοι δικαίως ὑπαρχούσῃ καὶ παρ' ὀντινοῦν τὰ τοῦ φιλοσόφου δόγματα φιλοτίμως ζητούσῃ ἀναγκαῖον ἡγησάμην ὑπογράψαι καὶ τὴν φύσιν τῶν λόγων καὶ τὴν τάξιν τῶν διαλόγων καὶ τὴν ἔφοδον τῆς ἐπαγωγῆς, ὡς οἷόν τε στοιχειωδῶς καὶ ἐπὶ κεφαλαίων, πρὸς τὸ μὴ ἀμοιρεῖν αὐτοῦ τῶν δογμάτων τὴν περὶ τοῦ βίου συναγωγήν· γλαῦκα γὰρ εἰς Ἀθήνας, φασίν, εἰ δέῃ σοι τὰ κατ' εἶδος διηγεῖσθαι. (DL 3.47)
>
> Per a tu, que ets justament una entusiasta de Plató i que investigues zelosament la doctrina d'aquest filòsof més que la de cap altre, m'ha semblat necessari d'aplegar la naturalesa dels seus discursos, l'ordre dels seus diàlegs i el procediment de la seva inducció de la forma més elemental i sumària que m'ha estat possible, perquè no manqui la seva doctrina al recull de la seva vida; car fóra portar òlibes a Atenes, com diuem, si hagués d'exposar-t'ho amb detall.

Sobre la identitat d'aquesta dona només es poden fer especulacions sense gaire fonament: hi ha qui ha volgut identificar-la amb alguna gran senyora de la família imperial de reconeguda cultura i influència, com Júlia Domna, de la família dels Severs, al voltant de la qual es constituí un notable cercle de filòsofs, sofistes i científics,[327] o amb l'emperadriu Salonina Augusta, però és evident que no hi ha cap certesa possible.[328]

Aquest detall porta a la qüestió de les intencions de l'obra: si hem de fer cas al mateix autor, en la seva dedicatòria, l'exposició de les vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres de Grècia tindria com a finalitat convèncer la destinatària que la millor filosofia, sempre com a forma de vida, és l'epicúria, ja que el llibre es clou amb les *Màximes capitals* d'Epicur, principi de la felicitat, adreçades especialment a aquesta dona desconeguda a fi de fer-li conèixer aquesta excel·lent mena de vida, molt millor, per tant, que el platonisme que ella professa; i llavors Diògenes Laerci seria clarament un epicuri, o almenys sentiria una certa proximitat ideològica amb la doctrina d'aquesta escola. Tanmateix, no tot és tan senzill: es fa estrany que ni la dedicatòria ni la intenció no apareguin en el pròleg de l'obra, on, en canvi, sembla que es desprèn que l'obra pretén en realitat desmentir tots aquells qui sostenen que la filosofia és un invent dels bàrbars bo i donant exemples dels grans monuments humans de la filosofia grega antiga, independentment de la doctrina particular que professin. Sí

[326] Així ho creia ja SCHWARTZ 1903, col. 740, i amb ell ho admet tota la crítica. Vegeu, especialment, VON DER MÜHLL 1965, p. 313. En contra, MEJER 1978, pp. 15-16.
[327] Sobre el cercle de Júlia Domna, vegeu G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969, capítol 8.
[328] Vegeu, especialment, VON DER MÜHLL 1965 i també DELATTE 1922 [1988], p. 8, n. 3.

que és cert, això no obstant, tal com afirmava A. A. Long, que l'excepcionalitat del tractament i del material aplegat en el llibre X demostra que hi havia en l'època de Laerci un públic força interessat per aquest sistema filosòfic.[329]

Més aviat caldrà pensar, amb la crítica més recent i majoritàriament acceptada, que Diògenes Laerci és un intel·lectual de vasta curiositat i erudició, característiques molt pròpies de l'època i del context cultural en què amb molta probabilitat va viure, que volgué bastir una obra on quedés recollit el bo i millor de la tradició filosòfica grega que ell mateix apreciava, amb un gust especial per les anècdotes i les grans figures dels filòsofs, però sense menystenir el valor de les seves grans doctrines. Com hem vist, Laerci critica rares vegades les doctrines dels filòsofs, que estan escrites «senza fanatismo e senza pregiudizio», com ho afirmava M. Gigante,[330] però és evident que té les seves preferències per la forma de vida d'alguns d'ells, de la mateixa manera que sent menyspreu o adopta una distància irònica vers la d'alguns altres: aquí és on cal cercar precisament l'originalitat i la voluntat de l'autor, això és, en la selecció del material exclusivament entre els filòsofs grecs antics, és a dir, no bàrbars o aliens a la cultura hel·lènica en un sentit ampli, ni romans ni cristians, i també en el judici que n'estableix, de forma més o menys velada, especialment per mitjà de les circumstàncies de la mort i els epigrames que els dedica, com intentarem de resseguir en el capítol quart d'aquest treball.[331] Tal com afirmava A. Momigliano, «Diogenes Laertius is not holding up one philosopher or one school as a model: what he is doing is to produce a gallery of memorable philosophers. His vision of Greek philosophers is a symposium of various sages, each with his brand of wit and wisdom. [...] Greek philosophy was to Diogenes Laertius a form of noble rationality with many possible variants».[332] La seva obra, vista des d'aquesta perspectiva, no es troba pas gaire lluny d'altres obres erudites per l'estil, que tenen segurament idèntiques intencions de preservació cultural que la seva, des d'Ateneu fins a Macrobi, passant per Elià i Aulus Gel·li. És cert que, molt més encara que el d'aquelles obres, l'estil de Laerci es ressent del seu caràcter purament compilatori, i és molt plausible que li manqui, com sol assenyalar unànimement la crítica, una darrera revisió de conjunt que n'hauria eliminat mancances, repeticions, marrades estructurals i expositives, i fins i tot errors manifestos; tampoc no podem saber quins d'aquests defectes són més aviat obra dels seus copistes. En tot cas, caldria reflexionar seriosament fins a quin punt els molts penjaments de què han estat objecte l'autor i la seva obra[333] són fruit d'una reacció violenta originada en la forta frustració dels qui desitjaven trobar en el llibre, ben anacrònicament, una veritable història crítica de la filosofia o una exposició doctrinal del rigor científic d'Aristòtil o Teofrast, i van topar, en canvi, amb aquesta obreta més aviat divulgativa i poc profunda, sense gens d'esperit

[329] LONG 1975, p. 236.
[330] GIGANTE 2005[7], p. XVIII.
[331] Vegeu especialment l'apartat E1.
[332] MOMIGLIANO 1986, pp. 39-40.
[333] D'ase («asinus») arribà a qualificar-lo USENER 1887, p. XXII. Per a l'evolució dels judicis crítics sobre l'obra, vegeu el darrer apartat d'aquest mateix capítol.

crític de les doctrines, més interessada en la xafarderia i en un saber viure quotidià sense gaires pretensions; frustració que s'accentua quan resulta que és l'única obra d'aquesta mena que ens ha pervingut sencera. Les doxografies, en efecte, només reprodueixen allò que un pensador o una escola van afirmar, i no diuen pas per què les van afirmar, és a dir, no expliquen, com voldríem els moderns, els fonaments especulatius i les justificacions teorètiques de les doctrines.[334] Tanmateix, val a dir que, pel que en sabem, tal com vèiem en el capítol anterior, ni l'obra de Laerci devia ser gaire diferent de les altres produccions anteriors a ell, ni cal pretendre veure en ell un nou Plutarc en l'estil, o un Aristòtil en la profunditat i la crítica filosòfiques. Molt més positiu i engrescador resulta, segons la nostra opinió, prendre l'obra tal com és, amb els seus límits, però també els seus encerts, i mirar d'extreure'n allò que sí que pot donar: una imatge no gaire alterada dels filòsofs i les seves doctrines tal com els concebien les fonts que utilitza, precisament gràcies a aquesta manca d'esperit crític i de profunditat sistemàtica. Només cal pensar en les deformacions que Aristòtil, més interessat en el seu propi sistema de pensament que no pas en la reproducció fidel de les doctrines precedents, va imprimir en la doxografia presocràtica, tal com va quedar demostrat des de Cherniss.[335] I no es pot pas negar tampoc que la seva obra és preciosa per les informacions que conserva: un simple cop d'ull als principals reculls de fragments de filòsofs antics, des del de Diels-Kranz al de Wehrli, passant pel del Von Arnim, permet constatar la importància de Laerci per al nostre coneixement de la filosofia antiga, semblant, ni més ni menys, a la que tenen Ateneu o Macrobi per al nostre coneixement de poetes que altrament s'haurien perdut per complet.

Tot plegat ens porta a un dels temes més espinosos per a copsar el valor de l'obra laerciana: el caràcter i l'ús que fa de les seves fonts. La *Quellenforschung* capficà la majoria dels filòlegs insignes del segle XIX,[336] preocupats principalment per garantir o desmentir la validesa de l'obra laerciana, no pas en si mateixa, sinó per al nostre coneixement dels filòsofs i dels sistemes filosòfics antics. És indubtable que el valor de Laerci, quant a les informacions que dóna, és el valor de les seves fonts: el seu mèrit personal és precisament l'elecció de les fonts i dels materials, i la manera com els utilitza, però no pas cap dada que ell mateix pugui fornir perquè la coneix directament. El gran problema, tanmateix, és quines de les fonts que cita ha llegit directament (*Hauptquellen*), quines cita perquè les ha llegit al seu torn citades en altres obres (*Nebenquellen* o *vermittelte Quellen*),[337] i quines, finalment, utilitza en realitat quan no en cita cap de manera explícita. Hom pot trobar al llarg de tot el llibre més de 250 autors diferents acompanyats o no dels títols de les seves obres, més de 360, en no menys de 1180 citacions explícites, unes 350 de les quals són anònimes, i, a més, alguns autors només són citats un sol cop, altres només apareixen en

[334] Vegeu G. REALE, «Prefazione», a REALE, GIRGENTI & RAMELLI 2005, p. IX.
[335] CHERNISS 1935.
[336] Es troba un excel·lent i exhaustiu resum, alhora que actualitzat, de tota l'*Altertumswissenschaft* sobre Laerci, sobretot pel que fa a les fonts i a la metodologia laercianes, a DESBORDES 1990.
[337] La distinció és de CRÖNERT 1905 [1965], p. 133.

algunes vides, altres encara són citats més d'una dotzena de vegades.[338] La forma en què apareixen citades aquestes fonts també és molt variada: des de la reproducció íntegra d'un document sencer, com les *Lletres* d'Epicur, pseudoepístoles o alguns testaments i decrets, fins a una citació textual breu, un resum del contingut d'una obra o la simple constatació de l'acord o el desacord entre vàries fonts. No cal dir que, a més, Laerci no dóna pas sempre la font d'allò que escriu i que, com no és gens estrany en els autors antics, s'equivoca de vegades, cosa que no sempre podem detectar perquè la gran majoria de les obres que cita s'han perdut.[339]

Les postures dels diversos estudiosos sobre quines fonts va usar Laerci, i de quina manera ho va fer, han anat variant molt al llarg dels anys: des de l'obsessió per la font única que caracteritza els estudis del segle XIX, fins a l'afirmació, força controvertida, de J. Mejer, per a qui, almenys teòricament, Diògenes devia haver consultat totes les fonts que cita.[340] Pràcticament tots els estudis sobre fonts han estat refutats per estudis posteriors, de manera que és una empresa desesperada intentar individuar la font principal que Laerci va fer servir,[341] i el fet mateix que cada estudi presenti conclusions força diferents ja manifesta la inestabilitat dels resultats. Habitualment, els estudiosos han imaginat que la font principal és aquella que Laerci cita més sovint. Així, J. L. Marres considerava que Favorí era la font principal de l'autor,[342] mentre que V. Rose creia que calia pensar més aviat en un combinat d'autors dels segles I i II dC, especialment Mironià, Pàmfila, Sabí i Dioscòrides, però sobretot Díocles i Favorí;[343] Scheurleer pensava que la font principal era Demetri de Magnèsia.[344] Bahnsch, en canvi, fou el primer a plantejar que difícilment Laerci havia usat totes aquestes fonts de primera mà, sinó que les havia trobat en diverses compilacions ja existents.[345] Nietzsche, que dedicà bona part de la seva producció filològica a aquest tema, suposà que Diògenes va seguir totalment Díocles de Magnèsia, biògraf del segle I aC, que al seu torn seguia Demetri, Antístenes, Alexandre Polihístor i Hipòbot, i de qui el llibre laercià seria una simple epítome;[346] fou refutat per Diels[347] i Freudenthal.[348] Maass considerava que la

[338] Per exemple, Favorí és citat 51 vegades en set llibres diferents; Hermip, 36 vegades, en tots deu llibres; Timó, 27 vegades, també en tots els llibres; Apol·lodor, 23 vegades en nou llibres; Soció, 21 vegades en vuit llibres; Demetri de Magnèsia, 19 vegades en vuit llibres; Díocles, 15 vegades… Vegeu les llistes i les anàlisis a ARONADIO 1990.

[339] L'exemple que se cita habitualment és el dels ensenyaments de Tales que Laerci atribueix a Heròdot i que no apareixen pas en la seva obra (DL 1.22). En la majoria dels casos, però, és impossible comprovar la citació.

[340] MEJER 1978, p. 10. Tanmateix, l'afirmació queda perfectament matisada al llarg de l'obra, sobretot a les pp. 29-46.

[341] Així ho considerava DELATTE 1922, pp. 40-43.

[342] J. L. MARRES, *Dissertatio de Favorini Arleatensis vita, studiis, scriptis*, Utrecht 1853, p. 90.

[343] V. ROSE, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, Berlín 1854, p. 40.

[344] G. A. SCHEURLEER, *Disputatio philologica de Demetrio Magnete*, Leiden 1858, p. 10.

[345] BAHNSCH 1868, pp. 2-22 i 24-53.

[346] NIETZSCHE 1868, especialment pp. 632-642; *idem* 1869; *idem* 1870. També la crítica moderna de BARNES 1986b i GIGANTE 1984b [1989]. Sobre Díocles de Magnèsia i l'ús que en fa Laerci, vegeu l'article més recent de CELLUPRICA 1989.

[347] DIELS 1879 [1958], pp. 161-163.

[348] J. FREUDENTHAL, «Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos», a *Hellenistische Studien*, III, Breslau 1879, pp. 305-315.

font principal era Favorí d'Arles,[349] però Wilamowitz el desmentí.[350] El mateix Wilamowitz proposà més tard, en el seu estudi sobre Antígon, que Laerci devia emprar diverses compilacions per a compondre el conjunt de l'obra, que devia anar afegint a l'estil dels gramàtics antics, diferents segons el llibre, sovint impossibles de determinar.[351] Seguint els mateixos plantejaments, V. Egger va estudiar la importància de la literatura de les *Successions* com a font última de Laerci, especialment Hipòbot, Alexandre Polihístor i Soció.[352] A. von Gutschmid va estudiar amb aquest mateix criteri les fonts de Laerci per a la filosofia egípcia i les referències a l'època dels Ptolemeus per a les quals no se cita la font;[353] igualment, Covotti afirmava que la doxografia estoica ha de provenir de les *Successions* d'Alexandre Polihístor, per comparació a les citacions conservades a Ciceró, Estobeu, Clement i Agustí.[354] Usener, encara, va proposar que la font única era Nícias de Nicea,[355] però Gercke el refutà.[356]

Tot just iniciat el segle XX, F. Leo aprofundia en la seva obra sobre la biografia grega en la mena d'autors que devien configurar la tradició del llibre laercià,[357] que ell considerava productes secundaris de l'escola peripatètica, que havien deixat enrere el cientificisme d'Aristòtil per tal de farcir-se d'efectismes literaris i oratoris de regust més popular. Segons Leo, el fundador d'aquest nou sistema biogràfic que tenia més en compte les xafarderies fou Aristoxen, tal com vèiem en el capítol anterior, i, seguint aquests principis, Camaleont, Hermip i també Dicearc, Fànias, Jeroni, Duris i sobretot Teopomp van col·leccionar tota una sèrie d'anècdotes i descripcions dels caràcters extretes majoritàriament dels poetes còmics; més tard, Filòcor, Idomeneu i Neant devien escriure obres sobre les successions dels filòsofs que haurien arribat fins a Sàtir i Soció, el qual ordenà els materials precedents de forma sistemàtica; d'ell o de l'epítome que en féu Heraclides, provindria, segon Leo, l'obra de Laerci. Potser la primera anàlisi moderna de les fonts laercianes és l'article d'E. Schwartz a la *Pauly*,[358] on mostrava la seva insatisfacció amb els estudis anteriors (coll. 745-746) i observava que, precisament pel desordre de l'obra, és absurd pensar en una font única (coll. 746-751). Segons ell, Laerci va servir-se directament de Plutarc, Mironià, Flegont, Epictet, Pàmfila, Favorí, Díocles i

[349] MAASS 1880, pp. 1-141. F. RUDOLPH, «De Fauorino Diogenis Laertii auctore», *Leipziger Studien* 7, 1884, pp. 126-134, encara anà més lluny en afirmar que els pocs judicis crítics que es troben en el llibre laercià no són de Laerci, sinó que foren també copiats de Favorí.
[350] U. VON WILAMOWITZ, *Epistula ad Maassium*, dins de MAASS 1880, pp. 142-164.
[351] WILAMOWITZ 1881, pp. 154-161. El seu punt de vista és compartit pels manuals de literatura de l'època, tant el de SUSEMIHL 1891-1892, I, pp. 325 ss., sobre literatura hel·lenística, com el més general de W. VON CHRIST, W. SCHMID & O. STÄHLIN, *Geschichte der Griechischen Literatur*, Munic 1924, p. 686, i continua essent el plantejament de LEO 1901, pp. 36-37.
[352] EGGER 1881.
[353] A. VON GUTSCHMID, «De Aegptiacis apud Diogenem Laertium eorumque fontibus», *Kleine Schriften*, I, Leipzig 1889, pp. 184-200.
[354] A. COVOTTI, «Quibus libris vitarum in libro septimo scribendo Laertius usus fuerit», *Studi Italiani di Filologia Classica* 5, 1897, pp. 65-97.
[355] USENER 1892, pp. 1023-1034.
[356] GERCKE 1899, pp. 11-17.
[357] LEO 1901, pp. 35-84.
[358] SCHWARTZ 1903. Les seves conclusions són seguides per ÜBERWEG-HEINZE-PRÄCHTER en el seu cèlebre manual de filosofia *Grundiss der Geschichte der Philosophie*, Berlín 1926, I, pp. 13-26.

Epicur, mentre que la resta del material provindria de vàries obres compilatòries prèvies, que l'estat actual de l'obra laerciana fa impossible de determinar, però que hom pot retrobar en passatges paral·lels d'autors que van usar els mateixos materials que ell, com Clement o Tacià (coll. 741-745). També Von Arnim[359] considerava que el llibre VII de Laerci es basava principalment en la *Ὑπογραφὴ τοῦ λόγου* de Crisip, però amb materials provinents d'una epítome de Posidoni. En la mateixa línia, Crönert[360] diferenciava els usos que Laerci fa de les fonts, atent fins i tot a les fórmules amb què les introdueix, convençut que d'aquesta manera es podria observar quines fonts citava directament i quines no; per a ell, Laerci havia usat fins a catorze fonts fonamentals i set de forma ocasional. L'any següent, tanmateix, Gabrielsson[361] tornava a plantejar una font única per a Laerci, aquest cop la *Πανταδαπὴ ἱστορία* i potser també els *Ἀπομνημονεύματα* de Favorí, per tal com aquest, igual que Laerci, està especialment interessat «für das Auffallende, für das Paradoxe, für das Kuriosum». Howald, en canvi, s'esforçava anys més tard a demostrar que Laerci havia fet servir compilacions no gaire diferents de la seva pròpia obra,[362] que ell classifica almenys com a tres fonts, anomenades A, que identificà, en un article posterior,[363] amb Ari Dídim, del segle I dC, B, una imitació d'A, i C, que presentaria una elaboració més literària que les altres. Delatte, en canvi, plantejava que Laerci devia consultar directament Favorí, Alexandre Polihístor, Apol·lodor de Nicea, Demetri de Magnèsia, Dionisi d'Halicarnàs, Dioscòrides, Díocles, Eubúlides, Eumel, Mironià, Pàmfila, Plutarc, Sabí, Filodem, Istros i alguns autors escèptics.[364] K. von Fritz arribava poc després a la conclusió que Laerci havia usat directament almenys Favorí, Díocles i Demetri.[365] Igualment, en la seva anàlisi de les fonts, R. Hope considerava que Laerci havia emprat compilacions diverses per a fer ell mateix «a popular manual of philosophy»,[366] i que molts dels errors que hi apareixen són deguts, en realitat, a l'estat ja deteriorat d'aquesta mena de fonts.[367] La novetat de Hope és que intenta fer una classificació de les fonts usades per Laerci segons els temes de què tracta, els diferents tòpics biogràfics:[368] la personalitat de l'autor apareixeria precisament en el fet que «his interest was clearly not in the authors he has cited, but in the comments they have made on subjects that interested him».[369] Tanmateix, el mètode de reconstrucció no permet pas establir una relació sistemàtica entre fonts i tòpics, ni tampoc solucionar el problema de

[359] En el seu prefaci als *Stoicorum Veterorum Fragmenta* del 1905, pp. XXX-XLIII, «De Diogene Laërtio et Ario Dydimo».
[360] CRÖNERT 1905 [1965].
[361] J. GABRIELSSON, *Über Favorinus und seine Πανταδαπὴ ἱστορία*, Uppsala 1906.
[362] HOWALD 1917.
[363] HOWALD 1920.
[364] DELATTE 1922.
[365] VON FRITZ 1926, pp. 1-10.
[366] HOPE 1930, p. 61.
[367] *Ibidem*.
[368] *Ibidem*, pp. 62-84.
[369] *Ibidem*, p. 84.

quines fonts foren usades per Laerci de primera mà, tal com el mateix Hope ha de concloure.[370]

En tot cas, així quedava superada definitivament la recerca de la font única, que tant havia obsedit, a partir dels forts prejudicis contra l'obra laerciana, els filòlegs del segle XIX: així ho reivindicava A. M. Frenkian el 1961, que, al seu torn, proposava com a fonts directes almenys Soció, Heraclides Lembos, Sàtir, Hermip (o Aristó de Ceos), Díocles de Magnèsia, Favorí, Demetri de Magnèsia, Apol·lodor i Àlcim. Menys estèril resulta, en efecte, pensar simplement que Laerci consultà unes quantes fonts principals, unes altres de segona o fins de tercera mà, entre elles segurament Hipòbot, Hermip, Soció, Apol·lodor d'Atenes, Heraclides de Lembos, Alexandre Polihístor, Demetri de Magnèsia i Favorí d'Arles,[371] encara que fos a través d'epítomes i *excerpta*, però que la informació que transmet, en última instància, es remunta a tota una tradició anterior, biogràfica i doxogràfica, perfectament consolidada.[372]

El mètode d'aquests estudiosos consisteix a considerar que, si Diògenes cita un autor per a un detall de la biografia, el mateix autor és la font de les dades semblants pel contingut o la forma, encara que no hi aparegui citat explícitament i, atès que és materialment impossible que Laerci les hagi llegit totes, prefereixen com a fonts directes les que li són més pròximes cronològicament o pel gènere literari que ell mateix emprava. Seguint aquest mètode, podem afirmar que Demetri de Magnèsia[373] és segurament la font de tots els homònims citats, i Apol·lodor d'Atenes,[374] de totes les dades cronològiques sobre els filòsofs, que apareixen sempre al final i presenten la mateixa forma. Tanmateix, tal com afirma J. Mejer, procedint d'aquesta manera l'únic que s'aconsegueix és fer remuntar els problemes que apareixen en Laerci a un estadi anterior, «foisted onto the supposed main source»,[375] amb l'agreujant que cap de les teories no pot ser provada amb una evidència irrefutable, atès que totes aquestes fonts s'han perdut. Si hem de ser estrictes, qualsevol de les fonts que Diògenes cita en la seva obra podria haver-la consultat en epítomes i compilacions d'altri, i es fa ben difícil determinar del cert que n'hagi consultat directament cap. Per a la *Crònica* d'Apol·lodor, sense anar gaire lluny, F. Jacoby va demostrar que era improbable que Laerci l'hagués pogut consultar directament, perquè Apol·lodor no calculava les dates per olimpíades, sinó per sincronismes, de manera que les datacions dels filòsofs del llibre laercià deuen provenir de la *Crònica*, però a través d'una reconversió en forma de taules cronològiques que ja devia circular al segle I aC.[376] D'igual manera ha estat força discutit

[370] *Ibidem*, pp. 96-97.
[371] Vegeu la clara exposició, més recent, de RUNIA 1997, col. 603.
[372] Vegeu les acurades anàlisis sobre l'ús de Soció i Demetri de Magnèsia que fa ARONADIO 1990, vàlides, de fet, per a tots els altres: encara que sigui difícil assegurar que Laerci els hagi usat de primera mà, és clar que les informacions que transmet en el seu llibre es remunten molt enrere, potser fins al Perípat, a través de diverses compilacions erudites que van acumulant-les i citant-ne les fonts.
[373] Sobre el qual vegeu l'edició i el comentari dels fragments a càrrec de MEJER 1981.
[374] Vegeu JACOBY 1902.
[375] MEJER 1978, p. 9.
[376] JACOBY 1902, p. 50. BAHNSCH 1868, p. 14, ja observava que Laerci no hauria pas usat altres fonts cronològiques de menor qualitat si hagués disposat directament de l'obra d'Apol·lodor.

que absolutament tots els homònims provinguin directament de Demetri: alguns en els quals no apareix citat el seu nom bé podrien provenir d'altres autors que haguessin escrit obres amb idèntics interessos.[377]

És evident que la conclusió més plausible és que Laerci va anar extraient les seves dades de les diverses compilacions de què disposava, sense seguir servilment una sola font, sinó triant-ne diverses segons les informacions que hi trobava, i fins afegint-ne de noves després de la primera redacció.[378] Ja hem vist, al final de l'apartat anterior, que Laerci es mostra cofoi d'haver pogut consultar un llibre o de trobar una informació directament, cosa que ens pot fer pensar que, per a la resta dels casos, totes les dades provenen de citacions que va anar trobant en les obres compilatòries que tenia a les mans. A això s'afegeix el fet, exposat per R. Goulet, que Laerci cita autors no pas perquè els hagi llegit, o pretengui fer creure al lector que els ha llegit, sinó simplement per proposar-los com a *auctoritates* de la informació que dóna, tal com succeeix en altres autors d'obres erudites, com Aulus Gel·li, Ateneu o Clement d'Alexandria, on el nom de l'autor és més important que no pas l'obra concreta.[379] És, sens dubte, un anacronisme suposar que aquests autors antics citen com nosaltres, amb la finalitat que una comunitat científica pugui verificar així l'exactitud de les dades: el mateix Diògenes Laerci, sense anar gaire lluny, es refereix a allò que nosaltres anomenem «fonts» amb el mot μαρτύρια,[380] que equival en llatí a *auctoritates* o *testimonia*.[381]

Sigui com sigui, el cert és que Diògenes Laerci fa servir referències diferents per a cada llibre, i cita unes fonts per a les parts biogràfiques i unes altres per a les parts doxogràfiques, cosa que demostra que ell, o les compilacions que usava, estaven molt ben proveïdes de dades i informacions variades, que havia anat acumulant tota l'erudició antiga, a partir, com a mínim, del Perípat. Per desgràcia, això no ens permet de judicar quines de les notícies que ens transmet Laerci són fiables i quines són invencions de la tradició, perquè barreja sistemàticament tota mena de dades, però sí que podem afirmar que les notícies que hi apareixen conformen la imatge dels filòsofs que, en termes generals, tenien els antics: allò que interessa a Laerci no és pas, com dèiem, construir una història de la filosofia a l'estil modern —almenys des de Hegel—, sinó arreplegar un catàleg d'allò que s'ha dit sobre els filòsofs, «un repertorio de opiniones interesantes, curiosas e incluso divertidas, emitidas por unos personajes muy atractivos y prestigiosos, espléndidas figuras de ese pasado helénico que, como un legado cultural paradigmático, debía ser estudiado y rememorado. No con fines dogmáticos, sino culturales y literarios. En definitiva, un saber estrictamente helénico, florón de la *paideía* de

[377] Així ho pensen MEJER 1978, pp. 38-39; MEJER 1981, p. 450; i M. GIGANTE, «Demetrio di Magnesia e Cicerone», *Studi Italiani di Filologia Classica* 77, 1984, p. 101.
[378] Vegeu, per a una exposició més detallada dels mètodes de treball de Laerci, l'apartat següent d'aquest mateix capítol.
[379] GOULET 1997.
[380] Cf., especialment, DL 10.26, on lloa el fet que Epicur va escriure les seves obres sense incloure-hi cap citació (γέγραπται δὲ μαρτύριον ἔξωθεν ἐν αὐτοῖς οὐδέν, ἀλλ' αὐτοῦ εἰσιν Ἐπικούρου φωναί), mentre que les de Crisip n'estaven tan farcides que, si hom llevava el que era prestat dels altres, hi quedaria ben poca cosa de pròpia.
[381] Vegeu GOULET 1997, pp. 154-155.

raigambre clásica».[382] D'altra banda, el seu delit especial a l'hora de remarcar les curiositats antigues i de citar documents i fonts poc habituals el situa de ple en la mentalitat de la Segona Sofística.[383] Hem de donar la raó a R. Hope quan afirmava, a partir de l'estudi de les fonts de Laerci, que «we should learn how the Greek philosophers were interpreted by a later age rather than what these philosophers themselves had taught».[384] La vella pregunta que va suscitar totes aquestes controvèrsies sobre les fonts de Laerci, a propòsit de la fiabilitat de les notícies que transmet per a l'estudi dels filòsofs antics i dels sistemes filosòfics que van endegar, continua, en efecte, sense resposta indiscutida, malgrat que hagi passat força més d'un segle; ens haurem d'acontentar pensant que és l'únic que tenim, l'únic que n'ha rebut Occident, però sobretot, i això no és pas poca cosa, que allò que queda sens dubte preservat en el llibre laercià són les imatges que dels seus filòsofs i dels sistemes filosòfics van tenir els grecs mateixos.

Malgrat que el contingut de l'obra de Laerci, doncs, no pot qualificar-se en cap cas d'original, ni tindria cap sentit que ho fos tenint en compte el tema i les finalitats que pretén, i malgrat que totes les seves informacions provenen d'una llarga tradició precedent, així com la forma i l'estructura amb què l'exposa, sense que, llevat de molt pocs casos, s'hi pugui observar tampoc una apreciació personal o una determinada inclinació ideològica, ni tan sols un ordre expositiu que s'aparti de les seves fonts, val a dir, tanmateix, tal com remarca J. Mejer com a conclusió de la seva obra —amb totes les reserves que es poden fer al seu exagerat deler de fer de Laerci l'iniciador d'un nou gènere—,[385] que «though the content of Diogenes' work is traditional in most respects, no earlier work seems to have been exactly like his».[386] En efecte, la mena d'obra que compongué Diògenes Laerci, a falta de cap dada que ho contradigui, és un *unicum* del seu temps en nombrosos aspectes, per bé que cap dels materials que usa no sigui, naturalment, original: per començar, és l'única obra que coneixem que recull vides d'un gran nombre de filòsofs, a més de la de Filòstrat sobre els sofistes, que deu ser més o menys contemporània, i la molt posterior d'Eunapi de Sardes sobre sofistes i filòsofs; la resta de les biografies es dediquen a un sol filòsof i sovint formen part d'una producció molt més àmplia de l'autor, que inclou molts altres temes, com és el cas de Llucià, o molts altres personatges, quan són fonamentalment autors de biografies. A més, la seva estructura combina la forma de les *Successions de filòsofs*, la biografia pròpiament dita i llargues parts exclusivament doxogràfiques, mentre que la resta de les biografies que coneixem pertanyen només a un d'aquests gèneres, o bé barregen, sense cap separació nítida, parts biogràfiques i parts doxogràfiques, quelcom que és propi de tota la biografia sobre filòsofs.[387] El mateix autor, en el pròleg, combina fins a tres formes o gèneres diversos que li resultaven familiars: el de les *Successions* (DL 1.13-15), el de les escoles (DL 1.18 i 1.19-20) i, encara, el de la

[382] GARCÍA GUAL 2007, p. 30.
[383] Vegeu, per exemple, E. L. BOWIE, «The Greeks and their Past in the Second Sophistic», *Past and Present* 46, 1970, pp. 3-41.
[384] HOPE 1930, p. 97.
[385] Vegeu GIGANTE 1983b.
[386] MEJER 1978, p. 95.
[387] Vegeu l'apartat 4 del capítol anterior.

classificació tripartida de la filosofia en lògica o dialèctica, física i ètica (DL 1.18). Diògenes dibuixa una línia successòria entre l'escola jònica i la itàlica, i divideix aquesta última en deu escoles segons una llista anònima (DL 1.18), en nou segons Hipòbot (DL 1.19); els terminis cronològics són desiguals per a les diverses escoles: mentre que els estoics i els peripatètics sembla que fineixin al segle III aC, l'Acadèmia arriba gairebé fins al segle I aC. Tanmateix, les promeses estructurals del pròleg es desfan quan hom llegeix l'obra: totes les escoles acaben molt més tard del que s'anunciava. Finalment, és clar, no es coneix cap altra obra de l'antiguitat on l'autor hagi integrat els poemes d'una obra pròpia anterior en un text en prosa.

Per a l'exposició de cada filòsof, l'estructura és simple i similar, tot i que varia constantment pel que fa a la riquesa dels materials usats i l'extensió: a la biografia del filòsof, que sol començar amb una breu relació del nom, el patronímic, els familiars i els orígens, habitualment construïda a base d'anècdotes i farcida de citacions, màximes i apotegmes, segueix normalment una llista d'obres i d'homònims, i, sobretot si es tracta d'un escolarca, s'hi afegeix la doxografia més o menys rica i acurada; les dades cronològiques i l'exposició de les circumstàncies de la mort solen anar al final de la vida i de vegades abans de la doxografia, i és aquí on Laerci aprofita per a afegir l'epigrama, de la seva ploma o de la d'altri, quan n'hi ha. Altres vegades, també cap al final de la vida, s'hi poden trobar documents reproduïts íntegrament, en especial cartes, evidentment falses, decrets, testaments i, en el cas d'Epicur, obres senceres. Aquesta estructura permet de fer-se una idea, per bé que no gaire precisa, dels mètodes de composició de Laerci i de la manera com combinava els seus materials: sembla evident, si més no, que separava netament la biografia de la doxografia, cosa que deu palesar també un ús divers de les fonts per a cada part i el fet que tenia al cap un esquema molt ordenat, al qual adaptava les diverses fonts que emprava, malgrat la sensació caòtica que sovint presenten les dades en cada biografia particular.

Els errors i les marrades, en efecte, són freqüents i de vegades greus, i manifesten, tal com hem anat comprovant, una més que probable manca de revisió final de l'obra. Sense ànim d'exhaurir els exemples, al final de la vida d'Antístenes (DL 6.19), Diògenes anuncia que tractarà a continuació de la línia dels seus successors, és a dir, els cínics i els estoics, tot just després d'haver exposat els deixebles d'Aristip i de Fedó. Ben altrament, però, els deixebles d'Aristip i de Fedó han estat tractats molt abans, en el llibre II, dedicat als socràtics. Precisament, en aquest llibre II, Laerci havia promès que seguiria un ordre d'exposició segons el qual primer vindria Xenofont, després Antístenes i els cínics, i a continuació els socràtics, Plató i els acadèmics (DL 2.47); en realitat, però, després de Xenofont vénen els socràtics, Plató i l'Acadèmia, Aristòtil i els peripatètics, i al final Antístenes, els cínics i els estoics. Tant és així que Marcovich prefereix, en la seva edició del passatge del llibre II, acceptar una conjectura de Madvig que ordena els filòsofs tal com realment apareixen en el llibre. M.-O. Goulet-Cazé, al contrari, prefereix conservar l'ordre que figura de forma unànime en la tradició manuscrita i manté la tesi d'un canvi de plans de l'autor en el curs de redacció de la seva obra: en un primer moment, Laerci devia seguir

la disposició dels filòsofs segons l'esquema de les *Successions*, mentre que, més tard, devia acabar procedint per escoles, i llavors cada filòsof apareixia definitivament al capdavant de l'escola que havia fundat.[388] Una altra incoherència semblant, igualment eliminada per Marcovich en la seva edició, és el passatge del llibre II en què s'afirma (DL 2.65): Ξενοφῶν τ' εἶχε πρὸς αὐτὸν δυσμενῶς· διὸ καὶ τὸν κατὰ τῆς ἡδονῆς λόγον Σωκράτει κατ' Ἀριστίππου περιτέθεικεν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Θεόδωρος ἐν τῷ Περὶ αἱρέσεων ἐκάκισεν αὐτὸν καὶ Πλάτων ἐν τῷ Περὶ ψυχῆς [*Phaed.* 59c], **ὡς ἐν ἄλλοις εἰρήκαμεν**. Laerci es refereix, no pas a un fragment anterior, sinó posterior, concretament del llibre III (DL 3.36),[389] de manera que potser hauríem de concloure que el llibre II, o almenys aquest passatge, fou escrit després del llibre III: la mateixa Goulet-Cazé dedueix que, en l'ordre primer de l'obra, Plató era tractat immediatament després de Sòcrates, ja que n'era el deixeble més il·lustre, i abans de la resta dels socràtics.[390] De fet, aquesta doble ordenació expositiva difícil d'unificar entre una redacció per escoles i una altra per successions de filòsofs ja apareix en el projecte general de l'obra que trobem en el pròleg, tal com vèiem més amunt. Altres contradiccions, fruit de la mateixa naturalesa doble de l'enfocament laercià, es van retrobant tot al llarg del tractament individual dels filòsofs: mentre que al principi de l'obra Xenòfanes forma part de l'escola itàlica (DL 1.15), més tard és classificat entre els filòsofs esporàdics, no assignats a cap escola (DL 9.20). I, encara més greu, mentre que Heraclides Pòntic és considerat de forma unànime per la tradició un deixeble de Plató, i el mateix Diògenes així el qualifica (DL 3.46), després la seva biografia apareix entre els peripatètics del llibre V, només sobre la base que fou *també* deixeble d'Aristòtil després d'haver format part de l'Acadèmia i dels pitagòrics (DL 5.86).

El que sembla manifest és que Laerci ha operat una selecció del seu material, fos quin fos: si la història de l'Acadèmia de Filodem (*Academicorum Philosophorum Index*) arriba fins als filòsofs que li són contemporanis i Laerci la va conèixer,[391] és evident que ell no volgué reflectir en la seva obra cap indici de l'actualitat del seu temps. També sembla clar que a Laerci li interessaven molt més les vides dels filòsofs que no pas les seves doctrines, tal com es desprén de nombrosos passatges de la seva obra, començant per la dedicatòria a la dona filoplatònica que analitzàvem més amunt (DL 3.47): Φιλοπλάτωνι δέ σοι δικαίως ὑπαρχούσῃ καὶ παρ' ὀντινοῦν τὰ τοῦ φιλοσόφου δόγματα φιλοτίμως ζητούσῃ

[388] GOULET-CAZÉ 1992, pp. 3883-3889 i GOULET-CAZÉ 1999, pp. 162-165. Aquest estadi «primitiu» de la redacció de les *Vides* es pot observar fins i tot en la primera mà dels manuscrits més antics: vegeu DORANDI 2002, pp. 15-23.

[389] En canvi, la citació interna estava ben feta una mica abans (DL 2.57), on llegim ὡς ἐν τῷ περὶ Πλάτωνος λέξομεν, i efectivament remet a DL 3.34. També estan ben fetes moltes altres referències internes: DL 4.23 remet a 4.46 i 6.85; DL 4.24 remet a 4.29; DL 6.95, a 6.102. També a l'inrevés: DL 5.39 remet a 4.6; 5.68, a 4.41; 9.11, a 2.22; i 9.29, a 7.35.

[390] GOULET-CAZÉ 1999, pp. 163-165. De la mateixa opinió són DORANDI 2000 i AMATO 2002, que critiquen l'edició de MARCOVICH per haver alterat el text, atès que aquesta mena de contradiccions i incoherències no fan res més que palesar l'estat no revisat de l'obra laerciana i l'*usus scribendi* de l'autor.

[391] Almenys per a la seva exposició de l'epicureisme sembla que va usar-lo: cf. DL 10.3 i 24. Per a les relacions entre Filodem i Laerci, vegeu, especialment, GIGANTE 1986, pp. 25-34.

ἀναγκαῖον ἡγησάμην ὑπογράψαι καὶ τὴν φύσιν τῶν λόγων καὶ τὴν τάξιν τῶν διαλόγων καὶ τὴν ἔφοδον τῆς ἐπαγωγῆς, ὡς οἷόν τε στοιχειωδῶς καὶ ἐπὶ κεφαλαίων, **πρὸς τὸ μὴ ἀμοιρεῖν αὐτοῦ τῶν δογμάτων τὴν περὶ τοῦ βίου συναγωγήν**· γλαῦκα γὰρ εἰς Ἀθήνας, φασίν, εἰ δέῃ σοι τὰ κατ' εἶδος διηγεῖσθαι. Les doctrines de Plató sembla que cal adjuntar-les per a acabar de completar allò que importa de veritat, que és la seva persona. De la mateixa manera, al final de la vida del mateix Plató, Diògenes recapitula així (DL 4.1): Τὰ μὲν περὶ Πλάτωνος τοσαῦτα ἦν ἐς τὸ δυνατὸν ἡμῖν συναγαγεῖν, φιλοπόνως διειλήσασι τὰ λεγόμενα **περὶ τἀνδρός**. El mateix argument apareix a l'hora d'oferir una llista de les obres d'Aristòtil, en el sentit que allò que interessa és exposar a què s'ha dedicat un home tan excel·lent (DL 5.21): Συνέγραψε δὲ πάμπλειστα βιβλία, ἃ ἀκόλουθον ἡγησάμην ὑπογράψαι **διὰ τὴν περὶ πάντας λόγους τἀνδρὸς ἀρετήν**. Encara, per no multiplicar els exemples,[392] Diògenes dóna les *Màximes capitals* d'Epicur ὥστε σὲ πανταχόθεν καταμαθεῖν τὸν ἄνδρα κἂν κρίνειν εἰδέναι (DL 10.29). Seguint aquesta mentalitat, que sembla coherent amb l'esperit de les obres sobre successions de filòsofs, Laerci qualifica molt sovint de llarg i tediós enumerar tota la doctrina d'un filòsof, tal com vèiem per a Plató,[393] mentre que cerca de ser, en canvi, exhaustiu a l'hora d'exposar els detalls de les seves biografies, fins al punt que trobem moltes més referències de fonts en les parts biogràfiques que no pas en les doxogràfiques;[394] i és per la seva vida i no pas per les seves doctrines que n'ofereix el blasme o l'elogi en la part més personal dels epigrames.[395] De fet, sembla clar, ja a partir del títol, com comentàvem al principi d'aquest capítol, que allò que provoca la inclusió d'un filòsof en el llibre laercià és la fama del personatge més que no pas la qualitat de les seves doctrines; i, en efecte, la fama és una de les qualitats més valorades en els filòsofs.[396] En realitat, trobem nombroses biografies sense cap doxografia, mentre que no hi ha cap doxografia sense biografia.[397] És evident, doncs, que Laerci «non avrebbe pertanto mirato a esporre lo sviluppo della filosofia greca, bensí le vite e le caratteristiche umane dei singoli filosofi».[398] A dir veritat, tal com va explicar acuradament P. Hadot,[399] els manuals doxogràfics de l'època imperial, i Diògenes Laerci

[392] Més exemples en DL 1.21; 2.47, 85; 8.50; 9.115; 10.138. L'estudi és de MEJER 1978, pp. 2-3.
[393] Vegeu també, per a Aristòtil, DL 5.34, i, per a Zenó, DL 9.26.
[394] L'excepció, com sovint ha assenyalat la crítica, és per a la doxografia estoica (DL 7.38-159), la més completa i profunda del llibre, potser perquè tota ella és un *excerptum* de Díocles de Magnèsia: vegeu un bon resum de l'estat de la qüestió a CELLUPRICA 1989. Per a una anàlisi de conjunt de les doxografies en Diògenes Laerci, és especialment útil MEJER 1992, el qual conclou, en tot cas, que Laerci «did not mindlessly copy out his sources for his doxographical sections. He must have made an effort to find what he considered the best sources for each philosophical school, and he definitely had his own ideas as to the content of each doxography even if he did not always understand the more complicated philosophical arguments» (pp. 3599-3600).
[395] Vegeu l'apartat E 1 del nostre capítol quart.
[396] L'estudi ja es remunta a Gercke 1899, pp. 42-43. Vegeu també l'apartat D 2 d del nostre capítol quart.
[397] Llevat del breu apartat dedicat a Leucip (DL 9.30-33), que és una doxografia sense cap dada biogràfica.
[398] LERI 1979, p. 302.
[399] HADOT 1979.

amb ells, palesen una clara inspiració estoica, potser sota la influència d'Antíoc d'Ascaló, que pretenia fer una síntesi entre aristotelisme, platonisme i estoïcisme. En efecte, la filosofia platònica és explicada des del punt de vista estoic, i igualment l'aristotèlica, i certament la cínica;[400] si a això afegim que la doxografia cínica, tal com ja hem assenyalat, és la més completa i profunda de l'obra, no és pas forassenyat concloure que les fonts majoritàries per a les doxografies laercianes són estoiques i necessàriament poc variades, menys, en tot cas, que per a les biografies.[401]

D'altra banda, l'obra de Laerci presenta també uns capteniments i unes finalitats diferents d'altres vides de filòsofs que li són contemporànies, i en especial de les vides immediatament posteriors que corresponen a la figura del θεῖος ἀνήρ.[402] Els llibres de Laerci «sont inspirés par la curiosité encyclopédique plus que par le souci d'édification morale et ne sont qu'une compilation d'ouvrages plus anciens qui présentaient sans doute déjà les mêmes caractères. [...] On peut certes retrouver ici et là des passages attestant, pour telle époque passée, l'idéalisation religieuse de tel ou tel philosophe, mais l'auteur ne se propose pas lui-même d'offrir des modèles religieux à la ferveur de son lecteur».[403] De la mateixa manera que el seu interès pels filòsofs es remunta a èpoques passades, sense que hi entri cap filòsof contemporani ni s'hi pugui observar cap detall de la pròpia època de l'autor, també la intenció i la forma general de l'obra pertanyen a temps immediatament anteriors, i no deixen entreveure en cap moment el que succeirà amb la biografia de filòsofs immediatament després, tot i que el procés evolutiu cap al nou gènere ja havia començat en els anys en què Diògenes Laerci probablement escrivia el seu llibre. En efecte, l'obra respon sobretot al mateix esperit àvid de curiositats erudites i especialment atent a la figura del filòsof, com una certa moda popular, podríem dir, que impregnava fins i tot les estàtues i els sarcòfags de qualsevol ciutadà durant l'imperi dels Antonins, i que no varià pas gaire amb l'arribada de Caracal·la.[404] En aquest sentit, B. P. Reardon afirmava de Laerci que «on peut le citer comme témoin de l'esprit dans lequel son âge se mettait à l'étude de cette discipline [sc. la philosophie]».[405] Un esperit certament enciclopedista, atent especialment als filòsofs del passat com a savis ideals en llur forma de vida i a les seves doctrines com a fórmules immutables que han de ser apreses amb ànim escolar, però lluny encara de la visió religiosa i dogmàtica que havia d'imposar-se poc més tard.

[400] Per a la cínica, és força completa l'anàlisi de GUGLIERMINA 2006, pp. 134-140.
[401] Un punt, per cert, que resta força a les tesis de GUGLIERMINA 2006: si Laerci usava majoritàriament fonts estoiques, és natural que tractés el cinisme com una escola filosòfica real i defensés la successió Sòcrates–Antístenes–Diògenes–Crates–Zenó, tal com vèiem en l'apartat anterior. Vegeu també l'exposició detallada de F. ALESSE, *La Stoa e la tradizione socratica*, Nàpols 2000, pp. 47-51.
[402] Vegeu el final de l'apartat 4 del capítol anterior.
[403] GOULET 2001, p. 15. Provarem de contribuir a demostrar aquest aspecte al llarg del capítol quart.
[404] Vegeu ZANKER 1995 [1997], capítols cinquè i sisè. Per a l'ambient i fins la demanda popular de les biografies de filòsofs, vegeu el nostre capítol anterior, en el darrer apartat.
[405] B. P. REARDON, *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.*, París 1971, p. 34.

3. Els mètodes de Laerci

El mètode de treball de Diògenes Laerci, un cop superats els prejudicis de la font única que cercaven els filòlegs del segle XIX, fou exposat amb gran claredat i convicció per J. Mejer,[406] i sembla que les seves conclusions són avui acceptades per tothom, malgrat les remarques i els matisos que alguns li fan. En síntesi, el mètode consistia, com era d'altra banda habitual en els autors de l'època, a anar confegint *excerpta*, semblants a les modernes fitxes de lectura, mentre hom llegia diverses obres, però amb la diferència que la citació era molt menys exacta que les nostres citacions modernes perquè la lectura dels rotlles de papir ho feia molt més difícil i, també, perquè els autors no escrivien pas per a un grup reduït d'erudits, sinó per a un gran públic més interessat en la gràcia de les anècdotes que en l'exactitud de les fonts. La descripció més extensa d'aquest sistema en un autor antic és la que fa Plini el Jove del seu oncle, Plini el Vell, que posseïa 160 rotlles de papir amb els *excerpta* que havia confegit d'obres molt diverses, resultat de transcriure, no sabem si de manera seguida o sistematitzats per temes, els apunts que anava prenent de les lectures que li feia un esclau (*Ep.* 3.5).[407] Aquest seria, doncs, segons J. Mejer,[408] el mètode de treball també de Diògenes Laerci, quelcom que explicaria moltes coses de la seva obra, sobretot la sensació general que es tracta d'una acumulació de dades, algunes fins i tot fora de context, amb nombroses repeticions i passatges obscurs per la seva redacció apressada i lacònica.[409] Especialment significatiu és l'ús que fa Laerci del pronom οὗτος, que es refereix sovint al filòsof de qui està parlant en tota la secció i no pas al nom més proper, com ho requereix la bona gramàtica, fet que genera un bon nombre de confusions i confirma alhora el mètode d'addició d'*excerpta* que l'autor practicava.[410] També, és clar, hi ha la debatuda qüestió de les fonts directes i indirectes que analitzàvem en el capítol anterior: difícilment es pot tractar d'una epítome a partir d'una font única, sinó que l'aparença i la manera de citar responen al mecanisme d'anar afegint notes prèvies de lectura, però precisament aquesta forma de redactar fa impossible de determinar quines va usar directament i quines de segona mà. Així s'explicaria també el fet que sovint apareixen afegits breus o opinions divergents al final de les biografies,[411] i fins i tot la qüestió que gairebé cada llibre, de vegades cada biografia, conté fonts diferents que no figuren enlloc més.

[406] SCHWARTZ 1903 ja parlava, per bé que més breument i imprecisa, del treball de Laerci mitjançant *excerpta* sobre fitxes («Zetteln»).
[407] El mètode sembla molt més antic, tanmateix, si fem cas de la notícia de Clement d'Alexandria sobre un llibre d'*excerpta* publicat pel sofista Hípias (DK 86 B 6), i als testimonis de Xenofont (*Mem.* 1.2.56 i 1.6.14) sobre el costum de Sòcrates de confegir-ne a partir dels poetes.
[408] MEJER 1978, especialment pp. 16-29.
[409] HAHM 1992, pp. 4081-4082, ha tornat més recentment sobre aquest punt: segons ell, l'estil maldestre de Laerci seria fruit precisament del seu mètode de treball consistent a anar acumulant *excerpta*.
[410] MEJER 1978, p. 24.
[411] Per exemple en DL 2.11, 23, 120; 7.4-5, 8, 47-49, 53, 90; 9.29...

Igualment, això explicaria alguns errors molt freqüents de confusió entre noms d'autors que comencen de manera similar i que apareixen així, tanmateix, de forma unànime en la tradició manuscrita. Per exemple, quan Diògenes atribueix erròniament a Anaximandre la teoria d'Anaxàgoras segons la qual la lluna no és lluminosa per naturalesa, sinó que és il·luminada pel sol, mentre que el sol no és pas més petit que la terra i és un foc puríssim (DL 2.1), en realitat ho fa per una confusió a partir de l'abreviatura de treball, Ἀνα., amb la qual Laerci treballava. Semblantment, Crönert suposava que hi havia una confusió entre Menip i Menedem pel mateix motiu quan s'afirma que Menedem fou deixeble de Crates (DL 6.102), una notícia que la *Suda* (*s. u.* φαιός) sembla que desmenteix.[412] De la mateixa manera s'explicarien fàcilment les confusions entre Xenòcrates i Xenòfanes (DL 1.16), Heraclit i Heraclides (DL 1.76), Soló i Sòcrates, Xenofont i Xenòfanes (DL 2.13), i tantes altres que diversos filòlegs han anat demostrant al llarg dels darrers dos segles.[413] Precisament pel fet que les abreviatures eren típiques, en l'època de Laerci, només dels documents per a ús privat, fa l'efecte que la teoria dels *excerpta* rep una bona confirmació: Diògenes devia interpretar erròniament les seves pròpies abreviatures mentre escrivia el llibre. La forma de treballar de Laerci, doncs, tal com la resumeix Mejer, potser massa agosaradament, seria la següent: «He has read the more recent literature on the subject, the lives and opinions of the philosophers, made his excerpts, looked through a number of older books and excerpted them so as to supplement and verify various points. He has copied his sources freely, *ad verbum* or in paraphrase, and he has quoted them directly or indirectly according to his interests and opportunities. [...] Diogenes did not understand all he read, he had little sense of philosophy and history, his mistakes are there for every one to observe».[414] Els punts de vista de Mejer sobre els *excerpta* han quedat, des de la publicació del seu llibre, acceptats per la comunitat d'especialistes,[415] malgrat alguns errors, especialment de grec, i certes exageracions que M. Gigante denuncia acuradament en la seva ressenya al llibre.[416]

Hi ha qui ha cercat també d'explicar la gènesi de molts errors en l'obra laerciana amb un altre mètode que se centra més en la redacció: Laerci devia compondre el seu llibre tot fent una compilació de compilacions,[417] i això explicaria per què sovint retrobem el mateix tema repetit en més d'un passatge de la mateixa vida, o la mateixa anècdota repetida en versions diferents, o fins i tot el fet que apareguin dues llistes d'obres diferents per a un mateix filòsof;[418] i també explicaria el fet que les biografies d'alguns deixebles apareguin inserides dins de la biografia del mestre, com la d'Eubúlides (DL 2.108-109) i Diodor Cronos (DL 2.111-112), que estan dins de la d'Euclides, i la de Mètrocles (DL 6.94-95) i d'Hipàrquia (DL 6.96-98),

[412] CRÖNERT 1905 [1965], pp. 1-4.
[413] La llista completa a MEJER 1978, pp. 25-26.
[414] MEJER 1978, p. 28.
[415] L'estudi més recent que segueix les seves directrius metodològiques és el de BOLLANSÉE 2001, que fa una anàlisi detallada de tres passatges laercians.
[416] GIGANTE 1983b. De la mateixa opinió era LERI 1979.
[417] De συναγωγή (DL 4.1) i ἐκλογή (DL 10.29) qualifica Laerci la seva pròpia obra.
[418] És el cas d'Aristip (DL 2.84-85) i del cínic Diògenes (DL 6.80).

dins de la de Crates, o la de Perseu (DL 7.36) dins de la de Zenó. Així, D.E. Hahm[419] ha suggerit que l'aparença de caos i de mala redacció de l'obra és fruit precisament del mètode d'anar afegint *excerpta*, de manera que per a ell escriure devia ser un procés continu d'edició de la seva vasta col·lecció d'extractes, tant paràfrasis com citacions literals, on algunes seccions creixen independents de les altres, i en què falta, sens dubte, una revisió final que simplement harmonitzi el conjunt. De fet, no era estrany, segons que es desprèn dels papirs sobre l'Acadèmia de Filodem, que hi hagués en el temps de Laerci reculls de materials en forma de textos provisionals, sobre els quals l'autor esperava retornar més tard per donar-los la configuració definitiva:[420] el text de Laerci, tal com el tenim, podria ser, almenys en la majoria dels llibres, un text d'aquesta mena.[421] En realitat, el mateix text laercià dóna pistes de l'existència d'obres d'aquesta guisa: en la vida d'Epicur, informa que Crisip va cercar d'imitar-lo en la quantitat i la llargària de les obres, i per aquest motiu incorre en repeticions i escriu sense revisar el seu text, i tots els llibres estan farcits de citacions (DL 10.26).

En aquest sentit, P. Moraux[422] i S. N. Mouraviev,[423] i abans que ells A. Delatte,[424] pensaven, a partir d'aquesta mena de construccions, que Laerci construïa les seves biografies a partir d'un text base prèviament copiat, al qual anava afegint notes i revisions fruit de lectures diferents o posteriors: és el que Mouraviev anomena «anàlisi estratigràfica» perquè pretén d'aïllar els estrats diversos que conformen una biografia particular, amb la intenció de separar les dades provinents de diverses tradicions i provar de determinar-ne la diferent validesa.[425] Moraux aplicà aquest sistema a la vida d'Aristòtil i dels peripatètics del llibre V, mentre que Mouraviev es limità a la vida d'Heraclit. Els resultats, tanmateix, tot i que aporten llum sobre el mètode de compilació de Laerci, per addició sovint maldestra de diverses dades a una primera redacció original, difícilment poden aconseguir la pretensió principal d'ambdós autors, que és de valorar en la seva justa mesura les dades i precisar-ne l'origen en la diacronia en què s'han format les diverses tradicions. En tots dos casos, per a la vida d'Aristòtil i la d'Heraclit, el «text base» que se n'obté és una biografia essencial sense citacions, fruit, sens dubte, d'una primera redacció ja a partir de fonts variades, possiblement una compilació, i en tot cas hom pot individuar, i no pas sempre ni amb seguretat, els afegits posteriors diversos a partir d'altres fonts. Ara, la tècnica usada per a diferenciar el «text base» dels afegits,

[419] HAHM 1992.
[420] Vegeu T. DORANDI, «La Rassegna dei filosofi di Filodemo», *Rendiconti dell'Accademia d'Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 55, 1980, pp. 31-49, i sobretot G. CAVALLO, «I rotoli di Ercolano come prodotti scritti. Quatro riflessioni», *Scritura e Civiltà* 8, 1984, pp. 5-30. Més recentment, ha tornat sobre el tema en un estudi general DORANDI 2007.
[421] És l'opinió de GIGANTE 1986, pp. 32-33.
[422] MORAUX 1955 i una revisió de la mateixa feina el 1986. Una anàlisi semblant, però més centrada en les fonts, a CHROUST 1965.
[423] MOURAVIEV 1987.
[424] DELATTE 1922, especialment pp. 9, 44 i 46.
[425] WILAMOWITZ, *Platon* II, Berlín 1919, pp. 1-2, ja demanava una edició de Laerci que diferenciés amb tipografia diversa les parts en què l'autor segueix la font primera d'aquelles altres que són addicions posteriors a partir d'altres fonts.

enunciada amb claredat per Mouraviev,[426] no és pas evident ni infal·lible: ni la continuïtat natural ni l'ordre lògic del discurs no són suficients per a detectar la redacció primitiva, ni tampoc les fórmules introductòries, les repeticions o les citacions de fonts ho són per a identificar els afegits posteriors. Segons aquest mètode, ni els homònims, ni l'epigrama laercià, ni tan sols la doxografia, com el mateix Mouraviev observa, no entrarien en el «text base», i això no sembla gaire plausible. Molt més funcional és detectar els afegits en discrepàncies internes i ubicacions diferents de les esperables segons l'esquema habitual de les biografies o enmig de seccions fixes, tal com ho proposava Moraux[427] i solen fer altres estudiosos. Seguint aquest criteri, és possible de diferenciar clarament, en la biografia de Sòcrates, entre les màximes i els apotegmes que estan directament extrets de les obres de Plató i de Xenofont, marcadament favorables, i els que, en canvi, provenen de la Comèdia, començant pels *Núvols* aristofànics, evidentment hostils i burlescos. Però la construcció de la biografia de Sòcrates, tal com apareix a Laerci, és el resultat de la barreja de tota mena d'informacions, que convivien juntes en la imatge tradicional del filòsof, sense que hom pugui atribuir una veritat absoluta ni una falsedat com a imatge estandarditzada en la mentalitat grega a cap d'elles; i el mateix val per a totes les altres biografies.

A partir d'algunes biografies on és força senzill d'individuar les fonts, podem precisar, en efecte, com treballava Laerci. Així, per a la biografia de Tales, sembla evident que va extreure els materials de dues fonts diferents, l'una sobre els Set Savis, l'altra on apareixia com a filòsof, atesa la seva doble categoria, i ambdues consideracions van barrejant-se al llarg de tot el llibre I: si, al principi, l'origen de l'escola jònica és Anaximandre (DL 1.13), no gaire més tard, el seu iniciador és, com sol ser habitual en altres obres, Tales (DL 1.122). Tot i que la peripècia biogràfica de Tales queda configurada en termes generals al mateix nivell que la dels Savis, amb les màximes i els apotegmes habituals, només d'ell s'exposa una doxografia (DL 1.27). Laerci ha usat, doncs, autors —o compilacions— sobre els Set Savis per a aquest primer llibre i, a continuació, hi deu haver afegit les informacions sobre Tales extretes d'obres o compilacions sobre filòsofs i escoles filosòfiques;[428] ho confirma el fet que la gran majoria dels autors que apareixen citats en aquest llibre I no tornen a sortir enlloc més de l'obra. D'altra banda, només per a aquests autors, sovint les biografies es clouen amb una sèrie de cartes que suposadament van escriure's els Savis entre ells, molt probablement provinents d'un corpus pseudoepistolar que parteix d'un bon coneixement de les biografies dels Savis i que devia estar compost a partir de preguntes i respostes encadenades, fins i tot imitant els diversos dialectes dels autors. Laerci devia anar col·locant cartes representatives dels Savis, però no pas totes seguides, com en la novel·la epistolar original, sinó al final de la biografia de l'autor corresponent.[429]

[426] MOURAVIEV 1987, pp. 9-10.
[427] MORAUX 1955.
[428] Vegeu GOULET 1997, pp. 157-158, i especialment GOULET 1992.
[429] Vegeu R. GOULET, «Introduction au livre I», dins de GOULET-CAZÉ 1999, p. 55, i sobretot DÜHRSEN 1994, pp. 84-115. Que realment es tractés d'una novel·la epistolar no és, naturalment, segur, principalment pel fet que les diferents cartes no presenten una progressió temàtica gaire marcada, tal com el mateix DÜHRSEN ha de reconèixer.

Quelcom semblant succeeix amb les llistes d'homònims, que provenen totes del llibre de Demetri de Magnèsia *Sobre els poetes i els autors del mateix nom*, tal com el mateix Diògenes declara, però que apareixen sempre al final de la biografia de cada filòsof al llarg dels deu llibres.[430] Potser també els títols de les obres dels Savis i el nombre de versos, sempre rodó, que les constituïa provenen també d'una única font, identificada amb l'obra *Sobre els poetes* de Lòbon d'Argos, que Laerci cita (DL 1.34) i que és usada sovint en tota l'obra.[431] Així mateix, J. F. Kindstrand[432] precisava que els apotegmes i les màximes es poden classificar en dos grups: els que s'assemblen a les col·leccions per ordre alfabètic, de l'estil del *Gnomologium Vaticanum* o el *Corpus Parisinum*, i els provinents potser dels *Apotegmes dels Set Savis*, obra atribuïda a Demetri de Falèron (Estobeu, *Flor.* 3.1.172), que estan elaborades literàriament de manera homogènia. Precisament els que apareixen atribuïts als Savis en el llibre I presenten la forma de llista, mentre que els de la resta de l'obra estan elaborats, per bé que n'hi ha també alguns de l'altra mena. Una altra obra d'ús recurrent al llarg de tots els llibres, però en especial en el primer, és la *Crònica* d'Apol·lodor d'Atenes,[433] o potser alguna altra obra similar, de la qual surten les indicacions cronològiques dels Savis i els filòsofs, sempre sobre la base de les olimpíades i als arcontats àtics. El criteri emprat en aquests casos, especialment útil per a aquells passatges on Laerci no dóna cap referència de les seves fonts, és observar l'ús d'una documentació homogènia: s'entén que aquests documents s'han anat fent servir en diverses represes al llarg de tota l'obra, i d'aquí provenen les semblances estructurals i formals.

L'altre criteri és el de les ubicacions distintes de les habituals dins de l'esquema fix de les biografies: atès que les indicacions cronològiques sempre apareixen prop de les dades sobre la mort del personatge i abans dels homònims, quan hi ha dades enmig d'aquests dos espais habituals, podem suposar que es tracta d'una addició que Laerci va afegir amb posterioritat a la redacció primera de la biografia, i aquest és un criteri estratigràfic força segur.[434] I un altre criteri que pot ajudar a establir les diferents fases de composició de les biografies és observar les dades biogràfiques contingudes en els epigrames: atès que Laerci els reaprofità a partir d'una edició prèvia que ell mateix n'havia fet,[435] és evident que, quan una notícia biogràfica del text en prosa es retroba en els poemes, cal concloure que aquella font ja formava part de l'estat més primitiu de la redacció de la biografia, atès que ja fou usada per a la composició dels epigrames. Així, és manifest que Hermip, autor d'unes *Vides* que són la font per a la majoria de les dades sobre la mort dels filòsofs, era un autor de qui Laerci ja s'havia valgut abans i, per tant, pot considerar-se una font des de la prehistòria de la redacció de les *Vides*. Igualment, per exemple, quan

[430] Vegeu MEJER 1981.
[431] És l'opinió de R. GOULET, «Introduction au livre I», dins de GOULET-CAZÉ 1999, p. 58-59. Una edició recent del llibre de Lòbon d'Argos es pot trobar a V. GARULLI, *Il Περὶ ποιητῶν di Lobone di Argo*, Bolonya 2004.
[432] KINDSTRAND 1986.
[433] Sobre la qual vegeu JACOBY 1902.
[434] Vegeu GOULET 1997, pp. 158-161.
[435] Vegeu el final de l'apartat 1 d'aquest mateix capítol.

observem que el relat de la mort d'Eudoxos que Laerci usa per al seu epigrama prové, segons ell mateix, de Favorí (DL 9.90-91), hem de concloure que Favorí es troba a la base del text biogràfic, malgrat els nombrosos afegits posteriors.[436]

És més, per al llibre V, resulta força evident que Laerci disposava d'una mena de fonts per a les vides d'Aristòtil i Teofrast, amb materials de tradicions hostils i favorables, mentre que només més tard aconseguí notícies per a les vides dels altres peripatètics,[437] on només apareixen dades favorables, quelcom que fa pensar en una tradició única, unilateral,[438] presumiblement originada dins del mateix Perípat.[439] Aquesta diversitat de fonts es fa especialment palesa en les llistes d'obres dels peripatètics: els catàlegs per a Aristòtil, Estratό, Demetri de Falèron i Heraclides Pòntic segueixen un ordre per matèries, mentre que el de Teofrast està ordenat alfabèticament, i, encara, els de Demetri i Heraclides són diferents dels d'Aristòtil i Estratό.[440] També en aquest cas, per als testaments dels filòsofs, sembla que estaríem davant d'una font única, potser Aristό de Ceos, al qual es refereix explícitament Diògenes com a font del testament d'Estratό (DL 5.64),[441] que Laerci devia anar fragmentant per incorporar-lo en la biografia separada de cada filòsof.

Una anàlisi estratigràfica és la que aplicà també L. Brisson en el seu estudi de les fonts i els mètodes compositius de la complexa biografia de Pitàgoras en el llibre VIII: s'hi barregen les diverses concepcions i interpretacions del pitagorisme, religioses, místiques, ètiques, matemàtiques, mèdiques i científiques, que devien partir d'un nivell originari de caràcter essencialment religiós, en què Pitàgoras apareix com un mestre divinal, que ensenya preceptes de puresa en el context d'una comunitat d'acord amb el model dels misteris òrfics, al qual s'hauria afegit successivament un estrat posterior de tipus especulatiu, matemàtic i científic.[442] El mateix tractament, dins del mateix llibre VIII, rebé Empèdocles, considerat fonamentalment un taumaturg per algunes de les fonts que usava Laerci, com Heraclides Pòntic, mentre que per a altres, com Timeu i Aristòtil, fou un home de ciència. Totes dues concepcions apareixen perfectament equilibrades i recollides en la narració laerciana, fins al punt que, per a la narració de la seva mort, trobem, l'una al costat de l'altra, la versió meravellosa de la divinització del filòsof, a partir d'Heraclides (DL 8.67-70), i la versió més racional i crítica de Timeu (DL 8.71-75).

De la mateixa manera, quan, després d'haver registrat una determinada dada, Diògenes en troba una altra de similar o de contradictòria, no té cap mena de problema a consignar també la segona, cosa que s'esdevé sobretot en les notícies sobre les circumstàncies de la mort dels filòsofs o sobre el moment de la seva ἀκμή. Així, per a l'ἀκμή de Xenofont, després

[436] Vegeu GOULET 1997, pp. 161-162.
[437] Vegeu MORAUX 1955.
[438] Així ho creu M. NARCY, «Introduction au livre V», dins de GOULET-CAZÉ 1999, p. 546.
[439] segons l'opinió de SOLLENBERGER 1992.
[440] Vegeu MORAUX 1951b, pp. 216-247.
[441] *Ibidem*.
[442] L. BRISSON, «Introduction au livre VIII», dins de GOULET-CAZÉ 1999, pp. 926-929.

d'afirmar que fou l'any quart de l'olimpíada noranta-quatrena (DL 2.55), diu tot seguit que ha trobat en una altra font que fou, en canvi, entorn de l'olimpíada vuitanta-novena (DL 2.59).[443] El mateix succeeix amb les llistes d'obres d'alguns autors: per a les obres de Teofrast, sembla que hi ha llistes diferents col·locades l'una al costat de l'altra (DL 5.42-50), segurament provinents, tal com acabem de comentar, de compilacions diverses amb les quals Laerci treballava.[444] Semblantment, podem afirmar, com ningú no dubta, que Laerci construeix les doxografies dels filòsofs a partir d'obres doxogràfiques ja creades, o de les parts doxogràfiques presents en les obres que consulta, i no pas a partir de la lectura directa de les obres dels filòsofs; per si en quedava cap dubte, el mateix Laerci afirma que és per pura casualitat que ha llegit l'obra de Teodor l'Ateu *Sobre els déus*, i és un dels pocs llocs on, justament per això, en fa un judici crític que deu ser personal (DL 2.97).

Sembla clar, doncs, que Diògenes Laerci treballava amb diverses fonts a la vegada, fossin originals o compilacions, quelcom que difícilment podrem aclarir, i que les anava, podríem dir, contaminant entre si per tal de produir un resultat final complexionat, per bé que no exempt de contradiccions internes i repeticions innecessàries. Així, doncs, aquest sistema explicaria molts errors i, també, la seva forma de fer *excerpta* de les obres que llegia mitjançant abreviatures i de col·locar-los després enmig d'un text ja constituït, amb el qual el nou afegit té sovint una relació dubtosa. Fa ben bé l'efecte que Diògenes hagués procedit a redactar la seva obra tot juxtaposant materials diversos, ordenats també de forma molt diferent en els originals, escindint-los per tal d'articular una biografia particular, com si a partir de diverses obres de conjunt, com la de Demetri de Magnèsia, i altres obres organitzades en successions i escoles, Diògenes n'hagués anat extraient separadament les informacions per a cada filòsof i hagués enriquit aquelles biografies per a les quals disposava d'altres materials més amplis, sovint afegint-los on no fan gaire sentit i per simple associació d'idees. No s'ha de descartar tampoc que els copistes del text laercià, no sabent què fer-ne, hagin interpolat en el cos del text alguns passatges, a l'origen marginals, que l'autor havia escrit amb la intenció mai acomplerta d'afegir-los més tard durant la revisió final de l'obra.[445] Un exemple força significatiu és la frase isolada que apareix al final de la biografia del cínic Diògenes, que no té cap relació amb el text anterior ni posterior, i que fins i tot podria formar part de la biografia de Mònim, que figura just a continuació: Τὸν δὴ φιλόσοφον Ἀθηνόδωρός φησιν ἐν ὀγδόῃ Περιπάτων ἀεὶ στιλπνὸν φαίνεσθαι διὰ τὸ ἀλείφεσθαι (DL 6.81).[446] Sense voler simplificar ni caricaturitzar gaire el procés, podríem dir que Laerci obrava com un dels nostres estudiants maldestres que componen un treball

[443] Per als nombrosos exemples d'aquesta manera de procedir de Laerci, remetem a l'apartat 14 del capítol tercer d'aquest treball.
[444] Vegeu MORAUX 1951b. La demostració ja la féu H. USENER, *Analecta Theophrastea*, Bonn 1858 [reimpr. *Kleine Schriften*, I, Leipzig 1912], pp. 50-90.
[445] Era la hipòtesi d'USENER 1887, p. XXIII ss., i 1892 [1914], p. 165 ss., seguit per GERCKE 1899, p. 19 ss., i encara per MORAUX 1955 i MOURAVIEV 1987, p. 32, n. 31, que atribueix tots els problemes d'estil i els errors del llibre a un copista que hauria copiat no pas «un manuscrit autorisé, mais le ficher classé» de Laerci. La hipòtesi ens sembla simplista i excessiva.
[446] Vegeu GOULET-CAZÉ 1997, p. 175, n. 29.

a partir de les informacions de diverses fonts enciclopèdiques mitjançant la funció «retalla i enganxa» de l'ordinador, amb molt poques aportacions personals; aquest sistema encara es mostra més exagerat per la manca d'una revisió final que doni coherència al resultat. Tanmateix, l'esquema general de l'obra, sembla que Laerci el tenia prou clar, si hem de jutjar per la distribució homogènia i coherent dels diversos apartats al llarg de tota l'obra, amb diferències només segons l'extensió de la biografia i la riquesa dels materials emprats. De fet, el mateix autor fa referència a aquesta proporció premeditada del seu llibre, com quan, al final de la doxografia estoica, afirma: Ταῦτα μὲν καὶ τὰ φυσικὰ τὸ ὅσον ἡμῖν ἀποχρώντως ἔχειν δοκεῖ στοχαζομένοις τῆς συμμετρίας τοῦ συγγράμματος (DL 7.160). La mateixa preocupació per la συμμετρία del seu llibre es manifesta quan deixa d'enumerar anècdotes de Diògenes el Cínic perquè ἀναφέρεται δὲ καὶ ἄλλα εἰς αὐτόν, ἃ μακρὸν ἂν εἴη καταλέγειν πολλὰ ὄντα (DL 6.69), i semblantment en la doxografia d'Aristòtil, πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα περὶ πολλῶν ἀπεφήνατο, ἅπερ μακρὸν ἂν εἴη καταριθμεῖσθαι (DL 5.34), o en la dedicatòria a la filoplatònica del llibre III, com hem vist, on planifica (i aquest cop ho acompleix) la doxografia de Plató que ha d'incloure en el llibre segons criteris, novament, de proporció: γλαῦκα γὰρ εἰς Ἀθήνας, φασίν, εἰ δέῃ σοι τὰ κατ' εἶδος διηγεῖσθαι (DL 3.47). No manquen tampoc els apartats on Laerci es refereix al pla general de la seva obra: només cal observar les transicions entre els llibres (DL 1.122; 2.144; 4.1 i 67; 6.105; 8.1 i 91), o els subapartats dins d'un mateix llibre (DL 9.20).

D'igual manera es poden percebre clarament les intencions de l'autor a partir del material que escull, sovint no gaire útil per als historiadors de la filosofia antiga, però que constitueix un preciós signe de l'erudició i la sensibilitat de Laerci. El cas més colpidor, com assenyalava M. Gigante, és en els homònims d'Heraclit, entre els quals Laerci s'entreté a copiar —manllevant-lo de Demetri de Magnèsia— un bell epigrama de Cal·límac, en el qual promet la immortalitat, curiosa paradoxa, al seu amic Heraclit, del qual no sabem res més (DL 9. 17 = *Ep*. 2 Pfeiffer), i que tan fonda impressió causà a G. Méautis quan el llegí per casualitat mentre passejava vora el Sena.[447] Sembla evident que Diògenes Laerci té més fusta de poeta que de filòsof.[448] En tot cas, la imatge que se'n desprèn és la d'un erudit, «un collectionneur appliqué qui portait intérêt à la personnalité des philosophes et à leur mode de vie, un collectionneur qui n'était cependant pas toujours en mesure de maîtriser son immense matériel, ce qui explique les nombreuses erreurs et les inexactitudes historiques que l'on remarque dans son oeuvre».[449] O, com deia M.-O. Goulet-Cazé, més complexivament, «même si manifestement Diogène n'est pas un philosophe éminent, mais plutôt un historien de la philosophie doublé d'un érudit et d'un poète, il nous a transmis des documents, dont certains d'une valeur philosophique de tout premier ordre».[450]

[447] G. MÉAUTIS, *Le crépuscule d'Athènes et Ménandre*, París 1954, pp. 248 ss., *apud* GIGANTE 2005[7], pp. LXIII-LXIV.
[448] És la idea de GIGANTE 1984a.
[449] En paraules de MEJER 1994, p. 831.
[450] M.-O. GOULET-CAZÉ 1999, «Introduction générale», pp. 9-10.

4. Evolució dels judicis crítics sobre l'obra

Ben bé des de l'inici de la crítica moderna sobre Diògenes Laerci, al segle XIX, la seva obra ha rebut tota mena d'atacs i menyspreus. Per a H. Usener, segurament el seu crític més sever, Laerci és un autor completament mancat de personalitat, ximple i confusionari: «Illi et quotquot Laertium sive misellum compilatorem, sive, ut Roethius Heidelbergensis selebat humaniter, asinum germanum dictitarunt, nimio eum honore affecerunt, qui, ut uno verbo dicam, ne scripsit quidem sed scribenda librariis commisit».[451] Només una mica més benèvol era Wilamowitz, que denunciava la manca de geni i de crítica de Laerci, però en destacava la vasta cultura i l'honestedat: «Contra in Diogene non acumen quidem aut iudicium sed aliquam saltem et lectionem et sedulitatem invenimus, neque ullum aut dissimulationis aut mendacii vestigium»,[452] i fins li concedia que «tandem Diogenes non tantum instar libri est, cui multa bona multa inepta insint, tandem non solam aut sollertiam aut incuriam compilandi in eo animadvertimus, sed homo est, quem sensisse voluisse fecisse aliquid intelligimus».[453] De fet, l'autor de l'*editio princeps* del llibre laercià, Jérôme Froben (Hieronymus Frobenius),[454] ja plantejava en la *praefatio* el que havia de ser el judici més repetit al llarg dels segles: «[Diogenes Laertius] videtur plus studii adhibuise in congerendo quam iudicii vel in deligendo vel in digerendo». Potser la síntesi de les opinions dels crítics del XIX és la contundent conclusió de M. Zevort: «Rhéteur sans goût et sans style, epigrammatiste sans esprit, érudit sans profondeur, il a cependant transversé les siècles et trouvé d'illustres interprètes».[455]

En canvi, resulta especialment significatiu el fet que l'obra de Laerci és força menys maltractada pels qui cerquen en ella no pas una aproximació científica a la doxografia antiga, sinó un model de vida o una forma privilegiada d'acostar-se a la forma de vida dels grans filòsofs antics. Són d'allò més significatius els judicis de Montaigne, que el cita constantment al llarg dels seus *Essais*, sobretot quan afirma: «Or ceux qui escrivent les vies, d'autant qu'ils s'amusent plus aux conseils qu'aux evenements, plus à ce qui part du dedans qu'à ce qui arrive au dehors, ceux là me sont plus propres. Voilà pourquoy, en toutes sortes, c'est mon homme que Plutarque. Je suis bien marry que nous n'ayons une douzaine de Laertius, ou qu'il ne soit plus estendu ou plus entendu. Car je ne considere pas moins curieusement la fortune et la vie de ces grands praecepteurs du monde, que la diversité de leurs dogmes et fantasies» (*Essais* II.X, p. 396, ed. Pléiade). I també la bella exposició bibliòfila de Victor Hugo quan descriu com M. Mabeuf, sotmès a la pobresa de les barricades, conservava tanmateix un exemplar de Diògenes Laerci publicat a Lió el 1644,[456] del qual

[451] USENER 1887, p. XXII.
[452] U. VON WILAMOWITZ, *Epistula ad Maassium*, dins de MAASS 1880, p. 151.
[453] *Ibidem* p. 162.
[454] Publicada a Basilea el 1533, amb la col·laboració de Niklaus Bischof (Nicolaus Episcopius).
[455] M. ZEVORT, *Diogène de Laerte, vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*, París 1847, p. IV, citat per HOPE 1930, p. 31, que manifesta que comparteix la seva opinió (!).
[456] D. Knoepfler, però, ha demostrat en un enginyós article que l'exemplar era en realitat l'edició de Cobet de 1850: vegeu D. KNOEPFLER, «Le Diogène Laërce de M. Mabeuf dans les *Misérables* de Victor Hugo», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1983, 319-325.

llegia cada vespre amb fruïció algunes pàgines en grec (*Les misérables*, pp. 1092 ss., ed. Pléiade). Sens dubte, els no-especialistes, que han llegit Laerci pel plaer de les anècdotes, com si es tractés d'una obra literària, han sabut copsar millor les intencions del seu autor, quelcom que confirma, en certa manera, l'ànim del qui va escriure les *Vides* i la mena de públic a qui s'adreçava.

En la seva obra cèlebre sobre la biografia antiga, F. Leo fou el primer dels filòlegs del segle XIX a revalorar la figura de Laerci, que qualificava com el monument més important de la biografia literària,[457] per bé que, des del seu punt de vista, no havia fet altra cosa que afegir o eliminar parts més o menys extenses d'algunes compilacions precedents;[458] tanmateix, Leo ja observava que l'interès principal de Laerci és de caire literari més que no pas filosòfic.[459] Només dos anys després, E. Schwartz, en el seu article a la *Pauly*, exemplar pel que fa a l'anàlisi de les fonts i pioner en molts dels nous enfocaments sobre Laerci, tot i que el qualificava de pedant escèptic que només sabia col·leccionar materials i barrejava les informacions bones i dolentes, manifestà la seva personalitat i una certa vena crítica a l'hora de recollir i seleccionar notícies, i afirmava que fou almenys un recopilador diligent, que «mit den Massen, die er zusammengelesen hatte, konnte er mit Leichtigkeit ein Sammelbuch à la mode fabricieren, wie es Pamphila, Favorin, Myronian, Aelian u.s.w. gemacht hatten».[460] L'any següent, però, H. Richards pronunciava un dels judicis que més consens havia d'atènyer entre els estudiosos: «The man was foolish enough, but the book is of extreme value for the history, especially the literary history, of Greek philosophy».[461] Tot i que no ho confessin tan obertament, aquesta ha estat l'opinió generalitzada de la crítica durant bona part del segle XX. L'edició amb traducció anglesa de R. D. Hicks, del 1925, a la Loeb, per bé que seguia pràcticament la de C. G. Cobet del 1850, que no tenia *praefatio* ni aparat crític, no deixa de petja el camí obert per Schwartz en les seves valoracions, car destaca els trets individuals i la iniciativa de Laerci per a evitar «the mistake of regarding him as a mere unintelligent compiler or mechanical copyst».[462] Això no obstant, considerava que Laerci era un autor mancat de tot sentit crític, propi d'una època sense gens de sentit crític,[463] i conclou, ambiguament, que «its attractiveness and importance are the greater, just because there is so little of Laertius in it».[464] La traducció de Hicks té el mèrit, en tot cas, d'haver introduït el llibre de Diògenes en el món anglosaxó, d'on sorgí un important estudi de R. Hope sobre l'esperit i el mètode de l'obra. Tal com ja van assenyalar oportunament els ressenyadors de l'obra,[465] Hope està especialment interessat a mostrar com,

[457] LEO 1901, p. 35.
[458] *Ibidem* p. 36.
[459] *Ibidem* p. 38.
[460] SCHWARTZ 1903, col. 763.
[461] RICHARDS 1904, p. 340. Encara H. S. LONG subscriu aquesta opinió en el seu prefaci a la traducció de HICKS per a la col·lecció Loeb del 1972, p. XXIII.
[462] HICKS 1925, p. XI.
[463] *Ibidem*, p. XV.
[464] *Ibidem*, p. XVII.
[465] Per exemple, al *Journal of Hellenic Studies* 50, 1930, p. 363, i a *Classical Review* 46, 1932, p. 88.

a través de les rúbriques i les diverses informacions biogràfiques, el que es revela és sobretot la mentalitat del mateix Diògenes Laerci,[466] però el cert és que allò que s'hi revela, en realitat, és la mentalitat de tota la tradició prèvia que Laerci sintetitza. Seguint, de fet, ell mateix la mentalitat de la seva pròpia època, Hope afirma que Laerci «was fundamentally a story teller. [...] The stories cover a wide variety of topics from the basest pornography to the naivest mythology»,[467] de la mateixa manera que Hicks havia escrit poc abans sobre els epigrames que «many of them, by a singular error of judgement, are made to turn on the final scene, the circumstances in wich a man died —a barren, unprofitable theme».[468] Les seves conclusions s'assemblen també a les de Hicks: «The circle of readers to whom DL made his appeal seems to have been a group of near-intellectuals in an age of decline. [...] The chief value of the compilation lay in the service wich it rendered to its first readers as a primer of instruction or as a moral handbook and a manual of social charm».[469] Malgrat aquestes valoracions,[470] l'obra de Hope és molt útil precisament per a analitzar la imatge més popular dels filòsofs antics tal com els concebia la tradició i, en aquest sentit, és un precedent evident de la mena de treball que pretenem realitzar aquí, per bé que de manera ben distinta i amb plantejaments també del tot diferents, és clar. En la mateixa línia, el 1933 aparegué a París la traducció de R. Genaille, que continua afirmant que Laerci és un enigma[471] i considera que la seva obra és més un seguit d'anècdotes sobre filòsofs, un catàleg de màximes, que no pas una història de la filosofia crítica i seriosa.[472] La mateixa consideració mereixia el llibre a J. Burnett: «The work wich goes by the name of Laertius Diogenes is, in its biographical parts, a mere patchwork of all earlier learning. It has not been digested or composed by a single mind at all, but is little more than a collection of extracts made at haphazard. But, of course, it contains much that is of the greatest value».[473]

Hem d'esperar gairebé trenta anys fins que sorgeixi un nou interès per la figura i l'obra de Laerci, paral·lel al nou interès per la biografia grega en general i la historiografia filosòfica en particular, tal com vèiem en el capítol anterior. Aquest renaixement dels estudis començà, des d'altres punts de vista i més lliures de prejudicis, amb el treball d'A. Kolář, que rehabilitava Laerci com a poeta,[474] lluny de les anteriors valoracions dels seus epigrames com a peces mancades d'esperit i eixutes,[475] o «sorry stuff»,[476] i,

[466] Vegeu, sobretot, HOPE 1930, p. 146.
[467] *Ibidem*, pp. 144-145.
[468] HICKS 1925, p. XIII.
[469] HOPE 1930, pp. 216-217.
[470] Encara caldria afegir que les citacions del text laercià que fa Hope són més caòtiques que les del mateix Laerci, estan sovint equivocades o, directament, no es pot entendre què vol dir amb elles l'autor, tal com anirem assenyalant oportunament al llarg d'aquest treball, a banda d'alguns comentaris absolutament ingenus i en general gratuïts.
[471] GENAILLE 1933, p. 7.
[472] *Ibidem*, pp. 16 i 23.
[473] J. BURNETT, *Early Greek Philosophy*, Londres 1930[4], p. 38.
[474] KOLÁŘ 1954-1955. El judici d'aquest crític potser és excessiu, tanmateix: «In omnibus his opusculis DL magnopere operam dat, ut numeri et toti carmini et argumento apti sint et eorum character in systematis singularum quoque sententiarum naturae apte respondeat; ita post tot saecula veterum poetarum usus integer apud eum conservatur. Ergo bonum versiticem nec non poetam se praestitit» (p. 195).
[475] SCHWARTZ 1903, col. 763: «Witzlos und hölzern».

especialment, els estudis de K. Janáček sobre l'exactitud terminològica de la doxografia laerciana, comparable a la de Sext Empíric;[477] el d'O. Gigon, que analitzava el proemi de l'obra,[478] seguit d'una monografia sobre el gènere de les *Successions de filòsofs*[479] i de la traducció italiana de M. Gigante, que té el mèrit de ser una de les poques traduccions de textos antics que s'han fet sense que hi hagués encara una edició moderna de l'original.[480] L'edició arribà poc temps després, el 1964, juntament amb l'oxoniense de H. S. Long, força criticada, tanmateix, pels nombrosos errors tipogràfics, l'excessiva brevetat i simplicitat de la *praefatio*, l'aparat crític caòtic i el fet d'haver menystingut algunes edicions parcials anteriors.[481] Un dels primers resultats de la nova edició fou el llibre de J. Mejer sobre els mètodes de composició de Laerci, que hem ressenyat més amunt, el qual, però, es deixa emportar segurament pel seu desig de revalorar-lo i potser exagera una mica quan vol fer-lo un autor original i únic desvinculat en certa manera de la tradició hel·lenística precedent,[482] tal com sovint se li ha criticat.[483] Ara, tot i la seva equanimitat habitual, potser Gigante es deixa endur per la seva estima envers Laerci, fruit, sens dubte, de molts anys de treball sobre el seu text, quan afirma que Diògenes Laerci és del tot actual precisament per la seva «esigenza di cultura filosofica indiscriminatamente erudita, non chiusa da frontiere sistematizzanti né da limiti ideologici»,[484] ni inserida «in uno schema prestabilito di ciò che sia la verità o la preparazione alla verità»:[485] els motius d'aquest apropament asèptic de

[476] HICKS 1925, p. XII. Tanmateix, la crítica més forta és la d'A. VON GUTSCHMID, *Kleine Schriften*, I, Leipzig 1889, p. 188, n. 1: «Gratias Apolloni et Musis agamus, quod ἡ Πάμμετρος illa Diogenis, cuius ipse saepius mentionem iniecit, aetatem non tulit. Pauci enim hi versus abunde nauseam movent, Tzetzis ingenio dignissimi». COBET 1878, p. 459, en canvi, considerava que «omnis Diogenis Laertii Musa salsa et venusta est».

[477] JANÁČEK 1959 compara dos textos (DL 9.97-99 i Sext Empíric, *M.* 9.207-217), i arriba a la conclusió que, per bé que el de Sext és més extens, la identitat entre ambdós és total, de manera que seguiren segurament la mateixa font; el més sorprenent de l'estudi, amb tot, és que Laerci sembla que és més fidel a la font original. Aquest estudi fou seguit per un gran nombre d'anàlisis del mateix autor —per a les quals remetem a la bibliografía, on apareixen ordenades cronològicament— sobre l'estil i les formes compositives de Laerci, així com per un índex lexicogràfic, que han contribuït notablement a revalorar la seva figura i la seva obra en els darrers anys. La comparació de fonts, en canvi, no resulta pas tan esperançadora pel que fa als historiadors, moltes de les dades dels quals apareixen deformades en Laerci, possiblement perquè ja ho estaven en les seves fonts: vegeu el breu estudi d'AMBAGLIO 1983.

[478] GIGON 1960.

[479] VON KIENLE 1961.

[480] La primera edició és del 1962, però l'autor en va anar publicant edicions successives, ampliades i revisades, el 1976, el 1983 i el 1987.

[481] Vegeu especialment les ressenyes de CHANTRAINE 1966 i GIGANTE 1973b. Sense pretensió de ser exhaustius, són també importants les ressenyes de H. BOLKESTEIN, *Mnemosyne* 19, 1966, pp. 191-192; N. G. WILSON, *Journal of Hellenic Studies* 85, 1965, p. 185; E. MENSCHING, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47, 1965, pp. 313-318. Defensen força l'edició sobretot O. GIGON, *Deutsche Literaturzeitung* 86, 1965, coll. 101-105, que la qualifica d'«eine Anfängenarbeit», i P. MERLAN, *Journal of the History of Philosophy* 3, 1965, pp. 119-121.

[482] MEJER 1978, p. 95. Les intencions de Mejer, que segueix Wilamowitz, no són «an attempt to "save" Diogenes as a writer —he is a poor writer and his work can never be considered satisfactory (biographically or philosophically)— but to accept him as an honest person» (p. 14).

[483] Vegeu, sobretot, GIGANTE 1983b; també CAPASSO 1984, p. 112.

[484] GIGANTE 2005[7], p. XXVI.

[485] *Ibidem*, p. XXI.

Laerci als seus filòsofs és degut, com hem provat de descriure en aquestes pàgines, a motius diversos dels ben lícits, però anacrònics si s'apliquen al segle III, que Gigante desitjava, en realitat, per als estudis moderns de filosofia des de la filologia.[486]

Arran d'aquests estudis s'esdevingueren el Col·loqui de Nàpols, *Diogene Laerzio storico del pensiero antico* el 1985,[487] i també les contribucions a l'*Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, publicades el 1992,[488] i els articles de referència sobre Laerci de M. Gigante[489] i D. T. Runia.[490] En tots aquests estudis, Laerci ja no és vist com un simple (i ximple) compilador d'estudis precedents sense personalitat pròpia, sinó que es destaca en la seva obra una certa empremta personal de l'autor, i sobretot s'estudia en el context de la historiografia i la doxografia filosòfiques antigues, tal com hem provat de sintetitzar en les pàgines anteriors. Un bon resum de l'actual estat de la qüestió respecte de la valoració de Laerci l'expressava K. Janáček: «Er kennt seinem Wert, der ihm von Nietzsche, Usener, Gercke und anderen ungerechterweise abgesprochen wurde. Seine äusserste, von mir bewiesene Sorge um den authentischen Text, sein Bewahreu von alten Termini, wo Sextus Neuschöpfer ist, wichtige Zitate aus Timon und Ainesidemos die bei Sextus schon als skeptisches Gemeingut behandelt werden, seine bibliographischen Interesten, die Bewahrung von einzigartigen Dokumenten, seine technische Kunst, Verse zu machen, wozu gute Kenntnis der alten Sprache gehört, seine modern anmutende Unparteilichkeit in der Vorführung von verschiedenen Ansichten, erlauben uns den Diogenes doch in einem anderen Licht zu sehen, als wir gewohnt sind, ihn zu betrachten».[491]

En terres ibèriques, cal denunciar que l'única traducció castellana existent en els darrers segles és la vella i força rònega edició de J. J. Ortiz Sanz, publicada per primer cop el 1792, tot i que ha estat reeditada intacta diverses vegades,[492] la qual, a més de contenir nombrosos errors de versió, ni tan sols no ofereix una traducció completa de l'obra i se salta fragments sense cap raó aparent. Resulta ben significatiu, novament, que l'obreta *La doctrina estoica*, de Quevedo, degui a Laerci tota la informació sobre els filòsofs, tal com el mateix autor proclama i lloa sovint. Sembla que els millors judicis sobre el biògraf els fan sempre els autors de peces literàries. Només han estat traduïdes al castellà les biografies dels estoics, per A. López Eire,[493] les dels cínics, per R. Sartorio[494] i l'any següent per C. García

[486] Vegeu el seu article «Il filologo classico, oggi», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia de l'Università di Trieste* 4, 1967-1968, pp. 7-12.
[487] Les actes foren publicades en el volum 7 de la revista *Elenchos* el 1986. Vegeu la bibliografía per als autors i els títols de les contribucions.
[488] Vegeu en la bibliografía els autors i els títols dels articles.
[489] GIGANTE 1994. A banda, és clar, de la molt nombrosa producció de l'estudiós italià sobre el tema, que hom pot resseguir en la bibliografia.
[490] RUNIA 1997.
[491] JANÁČEK 1968, p. 449. Vegeu també la síntesi del mateix JANÁČEK en el seu article del 1990, on valora i critica les contribucions del Col·loqui de Nàpols (*Elenchos* 1986).
[492] Fins i tot molt recentment, a Ediciones Folio, Barcelona 2002, en dos volums, o a Porrúa, Mèxic 2003, en edició revisada.
[493] A. LÓPEZ EIRE, *Los filósofos estoicos*, Barcelona 1990, en edició bilingüe.
[494] R. SARTORIO, *Los cínicos*, Madrid 1986.

Gual,[495] autor també d'una traducció parcial comentada i deliberadament heterodoxa del llibre I,[496] i les dels epicuris per E. Acosta i C. García Gual primer[497] i, més tard, per A. Piqué Angordans,[498] que és l'autor també de l'única traducció completa al català de les *Vides*,[499] força més acurada que la castellana. Per bé que la traducció és discutible en nombrosos passatges, Piqué va saber recollir a casa nostra el bo i millor de la recent valoració laerciana i fer-ne una síntesi crítica justa, que ens permetem de reproduir aquí: «Diògenes Laerci ha fet, doncs, una compilació. Haurà començat llegint, haurà seleccionat. Haurà practicat l'erudició: es tractava de recollir, d'inventariar. I com que al davant hi havia un fet ben clar —la necessitat de conservar i de divulgar la filosofia grega i les formes de vida que se'n deriven—, l'obra esdevé educativa, no sectàriament propagandística; sí, però, paidèutica».[500]

Recentment, han tornat a contribuir molt notablement als estudis laercians la traducció alemanya d'E. Jürss[501] i, sobretot, la francesa dirigida per M.-O. Goulet-Cazé, del 1999,[502] així com, especialment, l'edició del text de M. Marcovich a la col·lecció Teubner del mateix any, òptima des de molts punts de vista, per bé que els estudiosos hi detecten encara alguns errors,[503] atribuïbles tal vegada de la mort prematura de l'editor.[504] D'aquesta edició s'esperen encara molts fruits, el primer dels quals és la nova traducció italiana a cura de G. Reale, I. Ramelli i G. Girgenti,[505] que segueix de prop el text teubnerià, en l'espera de la promesa edició de T. Dorandi a Cambridge.[506] És certament molt justa i equilibrada la definició que Reale fa de l'obra laerciana, que respon, segurament, al concepte que n'han tingut els seus innombrables lectors al llarg dels segles, ja que altrament s'explicaria amb dificultat que hagi pervingut fins als nostres dies: «Si tratta di un'opera che, anche nel suo disordine, è godibilissima, e manifesta nel

[495] C. GARCÍA GUAL, *La secta del perro. Diógenes Laercio: Vidas de los filósofos cínicos*, Madrid 1987.
[496] C. GARCÍA GUAL, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid 1989.
[497] C. GARCÍA GUAL & E. ACOSTA, *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*, Barcelona 1974.
[498] A. PIQUÉ ANGORDANS, *Vida de Epicuro*, Barcelona 1981.
[499] PIQUÉ ANGORDANS 1988. GOULET-CAZÉ 1999, «Introduction générale», p. 26, l'inclou erròniament entre les traduccions espanyoles.
[500] PIQUÉ ANGORDANS 1988, p. 25.
[501] JÜRSS 1998.
[502] Aquesta traducció, realitzada, com la de GIGANTE, sense seguir cap edició del text grec concreta, conté, a més, estudis de conjunt per a cada llibre, una gran profusió de notes explicatives i índexs molt complets, i ha estat elaborada per tot un equip d'especialistes (vegeu la bibliografía), que és la millor manera d'acostar-se a una obra tan complexa com la de Laerci.
[503] Vegeu, sobretot, les ressenyes de DORANDI 2000 i BARNES 2002. Una valoració molt positiva a L. CANFORA, «Da Socrate a Epicuro, l'Occidente abita qui», *Corriere della Sera*, 22.IV.2001, p. 29.
[504] «Operi manum dare extremam valetudo ingravescens prohibuit» (MARCOVICH 1999, p. XVII).
[505] A la Bompiani, 2005. L'obra ha rebut alguna crítica molt favorable: vegeu, especialment AMATO 2006. Tanmateix, val a dir que presenta nombrosos errors de tota mena, tant en la traducció com en les notes i el recull bibliogràfic, i és, en general, poc fiable.
[506] La promesa formal apareix precisament en la seva ressenya de l'edició de Marcovich: DORANDI 2000, p. 331. M.-O. GOULET-CAZÉ 1999, «Introduction générale», p. 26, concreta, tanmateix, que l'edició apareixerà a la Collection des Universités de France, però serà, finalment, a la Cambridge University Press.

caos una sua autentica bellezza. Ciò che viene presentato da Diogene è sempre o comunque in prevalenza l'"uomo-filosofo". Si potrebbe riassumere il suo credo con queste parole: dimmi chi sei, e io capirò quello che pensi; espressione che si può anche capovolgere in quest'altra: il significato di quello che dici dipende da quello che sei».[507]

Encara més, mentre escrivim aquestes ratlles, ha aparegut la traducció castellana completa del text laercià, primera des de la d'Ortiz Sanz, a cura de C. García Gual.[508] No és aquest el lloc de fer-ne una ressenya completa, però val a dir que feia temps, ben bé dos segles, que el castellà necessitava una nova traducció, i aquesta és excel·lent, per tal com manté la vivesa, gens acadèmica, de l'original; tanmateix, tal com l'autor declara en la introducció,[509] manca a l'obra tot un aparat de notes i una introducció més profunda, amb bibliografia actualitzada, de manera que l'obra ha de ser considerada més divulgativa que no pas científica, que és exactament el que pretén l'autor. La seva breu i sintètica definició de Laerci, això no obstant, és digna de ser compartida plenament, tal com es veurà en els dos capítols següents: «No era, ciertamente, un gran investigador ni un filósofo serio, sino un erudito dotado de mucho sentido del humor».[510] Convé esperar la nova edició més àmplia que promet, però sembla evident que els estudis laercians coneixen un nou impuls en aquests darrers anys.

Aquest treball nostre, tal com manifestàvem en la introducció, pren també el seu impuls d'aquest renovat interès per l'obra laerciana. En efecte, les característiques del llibre de Laerci, tal com ha quedat palès en aquest capítol, permeten fer de forma privilegiada una anàlisi de mentalitat força circumscrita: justament pel fet que, malgrat les valoracions més modernes sobre la personalitat de l'autor que es deixa entreveure en algunes parts i disposicions generals de la seva obra, podem afirmar que les *Vides* constitueixen un dipòsit inalterat de tradicions biogràfiques anteriors i fins i tot molt anteriors a l'època en què fou escrita, i que no participen, en bona mesura, dels capteniments ni dels interessos particulars del seu segle i dels segles immediatament posteriors, pels seus interessos d'antiquari i la seva voluntat expressa de preservar tota una tradició, la imatge que Laerci basteix correspon principalment a la que els grecs es feien dels seus filòsofs des del segle IV aC fins, a tot estirar, al segle II dC. És clar que la imatge que Laerci té dels filòsofs és essencialment la de les seves fonts, que al seu torn han anat perpetuant les dades biogràfiques anteriors, en una cadena ininterrompuda que es remunta, si més no, al Perípat[511] i a les deformacions paròdiques de la Comèdia. Per tot això, malgrat les mancances estilístiques i l'escassa genialitat del seu autor, o potser precisament gràcies a això, l'obra de Laerci és preciosa en molts aspectes per tal d'accedir a èpoques anteriors. I. Ramelli ha resumit de forma excel·lent l'estat actual de valoració de l'obra laerciana en la seva introducció a la traducció més recent del llibre; ens permetem de reproduir

[507] G. REALE, «Prefazione», a REALE, GIRGENTI & RAMELLI 2005, pp. XXX-XXXI.
[508] GARCÍA GUAL 2007.
[509] *Ibidem*, p. 9, n. 1, i p. 33.
[510] *Ibidem*, p. 32.
[511] Vegeu, especialment, la defensa d'aquesta filiació, almenys ideològica, que fa GIGANTE 1994, pp. 732-738.

aquí els seus mots:[512] «Nonostante lo stile poco curato, la probabile mancanza di una revisione ultima dell'opera, i passaggi ellittici o bisognosi di esegesi, le contradizzioni in alcuni punti e la parziale disorganicità dell'impianto, l'inclusione di molto materiale irrelevante e appartenente all'aneddotica anche frivola, a petto della tratazione talvolta sintetica delle dottrine, tuttavia l'opera di Diogene Laerzio riveste un'importanza incalcolabile ai fini della ricostruzione del panorama filosofico greco». En realitat, però, les característiques de l'obra laerciana permeten fer encara més bé una altra mena de reconstrucció: no tant de les doctrines i el *panorama filosòfic*, que tanmateix han ocupat tants estudis fonamentals al llarg del segle XX, almenys des de H. Diels, sinó sobretot del *panorama dels filòsofs*, és a dir, de la manera com els grecs veien la seva pròpia filosofia a través de la imatge que tenien dels seus filòsofs. En aquest sentit, ens semblen especialment plenes de significat les paraules d'A. Pasquinelli en la seva introducció al primer volum de la traducció dels fragments dels presocràtics;[513] en reproduïm aquí una selecció, perquè les considerem la valoració més exacta del llibre de Laerci i de la seva importància en l'àmbit acadèmic: «Il libro di Diogene è effettivamente un bel racconto, pieno di particolari apparentemente insignificanti ma che tuttavia rievocano l'atmosfera e la vita del mondo dei filosofi antichi. [...] Il carattere più importante e più vitale dell'opera [...] consiste nell'esser l'esposizione di come un greco vedeva la propria filosofia. [...] Nell'opera di Diogene [le notizie] acquistano per così dire un carattere corale, che ne afferma la diversità, vengono addotte per dare un quadro, più completo possibile, della figura del filosofo. [...] Una storia "popolare" [...], ma che rievoca, in un certo senso più di quelle di Teofrasto o di Aristotele e comunque in tutt'altre dimensioni, il calore di un mondo perduto».[514]

Sembla, doncs, que, aplicant el mètode adequat, hauria de ser possible reconstruir aquesta imatge. A això mateix dedicarem els dos capítols següents: el tercer per centrar els problemes que la forma biogràfica planteja per al nostre estudi i exposar la seva metodologia, i el quart per aplicar l'anàlisi que permeti accedir a la imatge del filòsof a la Grècia antiga.

[512] I. RAMELLI, «Saggio introduttivo», a REALE 2005, p. CXXVI.
[513] PASQUINELLI 1958. La mort va impedir-li de continuar la col·lecció amb la resta dels volums previstos.
[514] PASQUINELLI 1958, pp. XXIX-XXXII.

III. Prolegòmens per a l'estudi de la biografia grega antiga de filòsofs

Abans d'emprendre l'anàlisi sistemàtica de les biografies dels filòsofs, que serà l'objecte del capítol següent, convé resumir breument algunes de les característiques especials d'aquesta mena de reculls biogràfics, sobretot les que fan referència als recursos i els capteniments peculiars que hi manifesten els biògrafs: es tracta d'individuar els pressupòsits i les formes de pensament dels biògrafs antics per tal de comprendre'n millor els productes. Mirarem, doncs, en aquest capítol, de fixar el marc interpretatiu i, tot seguit, les bases teòriques i metodològiques que ens permetran després dur a terme el nostre estudi de les biografies.

Pel que fa als recursos habituals dels biògrafs antics que cal tenir en compte, els hem resumit en una sèrie de punts, que parteixen, sobretot, de les útils reflexions sobre el tema que han anat fent, des de fa més de tres dècades, D. R. Stuart,[515] J. Fairweather,[516] M. R. Lefkowitz,[517] i, especialment adreçades a l'àmbit que ens ocupa, M. Untersteiner[518] i A. Chitwood.[519] El primer a fixar-se que les biografies antigues, a diferència de les biografies més recents, segueixen pressupòsits teòrics d'ordre prelògic, semblants més aviat a les narracions mítiques i heroiques, fou K. Lehrs,[520] el qual començà a abandonar el mètode fins llavors predominant entre els historiadors del XIX consistent a rastrejar les bases històriques suposadament subjacents en els relats meravellosos de les biografies, com si fos possible despullar cadascuna de les dades dels seus vestits fantàstics per fer-ne emergir un incident històric, real; Lehrs proposà, en canvi, de fonamentar, els mètodes interpretatius en l'anàlisi de les idees folklòriques, la religió grega, la proclivitat a la invenció humana en diverses tradicions i els instruments d'aquesta creació, tot usant de forma prioritària

[515] STUART 1928, i sobretot 1931.
[516] FAIRWEATHER 1974 i la revisió posterior, molt més crítica i enriquidora, del 1983.
[517] LEFKOWITZ 1975, 1978, 1979 i la seva obra cabdal, on es recullen i s'amplien molts dels estudis anteriors, del 1981.
[518] UNTERSTEINER 1980; enmig de moltes altres qüestions sobre la problemática de la filologia aplicada a l'estudi dels filòsofs antics, l'autor dedica un capítol molt interessant, el vuitè, a les formes especials de les biografies dels filòsofs.
[519] CHITWOOD 1993, que, de fet, és la seva tesi doctoral, publicada molt més tard, el 2004, amb un altre títol més comercial, però sense cap canvi notable en el contingut.
[520] LEHRS 1875.

el mètode comparatiu. M. Lefkowitz resumí aquest canvi d'actitud molts anys més tard, quan afirmà que «if we stop being angry at the *Lives* for failing to be historical, and look at them rather as myths or fairly tales, some informative patterns begin to emerge».[521] El sistema, que el mateix Lehrs comprovà amb bons resultats especialment per als poetes, fou recollit una generació després per F. Leo,[522] que establí les bases per a l'estudi de la biografia antiga en analitzar els mètodes ja emprats pels antics, sobretot els peripatètics i els alexandrins, en la producció de les biografies: per molt que els biògrafs poguessin, certament, accedir a epitafis, didascàlies i documents oficials a l'hora de compondre les seves biografies, totes aquestes dades contribueixen ben poc a retratar l'ἦθος dels personatges, que és la prioritat absoluta de l'antiga biografia.

El mètode fonamental dels antics biògrafs és, doncs, l'assumpció que els escrits d'un autor són, en un sentit no pas al·legòric, sinó literal, l'expressió de la seva individualitat més pregona i de la seva experiència personal, de tal manera que un caràcter determinat només pot produir un cert tipus d'obra i és incapaç de produir-ne absolutament cap que no s'adigui a aquest tipus. Són ben conegudes, entre altres, les afirmacions d'Aristòfanes citades per Sàtir, en el sentit que un poeta το[ῖ]α μὲν π[οι]εῖ λέγε[ι]ν τοῖός ἐστιν (*Vit. Eur.* 39.ix.25-28). El mateix esperit que fa dir també a Aristòfanes (*Th.* 149-152; 161-167), per boca d'Agató:

> Χρὴ γὰρ ποητὴν ἄνδρα πρὸς τὰ δράματα
> ἃ δεῖ ποεῖν, πρὸς ταῦτα τοὺς τρόπους ἔχειν.
> Αὐτίκα γυναικεῖ' ἢν ποῇ τις δράματα,
> μετουσίαν δεῖ τῶν τρόπων τὸ σῶμ' ἔχειν.
> [...]
> Ἴβυκος ἐκεῖνος κἀνακρέων ὁ Τήιος
> κἀλκαῖος, οἵπερ ἁρμονίαν ἐχύμισαν,
> ἐμιτροφόρουν τε κἀχλίδων Ἰωνικῶς.
> Καὶ Φρύνιχος –τοῦτον γὰρ οὖν ἀκήκοας–
> αὐτός τε καλὸς ἦν καὶ καλῶς ἠμπίσχετο·
> διὰ τοῦτ' ἄρ' αὐτοῦ καὶ κάλ' ἦν τὰ δράματα.
> Ὅμοια γὰρ ποεῖν ἀνάγκη τῇ φύσει.
>
> Cal que el poeta, segons els drames
> que ha de compondre, així es comporti.
> Si el drama fos d'argument femenívol,
> convé que participi el seu cos del caràcter d'elles.
> [...]
> El gran Íbic, i Anacreont de Teos
> i Alceu, els qui amaniren l'harmonia,
> portaven mitra i eren efeminats, a la jònica.
> I Frínic –aquest l'has sentit tu–
> era ell mateix bell i bellament es vestia:

[521] LEFKOWITZ 1978, p. 459.
[522] LEO 1901.

per això mateix eren bells els seus drames.
Car és força que hom compongui quelcom semblant a la seva naturalesa.

I, en les *Granotes*, aquesta mateixa forma d'entendre la crítica literària apareix quan Eurípides, escarnit per Èsquil per haver fet sortir meuques en escena, respon que Èsquil no podria pas haver-les retratat perquè no va tenir cap afer amorós en tota la seva vida. En el mateix sentit, Properci (1.7; 1.9)[523] arriba a insistir en el fet que hom només pot escriure elegies mentre està enamorat, i, viceversa, un enamorat només pot escriure elegia, mentre que els gèneres més seriosos, com l'èpica i la tragèdia, escauen millor a aquells qui mai no han vist mitigada per aquesta emoció la seva austeritat. La *Suda* no té cap problema per a expressar, de la manera més lògica i natural, que Alcmà καὶ ὢν ἐρωτικὸς πάνυ εὑρετὴς γέγονε τῶν ἐρωτικῶν μελῶν (*Suda*, *s. u.*). Crítics força més seriosos continuen assumint que la peripècia vital d'un poeta apareix reflectida de forma absolutament fidedigna en la seva obra; així, Plató arriba a afirmar que, en la seva ciutat ideal, només un poeta que és ell mateix virtuós i que ha dut a terme gestes nobles pot cantar les fetes d'aquells qui s'han distingit pel seu valor (*Leg.* 829c-d):

νικητήρια δὲ καὶ ἀριστεῖα ἑκάστοισι τούτων δεῖ διανέμειν ἐγκώμιά τε καὶ ψόγους ποιεῖν ἀλλήλοις, ὁποῖός τις ἂν ἕκαστος γίγνηται κατά τε τοὺς ἀγῶνας ἐν παντί τε αὖ τῷ βίῳ, τόν τε ἄριστον δοκοῦντα εἶναι κοσμοῦντας καὶ τὸν μὴ ψέγοντας. ποιητὴς δὲ ἔστω τῶν τοιούτων μὴ ἅπας, ἀλλὰ γεγονὼς πρῶτον μὲν μὴ ἔλαττον πεντήκοντα ἐτῶν, μηδ' αὖ τῶν ὁπόσοι ποίησιν μὲν καὶ μοῦσαν ἱκανῶς κεκτημένοι ἐν αὑτοῖς εἰσιν, καλὸν δὲ ἔργον καὶ ἐπιφανὲς μηδὲν δράσαντες πώποτε· ὅσοι δὲ ἀγαθοί τε αὐτοὶ καὶ τίμιοι ἐν τῇ πόλει, ἔργων ὄντες δημιουργοὶ καλῶν, τὰ τῶν τοιούτων ᾀδέσθω ποιήματα, ἐὰν καὶ μὴ μουσικὰ πεφύκῃ.

En cadascuna d'elles [festes mensuals] convé distribuir premis i recompenses i compondre per a ambdós lloances i blasmes, segons com hagi actuat cadascun, tant en els certàmens com en tota la seva vida, celebrant el qui sembli que ha estat el millor i blasmant el qui no ho ha estat. I el poeta d'aquestes composicions, que no sigui qualsevol, sinó, primerament, un que no tingui menys de quaranta anys, ni tampoc un d'aquells, tants com n'hi ha, que posseeixen prou capacitat poètica i musical en el seu interior, però que, en canvi, no han perfet mai cap obra bella i cèlebre; altrament, tots els qui hi ha a la ciutat de bons i honorables, artífexs de belles obres: d'aquests cal cantar els poemes, encara que no siguin musicals per naturalesa.

I Aristòtil ho reblà en la seva *Poètica* (1448b 25):

[523] Cf., també, Ovidi, *Am.* 1.1.

> οἱ μὲν γὰρ σεμνότεροι τὰς καλὰς ἐμιμοῦντο πράξεις καὶ τὰς τῶν τοιούτων, οἱ δὲ εὐτελέστεροι τὰς τῶν φαύλων, πρῶτον ψόγους ποιοῦντες, ὥσπερ ἕτεροι ὕμνους καὶ ἐγκώμια.
>
> Car els més seriosos imitaven les accions belles i les dels d'aquesta mena, mentre que els més vulgars, les dels malvats, component primerament blasmes, tal com els altres componien himnes i lloances.

En definitiva, com resumeix admirablement Estrabó (1.2.5), οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν γενέσθαι ποιητὴν μὴ πρότερον γεγηθέντα ἄνδρα ἀγαθόν; una visió que ha continuat, més o menys inconscientment, des del Renaixement fins a temps més moderns. També, per a l'autor del *De sublimitate* (9.2), ὕψος μεγαλοφροσύνης ἀπήχημα. D'aquestes opinions a pensar que és totalment legítim extreure de les obres el caràcter dels seus autors, evidentment, no hi ha gaire camí. I d'això, donant-li la volta, a inventar anècdotes biogràfiques negatives per tal de deslegitimar l'obra, i de retruc la persona i la significació històrica d'algú, el pas és igualment fàcil de fer, en especial quan, com en el cas dels filòsofs, hi ha notables interessos d'escola pel mig.

D. R. Stuart aprofundí en aquesta direcció els estudis de Leo, però no fou fins als anys setanta del segle XX quan els mètodes d'interpretació de les biografies, amb noves reflexions sobre la inferència de dades a partir de les obres dels autors, agafà un nou impuls: el 1974, J. Fairweather reprengué els estudis de Stuart i va tornar a obrir les línies interpretatives que seguiren, de seguida, M. Lefkowitz per als poetes i A. S. Riginos[524] per als filòsofs, sobretot per a Plató; força més tard, el 1993, A. Chitwood encara va utilitzar aquest mètode, sense novetats, per a interpretar les biografies d'Empèdocles, Heraclit i Demòcrit.

La mateixa Fairweather, tanmateix, va revisar les seves conclusions el 1983, en resposta a la publicació de la influent obra de M. Lefkowitz sobre la ficció en les vides dels poetes grecs, el 1981: no sols les dades inferides a partir de l'obra de l'autor, juntament amb la influència que exerceixen el folklore i les narracions mítiques, expliquen els passatges biogràfics i permeten de veure els processos i les causes de la invenció tradicional de les anècdotes, sinó que convé tenir també molt en compte quines anècdotes biogràfiques «may belong to some commonplace pattern of invention»; és a dir, que en les biografies hi ha també nombrosos elements no inferits de les obres, ni procedents del folklore o de la mitologia, sinó que «arise from the universal tendency of people, when attempting to make sense of the past, to organize what they know of it in tidy and memorable patterns, along fairly standard lines».[525] L'autora prefereix anomenar de forma genèrica aquests recursos amb la fórmula «traditional narrative», per esquivar així les esmunyedisses distincions entre mite, llegenda, conte

[524] RIGINOS 1976.
[525] FAIRWEATHER 1983, p. 316.

popular i novel·la.[526] Per a totes aquestes «narratives tradicionals» podem trobar «some typical devices for stereotyping times past»,[527] precisament els mateixos que apareixen en les nostres biografies. Aquest sistema mental permet la generació d'anècdotes biogràfiques per simple analogia amb d'altres que responen al mateix esquema i també per associació d'idees i de personatges que aparentment no tenen res a veure en la lògica de la narració, tal com tindrem ocasió de constatar sovint al llarg d'aquest mateix capítol.

Aquest sistema d'anàlisi assoleix una gran maduresa per a l'estudi de les biografies dels poetes, gràcies al perfeccionament de la comparació amb el folklore i la mitologia, en obres com ara les de G. Nagy, les quals constitueixen autèntics monuments de la filologia més recent. Les seves reflexions del 1979 sobre la relació de θεράπων entre el poeta i la divinitat, que el fan un veritable *Avatar* del déu, com molts herois del mite, i la qualitat de φαρμακός que presenten alguns poetes en el moment especial de la seva mort, per bé que ell limita les seves anàlisis a Isop i Arquíloc,[528] han marcat profundament les línies d'investigació seguides amb posterioritat per molts altres autors, sobretot les de C. Miralles i J. Pòrtulas sobre Arquíloc[529] i, més tard, sobre Hesíode,[530] i les de N. Palomar sobre els tràgics,[531] les conclusions dels quals seguirem substancialment en aquest estudi. Encara més, un llibre molt recent, de l'any 2000, recull una sèrie de col·laboracions, en el marc dels cicles de conferències que organitza el grup P.A.R.S.A., que aprofundeixen en les relacions entre les biografies dels herois, els déus i els personatges històrics com a fruit d'un mateix univers mental grec que cerca de donar sentit unitari a una peripècia vital qualsevol construint-la com a paradigmàtica.[532]

El mateix Nagy havia definit també, el 1990, els camins pels quals una persona històrica va poder passar a formar part de la tradició poètica en què componia, passant per hipotètiques fases progressives d'apropiació:[533]

> «1. At a phase of the tradition where each performance still entails an act of at least partial recomposition, performer L publicly appropriates a given recomposition-in-performance as his own composition.

[526] Distincions que diversos autors han afrontat sovint: la més reeixida, segurament, és la de W. BASCOM, «The Form of Folklore: Prose Narrative», dins de A. DUNDES (ed.), *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, Berkeley-Londres 1984², pp. 5-29, represa per C. CALAME, «Le mythe, une catégorie hellène», dins de M.-L. DESCLOS (ed.), *Recherches sur la Philosophie et le Langage. Réflexions contemporaines sur l'antiquité classique*, Grenoble 1996, pp. 85-107. Tanmateix, les diferents categories que proposen els autors són fàcilment permeables, com ho demostra, per a la figura singular d'Hèracles, C. ANNEQUIN, «Du mythe à la biographie: l'exemple du héros», dins de DESCLOS 2000, pp. 145-166, i, a més, la tipificació és un fenomen comú a totes les formes narratives en disputa.
[527] FAIRWEATHER 1983, p. 317.
[528] NAGY 1999², especialment el capítol IV.
[529] MIRALLES & PÒRTULAS 1983.
[530] MIRALLES & PÒRTULAS 1998.
[531] PALOMAR 1998.
[532] DESCLOS 2000.
[533] NAGY 1990. La citació és de la pàgina 80.

> 2. At a later phase of the tradition, performer M stops appropriating the recomposition-in-performance as his or her own composition. Instead attributes it to the predecessor L; this attribution is then continued by successors NOPQ.
>
> 3. In the process os successive recompositions by NOPQ, the self-identification of L is recomposed often enough to eliminate the historical aspects of identity and to preserve only the generic aspects (that is, the aspects of the poet as defined by traditional activity as a poet; also by being the ancestor or at least predecessor of those who continue in the tradition)».

Salvant les distàncies, hom pot suposar fases similars per a l'apropiació que les respectives tradicions feren de moltes altres figures d'intel·lectuals grecs, principalment, en el cas que ens ocupa, la que llurs escoles feren dels filòsofs i de les obres on es presentaven resumides les seves doctrines; sobretot, és clar, a causa de les característiques particulars de la prosa i del llibre imprès que configuren majoritàriament el gènere de l'escriptura filosòfica, el punt que ens interessa més per a les vides dels filòsofs és el tercer de la llista evolutiva de Nagy: com en el cas dels poetes, podem afirmar que la peripècia vital dels filòsofs queda integrada en el seu sistema doxogràfic, al qual habitualment és adjuntada com a proemi, ben bé com les vides dels trobadors que precedeixen llurs composicions.[534] Tal com en aquest procés de panhel·lenització, en paraules novament de Nagy, «the poet becomes a myth; more accurately the poet becomes part of a myth, and the myth-making structure appropriates his or her identity»,[535] també les vides dels filòsofs acaben per tipificar el personatge segons les convencions habituals del pensament popular i, per tant, mític, d'una banda, i, de l'altra, també segons les convencions de les escoles filosòfiques en el si de les quals les figures són estudiades com a part necessària de la seva pròpia obra i la seva pròpia doctrina, i a això contribueix fortament el fet que la filosofia es concep com una forma de vida i no pas com una simple adhesió intel·lectual a una determinada doctrina:[536] en aquesta conjuntura, la vida d'un filòsof no es pot pas interpretar com una xafarderia prèvia sense cap connexió amb la seva doxografia, sinó que en forma part necessàriament, de manera exemplar, perquè, en realitat, la millor forma de filosofar segons les pautes d'una determinada escola és viure com ho han fet els mestres. La «myth-making structure» a la qual al·ludia Nagy vertebra, sens dubte, tipificant-la i exemplaritzant-la, tota biografia de filòsofs. Evidentment, això no vol pas dir que tot el que apareix en les biografies sigui inventat: són certes les remarques que fa I. Gallo, en un estat de la qüestió del 1990 sobre els estudis recents pel que fa a aquest tema, a saber, que molts dels elements que havien estat considerats fantasiosos han quedat de vegades verificats

[534] Sobre aquest tema i les seves relacions amb les vides dels poetes grecs, vegeu J. PÒRTULAS, «Vides gregues i vides provençals», *Estudis de llengua i literatura catalanes* 20, 1990, pp. 5-10.
[535] NAGY 1990, p. 80.
[536] Vegeu, més avall, l'apartat 9 d'aquest mateix capítol.

històricament per inscripcions o testimonis.[537] El que resulta fonamental per a l'estudi de les biografies antigues és que qualsevol dada, sigui històricament certa o inventada sense més ni més, respon a un sistema mental i ha estat construïda i narrada seguint uns paràmetres concrets que cerquen de fer sentit.

En vista d'aquests estudis, podem resumir els recursos més habituals en les biografies dels filòsofs antics segons la següent classificació, que no està pas ordenada per criteris de freqüència ni d'importància, sinó simplement amb la finalitat de facilitar el desenvolupament del discurs.

1. Tipificació

Aquest és el fenomen fonamental que experimenten totes les biografies antigues, i és la base per al desenvolupament de tota la resta dels punts de què tractarem en aquest capítol. Podríem definir-lo dient que els trets individuals d'un filòsof, igual com succeeix també en les biografies d'altres personatges, s'adapten a trets típics, que per als antics eren plenament significatius d'un determinat caràcter, per tal de crear un sentit general, vàlid per a tota la col·lectivitat, a partir de la seva peripècia vital concreta. En les biografies, per tant, «on *ne* relatera *que* ce qui fait signe; mais aussi: on relatera *tout* ce qui fait signe, jusques et y compris l'insolite, l'étrange, le merveilleux».[538] Car la biografia té una finalitat exemplar, fins i tot educativa. És vàlida per als filòsofs la mateixa observació que fa J. M. Bell per als poetes i, en general, per a tots els personatges que són protagonistes d'una biografia antiga: «The traditions depend to a considerable extent upon the character of the poetry (from which is deduced that of the poet), stereotyped and used as a means of classifying the poet for the purposes of biography, or as a source of moral edification».[539] Això fa que es perdi el que és realment individual, fins i tot en els casos en què els fets que s'expliquen poden ser perfectament reals i històrics. És com si, per a la creació d'una biografia literària, hom posseís una mena de motlle prefixat que s'hagués d'emprar sempre si es vol donar sentit a la peripècia vital del protagonista. L'interès es pren sempre en els models de conducta, amb definicions generals del caràcter, que tenen valor d'il·lustració, de manera que la vida es presenta en forma de seqüències, de moments excepcionals escollits amb una intenció precisa, que porten fàcilment a l'*exemplum*. No es pretén tant fornir una narració dels esdeveniments d'una vida com crear una mena de doxografia encarnada en la persona concreta d'un filòsof: els fets individuals són descrits en allò que és típic i no idiosincràtic, especialment pel que fa a les seves conductes, sempre tenint en compte el prejudici que els biògrafs en tinguin. En paraules de Hope: «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 kind of life they lived».[540] Es tracta, com sovint afirmen els mateixos biògrafs, de manifestar

[537] GALLO 1990 = GALLO 1997, pp. 164-165.
[538] DESCLOS 2000, p. 10.
[539] J.M. BELL 1978, p. 31.
[540] HOPE 1930, p. 169.

un ἦθος a partir dels actes d'un personatge; són famoses, en aquest sentit, les reflexions de Plutarc sobre els seus propis propòsits a l'hora de compondre les biografies de grans personatges (*Per.* 1-2): allò que importa és que la manifestació del seu caràcter mogui a obrar igualment, per imitació, els qui ho llegeixin. Per aquest motiu, «il ne s'agit pas tant de s'attarder sur des particularités individuelles que de rattacher une vie à un modèle esthétique et moral, de dégager des *types* par conséquent».[541] És en aquest sentit que podem compartir, per a tots els personatges que són objecte d'aquesta mena de biografies a l'antiguitat, la conclusió paradoxal que F. Lissarrague aplica a Isop després d'estudiar-ne els retrats al llarg de la història de l'art: «Ésope n'existe pas, la preuve, c'est que chacun de ses portraits lui ressemble».[542] La personalitat concreta dels personatges, en efecte, que és precisament allò que ens interessa i que ens agradaria de trobar en les biografies antigues, ens defuig totalment, dissolta en la tipologia de què els ha dotat la tradició biogràfica amb la finalitat que les seves vides facin sentit.

Podríem afegir, a més, que l'ἦθος que es pretén plasmar ja és un estereotip d'entrada, i els actes que se li atribueixen no cerquen altra cosa que fer-lo exemplar, a partir del prejudici previ. L'interès dels biògrafs és pels «general ideals of behaviour, abstract definitions of character, or descriptive treatments of modes of human existence», on «human types and individual exponents have the subsidiary value of illustrations».[543] En les particularitats i les xafarderies diverses sobre la vida privada d'un personatge públic, en què les biografies estan preferentment interessades, cal veure-hi, en realitat, que en «die Berufung auf Selbsterlebtes und der darin ligende Anspruch, wahrheitsgetreu zu berichten, schliesst eine Stilisierung auf das Typische, Exemplarische mindestens prinzipiell aus».[544] El procés de construcció d'una biografia individual ha de ser entès, per tant, com «the reaction to a philosopher's work», la qual «prompts a favorable or hostile tradition, which is illustrated by anecdotes that were a part of pre-existing schemes and patterns».[545] Poc importa, en aquesta manera de fer, que la realitat històrica, quan podem inferir-la d'altres fonts, s'oposi a l'esquema que pretén fixar del personatge la tradició biogràfica. Per exemple: d'una banda, tot sembla indicar que molts filòsofs participaren en política de la forma més natural, tal com ho defensa en un llibre recent L. Canfora.[546] L'autor analitza les implicacions polítiques latents en les biografies de Sòcrates, Xenofont, Plató, Aristòtil i, àdhuc, Epicur i Lucreci, que fins i tot posaren en perill llurs vides, unes implicacions i unes participacions en la política del seu temps que, certament, no s'expliciten en

[541] DESCLOS 2000, pp. 10-11. En el mateix sentit van les reflexions de PETIT 1999 sobre les biografies laercianes: «Les faits et les dits inscrivent leur auteur dans la mémoire publique, mieux que les doctrines. Aussi le biographe veut-il des philosophes en acte, l'universel dans le singulier, visant ainsi la stylisation de soi que chaque philosophe opère pour son propre compte» (p. 651).
[542] F. LISSARRAGUE, «Vie et portrait d'Ésope», a DESCLOS 2000, pp. 129-144 (la citació és de la pàgina 144).
[543] STUART 1928, p. 123.
[544] WEHRLI 1973, p. 204.
[545] CHITWOOD 1993, p. 5.
[546] CANFORA 2000.

les biografies, però que Canfora treu a llum magistralment. No deixa de ser significatiu, en canvi, que, dels filòsofs analitzats per Canfora, la tradició biogràfica afirmi precisament tot el contrari: Plató i Epicur no volgueren saber mai res de política, mentre que de Sòcrates, Aristòtil i, en menor mesura, Xenofont podem inferir que la seva faceta política no interessà en absolut els biògrafs, atès que no trobem ni la més petita menció de les seves activitats en aquest àmbit.[547] Si les investigacions de Canfora són certes (i creiem que ho són), tenim un bon exemple de la tipificació per tòpics de les biografies antigues, més preocupades a llegir les vides dels filòsofs a partir del que ells mateixos afirmen en llurs obres que no pas en la veritat històrica de les seves accions. Allò que de veritat interessa als biògrafs és simplement donar una imatge del filòsof coherent amb el seu pensament, si la tradició és positiva, o fortament contradictòria amb la pròpia doctrina, si és negativa. En algun cas extrem, el mateix sentit comú desautoritza allò que la biografia pretén transmetre d'un personatge: per exemple, el tirà més mal connotat per la tradició biogràfica, Periandre, manifesta la seva predilecció pel règim democràtic, tot i ser un tirà, en una màxima atribuïda a ell: δημοκρατία κρεῖττον τυραννίδος (DL 1.97 = Estobeu 3.1.172, 5). Preval, així, la tipificació absoluta del personatge, tan sols pel fet que pertany tradicionalment al grup dels Savis, tots ells defensors aferrissats de la democràcia enfront del despotisme.[548]

L'expressió de la biografia segueix, doncs, diguem-ne, les mateixes pautes narratives i semàntiques que el discurs mític: es mou en els àmbits mentals de la polaritat i l'analogia,[549] i cerca de relatar l'anècdota exemplar que transmet, en un moment i un lloc concrets, manifestacions del que és diví (per a les nostres biografies, podríem dir de la doctrina i la forma de vida d'una escola). Aquesta és l'única manera de transmetre sentit: el discurs biogràfic, com el mitològic, busca transmetre funcions, allò que els anglòfons anomenen *patterns*, per mitjà de la narració, no pas del discurs lògic. No interessa la veritat històrica, científica, d'allò que s'exposa, sinó el seu caràcter típic, la veritat genèrica, que té valor per a la col·lectivitat segons els paràmetres de la tradició que avala aquests valors. Ja D. R. Stuart afirmava, quan parlava de les ficcions de la biografia grega, que «the machinery of human inventiveness is set in motion by common impetuses and tends to run in fixed grooves»;[550] en la revisió que fa J. Fairweather del passatge, rebla encara més aquesta afirmació en el sentit que estem comentat aquí: «Biographers, even when singling out true facts as worthy of report or drawing inferences from poetry, are often unconsciously affected by the quasi-magnetic attraction of these "fixed grooves" and are liable to select their material accordingly».[551] Per això les biografies de Laerci resulten molt sovint desconcertants des del nostre punt de vista: no sembla que segueixin cap ordre lògic, uneixen informacions que estan connectades únicament per categories de blasme o lloança del personatge, barregen

[547] Vegeu, en el capítol següent, l'apartat D 12.
[548] Vegeu, en el capítol següent, l'apartat D 12.
[549] Per a aquests conceptes, vegeu especialment G. E. R. LLOYD, *Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge 1966.
[550] STUART 1928, p. 145.
[551] FAIRWEATHER 1983, p. 328.

informacions i, freqüentment, tornen enrere i van endavant en la narració... A banda que tot plegat es pugui deure a la manera com Diògenes Laerci componia la seva obra o al fet que a l'obra li manca segurament una revisió final,[552] cal veure-hi també el reflex dels mecanismes mentals més populars, presents en totes les biografies d'aquesta mena, que es desenvolupen d'una forma prelògica, propera al llenguatge del mite. Estem d'acord, per tant, amb A. Chitwood quan afirma que «I saw that lives usually considered disorganized and unconnected by chronology, theme, or association either philosophical or literary, fit together in unexpected but logical, associative, or thematic ways».[553] Naturalment, la distància entre una compilació erudita com la de Laerci i les formes narratives del mite és enorme: no volem pas dir que es puguin estudiar com una forma narrativa idèntica, però sí que és cert, com provarem d'argumentar més endavant,[554] que les tipologies semàntiques que contenen funcionen de la mateixa manera.

D'altra banda, si hom analitza l'origen —quan les fonts ho permeten— d'aquestes tipificacions, constata que no calen pas gaires anys perquè els trets reals del personatge esdevinguin mítics o, dit d'una altra manera, perquè allò que és idiosincràtic esdevingui estereotip. La divinitat de Plató circulava per Atenes tot just després de la seva mort, i sembla que el discurs fúnebre que li dedicà Espeusip ja anunciava clarament aquest caràcter diví del mestre.[555] També els blasmes contra els suposats excessos d'Epicur, que vomitava dos cops al dia i amb prou feines podia aguantar-se dret per acudir a les reunions nocturnes amb els seus deixebles, i que durant els darrers anys ja no podia ni moure's de la llitera (DL 10.6-7), provenen, com el mateix Diògenes Laerci explicita, de Timòcrates, germà de Metrodor, un deixeble directe d'Epicur que abandonà el Jardí, de manera que podem suposar que els atacs ja circulaven ben bé quan el mestre era viu.[556] En realitat, els *Núvols* aristofànics demostren, en el seu cèlebre tractament de la figura de Sòcrates, que aquest procés és possible fins i tot durant la vida de l'autor. També les anècdotes, tan variades, sobre la mena de vida de Diògenes el Cínic ja foren descrites per Teofrast, i Bió de Borístenes podria ser la font de nombrosos apotegmes;[557] però Eubul i Cleòmenes el van fer aviat l'heroi de les seves novel·les didàctiques (DL 6.30, 75, 95), i Menip i Bió l'usaren com a caràcter cínic estereotipat en les seves diatribes, de forma que la contemporaneïtat no preserva pas, de cap manera, de la tipificació. Fins i tot en les anècdotes per a les quals els biògrafs s'han documentat a partir d'escrits cronològicament propers als personatges, com és el cas de les nombroses citacions que Diògenes Laerci fa de les obres d'Antígon de Caristos sobre filòsofs que li foren pràcticament contemporanis,[558] no podem deixar de pensar en aquesta tendència general de la mentalitat biogràfica a forçar la història real en

[552] Vegeu l'apartat 3 del capítol segon.
[553] CHITWOOD 1993, p. 7.
[554] Vegeu el darrer apartat d'aquest mateix capítol.
[555] Vegeu l'apartat E 3 del capítol quart.
[556] Vegeu SEDLEY 1976.
[557] Vegeu VON FRITZ 1926.
[558] Per exemple: Menedem (DL 2.136, 143), Licó (DL 5.67), Xenó (DL 7.12), Pirró (DL 9.62) o Polemó (DL 4.17).

esquemes preconcebuts, tipificats,[559] ni que sigui perquè moltes de les anècdotes han estat extretes de la xafarderia popular, que no pel fet de ser contemporània és més verídica i menys propensa a la ficció, i perquè, en el fons, allò que continua interessant als biògrafs (i al seu públic) són els trets típics del personatge.

La tipificació a la qual estan sotmesos els personatges de les biografies es manifesta especialment en la forma que pren la narració de les seves anècdotes, la χρεία: moltes de les anècdotes biogràfiques que conservem poden provenir de χρεῖαι inventades per a fornir un context a les màximes dels filòsofs, i fins i tot per a poder fer jocs de paraules enginyosos a partir de la interpretació popular d'algun aspecte de la seva doctrina, o per a jugar amb les citacions dels poetes amb idèntica finalitat.[560] Normalment es desenvolupen en forma d'acció i reacció, pregunta i resposta o atac i rèplica, i sembla que són el resultat d'intentar explicar una anècdota ben coneguda de la manera més breu possible. La construcció del context, per aquest motiu, esdevé mínima: sempre és algú (τις o un participi substantivat que defineix molt esquemàticament el subjecte) indeterminat, en una ocasió igualment indeterminada, el qui interroga o fa quelcom o ataca el filòsof, i llavors aquest respon amb les paraules que convé preservar en la memòria col·lectiva, seguint un model formal amb expressions idèntiques com ara: ἐρωτηθείς ... ἔφη, o bé πρὸς τὸν εἴποντα ... ἔφη, o ἰδών ... ἔφη, o un genitiu absolut —altres vegades un participi apositiu del subjecte—, que indica breument la circumstància, amb la forma verbal ἔφη; fins i tot podem trobar la dita sense cap context, amb un simple ἔλεγε, o bé ἐθαύμασε, si allò que vol expressar el filòsof és una crítica de costums. De vegades l'anècdota comença amb un blasme que algú fa al filòsof, del qual ell es defensa seguint la fórmula: ὀνειδιζόμενος ... ἔφη. Ni la situació ni els caràcters no cal que siguin expressament històrics: n'hi ha prou que resultin caràcters més o menys tòpics fàcils de reconèixer, com un tirà, un adúlter, un dilapidador de riqueses... que recorden els personatges tipificats de la Comèdia, als quals el filòsof pugui adreçar el seu *bon mot*. En pocs casos els personatges són coneguts i contemporanis del filòsof, en general polítics, a voltes filòsofs o oradors, que resulten també, malgrat el nom propi que hi apareix, perfectament tòpics. L'espai on té lloc l'anècdota tampoc no importa gens: o no apareix en absolut, o n'hi ha prou amb un adverbi com ara ποτέ, o es tracta també d'un escenari tipificat on l'anècdota pugui fer sentit, com en un banquet, a l'àgora, en un teatre, en un temple o a una ciutat qualsevol. Tot plegat no té altra finalitat que donar un marc mínim a la dita del filòsof per a situar les seves paraules. A aquesta estructura formal tant constreta podem reduir pràcticament totes les χρεῖαι que conservem.

Sembla, a més, que les χρεῖαι foren molt utilitzades, especialment durant l'època hel·lenística, com a autèntics repertoris anecdòtics per als exercicis de retòrica de les escoles, on els alumnes eren entrenats a

[559] Així ho pensa també FAIRWEATHER 1974, p. 243

[560] Per a l'anàlisi exhaustiva dels recursos retòrics, i també del sentit i la posició en les biografies dels filòsofs d'aquesta mena d'anecdotaris, vegeu, en el capítol següent, l'apartat D 21.

allargar o reduir aquesta mena de narracions, alhora que es proveïen de materials anecdòtics per poder utilitzar-les, a manera de tòpics, en les seves exposicions. En paraules de M. A. Júnior, «a cria era útil, nâo só como inspiraçao formal de base para o treinamento retórico, através dos seus múltiplos exercícios, mas também como veícolo dos mais elevados valores éticos, culturalmente convencionados e perpetuados na sociedade helénica»; a més, «existe, de facto, uma relaçâo íntima entre a cria e a cultura na Segunda Sofística».[561] Certament, el mateix Diògenes Laerci cita sovint obres que constitueixen florilegis o reculls de χρεῖαι, principalment atribuïdes a Aristòtil,[562] però també a altres autors hel·lenístics, sobretot de les escoles cínica i estoica.[563] En aquest context de transmissió i canvi constant del material, «an anecdote could be abbreviated into a pure saying or a saying developed into an anecdote, not to mention changes of attribution».[564] Les col·leccions de χρεῖαι formaven part, doncs, dels diferents nivells educatius i podien ser utilitzades com a introducció per a l'estudi de la filosofia o bé com un manual ètic, atès que constituïen un sistema literari en ell mateix que a la vegada entretenia i edificava els seus lectors.[565] El mateix Diògenes Laerci devia haver utilitzat col·leccions d'aquesta mena; de fet, segons Kindstrand, «he obtained them from a different source, *i.e.* a pure collection, and he included them in his compilation in this way, sometimes under the influence of associations, as they did not have a definite place within the biography».[566] En efecte, pràcticament totes les paraules dels filòsofs s'integren en el context d'aquesta mena de construccions narratives de saviesa pràctica, que conformen la part principal i més llarga de les seves biografies, palesant així l'interès fonamental dels biògrafs en aquestes manifestacions quotidianes més que no pas en llur sistema dogmàtic. Les χρεῖαι apareixen acumulades en llargues llistes inacabables al bell mig de les biografies, i de vegades, en les biografies més breus, són gairebé l'únic que hi apareix; també la biografia llucianesca de Demònax, per exemple, no és res més que una sèrie ininterrompuda d'episodis de la seva vida, tots ells amb l'estructura formal d'una χρεία. En la consciència col·lectiva, aquestes col·leccions de χρεῖαι eren percebudes com un dipòsit significatiu i marcadament pragmàtic de la tradició filosòfica, «not merely the tradition of a particular philosophical school, but rather the repository of the more general cultural ethos».[567] L'ús tant abundant de les χρεῖαι que fa la biografia es deu, doncs, a la voluntat expressa dels biògrafs d'entretenir els lectors amb anècdotes sobre els personatges, en aquest cas els filòsofs

[561] JÚNIOR 1989, p. 48.
[562] Sobre aquestes obres suposadament aristotèliques, vegeu SEARBY 1998, especialment pp. 71-89.
[563] Vegeu-ne l'anàlisi i el comentari a KINDSTRAND 1986, pp. 226-229 i 230-233.
[564] KINDSTRAND 1986, p. 232.
[565] Vegeu KINDSTRAND 1986, p. 233. Més recentment, LUZZATTO 2004.
[566] KINDSTRAND 1986, p. 241.
[567] J. R. BUTTS, «The Chreia in the Synoptic Tradition», *New Testament Seminar*, Claremont Graduate School 1980, p. 4.

més famosos,[568] a la vegada que els fornia d'elements culturals significatius: «A intençâo didáctica da sua estrutura nâo era tanto a de chamar a atençâo do leitor/ouviente para *o que* se dizia, mas para *o modo como* isso era dito e *quem* o dizia».[569] D'ací que sigui una tasca especialment interessant analitzar detalladament quins són els modes de dicció que empren de forma habitual els filòsofs en aquestes anècdotes biogràfiques.[570]

De fet, és fàcil pensar que la inserció de les màximes en petites anècdotes biogràfiques o χρεῖαι és un recurs per a explicar-les mitjançant el marc narratiu, de la mateixa manera que trobem narracions biogràfiques envoltant (i explicant) els versos dels poetes, que són com la pedra preciosa encastada en un joiell. Fins i tot, com afirma Searby, «this is no doubt why gnomes were often converted into question-answer apophthegms, in order to aid the memory»,[571] atès que, inicialment, es tractava de repertoris de transmissió oral, recollits més tards per escrit, agrupats potser per temes en col·leccions, d'on els biògrafs, com el mateix Diògenes Laerci, les devien recollir, tot reduint-les o amplificant-les segons les pròpies intencions.[572] Aquests apotegmes no tenen pas, és clar, res a veure amb les narracions històriques, encara que alguns puguin tenir, en última instància, un cert fonament històric: el que pretenen és mostrar el filòsof d'una manera viva i proposar les seves actituds com a exemples per a aquells que ho llegiran; en paraules de 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».[573] Són, doncs, formacions ideals, que no tenen en compte les relacions amb les dades històriques, sinó que són construccions que desenvolupen de manera imaginada una idea, transformada en una persona, dins d'una escena determinada. Hi havia, fins i tot, repertoris tipològics que contenien anècdotes diverses per a ser emprades en diferents àmbits, especialment en els discursos retòrics, la majoria manllevades de la mateixa Comèdia, o inventades i transformades per a l'ocasió.[574] A més, aquestes anècdotes podien ampliar-se o reduir-se mitjançant els *progymnasmata*, exercicis de les escoles de retòrica, amb les conseqüències evidents que aquest procés suposa per a la construcció

[568] Convé no oblidar que el títol de l'obra laerciana no és altre que βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ **εὐδοκιμησάντων**. Resulta ben clar què és allò que més interessa a l'autor dels filòsofs.
[569] JÚNIOR 1989, p. 61.
[570] Aquesta anàlisi és la que emprendrem en el capítol següent, apartat D 21, al qual remetem per als exemples concrets.
[571] SEARBY 1998, p. 19.
[572] Vegeu KINDSTRAND 1986.
[573] GOULET-CAZÉ 1991-1992, p. 3989. La mateixa autora exemplifica aquesta actitud metodològica explicant des d'aquest punt de vista el sentit filosòfic de la venda de Diògenes com a esclau i altres petites anècdotes biogràfiques del filòsof: vegeu pp. 3978-4039.
[574] Vegeu TRENKNER 1958, pp. 154-162, que en dóna proves per als casos, almenys, de Lísias, Demòstenes i Isòcrates. En realitat, Ciceró (*De orat*. 2.59.241; 2.72.292) i Quintilià (4.2.29) aconsellen als oradors la invenció d'anècdotes tòpiques, si convé, per tal de crear l'ambient adequat en l'audiència.

narrativa de les anècdotes.[575] Aquí entrarien també, naturalment, els exercicis retòrics sobre temes històrics i les epístoles espúries, que eren usades pels biògrafs sense cap mena d'escrúpol crític, talment com altres menes de documents més fiables,[576] com ho demostra el mateix Diògenes Laerci, sobretot al llarg del llibre I, quan se serveix, com si fos un document del tot fiable, de la correspondència dels Savis. Els epitafis que apareixen ineludiblement en gairebé totes les biografies entren també, és clar, en aquesta consideració: es tracta d'exercicis retòrics estandarditzats entre els biògrafs, per als quals hom no dubta que és molt difícil que la majoria quedessin mai escrits sobre les tombes dels seus destinataris,[577] especialment si prenem en consideració els epitafis d'Homer (*Vita pseudoherodotea* 216.515 ss., ed. Allen) o d'Hesíode (49.107 ss., ed. Westermann). En ells, a més, es veu ben clarament la finalitat tipificadora de la biografia antiga: la mena de mort d'un personatge permet emetre un judici final definitiu i tipificat sobre la seva persona i l'obra que resti fixat de forma clara, precisa i succinta en l'imaginari col·lectiu;[578] la historicitat i les peculiaritats del personatge importen ben poc.

Així mateix, a més de la seva afinitat amb la Comèdia, alguns tòpics, com els de l'avarícia, la cobdícia, la dissipació i la dilapidació, són molt semblants als que trobem en els epigrames hel·lenístics,[579] i això permetia sens dubte una fluctuació fructífera en ambdues direccions, i demostra, de passada, el caràcter marcadament tòpic d'aquesta mena de caracteritzacions dels filòsofs. Es tracta d'una tradició anecdòtica tòpica que afecta també la biografia d'altres personatges, com Simònides, acusat, ell també, d'avarícia i φιλαργυρία per la tradició biogràfica, en termes molt semblants als que hom pot analitzar per als filòsofs, com en el cas de la seva relació amb els tirans.[580] La Comèdia Mitjana degué contribuir força a la construcció d'anècdotes burlesques sobre poetes i filòsofs, que després foren aprofitades pels biògrafs, si fem cas dels nombrosos títols de peces sobre Safo,[581] per exemple, o, per centrar-nos en la mena de personatges que ens ocupen, sobre Pitàgoras.[582] El gust particularment marcat que manifesten les biografies pels detalls més escabrosos de la conducta, sovint escandalosa, dels personatges s'ha d'entendre, segurament, en aquest context: la majoria de les anècdotes foren preses de les invencions populars i grolleres dels còmics; altres constitueixen reminiscències dels tòpics convencionals de la invectiva retòrica. De fet, és relativament senzill de constatar quan les fonts per a les anècdotes provenen d'aquesta mena

[575] JÚNIOR 1989, pp. 39-48, ressegueix les tècniques d'aquests exercicis retòrics a partir de Teó d'Alexandria, Hermògenes de Tars i Quintilià.
[576] Vegeu FAIRWEATHER 1974, pp. 250-256.
[577] Vegeu FAIRWEATHER 1974, p. 254. El llibre VII de l'*Antologia Palatina* és un bon exemple d'aquest gènere.
[578] Vegeu, per als múltiples exemples en Diògenes Laerci, l'apartat E del capítol següent.
[579] Vegeu BRECHT 1930, pp. 77-96.
[580] Vegeu BELL 1978.
[581] Sembla que estaven relacionades amb la poetessa algunes obres d'Amípsias (fr. 15 Kassel-Austin), Efip (fr. 20 Kassel-Austin), Antífanes (fr. 194-195 Kassel-Austin), Amfis (fr. 32 Kassel-Austin), Tímocles (fr. 32 Kassel-Austin) i Dífil (fr. 70-71 Kassel-Austin).
[582] Cratí el Jove va compondre, en efecte, una *Πυθαγορίζουσα* (fr. 6 Kassel-Austin); Alexis, una altra *Πυθαγορίζουσα* (fr. 201-203 Kassel-Austin), i Aristofont, un *Πυθαγοριστής* (fr. 9-12 Kassel-Austin).

d'invectives d'origen popular, perquè són presentades habitualment amb expressions molt vagues, com ara φασί, τινὲς γεγραφήκασιν i altres fórmules semblants. La tendència popular a delectar-se en els detalls escabrosos queda ben clara en una informació que transmet Ateneu (220a-e), una tendència de la qual no se salven tampoc els filòsofs:

> πεφύκασι δ' οἱ πλεῖστοι τῶν φιλοσόφων τῶν κωμικῶν κακήγοροι μᾶλλον εἶναι [...] τούτοις γὰρ τοῖς ἀνδράσιν οὐδεὶς ἀγαθὸς σύμβουλος εἶναι δοκεῖ, οὐ στρατηγὸς φρόνιμος, οὐ σοφιστὴς ἀξιόλογος, οὐ ποιητὴς ὠφέλιμος, οὐ δῆμος εὐλόγιστος ἀλλ' ἢ Σωκράτης ὁ μετὰ τῶν Ἀσπασίας αὐλητρίδων ἐπὶ τῶν ἐργαστηρίων συνδιατρίβων καὶ Πίστωνι τῷ θωρακοποιῷ διαλεγόμενος καὶ Θεοδότην διδάσκων τὴν ἑταίραν ὡς δεῖ τοὺς ἐραστὰς παλεύειν, ὡς Ξενοφῶν παρίστησιν ἐν δευτέρῳ Ἀπομνημονευμάτων (3.10.9; 11.15).
>
> La majoria dels filòsofs tenen una inclinació natural a ser més maldients que els poetes còmics [...] Car per a aquests homes no sembla que hi hagi cap conseller bo, cap general assenyat, cap savi digne d'aquest nom, cap poeta de profit, cap poble que raoni... llevat de Sòcrates, que passava el temps amb les flautistes d'Aspàsia en els seus bordells i conversava amb Pistó, el cuirasser, i ensenyava a la meuca Teòdota com cal seduir els amants, tal com Xenofont el representa en el segon llibre dels *Memorables*.

Però també els elogis a les virtuts provenen segurament dels tòpics retòrics eulogístics. El cas més evident d'això es troba en les fonts per a la concepció apol·línia de Plató:[583] el discurs fúnebre que li va dedicar Espeusip i un *Encomi de Plató*, obra de Clearc (DL 3.2). Però també en altres passatges podem detectar aquest origen, encara que les fonts no siguin explicitades tan clarament: només cal observar que, de manera habitual, Diògenes Laerci redacta les biografies a còpia de col·locar juntes una llista d'anècdotes sobre un filòsof, cadascuna de les quals mostra una virtut diferent que el filòsof posseïa. Per il·lustrar aquests procediments de tipificació tal com els utilitza Laerci, prendrem com a exemple la vida de Sòcrates (DL 2.22-29), on cada anècdota biogràfica s'enceta amb una frase elogiosa sobre cadascuna de les seves virtuts:

> Ἐπεμελεῖτο δὲ καὶ σωμασκίας, καὶ ἦν εὐέκτης. I a continuació vénen, a tall de demostració, les mostres de la seva resistència extrema en el camp de batalla.
>
> Ἦν δὲ καὶ ἰσχυρογνώμων καὶ δημοκρατικός. I llavors s'addueix com a prova la seva negativa a lliurar Leont de Salamina a Crítias perquè fos condemnat a mort, i altres mostres de refús de la tirania dels Trenta tal com les coneixem a partir de l'*Apologia* platònica (32c).

[583] Vegeu, en el capítol següent, l'apartat A 1.

Αὐτάρκης τε ἦν καὶ σεμνός. I després vénen els exemples anecdòtics, en forma de χρεῖαι, sobre la seva frugalitat extrema.

Ἦν δ' ἱκανὸς καὶ τῶν σκωπτόντων αὐτὸν ὑπερορᾶν. Καὶ ἐσεμνύνετο ἐπὶ τῇ εὐτελείᾳ, μισθόν τε οὐδένα εἰσεπράξατο. Més exemples de la seva frugalitat i rebuig de riqueses i poders.

Ἱκανὸς δ' ἀμφότερα ἦν, καὶ προτρέψαι καὶ ἀποτρέψαι. I llavors s'apleguen nombroses anècdotes sobre el seu increïble poder de persuasió. No cal dir que tots aquests passatges semblen construïts a partir d'un referent retòric elogiós preexistent: la tipificació dels personatges, per tant, serveix per a ordenar-ne les anècdotes.

Seguint aquest procés de tipificació, és important observar que la joventut i l'educació d'un filòsof, com la de qualsevol altre personatge, té com a finalitat presentar en forma de prefiguració allò que serà el personatge en l'edat adulta, seguint així el tòpic biogràfic habitual en les biografies antigues que fa que un personatge no canviï mai de caràcter en tot el curs de la seva vida. Allò que la persona és, en la mentalitat premoderna, ho és des que neix i durant tota la vida, sense possibilitat de canvi.[584] Fins i tot quan pot semblar que hi ha evolució psicològica en algun personatge, aquesta evolució és explicada com la revelació de la seva veritable naturalesa, amagada per molts anys d'hipocresia, tal com succeeix amb Tiberi (Tàcit, *Ann.* 1.4.3 i 6.51.3),[585] o, com afirma Pelling,[586] l'evolució és determinada més per propòsits literaris que no pas per un veritable desenvolupament psicològic del personatge. Allò que interessa als biògrafs antics no és la introspecció psicològica, tal com assenyalàvem en el primer capítol,[587] sinó «a person's character from the moral point of view, for praise or blame».[588] Per això «in allen Spielformen der Biographie pflegen immerhin Jungend und Erziehung, bei Philosophen auch Lehrbeziehungen, als geschlossener Teil behandelt zu werden. In der frühen Lebensumständen werden die Faktoren gesehen, welche im Wechselspiel mit der Naturanlange (φύσις) dem Menschen sein bleibendes Gepräge geben. Dem Erwachsenen dagegen wird keine Lebensgeschichte im Sinne der Erfüllung oder Verfehlung von Möglichkeiten zugenbilligt, die in der Abfolge von Entscheidungen bis zum letzten Atemzuge offen bleiben».[589]

Acostumats a aquest mecanisme mental de tipificació, que, com esperem haver demostrat, constitueix una peça essencial en el procés de creació de les narracions biogràfiques, els biògrafs no s'aturen pas a l'hora d'anar força més lluny en la simplificació típica dels personatges i arriben a l'extrem de crear anècdotes d'un o més personatges a partir de les anècdotes d'altres, que fan de model. Atès que, precisament, allò que pretén la biografia és destacar l'exemplaritat dels actes d'un filòsof, la forma

[584] Vegeu DIHLE 1978², pp. 76 ss.; MOMIGLIANO 1971a, p. 17.
[585] Vegeu C. GILL, «The question of character-development: Plutarch and Tacitus», *Classical Quarterly* n. s. 33, 1983, pp. 469-487.
[586] PELLING 1990, pp. VI-VII, 226-236 i 261-262.
[587] Vegeu-ne l'apartat 3.
[588] BURRIDGE 1995, p. 125.
[589] WEHRLI 1973, pp. 193-194.

més fàcil de fer-ho consisteix a reaprofitar la peripècia vital d'un personatge per a dotar de sentit els actes d'un altre, encara que sovint l'anècdota en qüestió no acabi d'encaixar gaire bé en la nova biografia. D'aquest procés, en tenim nombrosos exemples. Així, Heraclides[590] afirma que el primer dels filòsofs, Tales, vivia sol i reclòs (DL 1.25), tot i que la majoria de les tradicions biogràfiques el fan un personatge implicat en política i fins i tot casat i amb fills (DL 1.25, 26). En aquesta tradició, cal veure-hi simplement la imputació del tòpic biogràfic de la soledat al primer dels filòsofs de la tradició, de forma paradigmàtica, per bé que les evidències vagin de manera freqüent en una altra direcció: la força tipològica dels tòpics esdevé més decisiva, normalment, que qualsevol altra consideració. Potser és Heraclit el paradigma a partir del qual s'han bastit la resta de les tradicions biogràfiques sobre la misantropia dels altres filòsofs: el filòsof es retirà a les muntanyes per defugir el contacte amb els homes, mogut per la pura misantropia (DL 9.3). L'altre gran misantrop de la tradició, Misó, també es retirà, d'acord amb el seu caràcter, a un indret desert de Lacedemònia (DL 1.108). Tampoc Plató no s'escapa d'una certa tradició de misantropia, segurament heretada d'Heraclit, de qui la tradició el fa hereu, en certa manera (DL 3.8): el filòsof preferia mantenir-se apartat la major part del temps, segons alguns (DL 3.40). També Aristòtil sembla que prefereix la soledat (μονώτης) segons Demetri (*De eloq*. 144 = fr. 668 Rose), probablement a partir d'una lectura literal i biogràfica de la seva *Ètica nicomaquea*: ὅτι δ' οὐχ οἷόν τε πολλοῖς συζῆν καὶ διαμένειν ἑαυτόν, οὐκ ἄδηλον (1171a 3), i δι' ἀρετὴν δὲ καὶ δι' αὐτοὺς οὐκ ἔστι πρὸς πολλούς, ἀγαπητὸν δὲ καὶ ὀλίγους εὑρεῖν τοιούτους (1171a 20); malgrat que, no gaire lluny (1170a 5), hi havia la frase cèlebre, μονώτῃ μὲν οὖν χαλεπὸς ὁ βίος· οὐ γὰρ ῥᾴδιον καθ' αὑτὸν ἐνεργεῖν συνεχῶς, μεθ' ἑτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ῥᾷον, que afirma exactament el contrari.[591] En aquest cas, com en el de Plató, el tòpic ha pogut més que la pròpia doctrina del filòsof, i, a partir d'unes quantes afirmacions de la seva obra, ja s'ha imputat a Aristòtil l'aïllament, que va associat a la misantropia.[592] El model tipificat d'Heraclit ha influït a l'hora de generar noves narracions biogràfiques sobre altres filòsofs, encara que sigui una mica a contrapèl del seu tarannà general.

Però el gran paradigma tipificador per a les biògrafies dels filòsofs és, per raons evidents, Sòcrates. Un bon exemple d'aquest fet és Aristòtil, que, al final del seu testament, demana a Nicànor de consagrar a Zeus Salvador i a Atena Salvadora estàtues de marbre de mida natural, a Estagira (DL 5.16). Alguns han dubtat de l'autenticitat del testament precisament per aquesta mostra de pietat popular que Aristòtil ofereix,[593] seguint el prejudici de l'ateisme dels filòsofs a partir de la interpretació còmica i popular;[594]

[590] Segurament Heraclides Pòntic (fr. 45 Wehrli).
[591] Vegeu DÜRING 1957, T 50d, p. 351. El seu comentari, això no obstant, no té en compte tots els passatges que hem mencionat i, a més, està més interessat en altres afirmacions de Demetri que no pas en la que aquí ens ocupa.
[592] Per a aquest tòpic, vegeu l'apartat D 2 g del capítol següent.
[593] Per a les qüestions relacionades amb l'autenticitat i la transmissió dels testaments peripatètics, vegeu GOTTSCHALK 1972 i DÜRING 1957, pp. 61-65. Sobre el testament d'Aristòtil en particular, vegeu CHROUST 1967.
[594] Vegeu, sobre aquest tema, l'apartat D 2 n del capítol següent.

l'explicació, en canvi, ens sembla molt més senzilla: sigui o no autògraf el seu testament, és evident que Aristòtil segueix aquí un altre tòpic, el dels darrers mots de Sòcrates en el *Fedó* (118a), que, com tothom sap, demana que hom sacrifiqui a Asclepi un gall, mostra màxima també de pietat popular. I la imatge més influent, és clar, és la del procés de Sòcrates, de tal manera que aquest seria, podríem dir, el paradigma de totes les acusacions judicials contra els filòsofs. En efecte, Ànitos, que no suportava ser ridiculitzat per Sòcrates, encoratjà Aristòfanes a calumniar-lo en les seves comèdies, i després encara convencé Melet d'acusar-lo d'impietat i de corrompre el jovent (DL 2.38). En realitat, la reacció d'Ànitos prové del *Menó* platònic (89e-95a), on Ànitos creu que Sòcrates l'està injuriant a ell, quan el filòsof formula únicament les seves habituals interrogacions irròniques; les acusacions que Ànitos fa als sofistes en aquest diàleg de corrompre el jovent (91c) són idèntiques a les que la tradició biogràfica recull contra Sòcrates (DL 2.40),[595] de manera que Ànitos hauria abocat la seva ira contra Sòcrates en els mateixos termes que ho va fer contra els sofistes, tot considerant Sòcrates un sofista més, de forma semblant als còmics. Així, doncs, l'acusació contra Sòcrates la realitza formalment Melet, però la tradició biogràfica ha creat la figura d'Ànitos com una mena d'instigador a l'ombra, fins i tot quant a les deformacions còmiques de la figura de Sòcrates a partir de la interpretació biogràfica del passatge del *Menó*, en un clar exemple de construcció biogràfica a partir de les obres dels autors. Tots els qui participen com a acusadors en el procés contra Sòcrates havien estat injuriats per ell en alguna ocasió, i fins hi apareixen en representació dels diversos gremis que el filòsof va atacar: Ànitos, en nom dels polítics; Licó, en nom dels rètors, i Melet, en nom dels poetes (DL 2.39). La construcció de la biografia a partir dels textos és altre cop evident: tot està tipificat. Seguint aquest model, doncs, Anaxàgoras és acusat d'impietat per Cleó, perquè havia dit que el sol era una massa metàl·lica incandescent; altres, però, afirmen que el motiu de l'acusació és en realitat la traïció: Anaxàgoras hauria fet conxorxa amb els medes (DL 2.12).[596] Sigui com sigui, fou condemnat a mort, igual que Sòcrates, tot i que se salvà del càstig abandonant la ciutat. De fet, Anaxàgoras, de qui Sòcrates fou deixeble, es presenta així com un precedent, una prefiguració, de la condemna socràtica. En aquesta línia, també Xenofont, deixeble de Sòcrates, fou acusat de traïció pels atenesos a causa de la seva amistat amb Ciros (DL 2.58), i condemnat a l'exili, fet que, al marge de la seva plausible realitat històrica, sembla que ha sortit també d'una extrapolació a partir de les seves obres: Diògenes Laerci en parla només en els epigrames que dedica al filòsof, en un context que fa referència clara a les seves obres. I, naturalment, també Plató havia de patir un judici a l'estil socràtic, per bé que en el seu cas les evidències històriques ho fan impossible: els eginetes, en efecte, després que Plató arribà al seu territori com a esclau a causa de la còlera del tirà Dionisi, tot i la llei que condemnava els atenesos a morir sense judici, decidiren tanmateix conduir-

[595] Cf., també, Plató, *Ap*. 24b; Xenofont, *Mem*. 1.1,1.

[596] GIANNANTONI 1991-1992, II, 36, 5, pp. 3607-3608, proposa que hi hagué una coalició contra Pèricles per part dels «demòcrates radicals», guiats per Cleó, i el «partit conservador», liderat per Tucídides, on devia resultar implicat també Anaxàgoras.

lo a l'Assemblea; allà Plató esperà en silenci el resultat dels esdeveniments, que finalment el conduïren a ser venut com un presoner de guerra en comptes de morir (DL 3.19).[597] Calia, doncs, que Plató fos jutjat i condemnat per tal que seguís les petges del seu mestre, i és així com cal interpretar aquest judici. Aristòtil fou igualment acusat d'impietat, en el seu cas per haver compost un himne al seu amic Hèrmias on el presentava com si fos immortal (DL 5.5, 7-8), i fou condemnat a morir bevent acònit, exactament com Sòcrates (DL 5.6).[598] La tradició biogràfica, per tant, i no necessàriament la història, ha volgut unir de manera deliberada l'entorn socràtic en una mateixa acusació judicial, majoritàriament d'impietat-traïció, per bé que amb resultats diversos, que no sempre signifiquen la mort del protagonista: des del mestre Anaxàgoras, fins a Xenofont i Plató, i finalment Aristòtil. Encara més, per continuar la saga, Teofrast fou també acusat d'impietat, però finalment no fou condemnat gràcies al gran favor de què gaudia entre els atenesos (DL 5.37).[599] Així mateix, cal veure una tipificació a partir de Sòcrates en les paraules que Aristòtil pronuncia quan és expulsat d'Atenes per causa de les seves relacions amb Macedònia, i ha de marxar a Calcis, d'on ja no retornarà (VM 41 Dür). Aristòtil es remet en aquesta ocasió, volgudament, al model socràtic: Atenes comet altra vegada un tort contra un filòsof, οὐ συγχωρήσω Ἀθηναίοις δὶς ἁμαρτεῖν εἰς φιλοσοφίαν / εἰρηκὼς τοῖς Ἀθηναίοις ὅτι "Οὐκ ἂν ἐάσω ὑμᾶς δὶς εἰς φιλοσοφίαν ἁμαρτεῖν" (VM 41 Dür = VV 19 Dür).

Sòcrates esdevé també el model de peripècies biogràfiques variades per a altres filòsofs, com es podia esperar de la força excepcional de la seva persona, que va deixar una empremta molt marcada en la tradició filosòfica: Plató, segurament per seguir en això el seu mestre, viatja a Egipte acompanyat d'Eurípides (DL 3.6), de qui s'afirma habitualment que havia tingut estrets contactes amb Sòcrates, fins al punt que passava per ser l'autor de les tragèdies més «sàvies» del tràgic (DL 2.18).[600] En aquest mateix esquema de tipificació, hi ha també, per exemple, l'afirmació que Xenofont va participar en la batalla de Dèlion, del 424 aC (DL 2.22), cosa impossible, perquè llavors tenia només dos o tres anys: segurament és una construcció a partir del rescat d'Alcibíades per obra de Sòcrates en la batalla de Potidea (Plató, *Conu.* 220e), o bé es tracta senzillament d'una confusió entre Xenofont i Alcibíades. Igualment, es diu que Plató participà en les campanyes de Tànagra, Corint i Dèlion, on ἀριστεῦσαι (DL 3.8); i fins i tot estigué a punt de fer-se mercenari si Sòcrates no l'hagués persuadit del contrari (Elià, *V. H.* 3.27): és impossible que Plató, nascut el 428 o el 427 aC, participés a la campanya de Tànagra del 457 aC, ni tampoc a l'altra campanya que tingué lloc el 426 aC;[601] tampoc no pogué de cap

[597] Cf., també. Filodem, *Acad*. coll. 2.43-3.34 Gaiser. L'anècdota és clarament inventada segons RIGINOS 1976, pp. 86-89.
[598] DÜRING 1957, p. 345 afirma explícitament: «Eumelus transferred Socrates' age and the manner of his death to Aristotle, provably in order to glorify the head of his school». De la mateixa opinió és JACOBY en el seu comentari al fragment d'Eumel: *FGrHist* 77 F 1.
[599] Per al tema de les acusacions judicials dels filòsofs, vegeu l'apartat D 4 del capítol següent.
[600] Encara tornarem sobre aquest tema, des d'una altra perspectiva, en l'apartat següent.
[601] Cf. Tucídides 3.91.

manera combatre a Dèlion el 424 aC, en una clara confusió, aquí, amb Sòcrates (DL 2.22).[602]

Un altre model freqüent per a les anècdotes biogràfiques d'alguns filòsofs és Diògenes el Cínic, especialment en l'episodi de la seva venda com a esclau (DL 6.29, 74). Seguint el seu exemple, Plató (DL 3.19-20; Olimp. 125-133 W; *Suda*),[603] havent suscitat la còlera del tirà Dionisi amb les seves agosarades respostes durant la seva estada a Sicília, fou primer condemnat a mort, però després fou venut com a esclau a Pol·lis, un egineta que casualment havia arribat en qualitat d'ambaixador, gràcies a la intercessió de Dió i Aristòmenes; Pol·lis portà Plató a Egina, on hi havia una llei que condemnava a mort sense judici qualsevol atenès que trepitgés el sòl egineta: només de saber-se que Plató era un filòsof, els eginetes decideixen vendre'l com si fos un presoner de guerra. Llavors Anníceris de Cirene, que passava casualment per allà, el rescatà per vint (o trenta) mines i l'envià a Atenes, renunciant, a més, a rebre els diners que li havien enviat els deixebles del filòsof, perquè considerava un gran honor ocupar-se de Plató. Pol·lis, d'altra banda, fou engolit per la mar, com a càstig diví a la seva gosadia. Diodor de Sicília (15.7.1) presenta, en canvi, una altra versió dels fets, segons la qual Plató va ser venut per Dionisi al mercat mateix de Siracusa, d'on alguns amics del filòsof el van comprar, i el van portar de nou a Atenes. Xenòcrates, al seu torn, és tan pobre que no pot ni pagar els impostos dels metecs, i els atenesos el venen com a esclau; sortosament, Demetri de Falèron el compra i li torna la llibertat (DL 4.14). El mateix li passa a Bió, que és venut com a esclau amb tota la seva família perquè el seu pare havia defraudat impostos; un rètor el compra i, en morir l'amo, ell n'hereta tota la fortuna (DL 4. 46). Així mateix, Aristòtil fou comprat per Hèrmias com a esclau, de mans d'un tal Eubul de Bitínia, segons la *Suda*, que és l'única font que informa del fet: sens dubte, es tracta d'una imitació de Plató, quelcom freqüent entre les tradicions biogràfiques dels dos grans filòsofs, tal com tindrem ocasió de comprovar en el capítol següent. L'estructura d'aquestes peripècies és, així doncs, recurrent en totes les vides: el filòsof és venut com a esclau a causa de la seva extrema pobresa, motivada sovint per deutes familiars o situacions bèl·liques que ell no ha provocat ni ha buscat, o bé per la instigació d'un tirà, amb el qual el filòsof està enfrontat. El rescat s'esdevé habitualment gràcies a l'alta estima de què gaudeix el filòsof en la seva col·lectivitat, sobretot mitjançant la intervenció d'un altre filòsof amb qui es relacionava o que casualment passava per allà. Tot plegat es pot considerar una subcontalla tòpica dins d'una narració més àmplia que li serveix de marc.[604]

Les relacions entre mestre i deixeble queden també tipificades, especialment quan es presenten en forma de relació amorosa entre ambdós.[605] És el cas de la relació de Zenó d'Èlea i el seu mestre Parmènides (DL 9.25), d'Empèdocles i Pausànias, a qui dedicà la seva

[602] En realitat, Elià (*V. H.* 7.14) només menciona Tànagra i Corint. Ja els antics tenien problemes amb les mencions platòniques a la carrera militar de Sòcrates (*Ap.* 28e; *Conu.* 219e, 220d-221a; *Charm.* 153b): vegeu les objeccions de Demòcares en Ateneu 215c-216c.
[603] Cf., també, Filodem, *Acad.*, coll. 2.43-3.34 Gaiser.
[604] Per a l'anàlisi concreta dels episodis de venda dels filòsofs com a esclaus, remetem a l'apartat D 7 del capítol següent.
[605] Vegeu l'apartat C 3 del capítol següent.

obra (DL 8.60-61),[606] i de Crates i Polemó (DL 4.22). També la relació de Teofrast amb el fill d'Aristòtil, Nicòmac, que era el seu deixeble (DL 5.39), ha de ser interpretada en el mateix sentit. Però el cas paradigmàtic d'aquesta mena de tipificació és el d'Arcesilau i el seu mestre Cràntor (DL 4.29): l'enamorament d'ambdós està absolutament lligat a la conversió d'Arcesilau, que segueix la crida del mestre després que aquell el «caci»[607] amb un joc de versos de l'*Andròmeda* d'Eurípides,[608] en què seguir el salvador implica casar-s'hi.

Un altre bon exemple de tipificació és l'esquema, sempre idèntic, que segueixen les trobades entre els filòsofs i els poderosos, en especial els tirans. El model d'aquestes construccions és Soló: quan, durant l'exili, el filòsof arriba a la cort del rei Cresos, manté amb ell un diàleg en forma de preguntes i respostes apotegmàtiques, tòpiques també de la relació entre els filòsofs i els poderosos.[609] El rei, en efecte, pregunta a Soló successivament qui és el més feliç i qui ofereix un espectacle de major bellesa, pensant que el savi el lloarà a ell en les seves respostes i, per tant, se li sotmetrà; en canvi, Soló respon que els més feliços són Cleobis i Bitó, els nois que moriren després de portar la seva mare fins al santuari de Delfos tirant d'un carro (Heròdot 1.30-31), i que l'espectacle més bell l'ofereixen els faisans i els paons, dotats per la naturalesa de la seva esplendor, mentre que la del rei és artificial (DL 1.51).[610] L'oposició es manifesta aquí clarament mitjançant el contrast entre senzillesa i artificiositat, entre φύσις i νόμος: el pensament del filòsof és absolutament lliure i idèntic, sigui qui sigui el seu interlocutor. L'aspecte més popular, proverbial, de la trobada de Soló amb el rei Cresos, unit a l'evident anacronisme de l'esdeveniment, que ja era denunciat pels antics (Plutarc, *Sol.* 27.1), sembla que demostra que l'enfrontament fou afegit més tard per la tradició biogràfica per a reblar el tòpic antitiràn ic del savi. Soló, així, esdevé el paradigma del savi compromès totalment amb els valors democràtics, del savi insubornable que prefereix l'exili a la subjugació al tirà i que combat els poders autòcrates arreu on els troba, i és en això que es fixa especialment la tradició epistolar (DL 1.66-67). Seguint aquest model, els biògrafs de la tradició positiva s'han preocupat molt de presentar la trobada de Plató i els tirans de Siracusa de forma elogiosa per al filòsof, mirant de desmentir amb molta cura qualsevol acusació de parasitisme: el filòsof no va pròpiament a la cort del tirà, sinó que és el tirà qui demana al filòsof que hi vagi, i Plató no s'hi nega per cortesia; malgrat tot, no n'accepta mai els diners, ni els regals, ni cap altre favor. Això mateix li havia succeït, com acabem de veure, a Soló a la cort de Cresos, en el relat que hem considerat paradigmàtic de tota aquesta mena d'enfrontaments tòpics. La continuació, també inspirada en aquell relat de Soló i Cresos, ofereix en el cas de Plató els paràmetres habituals: Dionisi el Vell enceta un diàleg

[606] I, evidentment, d'aquí és d'on la tradició biogràfica extreu la relació amorosa entre ambdós: és el fragment 31 B 1 DK, amb el qual comença el poema físic empedocleu. Per a aquesta mena de processos d'inferència, vegeu l'apartat següent.
[607] Per a la imatge de la «caça» dels filòsofs, vegeu l'apartat C 2 del capítol quart.
[608] Fragments 129 i 132 Nauck^2.
[609] Vegeu l'apartat D 21 del capítol següent.
[610] Cf., també, Heròdot 1.29-33 i Plutarc, *Sol.* 27.1-9.

amb Plató a base de preguntes i respostes, seguint la forma coneguda de l'apotegma, que pretén aconseguir la submissió del filòsof al poder tiànic mitjançant el reconeixement, per part del filòsof, de la superioritat del tirà; de fet, la qüestió és la mateixa que plantejava Cresos a Soló sobre qui és el més feliç dels homes, quelcom que demostra encara més el caràcter tòpic d'aquesta mena d'enfrontaments dialèctics. Rebutjar l'or del rei Cresos, en efecte, és en si mateix un tòpic: també Pítac el refusà, al·legant que ja tenia el doble del que desitjava, després que el seu germà hagués mort sense descendència fent-lo hereu de tots els seus béns (DL 1.75 i 81).[611] A partir d'aquí, tots els enfrontaments amb tirans presenten la mateixa estructura i uns resultats també pràcticament idèntics.[612]

Tanmateix, l'exemple més significatiu de la construcció biogràfica per mitjà d'aquest procés de tipificació a partir de la biografia d'un altre personatge és el cas d'Onesícrit: enrolat amb Alexandre en la seva expedició persa, tota la seva peripècia recorda, segons el mateix Diògenes Laerci, la de Xenofont amb Ciros, fins al punt que ἔοικε δέ τι ὅμοιον πεπονθέναι πρὸς Ξενοφῶντα (DL 6.84). Tenint en compte que aquesta és l'única anècdota biogràfica que conservem d'Onesícrit, ens permet d'observar sense obstacles els mecanismes habituals de la construcció biogràfica antiga: a partir d'una dada mínima, tot i que de domini públic, potser en aquest cas ni tan sols extreta directament de les obres del filòsof, sinó únicament dels títols conservats, és a dir, els elogis d'Alexandre en el context de la seva expedició persa,[613] es basteix tota una narració biogràfica que presenta el filòsof enrolat juntament amb Alexandre en l'expedició persa, escrivint sobre la formació del monarca i fent-ne l'elogi, simplement per paral·lelisme amb l'altre cèlebre filòsof de qui es coneix una expedició entre els perses, Xenofont. El cas és tan evident que el mateix Diògenes Laerci arriba a afirmar, al final del relat, que Onesícrit és proper a Xenofont com una còpia respecte del seu arquètip: καὶ τῇ ἑρμηνείᾳ δὲ παραπλήσιος, πλὴν ὅτι ὡς ἀπόγραφος ἐξ ἀρχετύπου δευτερεύει (DL 6.84). Com veurem en el capítol següent, el fet mateix que les anècdotes biogràfiques dels filòsofs es deixin classificar fàcilment en només una cinquantena de motius diferents ja ens dóna una idea clara del procés de tipificació extrema al qual quedaren sotmeses les dades particulars, peculiars, sobre les seves vides en el pas a les narracions biogràfiques. De fet, de tots els filòsofs podríem afirmar el mateix que observàvem en Onesícrit: els tòpics parteixen habitualment d'un paradigma que, per dir-ho així, n'inaugura la tradició, i a partir d'aquest model es va estenent a d'altres biografies, simplement per semblança o per proximitat d'algun dels detalls anecdòtics.

Fins i tot en el cas que tinguem proves plausibles que un autor podia haver-ne conegut directament un altre, la construcció que fa de la seva personalitat no segueix mai els camins que els moderns esperaríem, sinó que les apreciacions de caire particular es dissolen en l'espai literari i el tòpic universalitzador, que fa que allò que l'autor ha vist i ha escoltat de

[611] Cf., també, Plutarc, *De frat. more* 506c.
[612] Tindrem ocasió d'analitzar-ho detalladament en l'apartat D 14 del capítol següent.
[613] L'obra en qüestió s'intitulava *Πῶς Ἀλέξανδρος ἤχθη*, segons H. STRASBURGER, «Onesicritos», *RE* XVII 1, 1939, coll. 460-467.

l'altre sigui valorat segons un criteri de sentit universal. És el cas de la descripció que Antígon de Caristos fa del seu contemporani Menedem d'Erètria: essent tots dos euboics i pràcticament contemporanis, sembla evident que el retrat que Antígon fa de Menedem hauria de ser exacte i viscut, però l'autor es remet a relats orals per a les anècdotes i els apotegmes, i utilitza fonts literàries en la seva caracterització, sobretot una obra satírica de Licòfron (DL 2.139),[614] com també relats de Crates i Timó de Fliünt (DL 2.126). Laerci, a més, devia reelaborar el material original a partir d'altres fonts, com Heraclides de Lembos i Hermip, de manera que la construcció biogràfica final esdevé, com en els altres casos, fonamentalment tipificada.[615]

La força i l'impacte d'algunes de les narracions biogràfiques que hem usat com a exemple contribuïren, sens dubte, a aquesta elaboració de noves narracions que imiten els seus models. Encara més, una forma de tipificació semblant molt habitual en les fonts antigues és el recull de noms de personatges que comparteixen una determinada peripècia vital, o un peculiar capteniment, en catàlegs i llistes d'allò més curioses. L'existència mateixa d'aquests catàlegs de personatges famosos demostra fins a quin extrem arribava entre els biògrafs antics el gust per a tipificar els trets més destacats dels seus personatges. És probable que els biògrafs hagin influït més en la composició de catàlegs, d'*exempla*, que no pas els compositors d'*exempla* en els biògrafs, però, com afirma J. Fairweather, «however, they [*sc.* els escriptors d'*exempla* i els compiladors de catàlegs] may, on occasion, have been tempted to fabricate anecdotes in order to make their books seem more comprehensive, and so contributed to the biographical tradition. We shall see later how writers of one type of *exempla* list, the monograph on the innovations of famous men, helped to stereotype literary history».[616] En efecte, algunes de les informacions més sorprenents sobre els filòsofs podrien provenir d'aquesta mena de llistes exemplars. Potser en aquest sentit ha de ser interpretada l'anècdota que explica que Plató no va riure mai de jove (DL 3.26):[617] formaria part d'un catàleg de filòsofs que no riuen, juntament amb Anaxàgoras, Aristoxen i Heraclit, segons Elià (*V. H.* 8.13), i això s'ha d'entendre com una caracterització més aviat negativa, ja que denota misantropia.[618] No cal dir que l'existència d'un catàleg d'aquest tipus evidencia la condició tòpica d'aquesta mena de trets de caràcter. També podrien tenir aquest origen les referències a la golafreria de Plató:[619] Plutarc i Ateneu, per aquest motiu, anomenen Plató φιλόσυκος (Plutarc, *Quaest. conu*. 668a; Ateneu 276f) i l'inclouen en un catàleg de famosos golafres. Conservem, així mateix, algunes llistes tradicionals de filòsofs venuts com a esclaus, que formaven part del repertori retòric antic: Aulus Gel·li (2.18.1-10), Macrobi (*Sat*. 1.11.41-45) i Lactanci (*Inst*. 3.25.15-17). El filòsof venut com a esclau devia ser, doncs, un tòpic ja ben arrelat en l'època imperial, fins al punt que Llucià l'aprofita en la seva *Vitarum auctio*,

[614] Cf., també, Ateneu 419e i 55e; *TrGF* 100 F 2 Snell.
[615] Per als detalls d'aquest procés, vegeu WEHRLI 1973, pp. 206-207.
[616] FAIRWEAHTER 1974, p. 255.
[617] Així ho interpreta RIGINOS 1976, p. 151.
[618] Vegeu, en el capítol següent, l'apartat D 2 g.
[619] Vegeu l'apartat D 2 k del capítol següent.

on representants de les diferents escoles filosòfiques són venuts en esclavatge per Zeus, i en aquest context es repassen les seves principals doctrines, sempre, és clar, des d'un punt de vista paròdic. Fins i tot hi havia llistes de meuques filòsofes, com la que apareix a Ateneu (588b-589c), de les quals devia sorgir la curiosa afirmació que Estilpó, ultra la seva esposa legítima, tenia una hetera, Nicàrete, que era, a més, la seva deixebla (DL 2.114):[620] en conseqüència, aquesta mena de relació devia ser clarament un tòpic, que demostra la forta identitat entre les relacions mestre-deixeble i les relacions sexuals entre els filòsofs. Exactament el mateix podem afirmar de l'anècdota segons la qual Plató admirava tant els còmics, en especial Aristòfanes i Sòfron, que li trobaren les seves obres en el llit de mort (DL 3.18; Olimp. 62-68 W; Anon. 97-106 W):[621] els llibres trobats en el llit de mort d'homes il·lustres constitueix un tòpic biogràfic en si mateix, com ho demostren les llistes de Ptolemeu Hefestió *apud* Foci, *Bibl*., cod. 190 (3.64-65 Henry) i Onesícrit (*FGrHist* 134 F 38), que explica que Alexandre dormia amb un exemplar de la *Ilíada*. Semblantment, circulaven llistes de legisladors (Plutarc, *Adu. Col.* 32; Diodor de Sicília 16.52.9; Valeri Màxim 5.6.5; Plini, *N. H.* 7.109; Elià, *V. H.* 3.17; 12.54), entre els quals s'inclouen alguns filòsofs, com Aristòtil, segurament per afermar el tòpic del filòsof legislador.[622] El càrrec d'ateisme del qual són acusats alguns filòsofs[623] degué seguir també els mateixos camins, tal com ho demostren les llistes d'ateus que circulaven a l'antiguitat,[624] les quals inclouen habitualment Diàgoras, Pròdic, Teodor, Evèmer, Crítias i Protàgoras, que podem considerar, per tant, els ateus «oficials» de la tradició biogràfica.

Però potser el tòpic més habitual en els catàlegs erudits és el dels filòsofs que reben diners dels tirans i, consegüentment, són qualificats de paràsits i tractats amb gran virulència per la tradició biogràfica negativa.[625] L'existència del tòpic queda ben confirmada per l'aparició, com hem anat veient també per als altres tòpics, d'una llista de filòsofs i altres personatges que han esdevingut paràsits a la cort de Siracusa, per causes també absolutament tòpiques (Llucià, *Par.* 34-38):

> ὁ δὲ Πλάτων ὑμῶν ὁ γενναιότατος καὶ αὐτὸς μὲν ἦκεν εἰς Σικελίαν ἐπὶ τούτῳ, καὶ ὀλίγας παρασιτήσας ἡμέρας τῷ τυράννῳ τοῦ παρασιτεῖν ὑπὸ ἀφυίας ἐξέπεσε, καὶ πάλιν Ἀθήναζε ἀφικόμενος καὶ φιλοπονήσας καὶ παρασκευάσας ἑαυτὸν αὖθις δευτέρῳ στόλῳ ἐπέπλευσε τῇ Σικελίᾳ καὶ δειπνήσας πάλιν ὀλίγας ἡμέρας ὑπὸ

[620] Precisament és el mateix Ateneu (596e) qui es fa ressò d'aquesta afirmació.
[621] Cf., també, Quintilià 1.10.17; Ateneu 504b; *Suda*, *s. u.* Σώφρων. Plató ataca el mim sofronià com a divertiment popular per excel·lència a la *República* (396b), motiu pel qual la tradició biogràfica fa que el llibre es trobi ocult sota el coixí del seu llit de mort: de fet, doncs, la troballa serviria també per desmentir la seva doctrina a partir de la seva vida (vegeu l'apartat 6 d'aquest mateix capítol).
[622] Vegeu l'apartat D 11 del capítol següent.
[623] Vegeu l'apartat D 2 m del capítol següent.
[624] Els catàlegs són els següents: Pseudo-Plutarc, *Plac. Phil.* 880d-e; Ciceró, *Nat.* 1.117-118; Sext Empíric, *M.* 9.50-58; i Elià, *V. H.* 2.31. Tots es remunten, segons M. WINIARCZYK, «Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos», *Philologus* 120, 1976, pp. 32-46, a un catàleg del neoacadèmic Clitòmac de Cartago, autor de l'any 100 aC.
[625] Vegeu l'apartat D 14 del capítol següent.

ἀμαθίας ἐξέπεσε· καὶ αὕτη ἡ συμφορὰ Πλάτωνι περὶ Σικελίαν ὁμοία δοκεῖ γενέσθαι τῇ Νικίου.

ΤΥΧΙΑΔΗΣ

Καὶ τίς, ὦ Σίμων, περὶ τούτου λέγει;

ΣΙΜΩΝ

Πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, Ἀριστόξενος δὲ ὁ μουσικός, πολλοῦ λόγου ἄξιος. Εὐριπίδης μὲν γὰρ ὅτι Ἀρχελάῳ μέχρι μὲν τοῦ θανάτου παρεσίτει καὶ Ἀνάξαρχος Ἀλεξάνδρῳ πάντως ἐπίστασαι. καὶ Ἀριστοτέλης δὲ τῆς παρασιτικῆς ἤρξατο μόνον ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν. Φιλοσόφους μὲν οὖν, ὥσπερ ἦν, παρασιτεῖν σπουδάσαντας ἔδειξα· παράσιτον δὲ οὐδεὶς ἔχει φράσαι φιλοσοφεῖν ἐθελήσαντα. Καὶ μέντοι εἰ ἔστιν εὐδαιμον τὸ μὴ πεινῆν μηδὲ διψῆν μηδὲ ῥιγοῦν, ταῦτα οὐδενὶ ἄλλῳ ὑπάρχει ἢ παρασίτῳ. ὥστε φιλοσόφους μὲν ἄν τις πολλοὺς καὶ ῥιγοῦντας καὶ πεινῶντας εὕροι, παράσιτον δὲ οὔ· ἢ οὐκ ἂν εἴη παράσιτος, ἀλλὰ δυστυχής τις καὶ πτωχὸς ἄνθρωπος καὶ φιλοσόφῳ ὅμοιος.

Però el vostre tan noble Plató, ell també, va anar a Sicília pel mateix, i després de ser paràsit del tirà durant pocs dies, fou despatxat del seu càrrec de paràsit per ineptitud, i, havent tornat de nou cap a Atenes, va treballar fort i es va preparar, i novament embarcà en una segona aventura a Sicília, i altra vegada, després de pocs dies de fer el golafre, fou despatxat per estupidesa; i aquest desastre de Plató amb Sicília sembla que és el mateix que el de Nícias.

Tiquíades:

I qui en parla d'això, Simó?

Simó:

Nombrosos i diferents homes, i sobretot Aristoxen, el culte, digne de molta consideració. Car que Eurípides fou paràsit d'Arquelau fins a la seva mort, i Anaxarc d'Alexandre, això segur que ja ho saps. Però és que fins i tot Aristòtil va iniciar només la parasitística, com la resta de les arts. En efecte, els filòsofs, com he dit, sempre han semblat molt esforçats a l'hora de fer de paràsits; en canvi, no hi ha ningú que citi un paràsit que hagi desitjat filosofar. Encara més: si la felicitat és no passar fam, ni set, ni fred, això precisament no escau a ningú altre sinó al paràsit, de manera que hom podria trobar molts filòsofs passant fred i fam, però un paràsit mai: altrament no seria pas un paràsit, sinó un desgraciat i un pobre home, semblant a un filòsof.

En el mateix sentit s'ha d'interpretar l'afirmació d'Aristòtil a l'*Ètica nicomaquea* (1127a 7): τοῦ δὲ συνηδύνοντος ὁ μὲν τοῦ ἡδὺς εἶναι στοχαζόμενος μὴ διά τι ἄλλο ἄρεσκος, ὁ δ' ὅπως ὠφέλειά τις αὐτῷ γίνηται εἰς χρήματα καὶ ὅσα διὰ χρημάτων, κόλαξ,[626] «a philosophical generalization

[626] Cf., també, *Nic*. 1108a 25, *Eud*. 1221a 26; 1233b 30.

of the particular popular prejudice that saw especially lyric poets as spongers on and flatterers of the wealthy and powerfull», en paraules de Bell.[627] Tot portant a l'extrem la mateixa convicció, Ateneu (508f-509b) ens transmet una llarga llista de filòsofs que tenien pretensions tiràniques, a partir, és clar, del tòpic que fa de Plató un adulador dels tirans:[628]

> καὶ οἱ πολλοὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ [sc. Πλάτωνος] τυραννικοί τινες καὶ διάβολοι γενόμενοι.
>
> Εὐφραῖος μὲν γὰρ παρὰ Περδίκκᾳ τῷ βασιλεῖ διατρίβων ἐν Μακεδονίᾳ οὐχ ἧττον αὐτοῦ [ἐβασίλευε] φαῦλος ὢν καὶ διάβολος [ὃς] οὕτω ψυχρῶς συνέταξε τὴν ἑταιρίαν τοῦ βασιλέως ὥστε οὐκ ἐξῆν τοῦ συσσιτίου μετασχεῖν, εἰ μή τις ἐπίσταιτο γεωμετρεῖν ἢ φιλοσοφεῖν. [...] καὶ Κάλλιππος δ' ὁ Ἀθηναῖος, μαθητὴς καὶ αὐτὸς Πλάτωνος, ἑταῖρος Δίωνος καὶ συμμαθητὴς γενόμενος καὶ συναποδημήσας αὐτῷ εἰς Συρακούσας, ὁρῶν ἤδη τὸν Δίωνα ἐξιδιοποιούμενον τὴν μοναρχίαν ἀποκτείνας αὐτὸν καὶ αὐτὸς τυραννεῖν ἐπιχειρήσας ἀπεσφάγη. Εὐαίων δ' ὁ Λαμψακηνός, ὥς φησιν Εὐρύπυλος καὶ Δικαιοκλῆς ὁ Κνίδιος ἐνενηκοστῷ καὶ πρώτῳ Διατριβῶν, ἔτι δὲ Δημοχάρης ὁ ῥήτωρ ἐν τῷ ὑπὲρ Σοφοκλέους πρὸς Φίλωνα, δανείσας τῇ πατρίδι ἀργύριον ἐπὶ ἐνεχύρῳ τῇ ἀκροπόλει [καὶ] ἀφυστερησάσης τυραννεῖν ἐβουλεύετο, ἕως συνδραμόντες ἐπ' αὐτὸν οἱ Λαμψακηνοὶ καὶ τὰ χρήματα ἀποδόντες ἐξέβαλον. Τίμαιος δ' ὁ Κυζικηνός, ὡς ὁ αὐτὸς Δημοχάρης φησίν, χρήματα καὶ σῖτον ἐπιδοὺς τοῖς πολίταις καὶ διὰ ταῦτα πιστευθεὶς εἶναι χρηστὸς παρὰ τοῖς Κυζικηνοῖς, μικρὸν ἐπισχὼν χρόνον ἐπέθετο τῇ πολιτείᾳ δι' Ἀριδαίου. κριθεὶς δὲ καὶ ἁλοὺς καὶ ἀδοξήσας ἐν μὲν τῇ πόλει ἐπέμενε παλαιὸς καταγεγηρακώς, ἀτίμως δὲ καὶ ἀδόξως διαζῶν. τοιοῦτοι δ' εἰσὶ καὶ νῦν τῶν Ἀκαδημαικῶν τινες, ἀνοσίως καὶ ἀδόξως βιοῦντες. χρημάτων γὰρ ἐξ ἀσεβείας καὶ παρὰ φύσιν κυριεύσαντες διὰ γοητείαν νῦν εἰσιν περίβλεπτοι· ὥσπερ καὶ Χαίρων ὁ Πελληνεύς, ὃς οὐ μόνῳ Πλάτωνι ἐσχόλακεν, ἀλλὰ καὶ Ξενοκράτει. καὶ οὗτος οὖν τῆς πατρίδος πικρῶς τυραννήσας οὐ μόνον τοὺς ἀρίστους τῶν πολιτῶν ἐξήλασεν, ἀλλὰ καὶ τοῖς τούτων δούλοις τὰ χρήματα τῶν δεσποτῶν χαρισάμενος καὶ τὰς ἐκείνων γυναῖκας συνῴκισεν πρὸς γάμου κοινωνίαν, ταῦτ' ὠφεληθεὶς ἐκ τῆς καλῆς Πολιτείας καὶ τῶν παρανόμων Νόμων.

> I la majoria dels seus deixebles [de Plató] van esdevenir tiànics i calumniadors.
>
> Car Eufreu, que passava el temps a la cort del rei Perdicas, a Macedònia, no regnava pas menys que ell, mesquí i calumniador com era, que va disposar tan fredament el cercle d'amistats del rei, que no es podia prendre part en el seu banquet si no se sabia

[627] BELL 1978, p. 75.
[628] Per a tot aquest tema, vegeu l'apartat D 14 del capítol següent.

> geometria i filosofia. [...] I Cal·lip, l'atenès, deixeble també de Plató, tot i que era amic i col·lega de Dió, i havia viatjat amb ell a Siracusa, en veure que Dió estava intentant apropiar-se la monarquia, va matar-lo, i ell mateix, quan provava d'esdevenir tirà, fou esquarterat. I Eveó de Làmpsac, tal com afirmen Eurípil i Dicèocles de Cnidos en el llibre vuitanta-u dels *Discursos*; i també el rètor Demòcares, en el cas *Sòfocles contra Filó*, havent prestat diners a la seva pàtria sota la fiança de l'acròpoli, pretenia esdevenir tirà en retenir-los, fins que els de Làmpsac, unint-se contra ell, després de pagar-li els diners el van expulsar. I Timeu de Cízic, tal com afirma el mateix Demòcares, havent donat als ciutadans diners i blat, guanyant-se així la confiança dels cizicesos com a home bo, va atacar poc temps després la seva constitució servint-se d'Arideu. Jutjat, empresonat i deshonrat, va romandre a la ciutat ja molt vell, vivint de forma infamant i deshonrosa. Alguns acadèmics són així encara ara, i menen una vida impura i deshonrosa. Car, havent-se ensenyorit dels seus diners gràcies a la impietat i de manera antinatural, mitjançant la bruixeria, ara són admirats; com Queró de Pel·lene, que no solament va pertànyer a l'escola de Plató, sinó també a la de Xenòcrates. També aquest, en efecte, havent sotmès amargament a la tirania la seva pàtria, no sols va expulsar els millors ciutadans, sinó que, a més, concedint als esclaus els diners dels seus amos, va fer també habitar amb ells les seves mullers sota el jou del matrimoni: tot aquest profit va treure de la bella *República* i de les il·legítimes *Lleis*!

Sembla clar que els tòpics i els llistats de personatges que figuren en ells s'alimenten mútuament: els erudits classifiquen els diversos personatges que comparteixen un determinat tòpic biogràfic en llistes per fixar la tradició, però, al mateix temps, moltes de les anècdotes concretes en la vida d'un personatge han estat segurament extretes d'aquesta mena de catàlegs, els quals devien constituir fins i tot per als biògrafs una prova d'autenticitat dels fets. Una altra finalitat que persegueixen els biògrafs, i en general els erudits, quan elaboren llistes tipificades sobre els temes més inversemblants queda palesada especialment en la tipificació d'antagonismes cèlebres, com els de Ciló i Pitàgoras (DL 8.49), de la mateixa manera que en la llista de rivals «tradicionals» que transmet Diògenes Laerci a propòsit de Sòcrates, on apareixen barrejats poetes i filòsofs (DL 2.46): Τούτῳ τις, καθά φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τρίτῳ Περὶ ποιητικῆς (fr. 75 Rose[3]), ἐφιλονείκει Ἀντίλοχος Λήμνιος καὶ Ἀντιφῶν ὁ τερατοσκόπος (87 A 5 DK), ὡς Πυθαγόρᾳ Κύλων Κροτωνιάτης· καὶ Σύαγρος Ὁμήρῳ ζῶντι, ἀποθανόντι δὲ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος· καὶ Κέρκωψ Ἡσιόδῳ ζῶντι, τελευτήσαντι δὲ ὁ προειρημένος Ξενοφάνης· καὶ Πινδάρῳ Ἀμφιμένης ὁ Κῷος· Θάλητι δὲ Φερεκύδης καὶ Βίαντι Σάλαρος Πριηνεύς· Πιττακῷ Ἀντιμενίδας καὶ Ἀλκαῖος, Ἀναξαγόρᾳ Σωσίβιος, καὶ Σιμωνίδῃ Τιμοκρέων.

Igual que en qualsevol altre sistema de classificació, el que es pretén és, naturalment, fixar de forma paradigmàtica i tradicional tot un esquema

interpretatiu de la realitat que parteix de la peripècia vital dels personatges implicats, però que cerca d'esdevenir exemplar.

2. Dades biogràfiques inferides de les pròpies obres dels autors

La majoria de les dades biogràfiques han estat manllevades de passatges de les pròpies obres dels autors, en referència circular: la biografia serveix per a explicar punts foscos de les obres, però les dades que s'hi utilitzen han estat extretes *ad hoc* precisament a partir d'aquests passatges foscos. Hi ha la concepció generalitzada que el material biogràfic és necessari per a comprendre bé una obra; però, en absència d'aquest material biogràfic en els autors antics, la pròpia obra es fa servir com a font biogràfica. El problema, és clar, és que molt rarament els autors antics fan referències autobiogràfiques en les seves obres,[629] de manera que les deduccions i les inferències biogràfiques a partir de les obres es fan, en realitat, sobre passatges on els autors empren recursos o materials tradicionals que no requerien pas ser interpretats en aquest sentit. Per a resumir-ho amb les paraules contundents de M. Lefkowitz, «even the more plausible and psichologically tempting details in the lives of literary figures derive from these authors' fictional works, poems and dramas, and not from the kind of source material biographers use today, letters, documents, eyewitness testimony».[630] A aquesta categoria pertanyen, per citar els exemples més comentats, les explícites apreciacions sobre la composició dels poemes d'Alceu en estat d'embriaguesa que fa un dels convidats al banquet d'Ateneu (430a-c), perquè el vi i l'embriaguesa apareixen molt sovint en els seus versos; per no parlar de la famosa intemperància sexual d'Horaci, que l'impel·leix a disposar uns miralls en la seva cambra a fi de poder observar el coit des de tots els angles possibles (Suetoni, *Vita Horatii* 2), deduïda simplement del fet que el poeta va conrear a bastança la poesia eròtica. Si, per als poetes, podem afirmar que els biògrafs han llegit de manera autobiogràfica la seva poesia, per als filòsofs podem dir igualment que els biògrafs han llegit com a expressions personals moltes de les afirmacions que apareixen integrades en la doxografia de les seves obres, quelcom que no és gaire difícil de fer a causa de les formes i els gèneres emprats per molts d'ells, propers, si no idèntics, a altres manifestacions literàries gregues tradicionals.[631] Així com, en la tradició biogràfica, Homer ha extret els coneixements geogràfics que manifesta en l'*Odissea* dels seus propis viatges per la Mediterrània (*Vita pseudoherodotea* 195.61 ss.; 209.361 ss., ed. Allen), així també la majoria dels filòsofs viatgen per tal d'obtenir, amb l'experiència directa, els coneixements dels pobles que després apareixeran en les seves obres;[632] talment com el mateix Homer presenta, segons els biògrafs, el seu mestre Femi abillat de poeta a l'*Odissea* (*Vita pseudoherodotea* 194.36 ss.; 208.354 ss., ed. Allen), els

[629] Vegeu M.-F. BASLEZ, Ph. HOFFMANN & L. PERNOT (edd.), *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, París 1993, sobretot la primera de les contribucions, de M. TRÉDÉ-BOULMER, «La Grèce antique a-t-elle connu l'autobiographie?».
[630] LEFKOWITZ 1978, p. 459; vegeu, també, LEFKOWITZ 1981, p. 88 ss.
[631] Per a aquestes proximitats evidents, vegeu, especialment, HAVELOCK 1966 i BERNABÉ 1979.
[632] Vegeu l'apartat D 6 del capítol següent.

filòsofs honoren els seus mestres i amics en passatges de les seves obres.[633] A partir d'aquestes inferències, la imaginació dels biògrafs queda alliberada per a la construcció d'anècdotes de tota mena inspirades, ni que sigui remotament, en la lectura literal de les obres d'un autor, que es produeixen aprofitant els mecanismes de tipificació que comentàvem més amunt. Hom pretén detectar així les motivacions psicològiques d'un autor a l'hora d'escriure un determinat passatge a partir d'esdeveniments que suposadament van succeir en el curs de la seva vida, cerca molt perillosa, però que continua emprant-se en la crítica literària més recent, tal com ho denunciava H. F. Cherniss;[634] en el cas de la mentalitat biogràfica antiga, a més, aquest procés, lògicament, també s'inverteix: tot allò que un autor escriu pot ser interpretat com a manifestació de la seva psicologia, és a dir, com quelcom originat a partir d'una peripècia vital, de la qual l'obra és el reflex. Si considerem, així mateix, que els actes d'un filòsof són concebuts com les seves obres escrites,[635] de manera que la biografia d'un determinat autor es feia servir com a preludi per tal d'interpretar-ne millor els escrits,[636] en resulta que la referència circular esdevé en els filòsofs encara més acusada que en altres personatges que són objecte de biografies. Convé, en tot cas, com suggeria J. Brunschwig en la seva introducció al llibre IX de Diògenes Laerci,[637] fixar-se en els «rapports toujours énigmatiques entre "la vie" et "les pensées", ces deux plans à jamais accolés et distincts, depuis que Diogène Laërce les a juxtaposés, peut-être moins innocemment qu'il n'y paraît, dans le titre même et dans le contenu de son ouvrage». Certament, ni la tria de Laerci no és «innocent», ni tampoc és ell l'únic entre els biògrafs antics que considera indestriables i unívoques la vida i l'obra d'un personatge.

Sovint, a més, les dades provenen d'una mala interpretació de l'obra del filòsof, segurament d'origen popular, però també del resultat de polèmiques entre escoles. El procés més freqüent és la interpretació literal de passatges que havien estat compostos amb un sentit metafòric. Polibi ja constatava que aquesta era la tècnica habitual dels biògrafs, i posava com a exemple certes inferències a partir de la poesia d'Homer i de les obres d'Aristòtil (12. 24, 1-2):

> Ὅτι διαπορεῖν ἔστι περὶ τῆς αἱρέσεως Τιμαίου. φησὶ γὰρ τοὺς ποιητὰς καὶ συγγραφέας διὰ τῶν ὑπεράνω πλεονασμῶν ἐν τοῖς ὑπομνήμασι διαφαίνειν τὰς ἑαυτῶν φύσεις. λέγων τὸν μὲν ποιητὴν ἐκ τοῦ δαιτρεύειν πολλαχοῦ τῆς ποιήσεως ὡς ἂν εἰ γαστρίμαργον παρεμφαίνειν, τὸν δ' Ἀριστοτέλην, ὀψαρτύοντα πλεονάκις ἐν τοῖς συγγράμμασιν, ὀψοφάγον εἶναι καὶ λίχνον.
>
> Sobre els criteris de Timeu, n'hi ha per a dubtar-ne. Car afirma que els poetes i els escriptors, mitjançant les repeticions

[633] Vegeu els apartats D 9 i D 24 del capítol següent.
[634] CHERNISS 1943.
[635] Ja ho afirmava LEO 1901, pp. 131-133.
[636] Vegeu DAL PRA 1950, pp. 137-139. És així com conservem les vides d'Aristòtil, de Plató i, encara, de Plotí.
[637] En la traducció coordinada per GOULET-CAZÉ 1999, p. 1042.

> desmesurades en les obres, manifesten la seva pròpia naturalesa, i diu que el poeta [Homer], a partir dels molts banquets del seu poema, se'ns revela com si fos un golafre, i Aristòtil, que molt sovint fa referències gastronòmiques en els seus escrits, era un gormand i un llaminer.

De Soló, per exemple, és recurrent el seu enfrontament constant i irreductible amb Pisístrat: ell mateix va renunciar a la tirania que el poble li oferia de bon grat (DL 1.49),[638] i precisament pel seu gran compromís amb els ideals democràtics va denunciar davant de l'Assemblea les pretensions tiràniques del seu parent Pisístrat[639] i també aquells atenesos que no feien res per impedir-li-ho, bé per desconeixement, bé per por; però el van tractar de foll, perquè els del Consell eren partidaris de Pisístrat (DL 1.49).[640] Quan Pisístrat arribà efectivament al poder tirànic, tal com Soló havia presagiat, el savi deposà les seves armes davant del quarter general (DL 1.50) i, de fet, s'escapà de les persecucions del tirà exiliant-se, malgrat que el tirà li oferia amb aparença amistosa que retornés a Atenes. En realitat, sembla força evident, amb tot, que aquest enfrontament amb la tirania de Pisístrat, manifestat també en la tradició epistolar (DL 1.53-54), prové, com és habitual, de la pròpia obra de Soló: el mateix Diògenes Laerci explica els fets com a preludi per tal d'exposar de manera contextualitzada els versos solonians que cita a continuació (fr. 10 i 9 West), i que prenen així sentit en la vida del seu autor per mitjà del mecanisme típic de la biografia antiga en què l'obra de l'autor se cita per il·lustrar la seva vida, i la seva vida, de fet, explica la seva obra, en un cercle tancat autoreferencial. En veritat, els versos que Diògenes Laerci esmenta una mica més endavant (DL 1.52 = fr. 11 West), ni tan sols no es poden referir a la tirania de Pisístrat, sinó més aviat a l'activitat legisladora del savi, de manera que la tècnica biogràfica no està exempta d'abusos en la lectura de les obres, tal com ho denunciava Polibi.

Els exemples que d'aquesta inferència a partir de les obres forneixen les biografies dels filòsofs són molts i molt variats. Tal com sosté A. Chitwood, «to the biographers, like the poets and specially those who wrote in the first person, were never simply writting philosophy. [...] Rather, specially for biographers such as Diogenes Laertius, philosophical works were also, and sometimes even primarily, read as autobiography. Philosophy, like poetry, was seen as a collection of personal or autobiographical statements, to wich the biographer responds in kind. [...] Biographical tradition, favorable or hostile, arises from subject's philosophy, but even more so from the biographers' reaction to the subject's philosophical work, read in a personal maner as autobiography and not as philosophy».[641] Aquest procés es manifesta en un doble vessant, macrocòsmic i microcòsmic, podríem dir: d'una banda, la representació que d'un personatge fa la tradició biogràfica

[638] Cf., també, Plutarc, *Sol.* 14.4-9.
[639] Segons Heraclides Pòntic (*apud* Plutarc, *Sol.* 1.3), la mare de Soló era cosina germana de la mare de Pisístrat.
[640] Cf., també, Aristòtil, *Ath.* 14.2; Plutarc, *Sol.* 30.4.
[641] CHITWOOD 2004, pp. 3-4. L'autora, en efecte, dedica tot el seu llibre a analitzar quines dades biogràfiques de les vides d'Heraclit, Empèdocles i Demòcrit han estat preses directament d'una lectura literal de les seves obres.

prové sobretot d'una lectura literal de la seva doctrina, habitualment sense acabar d'entendre-la, tal com ho lamentava Polibi, de manera que determinades afirmacions fora de context el poden convertir-lo en víctima d'una deliberada hostilitat per part dels biògrafs. El cas més evident i comentat és el d'Heraclit, qualificat de misantrop i d'elitista a partir de les seves enigmàtiques sentències, i que patí per aquest motiu tota mena d'anècdotes malèvoles en les seves biografies i una reacció general ben negativa, tal com veurem al llarg del capítol següent. Altres filòsofs, en canvi, com Demòcrit o Empèdocles, tot i que no estan tampoc exempts d'atacs, són habitualment reverenciats per la tradició biogràfica, que vol llegir en les seves obres un esperit democràtic i benefactor per als seus conciutadans.[642] D'altra banda, moltes de les anècdotes concretes que configuren les biografies dels filòsofs s'inspiren en una inferència a partir d'algun passatge de les seves obres. Per exemple, el fet que Empèdocles sigui capaç d'aturar el vent per a evitar que faci malbé les collites (DL 8.60): just abans, Gòrgias, deixeble d'Empèdocles, havia dit que ell estava present quan el mestre obrava la seva màgia, però que tot això i moltes altres coses, de fet, les proclama el mateix Empèdocles al llarg de les seves obres, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν διὰ τῶν ποιημάτων ἐπαγγέλλεσθαι τοῦτό τε καὶ ἄλλα πλείω (DL 8.59), i cita textualment, com a exemple (DK 31 B 111):

> φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ
> πεύσῃ, ἐπεὶ μούνωι σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.
> παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος οἵ τ' ἐπὶ γαῖαν
> ὀρνύμενοι πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἀρούρας·
> καὶ πάλιν, ἢν ἐθέλῃσθα, παλίντιτα πνεύματ' ἐπάξεις·
> θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμόν
> ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου
> ῥεύματα δενδρεόθρεπτα, τά τ' αἰθέρι ναιήσονται,
> ἄξεις δ' ἐξ Ἀίδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

És ben palès que l'anècdota d'Empèdocles controlant els vents sorgeix directament d'aquest passatge de la seva pròpia obra.[643] En realitat, Empèdocles es qualifica ell mateix de déu immortal en la seva obra (DL 8.62 = DK 31 B 112), i així és exactament com el considera bona part de la tradició biogràfica, tal com tindrem ocasió de comprovar al llarg del capítol següent.[644] Altra vegada Empèdocles, que és considerat metge i endeví, καὶ ἰητρὸν καὶ μάντιν (DL 8.61), guareix una noia d'Acragant a qui els metges no donaven cap esperança de vida (DL 8.69); de fet, en altres versions de la mateixa història, el que fa el filòsof és ressuscitar la noia, que havia mort, bo i mantenint intacte el seu cos durant trenta dies, sense que la noia

[642] Per observar quins trets fan que els filòsofs siguins atacats o venerats per la tradició biogràfica, d'acord amb les afirmacions que fan en les seves obres, remetem al capítol següent; tanmateix, la síntesi de les «virtuts» i els «pecats» principals dels filòsofs antics segons la tradició biogràfica constitueix l'eix principal de les conclusions d'aquest treball.
[643] CHITWOOD 1993, pp. 78-90, fa una anàlisi acurada dels passatges de l'obra d'Empèdocles en què s'inspiren aquesta mena d'anècdotes.
[644] Vegeu-ne, especialment, l'apartat E 1 b.

respirés ni el cos es descompongués (DL 8.60-61; 67). No s'especifica el procediment o el ritual que va seguir Empèdocles en aquest procès de guariment, però hi ha dades que apunten clarament en una direcció com a origen de l'anècdota: els propis versos d'Empèdocles (DK 31 B 112, 1-2, 4-11), que Diògenes Laerci cita a continuació (DL 8.62), on afirma:

> οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νούσων
> παντοίων ἐπύθοντο κλυεῖν εὐηκέα βάξιν.

Tornem, de nou, a derivar la biografia, en aquest cas els actes miraculosos, de la pròpia obra de l'autor.[645] Demòcrit, l'altre gran físic de la tradició, aconsella al seu germà Damas que faci la collita urgentment abans que arribi una ventada càlida que la faria malbé (Plini, *N. H.* 18.273): aquí ni tan sols no hi ha miracle, sinó aplicació pràctica del saber filosòfic, igual com Tales quan va enriquir-se amb la collita d'olives que havia previst que seria bona.[646] En canvi, sí que hi ha miracle, i per això és interessant el contrast de les dues anècdotes, quan el mateix Demòcrit neteja Abdera d'una plaga tot fetillant el vent (Filòstrat, *V. Ap.* 8.7 = DK A 19). Totes dues anècdotes, però, provenen, com les d'Empèdocles, de la mateixa concepció popular sobre els físics, que és reforçada a partir d'una lectura literal de la seva pròpia obra.[647]

Un exemple encara menys subtil és Plató, el qual era anomenat «servent dels cignes», «ὁμόδουλον ἑαυτὸν ἐκάλει τοῖς κύκνοις», un ocell marcadament apol·lini, com ens expliquen les fonts mateixes: καλεῖ δὲ ἑαυτὸν πανταχοῦ καὶ τοῖς κύκνοις ὁμόδουλον ὡς ἐξ Ἀπόλλωνος προελθών· Ἀπολλωνιακὸν γὰρ τὸ ὄρνεον (Olimp. 20-21 W; Anon. 25-26 W). En el *Fedó* (84e-85b), Plató mateix descriu el filòsof com el veritable servent d'Apol·lo, i és en aquest context que Sòcrates utilitza l'expressió τοῖς κύκνοις ὁμόδουλον, que ha estat traslladada directament a la biografia. De manera semblant, en l'*Apologia*, Sòcrates afirma que tota la seva vida ha estat consagrada al servei d'Apol·lo (21b-23c, 30a, 33c). En realitat, la pròpia obra del filòsof prepara també per a la seva apoteosi: Plató havia insistit sovint en les afinitats que té amb la divinitat l'ànima (*Phaed.* 80; *Rep.* 611; *Leg.* 899d), la qual pot arribar a esdevenir divina mitjançant la imitació, en la vida filosòfica, de la divinitat (*Rep.* 500d; *Theaet.* 176b; *Tim.* 90a-d), i fins i tot atènyer, després de la mort, els déus que li són semblants (*Leg.* 959b). Al cap i a la fi, és el mateix Aristòtil qui proclama que l'home té el deure d'immortalitzar-se en la mesura que li sigui permès, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ (*Nic.* 1177b 33-34). Tot aquest context de lectures filosòfiques empeny els biògrafs a divinitzar els filòsofs.

És ben habitual, doncs, que les paraules d'un filòsof, com succeïa en el cas dels poetes, siguin interpretades al peu de la lletra per a la construcció de la seva biografia. És probable, en aquest sentit, que les causes

[645] Vegeu CHITWOOD 1993, pp. 78-90.
[646] Vegeu l'apartat D 2 b del capítol següent.
[647] Vegeu CHITWOOD 1993, pp. 242-244.

adduïdes pels biògrafs per als viatges de Plató a Sicília provinguin, en última instància, de la menció dels volcans sículs en el *Fedó* (111e), a partir de la qual la tradició biogràfica degué bastir el primer viatge a Sicília, que el filòsof fa únicament per observar l'illa i els seus volcans (DL 3.18).[648] A Epicur, a partir del fet que li dedicà un tractat (DL 10.28), la biografia vindicativa el fa un adulador vergonyós de Mitras, l'administrador del rei de Tràcia, Lisímac, a qui anomena en les seves cartes «Salvador» i «Senyor» (DL 10.4). Es tracta, és clar, d'una lectura malèvola de les pròpies obres del filòsof, sense gaire més fonament, tal com ho palesa el fet que a continuació se'ns informa que elogià i adulà també Idomeneu, Heròdot i Timòcrates per haver divulgat els seus ensenyaments secrets (DL 10.5), quan, en realitat, no hi ha pas cap ensenyament secret en l'epicureisme. D'Empèdocles es diu que era objecte d'admiració a Olímpia mateix, on, durant el temps en què hi sojornà, no hi havia ningú que fos més mencionat en les converses que ell (DL 8.66). Fins i tot sembla que les seves *Purificacions* foren recitades per un rapsode, Cleòmenes, precisament a Olímpia (DL 8.63).[649] El seu avi ja havia vençut a Olímpia en la cursa a cavall (DL 8.51), o bé, segons altres versions, mentre el seu pare vencia en la cursa a cavall, també el seu fill, anomenat Exènet, com el seu avi en aquesta versió, va vèncer, en la mateixa olimpíada, en la lluita o en la cursa a peu (DL 8.53). Totes dues versions respondrien al desig d'exaltar el filòsof, de primer amb el passat familiar de vencedors olímpics i, posteriorment, amb la victòria contemporània del seu propi fill: la família d'Empèdocles queda així configurada per herois olímpics, cosa que enalteix encara més la divinitat del mateix filòsof i el prestigia davant de la religiositat grega tradicional. També degué contribuir a la formació de les relacions familiars d'Empèdocles i Olímpia la seva condició d'acragantí, vinculat, per tant, als grans vencedors olímpics de l'època de Teró, com ho afirma Chitwood, i, sobretot, la menció, en un vers de les seves *Purificacions* (fr. 128 DK), del sacrifici d'un brau, acte típic dels vencedors olímpics:[650] es devia produir, doncs, una típica transposició a partir de la interpretació autobiogràfica de l'obra del filòsof, que, juntament amb la plausibilitat de les relacions d'un acragantí amb Olímpia, devia fornir el material suficient per a generar els referents olímpics en la biografia d'Empèdocles. I de Zenó d'Èlea diuen que era alt (DL 9.25) i de posat molt noble (DL 9.26): Plató (*Parm*. 127b) coincideix amb aquesta descripció, de manera que ja ens podem imaginar d'on l'ha extreta la tradició biogràfica.

També responen a aquesta mentalitat dels biògrafs afirmacions com aquella segons la qual Xenofont fou amant de Clínias (DL 2.49); la referència, un cop més, prové de la pròpia obra de l'autor: en el *Banquet* (4.10) és Critobul qui està bojament enamorat de Clínias, i en boca seva posa Xenofont les paraules que aquí Diògenes Laerci posa en boca del mateix Xenofont. Per als amors dels filòsofs, en general, no podem pas

[648] Hi ha qui nega la historicitat de tots tres viatges de Plató a Sicília basant-se en aquesta mena d'inferència a partir de les seves obres: BOAS 1948, pp. 252-255. RIGINOS 1976 (p. 70 i, especialment, n. 1), tanmateix, considera reals aquests viatges de Plató a Sicília, per bé que les fonts que s'hi refereixen (sobretot l'*Epístola VII*) siguin espúries, si bé se les considera habitualment reputades.
[649] El mateix afirma Ateneu 620d (= DK 31 A 12).
[650] Vegeu CHITWOOD 2004, pp. 12-20.

negar que hi havia contactes entre les biografies i la novel·la,[651] precisament en aquest gust per les anècdotes amoroses dels filòsofs, que arriba a l'extrem de posar en boca seva discursos i epigrames, això sí, totalment espuris i inspirats en els propis escrits dels protagonistes: Plató, per exemple, té una llista d'amants inacabable: Aster i Dió, dos personatges oposats als tirans, Fedre, els autors dramàtics Alexis i Agató, una hetera anomenada Arqueanassa[652] i fins i tot la dona de Sòcrates, Xantipa (DL 3.29-32); a tots ells, a més, dedicà epigrames amorosos i funeraris que Diògenes Laerci transmet diligentment, per bé que es tracta, com és manifest, de textos espuris.[653] Sembla força convincent, com afirma Novotný,[654] que aquest èmfasi en l'erotisme de Plató no formava part de la tradició biogràfica més antiga: segurament les abundants mencions que fa Aristoxen a la incontinència sexual de Sòcrates (fr. 52, 54, 57 i 58 Wehrli) foren un bon punt de partida per a traslladar a Plató aquesta mena d'anècdotes amoroses.

Les relacions íntimes i indissolubles dels autors amb les seves obres arriben a extrems insospitats quan fins i tot els escrits dels avantpassats acaben influenciant la vida dels seus descendents. Plató rebutjà ser legislador dels tebans i els arcadis perquè sospitava que no voldrien pas regir-se per un règim igualitari (DL 3.23),[655] però, descendent de Soló com era per part de mare, no pogué pas evitar de compondre unes *Lleis* i una *Política* perquè, per dir-ho així, ho portava a la sang segons els biògrafs (Olimp. 6 W; Anon. 15 W; *Suda*, *s. u*.).

Fins i tot els títols de les obres serveixen als biògrafs per a poder determinar quines ocupacions tenia el filòsof en la seva vida quotidiana. La vida de Xenofont n'ofereix els millors exemples: el filòsof, durant el seu exili, es dedica a la caça i a escriure les seves obres històriques (DL 2.52). Aquest passatge està construït a partir del *Cinegètic*, és clar, i de l'existència d'un tòpic biogràfic que és l'escriptura d'obres durant l'exili.[656] Xenofont participà, naturalment, en l'expedició asiàtica que relata a l'*Anàbasi* (DL 2.49-53), una llarga informació que parafraseja l'obra del filòsof, segons la tècnica biogràfica habitual que fa que, si un filòsof escriu sobre un tema, és evident que el coneix per experiència pròpia i de primera mà; això esdevé clarament explícit una mica més endavant: Diògenes Laerci afirma que Xenofont era un hàbil tàctic militar, tal com ho proven els títols de les seves obres, ἀνὴρ τά τ' ἄλλα γεγονὼς ἀγαθὸς καὶ δὴ καὶ φίλιππος καὶ φιλοκύνηγος καὶ τακτικός, ὡς ἐκ τῶν συγγραμμάτων δῆλον (DL 2.56); de seguida apareixen alguns d'aquests títols que ho confirmen:

[651] Vegeu l'apartat D 8 del capítol següent.
[652] Cf., també, Ateneu 589c.
[653] Vegeu LUDWIG 1963; FOLLET 1964; i R. GOULET, article «Aster», A 464, *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, 1989, pp. 636-637.
[654] NOVOTNÝ 1964, p. 174, n. 51, remarca que la llista que presenta Ateneu (597a-599c) dels filòsofs afectats pel poder de l'amor no inclou pas Plató. La llista, en tot cas, demostra l'existència clara del tòpic sobre els amors del filòsof.
[655] Cf., també, Elià, *V. H.* 2.42; 12.30. El motiu adduït per Plató podria fer referència a la seva *Epístola VII* (324b-326d). Seria un cas més d'invenció d'una anècdota a partir de les paraules de l'autor.
[656] N'hi ha una llista a Plutarc (*De exilio* 605c), que cita Xenofont, Tucídides, Filist, Timeu i Androció.

Περὶ ἱππικῆς καὶ Κυνηγετικὸν καὶ Ἱππαρχικόν (DL 2.57). Xenofont, a més, havia de ser per força amic i hoste del rei Ciros, ja que així es desprèn de les seves obres: un amic íntim seu, anomenat Pròxenos, d'origen beoci, que habitava a Sardes, envià una carta al filòsof convidant-lo a anar a la cort del rei; Xenofont demanà consell a Sòcrates, que li suggerí de consultar l'oracle dèlfic per saber si hi havia d'anar o no, però ell preguntà a l'oracle com havia d'anar-hi i no pas si li convenia o no de visitar-lo, amb el consegüent enuig del seu mestre. És així com Xenofont entrà a la cort del Gran Rei i en fou amic (DL 2.49-50). Tot el passatge, és clar, prové punt per punt de la narració que en fa el mateix Xenofont a l'*Anàbasi* (3.1.4-7). Més tard, forní de mercenaris de Ciros el rei lacedemoni Agesilau, amb qui mantingué també una amistat que depassava tota mesura, motiu pel qual els atenesos el condemnaren a l'exili perquè era filoespartà (DL 2.51). Altre cop, tota la informació prové de l'*Anàbasi* (5.3.6)[657] i del fet que Xenofont escrigué un panegíric per a Agesilau (DL 2.57).

Però hi ha molts més exemples d'aquesta tècnica d'inferència, com quan hom sosté que foren poetes Dionisi (DL 7.167), Parmènides (DL 9.22), Xenòfanes, de qui s'especifica que conreà els gèneres èpic, elegíac i iàmbic (DL 9.18), Empèdocles, que componia èpica a l'estil homèric (DL 8.57) i Timó, autor de poesia iàmbica, èpica i tràgica, així com de drames satírics i pornogràfics (DL 9.110). Totes aquestes dades semblen clarament extretes de les pròpies obres dels autors: afirmar que Parmènides és poeta, per exemple, no és gaire difícil, si hom conserva d'ell fonamentalment versos, i el mateix val per a Xenòfanes i per a l'estil homèric d'Empèdocles. Altres tenen relacions amb àmbits científics: Pitàgoras era geòmetra, matemàtic (DL 8.11) i metge (DL 8.12), i també era metge Alcmeó (DL 8.83), Eudoxos, que era, a més, astrònom, geògraf i legislador (DL 8.86), i Empèdocles, segurament el més polifacètic de tots: escriptor de tragèdies i de discursos polítics, metge i orador (DL 8.58).[658] Es tracta, en tots els casos, de construccions a partir de les obres dels autors, de vegades simplement a partir dels títols que se'n conserven, per un procediment semblant a l'habitual, que fa que, si un filòsof ha escrit un tractat sobre un tema, és perquè s'hi ha dedicat activament en la seva vida professional, ja sigui abans de fer-se filòsof o al mateix temps. Així, s'arriba a dir, gairebé de manera explícita, abans de començar el catàleg d'obres de Demetri, que, pels títols, afirma Diògenes Laerci, hom constata que tenia una gran i dilatada experiència, πλήθει δὲ βιβλίων καὶ ἀριθμῷ στίχων σχεδὸν ἅπαντας παρελήλακε τοὺς καθ' αὑτὸν περιπατητικούς, εὐπαίδευτος ὢν καὶ πολύπειρος παρ' ὁντινοῦν (DL 5.80).

Aquest procés no deixa de provocar fissures amb la realitat històrica. Plató, per exemple, no s'hi dedicà mai, a la política, tot i que, pel que hom pot inferir fàcilment a partir dels seus llibres, segons que afirma Diògenes Laerci, era un hàbil polític (DL 3.23). Els motius encara resulten més interessants: el poble ja estava massa acostumat a altres menes de

[657] Cf., també, Plutarc, *Ages.* 20.
[658] Sobre aquesta multiplicitat de facetes en Empèdocles, vegeu CHITWOOD 1993, pp. 46-74, que demostra com totes elles estan inventades a partir de citacions de les pròpies obres del filòsof.

constitucions, una idea, és clar, que prové de la pròpia obra platònica.[659] Crisip no dedicà mai cap dels seus llibres als poderosos i refusà la invitació que li feia Ptolemeu d'anar-lo a visitar, tot i que, a canvi, educà els fills de la seva germana, Aristocreont i Filòcrates (DL 7.185); en realitat, el nom d'Aristocreont prové de la dedicatòria d'almenys deu obres de Crisip (DL 7.189-202),[660] de manera que sembla la típica anècdota construïda, altra vegada, a partir de les obres del filòsof. De fet, es pot dir que gairebé tota la reconstrucció que fa la biografia d'Olimpiodor dels primers mestres de Plató està muntada mitjançant aquest recurs d'inferència a partir de les obres: quan tingué l'edat adient, fou seguidor de Dionisi el Gramàtic per a l'aprenentatge de les primeres lletres, i per això després el recordà en els *Amants*, per tal que el seu mestre no caigués en oblit (Olimp. 21-25 W; Anon. 80-81 W); com a mestre de música tingué Dracont, el deixeble de Damó, i ell el recorda en la *República* (Olimp. 35-37 W; Anon. 85-87 W); i també fou seguidor de pintors, dels quals aprofità la barreja dels colors, cosa que recorda en el *Timeu* (Olimp. 45-46 W). La *Vida* anònima oblida fins i tot que aquesta era, en realitat, la formació de qualsevol atenès de l'època de Plató i arriba a afirmar que el futur mestre es formà en aquestes disciplines per poder formar després ell, al seu torn, els seus propis deixebles (Anon. 87-93 W): παρῆλθεν δὲ διὰ τριῶν τούτων, γραμμάτων γυμνασίων μουσικῆς, ἵνα καὶ τοὺς αὐτοῦ μαθητὰς διὰ τῶν αὐτῶν ἄγεσθαι παρακελεύσηται. οἶδεν γὰρ ὅτι αὗται αἱ παιδεῖαι δύνανται τὸ τριμερὲς τῆς ψυχῆς ἐπανορθώσασθαι· διὰ μὲν τῶν γραμμάτων ἠκρίβου τὸ λογιστικὸν αὐτῆς μέρος, διὰ δὲ τῆς μουσικῆς ἐτιθάσσευεν τὸ θυμικόν, ὥσπερ διὰ τῶν γυμνασίων ἐρρώννυεν τὸ ἐπιθυμητικόν. Tal com dèiem, sembla ben bé que hom hagués afaiçonat aquestes explicacions, en principi, per contribuir a l'exegesi dels passatges que havien resultat foscos dins del corpus platònic, molt possiblement per obra de comentaristes de l'època imperial, i més tard els biògrafs ho aprofitaren com a material de primera mà, de manera que tindríem una bona mostra de refèrencia circular, en què les informacions biògrafiques han estat inventades per tal d'il·luminar alguns passatges de l'obra, i després l'obra «demostra» les afirmacions dels biògrafs. El procés habitual és el següent: primer s'infereixen anècdotes biogràfiques a partir de l'obra de l'autor, que estableixen, al seu torn, una tradició biogràfica sobre el seu caràcter o la seva condició; després, els biògrafs li atribueixen accions específiques relacionades amb aquest caràcter; finalment, extreuen les proves d'aquestes atribucions de les pròpies obres de l'autor.

En realitat, els biògrafs sovint no tenen cap mena de problema a l'hora d'explicitar que han extret de les obres dels seus personatges les afirmacions que fan sobre la seva vida. Potser el cas més evident és la imatge tradicional d'Heraclit, terriblement altiu, arrogant i misantrop (DL 9.1), fins al punt que romania completament en silenci per pura misantropia (DL 9.12). En aquest sentit, és simptomàtica la famosa descripció dels seus costums excèntrics que ens forneix Plató (*Theaet.* 179d-180c), on podem

[659] Especialment d'*Ep.* VII, 324b-326d i *Rep*. 496b.
[660] En la mateixa direcció apunta la informació que Aristocreont féu bastir una estàtua de bronze en honor de Crisip, segons Plutarc, *De Stoic. repugn*. 1033e.

comprovar, de passada, la gran antiguitat d'aquesta caracterització tan tòpica del filòsof d'Efes. Val a dir que, en aquest cas com en tants altres, el caràcter tradicionalment imputat a Heraclit ha estat manllevat de les pròpies obres de l'autor; el que resulta especialment interessant és que Diògenes Laerci no amaga pas aquest origen, sinó que l'explicita (DL 9.1): μεγαλόφρων δὲ γέγονε παρ' ὀντιναοῦν καὶ ὑπερόπτης, ὡς καὶ ἐκ τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ δῆλον ἐν ᾧ φησι (DK 22 B 40) «πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον». De la seva pròpia poesia surt també, i així ho diu clarament Laerci,[661] la imatge d'un Empèdocles egoista i arrogant, tal com es manifesta fins i tot en la seva manera de vestir (DL 8.66): ὅπου δ' ἀλάζονα καὶ φίλαυτον [ἐν τῇ ποιήσει]· φησὶ γοῦν (DK 31 B 112) χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς πωλεῦμαι. Però el cas més explícit és la caracterització de Xenofont, amant dels cavalls i de la caça, i hàbil tàctic militar... tal com ho proven les seves obres! ὡς ἐκ τῶν συγγραμμάτων δῆλον (DL 2.56). Laerci, és clar, troba ben plausible d'inferir del seu *Sobre l'equitació*, del *Cinegètic*, de l'*Anàbasi* o del tractat *El comandant de cavalleria*, citades tot just a continuació (DL 2.57), els gustos i les habilitats del filòsof: un procés, per tant, habitual en tota biografia, per bé que referències tan explícites com aquesta no siguin freqüents. També Zenó fou ἀνὴρ γενναιότατος καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ ἐν πολιτείᾳ, o, en tot cas, φέρεται γοῦν αὐτοῦ βιβλία πολλῆς συνέσεως γέμοντα (DL 9.26), una afirmació que segurament hem d'interpretar de la mateixa manera.

I, naturalment, els biògrafs aprofiten les múltiples al·lusions que un filòsof fa a altri en la seva obra per a establir-ne una relació biogràfica, cosa que difícilment es produeix entre els poetes. És ben coneguda per la tradició biogràfica la rivalitat de Xenofont amb Plató, rivalitat que recolza, com sembla evident, sobre la qüestió de quin és el millor testimoni del mestre Sòcrates: el simple fet que ambdós hagin escrit sobre temes semblants i que fins i tot alguns títols de les seves obres siguin idèntics[662] és un motiu suficient perquè la tradició biogràfica els presenti enfrontats (DL 3.34). En efecte, després que Plató posà en circulació dos llibres de la *República*, Xenofont publicà la *Ciropèdia* per contrarestar-los (Aulus Gel·li 14.3.3); igualment, Plató declara en les *Lleis* (694c), en resposta a Xenofont, que Ciros no tingué una veritable educació (DL 3.34; Aulus Gel·li 14.3.4). El fet decisiu que ofereix el mateix Diògenes Laerci és que, mentre tots dos citen Sòcrates i altres socràtics en les seves obres, mai no se citen l'un a l'altre, llevat de Xenofont, que ho fa als *Memorables* 3.6.1 (DL 3.34). La rivalitat es va originar, segons Gel·li (14.3.5-6), en el seu retrat diferent de Sòcrates. Plató, a més, estaria gelós de Xenofont perquè era anomenat «la Musa àtica» (DL 2.57).[663] Semblantment, Plató intentà fins i tot de cremar els escrits de Demòcrit, si bé finalment els pitagòrics Amiclas i Clínias l'aturaren argumentant que els llibres ja eren ben coneguts del

[661] Vegeu, també, l'anàlisi que en fa CHITWOOD 1993, pp. 34-39, a partir d'altres passatges del mateix Empèdocles.
[662] Vegeu l'apartat D 24 del capítol següent.
[663] Cf., també, Aulus Gel·li 14.3; Ateneu 504e-505b; Eusebi, *Praep. euang*. 14.12.

públic, de manera que seria inútil cremar-los (DL 9.40).[664] Aquesta torna a ser una inferència a partir de les obres del propi autor: Diògenes Laerci afirma que aquesta hostilitat entre Plató i Demòcrit es veu clarament en el fet que el primer mai no cita el segon en les seves obres, ni tan sols en aquells apartats on hauria estat necessari de fer-li alguna rèplica. Així doncs, el fet que els autors no se citin entre ells és interpretat per la tradició automàticament, com un oblit intencionat, provocat per l'animadversió entre tots dos personatges. També és freqüent que en les pugnes es barregin acusacions de plagi, precisament per la semblança dels títols i els temes tractats per ambdós.[665] Seguint el mateix procediment, el filòsof s'enfronta amb un altre filòsof, o bé amb un poeta, pel fet que han tractat en les seves obres de temes similars, o fins hi ha coincidència de títols, de manera que la tradició biogràfica interpreta que hi havia un enfrontament real entre els autors. Això és pràcticament automàtic si tots dos autors plantegen respostes i doctrines divergents sobre un mateix punt, i especialment si hi ha passatges, com el de Soló i Mimnerm, que sembla que es responen l'un a l'altre. És ben famosa la interpretació en termes de confrontació biogràfica real entre Mimnerm i Soló, a partir dels seus versos (fr. 6 i 20 West, respectivament), sobre l'edat més escaient per a morir, confrontació que Diògenes Laerci presenta com un autèntic certamen a través de la poesia (DL 1.60-61). Allà on Mimnerm havia dit:

> αἶ γὰρ ἄτερ νούσων τε καὶ ἀργαλέων μελεδωνέων
> ἑξηκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου,

Soló respon:

> Ἀλλ' εἴ μοι κὰν νῦν ἔτι πείσεαι, ἔξελε τοῦτο,
> μηδὲ μέγαιρ' ὅτι σεῦ τοῖον ἐπεφρασάμην,
> καὶ μεταποίησον, Λιγιαστάδη, ὧδε δ' ἄειδε·
> "ὀγδωκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου."

Podrien ser també el resultat d'aquestes inferències de la tradició biogràfica afirmacions com la que diu que Tales era admirat per Xenòfanes (DK 21 B 19), tot i que Diògenes Laerci afirma que les seves opinions del darrer s'oposaven a les de Tales (DL 9.18), i també l'admiraven Heraclit (DK 22 B 38) i Demòcrit (DK 68 B 19). És conegut també el fragment on Ferecides lloa extremament Pitàgoras (DL 1.120 = *Anth. Pal*. 7.93 = *FGrHist* 76 F 22):

> Τῆς σοφίης πάσης ἐν ἐμοὶ τέλος· ἢν δέ τι πλεῖον,
> Πυθαγόρῃ τὠμῷ λέγε ταῦθ', ὅτι πρῶτος ἁπάντων
> ἔστιν ἀν' Ἑλλάδα γῆν· οὐ ψεύδομαι ὧδ' ἀγορεύων.

[664] Vegeu l'apartat D 23 del capítol següent.
[665] CHITWOOD 1993, p. 206, veu en l'origen d'aquesta modalitat del tòpic el famós *Certamen* entre Homer i Hesíode. Veritablement, no es pot descartar que aquest paradigma hagi influït en la proliferació d'anècdotes que enfronten filòsofs a la manera dels poetes. Vegeu, també, OWENS 1983, pp. 1-26.

Aristip va rebre els elogis de Diògenes, que l'anomenava «gos reial» (βασιλικὸν κύνα), un elogi suprem en boca d'un cínic, per causa de la seva conformitat amb els béns presents (DL 2.66). Segurament, totes aquestes «amistats» biogràfiques[666] responen a citacions en les obres dels filòsofs o, encara més probablement, a transposicions en forma d'anècdòta d'alguns paral·lelismes doctrinals entre ells. Aquest és el cas, indubtablement, de les col·laboracions de Sòcrates i Eurípides que la tradició biogràfica dóna per segures, a partir, és clar, de la Comèdia (DL 2.18); fins a quatre comèdies diferents cita Diògenes Laerci per «demostrar» aquesta col·laboració estreta entre ambdós personatges, i arriba a l'extrem de considerar directament que Sòcrates és en realitat l'autor de les tragèdies «sàvies» d'Eurípides (fr. 392 Kassel-Austin):[667]

> Εὐριπίδῃ δ' ὁ τὰς τραγῳδίας ποιῶν
> τὰς περιλαλούσας οὗτος ἐστι, τὰς σοφάς.

La crítica no acaba de posar-se d'acord, tanmateix, pel que fa a la interpretació correcta dels versos còmics adduïts per Diògenes Laerci: Arrighetti[668] considera del tot abusiva la lectura laerciana dels fragments còmics, els autors dels quals, segons ell, no són pas els que Laerci creu que són; convindria, diu, veure-hi una al·lusió a una simple inspiració socràtica d'alguns passatges d'Eurípides més que no pas una col·laboració explícita. Gallo,[669] al contrari, considera que la tradició còmica qualificava de plagi els passatges on Eurípides sembla que s'expressa a la manera socràtica, en una clara mostra de tradició biogràfica negativa. Observant l'ús que fa Diògenes Laerci de les citacions còmiques, siguin o no de l'autor a qui ell les atribueix, no podem evitar de pensar, com Gallo, que es tracta d'una tòpica imputació de plagi per part de la tradició biogràfica negativa, certament no original de Laerci: els biògrafs, ho hem anat constatant en aquest mateix apartat, no dubten a relacionar els autors a partir de la proximitat dels seus modes d'expressió o de la proximitat dels temes de què tracten en les seves obres.[670] També Plató, com hem vist abans, segurament per seguir en això el seu mestre, viatja a Egipte acompanyat d'Eurípides (DL 3.6).[671]

En la mateixa direcció apunta la precisió que diu que admirava tant els còmics, en especial Aristòfanes i Sòfron, que li trobaren les seves obres en

[666] Vegeu, per a aquest tòpic, l'apartat D 9 del capítol següent.
[667] El fragment és atribuït per Laerci als *Núvols* d'Aristòfanes, tot i que no es retroba en els manuscrits de l'obra. Potser formava part de la primera redacció: vegeu GALLO 1983, p. 206 i n. 25.
[668] *Satiro. Vita di Euripide*, a cura de G. ARRIGHETTI, Pisa 1964, p. 114.
[669] GALLO 1983.
[670] Vegeu-ne encara més exemples a l'apartat D 24 del capítol següent.
[671] Eurípides quedà associat a Egipte a partir de la paròdia aristofànica de la seva *Hèlena* en les *Tesmofòries*: d'aquí a imaginar un viatge d'Eurípides a Egipte hi ha un pas molt fàcil de donar per als biògrafs. Diògenes Laerci afirma que, després del viatge, Eurípides pogué composar el vers 1193 de la *Ifigenia a Tàuride*: θάλασσα κλύζει πάντα τἀνθρώπων κακά. Els motius, per tant, d'aquesta mena d'atribucions biogràfiques no deixen mai d'ésser extrets de les pròpies obres dels autors : vegeu la contribució recent, sobre Eurípides i Egipte, de M. LEFKOWITZ, «Visits to Egypt in the Biographical Tradition», en ERLER & SCHORN 2007, pp. 101-114.

el llit de mort (DL 3.18; Olimp. 62-68 W; Anon. 97-106 W):[672] simplement el fet que Plató usés el diàleg com a forma privilegiada en les seves obres, amb un excel·lent estudi dels caràcters i les tècniques dialògiques, ha pogut dur els biògrafs a atribuir-li una afició com aquesta.[673] Encara hi ha altres exemples ben eloqüents: Pirró sentia una gran admiració per Demòcrit, segurament per la proximitat a l'escepticisme de la teoria democritea del coneixement, i per Homer, de qui citava constantment els passatges que fan referència a la vanitat i la puerilitat de les accions humanes (DL 9.67), atès que Pirró estava desencantat de la irrisòria activitat dels homes en un món dominat per l'atzar i la necessitat.[674] Totes aquestes xarxes d'amistats i admiracions es deuen en darrer terme, com hem analitzat en alguns casos, a les proximitats doctrinals, que fins i tot generen acusacions de plagi en les tradicions negatives, entre dos filòsofs o bé entre un filòsof i un poeta. La font última d'aquest material biogràfic prové, doncs, de les pròpies obres dels autors, per bé que en molts casos no es pugui demostrar adequadament, puix que les obres en qüestió no ens han pervingut.

Fins i tot les anècdotes que posen en relació dos personatges acaben reeixint en la tradició biogràfica i funcionen com si es tractés de les obres mateixes d'un filòsof, aptes, per tant, per a inferir-ne també dades biogràfiques. Així, reporta Laerci (DL 6.32), Alexandre va voler ser Diògenes, una apreciació positiva dels biògrafs construïda, sens dubte, a partir de les nombroses anècdotes que els relacionen i que tenen a veure amb el tòpic general de les formes de relació, sempre conflictives, entre els filòsofs i els poderosos.[675]

Una ocasió privilegiada que permet als biògrafs d'esplaiar-se amb les inferències a partir de les obres dels filòsofs és en la narració de les seves morts. També a Llucià li escaurà de morir per les queixalades dels gossos, per motius que la *Suda* s'encarrega de fer ben palesos, tot i que, naturalment, des de la tradició cristiana: τελευτῆσαι δὲ αὐτὸν λόγος ὑπὸ κυνῶν, ἐπεὶ κατὰ τῆς ἀληθείας ἐλύττησεν· εἰς γὰρ τὸν Περεγρίνου βίον καθάπτεται τοῦ Χριστιανισμοῦ, καὶ αὐτὸν βλασφημεῖ τὸν Χριστὸν ὁ παμμίαρος (*Suda*, *s. u.*); ara bé, és una mena de mort segurament inspirada per les seves pròpies paraules: ἀλλ' ὀλίγου δεῖν ὑπὸ τῶν Κυνικῶν ἐγώ σοι διεσπάσθην ὥσπερ ὁ Ἀκταίων ὑπὸ τῶν κυνῶν ἢ ὁ ἀνεψιὸς αὐτοῦ ὁ Πενθεὺς ὑπὸ τῶν Μαινάδων (*Per.* 2), que devien ser interpretades en clau autobiogràfica, com és habitual. Les morts inspirades directament per les obres dels filòsofs són fins i tot més directes, més fàcils

[672] Vegeu també Quintilià, *Inst. or*. 1.10.17; Ateneu 504b; *Suda*, s.u. Σώφρων.
[673] En realitat, Tzetzes, *Chil*. 10.806-810, va més enllà i parla d'una imitació directa de Sòfron per part de Plató, una idea que ha trobat ressò entre els autors moderns: vegeu H. REICH, *Der Mimus, ein litterarentwicklungsgeschichtlicher Versuch*, Berlín 1903, pp. 380-413. RIGINOS 1976, p. 177, destaca la proximitat entre alguns «topics treated by both Aristophanes and Plato, most notably in the *Ecclesiazusae* and the *Republic*».
[674] Sobre els motius que han dut els biògrafs a relacionar Pirró amb Demòcrit i Homer, vegeu F. DECLEVA CAIZZI, «Pirrone e Democrito», *Elenchos* 5, 1984, pp. 5-23. Tot plegat prové, altra vegasa, de la suposada proximitat de les seves doctrines.
[675] Vegeu l'apartat D 14 del capítol següent.

d'estudiar que les dels poetes, tal com tindrem ocasió d'analitzar en el capítol següent.[676]

Això no obstant, hi ha també anècdotes que no es poden explicar com a simples inferències a partir de les obres dels filòsofs, tal com ho assenyalava J. Fairweather,[677] sinó que responen a processos mentals força més complicats, i també més populars. Un cas no gens difícil d'escatir és l'afirmació que Misó prové de Lacònia, Creta o Arcàdia (DL 1.107). Aquesta multiplicitat de pàtries[678] respon a un procés mental que no surt pas de les obres: el mateix Diògenes Laerci ens indica que Misó no va arribar a ser gaire conegut, malgrat el seu notable valor com a pensador, per causa de l'obscuritat del seu lloc de naixement (DL 1.108), de manera que no deixa de ser una constatació més d'això que dèiem el fet que ni tan sols no es conegui ben bé quin era aquest lloc, tot i que se'l situa en diversos indrets que es destaquen pel seu caràcter boirós, allunyat de tot desenvolupament cultural. Aquesta obscuritat, d'altra banda, no és res més que una extrapolació de la pròpia condició «lacònica», obscura i misantròpica, del protagonista,[679] que esdevé d'aquesta forma encara més paradigmàtica. Tindríem, doncs, un procés de tipificació com el que analitzàvem en l'apartat anterior.

L'etimologia popular també hi fa un paper destacat: a Teofrast, que es deia abans Tírtam, li canvià el nom el mateix Aristòtil (DL 5.38), per tal com tenia un discurs divinal, διὰ τὸ θεῖον τῆς φράσεως (Olimp. 26-33 W; Anon. 17-21 W); i, és clar, la més coneguda és la de Plató, que es deia Arístocles, com el seu avi, i fou anomenat així ja sigui per la grandària de les seves espatlles o del seu front (i llavors l'hi devia canviar el seu mestre del gimnàs, Aristó), ja sigui per l'amplitud del seu discurs (DL 3.4; Olimp. 25,26-33 W; Anon. 17-21 W; *Suda*, *s. u.*). La construcció, que és clarament d'etimologia popular, és posada en relació amb la de Teofrast per les fonts, i no sembla pas tenir, naturalment, cap mena de fonament real. En efecte, J. A. Notopoulos demostra que el nom *Plató* era habitual a l'Atenes del segle IV aC, de manera que es tractaria sens dubte d'una etimologia popular.[680] Semblantment, Pitàgoras és acusat de plagiar els oracles de la pítia Temistoclea (DL 8.8, 21), simplement perquè el seu nom mateix es pot entendre com una referència, segons els biògrafs, a aquest fet: Pitàgoras (Πυθίου ἀγορεύειν) és qui proclama la mateixa veritat que el déu Piti, Apol·lo (DL 8.21).[681]

3. Concreció

El passat distant és concretat i personalitzat en un filòsof, evidentment forçant la història amb conceptes preconcebuts, seguint l'habitual procés de

[676] Vegeu l'apartat E 1 del capítol següent.
[677] Vegeu FAIRWEATHER 1983, obra que comentàvem més amunt.
[678] Sobre el tema de la multiplicitat de pàtries, vegeu l'apartat A 5 del capítol següent.
[679] Vegeu l'apartat D 2 g del capítol següent.
[680] Vegeu NOTOPOULOS 1939. L'autor demostra que totes les explicacions es remunten a fonts peripatètiques, o almenys alexandrines, i afirma que la construcció és «the product of the aetiological and etymological tradition that was a concern of the Alexandrians».
[681] Vegeu l'apartat C 2 del capítol següent.

tipificació. En el cas que ens ocupa, la tradició biogràfica genera orígens i mestres per a alguns filòsofs amb l'única finalitat de donar versemblança a la cadena successòria que hom pretén remarcar. Pitàgoras, per exemple, tot i que la tradició el fa originari de Samos, també es diu que podia haver estat tirrè (DL 8.1), terme que, en aquest cas, no designa pas els etruscs, com ocorre habitualment, sinó que es refereix a una de les illes del nord-est de l'Egeu que els atenesos havien conquerit als tirrens, tal com ho explica el mateix Laerci. Porfiri (*V. P.* 2) identifica aquesta illa amb Lemnos, efectivament al nord-est de l'Egeu. Un germà seu, en efecte, també s'anomenava Tirrè (DL 8.2). Ara bé, tenint en compte que, malgrat la dificultat inherent a l'estudi de la presència etrusca a la Mediterrània, els grecs probablement consideraven que hi havia una íntima relació entre tirrens, etruscs i pelasgs, i que els habitans de Lemnos provenien del desplaçament que van patir els pelasgs del sòl àtic, sembla clar que un grec entenia de seguida que Pitàgoras era d'origen etrusc, encara que no itàlic.[682] Per tant, la dada és fàcil d'interpretar, tal com ho fan J.-F. Balaudé i L. Brisson en les seves notes a la traducció laerciana: «La conjonction entre la Lemnos tyrrhénienne et Pythagore fondateur de l'école italique semble presque trop belle, étant donné les connotations étrusques du terme *tyrrhénien*: c'est au fond comme si Pythagore avait été d'Italie avant même de s'y rendre».[683] Allò que convé destacar, però, és el mecanisme de la tradició biogràfica en aquest punt: hom prefereix una exposició «trop belle», que expliqui relacions biogràfiques internes, tant, que fins i tot altera les dades tradicionals o n'introdueix de noves.

Una explicació probablement anàloga val per a Demòcrit, que la majoria de les vegades es considera que nasqué a Abdera, però potser a Milet segons una altra tradició (DL 9.34). És clar que fer-lo originari de Milet respon únicament a la pretensió d'incloure Demòcrit en la genealogia filosòfica de l'escola milèsia, en una típica transposició de genealogia real per genealogia filosòfica, encara que, en aquest cas, la «genealogia» mestre-deixeble ha estat substituïda per una relació amb la ciutat natal; tanmateix, l'efecte de vinculació a una tradició filosòfica determinada continua essent evident.

També s'ha de tenir molt en compte que la mentalitat dels biògrafs es veu fortament influïda, en aquest context, per la mania grega de trobar sempre el πρῶτος εὑρετής per a qualsevol troballa civilitzadora, i les escoles filosòfiques no en són pas una excepció: s'ha de cercar i establir el mestre d'un filòsof, sigui com sigui, amb el benentès que, per al biògraf, és millor inventar un mestre abans que no donar cap informació sobre ell. Hi ha fins i tot personatges que, malgrat que la tradició habitual diu que no tingueren mestre, amb tot, en reben igualment un o més d'un.[684]

La gran majoria dels filòsofs són inventors,[685] πρώτοι εὑρεταί (de màquines, pensaments, tècniques retòriques...), o descobridors de fenòmens astronòmics, o bé són els primers a fer quelcom (mapes, viatges,

[682] Vegeu D. BRIQUEL, *L'Origine lydienne des Étrusques. Histoire de la doctrine dans l'Antiquité*, Coll. de l'École Française de Rome 139, Roma 1991.
[683] GOULET-CAZÉ 1999, p. 1020, n. 1.
[684] Vegeu FAIRWEATHER 1974, p. 263; SZEGEDY-MASZAG 1978, p. 203.
[685] Vegeu l'apartat D 10 del capítol següent.

ensenyaments...). És una tendència típica de tota la biografia antiga de fer de l'elaborador i el perfeccionador d'un sistema el seu inventor i de cercar obsessivament per a tota institució i tota creació cultural un inventor que es pugui individuar.[686] D'ací també que doctrines posteriors siguin atribuïdes al fundador, amb la intenció afegida, en aquest cas, de prestigiar-les, és clar. Els invents que fan els filòsofs, per tant, han estat introduïts en la tradició biogràfica a partir de relacions suposades amb les doctrines dels autors, com és el cas de les troballes astronòmiques, o bé a partir d'anècdotes biogràfiques preexistents, com els rellotges de Plató i Aristòtil. Altres, així mateix, han estat inferits com a plausibles segons l'activitat habitual del filòsof: Arcesilau fundà l'Acadèmia Mitjana (DL 4.28); Antístenes, el cinisme i l'estoïcisme (DL 6.14-15), tot i que Zenó és el fundador oficial de l'estoïcisme (DL 7.38); Sòcrates fou el primer que discutí sobre el gènere de vida i, cosa encara més interessant, el primer filòsof que morí per causa d'una condemna judicial (DL 2.20): fins i tot aquest detall biogràfic és interpretat en termes tipificats, com formant part d'un catàleg. Plató, al seu torn, fou el primer a elaborar un discurs per mitjà de preguntes i respostes, a iniciar el mètode de la recerca a través de l'anàlisi i a fer servir alguns conceptes filosòfics importants, dels quals Laerci ofereix una breu llista: καὶ πρῶτος ἐν φιλοσοφίᾳ ἀντίποδα ὠνόμασε καὶ στοιχεῖον καὶ διαλεκτικὴν καὶ ποιότητα καὶ τοῦ ἀριθμοῦ τὸν προμήκη καὶ τῶν περάτων τὴν ἐπίπεδον ἐπιφάνειαν καὶ θεοῦ πρόνοιαν (DL 3.24); a més, algunes fonts especialment elogioses el fan descobridor dels noms, les idees, la física, l'ètica, la teologia i la política (Anon. 158-159 W), i inventor del diàleg (Anon. 208 W) i de tota una sèrie de conceptes matemàtics (Anon. 173 W). Allò que es manifesta clarament en tota aquesta llista és, altre cop, el gust de la biografia per a establir l'inventor oficial de determinades pràctiques que després seran habituals en la filosofia, més que no pas aclarir-ne el sentit doxogràfic: són llistes d'invencions, res més.

Resulta ben significativa, per a palesar el caràcter absolutament tòpic d'aquesta mena d'atribucions, la comparació que Diògenes Laerci estableix, en el context de la vida de Plató, tot just abans d'iniciar la classificació dels seus diàlegs, entre les troballes dels filòsofs i els descobriments dels poetes tràgics (DL 3.56):

> Ὥσπερ δὲ τὸ παλαιὸν ἐν τῇ τραγῳδίᾳ πρότερον μὲν μόνος ὁ χορὸς διεδραμάτιζεν, ὕστερον δὲ Θέσπις ἕνα ὑποκριτὴν ἐξεῦρεν ὑπὲρ τοῦ διαναπαύεσθαι τὸν χορὸν καὶ δεύτερον Αἰσχύλος, τὸν δὲ τρίτον Σοφοκλῆς καὶ συνεπλήρωσεν τὴν τραγῳδίαν, οὕτως καὶ τῆς φιλοσοφίας ὁ λόγος πρότερον μὲν ἦν μονοειδὴς ὡς ὁ φυσικός, δεύτερον δὲ Σωκράτης προσέθηκε τὸν ἠθικόν, τρίτον δὲ Πλάτων τὸν διαλεκτικὸν καὶ ἐτελεσιούργησε τὴν φιλοσοφίαν. Θράσυλλος δέ φησι (*FHG* III 505) καὶ κατὰ τὴν τραγικὴν τετραλογίαν ἐκδοῦναι αὐτὸν τοὺς διαλόγους, οἷον ἐκεῖνοι τέτρασι δράμασιν ἠγωνίζοντο –

[686] Ha esdevingut un clàssic l'estudi canònic de KLEINGÜNTHER 1933. Vegeu també, més recentment, SHALEV 2006.

Διονυσίοις, Ληναίοις, Παναθηναίοις, Χύτροις– ὧν τὸ τέταρτον ἦν Σατυρικόν· τὰ δὲ τέτταρα δράματα ἐκαλεῖτο τετραλογία.

> De la mateixa manera que antigament, en la tragèdia, el cor era al principi l'únic element dramàtic, i que després Tespis introduí un sol actor en el moment en què el cor reprenia l'alè, i Èsquil un segon actor, i Sòfocles un tercer, perfeccionant la tragèdia, així mateix el discurs de la filosofia al principi tocava també un únic tema, la física; Sòcrates hi afegí després l'ètica, i Plató, en tercer lloc, la dialèctica, portant la filosofia a la seva perfecció. I Trasil·los afirma que fou d'acord amb les tetralogies tràgiques que ell [Plató] va publicar els diàlegs, tal com aquells competien amb tres peces —en les Dionisíaques, en les Lenees, en les Panatenees, en les Quitres—, i la quarta era un drama satíric: les quatre peces eren anomenades tetralogia.

La invenció de les diverses branques de la filosofia, que coincideix amb l'esquema inicial del mateix Diògenes Laerci (DL 1.18), amb el nom dels seus inventors, és posat en paral·lel exacte amb la introducció dels tres actors en el teatre tràgic habitual en la tradició biogràfica: allò que interessa a la biografia és la llista i els noms dels πρώτοι εὑρεταί més que no pas la doxografia ni la discussió sobre l'oportunitat o la inescaiença de les classificacions.

4. Il·lustració, mitjançant anècdotes, de la doctrina d'un filòsof

La construcció de la personalitat d'un personatge es fa a partir de les anècdotes i les màximes que ens n'han pervingut en fonts molt diverses, i que pretenen construir una figura ideal del filòsof, tipificada, tal com comentàvem, en general a partir de la pròpia doctrina del filòsof, però que admet també elaboracions literàries clarament inventades i interdependents, l'origen de les quals resulta de vegades força difícil de discernir. Són nombroses les anècdotes que il·lustren algun aspecte de la doctrina d'un filòsof, habitualment mitjançant χρεῖαι.[687] Els biògrafs antics estaven convençuts, com observàvem al principi d'aquest mateix capítol, que el caràcter d'un autor s'evidencia en les seves obres; per això les anècdotes no fan res més que il·lustrar aquest caràcter, perquè allò que interessa és el model, el símbol per al futur, no pas els trets personals, diferencials, històrics, de l'autor: la personalitat individual desapareix en el τύπος general.

L'exemple més evident és el de la personalitat d'Heraclit, que reflecteix exactament allò que manifesta la seva doctrina, elitista i insultant per al comú dels mortals.[688] Però n'hi ha molts altres exemples. L'ascesi cínica,

[687] UNTERSTEINER 1980, p. 241, advertia que convé «guardarci da quelle notizie biografiche determinate solo da una trasposizione nel *bios* di una affinità dottrinale». Sobre l'ús de la χρεία en el procés de tipificació de les biografies, vegeu l'apartat 1 d'aquest mateix capítol.
[688] Vegeu, especialment, els apartats D 2 f i D 2 g del capítol següent.

principalment, consistia en una sèrie d'exercicis molt durs i rigorosos:[689] seguint aquesta noció doctrinal, la tradició biogràfica presenta Diògenes com un personatge extrem, que viu en una bóta, a l'estiu s'ajeu sobre un sabre roent i a l'hivern s'abraça a les estàtues cobertes de neu (DL 6.23). A més, amb un menyspreu màxim pel seu propi cadàver, pretén que el deixin insepult perquè pugui ser devorat per les bèsties (DL 6.79). El sentit d'aquestes pràctiques l'exposa el mateix Diògenes de forma doctrinal en la secció doxogràfica (DL 6.70-71): tal com els atletes i els músics han d'exercitar constantment el cos per a les habilitats particulars de les seves arts, el filòsof ha d'exercitar durament el seu cos en el menyspreu dels plaers per tal d'aconseguir una excel·lent preparació també en l'ànima, ja que οὐδέν γε μὴν ἔλεγε τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι, δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκνικῆσαι (DL 6.71).[690] Laerci insisteix de manera reiterada en la gran coherència entre la doctrina i la vida de Diògenes el Cínic (DL 6.71: τοιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο),[691] talment que sembla força clar que les anècdotes ascètiques s'han originat en realitat a partir de la seva pròpia doxografia.[692] En la mateixa línia, Antístenes es mostra impassible, contrari al plaer, perquè ὁ πόνος ἀγαθόν (DL 6.2) i ἔλεγέ τε συνεχές, «μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην» (DL 6.3). Igualment, està en contra del luxe (DL 6.8), de l'elogi de si mateix (DL 6.8), de la vanitat de la bellesa (DL 6.9), de la passió amorosa (DL 6.11), perquè les més altes virtuts són l'ἀπάθεια, l'ἐγκράτεια i la καρτερία. L'exercici físic que feia Pítac de moldre gra es considera en les fonts un exercici ascètic, per a preparar el cos i l'ànima a endurar tota mena de fatics en la vida (DL 1.81),[693] i també Pitàgoras feia exercici físic preparatori (DL 8.12). Sòcrates, al seu torn, refusava la bellesa, les riqueses i la bona naixença, perquè no aporten res d'honorable (DL 2.31),[694] i és famosa la seva frase, quan considerava la gran quantitat de coses que hi havia a la venda, πόσων ἐγὼ χρείαν οὐκ ἔχω, juntament amb la qual citava habitualment uns iambes del còmic Filèmon (fr. 105, 4-5 Kassel-Austin):[695]

> τὰ δ' ἀργυρώματ' ἐστὶν ἥ τε πορφύρα
> εἰς τοὺς τραγῳδοὺς χρήσιμ', οὐκ εἰς τὸν βίον (DL 2.25).

[689] Per a una excel·lent anàlisi de conjunt sobre aquest tema, el seu significat i els seus fonaments, vegeu GOULET CAZÉ 1986.
[690] Per a un comentari detallat de DL 6.70-71, és molt útil GOULET CAZÉ 1986, sobretot les pàgines 195-222.
[691] Cf., també, DL 6.28 i 64.
[692] Tanmateix, recentment (vegeu BRACHT BRANHAM & GOULET-CAZÉ 1996, especialment pp. 81-104) s'ha volgut veure que en els cínics, i més concretament en Diògenes, la força de la doctrina no consisteix tant en «a set of doctrines, let alone a method, but himself» (*op. cit.*, p. 87): la vida mateixa del filòsof, manifestada en nombroses anècdotes concretes, és la que en transmet la doctrina.
[693] Cf., també, Plutarc, *Sept. conu.* 157e.
[694] El passatge està inspirat en Plató, *Conu.* 216d, on Sòcrates menysprea la bellesa d'Alcibíades.
[695] Cosa que fa imposible, és clar, que Sòcrates els pugués citar. Els versos són, tanmateix, d'atribució discutida: vegeu GALLO 1985.

Plató arriba a extrems insospitats d'autocontrol i fins i tot de càstig de la pròpia ἐπιθυμία: quan té set, agafa l'aigua i l'aboca a terra per castigar el seu desig (Estobeu 3.17.35).[696] També Hipàrquia, després de la seva conversió, menysprea la seva bellesa, la seva alta naixença i tots els pretendents per practicar l'ascesi filosòfica en companyia de Crates (DL 6.96). Cleantes afirma que, a diferència d'altres filòsofs, ell podria nodrir un altre Cleantes (Κλεάνθης μὲν καὶ ἄλλον Κλεάνθην δύναιτ' ἂν τρέφειν, εἰ βούλοιτο· οἱ δ' ἔχοντες ὅθεν τραφήσονται παρ' ἑτέρων ἐπιζητοῦσι τὰ ἐπιτήδεια, καίπερ ἀνειμένως φιλοσοφοῦντες), i és capaç de suportar sense immutar-se els insults dels seus condeixebles, que li donen el malnom de «el Mul» (DL 7.170); encara més, acostuma a insultar-se ell mateix (DL 7.171). També Aristòtil és mesurat a l'extrem en els seus costums (VV 24 Dür), i Xenòcrates medita assíduament cada dia sobre ell mateix i resta així fins una hora en silenci (DL 4.11). Tot plegat, és clar, no és res més que l'aplicació de les pròpies doctrines dels filòsofs a la seva vida quotidiana. De molts també se'n destaca la impassibilitat total davant de les desgràcies, com és el cas de Xenofont, que no plora la mort del seu fill perquè ja sabia que l'havia engendrat mortal: ᾔδειν θνητὸν γεγεννηκώς (DL 2.55), o Xenòfanes, que enterra els fills amb les seves pròpies mans (DL 9.20), o com Anaxàgoras, que fa la mateixa reflexió que Xenofont (DL 2.13).[697] Això fa pensar, com és habitual, en una anècdota tòpica per a exemplificar la impassibilitat i la serenitat del savi, fins i tot davant de les pitjors calamitats. També poden ser senzillament insensibles davant de tot. Anaxarc es destaca per la seva insensibilitat, la seva impassibilitat i la seva εὐδαιμονία (DL 9.60), sens dubte extreta del nom que el filòsof donava al Bé sobirà (DK 72 A 14): un nou exemple de creació de peripècies biogràfiques a partir de la pròpia doctrina de l'autor.

El súmmum és Pirró, que no fa cas de les sensacions, cosa que li permet afrontar qualsevol perill, des dels precipicis fins als animals feréstecs (DL 9.62): el mateix Diògenes Laerci afirma en aquest punt que l'autor era conseqüent en la vida amb els seus propis principis (Ἀκόλουθος δ' ἦν καὶ τῷ βίῳ, μηδὲν ἐκτρεπόμενος μηδὲ φυλαττόμενος, ἅπαντα ὑφιστάμενος, ἀμάξας, εἰ τύχοι, καὶ κρημνοὺς καὶ κύνας καὶ ὅσα <τοιαῦτα> μηδὲν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιτρέπων), de manera que tornem a tenir una evidència d'anècdota biogràfica que vol ser coherent amb els principis doxogràfics del filòsof. No manca, tanmateix, com en altres casos, la mossegada irònica de la tradició hostil: de fet, continua Laerci, que cita Antígon de Caristos, si aconseguia d'esquivar els perills era perquè l'acompanyaven sempre els seus familiars. Pirró, doncs, exemple d'indiferència total (ἀδιαφορία), no ajuda ni el seu propi mestre Anaxarc quan ha caigut en un fangar, cosa que el mestre elogia (DL 9.63); de nou retrobem l'ἀδιαφορία com a centre de l'ètica de l'autor, i, per tant, l'anècdota tornaria a provenir del mateix origen doxogràfic. Encara més, Pirró manifesta una serenitat absoluta (ἀταραξία) enmig d'una tempesta i

[696] Altres tradicions gnomològiques atribueixen la mateixa anècdota a Pitàgoras (cf. RIGINOS 1976, p. 159), cosa que demostra el seu caràcter tòpic.
[697] Cf., també, Plutarc, *Consol. ad Apoll*. 33.118f-119a; Elià, *H. V.* 3.3.

intenta calmar els mariners tot mostrant-los un porquet que menja tranquil·lament, perquè escau al savi de mantenir-se en un estat d'impertorbabilitat, χρὴ τὸν σοφὸν ἐν τοιαύτῃ καθεστάναι ἀταραξίᾳ (DL 9.68):[698] altre cop, doncs, la teoria i la doctrina es manifesten en la vida.

La interpretació literal de la doctrina d'un filòsof porta també sovint a la creació d'anècdotes biogràfiques extremes: Teodor l'Ateu era partidari de cometre adulteri i de saquejar els temples, i afirmava que el savi havia de mantenir relacions sexuals amb tothom, davant de tothom, sense gens de vergonya (DL 2.99); com el mateix Diògenes Laerci permet evidenciar just a continuació, totes aquestes afirmacions provenen del sistema dialèctic de Teodor, que procedia per mitjà del mètode de la interrogació capaç de demostrar de manera argumentada qualsevol cosa, per extrema que fos: els límits a què aquest sistema portava són els que fan incloure en la doxografia, i de retruc també en la biografia del personatge, afirmacions com les que hem comentat. Igualment Crisip defensa que hom pot unir-se amb la pròpia mare i amb els fills, i també menjar la carn dels morts (DL 7.187-188). Com en el cas anterior, Crisip és reconegut pels seus sofismes, que desenvolupen de forma sil·logística *ad extremum*, mitjançant jocs de paraules, veritables monstres, com ara: εἴ τι λαλεῖς, τοῦτο διὰ τοῦ στόματός σου διέρχεται· ἅμαξαν δὲ λαλεῖς· ἅμαξα ἄρα διὰ τοῦ στόματός σου διέρχεται (DL 7.187).[699] És molt plausible, doncs, com passava amb Teodor, que algun d'aquests jocs continguts en les seves obres hagués passat a la doxografia resumida i després a la biografia pròpiament dita. A més, s'afirma d'ell que les seves obres eren obscenes i indecents, fins al punt que λέγων κατὰ τοὺς ἑξακοσίους στίχους ἃ μηδεὶς ἠτυχηκὼς μολύνειν τὸ στόμα εἴποι ἄν (DL 7.187), a causa d'una al·legoria física estoica a partir d'un quadre que representa Hera fent-li una fel·lació a Zeus.[700] Tot plegat és el que ha donat en la tradició biogràfica aquesta imatge de Crisip. De fet, la majoria d'aquestes descripcions solen provenir sovint de la Comèdia i reflecteixen una reinterpretació popular de l'ascetisme.[701]

En aquest mateix sentit convé interpretar la imatge de Crates quan apareix barallant-se físicament amb gimnasiarcs i citarodes (DL 6.89, 90), en una clara transposició de la doctrina a la vida real, segurament compartida per tots els cínics —en la mateixa línia de Diògenes (DL 6.28 i 27)—,[702] contra la música i la gimnàstica, en tant que elements culturals simbòlics de l'educació tradicional grega, és a dir, precisament allò que combaten els cínics. Seguint aquests postulats, Zenó arriba a afirmar que la cultura en general és inútil, ἄχρηστον (DL 7.32). La vida d'un filòsof, doncs, ha de reflectir exactament la seva doctrina, perquè vida i doctrina són

[698] La mateixa anècdota apareix a Plutarc, *De progr. in uirt*. 82e-f, inclosa en una discussió sobre la manera de diferenciar el savi d'aquell que no ho és. La impassibilitat seria, doncs, una bona manera de determinar aquesta diferència.
[699] Vegeu, en el capítol següent, l'apartat D 21, per a altres exemples similars.
[700] Vegeu-ne el comentari a VON ARNIM, *SVF*, II, 1072-1074, i també P. GILABERT, «Eros i el seu paper en la Física de l'Estoïcisme Antic», *Ítaca* 1, 1986, pp. 81-106.
[701] Vegeu, especialment, J. L. SÁNCHIS LLOPIS, «Los pitagóricos en la Comedia Nueva: parodia filosófica y comedia de tipos», *Habis* 26, 1995, pp. 67-82. La distribució per tòpics l'analitzarem en el capítol següent, apartats D 2 j i D 2 k.
[702] Vegeu l'apartat D 19 del capítol següent.

indestriables en la tradició biogràfica i fins i tot en la mentalitat de les escoles, on la vida del mestre i no sols la seva doctrina constitueixen el model que cal seguir.[703] Els casos en què la vida del filòsof desmenteix el seu pensament, per tant, cal interpretar-los, sens dubte, com a atacs deliberats de la tradició biogràfica contra el personatge.[704]

5. Transposició i fluctuació d'anècdotes i dites

Algunes màximes i dites dels filòsofs circulen de personatge en personatge gairebé idèntiques, quelcom que demostra encara més el seu caràcter absolutament típic, desvinculat de qualsevol identificació exacta amb la personalitat concreta d'un autor, i això les fa aptes per a circular sense problemes d'un filòsof a un altre.

Les màximes que s'atribueixen als Savis, principalment, són del tot oscil·lants: poden ser atribuïdes als uns i als altres en diferents ocasions. Així, la màxima segons la qual hom no engendra fills precisament per amor als nens (ἐρωτηθέντα διὰ τί οὐ τεκνοποιεῖ, "Διὰ φιλοτεκνίαν" εἰπεῖν), que és atribuïda a Tales per Diògenes Laerci (DL 1.26), apareix sota l'autoria d'Anacarsis a Estobeu (6.26.20); igualment, el mateix Laerci declara que la màxima de Tales segons la qual estava agraït a la Fortuna πρῶτον μὲν ὅτι ἄνθρωπος ἐγενόμην καὶ οὐ θηρίον, εἶτα ὅτι ἀνὴρ καὶ οὐ γυνή, τρίτον ὅτι Ἕλλην καὶ οὐ βάρβαρος, altres l'atribueixen a Sòcrates (DL 1.33); i, encara, el famós Γνῶθι σαυτόν que se sol atribuir a Tales, seria a l'origen de Femònoe, filla d'Apol·lo, i després Quiló se l'hauria apropiat (DL 1.40). Es tracta, en tots els casos, d'expressions sapiencials de caire popular, que formen part del pensament grec anònim i que es prestigien justament pel fet de ser atribuïdes a un personatge reconegut, el qual actua com una mena de πρῶτος εὑρετής del proverbi en qüestió. La comparació de les lleis amb una teranyina, perquè si hi cau quelcom lleuger i subtil, la tela impedeix que passi, però si és quelcom més gran, es trenca i se'n va, és atribuïda, com no podia ser d'altra manera, a Soló, legislador per antonomàsia (DL 1.58), si bé Plutarc (*Sol.* 5.4)[705] afirma que és d'Anacarsis. L'apotegma de Quiló ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα (DL 1.73) és atribuït a Tales per Estobeu (1).[706]

Ara bé, les màximes també fluctuen entre els anomenats Savis i els filòsofs sense que es pugui establir cap diferència, de manera que podem concloure que la mentalitat biogràfica els posava en el mateix sac. També s'atribueixen a Anaxàgoras màximes oscil·lants, com l'anècdota recurrent del filòsof que enterra els seus propis fills i exclama llavors: ᾔδειν αὐτοὺς θνητοὺς γεννήσας (DL 2.13), exactament les mateixes paraules, mot per mot, que pronuncià Xenofont quan s'assabentà de la mort del seu fill (DL 2.55).[707] Una resposta, per cert, ben diversa de la de Soló en idèntiques circumstàncies: mentre plorava la mort del seu fill, algú li digué: ἀλλ' οὐδὲν

[703] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat 9.
[704] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat 6.
[705] I també Valeri Màxim 7.2, 14, i Eunapi, *Chron.* 1.269.5.
[706] Cf., també, Plató, *Carm.* 165a.
[707] Cf., també, Plutarc, *Consol. ad Apoll.* 118f-119a; Elià, *V. H.* 3.3.

ἀνύτεις; i ell respongué: δι' αὐτὸ δὲ τοῦτο δακρύω, ὅτι οὐδὲν ἀνύτω (DL 1.63). Diògenes Laerci, en canvi, atribueix la màxima d'Anaxàgoras, o bé a Xenofont, que com acabem de veure reacciona exactament igual, seguint el tòpic de la impassibilitat del filòsof, o bé a Soló (DL 2.13), que reacciona ben altrament: sens dubte, el context tòpic de la mort del fill ha provocat l'error de Laerci en l'atribució oscil·lant de la màxima. Allò que ens interessa sobretot d'aquest error és, tanmateix, precisament la consciència de fluctuació de χρεῖαι i màximes que els mateixos biògrafs tenien, tant per als Savis com per als filòsofs.

Sobre la pregunta tòpica de si el savi ha de casar-se i engendrar fills,[708] hi ha tota una relació de màximes fluctuants de diversa atribució, però amb idèntic significat. Tales afirmava que preferia no engendrar fills per amor als infants, i respon a la seva mare, que li aconsellava el matrimoni, que encara no havia arribat el moment, mentre era jove, i que ja li havia passat l'ocasió, quan era gran (DL 1.26); aquesta resposta correspon a Anacarsis segons Estobeu (4.26.20), de manera que es tracta d'una màxima fluctuant que constitueix, doncs, clarament un tòpic. Quiló recomana a Hipòcrates, el pare del futur tirà Pisístrat, de no casar-se o, si ja era casat, de divorciar-se tot seguit i no reconèixer els seus fills (DL 1.68),[709] i a ell s'atribueix la famosa màxima ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα (DL 1.73); aquesta és la primera màxima transmesa en la col·lecció d'Estobeu, atribuïda a Tales. El significat, però, ja era una qüestió debatuda en l'antiguitat: Diodor de Sicília (9.10.1, 4-5) afirma que recomana de no casar-se o bé d'evitar les afirmacions i els juraments peremptoris, i Plutarc (*Sept. conu*. 21.164b) es fa ressò de les múltiples lectures de què era objecte la màxima en la seva època. Sòcrates manté una posició especialment escèptica en aquest punt: tant si hom es casa com si no ho fa, ben segur que se n'acabarà penedint (DL 2.33), i la seva proposta, demostrada en la seva pròpia relació amb Xantipa, és suportar pacientment l'esposa, igual com hom suporta el crit agut de les oques, amb l'esperança que gaudirà dels seus ous, de la mateixa manera que gaudirà dels fills (DL 2.37); Bió manté una actitud semblant en afirmar, responent a la tòpica qüestió de si el savi ha de casar-se o no, que, si hom es casa amb una dona lletja, en purgarà la pena, però, si és bella, l'haurà de compartir (DL 4.48),[710] resposta que el mateix Diògenes Laerci atribueix també a Antístenes (DL 6.3), el qual, això no obstant, autoritza el matrimoni del savi només amb la finalitat de la procreació, unint-se amb les dones que siguin més belles (DL 6.11); Diògenes és qui es mostra més furibund contra el matrimoni: lloa els qui, quan estan a punt de casar-se, no es casen (DL 6.29), i afirma, manllevant la mateixa màxima de Tales, que mai no és oportú de casar-se, ni quan hom és jove, ni quan hom és gran (DL 6.54).

Semblantment, Diògenes critica els filòsofs que blasmen els diners, però que en realitat els desitgen per damunt de tot (DL 6.28), i ataca amb contundència l'amor a la riquesa: τὴν φιλαργυρίαν εἶπε μητρόπολιν πάντων

[708] Vegeu l'apartat D 8 del capítol següent.
[709] Cf., també, Heròdot 1.59.
[710] El joc de paraules en grec és entre ποινήν i κοινήν, quelcom que atorga a la màxima una sonoritat idònia per tal que esdevingui una resposta tòpica i fluctuant a una pregunta també tòpica.

τῶν κακῶν (DL 6.50). Estobeu (3.10.37) i Teó (*Progymnasmata* 99.2 i 105.8) atribueixen la mateixa màxima a Bió: un argument més per a fer del rebuig de les riqueses un tòpic en la biografia dels filòsofs.[711]

En realitat, la fluctuació pot donar-se fins i tot entre els filòsofs i els poetes. Dionisi pregunta a Aristip com és que els filòsofs acuden a les portes dels poderosos i no a l'inrevés; el filòsof respon amb un joc de paraules, com és habitual en ell: ὅτι οἱ μὲν ἴσασιν ὧν δέονται, οἱ δ' οὐκ ἴσασιν (DL 2.69). L'apotegma que apareix aquí en boca d'Aristip és atribuït a Antístenes (*Gnomologium Vaticanum* 743.6 = *SSR* V A 166) i encara a Simònides en la tradició proverbial: preguntat si és millor la riquesa o la σοφία, el poeta respon que ell constata que els savis s'acosten a les portes dels rics, però mai a l'inrevés.[712]

Diògenes Laerci és ben conscient d'aquesta fluctuació habitual, de la qual sovint deixa constància, com en la famosa màxima sovint atribuïda a Sòcrates, però que altres autors, com aquí Hermip, atorguen a Tales: Ἕρμιππος δ' ἐν τοῖς Βίοις (fr. 11 Wehrli) εἰς τοῦτον ἀναφέρει τὸ λεγόμενον ὑπό τινων περὶ Σωκράτους. Ἔφασκε γάρ, φασί, τριῶν τούτων ἕνεκα χάριν ἔχειν τῇ Τύχῃ· "πρῶτον μὲν ὅτι ἄνθρωπος ἐγενόμην καὶ οὐ θηρίον, εἶτα ὅτι ἀνὴρ καὶ οὐ γυνή, τρίτον ὅτι Ἕλλην καὶ οὐ βάρβαρος." (DL 1.33). És especialment significativa la declaració que fa sobre les màximes dels Savis (DL 1.41): Διαφωνοῦνται δὲ καὶ αἱ ἀποφάσεις αὐτῶν καὶ ἄλλου ἄλλο φασὶν εἶναι, ὡς ἐκεῖνο·

Ἦν Λακεδαιμόνιος Χείλων σοφός, ὃς τάδ' ἔλεξε·
"μηδὲν ἄγαν· καιρῷ πάντα πρόσεστι καλά."

En efecte, el μηδὲν ἄγαν és la màxima característica de Soló (DL 1.63), no pas de Quiló, com s'atribueix aquí. Sembla clar, doncs, que l'exactitud en les atribucions dels mots dels filòsofs no és el que més preocupa a Laerci, ni tampoc als biògrafs en general, una mostra més de la preeminència, en el pensament biogràfic antic, de la tipificació per sobre de la historicitat concreta.

Però aquesta fluctuació ateny també moltes anècdotes completes, que són atribuïdes, sovint en el context d'una χρεία, a diversos personatges. El cas més cèlebre és l'anècdota del filòsof que renta llegums: en una χρεία famosa i repetida, un dia que Aristip passava per davant de Diògenes, que rentava llegums, hagué de suportar una burla del cínic que li deia: εἰ ταῦτα ἔμαθες προσφέρεσθαι, οὐκ ἂν τυράννων αὐλὰς ἐθεράπευες; Aristip no ho nega pas, sinó que respon, donant-li la volta:[713] καὶ σύ, εἴπερ ᾔδεις ἀνθρώποις ὁμιλεῖν, οὐκ ἂν λάχανα ἔπλυνες (DL 2.68). L'anècdota del qui renta llegums i ataca l'altre perquè, si s'hagués acostumat a una vida senzilla, pròpia dels filòsofs, no tindria necessitat de riqueses és força habitual en la tradició biogràfica: encara a Horaci (*Ep.* 1.17, 13-32) se'n troben ressonàncies. La dependència del tirà es manifesta palesament com una variant del tòpic de l'ascetisme del veritable filòsof oposat a la luxúria

[711] Vegeu l'apartat D 2 m del capítol següent.
[712] *Gnomol. Par.* 142; Aristòtil, *Rhet*. 1391a.
[713] Vegeu l'apartat D 21 del capítol següent.

del qui no ho és.[714] La mateixa anècdota es repeteix, idèntica quant a l'estructura, entre Plató i Diògenes, amb clares acusacions d'adulació dels tirans tòpiques en la tradició biogràfica hostil.[715] Aquest cop és Plató qui diu a Diògenes: εἰ Διονύσιον ἐθεράπευες, οὐκ ἂν λάχανα ἔπλυνες; l'altre respon: καὶ σὺ εἰ λάχανα ἔπλυνες, οὐκ ἂν Διονύσιον ἐθεράπευες (DL 6.58). Encara més, Teodor l'Ateu i Mètrocles s'enfronten de la mateixa manera: σὺ ὁ σοφιστὴς οὐκ ἂν τοσούτων ἔχρῃζες μαθητῶν, εἰ λάχανα ἔπλυνες // καὶ σὺ εἴπερ ἀνθρώποις ᾔδεις ὁμιλεῖν, οὐκ ἂν τούτοις τοῖς λαχάνοις ἐχρῶ (DL 2.102). En aquest cas concret, podem parlar fins i tot d'un joc de paraules fluctuant complet, amb el mateix context anecdòtic adaptat a l'ocasió.[716]

També fluctua l'anècdota de la crema de les pròpies obres per part d'un filòsof. El paradigma és segurament Plató, que havia escrit tragèdies i ditirambes i els crema quan es converteix (DL 3.5; Olimp. 74-76 W; Anon. 113-116 W).[717] De manera semblant, Mètrocles, en fer-se deixeble de Crates, cremà els apunts que havia pres del seu mestre anterior, Teofrast (DL 6.95), fent servir, a més, les mateixes paraules que Plató, una citació de la *Ilíada* (18.392): Ἥφαιστε, πρόμολ' ὧδε, πόλις νύ τι σεῖο χατίζει (DL 6.95).[718] Això demostra que es tracta d'una anècdota que circula entre més d'un filòsof i n'evidencia el caràcter tòpic, i, de passada, observem que fluctuen com a màximes fins i tot les citacions dels poetes i, en aquest cas, també les ocasions que propicien la citació. És exactament el mateix que quan Sòcrates utilitza un vers homèric per a definir l'objecte del seu estudi, les qüestions ètiques, després de constatar, sempre segons Laerci, que l'observació de la natura no té gens d'importància (*Od.* 4.392):

ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται (DL 2.20).

El mateix vers és atribuït a Diògenes (DL 6.103), a causa de la coneguda renúncia dels cínics a ocupar-se de qüestions de física o de lògica i de llur preferència només per l'ètica. Novament trobem fluctuació en les atribucions de citacions, com en les de màximes i *dicta* en general. I això succeeix també amb algunes escenes anecdòtiques que circulaven dins de les escoles. Així, de Teofrast es diu que Aristòtil deia sobre ell, en comparació de Cal·lístenes, el mateix que afirmava Plató de Xenòcrates i Aristòtil, és a dir, que a l'un li feia falta una brida, i a l'altre, un fre (DL 5.39 = DL 4.6). I fins i tot hi ha calcs de situacions: Empèdocles, deixeble de Pitàgoras, fou acusat de revelar els seus secrets i se li prohibí des de llavors de participar en les reunions (DL 8.54), i al mateix Plató se li impedeix també de participar-hi (DL 8.54, 55).

Una mateixa anècdota, tal com passava amb les màximes, pot atribuir-se alhora a diversos filòsofs. Ferecides rep la inspiració divina a través d'un somni, concretament de part d'Hèracles, per tal de dir als lacedemonis que

[714] Vegeu l'apartat D 2 j i D 2 k del capítol següent, així com l'apartat D 14 per a les relacions entre els filòsofs i els tirans.
[715] Vegeu l'apartat D 14 del capítol següent.
[716] I encara Antístenes i Aristip participen de la mateixa anècdota: vegeu *SSR* IV A 46.
[717] Vegeu els apartats C 2 i D 23 del capítol anterior.
[718] L'original homèric diu, tanmateix, Θέτις en comptes de πόλις.

no honorin l'or ni l'argent (DL 1.117), però la mateixa font atribueix el somni a Pitàgoras.[719] Zenó d'Èlea és partidari de manifestar els sentiments d'ira quan hom és injuriat, perquè, altrament, també caldria dissimular els sentiments si hom ens elogia (DL 9.29). Zenó respon així a algú que el blasma per haver reaccionat amb còlera davant dels insults, de manera que sembla clar que la resistència als insults havia esdevingut un tòpic en els filòsofs: algú que no es comportava segons aquesta imatge era, per tant, blasmat.[720] La mateixa anècdota amb igual resposta s'explica també d'Empèdocles (DK 31 A 20), i, en conseqüència, es fa palès el seu caràcter tòpic i fluctuant. El paradigma del filòsof humil, que no vol ser considerat de cap manera el més savi, és, naturalment, Tales, sobretot en la famosa contalla del trespeus dèlfic: Tales el lliura a Apol·lo, malgrat totes les ofertes, donant mostra així d'una humilitat profunda i al mateix temps d'una altíssima saviesa (DL 1.28-33).[721] Exactament el mateix s'explica en la mateixa font a propòsit d'alguns altres dels Savis (Soló, Misó...), de manera que es tracta d'una anècdota fluctuant que serveix simplement per a evidenciar el tòpic de la humilitat del savi, en termes generals i exemplars.[722] Plató arriba al súmmum de l'autocontrol i fins del càstig de la pròpia ἐπιθυμία: quan té set, agafa l'aigua i l'aboca a terra per castigar el seu desig (Estobeu 3.17.35); altres tradicions gnomològiques atribueixen la mateixa anècdota a Pitàgoras, de forma que seria una anècdota fluctuant dins del tòpic de l'ascetisme.[723]

Les anècdotes es generen, com hem vist, de vegades per simple calc d'un filòsof a un altre, i llavors, és clar, les motivacions romanen sovint obscures. Sempre queda el dubte, no cal dir-ho, de si un personatge està imitant deliberadament algun predecessor seu il·lustre, o fins i tot si es pot tractar d'un simple error en l'atribució d'alguna anècdota a un personatge que no li correspon, per semblança del context, o fins i tot de manera intencionada per salvar el prestigi del protagonista. És el cas de les relacions d'Aristip i Dionisi a la cort siracusana: Aristip fa exactament tot allò, portat a l'extrem, que la tradició nega per a Plató. El cas més escandalós es produeix en una ocasió en què Aristip demana a Dionisi un favor per a un amic seu i, per aconseguir-lo, es llança als peus del tirà; durament criticat després per la seva actitud servil, respon: οὐκ ἐγώ αἴτιος, ἀλλὰ Διονύσιος ὁ ἐν τοῖς ποσὶ τὰς ἀκοὰς ἔχων (DL 2.79). Tanmateix, algunes de les anècdotes fluctuen d'un filòsof a l'altre, de manera que hem d'entendre, possiblement, que algunes de les relacions de profunda dependència i adulació respecte de Dionisi que la tradició positiva per a Plató atribueix a Aristip, el seu contramodel a la cort siracusana, havien estat alguna vegada atribuïdes al mateix Plató per la tradició negativa. Així, per exemple, Dionisi, parafrasejant Sòfocles (fr. 789 Nauck^2 = 873 Radt), diu a Aristip:

[719] Val a dir, però, que l'atac a les riqueses, unit a la figura d'Hèracles, fa pensar en una elaboració posterior, fins i tot potser de caire cínic.
[720] Vegeu, en el capítol següent, l'apartat D 2 h.
[721] Cf., també, Cal·límac, fr. 191 Pfeiffer i DK 11 A 3a.
[722] Vegeu l'apartat D 2 h del capítol següent.
[723] Cf. RIGINOS 1976, p. 159. Sobre el tòpic de l'ascetisme en els filòsofs, vegeu l'apartat D 2 j del capítol següent.

ὅστις γὰρ ὡς τύραννον ἐμπορεύεται,
κείνου 'στὶ δοῦλος, κἂν ἐλεύθερος μόλῃ.

Es tracta de tota una declaració de principis que, de fet, és a la base de la consideració que té la tradició biogràfica dels filòsofs i de la seva relació amb els tirans. Aristip, però, respon amb un sofisma:[724] οὐκ ἔστι δοῦλος, ἂν ἐλεύθερος μόλῃ (DL 2.82). Aquesta mateixa anècdota, amb tot, segons que ens informa el mateix Diògenes Laerci, altres l'atribueixen a Plató, de manera que tindríem rastres d'un fort atac al filòsof per part de la tradició negativa, que finalment devia desaparèixer en atribuir-se al seu contramodel Aristip.[725]

Ara bé, sembla més aviat que ens trobem davant d'una nova forma del procés de tipificació que afecta pràcticament qualsevol forma de narració del passat en la mentalitat biogràfica: les dites i les anècdotes dels filòsofs constitueixen, de fet, un repertori que pot ser usat per a diversos personatges d'acord amb la finalitat principal de la narració, que és bastir l'exemplaritat típica de les accions del filòsof més enllà de les seves peculiaritats concretes. Funciona de la mateixa manera fins i tot la fluctuació d'arguments i sofismes de regust filosòfic, breus i concisos, com el famós *Argument del cornut* de Crisip (DL 7.187): «εἴ τι οὐκ ἀπέβαλες, τοῦτ' ἔχεις· κέρατα δ' οὐκ ἀπέβαλες· κέρατ' ἄρ' ἔχεις».

Aquest argument, altres l'atribueixen a Eubúlides de Milet (DL 2.108) o a Diodor Cronos (DL 2.111), i ens demostra que era ben coneguda entre el poble una citació còmica (*Adespota* 149 Kassel-Austin):

οὐριστικὸς δ' Εὐβουλίδης κερατίνας ἐρωτῶν
καὶ ψευδαλαζόσιν λόγοις τοὺς ῥήτορας κυλίων
ἀπῆλθ' ἔχων Δημοσθένους τὴν ῥωποπερπερήθραν.

L'*Argument del cornut* era, per tant, ben popular a Atenes, i és probable que per a la resta dels arguments per l'estil haguem de conjecturar la mateixa popularitat. No és estrany, doncs, que aquestes atribucions, com passava amb les màximes, siguin també fluctuants.

6. «Retruc»

La pròpia doctrina, o una part representativa de l'obra d'un filòsof, freqüentment la interpretació popular de la seva obra en termes generals, se li giren en contra de forma desastrosa, sovint causant-li la mort, en un procés que A. Chitwood va batejar encertadament com a «retruc»,[726] que es correspon amb el que la crítica francesa sol anomenar «rebondissement». Són anècdotes que il·lustren irònicament la conducta del tot sorprenent que tindria el filòsof si seguís la seva pròpia doctrina al peu de la lletra. Així, la

[724] Vegeu l'apartat D 21 del capítol següent.
[725] Això no obstant, Plutarc, *De aud. poet.* 33d i *Pomp.* 78, atribueix aquest joc de paraules a Zenó. Convé no descartar, tanmateix, una confusió en els manuscrits entre Ζήνωνα i Πλάτωνα.
[726] CHITWOOD 2004, p. 6: «rebound» diu literalment en anglès.

renúncia d'Heraclit a la reialesa de la seva pròpia ciutat (DL 9.6) podria estar en relació amb l'anècdota que el presenta abandonant la política dels adults per jugar amb els infants (DL 9.3), i podria ser perfectament una inferència d'aquesta mena a partir de la seva màxima (DK 22 B 52): αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη.[727] I aquí entraria, és clar, la versió de la mort de Pitàgoras per no haver volgut travessar un camp de faves quan s'escapava dels seus perseguidors (DL 8. 39-40), en absoluta coherència amb la seva pròpia doctrina; com també la simplicitat (ἁπλότης) proverbial de Diògenes (DL 6.21, 22-23), que el portà fins i tot a intentar menjar la carn crua, per bé que no la digerí (DL 6.34): aquesta anècdota, és clar, ha de ser interpretada com la plasmació biogràfica de la pretensió cínica de retorn a la natura, en oposició amb la civilització;[728] és, per tant, una dada creada a partir de la doxografia del filòsof, reinterpretada popularment en els termes que analitzàvem, tot inventant per mitjà d'una anècdota quina seria la conducta d'un filòsof si apliqués la seva pròpia doctrina de manera rigorosa. Aquesta fou, a més, en alguna de les versions, una de les causes de la seva mort (DL 6.76). L'anècdota sobre Plató que diu que va instal·lar l'Acadèmia a posta en un indret absolutament insalubre i remot (Porfiri, *Abst*. 1.36) ha de ser també interpretada en aquest sentit d'extrem seguiment de la pròpia doctrina, en aquest cas com a cerca de l'abstinència de tota comoditat, per ascetisme.[729] Però l'exemple més evident, és clar, és la famosa anècdota de Tales, que cau en un clot mentre anava fent reflexions sobre els astres: pendent de les coses del cel, es va distreure d'allò de la terra, quelcom que provoca les burles de la seva esclava tràcia (DL 1.34). En aquest cas, s'usa el personatge d'una esclava tràcia, d'un cert regust còmic, com a contrast en forma de sentit comú davant de l'excés teorètic del filòsof, a banda d'inaugurar una tradició sobre la inutilitat dels filòsofs per als afers pràctics, que es presenta també sota la forma general d'un «retruc» de les seves doctrines.[730]

En la majoria dels casos, però, el «retruc» apareix com una tradició negativa que vol manifestar que la vida del filòsof desmenteix el seu pensament. Per exemple, en la biografia de Pirró, hom pot constatar alguns èxits quotidians de la seva doctrina sobre la indiferència total, clarament com a il·lustració, mitjançant anècdotes, del pensament d'un filòsof;[731] és el cas del dia en què el seu mestre Anaxarc havia caigut en un fangar i ell passa de llarg sense ajudar-lo, mostra extrema de la seva indiferència que fins i tot el mestre lloa (DL 9.63), o l'ocasió en què els metges han d'usar el

[727] Vegeu FAIRWEATHER 1974, p. 238. La mateixa autora (FAIRWEATHER 1973) havia analitzat molt diverses formes de «retruc» en la biografia d'Heraclit, blanc predilecte dels atacs de la mentalitat popular.

[728] Sobre el tema de la condemna a la civilització i el retorn a la natura, cf. M. DETIENNE, *Dionisos mis à mort*, París 1977, pp. 153-154.

[729] RIGINOS 1976 es pregunta, en efecte, si la contalla no devia començar amb un intent de la tradició hostil de «ridiculizing the extremes to which the philosopher went in pursuing his own doctrine» (p. 122), seguint, doncs, la tipificacio per «retruc» que estem analitzant aquí. Sigui com sigui, és clarament una anècdota sobre l'ascesi extrema de Plató que la tradició —almenys tots els qui la citen— veu com a positiva (vegeu Basili, *Ad adoles*. 9.80-84; Jeroni, *Iouin*. 2.9). Per a l'ascetisme, vegeu l'apartat D 2 j del capítol següent.

[730] Vegeu, per a aquest tema, l'apartat D 2 b del capítol següent.

[731] Vegeu l'apartat 4 d'aquest mateix capítol.

bisturí per a curar-li una ferida, i ell ni tan sols no s'immuta, malgrat que l'operen de viu en viu (DL 9.67). Tanmateix, cal interpretar com un fracàs vital, en forma de «retruc», el dia en què s'enfadà amb la seva germana Filista, amb la qual vivia; a un que el reprenia per aquest fet, li respongué que no era pas aquesta l'ocasió, tractant-se d'una dona, de mostrar indiferència, οὐκ ἐν γυναίῳ ἡ ἐπίδειξις τῆς ἀδιαφορίας (DL 9.66).[732] Una altra vegada, s'espantà quan un gos li saltà a sobre; aquest cop respongué a qui el blasmava que és difícil ὁλοσχερῶς ἐκδῦναι τὸν ἄνθρωπον· διαγωνίζεσθαι δ' ὡς οἷόν τε πρῶτον μὲν τοῖς ἔργοις πρὸς τὰ πράγματα, εἰ δὲ μή, τῷ γε λόγῳ (DL 9.66). Tot plegat mostra que la doctrina del filòsof no funciona pas sempre en la vida de cada dia, de manera que es tracta sens dubte de la «revenja» popular, malèvola, represa després pels biògrafs, potser a partir de les elaboracions per part d'escoles hostils, per a desmentir el valor de la seva doctrina.

Especialment malèvola, alhora que fàcil d'interpretar, és la dada sobre l'estat de prostració absoluta —fruit dels excessos de la seva pròpia filosofia hedonista— d'Epicur, el qual amb prou feines tenia forces per a assistir a les reunions nocturnes de la secta (DL 10.6), segons la interpretació popular, paròdica. I, naturalment, prenent *in malam partem* la doctrina d'Epicur sobre el plaer, en una forma popular que encara avui constitueix una imatge superficial per a molts que no són especialistes, s'interpreta de manera contrària a la realitat, i apareix un Epicur tan immoderat en el menjar que vomitava dos cops al dia (DL 10.6). Epicur mantè també relacions amb una hetera, anomenada Leòncion (DL 10.4), i també amb Temista, una dona casada, Pítocles, un jovenet, i una llarga llista de meuques (DL 10.5-7), als quals escriu lletres eloqüents sobre el desenfrenament del seu desig sexual. Es tracta, en tots els casos, d'atacs contra el filòsof per part de la tradició biogràfica hostil, que blasma la disbauxa i l'absència d'ascetisme en la seva vida per tal de desautoritzar-lo.[733] Epicur, és clar, queda molt afectat per aquesta mena d'acusacions, a causa de la mala interpretació de la seva doctrina i segurament també per culpa de la presència de nombroses dones en el seu Jardí.[734] D'igual manera, Plató, en contrast amb el seu ascetisme rigorós, acaba morint per golafreria en un banquet (precisament!) de noces (DL 3.2).[735] Èsquines es feia pagar les lliçons, i malgrat això s'arruïnà (DL 2.62), cosa que s'ha d'entendre precisament com una revenja biogràfica per aquest fet,[736] seguint el model del «retruc» dels actes del filòsof. Xenòfanes es queixava a Hieró de Siracusa que, amb el que guanyava, no podia ni mantenir els seus dos esclaus; el tirà li respon que Homer, que ell escarneix, fins i tot mort, n'alimenta més de deu mil (Plutarc, *Reg. et imp. apophth*. 175c). Tornem a tenir, doncs, una tradició vindicativa ben clara: Xenòfanes rep el «retruc» de la seva crítica a Homer, que el fa ser desagradable al poble i també als

[732] Cf., també, Eusebi, *Praep. euang.* 14.18.26, on s'indica també la font de l'anècdota: Antígon de Caristos, citat per Arístocles de Messina.
[733] Vegeu l'apartat D 2 k del capítol següent.
[734] La font última de totes les calúmnies contra Epicur és Timòcrates. Vegeu, sobretot, SEDLEY 1976.
[735] Vegeu l'apartat E 1 a del capítol següent.
[736] Cobrar les lliçons era força malvist: vegeu l'apartat D 2 l del capítol següent.

biògrafs; el resultat és que hom el presenta com un pobre i un adulador de tirans, com li passava a Èsquines. Sòcrates mateix és casat amb Xantipa (DL 2.26), amb la qual protagonitza nombroses escenes matrimonials casolanes, de gran regust anecdòtic, que el presenten com un marit força més subjugat a la seva dona (DL 2.34, 36-37), qualificada de χαλεπωτάτη per Xenofont (*Conu.* 2.10), d'allò que predica en la seva doctrina, segurament pel «retruc» de les seves pròpies paraules a partir de les escenes de vida familiar quotidiana que presenta Plató en el *Fedó* (116a-b). Encara més, Anacarsis inventà segons algunes fonts l'àncora i altres estris per a la navegació (DL 1.105),[737] i això és especialment significatiu tenint en compte l'animadversió proverbial d'Anacarsis per la navegació, que el porten a equiparar els qui naveguen amb els morts i a afirmar que els quatre dits de gruix que té la fusta d'un navili és el que separa els passatgers de la mort (DL 1.103-104): sembla manifest que es tracta en aquest cas d'una atribució pel «retruc» dels seus mots, en el sentit que aquell qui odia navegar i tot allò que s'hi relaciona és precisament qui n'inventa els aparells.

El tòpic de les burles envers els filòsofs,[738] al seu torn, no sembla que hagi d'interpretar-se com un atac de la tradició negativa, sinó que es tracta, més aviat, d'interpretacions populars a propòsit de llur activitat filosòfica en el mateix sentit que analitzem aquí: no deixa de ser una mena de «retruc» de les pròpies doctrines dels filòsofs, tot i que sense la virulència amb què aquesta mena de retrucs es manifesta, habitualment, en el moment de la seva mort.[739] La tradició biogràfica extreu sovint els motius de les morts de la pròpia obra del filòsof: és com si la doctrina del filòsof se li girés en contra i el fes morir de mala manera, en una altra mena de «revenja» dels biògrafs. Així, Tales, en algunes versions, mor quan cau a la fossa mentre observava els astres en companyia de la seva esclava (DL 2.4), per bé que aquesta caiguda no li provocava pas la mort en la versió tradicional (DL 1.34).[740] Tales va morir, en aquesta versió, senzillament pel fet de ser astrònom, fins i tot pel fet mateix de ser filòsof. El filòsof és presentat d'aquesta manera com un ésser estrany a la quotidianitat dels seus conciutadans.[741]

També la contalla d'un crotoniata que, engelosit per no haver estat admès en el cercle de Pitàgoras, incendià la casa on estava reunit amb els seus deixebles respon a aquest mecanisme narratiu del «retruc»; segons altres versions, foren els crotoniates en massa els qui la incendiaren per evitar l'establiment d'una tirania;[742] en ambdós casos, la forma pitagòrica d'ensenyar condueix al desenllaç de l'incendi, tot i que la primera versió sembla més popular. Sigui com sigui, Pitàgoras fugí, però fou capturat

[737] De fet, Èfor (segons Estrabó,7.3.9) posa en dubte aquesta atribució, perquè constata que els elements per a navegar ja apareixen a Homer; tanmateix, també Plató fa d'Anacarsis l'inventor de l'àncora i altres aparells (*Rep*. 600a). Sobre el tema, vegeu KINDSTRAND 1981, pp. 68-73.
[738] Vegeu l'apartat D 16 del capítol següent.
[739] A aquest tema es dedica l'apartat E 1 b del capítol següent.
[740] Ni tampoc a Plató, *Theaet.* 174a. Per a l'anàlisi de l'anècdota, vegeu, també, l'apartat D 2 b del capítol següent.
[741] Hi tornarem en l'apartat E 1 b del capítol quart, quan analitzem les morts dels filòsofs.
[742] Aquesta és la versió que segueix Jàmblic, *Vit. Pyth*. 254 ss.

davant d'un camp plantat de faves perquè es negava a trepitjar-lo, igual com una quarantena dels seus deixebles (DL 8.39); o bé tot plegat succeí en el transcurs d'una guerra entre acragantins i siracusans, amb idèntic desenllaç davant d'un camp de faves (DL 8.40). L'impediment religiós de les faves, com la del deixeble exclòs que es revenja, és un «retruc» dels punts més impactants de la doctrina pitagòrica, igual com la mena de mort que li atribueix Dicearc (fr. 35 b Wehrli), que fa morir Pitàgoras com a conseqüència d'un dejuni forçat de quaranta dies quan s'havia refugiat en un temple de les Muses a Metapont (DL 8.40). En la visió popular, doncs, és la part més incomprensible de la seva doctrina allò que el fa morir de forma ben ridícula.[743]

El «retruc», doncs, actua la majoria de les vegades com una mena de «revenja» popular contra el filòsof a partir de la interpretació fora de context, de vegades de manera clarament errònia, sovint mal intencionada, de la seva doctrina. És, a cop segur, la forma privilegiada en què es manifesta l'estranyesa generalitzada envers la mena de personatges que representaven els filòsofs i els seus pensaments en l'imaginari grec més popular, per bé que les anècdotes ens han pervingut gràcies a l'actuació, aquesta sí ben malèvola, dels detractors erudits de determinats filòsofs, que cerquen així de desmentir-ne la doctrina mitjançant un atac frontal a la seva vida, ja sigui perquè les anècdotes manifesten que el seu pensament no és apte per a ser aplicat a la vida quotidiana o, crim encara més gros, perquè, per molt nobles que siguin les seves idees, el filòsof calumniat no és capaç de viure-les ell mateix com escauria.[744]

7. Representativitat acronològica

Nombroses anècdotes presenten junts, sovint enfrontant-se, els representants de pensaments, bàndols polítics, doctrines, gèneres literaris o escoles diferents, sense tenir en compte la cronologia dels filòsofs o la plausibilitat de l'encontre.[745] Es tracta d'un costum habitual en les biografies dels poetes, que sovint presenten encontres entre els màxims exponents d'un determinat gènere, com la famosa trobada entre Homer i Hesíode, que ja era objecte d'alguna crítica, molt rarament, entre els antics; Procle comenta, sobre aquests suposats contactes: τοσοῦτον γὰρ ἀπέχουσι τοῦ γένει προσήκειν, ὅσον ἡ ποίησις διέστηκεν αὐτῶν (26.45 ss., ed. Westermann). Una representativitat impossible que també es pot traduir en relacions genealògiques, com en la tradició que fa de Simònides i Baquílides, ambdós nascuts a Ceos, oncle i nebot (Estrabó 486; *Suda*, *s. u.* Βακχυλίδης).[746] A aquest procés mental pertanyen, entre els nostres filòsofs, l'encontre entre Plató i els cínics, sobretot Antístenes i Diògenes, que apareix en nombroses represes en forma de χρεῖαι força punyents. La seva

[743] Per als altres exemples de la mort dels filòsofs per «retruc» de les seves doctrines, remetem a l'apartat E 1 b del capítol quart, dedicat precisament a analitzar aquest punt.
[744] Perquè la filosofia és, abans que res, una forma de vida: vegeu l'apartat 9 d'aquest mateix capítol.
[745] Vegeu els múltiples exemples en l'apartat D 9 del capítol següent.
[746] Es troben molts més exemples de relacions d'aquesta mena entre els escriptors de gèneres diversos a FAIRWEATHER 1974, pp. 256-259.

enemistat amb Antístenes (DL 3.35; 6.3, 7) presenta la típica forma agonística basada en la resposta enginyosa, sobretot en discussions sobre el τῦφος, tan de regust cínic.[747] Trobem exactament els mateixos atacs i una estructura formal idèntica en Diògenes, que critica Plató per les seves relacions amb els tirans (DL 6.25) i pel seu orgull (DL 6.41, 53, 54). Resulta evident, com assenyala Riginos, que «the group of anecdotes dealing with the τῦφος theme was probably circulated by later Cynics and countered by their Platonist contemporaries, both groups depicting the founders of their schools as spokesmen for the hostility existing between the later schools.»[748] Les controvèrsies entre filòsofs responen sempre a aquest patró: es tracta, en realitat, de la transposició personalitzada de controvèrsies entre escoles, que se solen deure a la divergència dogmàtica entre els seus respectius ensenyaments, però aquesta divergència s'expressa habitualment en forma de crítiques i atacs personals a la moral, l'originalitat, l'autenticitat en l'atribució d'escrits o la versemblança en la successió filosòfica. A més, la construcció d'anècdotes sobre enfrontaments entre filòsofs que representen sistemes filosòfics distints constitueix una forma de pensament popular tipificadora ben senzilla, que contribueix a fixar les doctrines de cadascun d'ells, simplificades al màxim, per contrast entre ambdós, a la vegada que respon a un sistema binari de pensament prelògic basat en la polaritat, intrínsec al mecanisme mateix del pensament humà.[749]

Trobem el mateix procés simplificador en les anècdotes que posen en contacte els filòsofs i els poderosos, habitualment monarques i tirans, amb la intenció de destacar la llibertat absoluta del filòsof davant del poder i les riqueses, és a dir, amb la finalitat bàsica de crear paradigmes representatius del pensament filosòfic convencional.[750] Potser l'exemple més significatiu i conegut és, altre cop, Diògenes.[751] Fet presoner per Filip després de la batalla de Queronea, el monarca li preguntà qui era; ell respongué de manera ben insultant: κατάσκοπος τῆς σῆς ἀπληστίας, i Filip quedà tan admirat que el deixà anar (DL 6.43). En una altra ocasió, tracta de miserable el mateix Alexandre i el seu general Antípatre, mitjançant un joc de paraules —en aquest cas un poliptòton— malèvol: ἄθλιος παρ' ἀθλίου δι' ἀθλίου πρὸς ἄθλιον (DL 6.44). Tampoc Perdicas no s'escapa del seu blasme: amenaçat de mort pel sobirà si no acudia a la seva cort, Diògenes respon: οὐδὲν μέγα· καὶ γὰρ κάνθαρος καὶ φαλάγγιον τοῦτ' ἂν πράξειεν (DL 6.44). Contra els tirans, les respostes són encara més contundents, i evidencien un odi sense matisos contra la tirania. La forma emprada continua essent la χρεία. Així, a un tirà que li preguntava quin era el millor bronze per a fer-se una estàtua, li respongué que aquell amb què s'havien fet les d'Harmodi i Aristogíton, els famosos tiranicides (DL 6.50). Finalment, són cèlebres els enfrontaments dialèctics amb Alexandre, en els quals Diògenes manifesta que la seva dignitat personal és la mateixa, però

[747] Vegeu l'apartat D 21 del capítol següent per a les qüestions formals d'aquests enfrontaments.
[748] RIGINOS 1976, p. 115.
[749] Vegeu G. E .R. LLOYD, *Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge 1966.
[750] I d'assumir el seu prestigi, com ha assenyalat DECLEVA CAIZZI 1993, pp. 319-320.
[751] N'hi ha molts altres, tanmateix: vegeu l'apartat D 14 del capítol següent.

la seva llibertat superior, a la del gran monarca.[752] Per començar, a la declaració d'Alexandre ἐγώ εἰμι Ἀλέξανδρος ὁ μέγας βασιλεύς, Diògenes respon ardidament: κἀγώ Διογένης ὁ κύων (DL 6.60). I, quan Alexandre li demana si no té por d'ell, Diògenes porta la qüestió, com sempre en aquesta mena d'enfrontaments, al terreny dels jocs de paraules, en aquest cas el típic sil·logisme: «οὐ φοβῇ με;», «τί γάρ,» εἶπεν, «εἶ; ἀγαθὸν ἢ κακόν;» τοῦ δὲ εἰπόντος, «ἀγαθόν,» «τίς οὖν,» εἶπε, «τὸ ἀγαθὸν φοβεῖται;» (DL 6.68).

És prou conegut l'enfrontament, sota aquests paràmetres de representativitat acronològica, entre Mimnerm i Soló, que Diògenes Laerci presenta com un autèntic certamen a través de la poesia (DL 1.60-61), que simplifica i tipifica els missatges. També les cartes dels Savis que transmet Diògenes Laerci en el llibre I, manllevades sens dubte d'una tradició anterior, ja sigui a partir d'algun recull epistolar homogeni que servia per a caracteritzar biogràficament els Savis, o bé, hipòtesi més discutida, d'una autèntica novel·la epistolar, enfronten, en tot cas, de manera real uns personatges que compartiren segurament idèntiques inquietuds culturals i polítiques, però que no necessàriament arribaren mai a conèixer-se de veritat ni, és clar, a intercanviar una fluida correspondència. Les relacions que la tradició biogràfica estableix entre ells té el seu origen, probablement, en el fet que comparteixen les mateixes formes d'expressió i una manera nova d'afrontar els problemes de la seva època, quelcom que fa molt atractiu de plantejar-ne una trobada real, en la línia d'allò que després constituí el motiu del banquet dels Set Savis.[753] En efecte, els temes debatuts en les cartes laercianes són fonamentalment d'ordre teològic (Ferecides i Tales) i polític (tots els altres), especialment pel que fa a la seva acceptació o el seu rebuig de la tirania, tot i que, de fet, els únics intercanvis de veritat són entre Tales i Ferecides i entre Soló i Epimènides: la resta només envien una carta que no rep cap resposta. Sigui com sigui, la correspondència epistolar entre els Savis, com el motiu mateix del banquet, formaria part del mateix esperit dels biògrafs per a enfrontar realment personatges que estaven relacionats en l'imaginari grec, tot donant solidesa biogràfica a uns intercanvis que difícilment podien haver-se donat històricament, talment com les «respostes» de Soló a Mimnerm.

Forma part d'aquest costum dels biògrafs, sobretot, el gust per les coincidències i els contrastos emblemàtics entre les dades i les dates dels personatges. Tal vegada hem de veure en aquesta mena de sincronismes una simple tendència del pensament oral tradicional a fer coincidir fets i dates significatius per recordar-los millor a la vegada que hom els dóna, d'aquesta manera, un sentit i una representativitat transcendents: en definitiva, hom els fa entrar en la història. No és pas altra cosa el que fa Heròdot quan presenta Homer i Hesíode com a contemporanis (2.53), o quan es fa ressò d'una tradició siciliana que afirma que Hieró i Teró van vèncer Hamílcar, el cartaginès, exactament el mateix dia que es produïa la

[752] Per a una anàlisi dels nombrosos simbolismes d'aquests encontres, vegeu BUORA 1973-1974.

[753] Sobre totes aquestes qüestions sobre l'origen, el gènere i el sentit de les epístoles dels Savis transmeses per Diògenes Laerci, vegeu DÜHRSEN 1994. Més recentment, la política com a eix vertebrador de les cartes ha estat destacada per GÓMEZ 2002.

batalla de Salamina (7.166); això és semblant a la tradició biogràfica que lliga la data de naixement d'Eurípides amb la mateixa batalla de Salamina. Aquesta és, doncs, una de les formes més emblemàtiques del procés de tipificació al qual la narració històrica i biogràfica sotmeten la realitat. De la mateixa manera, Plató nasqué el setè dia del mes de Targelió, el mateix dia que Apol·lo (DL 3.2; Anon. 51-52 W),[754] mentre que Sòcrates nasqué el sisè dia del mateix mes, com Àrtemis (DL 2.44; Anon. 51-52 W). És obvi que d'aquesta manera es vol assenyalar clarament, d'una banda, la vinculació del mestre i el deixeble, i, de l'altra, un cop més, l'estreta relació d'ambdós amb l'àmbit apol·lini, aquesta vegada pel simbolisme de la seva relació amb els bessons Àrtemis i Apol·lo. En les biografies, les «coincidències» mai no són, és clar, casuals. De nou Plató, que tradicionalment és originari d'Atenes (DL 3.1), figura també en una tradició alternativa que el fa nascut a Egina, a casa del fill de Tales, on el seu pare havia anat κατ' ἐκεῖνο καιροῦ κληρούχου πεμφθέντος ἐν τῇ Αἰγίνῃ ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων (Anon. 63 W; *Suda*; DL 3.3). Una connexió semblant amb Egina la té Aristòfanes, del qual també es diu que hi fou enviat per una cleruquia i que fou allà on escrigué les seves comèdies.[755] Tenint en compte que Plató admirava profundament les obres d'Aristòfanes, com ens transmet la tradició biogràfica,[756] una associació com aquesta no és difícil d'imaginar. Riginos considera que «such allegations may possibly stem from a tradition hostile to Athens wich makes the home of two literary figures Athens' traditional rival, Aegina».[757] Tanmateix, també és a Egina on Plató fou venut com a esclau,[758] de manera que podria tractar-se igualment d'una associació senzilla, si tenim present el gust per les coincidències i els contrastos típic dels biògrafs: fou venut com a esclau precisament al mateix lloc on va néixer. Encara hi ha, però, una dada que no pot passar desapercebuda: nasqué a la casa del fill de Tales. Deixant de banda que la cronologia és impossible, convé considerar que una part de la tradició, clarament positiva, vol fer de Plató, en certa manera, hereu de Tales, és a dir, refundador de la filosofia, tal com aquell en fou el fundador oficial.

8. Influència filosòfica transformada en relació personal

Seguint el procés que comentàvem en l'apartat anterior, sovint els biògrafs inventen relacions personals entre els filòsofs només pel fet que apareixen citats en les seves obres, independentment, com sempre, de la impossibilitat cronològica d'aquests encontres. És el cas cèlebre de la conversa entre Parmènides i Sòcrates, tal com la presenta Plató en el *Parmènides*, que ja semblava anacrònica als antics (Ateneu 505f): Παρμενίδῃ μὲν γὰρ καὶ ἐλθεῖν εἰς λόγους τὸν τοῦ Πλάτωνος Σωκράτην μόλις ἡ ἡλικία συγχωρεῖ, οὐχ ὡς καὶ τοιούτους εἰπεῖν ἢ ἀκοῦσαι λόγους.

[754] Cf., també, Apuleu, *Plat*. 1,1 i Plutarc, *Quaest. Conu*. 717b-d.
[755] Cf. escoli a Plató, *Ap*. 19c (p. 421 Greene) i escoli a Aristòfanes, *Ach*. 654 (p. 19 Dübner).
[756] Vegeu, en el capítol següent, l'apartat D 9.
[757] RIGINOS 1976, p. 34. A més, la font per a les associacions d'Aristòfanes amb Egina és Teògenes, un historiador local (*FGrHist* 300 F 2), de manera que la font podria ser simplement una tradició històrica egineta.
[758] Vegeu, en el capítol següent, l'apartat D 7.

Així, d'Empèdocles s'afirma que fou deixeble de Pitàgoras (DL 8.54), però també de Parmènides (DL 8.55) o de Xenòfanes (DL 8.56): en tots tres casos, l'afirmació es basa en una imitació dels pensadors en les seves pròpies obres, tal com ho assenyalen les mateixes fonts.[759] Teofrast fou el mestre de Menandre (DL 5.36), Plató aprengué a plasmar els caràcters en els seus diàlegs gràcies a Aristòfanes i a Sòfron (Olimp. 62-68 W; Anon. 97-106 W), Sòcrates i Eurípides foren tots dos deixebles d'Anaxàgoras (DL 2.45). Òbviament es tracta, altre cop, d'establir un vincle personal entre personatges que la tradició considera que estan relacionats per les seves obres. El cas de Plató ens el descriuen les mateixes biografies; Menandre va tenir com a mestre Teofrast a causa, sens dubte, dels estudis fisiognomònics d'aquell, que tant influïren la Comèdia Nova; i d'Eurípides afirma la tradició que era Sòcrates qui li escrivia les peces, a causa de la càrrega filosòfica que el públic trobava en elles.[760] Fairweather[761] creu que fins i tot cal veure en els viatges a Orient dels filòsofs simplement una transposició biogràfica de la notable influència de les doctrines orientals sobre la seva pròpia filosofia, fenomen assenyalat habitualment per la crítica.[762] Aquests viatges, llavors, serien un cas més de transposició biogràfica d'una realitat intel·lectual.

En aquest mateix sentit, la influència filosòfica entre dos autors és interpretada sovint per la tradició com un plagi entre ambdós: el simple fet que dos autors hagin escrit sobre temes semblants i fins i tot alguns títols de les seves obres siguin idèntics és motiu suficient perquè la tradició biogràfica els presenti enfrontats, plagiant-se l'un a l'altre.[763] És un procés que es dóna entre Epicur i Crisip: Crisip, en realitat, intentava imitar la prolixitat d'Epicur, de manera que, quan aquest publicava alguna cosa, aquell escrivia sobre el mateix tema, fet pel qual va rebre el sobrenom de παράσιτον τῶν βιβλίων (DL 10.26). A més, Crisip multiplicà el nombre i la llargària dels seus escrits utilitzant una tècnica amb què es guanyà fortes crítiques: tractant sovint de la mateixa doctrina, escrivint sobre tot allò que li passava pel cap, corregint els seus propis pensaments nombroses vegades i, sobretot, citant constantment altres obres, fins al punt que, en un dels seus escrits, arribà a citar gairebé sencera la *Medea* d'Eurípides, cosa que féu exclamar a un lector seu que estava llegint «la *Medea* de Crisip» (DL 7.180); en efecte, εἰ γάρ τις ἀφέλοι τῶν Χρυσίππου βιβλίων ὅσ' ἀλλότρια παρατέθειται, κενὸς αὐτῷ ὁ χάρτης καταλελείψεται (DL 7.181).[764] Podríem dir, doncs, que Crisip plagiava Epicur, els poetes i fins a ell mateix. És més, citar altres autors no està gens ben vist per la tradició biogràfica: els escrits de Zenó i d'Aristòtil reben una lleu crítica pel fet que presenten, com els de Crisip, una gran quantitat de citacions (DL 10.27); resta només vencedor

[759] Cf. CHITWOOD 1993, pp. 39-46, per a una anàlisi completa d'aquest procés en Empèdocles.
[760] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat 2.
[761] FAIRWEATHER 1974, p. 268.
[762] Vegeu G. S. KIRK & J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophy*, Cambridge 1955, p. 77; WEST 1971, p. 3 i 201. Alguns autors, però, malden per demostrar la realitat dels viatges llunyans dels filòsofs precisament a causa d'aquesta influència filosòfica, com FLINTOFF 1980: es tracta, en tot cas, d'afirmacions ben difícils de verificar. Vegeu, sobre aquest tòpic, l'apartat D 6 del capítol següent.
[763] Per al tema del plagi, vegeu l'apartat D 24 del capítol següent.
[764] Cf., també, DL 10.27. Comentem el passatge en l'apartat D 22 del capítol següent.

del certamen Epicur, l'autor més prolífic i el que més mèrit té de ser-ho, atès que no manlleva res dels altres, ni tan sols en forma de citacions (DL 10.26). Ara bé, la tradició negativa l'acusà igualment de plagi, i molt variat: de Demòcrit va plagiar la teoria atomista; d'Aristip, la teoria sobre el plaer (DL 10.4), i encara degué copiar el *Trespeus* de Nausífanes[765] per compondre el seu *Cànon* (DL 10.14). És una forma ben efectiva de desautoritzar completament la doctrina del filòsof.

Una altra dada que porta els biogràfs a acusar de plagi un filòsof és, senzillament, que la seva obra s'assembli a la d'un altre autor en els temes de què tracta, baldament les respostes als mateixos problemes constitueixin doctrines diverses, o fins i tot que allò semblant entre dos autors sigui únicament l'estil. Ho acabem de veure en el cas d'Epicur: del fet que el filòsof accepti la teoria atomista, encara que arribi a conclusions diverses, ja en dedueixen els biògrafs malèvols que Epicur va plagiar Demòcrit; i, atès que va tractar del plaer, resulta evident que va cometre plagi respecte d'Aristip, per bé que les conclusions d'ambdós filòsofs sobre la naturalesa del plaer siguin fortament polèmiques i enfrontades en molts punts.[766] També Plató és acusat de nombrosos plagis per causa d'associacions d'aquesta mena en les biografies negatives: d'Epicarm, el poeta còmic sicilià, en va plagiar l'essencial de la seva doctrina, especialment la distinció entre allò que és intel·ligible i allò que és sensible i, en definitiva, la teoria de les idees, cosa que Laerci (DL 3.9-17) intenta demostrar amb moltes citacions del poeta còmic que ha extret de l'obra *Πρὸς Ἀμύνταν* d'Àlcim, un rètor del principi del segle III aC,[767] entestat a demostrar que, en última instància, tota la doctrina platònica sobre les idees prové dels pitagòrics a través d'Epicarm, que és pitagòric segons algunes tradicions.[768] En realitat, allò que Plató sembla que imita d'Epicarm, tal com es desprèn de la lectura dels fragments adduïts per Laerci, és l'estil viu del diàleg i la proximitat de les reflexions que s'hi fan, sobre el Bé i les definicions més enllà dels objectes sensibles, quelcom que l'acosta força a l'estil platònic, però que no permet en cap cas, naturalment, pensar que tenien doctrines idèntiques. Aquesta característica d'estil tan típicament platònica del diàleg el fa objecte també d'una altra acusació de plagi, aquesta vegada de Sòfron, l'autor de mims siracusà, en el qual s'inspirà per inventar els personatges dels seus diàlegs (DL 3.18). De fet, Plató admirava tant els còmics, especialment Aristòfanes i Sòfron, que li trobaren les seves obres en el llit de mort, sota el coixí (DL 3.18; Olimp. 62-68 W; Anon. 97-106 W):[769] simplement el fet que Plató usés el diàleg com a forma privilegiada en les seves obres, amb un excel·lent estudi dels caràcters i les tècniques dialògiques, ha pogut dur els biògrafs a atribuir-li una afecció com aquesta.[770] Però els llibres que Plató cercava d'adquirir amb major interès són els dels pitagòrics, en especial els del pitagòric Filolau, que va comprar

[765] Vegeu-ne algun fragment a DK 75 B.
[766] Vegeu, sense anar gaire lluny, el resum que fa d'aquesta polèmica entre epicuris i cirenaics el mateix Diògenes Laerci: DL 2.136-137.
[767] Cf. R. GOULET, *DphA*, I, pp. 110-111.
[768] Cf. L. BRISSON, «Les accusations de plagiat lancées contre Platon», a DIXSAUT 1993, pp. 339-356, i GAISER 1973.
[769] Cf., també, Quintilià 1.10.17; Ateneu 11, 504b; *Suda*, *s. u.* Σώφρων.
[770] El passatge ha estat explicat en l'apartat 2 d'aquest mateix capítol.

per una quantitat desorbitada (DL 3.9, 8.15, 84-85).[771] Cal veure en aquesta anècdota, igualment, l'ombra del plagi: Plató va copiar les doctrines pitagòriques en les seves pròpies obres (DL 8.54-55), sobretot en el *Timeu*, i per això estava tan interessat a comprar els llibres que en resumien els ensenyaments.

Així doncs, la biografia interpreta habitualment com una relació directa, sovint personal, les relacions intel·lectuals entre dos autors. Al contrari, si un filòsof no en menciona un altre d'anterior, s'interpreta que hi havia una enemistat personal entre ells. Ja hem vist com, després que Plató posà en circulació dos llibres de la *República*, Xenofont publicà la *Ciropèdia* per contrarestar-lo (Aulus Gel·li 14.3.3); igualment, Plató declara en resposta a les *Lleis* (3.694c) que Ciros no tingué una veritable educació (DL 3.34; Aulus Gel·li 14.3.4). El fet decisiu que ofereix el mateix Diògenes Laerci és que, mentre tots dos citen Sòcrates i altres socràtics en les seves obres, mai no se citen l'un a l'altre, llevat de Xenofont, que ho fa als *Memorables* 3.6.1 (DL 3.34).

L'establiment mateix de llistes successòries on queden inclosos pràcticament tots els filòsofs és una bona mostra d'aquest procés de transformació de la influència filosòfica en relació personal. Normalment, seguint els paràmetres biogràfics corrents, s'estableixen entre mestre i deixeble quaranta anys de diferència, és a dir, l'edat de l'ἀκμή. El problema prové de l'ús generalitzat de la fórmula γέγονε, que trobem sovint a Diògenes Laerci i que encara apareix habitualment en els articles biogràfics de la *Suda*, la qual no determina pas l'any de naixement d'un autor, sinó el temps en el qual transcorre la part més important de la seva vida. Aquesta concepció, juntament amb el gust per les sincronies entre els autors que comentàvem en l'apartat anterior, provoca que els diversos filòsofs quedin relacionats entre si per una associació cronològica gratuïta.[772] Les relacions de mestres i deixebles basteixen així una xarxa de successions de filòsofs, de διαδοχαί, que posen en relació, en última instància, tots els filòsofs entre ells.[773] Podríem afirmar que, en la història ideal de la filosofia que ofereixen les fonts, especialment Diògenes Laerci, és clar, tota la filosofia es deriva, al final, de dos orígens, Tales i Ferecides, fundadors de l'escola jònica, l'un, i de l'escola itàlica, l'altre (DL 1.13), amb algunes excepcions que no es poden relacionar amb ells, com l'autodidacte Heraclit o Epimènides, que són de mal classificar. Tampoc els Savis no entren en la classificació successòria, atès el seu estatut especial.[774] Malgrat tot, el mateix Diògenes Laerci contradiu aquest esquema ideal quan desenvolupa les biografies concretes dels filòsofs.

[771] Cf., també, Ciceró, *Rep*. 1.10.16, i Aulus Gel·li 3.17.1.

[772] L'iniciador d'aquest sistema de datació sembla que fou particularment l'*Onomatologi* d'Hesiqui de Milet, segons els antics estudis d'E. RODHE, «Γέγονε in den Biographica des Suidas», *Rheinisches Museum* 33, 1878, pp. 161-220.

[773] Els fragments que provenen d'obres que porten per títol *Successions de filòsofs* han estat editats i comentats per GIANNATTASIO 1989, llevat de Sotió, que ja havia estat publicat anteriorment per F. WEHRLI, *Sotion*, 1978. L'estudi de conjunt fonamental és el de VON KIENLE 1961.

[774] Vegeu GOULET 1992.

En efecte, tal com comentàvem més amunt,[775] les διαδοχαί presentaven la història de la filosofia emfasitzant les relacions entre mestre i deixeble, tot mostrant com una relació personal entre ells allò que potser no eren més que afinitats doctrinals o influxos culturals. En les llistes de successions, la relació personal és més important que la doctrina, i per això l'establiment d'un ordre ideal en les successions filosòfiques és més important que els problemes cronològics que es deriven d'aquesta pràctica.

Associada a aquesta mena de genealogies intel·lectuals entre mestre i deixeble, no és infreqüent de trobar en la biografia l'afirmació que hi va haver entre ambdós relacions amoroses, quelcom que ha de ser interpretat també com una tipificació de les relacions entre el mestre i el seu deixeble.[776] Ja hem comentat[777] el cas de la relació de Zenó d'Èlea i el seu mestre Parmènides (DL 9.25), d'Empèdocles i Pausànias, a qui dedicà la seva obra (DL 8.60-61),[778] i de Crates i Polemó (DL 4.22). També la relació de Teofrast amb el fill d'Aristòtil, Nicòmac, que era el seu deixeble (DL 5.39), ha de ser interpretada en el mateix sentit. I el cas paradigmàtic d'aquesta mena de tipificació és el d'Arcesilau i el seu mestre Cràntor (DL 4.29): l'enamorament d'ambdós està absolutament lligat a la conversió d'Arcesilau, que segueix la crida del mestre després que aquell el faci deixeble seu amb un joc de versos de l'*Andròmeda* d'Eurípides,[779] en què seguir el salvador implica casar-s'hi:

> ὁ δὲ φιλοσοφίας ἦρα, καὶ αὐτοῦ Κράντωρ ἐρωτικῶς διατεθεὶς ἐπύθετο τὰ ἐξ Ἀνδρομέδας Εὐριπίδου προενεγκάμενος·
>
> ὦ παρθέν', εἰ σώσαιμί σ', εἴσῃ μοι χάριν;
>
> καὶ ὃς τὰ ἐχόμενα·
>
> ἄγου με, ὦ ξένε, εἴτε δμωΐδ' ἐθέλεις εἴτ' ἄλοχον.
>
> ἐκ τούτου συνήστην ἀλλήλοιν.

És també un tòpic freqüent el de la rivalitat entre mestre i deixeble, habitualment perquè el deixeble discrepa de les teories del mestre i l'abandona per fundar una nova escola, o bé simplement s'hi enfronta. Seguint la tendència biogràfica antiga a concretar allò que és abstracte, les afinitats intel·lectuals es manifesten en forma de bones relacions mestre-deixeble, mentre que les diferències esdevenen enfrontaments entre tots dos. Són ben usuals les anècdotes elaborades sobre aquest tòpic, especialment entre les tres grans figures de la filosofia, Sòcrates, Plató i Aristòtil.[780] Les llistes successòries es poden usar també per a prestigiar l'ascendència d'una determinada escola, com en el cas dels estoics, que es consideraven descendents de Sòcrates a través de la debatuda filiació

[775] Vegeu l'apartat 4 del capítol primer.
[776] Vegeu, en el capítol següent, l'apartat C 3 per a nombrosos exemples. Sobre el motiu biogràfic, vegeu STUART 1928, p. 149.
[777] En l'apartat 1 d'aquest mateix capítol.
[778] I, evidentment, d'aquí és d'on la tradició biogràfica extreu la relació amorosa entre ambdós: és el fragment 31 B 1 DK, amb el qual comença el poema físic empedocleu.
[779] Fr. 129 i 129a Kannicht.
[780] Vegeu-ne els exemples en l'apartat C 6 del capítol següent.

d'Antístenes, que, segons alguns,[781] no fou pas el primer cínic, sinó que aquesta seria precisament la pretensió dels estoics en escriure així la genealogia cínica, simplement perquè la vinculació amb Sòcrates, per aquesta via, els prestigiava a ells mateixos com a descendents dels cínics.

Fins a tal punt és representativa i tipificada la pertinença dels filòsofs a una escola determinada que molts filòsofs que formen part d'una mateixa escola tenen biografies similars: el fundador d'una escola marca les anècdotes vitals i l'estructura mateixa de la vida dels seus successors. L'exemple més interessant és el de les biografies dels filòsofs peripatètics, que segueixen totes elles l'estructura de la biografia d'Aristòtil, si bé abreujadament, és clar: nom dels pares i pàtria, avantpassats, mestres, qualitats intel·lectuals, aparença física, connexions amb la dinastia governant, mort, epigrames, breus informacions biogràfiques, llista d'obres, testament, apotegmes, homònims.[782] El mateix succeeix amb un dels detalls més controvertits i discutits de la biografia de Diògenes, el de la falsificació de la moneda (DL 6.20), que sovint s'interpreta de forma metafòrica com una subversió de les normes convencionals, precisament allò que pretenien fer els cínics: Apol·lo concedeix a Diògenes τὸ πολιτικὸν νόμισμα, on νόμισμα designa ambiguament tant la «moneda» com el «costum»; Apol·lo concedeix en realitat a Diògenes d'anar contra corrent respecte de les normes i les pràctiques socials, però ell interpreta l'oracle en sentit literal i es posa a falsificar moneda.[783] Sigui com sigui, la tradició biogràfica incorpora aquesta relació peculiar amb els diners en la biografia de molts cínics posteriors: Mònim fou esclau d'un banquer corinti i esdevingué cínic justament després d'haver-se'n declarat llibert fent-se passar per boig (DL 6.82); Menip es dedicà a la usura i amb aquest negoci amassà una inmensa fortuna (DL 6.99); i Bió fou venut com a esclau amb tota la família precisament perquè el seu pare va fer un frau fiscal (DL 4.46).

9. La filosofia és una forma de vida, no pas una adhesió intel·lectual

Filosofar no consisteix pas, ni en la mentalitat dels antics ni segons els biògrafs, a desenvolupar unes determinades conviccions intel·lectuals, ni tampoc a pertànyer a una escola o una altra, sinó a viure d'una determinada forma, que se sol identificar amb «viure bé» en la majoria dels filòsofs. Per això el que interessa del filòsof és la seva vida com a model de comportament més que no pas les seves doctrines concretes. El terme φιλοσοφεῖν, que sovint es tradueix per «estudiar filosofia», tal com ho fa Hicks, posem per cas, vol dir en realitat, a les obres biogràfiques, «filosofar», en el sentit ampli de «viure com un filòsof», tant se val de l'escola que sigui. En el seu resum de les formes de filosofia entre els bàrbars, Diògenes Laerci considera que filosofar significa seguir un gènere

[781] Vegeu un excel·lent estat de la qüestió a M.-O. GOULET-CAZÉ, «Who was the first dog?», dins de BRACHT BRANHAM & GOULET-CAZÉ 1996, *Apendix B*. Aquest punt de vista és el que expressa GUGLIERMINA 2006, pp. 191-194.

[782] Vegeu CHROUST 1965, p. 99, n. 7. El tema és desenvolupat després més àmpliament per MOREAUX 1986.

[783] Sobre aquesta anècdota biogràfica, que podria estar basada en dades històriques reals, vegeu GOULET-CAZÉ 1991-1992, pp. 3892-3894, i DONZELLI 1958.

de vida, consistent entre els druides i els gimnosofistes a honorar els déus, no cometre cap tort i afanyar-se en el coratge fins al punt de menysprear la mort (DL 1.6). El mateix sentit pren el terme en el context de les escoles filosòfiques: Aristòtil, en fundar el Liceu, per exemple, decideix adoptar una forma de vida que consisteix a filosofar amb els seus deixebles, τοῖς μαθηταῖς συμφιλοσοφεῖν (DL 5.2), i igualment Epicur, que prescriu en el seu testament als seus successors ἐνδιατρίβειν κατὰ φιλοσοφίαν· καὶ ἀεὶ δὲ τοῖς φιλοσοφοῦσιν ἀπὸ ἡμῶν, ὅπως ἂν συνδιασώσωσιν Ἀμυνομάχῳ καὶ Τιμοκράτει κατὰ τὸ δυνατόν, τὴν ἐν τῷ κήπῳ διατριβὴν παρακατατίθεμαι τοῖς τ' αὐτῶν κληρονόμοις, ἐν ᾧ ἄν ποτε τρόπῳ ἀσφαλέστατον ᾖ, ὅπως ἂν κἀκεῖνοι διατηρῶσιν τὸν κῆπον, καθάπερ καὶ αὐτοὶ οἷς ἂν οἱ ἀπὸ ἡμῶν φιλοσοφοῦντες παραδίδωσιν (DL 10.17). La filosofia ocupa, en el pensament dels grecs antics, el lloc que en altres cultures estava reservat als sistemes religiosos, no sols com a interpretació coherent i estructurada de la veritat sobre l'univers, sinó sobretot com a estil de vida perfectament organitzat i sotmès a unes normes precises, oposades molt sovint als valors habituals: «The others offered cults; but their contemporaries did not expect anything more than cults from them and looked to philosophy for guidance in conduct and for a scheme of the universe».[784] En aquest sentit, les narracions sobre la conversió d'un filòsof a la vida filosòfica són una bona prova d'aquesta percepció sobre què era filosofar, esdevenir filòsof entre els grecs antics, com a mínim fins a l'època imperial: la conversió a la filosofia pot implicar renunciar a tot allò que tingui a veure amb la vida anterior per tal d'abraçar radicalment la nova forma de vida.[785] Aquesta nova manera de viure presenta unes característiques generals ben definides, contraposades sempre a la manera de viure i de veure el món de la resta dels homes, no iniciats, i que tenen punts comuns malgrat les diferències d'escola, tal com veurem en el capítol següent i, especialment, en les conclusions. El filòsof ideal és un savi profundament independent de tota circumstància externa, indiferent a allò que aclapara i torba els altres homes, i això li confereix, sobretot, una gran tranquil·litat d'ànima. Filosofar, per tant, implica en termes generals adoptar una forma de vida pròpia d'un filòsof, independentment de la doctrina concreta que hom prengui com a referència i de l'escola que abraci.

Les biografies de filòsofs que posseïm confirmen, doncs, plenament les hipòtesis de P. Hadot:[786] la filosofia, en l'antiguitat, és abans que res una forma de vida, i el discurs filosòfic només es pot entendre des d'aquesta perspectiva, això és, estretament lligat a una opció existencial, i no pas a l'inrevés. A més, aquesta opció no es pren mai en solitud, sinó que cal una comunitat de filòsofs, una escola, en el si de la qual l'individu acompleix la seva tria existencial, que implica, per tant, un canvi radical respecte de la vida anterior. La forma de vida filosòfica necessita, a més, rigorosos exercicis ascètics de coneixement propi —en especial el famós exercici de la mort (μελέτη θανάτου)— que disposen interiorment el filòsof per a la vida

[784] NOCK 1933, p. 16.
[785] Vegeu l'apartat C 2 del capítol següent per als nombrosos exemples.
[786] Sobretot HADOT 1995, que ja ha esdevingut un clàssic. El precedent és VOGEL 1961, que arribà a les mateixes conclusions en un estudi més simple.

que ha de portar.[787] Així mateix, filosofar implica una determinada concepció del món, i aquesta concepció és precisament la tasca reservada al discurs filosòfic més dogmàtic: revelar i justificar de manera racional tant l'opció existencial com la representació del món que permet dur-la a terme. Fins i tot la física que fan les diferents escoles ha de ser entesa com un exercici espiritual que permet disposar dels fonaments teòrics, més d'ordre contemplatiu que no pas científic, per a poder portar una vida plenament filosòfica.[788] Això significa, en definitiva, que «on ne peut pas considérer les discours philosophiques comme des réalités qui existeraient en elles-mêmes et pour elles-mêmes, et en étudier la structure indépendamment du philosophe qui les a développés. Peut-on séparer le discours de Socrate de la vie et de la mort de Socrate? [...] Pour les Anciens, on est philosophe non pas en fonction de l'originalité ou de l'abondance du discours philosophique que l'on a inventé ou développé, mais en fonction de la manière dont il vit. Il s'agit avant tout de devenir meilleur. Et le discours n'est philosophique que s'il transforme en mode de vie».[789]

En veritat, la distinció entre filosofia com a doctrina i filosofia com a manera de viure sembla que correspon a Hipòbot, que pretenia establir una definició d'escola únicament sobre l'aspecte doctrinal, fet que excloïa el cinisme de les seves llistes.[790] No és pas aquesta, en canvi, la concepció més generalitzada entre els antics: per a Sext Empíric (*P.* 1.145), ben altrament, escola (αἵρεσις) i conducta (ἀγωγή) són perfectament assimilables, en la mesura que una escola és una conducta que segueix un raonament determinat; a més, ἀγωγὴ μὲν οὖν ἐστιν αἵρεσις βίου, de manera que fins i tot en l'etimologia mateix, escola i tria de la forma de vida tindrien una relació clara, sempre segons l'opinió de Sext Empíric.

Les nostres biografies ofereixen proves força concloents que les tesis de P. Hadot són ben certes; en realitat, és potser la mancança més important que hom troba en la seva obra, impecable tanmateix en l'argumentació i en les citacions d'obres antigues: precisament Diògenes Laerci pot cobrir moltes de les llacunes de què es plany Hadot, perquè la visió que de la pràctica filosòfica s'hi manifesta és la que en tenien els grecs antics, en molts casos «des de fora» de les escoles. La filosofia cerca de fornir sobretot un model de vida, una idea que apareix també en nombroses represes: per a Aristip, si totes les lleis fossin suprimides, el filòsof continuaria vivint exactament igual (DL 2.68). El mateix Aristòtil, tot i que dóna preeminència clara a la vida especulativa, afirma que els coneixements han de servir fonamentalment per a l'adquisició de la virtut, tenint en compte que el savi ha de ser mesurat en les passions (DL 5.31). Aquesta noció, és clar, és molt evident per als cínics, que menyspreen tota preeminèmcia de la doctrina: per a Diògenes, la raó o bé una corda —s'entén que per a penjar-se— és el que cal sobre tota altra cosa per a estar ben equipat per a la vida, εἰς τὸν βίον παρασκευάσθαι δεῖν λόγον ἢ

[787] Sobre el tema, ultra HADOT 1995, especialment pp. 276-333, el mateix autor ha tornat sobre el tema més recentment en l'article «Exercices spirituels», reimprès a HADOT 2002², p. 19-74.
[788] Vegeu P. HADOT, «La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle», reimprès a HADOT 2002², pp. 145-164. També HADOT 1995, pp. 265-275.
[789] HADOT 1995, pp. 21 i 266.
[790] Vegeu GIGANTE 1983a, fragment 1 = DL 1.19. La polèmica reapareix a DL 6.103.

βρόχον (DL 6.24); a un que li deia que no es veia capaç de filosofar, li respon: τί οὖν ζῇς, εἰ τοῦ καλῶς ζῆν μὴ μέλει σοι; (DL 6.65); al límit d'aquesta concepció, Antístenes arriba fins i tot a afirmar que els filòsofs no haurien ni tan sols d'aprendre a llegir,[791] per no ser pervertits per les obres d'altri (DL 6.103), de la mateixa manera que els cínics refusaven en general l'aprenentatge de la geometria, la música i totes les altres disciplines de l'educació tradicional grega (DL 6.104). Potser l'exemple més eloqüent es troba en una anècdota atribuïda a Diògenes: a Hegèsias, potser un deixeble seu,[792] que li demanava una de les seves obres, Diògenes li respon: μάταιος τυγχάνεις, ὦ Ἡγησία, ὃς ἰσχάδας μὲν γραπτὰς οὐχ αἱρῇ, ἀλλὰ τὰς ἀληθινάς· ἄσκησιν δὲ παριδὼν τὴν ἀληθινὴν ἐπὶ τὴν γεγραμμένην ὁρμᾷς (DL 6.48). Sense arribar en aquests extrems, també Zenó cerca la filosofia per tal de viure de la millor manera possible (DL 7.2), i manifesta endemés la superioritat de la pràctica sobre la teoria, car κρείττονα γὰρ εἶναι τὸν ἀκοῦσαι καλῶς δυνάμενον τὸ λεγόμενον καὶ χρῆσθαι αὐτῷ τοῦ δι' αὑτοῦ τὸ πᾶν συννοήσαντος· τῷ μὲν γὰρ εἶναι μόνον τὸ συνεῖναι, τῷ δ' εὖ πεισθέντι προσεῖναι καὶ τὴν πρᾶξιν (DL 7.26). En la part doxogràfica, en efecte, Zenó atorga la preeminència a la vida segons la natura, que és la pràctica de la virtut (DL 7.87-89), i Heril·los afirmava que la finalitat de la filosofia és ζῆν ἀεὶ πάντ' ἀναφέροντα πρὸς τὸ μετ' ἐπιστήμης ζῆν καὶ μὴ τῇ ἀγνοίᾳ διαβεβλημένον (DL 7.165). Fins i tot les prescripcions rituals de Pitàgoras pel que fa a nodrir-se d'animals i beure aigua pura tenen com a finalitat d'habituar els homes a una vida simple, en plena salut del cos i vivesa de l'ànima (DL 8.13). A l'últim, per no multiplicar més els exemples, Epicur planteja que el seu gènere de vida οὐ γὰρ ἤδη ἀλογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν (DL 10.87).

De fet, hi ha una pregunta tòpica que sovint es formula als filòsofs i a la qual sempre es respon amb criteris utilitaristes —per bé que no pas materials— que fan referència, especialment, a la manera de viure: Per a què serveix ser filòsof?, o, per dir-ho literalment, τί περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας; Què s'hi guanya sent filòsof? Què se'n treu, de la filosofia?[793] Aristip respon que ser capaç de viure en la companyia de tothom, τὸ δύνασθαι πᾶσι θαρρούντως ὁμιλεῖν (DL 2.68). En realitat, sembla que circulava tot un catàleg de respostes d'Aristip a aquesta qüestió.[794] Aristip es mostra absolutament convençut de la superioritat de la saviesa filosòfica: interrogat sobre la diferència entre un savi i un que no ho és, es limita a respondre, senzillament, que, si hom els posa nus davant de gent que no els coneix de res, podrà constatar de seguida la diferència (DL 2.73). També Aristòtil respon a la mateixa pregunta: la filosofia permet de fer

[791] O, d'acord amb la traducció més benèvola de M. GIGANTE 2005[7], no haurien d'aprendre la literatura. Pensem, amb M.-O. GOULET-CAZÉ, que la traducció per la qual hem optat (l'original grec diu γράμματα μὴ μανθάνειν) és força més radical i més adient amb el personatge.

[792] Hegèsias és, en efecte, mencionat a DL 6.84 com a deixeble de Diògenes, i llavors l'anècdota encara tindria més gràcia: el filòsof es posa a si mateix com a exemple per als seus seguidors, absolutament per damunt dels seus escrits. Ara bé, també podria tractar-se d'Hegèsias el Cirenaic.

[793] Sobre el tòpic, vegeu, en el capítol següent, l'apartat D 17.

[794] Vegeu GIANNANTONI, *SSR*, IV A 104.

sense que ningú ho ordeni allò que alguns fan per por de les lleis (DL 5.20). Però la pregunta sobretot dóna joc entre els filòsofs cínics. Antístenes respon quelcom que sembla que contradiu expressament Aristip (DL 2.68): ser capaç de viure en companyia d'un mateix (DL 6.6); és a dir, el savi pot, gràcies a la filosofia, viure només amb si mateix, sense necessitat de la companyia dels homes. Precisament, analitzant aquest passatge, P. Hadot ha volgut veure en aquesta afirmació un reflex de la meditació filosòfica que constituiria, per mitjà d'aquest diàleg amb si mateix, una forma d'exercici espiritual.[795] Diògenes, al seu torn, respon que, a despit d'una altra cosa, almenys la filosofia permet d'estar preparat per a qualsevol eventualitat (DL 6.63); saber adaptar-se a les circumstàncies és, en efecte, un punt essencial de la doctrina cínica, com ho reporta el mateix Laerci (DL 6.22). Una variant més popular és la resposta que se li atribueix a Diògenes en el *Gnomologium Vaticanum* 182: poder ser ric amb només un òbol. Es tracta d'una visió més materialista, que pretén reflectir la llibertat absoluta del filòsof respecte dels diners i, implícitament, el seu rebuig tòpic de les riqueses.[796] Encara Crates, prenent la citació de les *Diatribes* de Teles,[797] respon: θέρμων τε χοῖνιξ καὶ τὸ μηδενὸς μέλειν (DL 6.86). La pregunta constitueix, doncs, un tòpic en si mateixa, com ho demostra la seva presència en gnomologies i la seva aparició constant en el context dels diversos apotegmes dels filòsofs. També Ateneu (162e) conserva la resposta de Ctesibi de Calcis a la mateixa pregunta, que rep sempre una formulació idèntica:

> Κτησίβιος δ' ὁ Χαλκιδεὺς ὁ Μενεδήμου γνώριμος, ὥς φησιν Ἀντίγονος ὁ Καρύστιος ἐν τοῖς βίοις, ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος τί περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας αὐτῷ, ἔφη 'ἀσυμβόλῳ δειπνεῖν.' διὸ καὶ ὁ Τίμων που πρὸς αὐτὸν ἔφη· δειπνομανές, νεβροῦ ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἀκύλιστον (= *Il.* 1.225). ἦν δ' εὔστοχος ὁ Κτησίβιος καὶ χαρίεις περὶ τὸ γελοῖον· διὸ καὶ πάντες αὐτὸν ἐπὶ τὰ συμπόσια παρεκάλουν.
>
> Ctesibi de Calcis, el conegut de Menedem, tal com afirma Antígon de Caristos en les *Vides*, un cop que un li preguntà què en treia ell, de la filosofia, digué: «Àpats gratuïts». Per això Timó, en un lloc, afirmava contra ell: «Àvid d'àpats, d'ulls de cérvol, però de cor inamovible». I aquest Ctesibi era punyent i propens a fer riure: per això tots el convidaven als banquets.

La resposta i el context sencer són aquí clarament burlescos, i corresponen més aviat al tòpic de la golafreria del filòsof,[798] aprofitant precisament que l'espai tòpic per a la reflexió filosòfica és, des de Sòcrates, el banquet; s'hi poden observar, a més, petges de la rivalitat entre escoles filosòfiques, en aquest cas contra els cínics, per una interpretació popular

[795] P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París 1987², p. 33.
[796] Vegeu l'apartat D 15 del capítol següent.
[797] Teles, *Diatriba*, IV A, p. 44, 3-6 Hense (= *Suppl. Hell.* 367).
[798] Vegeu l'apartat D 2 k del capítol següent.

del seu ascetisme extrem i del seu rebuig de la religiositat tradicional.[799] És una paròdia d'allò més interessant, perquè demostra que, en l'època d'Ateneu, la pregunta tòpica sobre la utilitat de la filosofia era perfectament conegut en els cercles cultes i era formulada de la mateixa manera exacta que la trobem en les gnomologies i en Diògenes Laerci. Encara més, Arcesilau opina que la prerogativa dels filòsofs és τὸ καιρὸν ἑκάστων ἐπίστασθαι (DL 4.42). Les respostes solen ser, doncs, que la filosofia serveix per a viure bé o viure en llibertat, estar preparat per a qualsevol eventualitat de la fortuna, no mancar de res malgrat la pobresa material: independentment de la doctrina concreta, ser filòsof implica una forma de vida que promet ser benaurada. Perquè filosofar, en última instància, és viure bé, καλῶς ζῆν, segons Diògenes el Cínic, i, en definitiva, si hom no es preocupa de filosofar, què en treu, de viure? (DL 6.65). No falten els contrapunts paròdics: quan, durant una tempesta enmig de la mar, un dels mariners es reia d'Aristip perquè estava mort de por, filòsof com era, mentre que ells restaven tranquils, el filòsof respon: οὐ γὰρ περὶ ὁμοίας ψυχῆς ἀγωνιῶμεν ἕκαστοι (DL 2.71), o, en una variant de la mateixa anècdota que apareix a Elià (*V. H.* 9.20),[800] la resposta és encara més explícita: καὶ μάλα γε εἰκότως· ὑμῖν μὲν γὰρ περὶ κακοδαίμονός ἐστι βίου ἡ σπουδὴ καὶ ὁ νύν κίνδυνος, ἐμοὶ δὲ περὶ εὐδαίμονος. La vida d'un filòsof és, consegüentment, més digna de ser viscuda que la de la gent ordinària, de manera que això bé val que al filòsof li sàpiga més greu de perdre-la, car els altres tampoc no hi perden tant.

Fins i tot el valor d'una doctrina filosòfica és determinat per l'autoritat i el caràcter o la reputació del seu fundador, que no es fonamenta mai en la doctrina, sinó en la mena de vida que ha menat. Ja en la definició mateixa de filòsof que dóna, segons la tradició, Pitàgoras, apareix clarament el caràcter vital, no pas intel·lectual, de la filosofia: així com, en una panègiris, hi ha homes que hi acuden per competir-hi, altres per comerciar i encara altres, els millors, per fer-hi d'espectadors, també en la vida hi ha homes que neixen esclaus i cerquen glòria i riqueses, mentre que altres neixen filòsofs i cerquen la veritat (DL 8.8); senzillament, els filòsofs han obtingut la millor part en el lot de la vida. Allò que convenç els italians de seguir Pitàgoras, i fins de confiar-li les seves dones com a deixebles, no fou pas l'excel·lència de la seva doctrina, sinó el seu retorn (vertader o fals)[801] de l'Hades (DL 8.41). La personalitat del filòsof, sovint després d'una trobada fortuïta i sempre personal amb ell, i no pas per l'excel·lència intel·lectual de la seva doctrina, és el que mou els futurs deixebles a la conversió, que sempre s'entén com un canvi de vida i no sols com una adhesió a noves formes de veure el món.[802] I la conversió no es planteja mai en l'àmbit de les idees, sinó que porta implícit un canvi de vida radical, que passa per trencar amb el propi passat destruint els escrits anteriors del filòsof, com en el cas de Plató, que havia escrit tragèdies i ditirambes i els cremà quan es va convertir (DL 3.5; Olimp. 74-76 W; Anon. 113-116 W), o desfer-se de totes

[799] Vegeu-ne l'anàlisi als apartats D 2 j i D 2 n del capítol següent.
[800] Cf., també, Aulus Gel·li 19.1.
[801] Sobre l'anècdota, vegeu l'apartat D 3 del capítol següent.
[802] Vegeu l'apartat C 2 del capítol següent.

les propietats i canviar radicalment de vida: així ho fa Hipàrquia tan bon punt s'uneix a Crates (DL 9.96), tot i que el cas més espectacular és el d'Antístenes, que, després de trobar Sòcrates, ven totes les seves possessions (DL 6.2),[803] o Crates que, en convertir-se, reparteix tots els seus béns entre els seus conciutadans (DL 6.87); també Crisip ho deixa tot, convertit a la filosofia per Zenó o bé per Cleantes, i canvia de vida (DL 7.179), encara que una tradició més mal intencionada afirma que es dedicà a la filosofia després que li embarguessin tots els béns (DL 7.181).[804] De fet, acabem de constatar, en l'apartat anterior, que fins i tot les simples relacions intel·lectuals són traduïdes pels biògrafs com a influències personals, de vegades cronològicament i espacialment impossibles: tota la cadena de transmissió de la filosofia ha de basar-se, per força, en relacions personals i vida comunitària, on les idees no són pas el més important.[805]

En aquesta conjuntura, les biografies dels filòsofs assoleixen una dimensió decisiva: la vida mateix del filòsof, més que la seva doctrina, queda establerta com a model de conducta per als membres d'una escola. Per aquest motiu, quan les escoles de filosofia passen, en l'època imperial, de ser centres de vida comunitària amb una regla de vida molt determinada[806] —on els coneixements devien transmetre's de viva veu i d'acord amb l'exemple vital dels mestres— a esdevenir simples càtedres de filosofia en què es comenten les obres principals dels autors que serveixen de models,[807] adquireixen una importància fonamental les biografies, més o menys breus, que precedeixen sempre els comentaris de les obres i la doctrina dels mestres. Això implica, d'una banda, que la vida i l'obra dels filòsofs són definitivament indestriables en el pensament antic, tant a nivell popular com en el si de les escoles; però, a més, aquest procés permet entendre fins a quin punt la tipificació esdevé un fenomen gairebé imprescindible en les biografies dels filòsofs: interessa, per sobre de tot, el model de vida que el mestre proposa com a ideal, més enllà de la seva concreció històrica. És més, hom comprèn prou bé que atacar aquesta imatge ideal dels filòsofs, per part d'escoles rivals que devien pouar en les crítiques populars inspirades en la deformació còmica dels seus peculiars capteniments, tan allunyats, sovint, de la mentalitat tradicional acatada per tothom, esdevé un procés especialment malèvol, perquè desfà de cop les aspiracions d'idealitat i de bondat d'aquella forma de vida que l'escola pretenia fer remuntar als seus mestres.

10. La filosofia està per damunt de la retòrica, la poesia i la resta de les arts

És freqüent la disputa entre els filòsofs i els rètors, el resultat de la qual és la superioritat de la filosofia: la retòrica només serveix per a distreure els auditoris amb discursos sense gens de substància. És possible que calgui

[803] Una resolució vital que interessava molt als cristians, és clar: vegeu els comentaris a aquest passatge de la vida d'Antístenes que fa Jeroni, *Iovin.* 2.14.
[804] Vegeu l'apartat C 2 (8) del capítol següent.
[805] Vegeu l'apartat C 6 del capítol següent.
[806] També les biografies donen exemples abundants d'aquesta mena de vida comunitària: vegeu l'apartat C 6 del capítol següent.
[807] Vegeu HADOT 1995, pp. 227-242.

veure, en aquestes apreciacions, rastres de les disputes entre les escoles filosòfiques i les de retòrica per l'hegemonia en el sistema educatiu antic, que enfonsen les seves arrels en la vella polèmica entre Isòcrates i Plató.[808] La tradició biogràfica diu, en efecte, que Plató estava enfrontat amb Moló, un rètor de Rodes que acusava el filòsof de ser un paràsit de Dionisi (DL 3.34). Els seus atacs a un altre rètor, Gòrgias, feren adoptar a Plató el sobrenom d'«el nou Arquíloc» (Ateneu 505d-e), i les seves relacions amb Demòstenes tampoc no anaven gens bé: Plató l'expulsà de la seva classe perquè era θηρολέκτης (*Anonymus in Rhetoricam* 3.1, ed. Rabe).[809] Totes aquestes invectives contra els rètors i els oradors responen, naturalment, a la pretensió que la filosofia és superior a la retòrica i acabaren constituint un tòpic en elles mateixes, tal com ho demostra Tzetzes (*Chil*. 2.736-743), el qual acusa Plató d'atacar els rètors perquè les classes d'aquells eren plenes, mentre que a les seves hi faltaven estudiants. En el mateix sentit han d'interpretar-se els atacs d'Aristòtil contra Isòcrates i la retòrica (DL 5.3).[810] Diògenes anomenava els oradors i tots aquells qui cerquen la glòria en l'eloqüència «tres vegades homes», és a dir, «tres vegades desgraciats» (DL 6.47). Bió, que era blasmat perquè ensenyava filosofia a Rodes mentre que els atenesos s'exercitaven en la retòrica, respon: πυροὺς ἐκόμισα καὶ κριθὰς πιπράσκω; (DL 4.49), posant de manifest que, per a ell, la filosofia és molt més útil que la retòrica. Diògenes arriba fins al punt de distreure deliberadament l'atenció dels oients dels discursos dels oradors, simplement brandant una arengada (DL 6.57) o menjant sorollosament uns tramussos (DL 6.48) entre el públic per cridar l'atenció. Però el cas més emblemàtic, com de costum, correspon a Sòcrates, que no considera oportú un discurs de defensa que li havia escrit Lísias per al seu procés, al·legant que és simplement un discurs bell, però sense el contingut filosòfic, essencial i superior, que ell desitja (DL 2.40). Lísias, llavors, es queixa: πῶς, εἰ καλός ἐστιν ὁ λόγος, οὐκ ἄν σοι ἁρμόττοι; i Sòcrates li respon tot fent un símil que defineix força bé les relacions que tenen, en general, els filòsofs amb els oradors: οὐ γὰρ καὶ ἱμάτια καλὰ καὶ ὑποδήματα εἴη ἂν ἐμοὶ ἀνάρμοστα (DL 2.41). El blasme que els filòsofs fan als oradors és, fonamentalment, que són pura forma, vanitat sense contingut.

D'altra banda, la filosofia es considera també superior a la poesia, com ho demostra clarament el fet que els filòsofs cremen sovint les seves obres poètiques de joventut en convertir-se a la filosofia,[811] o bé només fan poesia en les estones d'oci. És evident que l'exemple més cèlebre d'aquest fet és, com hem vist, Plató, que crema les seves obres anteriors, sobretot tragèdies i ditirambes (DL 3.5; Olimp. 74-76 W; Anon. 113-116 W). El mateix podríem afirmar d'Empèdocles, que crema els seus poemes de

[808] Vegeu HADOT 1995, pp. 86-87.
[809] Que Demòstenes fou deixeble de Plató devia ser tradicional en les biografies, segons que ho transmeten Aulus Gel·li, 3.13.1-5, i Plutarc, *Dem.* 5.7. La notícia del tracte que li dispensà Plató, en canvi, només apareix en aquesta font.
[810] Seguim en aquest punt l'edició de G. MÉNAGE: els manuscrits donen Xenòcrates en lloc d'Isòcrates, però MÉNAGE es basa en els testimonis de Ciceró (*De orat*. 3.141) i Quintilià (3.1.4) per a afirmar que la invectiva d'Aristòtil es dirigeix en realitat contra Isòcrates.
[811] Vegeu l'apartat C 2 (8) del capítol següent.

jovenesa, entre els quals consta que hi havia un *Himne a Apol·lo*, d'estil homèric, però, en canvi, no renuncia a les seves tragèdies, en manifesta contraposició amb Plató (DL 8.57).[812] Timó, al seu torn, no renuncià a compondre poemes èpics, tragèdies i drames satírics, però només quan la dedicació a la filosofia li deixava temps lliure (DL 9.110). L'activitat poètica és vista, per tant, com una mena de joc de joventut, superat en encetar el camí filosòfic. Un cas ben curiós és el de Bió, que, quan esdevé llibert, crema els llibres del seu amo, que era rètor, i es consagra a la filosofia (DL 4.47); aquest fet crida l'atenció perquè els llibres no són del mateix filòsof, però l'estructura és idèntica: crema de llibres que pertanyen a una vida anterior abans d'encetar el camí nou de la vocació filosòfica i, damunt, llibres de retòrica. Potser fins i tot la notícia que Soló prohibí a Tespis de representar les seves tragèdies argumentant que la mentida no és mai aprofitable (DL 1.59) entraria dins d'aquest apartat.

No gaire més ben parada queda la pintura: Menedem abandona l'ofici del seu pare, que era un pobre decorador de teatres, quan un deixeble d'Alexí d'Elis li digué que οὔτε σκηνὴν οὔτε ψήφισμα προσήκει τῷ σοφῷ γράφειν (DL 2.125); Plató, a més d'abandonar la poesia, oblidà també la pintura, a la qual s'havia consagrat un quant temps (DL 3.5), evidentment per inferència biogràfica a partir de les comparacions amb l'ofici de pintor que apareixen en el *Timeu* (Olimp. 45-46 W), i el mateix val per a Pirró (DL 9.61 i 62). També l'escultura és abandonada de resultes de la conversió filosòfica: Sòcrates mateix era fill d'escultor (DL 2.18) i, seguint l'ofici del seu pare, fou l'autor ni més ni menys que de les Cariàtides de l'Acròpolis (DL 2.19);[813] com en el cas de Plató, Sòcrates es val d'aquest suposat passat d'escultor, no pas en cap de les seves obres, naturalment, però sí en alguna dita que hom li atribueix: ἔλεγέ τε θαυμάζειν τῶν τὰς λιθίνας εἰκόνας κατασκευαζομένων τοῦ μὲν λίθου προνοεῖν ὅπως ὁμοιότατος ἔσται, αὑτῶν δ' ἀμελεῖν, ὡς μὴ ὁμοίους τῷ λίθῳ φαίνεσθαι (DL 2.33). Diògenes, al seu torn, menyspreava les estàtues, car considerava que es venien a un preu molt alt, quan en realitat no valen res, mentre que la farina, molt més valuosa, costava pocs diners (DL 6.35).

En el cas dels cínics, especialment, els seus atacs a gairebé tot allò que no fos la filosofia mateixa constitueixen simples manifestacions de posicions doctrinals del filòsof: ja hem comentat[814] la crítica de Diògenes contra la música, les matemàtiques i l'oratòria (DL 6.28), com també contra la geometria i l'astronomia (DL 6.73), quelcom que apareix sovint en les seves anècdotes biogràfiques.[815] Crates fins i tot apareix barallant-se físicament amb gimnasiarcs i citarodes (DL 6.89, 90), en una clara transposició de la doctrina a la vida real, segurament compartida per tots

[812] Tanmateix, algunes versions afirmen que no fou ell mateix qui cremà els poemes, sinó la seva dona o una filla. Els motius que l'hi empenyen són, això no obstant, diversos: per negligència o descuit, o bé perquè estava inacabat; podria ser, doncs, que no hagués de ser inclosa aquesta crema dins d'aquest apartat: vegeu, en el capítol següent, l'apartat D 23.

[813] Cf., també, Pausànias 1.22.8; 9.35.7; *Suda*, *s. u.* i un escoli als *Núvols* aristofànics, v. 773. S'hi manifesta contrari, tanmateix, Plini, *N. H.* 36.32, que considera, segurament amb bon criteri, que l'escultor de l'Acròpolis fou un altre Sòcrates, originari de Tebes.

[814] En l'apartat 4 d'aquest mateix capítol.

[815] Vegeu-ne, per exemple, un bon aplec a DL 6.48.

els cínics, en la mateixa línia de Diògenes (DL 6.28 i 27),[816] contra la música i la gimnàstica, en tant que elements culturals simbòlics de l'educació tradicional grega, és a dir, precisament allò que combaten els cínics: d'acord amb aquests postulats, Zenó arriba a afirmar que la cultura en general és inútil, ἄχρηστον (DL 7.32).

En realitat, és habitual que els filòsofs facin descobriments en altres arts, com la música i la poesia,[817] perquè són superiors a tothom i les dominen totes. El mateix passa amb la retòrica: molts filòsofs són rètors hàbils,[818] i les seves capacitats de persuasió i eloqüència estan per damunt de les ordinàries.[819] A més, en general la pràctica de la filosofia atorga justament la capacitat de discernir i comprendre millor les obres dramàtiques,[820] de manera que no resulta gens estrany que Sòcrates, per exemple, en sentir el vers euripideu de l'*Electra* (379) a propòsit de la virtut, κράτιστον εἰκῆι ταῦτ' ἐᾶν ἀφειμένα,[821] s'aixequi i se'n vagi del teatre, perquè considerava ridícul, quan hom no troba un esclau, jutjar que és convenient d'anar-lo a cercar i, en canvi, deixar perir així la virtut (DL 2.33). Polemó, al seu torn, no mostrava gens d'emoció en els espectacles teatrals, ni tampoc en oir els versos d'Homer, que el deixaven com si no hagués sentit res (DL 4.18). En un context diferent, el d'una cursa de carros, Plató també demostra el seu menyspreu pels espectacles quan critica Anníceris de Cirene per dispensar-li la seva atenció, tal com ho feien també els presents, dient-li: ἀδύνατόν ἐστι τὸν ἐς μικρὰ οὕτω καὶ οὐδενὸς ἄξια τοσαύτην φροντίδα κατατιθέμενον ὑπὲρ μεγάλων τινῶν σπουδάσαι· πᾶσαν γὰρ αὐτῷ τὴν διάνοιαν ἐς ἐκεῖνα ἀποτεθεῖσαν ἀνάγκη ὀλιγωρεῖν τῶν ὄντως θαυμάζεσθαι δικαίων (Elià, *V. H.* 2.27). La crítica val, segurament, per a tots els espectacles. Però és Diògenes qui es pronuncia més obertament contra els espectacles de Dionisi, que anomenava μεγάλα θαύματα μωροῖς (DL 6.24), potser per atacar, un cop més, la tradició grega; de fet, el filòsof aprofitava els espectacles per a sortir dels teatres mentre la gent hi entrava, per tal de demostrar simbòlicament que ell sempre anava contra corrent de tothom (DL 6.64), de la mateixa manera que caminava enrere en els pòrtics (Estobeu 3.4.83). El tòpic del filòsof que visita els teatres i es mostra sempre contrari, per un motiu o per un altre, a allò que presencia degué esdevenir, en tot cas, recurrent.[822]

No hi ha dubte que cal veure en tota aquesta mena d'anècdotes senzillament la superioritat absoluta del filòsof davant de qualsevol manifestació cultural, fins i tot la més tradicionalment grega: el filòsof és

[816] Vegeu l'apartat D 19 del capítol següent.
[817] Vegeu nombrosos exemples en l'apartat D 10 del capítol següent.
[818] Vegeu l'apartat D 2 b del capítol següent.
[819] Vegeu l'apartat D 2 e del capítol següent.
[820] Vegeu l'apartat anterior d'aquest mateix capítol i també l'apartat D 17 del capítol següent, especialment dins del tòpic «Per a què serveix la filosofia?»
[821] De fet, Diògenes Laerci cita el vers com si formés part de l'*Auge*, una peça perduda. Segurament es tracta d'una confusió, d'ell o dels copistes; tanmateix, WILAMOWITZ (*Analecta Euripidea*, Berlín 1875, pp. 192-193) opina que fou introduït entre els versos de l'*Electra* precisament a partir de l'*Auge*, d'on Diògenes Laerci (o la seva font) encara el devia poder llegir. Vegeu, sobre aquest tema, A. NAUCK, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*[2], p. 437, i KANNICHT, *ad loc*.
[822] Vegeu l'apartat D 20 del capítol següent.

ben capaç d'excel·lir en totes les arts i els oficis del món grec, no sols la poesia, la retòrica i la música,[823] sinó la legislació,[824] la política,[825] la milícia[826] i l'atletisme,[827] però és evident que l'activitat superior a totes les altres és la filosofia, amb el benentès que el fet de ser filòsof és preciament allò que li permet dedicar-se a qualsevol altra cosa, perquè totes les arts, de fet, no fan res més que preparar per a l'activitat superior, que és la filosofia.[828] Novament, doncs, les biografies estan marcades per un procés de tipificació, en què les dades es construeixen a partir d'idees preconcebudes.

11. La filosofia és, indiscutiblement, un invent grec

Hi ha una mena de convicció general, en la mentalitat grega antiga, que la filosofia és amb tota certesa un invent grec, l'invent grec per excel·lència. És quelcom que revesteix una gran importància, per exemple en la mentalitat de Diògenes Laerci, entestat a demostrar que la filosofia neix a Grècia, tot rebatent qualsevol intent d'atribució d'una veritable filosofia entre els pobles bàrbars, ja des de l'inici mateix de la seva obra, com si fos una petició de principi (DL 1.1-3). Sens dubte, és aquest prejudici el que cal veure en la insistència de les biografies a fer que la gran majoria dels filòsofs neixin en sòl grec[829] o bé duguin a terme sempre les seves activitats a Grècia i, encara més concretament, a partir del seu pas per Atenes.[830] És obvi que podria tractar-se d'una dada perfectament històrica, però no deixa de cridar l'atenció que, malgrat que les evidències facin pensar que la filosofia grega neix sobretot en contacte amb altres pobles, una part de les biografies, i Laerci al capdavant de totes elles, insisteixin tant en aquest origen absolutament hel·lènic de la filosofia. En realitat, aquesta pretensió clara d'un origen i un desenvolupament exclusivament grecs de la filosofia va amarant totes les pàgines de l'obra laerciana: Anacarsis s'acaba convertint en una mena de màrtir de l'hel·lenitat en terra escítica (DL 1.101-105), totes les invencions en matèria de filosofia les fan els grecs,[831] i el món i la cultura en què tenen lloc totes les biografies, sense excepció, són ben grecs.[832] De fet, per a Laerci la filosofia no sols és un invent grec, sinó que *només* els grecs la van desenvolupar, quelcom que explicaria l'absència en les seves pàgines de qualsevol referència a pensadors llatins: precisament, per a un escriptor de l'època imperial com ell, l'exaltació absoluta de l'hel·lenitat és un factor de pensament que no pot ser menystingut.[833]

La qüestió dels orígens indiscutiblement grecs de la filosofia, en tot cas, va quedar del tot arrelada en la tradició biogràfica i en la mentalitat general,

[823] Vegeu l'apartat D 2 b del capítol següent.
[824] Vegeu l'apartat D 11 del capítol següent.
[825] Vegeu l'apartat D 12 del capítol següent.
[826] Vegeu l'apartat D 13 del capítol següent.
[827] Vegeu l'apartat D 19 del capítol següent.
[828] Vegeu I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, París 1984.
[829] Vegeu els apartats A 4 i A 5 del capítol següent.
[830] Vegeu l'apartat D 18 del capítol següent.
[831] Vegeu l'apartat D 10 del capítol següent.
[832] Vegeu HOPE 1930, pp. 110-111.
[833] Vegeu, sobre aquest punt, l'apartat 1 del capítol segon.

com ho demostra la seva aparició com a idea subjacent també en altres obres biogràfiques. El cas més interessant és el de la vida d'Apol·loni de Tiana, de Filòstrat: en una mena d'inversió, d'efecte mirall respecte del que hom pot pensar sobre l'aprenentatge que els filòsofs grecs fan dels savis orientals, tots els savis babilonis, indis i egipcis que troba Apol·loni en el seu camí iniciàtic vers l'Orient filosofen, és a dir, empren tècniques de meditació i ascesi i estan organitzats en comunitats, parlen perfectament el grec i tenen costums grecs, fins i tot en les formes de culte en honor dels déus, elements que Filòstrat destaca com a altament positius.[834] Les motivacions de Filòstrat, tanmateix, no deuen pas ser gaire diferents de les de Laerci pel que fa a l'exaltació d'allò que és hel·lènic.

Sembla, això no obstant, que, malgrat la insistència de Diògenes Laerci i alguns dels seus coetanis a destacar que la filosofia és un invent clarament grec, la tradició biogràfica fa de l'Orient, en especial d'Egipte, Pèrsia i àdhuc l'Índia, l'indret remot on els filòsofs grecs més eminents van a formar-se, a partir de la saviesa, per força marcadament religiosa, dels sacerdots, els mags i els bramans. El filòsof canvia de vida o aprèn dels savis d'altres cultures, gràcies als seus viatges a aquests indrets remots, fet que constitueix, com a mínim, un tòpic ben arrelat en la tradició biogràfica.[835] El mateix Laerci cita a l'inici del seu llibre alguna font antiga que pretenia veure l'origen de la filosofia en els pobles bàrbars, com Soció (DL 1.1 = fr. 35 Wehrli),[836] per bé que després ho desmenteix categòricament: λανθάνουσι δ' αὐτοὺς τὰ τῶν Ἑλλήνων κατορθώματα, ἀφ' ὧν μὴ ὅτι γε φιλοσοφία, ἀλλὰ καὶ γένος ἀνθρώπων ἦρξε, βαρβάροις προσάπτοντες (DL 1.3), sense donar cap altra font que sostingui la seva pròpia afirmació, llevat de l'etimologia, certament grega, del mateix mot *filosofia* (DL 1.4, 33; 7.16). Són diversos els estudis moderns, d'altra banda, que suggereixen aquest origen oriental, almenys quant a la primera filosofia grega, encetada, podríem dir, a partir dels contactes dels grecs amb altres pobles.[837]

L'origen i el desenvolupament enterament grecs de la filosofia formaria part, doncs, d'alguns dels prejudicis de Diògenes Laerci, en vista dels quals presenta les biografies. N'hi ha alguns més, que convé tenir en compte: especialment, el seu interès exclusiu pels filòsofs més antics, presumiblement perquè són els que apareixien en les fonts que usava, però també per les seves conviccions sobre el caràcter paradigmàtic dels mestres, quelcom que s'evidencia en la composició primordial de la *Πάμμετρος* i el seu esperit proper als escriptors d'*antiquitates*.[838] Aquest fet,

[834] Vegeu, especialment, Filòstrat, *V. Ap.* 2.26, 3.11, 15, 18, 19.
[835] Vegeu els apartats C 2 (6) i D 6 del capítol següent.
[836] Encara eren, però, molts altres autors antics els qui atribuïen un origen bàrbar al pensament filosòfic, si hem de fer cas a les citacions que en fan, amb finalitats naturalment apologètiques, molts autors cristians com Tacià, Eusebi, Clement d'Alexandria, Atanasi o Teodoret. Vegeu sobre el tema MÉNAGE, dins de HUEBNER 1830, I, p. 152. També l'opuscle de F. SCHAEFER, *Quid Graeci de origine philosophiae a barbaris ducenda existimauerint*, Leipzig, Teubner, 1877.
[837] Sense ànim de ser exhaustius, són especialment significatius en aquest sentit els estudis de Th. HOPFNER, *Orient und griechische Philosophie*, Leipzig 1925, més recentment represos per WEST 1971 i W. BURKERT, *The orientalizing revolution*, Harvard, Massachusetts & Londres 1992.
[838] Vegeu l'apartat 1 del capítol segon.

juntament amb les reflexions que acabem de fer sobre la preeminència clara dels filòsofs hel·lènics per causa de l'origen evidentment grec de la filosofia, el devia portar a no incloure en el seu llibre els filòsofs que li eren contemporanis.[839]

12. El més petit, o el qui arriba el darrer o el que menys qualitats té, esdevé el més gran, el cap de l'escola

Un tòpic habitual en moltes biografies, que sembla típic dels contes populars, és el del filòsof que no té qualitats, a qui costa molt d'entendre les coses, que arriba l'últim a l'escola, o quan ja és força gran per a emprendre els estudis de la filosofia, o fins i tot que té un passat ple de disbauxes, però acaba superant tots els deixebles i fins esdevé el successor del mestre al capdavant de l'escola. Un bon exemple d'això és Polemó, que es converteix a la filosofia,[840] després d'haver menat una vida dissoluta, en escoltar casualment un discurs de Xenòcrates sobre la moderació quan tornava borratxo d'una festa amb els amics: Polemó fou captivat per les paraules del mestre i acabà depassant tots els altres deixebles fins que es convertí en el cap de l'escola a la mort del mestre (DL 4.16).

Clitòmac no aprengué grec ni, per tant, filosofia fins als quaranta anys (DL 4.67), tot i que després fou tan brillant que compongué més de quatre-cents llibres i succeí Carnèades en la direcció de l'Acadèmia; en aquest cas, únic en tot el repertori biogràfic dels filòsofs antics, el tòpic seria el d'aquell qui, tot i dedicar-se tard a alguna activitat, hi destaca, gràcies a les seves habilitats personals. Cleantes arribà a Atenes amb quatre dracmes i es dedicava a pouar aigua pels jardins durant la nit, mentre filosofava de dia (DL 7.168) i havia d'escriure en els tendons i els omòplats dels bous, perquè no tenia diners per a comprar papir (DL 7.174); la biografia destaca com a molt positiva la seva inclinació extrema al treball, i és el seu caràcter allò que fa que Zenó l'esculli per succeir-lo al capdavant de l'escola (DL 7.174). Cleantes, a més, preferia la seva mena de vida a la dels rics (DL 7.171). Seria també un exemple del motiu biogràfic del filòsof que, com en els contes populars, prové d'un origen humil i arriba al lloc més alt.

13. Anècdotes i contes populars

Així mateix, moltes anècdotes presenten, com ja hem constatat en l'apartat anterior, la forma d'una contalla de tipus i estructura absolutament popular, que recorda els contes de totes les èpoques i fins segueix algunes estructures tipològiques de les definides per V. Propp.[841] L'autor, treballant a partir d'una considerable munió de contes populars russos, va descobrir, amb una certa sorpresa, que els tipus de contalles que hi apareixen són molt limitats i es poden reduir, a més, a un o dos tipus de crisi, a partir de la qual els episodis se succeeixen en una seqüència invariable i previsible, tot i que algunes parts poden resultar omeses o amplificades pel narrador, en

[839] Vegeu HOPE 1930, pp. 108-109.
[840] Vegeu l'apartat C 2 del capítol següent.
[841] En la seva ja clàssica *Morfologija skazki*, Leningrad 1969[2], que hem llegit en l'excepcional traducció francesa de M. DERRIDA, T. TODOROV i C. KAHN, *Morphologie du conte*, París 1975.

un procés que segueix igualment paràmetres estandarditzats. El mètode d'anàlisi de Propp ha estat usat amb èxit, salvant les distàncies formals, en narracions biogràfiques com la història d'Arquíloc del marbre de Paros per J. Fairweather.[842] Tanmateix, el que més interessa d'aquesta proximitat amb els contes populars per a les nostres biografies de filòsofs no és tant la possibilitat d'apreciar les relacions funcionals entre les accions successives dins de la narració, més difícils de determinar en aquest gènere, sinó sobretot el fet que moltes de les peripècies biogràfiques de les quals són protagonistes els filòsofs es poden relacionar fàcilment amb motius folklòrics perfectament identificables. Si hom observa els tòpics folklòrics aplegats per S. Thompson en la seva magna obra *Motiv-Index of Folk Literature*, que recull exemples de bona part dels contes del món,[843] resulta que no són pas pocs, tal com indicarem en l'anàlisi detallada del capítol següent, els motius que apareixen en les peripècies biogràfiques dels filòsofs. Malgrat els defectes de l'obra, que multiplica innecessàriament motius que podrien reduir-se a un sol tòpic i que parteix de nombrosos capricis classificadors, l'índex del volum VI resulta molt útil a l'hora de cercar motius folklòrics universals. L'existència mateixa d'aquests nexes entre els dos tipus de narrativa, els contes i les biografies, demostra fins a quin punt el procés mental de la tipificació actua en tots els àmbits de la construcció de sentit mitjançant la narració de fets. Ja R. Hope constatava que «Diogenes Laertius was fundamentally a story teller. [...] The stories cover a wide variety of topics from the basest pornography to the naivest mythology».[844] Tanmateix, Hope, com de costum, no extreu cap innovació en l'anàlisi d'aquesta apreciació fonamental: en realitat, però, cal veure en la forma que presenta les anècdotes vitals dels filòsofs una forma clara de tipologia que vol fer sentit més enllà dels personatges concrets que les viuen, ben bé com en els contes.

Algunes contalles són especialment significatives en aquest sentit. Bias, per exemple, alliberà unes noies messènies captives, les educà i les tornà al seu pare amb un dot (DL 1.82).[845] El fet que el context sigui força imprecís (què hi fan les noies messènies a Atenes? Són totes germanes?) mostra molt clarament que es tracta d'una anècdota tòpica de caire popular. Sembla ben bé un conte. Làcides és un model d'avarícia: per tal que ningú no li robi res del celler, tanca la porta amb clau i hi col·loca un segell i després llença l'anell a dins pel forat del pany; els esclaus descobreixen l'estratagema i li roben tot el que volen (DL 4.59). L'origen còmic d'aquesta anècdota és evident per l'argument i fins i tot pels personatges que hi intervenen.[846] La forma narrativa, tal com es presenta, tanmateix, recorda de prop la de qualsevol conte popular. També en una contalla que exemplifica l'extrema eloqüència de Diògenes trobem una estructura pròpia dels contes: un pare envia el seu fill a Atenes, i el noi s'hi queda, captivat per

[842] FAIRWEATHER 1983, pp. 333-337.
[843] THOMPSON 1955-1958^{2}.
[844] HOPE 1930, pp. 144-145. De fet, la constatació ja l'havia fet C. G. COBET, «De Diogene Laertio fabularum pleno», *Mnemosyne* 7, 1858, pp. 52-55.
[845] Per a una altra versió de la mateixa contalla, cf. Diodor de Sicília 9.13.1-2.
[846] Així ho creuen i ho argumenten R. HIRZEL, «Ein unbeachtetes Komödienfragment», *Hermes* 18, 1883, pp. 1-16, i, més recentment, I. GALLO, *Teatro ellenistico minore*, Roma 1981, pp. 58-62.

Diògenes, per filosofar en la seva escola; consternat, el pare envia el seu altre fill per persuadir-lo de tornar a casa, però aquell no sols no ho aconsegueix, sinó que es queda també sota el mestratge de Diògenes; finalment, és el pare mateix qui ho intenta, però acaba també, és clar, filosofant amb ells (DL 6.75-76).

D'altra banda, són nombroses també les situacions en què podem constatar, deixant de banda els noms dels protagonistes i les anècdotes concretes, que fan sentit en la seva biografia, relacions clares amb escenes pròpies dels contes. Forma part, per exemple, d'una mentalitat ben arrelada el fet que el savi hagi d'atènyer una provecta vellesa, i fins i tot en la mentalitat popular el savi sol ser ancià, segurament per la senzilla raó que, com és lògic, com més gran és, més experiència acumula una persona, i no hi ha dubte que això forma part del folklore de tots els pobles.[847] Al seu torn, l'enfrontament habitual entre els filòsofs i els tirans[848] segueix un model folklòric: el monarca a qui un savi fa venir a la raó, o el savi que dóna respostes agudes a les preguntes capcioses del rei, fins i tot els duels dialèctics entre el savi i el rei, i el famós motiu de l'home pobre que és en el fons més feliç que el rei, són motius típics dels contes populars d'arreu que poden haver influït en aquesta mena d'enfrontaments.[849] En realitat, el model apareix també en el mite: des de Creont, o Èdip i Tirèsias, fins a Antígona, o Hèracles i els Heraclides perseguits pel tirà Euristeu. El filòsof com a preceptor del sobirà o dels fills dels monarques i els tirans, que es pot inscriure també dins de la tradició mitològica del savi preceptor de l'heroi, sembla pròpia igualment del folklore, amb una nodrida tradició de contes on apareix un savi, que sovint és a la vegada un mag, educant el futur rei. I encara, per no multiplicar els exemples, el motiu biogràfic de rebutjar l'or del rei —concretament, en les nostres biografies, l'or del rei Cresos—[850] és en si mateix un tòpic propi dels contes.[851]

14. Les tradicions biogràfiques positives i negatives conviuen sense causar cap problema al compilador

Com passa en els mitògrafs, les tradicions, encara que siguin fortament contradictòries entre si, conviuen sense que en resulti cap incoherència als ulls del compilador, que, només de vegades, es limita a constatar la diferència afegint una fórmula com «altres afirmen...». Això demostra que han estat compilats i aplegats materials molt diversos de fonts també diverses, i que el compilador no cerca coherència en el discurs, sinó vivesa narrativa i entreteniment, o també esgotar totes les dades que posseeix, sense gaire ordre expositiu. Aquesta forma de procedir impedeix que es pugui realitzar amb mínimes garanties d'èxit qualsevol intent d'anàlisi diacrònica seriosa de les diverses anècdotes i tradicions biogràfiques: A. S. Riginos, que fa un esforç d'aquesta mena al final de la seva obra, ha

[847] Vegeu, per exemple, els contes aplegats per THOMPSON 1955-1958², J151ss.: *Wisdom from old man*.
[848] Vegeu l'apartat D 14 del capítol següent.
[849] Vegeu THOMPSON 1955-1958², J816.1.1, H561.4, H583, J1675 i J1085.3, respectivament.
[850] Vegeu l'apartat D 15 del capítol següent.
[851] Vegeu THOMPSON 1955-1958², J1085.3.

d'acabar concloent únicament que «the preceding review of the more important sources from each century and of the anecdotal material they transmit gives an indication of the variety of sources for the anecdotes and of the variety of ways in wich anecdotical material may be used».[852] És per aquest motiu, i també perquè no entra en absolut en les pretensions d'aquest treball, que hem optat per no aprofundir en aquest tema, llevat que les dades siguin clarament decisives en una direcció determinada.

Plató, que tradicionalment és originari d'Atenes (DL 3.1), contempla també una tradició alternativa que el fa nascut a Egina, a casa del fill de Tales, on el seu pare havia anat κατ' ἐκεῖνο καιροῦ κληρούχου πεμφθέντος ἐν τῇ Αἰγίνῃ ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων (Anon. 63 W; *Suda*, *s.u.*; DL 3.3). La intenció d'aquesta variant és, potser, vincular Plató amb l'origen tradicional de la filosofia, de la qual ell mateix fou el refundador, sempre segons la tradició biogràfica més positiva.[853] Per a la conversió de Zenó a la filosofia hi ha també nombroses variants: en una d'elles, un oracle aconsella al futur filòsof que freqüenti els morts, és a dir, els llibres dels antics, i a partir d'aquí s'inicia la seva inclinació vers la filosofia (DL 7.2); o bé, després d'un naufragi que el porta a Atenes, llegeix els *Memorables* de Xenofont, i el mateix llibreter li aconsella de seguir Crates, que passava casualment per allà (DL 7.2-3); o bé el seu pare, comerciant, li portava ja des que era petit llibres dels socràtics (DL 7.31). En aquest cas, tanmateix, qualsevol de les variants s'inclou en el mateix tòpic de la conversió a la filosofia mitjançant la lectura d'un llibre.[854]

En el cas de les biografies dels filòsofs, les tradicions que conviuen es deixen classificar, a tot estirar, en positives i negatives per a llur figura, com ha de reconèixer també Riginos per a les anècdotes biogràfiques de Plató: «Nearly all the anecdotes are the products of two opposing tendences —the tendency to glorify and the tendency to vilify the philosopher».[855] Aristip, potser l'exemple més significatiu, donava tan poca importància als diners que un dia va enviar algú a comprar una perdiu per cinquanta dracmes; davant el blasme de l'altre, Aristip li diu si no l'hauria comprat per un òbol; i davant la resposta afirmativa del seu interlocutor, el filòsof respon: τοσοῦτον ἐμοὶ δύνανται αἱ πεντήκοντα δραχμαί (DL 2.66).[856] En una altra ocasió, atacat per uns pirates, llança a la mar tot el seu or, perquè ἄμεινον ταῦτα δι' Ἀρίστιππον ἢ διὰ ταῦτα Ἀρίστιππον ἀπολέσθαι (DL 2.77). D'ell és també la frase «ἄμεινον ἐπαιτεῖν ἢ ἀπαίδευτον εἶναι» (DL 2.70). Tanmateix, altres tradicions el fan cobrar per les lliçons (DL 2.65, 72, 74, 80, 81), i fins sostenen que plorava quan va llençar l'or durant l'atac dels pirates (DL 2.77) i que feia la gara-gara als tirans (DL 2.68, 78, 79, 81, 82), de manera que hom constata la convivència, com sempre de bracet i sense crear excessius problemes, de dues tradicions, la positiva i la negativa, per a la seva biografia. Aristip es mou també constantment en un ambient simposíac, envoltat de luxe, vi i prostitutes (DL 2.68, 69, 74, 75, 76), cosa

[852] RIGINOS 1976, p. 213. Vegeu també el treball aplegat en el plànol cronològic de fonts de l'apèndix I.
[853] Vegeu l'apartat A 4 del capítol següent.
[854] Vegeu l'apartat C 2 (4) del capítol següent.
[855] RIGINOS 1976, p. 199.
[856] Cf., també, Ateneu 343c-d.

per la qual rep fortes crítiques de forma sistemàtica. Paral·lelament, però, altres tradicions afirmen que Aristip estava a favor de la moderació, especialment sexual (DL 2.67): ambdues tradicions conviuen altra vegada sense gaires problemes. Diògenes Laerci col·loca sovint l'una tradició al costat de l'altra, majoritàriament sense emetre cap judici sobre la disparitat de les tradicions, com ho acostumen a fer els mitògrafs, però cal dir que rares vegades defensa clarament la visió positiva enfront de la negativa, com s'esdevé en el cas d'Epicur; tot just després d'entretenir-se llargament en totes les maledicències de la tradició (DL 10.3-8), Laerci n'emprèn una veritable apologia (DL 10.9-12), introduïda, per una vegada, amb una nota crítica: Μεμήνασι δ' οὗτοι. τῷ γὰρ ἀνδρὶ μάρτυρες ἱκανοὶ τῆς ἀνυπερβλήτου πρὸς πάντας εὐγνωμοσύνης (DL 10.9). Tanmateix, ambdues tradicions apareixen, com de costum, l'una al costat de l'altra, aplegades sense cap dificultat.

Conviuen sovint, igualment, les versions que podríem considerar més tradicionals amb altres que, en un estudi de *mitemes*, qualificaríem d'aberrants, que responen a una tradició diversa, amb intencions de sentit també diverses, i que, en tot cas, apareixen de forma minoritària en les fonts. El cas més evident és en la *Vita Vulgata*, on Aristòtil és qui acompanya Alexandre en la seva campanya persa, en compte de Cal·lístenes (VV 23 Dür), com ho vol unànimement la resta de la tradició; però no és pas l'únic, tal com anirem assenyalant al llarg del capítol següent.

15. Paral·lelismes amb les biografies dels herois i dels poetes

A aquestes consideracions prèvies, cal afegir que, en tot allò que fa referència als orígens, el naixement, la infància i la mort del biografiat, així com també en algunes de les seves característiques físiques i mentals i en diverses de les seves gestes, el filòsof presenta alguns dels trets habituals en els herois del mite, trets que també comparteix amb els poetes. E. Pellizer ha individuat de forma molt sistemàtica i sintètica aquests trets simples, elementals, que condueixen «fino alla constituzione di racconti sempre più complessi che si articolano tra di loro secondo schemi largamente costanti, così che a partire da unità discorsive molto semplice, come può essere l'enunciazione di una singola azione compiuta dal soggetto, si rende possibile la formazione di una peripezia individuale più vasta».[857] D'altra banda, «questo meccanismo di articolazione di unità narrative minimali, attraverso un processo di continua agglomerazione, di progressiva aggiunta —come per amalgama— di tratti specifici, singolari, idiosincratici, si può evolvere fino a costruire un'ampia e dettagliata biografia, una leggenda individuale specifica che a questo punto si pone generalmente come "storica", cioè come un dispositivo narrativo opposto al "mitico", al "poetico", al "mostruoso" o al "prodigioso", che pretende quindi di definirsi come discorso *vero*, ed esige dai suoi enunciatari un'adesione di tipo fiduciario, un *credere*».[858] Aquests elements narratius mínims, o

[857] PELLIZER 1986, p. 43.
[858] *Ibidem*.

«momenti forti nei racconti eroici», són els següents, sempre segons Pellizer:[859]

a. Naixement, que sempre és difícil, no desitjat o problemàtic, habitualment amb la presència d'un oracle que ordena la persecució de l'infant, i que de vegades dóna el nom propi a l'heroi.
b. Iniciació, mitjançant tota mena de proves i lluites o caceres, en què és especialment significativa la imatge del caçador i la presa.
c. Matrimoni, que normalment va acompanyat de l'adquisició de poder o d'un estatus definitiu.
d. Paternitat, és a dir, fundació d'una descendència genètica, sovint relacionada amb la fundació d'institucions culturals (tradicions, festes, rituals, lleis, etc.). Poden donar-se també problemes de successió, problemes familiars o conflictes generacionals.
e. Mort heroica, acompanyada d'esdeveniments excepcionals, amb ascensions (al cel, a l'Olimp, al culte per part de la ciutat...), apoteosis, metamorfosis, catasterismes, o bé connotada negativament com a trets penosos o tràgics, o infamants, ingloriosos, després d'una biografia afortunada. Poden donar-se també falses morts o descensos al reialme dels morts. També hi pot haver herois amb una vida que acaba prematurament, amb una mort que fa esdevenir fallida la seva vida heroica. La mort, en definitiva, sanciona el caràcter extraordinari de la fi, del terme biològic d'una peripècia vital heroica i fa l'heroi model, *exemplum*, per a les generacions successives.

El mateix autor, en acabar la seva breu exposició d'aquests motius recurrents en les biografies heroiques, adverteix de com «un racconto eroico ("mitico" secondo la comune accezione del termine), pur essendo costruito secondo tutte le componenti canoniche (sarei tentato di chiamarle *costrizioni narrative*) che ho cercato fin qui di descrivere, può finire per costituirsi come biografia "storica" di un singolo individuo, di un personaggio straordinario»,[860] per exemple, Teseu, que té una biografia «històrica» escrita per Plutarc, i també Apol·loni de Tiana o els sants cristians, en les biografies dels quals «più o meno li stessi elementi rippaiono, e in una proporzione e coerenza impressionanti, attraversando gli investimenti discorsivi più diversi e complicati», tot i que es tracta de «persone di accettata e attendibile consistenza attoriale (personaggi "storici")».[861] En efecte, aquesta mateixa estructura, amb algunes variants, específiques de la seva funció social diversa, reapareix també, com dèiem, en les vides dels poetes grecs antics. En aquest cas, l'anàlisi per estructures narratives, semblants als *mitemes*, permet de constatar «una reflexión nada superficial sobre la función de la poesía en el marco de su cultura específica, y sobre la posición que correspondía al poeta ocupar en la sociedad», per tal com «las narraciones en cuestión eran objetivamente verídicas, aunque refirieran episodios que, en un sentido literal, jamás tuvieron lugar».

[859] *Ibidem*, p. 45-46. El resum i la traducció són meves.
[860] *Ibidem* p. 51.
[861] *Ibidem* p. 52.

Permeten d'analitzar, en definitiva, «cuál fue la imagen que se construyeron los griegos acerca de la figura y la función de sus poetas».[862] Amb aquesta perspectiva, J. Pòrtulas descabdella la següent sèrie de tòpics o motius de les biografies dels poetes, que són «una especie de repertorio cerrado y significativo de motivos, de *patterns* recurrentes»,[863] mitjançant els quals «el maestro de la palabra por excelencia se revela como protagonista de una serie de experiencias modélicas, ejemplares, a través de las cuales recorre los puntos nodales del reconocimiento de la identidad colectiva»:[864]

I. Orígens:
   a. Genealogies i cronologies fictícies
   b. Filiació humana / divina
   c. Orígens il·legítims o servils
   d. Multiplicitat de pàtries
   e. Filiacions adoptives
II. Iniciació:
   a. Muses
   b. Somnis
   c. Animals (rossinyols, abelles...)
III. Aprenentatge humà:
   a. Deixebles els uns dels altres
   b. *Iuuenilia*
   c. Canvis de nom
IV. Relacions sexuals:
   a. Amors
   b. Matrimoni
   c. Homosexualitat
V. Descendència:
   a. Progènie
   b. Descendència col·legiada
   c. Deixebles
   d. Rapsodes i professionals
VI. Tares físiques.
VII. Certàmens
VIII. Inventors
IX. Antagonistes
X. «...i els seus no el van rebre»
   a. Exili/s
   b. Viatges
   c. Estrangeria
XI. Relacions amb els poderosos:
   a. Relació / oposició amb tirans i enemics poderosos
   b. Tractament d'honor (ofertes de poder...)
XII. Relacions entre ells. *Dicta* famosos.
XIII. Rivalitat amb els déus.

[862] PÒRTULAS 1994: totes les citacions són de la pàgina 61.
[863] *Ibidem*, p. 63.
[864] *Ibidem*, p. 65. La llista dels motius apareix a les pàgines 64 i 65; la traducció és meva.

XIV. Favors divins extraordinaris. Oracles i profecies.
XV. Longevitat, doble existència.
XVI. Mort violenta / heroïtzadora:
  a. Malentès
  b. Vergonya per una derrota
  c. Mort significativa (particularment apropiada, o bé una mort que desmenteix la vida sencera)
  d. Lluny del país natal
  e. Mort volguda per un déu (llavors el personatge n'és un *avatar*)
  f. Càstig dels assassins
XVII. Cerimònia fúnebre. Monuments en el seu honor. Epigrames.
XVIII. Cadàver amb efectes benèfics. Culte *post mortem*.

Observem, doncs, que l'esquema narratiu de les biografies heroiques no és pas gaire diferent de l'esquema de les dels poetes; a més, com dèiem, les diferències són degudes sobretot a la condició i l'estatus social i religiós divers que tenen els herois del mite i els poetes. Un intent molt més ampli i complex d'estudi d'allò que signifiquen els poetes per a l'imaginari grec a partir de l'anàlisi per *mitemes* de les seves biografies el constitueix un article posterior del mateix J. Pòrtulas, en col·laboració amb C. Miralles, prenent com a exemple la narració de la mort d'Hesíode,[865] on s'afirma significativament, a propòsit dels motius o mitemes que articulen la contalla, que «la mise en ordre dans un certain sens de ces motifs révèle des traits spécifiques et une correspondance qui ne sont probablement pas dus au hasard, mais qui permettent plutôt de considérer le récit de la mort d'Hésiode comme un mythe doté d'une structure et d'une cohérence propre».[866] En la mateixa obra, un intent semblant es fa amb les vides dels poetes tràgics,[867] molt més propers en el temps i el context cultural als filòsofs de què tractarem aquí. L'exercici, és clar, resulta més evident com més semimítiques o directament mítiques siguin les figures que s'analitzin: un esquema semblant es pot aplicar a poetes mítics com, per citar els més documentats, Olè de Lícia, Filàmmon, el seu fill Tàmiris, Linos, Melamp, Amfió i, és clar, Museu, Orfeu i Pamfos.[868]

Sobta, d'entrada, que les biografies de tots aquests personatges puguin *llegir-se* a la manera dels mites, és a dir, a base de *mitemes* significatius

[865] MIRALLES & PÒRTULAS 1998. El camí ja l'havien iniciat els mateixos autors a partir de la figura d'Arquíloc: MIRALLES & PÒRTULAS 1983.
[866] MIRALLES & PÒRTULAS 1998, p. 37.
[867] PALOMAR 1998.
[868] Per a una anàlisi en aquest sentit dels diversos poetes mítics de Grècia, vegeu, a més de l'article de PÒRTULAS 1994, ja citat, J. PLATTHY, *The Mythical Poets of Greece*, Washington 1985, i J. PÓRTULAS, «Poetas míticos de Grecia», dins d'*Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 2000, vol. I, pp. 289-312. Els estudis parcials dedicats a alguns d'aquests autors es poden trobar també en el recull de treballs que amb el títol general de «Savis i poetes» fou publicat a *Ítaca. Quaderns catalans de cultura clàssica* 18, 2002, pp. 59-228, sota la direcció de J. PÒRTULAS i X. RIU: «Orfeo. De personaje del mito a autor literario», per A. BERNABÉ; «Qüestions sobre Melamp», per M. NOGUERAS; «Del serpent de Cadmos a la lira d'Amfió», per J. PÒRTULAS; «Linos a Homer?», per J. SILVA; i «Tàmiris el traci», per S. GRAU. Per a Olè de Lícia, vegeu M. DURAN & J. PÒRTULAS, «Preliminars per a una discussió sobre Olè de Lícia», *Anuari de Filologia* 18, 1995, pp. 63-73; per a Pamfos, M. DURAN, «Pamfo», *Anuari de Filologia* 19, 1996, pp. 45-63.

que cerquen de transmetre un sentit directe sobre la funció i la consideració que els poetes tenien en l'imaginari grec de diverses èpoques. De seguida, però, hom comprèn que en realitat, com veurem tot seguit, les biografies dels personatges mítics comparteixen amb els personatges històrics i amb el mite mateix una idèntica forma de pensament, desig de sentit i mecanismes narratius.

En efecte, com molts poetes, i també altres personatges històrics o que es troben a cavall de la història i el mite, alguns filòsofs poden presentar genealogies divines o heroiques, filiacions adoptives, multiplicitat de pàtries, *omina* de naixença i naixement en un dia assenyalat, precocitat intel·lectual durant la infantesa, autèntiques iniciacions a la seva nova condició filosòfica, sancionada sovint per oracles i signes diversos, característiques físiques i psíquiques extremes, miracles, exilis, certàmens, persecucions per part dels poderosos, i, molt especialment, menes de morts ben significatives, algunes de les quals són compartides expressament amb els herois i els poetes, com la mort fallida o ridícula al final d'una vida gloriosa, la mort volguda per un déu i la mort violenta glorificadora; a més, molts d'ells són objecte també d'un culte heroic un cop morts i fins d'una certa heroïtzació i apoteosi final. Tots aquests punts quedaran palesos al llarg del capítol següent.[869] Creiem, doncs, que bastants *biografemes* de les vides dels filòsofs antics poden llegir-se amb els mateixos paràmetres amb què s'han interpretat els *mitemes* en les vides dels herois i els poetes, per bé que d'altres són específicament propis dels filòsofs, i aquest és, naturalment, el punt més interessant. Les biografies no són mai només fets històrics ni tampoc només mite o fantasia inventada, sinó una barreja de totes dues coses; però cal reconèixer que és en la presència del mite on rau la seva força particular.

El concepte de *biografema* i la seva utilitat per a l'estudi de les biografies gregues antigues de filòsofs

Queda clar, doncs, tal com ho resumeix J. Fairweather, que «the fiction is there because of a lack of good sense on the part of many biographers over the use of this deductive method; because of their assumption that history should fall into neat patterns; and because certain powerful motifs derived from folk-tradition, together with vigorous story-telling instincts, remained very much alive in the minds of many people throughout antiquity, and found an outlet, not only in the elaborating of myths about the gods and heroes, and in the invention of purely fictional romances, but in the weaving of legends around historical figures».[870] Allò que cal, un cop establerta i demostrada aquesta realitat, és mirar de veure quins són aquests clixés, aquests tòpics recurrents en les biografies, i sobretot quin és el seu sentit en l'imaginari col·lectiu, és a dir, quina mena de figures contribueixen a crear per als diversos personatges, en el nostre cas per als filòsofs. Car, tal com afirma M. Lefkowitz, algunes de les biografies dels poetes, com les d'altres operadors culturals, però especialment les dels filòsofs, contribueixen a crear «a form of a popular and persuasive new mythology,

[869] Concretament en l'apartat E.
[870] FAIRWEATHER 1974, p. 275.

in wich the angry and combative hero of epic and of early drama was replaced by a hero equally remote from ordinary men and also acknowledged in some way by divinities, but whose weapons are words and whose duty it is to serve the commonwealth rather than themselves».[871] Com en els programes televisius que fan caricatures dels personatges d'actualitat, les biografies antigues diuen la veritat més íntima dels protagonistes a través de la mentida, és a dir, per mitjà de l'exageració, la tipificació, l'estandardització idealitzada i tota la varietat de recursos que hem anat analitzant en aquest capítol; per això, si hom vol explorar de debò aquesta mena d'obres, caldrà que es fixi en un estil de pensament, en una forma de consciència, més que no pas en un mètode de composició. La biografia és una revelació del caràcter dels seus protagonistes, no pas una descripció històrica, de manera que la seva manera de desenvolupar-se és necessàriament evocativa, mai descriptiva.

Resulta força desconcertant, per aquest motiu, constatar que la gran majoria de les aproximacions a les contalles biogràfiques de l'antiguitat i la major part de les anàlisis dels seus continguts continuen aprofitant, d'una manera o d'una altra, l'esquema de les biografies per *lemata*, que va inaugurar F. Leo el llunyà 1901. Segons ell, les biografies literàries estan estructurades habitualment seguint el següent esquema, on cada apartat és un *lema*:

1. Γένος: nom dels pares, lloc de naixement.
2. Parents i/o avantpassats il·lustres; família; variants.
3. Època i informacions cronològiques.
4. Mestre/s; activitat protrèptico-pedagògica; contemporanis.
5. *Erlebnisse*; *Jungendbildung*; iniciació i vocació.
6. Qualitats mentals (retrat intel·lectual).
7. Εἶδος (aparença física, vestimenta).
8. Εὑρήματα (troballes i èxit).
9. Βίος, τρόπος, χαρακτήρ (forma de «portar la vida»).
10. Connexions amb els governants.
11. *Lebensalter*.
12. Mort, sepultura, cultes.
13. Epigrames.
14. Llistat de les obres (ἦθος *aus dem Werke*).
15. Última voluntat, testament.
16. Θεοφιλία.

Les limitacions d'aquesta mena d'anàlisis són força evidents en vista de tot el que hem intentat aclarir en aquest capítol: es tracta d'aproximacions purament retòriques que es limiten a descriure el contingut formal de les biografies, delimitant certament alguns tòpics, però sense aprofundir de cap manera en la recursivitat dels elements emprats i en el sentit de conjunt que puguin tenir.[872] Continuen essent certes, en termes generals, i malgrat tots els avenços més recents que ressenyàvem al principi d'aquest capítol,

[871] LEFKOWITZ 1978, p. 460.
[872] Vegeu els apartats 1 i 3 del capítol primer.

les paraules de J. Fairweather el 1974: «What is lacking is a comprehensive survey of the types of fiction to be found in ancient biographies of writers. General works on the Graeco-Roman biographical tradition have tended to concentrate on formal aspects of biography, detailed investigation of the sources of individual biographiers, or the history of human self-awareness».[873] Més concretament, es fa necessari aprofundir en l'anàlisi dels diversos tòpics biogràfics que apareixen de manera sistemàtica en les biografies dels personatges històrics, en el nostre cas dels filòsofs, per a mirar d'entendre la mentalitat que els va generar i, sobretot, les intencions subjacents en aquest procés.

Per això creiem que el millor que es pot fer és procedir a una tipologia dels *biografemes* recurrents en les narracions biogràfiques de què disposem. Per *biografema* entenem, doncs, la forma tipificada concreta que permet convertir el passat en estereotip, concentrar-lo i organitzar-lo en esquemes narratius memorables, per tal de donar així sentit universal, col·lectiu, a les accions individuals d'un personatge; més endavant, aquests *biografemes* es constitueixen, precisament per aquest seu caràcter universalitzador, en tòpics.[874] La narració biogràfica, com tota narració fundadora, es caracteritza, en paraules de F. Lasserre, per un sistema narratiu sempre lineal que consisteix en «une simple juxtaposition chronologique d'épisodes relativement indépendants les uns des autres; chaque épisode forme une cellule autonome de contenu anecdotique».[875] Aquests episodis, afegim nosaltres, presenten esquemes fixos als quals s'amotlla la realitat i que poden ser estudiats en la seva recursivitat: aquí és on escau la noció de *biografema*. En realitat, és la mateixa forma de pensament que apareix en totes les altres formes narratives tradicionals, segons la qual allò que és individual només fa sentit si pertany a una esfera típica, exemplar, vàlida per a tota la col·lectivitat; per això el concepte mateix de *biografema* recorda de ben a prop el de *mitema*, o fins i tot els motius populars de Propp, tal com comentàvem més amunt. El contingut, tanmateix, com no podia ser d'altra manera, només coincideix en pocs casos amb el dels mitemes habituals en les peripècies vitals dels herois i dels contes populars, tal com hem observat en els apartats 13 i 15 d'aquesta mateix capítol; en canvi, coincideix amb molta més freqüència amb el material tòpic present en les biografies dels poetes, quelcom esperable si tenim en compte que els filòsofs i els poetes compartien molt sovint escenaris i formes d'acció com a operadors culturals del seu temps. Nombroses vegades, però, el contingut és gairebé exclusiu dels filòsofs, i aquest és, naturalment, el que resulta més interessant per a un treball com aquest, perquè permet fer-nos una idea força clara d'allò que representava un filòsof en l'imaginari grec antic. Ara bé, en tots tres àmbits, *mitema*, conte popular i *biografema*, trobem el mateix procés mental: no sols les dades inferides a partir de l'obra de l'autor, juntament amb la influència que

[873] FAIRWEATHER 1974, p. 231.
[874] Aquest darrer és segurament el sentit que la paraula *biografema* rep en altres autors que l'han emprat sense explicar-la, com és el cas de M.-L. DESCLOS, «Écrire la vie de Socrate. Analyse de quelques biographèmes», a DESCLOS 2000, pp. 199-214. Creiem que convé, tanmateix, explicar-la més a fons per tal d'evitar que quedi buida de sentit científic.
[875] LASSERRE 1976, p. 134.

exerceixen el folklore i les narracions mítiques, expliquen els passatges biogràfics i permeten de veure els processos i les causes de la invenció tradicional de les anècdotes, sinó que convé tenir també molt en compte quines de les anècdotes biogràfiques «may belong to some commonplace pattern of invention»; és a dir, que en les biografies hi ha també nombrosos elements no inferits de les obres, ni del folklore o la mitologia, sinó que «arise from the universal tendency of people, when attempting to make sense of the past, to organize what they know of it in tidy and memorable patterns, along fairly standard lines».[876] J. Fairweather, tal com comentàvem al principi d'aquest capítol, prefereix anomenar de forma genèrica aquests recursos amb la fórmula «traditional narrative» per esquivar així, precisament, les esmunyedisses distincions entre mite, llegenda, conte popular i novel·la. Per a totes aquestes «narratives tradicionals», podem trobar «some typical devices for stereotyping times past»,[877] justament els mateixos que apareixen en les nostres biografies.

Però és que la ment preliterària, tradicional, no té altra forma de construir narracions: encara en el nostre temps, si hom deixa parlar i narrar un habitant, per exemple, de les valls de la Ribagorça, sobre alguna persona propera en el temps, fins i tot encara viva, el rerefons mental i els mecanismes narratius segueixen, de manera sorprenent, els mateixos paràmetres. És el cas d'una contalla construïda no fa pas gaire en la zona d'El Pont de Suert a propòsit d'un pastor, que encara és viu en el moment d'escriure aquestes ratlles, anomenat Marta. En un llenguatge molt menys viu que el de la narració original, tan absolutament oral i recent que és impossible trobar-ne una font escrita,[878] la contalla podria resumir-se de la següent manera: Per començar, el nostre pastor es diu Marta perquè els seus pares esperaven una nena, en un temps i un espai on cap ecografia podria haver-ne determinat el sexe abans de néixer; un cop constatat que el nounat era un nen i no una nena, els pares no volgueren —o no saberen— pensar el seu nom d'una altra manera i l'anomenaren igualment Marta. Aquest primer estadi vital ens informa, doncs, del caràcter especial del pastor, connotat amb un nom que constitueix un autèntic *omen* de naixença i ens en fa preveure futures gestes. El fet és extrem, i no cal dir que, si hom preguntés als pares del pastor el motiu del seu determini, sens dubte adduirien altres motius més prosaics, però la importància del fet rau, precisament, en la manera com, en el nivell narratiu popular, la realitat històrica ha estat oblidada per tal de preservar una determinada tipologia. La gesta biogràfica en qüestió es produeix quan el pastor ja ateny la maduresa: un dia, mentre pasturava la ramada, un llamp li cau ben bé al damunt i mata el seu gos i diverses ovelles que hi havia al seu costat, però ell continua viu; el pastor, llavors, porta les ovelles que han sobreviscut a la

[876] FAIRWEATHER 1983, p. 316.
[877] FAIRWEATHER 1983, p. 317.
[878] En aquest punt he d'agrair als meus informadors, Ignasi López Trueba i el seu pare, que m'hagin volgut explicar repetidament la contalla, amb tota gamma de matisos, gairebé com un aede que recités algun poema èpic tot just improvisat. El meu propi pare me n'ha explicat versions paral·leles que demostren fins a quin punt és encara viva, malgrat els atacs de la televisió i les noves tecnologies, aquesta forma de pensament que vehicula i vertebra tota una comprensió del món i que continua essent en molts casos, ben quotidians, l'única manera de donar sentit universalitzador a una peripècia vital concreta, mitjançant la narració.

cleda, agafa la seva furgoneta, i baixa al poble perquè el visiti el metge després de l'incident. El metge queda admirat per la narració, però confirma els fets perquè detecta dos forats als peus del pastor, a través dels quals la descàrrega elèctrica del llamp hauria sortit, deixant intacte el seu cos. Alarmat, el metge truca a Barcelona, des d'on envien un helicòpter a cercar-lo, i el condueixen a un hospital de la capital, per on circulen inacabablement els millors especialistes, ansiosos d'explorar el cas en primera persona. Tots constaten la veritat innegable alhora que paradoxal: un llamp ha travessat el cos del pastor Marta i li ha sortit pels peus sense fer-li cap mal enlloc. Es barregen, en aquesta part central de la biografia heroica del pastor, una bona sèrie de tòpics, alguns universals, com el del pastor que sobreviu a un llamp, altres més exclusivament ribagorçans, com el de l'home que acaba la feina que té entre mans impassible, encara que hagi experimentat un fenomen extraordinari; el contrast entre la persona il·lustrada, habitualment estrangera, i l'home del país, on sempre el darrer demostra una superioritat vital; especialment, la presència sancionadora de la capital, llunyana i estranya; i l'helicòpter com a vehicle excepcional en el trànsit entre mons radicalment oposats. Cal dir que Barcelona constitueix encara per a tota una generació de ribagorçans una entitat ambigua, autoritat indiscutible, però a la vegada enemiga, per la seva estranyesa, de la tradició ribagorçana, que sol acabar imposant-se i vencent en aquesta mena de contalles.

Així mateix, una altra peripècia biogràfica del pastor Marta ens servirà per a observar com es construeixen les formes narratives anecdòtiques a manera de χρεία. Després del tancament del bordell de Vielha, Marta i un altre pastor amic seu es dirigien amb cotxe cap a Lleida per sol·licitar els serveis d'un prostíbul. Esporuguits per les notícies sobre les terribles malalties de transmissió sexual i informats dels mecanismes per a evitar-les, el pastor anònim pregunta a Marta durant el trajecte: «Ja portes condó?»; a la qual cosa va respondre Marta: «Que et penses que sóc ruc? Ja el porto posat des de casa!». Rememorada l'anècdota a la parada de taxis d'El Pont de Suert davant dels dos protagonistes, Marta digué al seu amic i company de peripècia: «Sempre ho has de xerrar tot!». En aquesta ocasió, el caràcter marcadament pragmàtic dels ribagorçans queda ridiculitzat en ser portat fins a l'extrem, un recurs habitual, com veurem en el capítol següent, per a les anècdotes dels filòsofs grecs antics; la dada contextual amb què acaba l'anècdota, que no té res a veure amb la seva gesta anterior, intenta reblar-ne la veritat, fer-la versemblant. Simplement, l'heroi Marta s'ha convertit en un personatge a qui se li poden atribuir anècdotes gracioses de forma típica, sense que calgui una relació gaire estreta amb la seva realitat històrica: només el tòpic universal del desig sexual dels pastors en contraposició amb la soledat en què viuen dóna peu a una construcció com aquesta. Si pensem, altre cop, que el pastor Marta continua viu al moment d'escriure aquestes ratlles, no tindrem cap problema a imaginar, per exemple, la forma com a Atenes es construïren les anècdotes sobre Sòcrates o Plató mentre els protagonistes encara es passejaven per la ciutat; a la Ribagorça, com en tants altres llocs del món, la narració oral popular ha fet el paper que a Atenes degué fer, fonamentalment, la Comèdia.

En una interessant reflexió sobre les relacions entre mite i història, P. Munz[879] aporta algunes idees que aclareixen el que provem de definir. Mite i història treballen ambdós amb contalles d'esdeveniments concrets, que hom afirma que tingueren lloc en un temps determinat i que van involucrar persones determinades; el seu procediment tampoc no és tan diferent: els historiadors distingeixen entre *res gestae*, allò que va succeir realment, i *historia rerum gestarum*, una contalla que selecciona algunes cadenes d'esdeveniments d'entre la massa dels fets; els esdeveniments que es narren, doncs, han estat seleccionats, en la història, perquè són significants i, per tant, dignes de ser explicats. En paraules de D. R. Rankin: «The mind cannot retrieve everything to consciousness. If it could, it would be unable to operate. We edit and compile».[880] De la mateixa manera, el mite presenta una contalla que es pretén universalment vàlida: la seva veritat, doncs, no es basa en el fet que relata unes accions reals des d'un punt de vista històric, sinó perquè mostra trets que són verídics, en la mesura que hom hi pot reconèixer moments crucials de la vida, de la seva pròpia vida o de la vida de la comunitat.[881] En conseqüència, el pensament mitològic és un pensament en forma d'universals concretats en una contalla. Semblantment, una narració històrica, presa en si mateixa, és incomprensible, no fa sentit, perquè és tan sols la narració d'un fet: només quan s'uneix amb altres narracions d'una determinada manera es pot produir una il·luminació del conjunt, que pren així sentit ple, que significa alguna cosa per a la col·lectivitat. El mateix afirma també M. I. Finley[882] tot comentant el cèlebre passatge de la *Poètica* d'Aristòtil (1451a 36-1451b 11), a propòsit de la preeminència de la poesia sobre la història per la universalitat del caràcter per sobre dels fets reals: el pretèrit no és res més que una massa intractable i incomprensible de dades incomptades i incomptables; l'única manera de fer-lo intel·ligible és operant sobre les dades una forma de selecció entorn d'un focus o més d'un. Aquest és precisament el procés que realitza el mite (per a Aristòtil, la poesia): fer intel·ligible el pretèrit en dotar-lo de sentit mitjançant la selecció, la concentració, d'alguns fragments d'aquest passat, que d'aquesta manera adquireixen permanència, relleu i significació universal.

En aquest sentit, per al que ara ens interessa, «in that tale only the essential and ever recurring outlines of the characters and events were incorporated. The biographical facts were suppressed, amended, condensed and elaborated in order to yield not a story true in every particular but a story that presents in its main outlines a certain significant pattern».[883] La biografia, doncs, només pot funcionar plenament si procedeix mitjançant els mecanismes del mite. Segurament, cal seguir veient, al llarg de la complexa evolució del gènere biogràfic, el primitiu impuls inicial de

[879] MUNZ 1956.
[880] RANKIN 1993, pp. 48-49.
[881] És la definició de BURKERT 1979: «Myth is a traditional tale with secondary, partial reference to something of collective importance» (p. 23); «Mythical thinking was, and is, not a mechanical repetition of absurdities, but a mental activity wich can be quite subtle and effective. It provides, most of all, a synthesis for isolated facts» (p. 25).
[882] M. I. FINLEY, «Myth, memory and history», dins de *The use and abuse of History*, Londres 1975.
[883] MUNZ 1956, p. 6.

commemorar les κλέα ἀνδρῶν (*Il.* 9.186-189), integrat més tard en un sistema acadèmic més o menys elaborat, però que conserva plenament de vegades —i en altres ocasions en beu inevitablement— la mentalitat oral més popular, que no té altra manera de fer sentit i transmetre informació veritablement rellevant que no sigui mitjançant el conegut llenguatge del mite. Més recentment, P. Veyne ha reprès aquesta mena de reflexions tot ordenant-les en un assaig, ja clàssic, sobre el que ell anomena «l'imagination constituante».[884] Allò que sobretot ens interessa del seu assaig per al nostre estudi és, com ja avançava Munz, que els processos mentals de l'historiador i del narrador de mites no són pas tan diferents com ho volia W. Nestle:[885] tots dos repeteixen, amb algunes modificacions, allò que han rebut de la tradició, que pren autoritat en si mateixa i no pas, com en la historiografia moderna, a partir dels documents reals utilitzats; per aquest motiu, «lorsqu'une histoire est une vulgate, on distingue mal ce qui s'est effectivement passé de ce qui n'a pas pu se passer, de par la vérité des choses: tout événement se conforme à son type».[886] Perquè, precisament, en la llegenda i el mite com en la història i la biografia, els tipus són els que expressen «ce qui est vraiment vrai».[887] El mateix Veyne explica el sentit del mite, idèntic en això al de la història, i que prenem també per a la biografia, d'una forma prou precisa perquè en puguem reproduir aquí el fragment sencer:[888] «Rien ne brille dans la nuit du monde: la matérialité des choses n'est pas naturellement phosphorescente et aucune balise lumineuse non plus ne trace d'itinéraire à suivre; les hommes ne peuvent rien apprendre, puisqu'il n'y a encore rien à apprendre. Mais les hasards de leur histoire, aussi peu orientés et schématiques que les donnes successives dans une partie de poker, font qu'ils jettent autour d'eux un éclairage sans cesse variable: alors seulement la matérialité des choses s'éclaire d'une quelconque manière. Cet éclairage n'est ni plus vrai ni plus faux qu'un autre, mais il commence à faire exister un certain monde; il est création *ad libitum*, produit d'une imagination. Lorsque existe ainsi une clairière de lumière, on la tient généralement pour la vérité même, puisqu'il n'y a pas d'autre chose à voir. [...] Produits de l'imagination, car ces éclairages successifs ne peuvent être conformes à une matérialité qui n'existe pas à nos yeux indépendamment de l'éclairage, et leur succession ne s'explique pas non plus par les exigences dialectiques d'une vocation à la rationalité. Le monde ne nous a rien promis et nous ne pouvons pas lire en lui nos vérités».

Els *biografemes* sobre un filòsof concret es construeixen, doncs, com hem mirat de demostrar en aquest capítol, com a fruit d'un procés de l'imaginari, complex i difícil de resseguir en molts casos, però que es basa en una fórmula senzilla: es parteix d'una noció especialment significativa de la seva biografia, que habitualment ha estat inspirada per les pròpies obres de l'autor, o bé vol expressar la coherència o, al contrari, la forta incoherència, entre la doxografia de l'autor i la seva vida concreta, tot i que

[884] P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?,* París 1983.
[885] En el seu cèlebre *Vom Mythos zu Logos*, Stuttgart 1940.
[886] VEYNE 1983, p. 21.
[887] VEYNE 1983, p. 70.
[888] VEYNE 1983, pp. 134-135.

hi ha també moltes altres fonts d'inspiració —com una determinada idea preconcebuda i popular sobre els filòsofs o sobre una determinada escola, les semblances amb altres personatges, sobretot els mitològics, o fins i tot esquemes semblants als dels contes del folklore més popular, comú a moltes cultures—; a continuació, d'un tòpic ben establert se'n poden derivar d'altres que hi estan relacionats estructuralment i temàtica. Moltes anècdotes estan directament bastides al voltant de les paraules que suposadament va pronunciar un filòsof, o fins i tot de dites i proverbis populars, mitjançant l'elaboració d'apotegmes i χρεῖαι, i sovint fluctuen entre diversos autors, sense que es faci evident cap afinitat que provoqui de forma clara aquesta fluctuació. Tant se val, en aquest procés, que la base del *biografema* sigui històrica o inventada: les anècdotes s'elaboren seguint uns paràmetres tòpics en què un filòsof actua com a paradigma per als altres; allò que esdevé fonamental és la connotació positiva o negativa que pretén donar-los la tradició biogràfica. En aquest sentit, és molt il·luminadora una reflexió de Plutarc a propòsit de la possibilitat real, en termes cronològics, de la famosa trobada entre Soló i Cresos (Plutarc, *Sol.* 27.1):

> Τὴν δὲ πρὸς Κροῖσον ἔντευξιν αὐτοῦ δοκοῦσιν ἔνιοι τοῖς χρόνοις ὡς πεπλασμένην ἐξελέγχειν. ἐγὼ δὲ λόγον ἔνδοξον οὕτω καὶ τοσούτους μάρτυρας ἔχοντα **καὶ (ὃ μεῖζόν ἐστι) πρέποντα τῷ Σόλωνος ἤθει καὶ τῆς ἐκείνου μεγαλοφροσύνης καὶ σοφίας ἄξιον**, οὔ μοι δοκῶ προήσεσθαι χρονικοῖς τισι λεγομένοις κανόσιν, οὓς μυρίοι διορθοῦντες, ἄχρι σήμερον εἰς οὐδὲν αὑτοῖς ὁμολογούμενον δύνανται καταστῆσαι τὰς ἀντιλογίας.
>
> Quant a la seva entrevista amb Cresos, alguns, per la cronologia, pretenen de provar que és inventada. Però jo, quan una història és tan famosa, i té per ella tants i tan importants testimonis, i, el que és més, és tan adient amb el caràcter de Soló i tan digna de la seva magnanimitat i de la seva saviesa, sóc del parer que no he de rebutjar-la per amor de tals o tals cànons cronològics, com els anomenen, que milers de savis han estat corregint fins avui sense haver-ne pogut conciliar gens les contradiccions (traducció de C. Riba, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1926).

Tal com afirma C. B. R. Pelling en comentar aquest mateix passatge, «he is not presenting a false picture, just helping his truth along a little»,[889] amb la intenció de «getting at the truth, to apply later actions and events to reach a portrait wich made psychological sense».[890] Podríem dir, aprofitant els mots d'Umberto Eco, que la biografia antiga, com ell afirma del mite, té

[889] PELLING 1990, p. 32.
[890] PELLING 1990, p. 41. Vegeu també les reflexions de FRANCIS 1998 sobre la «truthful fiction» en la *Vida d'Apol·loni* filostratea, que parla del «fictive belief and this dynamic of a truth embedded in fiction for the purpose of telling a greater truth» (p. 432).

la funció de «dar forma al disordine dell'esperienza».[891] Es tracta d'un procés ben viu, com hem provat de demostrar, encara als nostres dies, i no pas només en les remotes regions mentals de la Ribagorça o en altres pobles antropològicament situats en el «primitivisme cultural»: tal com assenyala D. Madelénat en un interessant estudi, «dans les modernes civilisations de l'écriture les historiens jouent un rôle essentiel de médiation et d'amplification; ils puisent dans le passé des figures qu'ils accommodent en divisant habilement le travail: des érudites recherchent les documents, des vulgarisateurs et des pamphlétaires approprient la matière aux besoins du temps, des professeurs et des pédagogues confectionnent des manuels qui irriguent le public scolaire et façonnent sa culture historique. Pièce maîtresse de ce dispositif, le récit biographique enregistre, ratifie, révère [...] amplifie, simplifie. [...] Le mythe qui brille dans le patrimonie collectif, fruit suprême après la floraison d'une vie, s'offre à la piété de l'humanité; traduit en rites, il en sacralise les heures».[892] En sòl grec, aquest procés és evident. Tal com resumia F. Wehrli en un dels seus estudis sobre la biografia antiga, «die homerischen Dichter suchten der Fülle der Wirklichkeit auch in der Schilderung einer vorbidlichen Welt gerecht zu werden, indem sie ihre Helden nach Vorzügen typischer Art unterschieden, ähnlich wie es Prosautoren später mit historischen Persönlichkeiten hielten».[893]

La tasca de les diverses escoles també és fonamental a l'hora de construir noves peripècies vitals per a un filòsof, que contribueixin a lloar-lo a l'extrem o a blasmar-lo de manera que quedi absolutament desprestigiat.[894] El fet mateix que es pugui establir un repertori de només una cinquantena de *biografemes* diferents, com veurem en el capítol següent, ja indica fins a quin punt un procés de tipificació ha reduït qualsevol peculiaritat real, històrica, de les vides dels filòsofs. Tal com observava M. Foucault,[895] la noció d'autor pertany més aviat a l'identitat social que atorga un nom propi, i llavors la seva persona és el resultat d'una construcció fruit de diversos paràmetres, que es poden analitzar en termes de funció: funció que en permet l'atribució nominal, el reconeixement social i l'autentificació dels textos. Precisament per això, el contingut de les biografies dels poetes (i dels filòsofs, com provem de demostrar en aquest treball) es pot qualificar de *mite*, però no només perquè estiguin desprovistes en general de realitat històrica, sinó sobretot perquè transmeten, millor que la història, les funcions socials que els atorgaven els grecs; i aquesta funció social sí que és *històrica*.[896]

[891] U. ECO, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milà 1994, p. 107.
[892] D. MADELÉNAT, «Mythe, merveilleux et biographie», dins de S. BERNARD-GRIFFITHS & J. GUICHARDET (edd.), *Images de la magie. Fées, enchanteurs et merveilleux dans l'imaginaire du XIXe siècle. Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 22-23 novembre 1990*, París 1993.
[893] WEHRLI 1972, p. 238.
[894] Aquesta mena de processos, especialment els de la invectiva filosòfica, estan ben estudiats a OWEN 1983.
[895] M. FOUCAULT, «Qu'est-ce qu'un auteur?», *Bulletin de la Société française de philosophie* 63, 1969, pp. 73-104, reprès en *Dits et écrits, 1954-1988* 1, París 1994, pp. 789-821. Les seves observacions han estat recentment aplicades al món grec en el recull d'articles editats per CALAME & CHARTIER 2004.
[896] Vegeu, per exemple, l'anàlisi de les *Vides* d'Homer que fa G. NAGY, «L'aède épique en auteur: la tradition des *Vies d'Homere*», dins de CALAME & CHARTIER 2004, pp. 41-67.

L'origen de les anècdotes, d'altra banda, cal cercar-lo en la Comèdia, principalment, però també en els exercicis retòrics i en els tractats fisiognomònics, que oferien nombrosos repertoris d'anècdotes i trets típics de diversos personatges. Molts d'aquests tòpics queden així configurats com a punt imprescindible en les biografies dels filòsofs: per això en retrobem molts en les biografies posteriors, com les de Filòstrat o Eunapi, i també en llistes i catàlegs recollits en obres molt diverses, especialment a Ateneu i Elià; és interessant sobretot de trobar-ne molts també en forma de paròdia, on l'estereotip es manifesta encara més clarament, sobretot en algunes obres de Llucià.

En temps força recent, A. S. Riginos[897] i A. Chitwood[898] ja han treballat en una mena d'anàlisi semblant a aquesta que proposem aquí. Tanmateix, ambdós treballs tenen nombroses limitacions: per començar, cap dels dos no és, ni pretén ser-ho, una anàlisi de conjunt del fenomen, que prengui en consideració una bona quantitat de biografies de filòsofs per tal d'extreure'n conclusions de conjunt. Com el mateix títol de les obres reflecteix perfectament, Riginos se centra només en els motius anecdòtics que hom pot llegir en les biografies de Plató, i, en aquest sentit, és absolutament exhaustiu en les fonts, que inclouen fins i tot tradicions àrabs i medievals, a la vegada que utilitza un sistema de classificació de les anècdotes simple i clar, sense multiplicar innecessàriament els apartats; Chitwood, de forma molt més maldestra, investiga només alguns tòpics en les biografies (fonamentalment Diògenes Laerci) d'Empèdocles, Heraclit i Demòcrit. A més, els resultats d'ambdós estudis són força parcials: Riginos està encara massa pendent de recercar «accounts for the source and the historical reliability of the anecdote»;[899] atès que aconseguir tots dos resultats és pràcticament impossible, ha d'acabar concloent que «the anecdotes are, on the whole, unreliable as sources of information about the historical Plato. Nearly all the anecdotes are either based on specific passages in the Platonic writings or seem to result from a particular tendency or prejudice of the source wich first circulated it or of sources wich repeat subsequent variations».[900] Una conclusió semblant a la que havia arribat, amb uns mètodes d'anàlisi totalment diferents, I. Düring en el seu estudi de la tradició biogràfica d'Aristòtil.[901] A. Chitwood, com nosaltres, ja no té gens d'interès en la historicitat de les informacions sobre les vides dels filòsofs que estudia, ni tampoc li interessa classificar les fonts simplement en hostils i elogioses, que és, en canvi, l'únic que acaba fent Riginos, malgrat la brillantor habitual de les seves anàlisis específiques. Chitwood pretén demostrar que, tal com ella mateixa afirma, «ancient biography runs along schematized patterns and forms».[902] Tanmateix, potser l'excessiva focalització del seu estudi en tres biografies concretes la porta a establir com a universals per a totes les biografies de filòsofs alguns tòpics que, certament, no ho poden ser de cap manera quan hom les estudia en

[897] RIGINOS 1976.
[898] CHITWOOD 2004; de fet, és la publicació, sense gaires canvis, de la seva tesi doctoral, defensada el 1993.
[899] RIGINOS 1976, p. 2.
[900] RIGINOS 1976, p. 199.
[901] DÜRING 1957, p. 8.
[902] CHITWOOD 2004, p. 3.

conjunt, i en uns termes que resulten, en alguns casos, indubtablement erronis, tal com tindrem ocasió de comprovar al llarg del capítol següent.[903] D'altra banda, una excessiva servitud, que l'autora confessa obertament, respecte de l'obra que M. Lefkowitz dedicà als poetes,[904] provoca que gairebé l'únic interès de l'estudi sigui analitzar els apartats de les biografies dels filòsofs que han estat construïts a partir d'una inferència de les seves obres, quelcom que, com hem intentat demostrar en aquest mateix capítol, només és una part del procés de construcció d'una biografia. Podríem afirmar, doncs, que tots dos treballs enceten el camí de la mena d'anàlisi que intentarem dur a terme aquí, però que el nostre objectiu és anar força més enllà, en el sentit dels mots de la mateixa Chitwood: «While the identification and classification of anecdotes and *topoi* into a coherent system is, in itself, crucial to our understanding of the ancient biographical mind, there is to date no systematic and comprehensive approach to the use of anecdotal material and *topoi* for the study of ancient biography».[905] Voldríem que aquest treball nostre, amb totes les seves imperfeccions i mancances, aconseguís omplir aquest buit.

És cert que potser no cal afirmar amb tanta contundència com ho feia M. Lefkowitz que «any dating of the biography must be questioned»;[906] més aviat, com li respon J. Fairweather, «not everything in the *testimonia* about Greek poets is automatically to be suspected of being fictional, and even when an item is obviously fabricated, a certain amount of subtlety is required to determine what sort of fabrication it may be».[907] Però, davant de la impossibilitat manifesta de saber amb certesa quines dades són fiables i quines, en canvi, han estat objecte d'una invenció o una elaboració biogràfica que respon, per un mecanisme o un altre, a un procés de tipificació del personatge per a dotar-lo de sentit a nivell col·lectiu, creiem que resulta molt més útil, honest i fins i tot més estimulant intentar descobrir, mitjançant una anàlisi rigorosa dels *biografemes*, quina imatge

[903] Tot i que hem usat, perquè ens semblen encertats, alguns dels títols de tòpics que l'autora proposa, especialment a CHITWOOD 2004, pp. 6-11, el contingut que els hem donat en el nostre treball és marcadament diferent. En molts casos, les afirmacions generalitzadores que fa l'autora per a diversos punts no aporten cap prova ni cap testimoni, ni tan sols per als autors que analitza. La precisió de CHITWOOD no és pas, ni de bon tros, tan admirable com la de RIGINOS.

[904] LEFKOWITZ 1981, especialment. CHITWOOD 2004 reconeix de manera explícita la seva dependència de l'obra a la p. 2.

[905] CHITWOOD 2004, p. 5.

[906] LEFKOWITZ 1979, p. 209.

[907] FAIRWEATHER 1983, p. 347.

dels filòsofs pretenen construir les biografies que ens han pervingut. A aquesta tasca dedicarem el capítol següent.

IV. Anècdotes tòpiques i trets típics en les biografies dels filòsofs grecs antics: classificació i anàlisi per biografemes

Intencions, pressupòsits, metodologia i límits d'aquesta anàlisi

Provarem d'establir, en aquest capítol, una llista dels tòpics o motius estandarditzats que són recurrents al llarg de les diverses biografies dels filòsofs (allò que hem anomenat *biografemes*),[908] tot desenvolupant-ne una anàlisi sistemàtica. Val a dir que partim dels pressupòsits habituals, necessaris per a l'anàlisi de les biografies de l'antiguitat, que han quedat exposats en el capítol precedent, al qual remetrem quan sigui oportú. Hem mirat de reduir al màxim la multiplicitat d'elements particulars de cada biografia dins d'un esquema generalitzador, i això presenta, és clar, algunes limitacions, sobretot pel que fa a la impossibilitat d'establir les línies diacròniques en què les diverses visions dels filòsofs s'han anat elaborant. Escatir amb certesa aquesta evolució esdevé sovint impossible, perquè les imatges dels filòsofs que ens han pervingut són el resultat d'un procés d'acumulació d'anècdotes biogràfiques tòpiques, recollides indistintament per moltes fonts diferents de diverses èpoques: allò que tenim és una mena d'imatge final, resultat de tota una llarga tradició, que hem resumit en els dos primers capítols. No cal dir, és clar, que el que ens interessa aquí no és pas mostrar la imatge dels filòsofs tal com eren, sinó tal com els veia la tradició biogràfica, i en aquest sentit la diacronia poca cosa pot aportar: la imatge dels filòsofs resta impertorbable, a nivell popular, durant segles.

Malgrat això, cal aclarir que hem pres com a referència només aquelles obres i aquells autors que s'ocupen dels filòsofs que podríem anomenar tradicionals, és a dir, la llista dels autors als quals dedicà el seu llibre Diògenes Laerci, descartant així els autors més tardans, consagrats a la biografia de personatges posteriors, que són anomenats habitualment pels estudiosos *pagan holy men*,[909] i que sí que presenten notables diferències,

[908] Vegeu el capítol anterior per als fonaments teòrics d'aquesta mena d'anàlisi.
[909] Vegeu, especialment, BROWN 1971; TALBERT 1978; FOWDEN 1982; COX 1983, i l'apartat 4 del nostre capítol primer.

d'imatge i de funció, respecte dels filòsofs que aquí analitzem.[910] Precisament per aquest motiu, procurarem, allà on calgui, contrastar els trets d'aquests precursors pagans dels sants de la tradició cristiana amb els dels nostres filòsofs, a fi de comprovar-ne les diferències. Això significa, doncs, que hem extret els tòpics, a més, naturalment, de les referències que apareixen arreu en la literatura grega i llatina, sobretot en la Comèdia antiga, de les obres mateixes dels filòsofs estudiats, sobretot Plató i Aristòtil, i de les obres d'altres autors de biografies, especialment Plutarc; també de tota mena de reculls d'erudició antiga, com les obres d'Ateneu, Elià o Aulus Gel·li; i, fonamentalment, de les següents obres estrictament biogràfiques:

1. LLUCIÀ DE SAMÒSATA: principalment de les obres *Nigrí, El cínic, Menip, Demònax, Peregrí, Alexandre, Hermip, Els filòsofs en venda, El pescador* (segle II dC).
2. DIÒGENES LAERCI: *Vides i doctrines dels filòsofs il·lustres* (segle III dC).
3. PORFIRI: *Vida de Pitàgoras* (segle III dC).
4. JÀMBLIC: *Sobre la vida pitagòrica* (segle IV dC).
5. *Vides de Plató i d'Aristòtil*: WESTERMANN, Didot, pp. 382-397; 397-405 (cf. A. RIGINOS, *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden 1976; I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Götteborg 1957 [reimpr. Nova York 1987, *Greek & Roman Philosophy* 13]).
6. Articles dels filòsofs a la *Suda* (segle X dC), ja que provenen majoritàriament del mateix Laerci i també d'una epítome (elaborada entre 829 i 857) de l'obra biográfica original d'Hesiqui de Milet, autor del segle VI (aplegats a WESTERMANN, Didot, pp. 405-448 i reeditats per MARCOVICH en el segon volum de la seva edició de Laerci).

Hem descartat, en canvi, tot i que hi remetem sovint com a contrast, obres que presenten figures més tardanes, com ara:[911]

1. FILÒSTRAT: *Vides dels sofistes, Vida d'Apol·loni de Tiana* (segle III dC).
2. PORFIRI: *Sobre la vida de Plotí i l'ordre dels seus llibres* (segle III dC).
3. EUNAPI DE SARDES: *Vides dels filòsofs i dels sofistes* (segle V dC).
4. MARINUS: *Proclus o sobre la bondat* (segle V dC).
5. DAMASCI: *Vida d'Isidor* (segle V dC).

No cal dir que ens han resultat també de gran utilitat els reculls d'autors fragmentaris aplegats sobretot en obres com:

DIELS, H. & KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín 1951-1952. [= DK]

[910] Per a l'explicació detallada de les diferències, remetem al final de l'apartat 4 del nostre capítol primer.
[911] Els motius de les exclusions són explicats més detalladament al final de l'apartat 4 del capítol primer.

GIANNANTONI, G. (ed.), *Socratis et socraticorum reliquiae*, Nàpols 1990. [= SSR]

GIANNATTASIO ANDRIA R., *I frammenti delle "Successioni dei filosofi"*, Università degli Studi di Salerno, Quaderni del dipartimento di scienze dell'Antichità 5, Nàpols 1989.

JACOBY, F., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín 1923-1930, Leiden 1954-1958. [= FGrHist]

MÜLLER, C., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, París 1841-1870. [= FHG]

WEHRLI, F., *Die Schule des Aristoteles*, *Texte und Kommentar*, Basilea-Stuttgart 1968, 1969, 1974. [= Wehrli]

WESTERMANN, A., *ΒΙΟΓΡΑΦΟΙ. Vitarum scriptores Graeci minores*, París 1845 (reimpr. Amsterdam 1961). [= W]

Hem optat també per separar els *biografemes* que estan sovint connectats entre ells per tal d'individuar-los més fàcilment. Per evitar la dispersió que això podria provocar, remetem constantment d'un biografema als altres que hi apareixen relacionats, mitjançant un codi alfanumèric senzill que hom pot consultar fàcilment servint-se de l'índex general del principi del treball; d'altra banda, en el capítol de conclusions, provarem de relacionar-los tots per tal d'oferir una visió sintètica de les imatges dels filòsofs i del seu ofici en l'imaginari popular dels antics. Això fa inevitables les repeticions d'alguns materials: hem preferit tornar a repetir allà on calgui l'explicació d'algunes anècdotes o algun aclariment important per evitar la molèstia d'haver d'anar constantment amunt i avall de les pàgines.

Finalment, la classificació d'aquests tòpics s'ha disposat seguint l'ordre habitual del seu desenvolupament en les narracions biogràfiques, tot i que la seva posició en una biografia concreta o en una altra, com és evident, varia força, així com l'espai narratiu que ocupen en el conjunt de la biografia i la seva complexitat. Hem seguit l'esquema principal següent, que ens sembla el més simple, però també el que s'adapta més bé a l'estructura de qualsevol biografia antiga:[912]

A. **Avantpassats i orígens**. La majoria de les biografies (no solament les de filòsofs), comencen amb la menció dels avantpassats i les herències ancestrals dels personatges, com ara la família, els antecessors il·lustres, la regió o la ciutat on han nascut, etc.

B. **Naixement**. És freqüent, quan n'hi ha, que es relatin a continuació les circumstàncies especials que envolten el naixement del personatge, en especial els *omina* i els prodigis de naixença.

C. **Joventut i educació**. En general, quan n'hi ha, relaten la iniciació en la filosofia del personatge, i en la majoria dels casos s'utilitzen per a mostrar, en forma de prefiguració, les qualitats que tindrà després, quan atenyi l'edat adulta.

[912] Vegeu l'apartat 3 del capítol primer.

D. **Fetes, virtuts, caracterització general**. Com és habitual en tota la biografia antiga, el personatge no és presentat amb una caracterització interna de caire psicològic, sinó a través dels seus actes, en forma de resum de les seves virtuts (o defectes, si la tradició biogràfica és hostil), del seu aspecte físic i de les seves pròpies paraules. El mitjà per excel·lència per a fer aquesta caracterització general del filòsof són les anècdotes, els apotegmes i les χρεῖαι, on els trets del caràcter del filòsof es revelen de manera pràctica, plàstica i narrativa. Aquesta és, a més, la part més extensa de totes les biografies, i és com a part integrant del procés descriptiu de la personalitat del filòsof on se sol col·locar la seva doxografia, la qual és entesa, per tant, com una part més de caracterització interior del protagonista. En aquesta part es trenca sovint l'ordre cronològic que acostuma a regir les exposicions biogràfiques, i la seva estructura es torna més o menys caòtica, o bé simplement s'ordena per motius i tòpics de personalitat. Una altra part important de les fetes d'un filòsof, quan la hi trobem, són els prodigis o els miracles que realitza, els quals formen un apartat especial dins d'aquesta caracterització.

E. **Mort i conseqüències *post mortem***. Al final de la majoria de les biografies (tot i que és una dada que no sempre apareix) es reprèn el fil cronològic per indicar la mort del protagonista, unes vegades amb l'explicació detallada de les causes i el procés, unes altres amb una referència breu al fet, i en alguns casos simplement amb un epigrama. Els esdeveniments consegüents inclouen, adesiara, el funeral i el reconeixement posterior, o bé una valoració del filòsof. Sovint apareix un epigrama que resumeix o explica d'una altra manera el procés.

A. AVANTPASSATS I ORÍGENS

1. Genealogia divina o heroica

En primer lloc, és força freqüent que els filòsofs descendeixin d'un déu, directament o bé per ascendència llunyana. Linos és fill d'Hermes i de la musa Urània (DL 1.4), tot i que es tracta d'un personatge prou mític tot ell per a donar més importància a aquesta dada. Els pares de Tales són descendents de Cadmos i d'Agènor (DL 1.22),[913] i d'ell mateix se'ns diu que, en alguna versió, arribà a Milet en companyia de Neleu, el fundador mític de la ciutat (DL 1.22). Òbviament, el que es pretén destacar en aquest cas és la legitimitat de Tales com a heroi cultural descendent d'altres herois culturals. També Cleobul descendeix d'Hèracles (DL 1.89), i Periandre, dels Heraclides (DL 1.94), ascendència que resulta especialment significativa per a un tirà. Epimènides és descendent de Cnosos, el rei mític de Creta (DL 1.109), fet que sanciona, ja en la seva ascendència, un marcat caràcter regi i superior als mortals, tal com després s'havia de manifestar durant la seva vida.[914]

[913] A més, ho afirmen també Duris (*FGrHist* 76 F 74) i Demòcrit (DK 68 B 115a).
[914] Vegeu, en aquest mateix capítol, els apartats D 1c, 2a, 2f i 2g.

El cas més clàssic és Pitàgoras, que en una altra vida fou Etàlides, fill d'Hermes (DL 8.4), però que, en altres versions més descaradament favorables, és fill de Zeus i descendeix també d'Anceu, el fundador mític de Samos (Jàmblic, *Vit. Pyth*. 3-4; Porfiri, *V. P.* 2), o bé, més sovint, descendeix directament d'Apol·lo, que s'uní a la seva mare quan anaven a Delfos per comerciar-hi (Jàmblic, *Vit. Pyth*. 5; Porfiri, *V. P.* 2; Aristòtil, fr. 191 Rose).

Ara bé, l'ascendència més elaborada és la de Plató, de qui s'afirma que era descendent de Soló,[915] Neleu i Posidó per part de mare, i de Codros, fill de Melant, i també de Posidó, per part de pare (DL 3.1).[916] Fins i tot nombroses tradicions el fan fill directe d'Apol·lo, que s'uní a la seva mare en forma de φάσμα, en un somni, mentre un altre somni advertia al seu pare que no havia d'unir-se més a la seva esposa fins que Plató hagués nascut, quelcom que sembla suggerir, per tant, la partenogènesi (DL 3.1, Olimp. 10 W, *Suda*, *s. u*.). D'altra banda, Plató s'anomenava «servent dels cignes», «ὁμόδουλον» ἑαυτὸν ἐκάλει «τοῖς κύκνοις», un ocell marcadament apol·lini, com ho expliquen les pròpies fonts: καλεῖ δὲ ἑαυτὸν πανταχοῦ καὶ τοῖς κύκνοις ὁμόδουλον ὡς ἐξ Ἀπόλλωνος προελθών· Ἀπολλωνιακὸν γὰρ τὸ ὄρνεον (Olimp. 20-21 W; Anon. 25-26 W). Per si no havia quedat prou clar, la vida anònima repeteix nombroses vegades que Plató era diví (Θεῖος δ' ἦν, ὡς εἴρηται πολλάκις, οὗτος ὁ ἀνήρ) i, més concretament, apol·lini (Anon. 23-24 W, 46-48 W, 157 W). Finalment, l'epigrama que els atenesos col·locaren a la tomba del filòsof compara Asclepi i Plató, tots dos fills d'Apol·lo, l'un guaridor del cos, i l'altre, de les ànimes (Olimp. 177-178 W):[917]

δύο Ἀπόλλων φῦσ', Ἀσκληπιὸν ἠδὲ Πλάτωνα,
τὸν μὲν ἵνα ψυχήν, τὸν δ' ἵνα σῶμα σόοι.

Si hem de tenir per cert el que afirma Diògenes Laerci (DL 3.2), la història de l'ascendència apol·línia de Plató circulava per Atenes (ὡς Ἀθήνησιν ἦν λόγος) en l'època d'Espeusip, de manera que Plató ja devia gaudir d'una excel·lent reputació immediatament després de la seva mort.[918] F. Novotný[919] suggereix que els seguidors de Plató van transferir aquesta relació especial del filòsof atenès amb Apol·lo a partir de Pitàgoras, per tal

[915] I fins i tot es diu que va escriure les *Lleis* imitant l'esperit del seu avantpassat. Es tracta, és clar, de la típica simplificació biogràfica que substitueix les afinitats intel·lectuals per relacions entre els personatges, en aquest cas familiars, tal com ho assenyala FAIRWEATHER 1974, pp. 256-258: vegeu l'apartat 8 del nostre capítol tercer. També hi podria haver influït el passatge del *Timeu* (20e) on Crítias, oncle matern de Plató, descriu la seva relació amb Soló, com ho afirma RIGINOS 1976, p. 186, n. 19.

[916] Cf., també, Apuleu, *Plat.* 1.1; Plutarc, *Quaest. conu*. 717d-e.

[917] *Anth. Pal*. 7.109. Cf., també, DL 3.45, que dóna la mateixa versió, però en un epigrama propi. També Ovidi, *Met*. 15.622-870, compara Asclepi amb August, l'un guaridor dels cossos, l'altre, de l'estat.

[918] Així ho creu BOAS 1948, p. 449. Per a BOYANCÉ 1972, pp. 267 ss., és precisament l'elogi fúnebre que Espeusip dedicà a la memòria del mestre (DL 3.2) el primer element que afavorí la naturalesa apol·línia de Plató, preparant així la seva posterior heroïtzació: vegeu l'apartat E 3 d'aquest mateix capítol.

[919] NOVOTNÝ 1964, p. 165, n. 14.

de palesar que el seu mestre era, com a mínim, igual que Pitàgoras. Tanmateix, hi ha una explicació molt més senzilla, que respon, a més, a la pràctica habitual entre els biògrafs d'extreure les dades de les pròpies obres de l'autor, tal com ho assenyalàvem en el capítol anterior:[920] en el *Fedó* (84e-85b), Plató mateix descriu el filòsof com el veritable servent d'Apol·lo, i és en aquest context que Sòcrates utilitza l'expressió τοῖς κύκνοις ὁμόδουλον, que ha estat traslladada a la biografia. Semblantment, en l'*Apologia*, Sòcrates afirma que ha consagrat tota la seva vida al servei d'Apol·lo (21b-23c, 30a, 33c). Riginos considera que Plató pretén assignar així al filòsof «the special relationship traditionally seen between Apollo, the god of music, and the poets. The insistence that the philosopher, not the poet, is the true servant of Apollo is an expression of Plato's opposition to the poets and the poetry».[921] El mecanisme consistiria, doncs, a assignar al filòsof els símbols poètics (ascendència apol·línia i relació privilegiada amb Apol·lo i amb el cigne, el seu ocell) que tradicionalment la biografia atribuïa als poetes.[922]

Pel que fa a Aristòtil, el seu pare descendeix d'Asclepi (DL 5.1; VM 1 Dür; VV 1 Dür; *Suda*, *s. u.*), segons que ho afirma també un epigrama:

> Φαιστίδος ἦν μητρὸς καὶ Νικομάχου γενετῆρος
> τῶν Ἀσκληπιαδῶν δῖος Ἀριστοτέλης.

No hi ha dubte que es tracta d'un origen prou gloriós per a un metge, i és en aquest sentit que cal interpretar-ho, com també des del punt de vista de la tradició biogràfica favorable; d'altra banda, el sentit, aquí, és diferent, no pas individual, sinó que fa referència a la col·lectivitat dels metges com a Asclepíades.

Finalment, també de Diògenes el Cínic es diu que era fill de Zeus (DL 6.77), a partir de la citació d'un meliambe de Cèrcidas (fr. 1 Powell, 54 Livrea):

> οὐ μὰν ὁ πάρος γα Σινωπεὺς
> τῆνος ὁ βακτροφόρας,
> διπλείματος, αἰθεριβόσκας,
> ἀλλ' ἀνέβα
> χεῖλος ποτ' ὀδόντας ἐρείσας
> καὶ τὸ πνεῦμα συνδακών·
> Ζανὸς γόνος ἦς γὰρ ἀλαθέως
> οὐράνιός τε κύων.

Sembla, per tant, que la genealogia divina, com succeeix també en el cas dels poetes, es reserva per a diverses menes de filòsofs: sense comptar Linos, que és clarament mític, n'hi trobem alguns del grup dels

[920] Vegeu, al capítol anterior, l'apartat 2.
[921] RIGINOS 1976, p. 31.
[922] Cf., per exemple, Cal·límac, *Hymn*. 4.252; Horaci, *Carm*. 2.20, 4.2.25, 4.3.20. Orfeu és fill d'Apol·lo a Píndar, *P*. 4.176-177; Eurípides, a Higí, *Fab*. 161; Linos, a Higí, *Fab*. 161 i Pausànias 1.43.7, 2.19.8.

Savis (Tales, Cleobul, Periandre), el component mític dels quals és prou conegut; de la mateixa manera, filòsofs amb marcat caràcter de θεῖοι ἄνδρες (Epimènides, Pitàgoras), que durant tota la seva vida presenten igualment característiques divines, com, sobretot, la realització de miracles, θαύματα, de tota mena.[923] També dels dos grans filòsofs de la tradició, Plató i Aristòtil, hom remarca a bastament el seu origen diví: en aquest cas hem de veure-hi, sens dubte, la tasca de les seves escoles respectives a l'hora de proclamar la grandesa i l'absoluta legitimitat dels seus mestres i fundadors. A l'últim, constitueix un cas a part, com és habitual, Diògenes el Cínic: la proclamació dels seus orígens divins podria formar part d'un procés de legitimació anàleg al de Plató i Aristòtil, però, venint d'un cínic, no és descartable tampoc una certa càrrega d'ironia o, simplement, una forma de destacar l'absoluta llibertat (παρρησία) del cínic, que tindria d'aquesta manera el seu origen sancionador en la seva ascensió divina, i, a més, de Zeus mateix. Es fa difícil, això no obstant, pensar que els cínics creguessin o defensessin realment que el seu representant més il·lustre fos fill de Zeus, cosa que aniria en contra de les seves conviccions atees més profundes.[924] Una explicació molt més senzilla i concorde amb el pensament cínic és que es tracti d'una elaboració poètica (no oblidem que la menció a la seva genealogia divina es troba en una citació d'un meliambe de Cèrcidas)[925] a partir de l'etimologia del seu nom propi, Διο-γενής, fill de Zeus.

Sigui com sigui, la genalogia divina correspon al desig dels biògrafs de palesar la inspiració divina dels ensenyaments dels filòsofs, així com la seva condició d'herois culturals, tal com ho atesta també el culte heroic que reberen alguns d'ells un cop morts.[926] Forma part d'un procés per a fer dels filòsofs que hi estan implicats uns «mestres de veritat» en el sentit antic del terme,[927] procés que mostra, d'altra banda, una tradició positiva cap a aquells personatges. Així succeeix amb els poetes, Homer al capdavant, i amb altres operadors culturals com, per exemple, metges com Hipòcrates (*Vita* 1 ss. W), pel mateix motiu, i succeí el mateix posteriorment amb Apol·loni de Tiana (Filòstrat, *V. Ap.* 1.4) i a l'hora de legitimar i connotar positivament alguns sofistes, com Hèracles de Marató (Filòstrat, *V. soph*. 2.1.7), Jàmblic (Eunapi 457.49) o Màxim (Eunapi 473.29).

[923] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 3.
[924] Vegeu, especialment, tot i les seves reserves a l'hora de qualificar Diògenes d'ateu, M.-O. GOULET-CAZÉ, «Religion and the Early Cynics», a BRACHT BRANHAM & GOULET-CAZÉ 1996, pp. 47-80.
[925] J. L. LÓPEZ CRUCES, «Sófocles, Diógenes y Cércidas», en A. PÉREZ JIMÉNEZ, C. ALCALDE & R. CABALLERO (edd.), *Sófocles el hombre, Sófocles el poeta. Congreso internacional con motivo del XXV centenario del nacimiento de Sófocles (497/6 aC. – 2003/4), Málaga, 29-31 de mayo de 2003*, Màlaga, 2004, pp. 245-257, recorda que l'epítet Ζανὸς γόνος amb què Cèrcidas qualifica Diògenes només apareix aplicat a Hèracles, model dels cínics, en *Les Traquínies* (vv. 956 i 1066). Es tractaria, més que de qualsevol altra cosa, d'un joc literari.
[926] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat E 3.
[927] Vegeu M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París 1967.

2. Família

Gairebé sempre se'ns donen els noms dels pares —o com a mínim del pare— del filòsof, tot i que amb variants, al principi de la biografia, juntament amb la pàtria. En alguna ocasió es diu també l'ofici dels pares. Oferim la taula següent a tall de resum:

Tales	Axàmias, Cleobulina
Soló	Execèstides
Quiló	Damagetes
Pítac	Hirradi
Bias	Tèutam
Cleobul	Evàgoras
Periandre	Cípsel, tirà de Corint
Anacarsis	Gnuros, escita, però de mare grega
Misó	Estrímon, tirà?
Epimènides	Festos o Dòsias o Agesarc
Ferecides	Badis o Babis
Anaximandre	Praxíades
Anaxímenes	Eurístrat
Anaxàgoras	Hegesibul o Eubul
Arquelau	Apol·lodor o Midó
Sòcrates	Sofronisc, escultor, i Fenàrete, comadrona
Xenofont	Gril·los
Èsquines	Carinos o Lisànias, testimonis a favor de Sòcrates (Plató, *Ap*. 33e; DL 2.60)
Plató	Aristó i Periccíone
Espeusip	Mare: Potone, germana de Plató
Xenòcrates	Agatànor (DL 4.6) o Agató (*Suda*)
Polemó	Filòstrat
Crates	Antígenes
Arcesilau	Seutes o Escutes
Làcides	Alexandre
Carnèades	Epícom o Filòcom
Aristòtil	Nicòmac i Festis
Teofrast	Melantas, bataner (DL 5.36)

Estratό	Arcesilau
Licó	Astíanax
Demetri	Fanòstrat
Heraclides	Eutífron
Antístenes	Antístenes
Diògenes	Hicesi, banquer
Crates	Ascondas
Zenó	Mnàseas o bé Dèmeas
Aristó	Milcíades
Dionisi	Teofant
Cleant	Fànias
Crisip	Apol·loni
Pitàgoras	Mnesarc, cisellador de joies (DL 8.1); o bé Màrmac, descendent d'un exiliat a Fliünt (DL 8.1; Porfiri, *V. P.* 5)
Empèdocles	Metó, de bona família, fill d'un vencedor olímpic en la cursa a cavall (DL 8.51); o bé d'Exènet (DL 8.53) o d'Arquínom (DL 8.53)
Epicarm	Helòtales
Arquitas	Mnesàgoras o Hestieu
Alcmeó	Piritos
Eudoxos	Èsquines
Heraclit	Blosó o bé Heracont
Xenòfanes	Dèxios o bé Ortomen
Parmènides	Pires
Melissos	Itègenes
Zenó d'Èlea	Teleutàgoras
Demòcrit	Hegesístrat o Atenòcrit o Damasip
Protàgoras	Artèmon o Dinó o Menandre
Diògenes d'Apol·lònia	Apol·lòtemis
Pirró	Plistarc
Timó	Timarc
Epicur	Nèocles i Cerèstrata

És força estrany que no hi aparegui el nom dels pares. Només es produeix en pocs casos, que són els següents: Aristip, Teodor l'Ateu, Fedó, Euclides, Alexinos d'Elis, Eufant d'Olint, Diodor d'Íasos, Estilpó, Critó, Simó, Menedem d'Erètria, Cràntor, Bió, Clitòmac, Mònim, Onesícrates, Mètrocles, Hipàrquia, Menip, Menedem de Làmpsac, Heril·los, Esferos, Hípasos, Filolau, Leucip i Anaxarc. La majoria coincideixen amb personatges que tenen orígens foscos o dels quals es donen molt poques referències biogràfiques.

3. Filiacions adoptives

Hi ha també pocs casos de filiacions adoptives: només Zenó d'Èlea, que fou adoptat per Parmènides (DL 9.25). i Aristòtil, que, en quedar orfe, fou criat per Pròxenos d'Atarneu (VM 23 Dür), i, a canvi, el filòsof li educà el fill i el casà amb la seva pròpia filla. El primer cas, a més, sembla la típica extrapolació a partir de la relació mestre-deixeble entesa com a relació pare-fill,[928] cosa que es veu reforçada pel fet que també s'afirma que Parmènides i Zenó eren amants (DL 9.25). Pel que fa a Aristòtil, aquesta filiació adoptiva, juntament amb el seu origen estranger, podria fer pensar en el tòpic biogràfic de les dificultats en el naixement, encara que d'una forma tènue i, certament, molt diferent del que succeeix amb els herois.[929]

Algun cop s'amplien les dades sobre la família amb els noms dels germans i algunes qüestions familiars diverses, així com el nom dels fills i de la dona. Proposem també la taula següent:

Cleobul	Filla: Cleobulina o Eumetis (DL 1.89; Plutarc, *Sept. conu.* 3, 148d)
Periandre	Dos fills: Cípsel i Licòfron (DL 1.94)
Sòcrates	Fills: Làmprocles de Xantipa, i Sofronisc i Menexen, de Mirto (DL 2.26)
Estilpó	Filla dissoluta (DL 2.114; Plutarc, *Tranq. an.* 6, 468a)
Plató	Germans: Adimant i Glaucó; germana: Pitone (*Suda*)
Aristòtil	Un fill, Nicòmac, de la concubina Herpil·lis (DL 5.1; *Suda*; Ateneu 13, 589c; Eusebi, *Praep. euang*. 15); casat amb Pítias (DL 5.3; 5.16, filla o néta d'Hèrmias l'Eunuc segons DL i la *Suda*. La concubina també provenia de la casa d'Hèrmias)[930]
Mètrocles	Germà d'Hipàrquia (DL 6.94)

[928] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat C 3.
[929] Vegeu l'apartat 15 del capítol anterior.
[930] Sobre la manera com és possible que un eunuc tingui fills, cosa que ja sorpenia l'autor de la *Suda*, MORAUX 1955, p. 138, n. 1, ofereix una explicació, a partir d'una citació d'Apel·licó, *apud* Eusebi de Cesarea, *Praep. euang*. 15.2, on Pítias és anomenada «la soeur (ἀδελφήν, mais c'est peut-être une faute pour ἀδελφιδήν, la nièce) selon la nature, la fille par adoption d'Hermias». MULVANY 1926 suposava, en canvi, que hi havia hagut una analogia entre Hèrmias i l'Hermotim que apareix a Heròdot 8.104-106, el qual efectivament és eunuc.

Hipàrquia	Germana de Mètrocles (DL 6.96)
Pitàgoras	Una filla, Damo, i un fill, Telauges (DL 8.43; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 146; Porfiri, *V. P.* 4)
Eudoxos	Tres filles (DL 8.88)
Timó	Casat i amb fills, un dels quals, Xantos, n'hereta l'estil de vida escèptic (DL 9.109)

Normalment la família del filòsof és poderosa i adinerada, prominent en política, de manera que sovint el filòsof la rebutja per abraçar una vida de pobresa i simplicitat. Heraclit (DL 9.6), Empèdocles (DL 8.51), Tales (DL 1.22) i Anaxàgoras (DL 2.6) són de família aristocràtica; Fedó pertany al llinatge dels Eupàtrides, de la més insigne aristocràcia atenesa (DL 2.105). I de Menedem d'Erètria es diu que era de bona naixença (DL 2.125); Parmènides, de família il·lustre i rica (DL 9.21), i així podríem posar molts més exemples més.[931]

Només en alguns casos, molt pocs, el filòsof prové d'uns orígens il·legítims o servils i fins i tot d'una extrema pobresa. És el cas de Demetri de Falèron, de qui es destaca que no era pas d'origen noble, i malgrat això va fer grans coses per la seva ciutat (DL 5.75), una afirmació on és evident que es manifesta la mentalitat, típicament grega, que s'amaga darrere de tota aquesta qüestió: només un noble pot ser benefactor de la ciutat, de manera que un filòsof, si vol reportar algun benefici, ha de ser noble.[932] Epicur era ciutadà il·legítim d'Atenes, i la seva família era tan pobra que es veié obligat a pidolar amb la seva mare i a fer de mestre per un sou baix amb el seu pare, fins al punt que hagué de prostituir un dels seus germans (DL 10.4). També Antístenes era fill il·legítim (DL 6.1). De Sòcrates es diu que fou fins i tot esclau, i que es dedicava a picar pedra (DL 2.19); Mònim va ser també esclau d'un banquer de Corint (DL 6.82); Bió fou venut com a esclau per causa d'uns deutes familiars (DL 4.46), i també foren esclaus Diògenes (DL 6.29), Menip (DL 6.99), Xenòcrates (DL 4.14) i Xenòfanes (DL 9.20). A propòsit de totes aquestes tradicions, cal fer algunes observacions: tal com es diu explícitament a les fonts,[933] la tradició sobre Epicur és simplement una mostra de tradició biogràfica hostil; d'altra banda, l'afirmació sobre l'esclavatge de Xenòfanes es troba enmig d'un passatge força corrupte,[934] de tal manera que la frase no guarda cap relació amb la resta del discurs. Resten, doncs, una breu sèrie de filòsofs que podríem anomenar d'origen servil o que es veuen obligats a la servitud per causa d'una extrema pobresa: tots tenen en comú que són o bé cínics (Diògenes,

[931] Convé anar alerta amb els exemples que proposa HOPE 1930, p. 146, sobre aquest mateix punt, perquè, a banda del caos amb què acostuma a citar les referències, la majoria d'elles no responen a allò que exposa.

[932] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 17.

[933] Així ho fa Diògenes Laerci. Les fonts per al passatge són totes de Posidoni l'Estoic, l'hostilitat del qual contra Epicur es veu clarament en alguns dels fragments que ens n'han pervingut: són d'allò més virulents els fragments 22, 46, 47, 149, 160, 187 de l'edició de L. EDELSTEIN & I. G. KIDD, *Posidonius*, Cambridge 1972.

[934] Alguns llegeixen τετάφθαι en comptes de πεπρᾶσθαι, de manera que l'exemple desapareixeria automàticament.

Menip, Antístenes, Mònim), o bé socràtics (Sòcrates mateix, Bió, Xenòcrates). Sembla, per tant, que aquestes característiques queden com a especificitats dels cínics, i això encaixa a la perfecció amb la seva doctrina, o bé dels socràtics, als quals és freqüent que els siguin atribuïdes característiques cíniques precisament per part de l'escola cínica mateixa, que se'n considera l'hereva veritable. Constitueixen, en tot cas, excepcions a la norma que fa del filòsof un personatge de família noble i rica, o si més no acomodada. De fet, és el mateix tipus d'origen que hom s'esforça a plantejar per a alguns poetes, el cas més emblemàtic dels quals és Eurípides, a qui les fonts biogràfiques fan fill d'una verdulaire (*Vita* 1 W), mentre que altres autors s'afanyen a desmentir-ho adduint que els seus pares eren d'una noble família atenesa, com ho afirma Filòcor (*FGrHist* 328 F 218).[935] D'altra banda, val a dir que és un tòpic freqüent que el filòsof sigui venut com a esclau o sigui raptat pels pirates, tal com tindrem ocasió d'analitzar més endavant.[936]

4. Lloc d'origen

La majoria dels filòsofs neixen en sòl grec. És quelcom que revesteix una certa importància, per exemple en la mentalitat de Diògenes Laerci, entestat a demostrar que la filosofia neix a Grècia (DL 1.3),[937] o capaç d'afirmar que un filòsof com Misó passa desapercebut a causa de l'obscuritat del seu lloc de naixement (DL 1.108, tot i que la citació és d'Aristoxen). Oferim també una taula amb l'indret d'origen dels diversos filòsofs:

Soló	Salamina
Quiló	Lacedemònia
Pítac	Mitilene
Bias	Priene o Tebes
Cleobul	Lindos
Epimènides	Creta
Ferecides	Siros o Sira, una de les Cíclades (DL 1.116; *Suda*)
Anaximandre	Milet
Anaxímenes	Milet
Sòcrates	Atenes
Aristip	Cirene
Fedó	Elis
Critó	Atenes

[935] Una classificació encara vàlida de les polèmiques entre les fonts a propòsit de les vides d'Eurípides és la de DELCOURT 1933.
[936] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 7.
[937] Vegeu, en el capítol anterior, l'apartat 11.

Simó	Atenes
Espeusip	Atenes
Xenòcrates	Calcedònia
Polemó	Atenes
Crates	Atenes
Cràntor	Solos
Arcesilau	Pítane a l'Eòlida
Làcides	Cirene
Carnèades	Cirene
Teofrast	Èresos (Lesbos)
Estratón	Atenes
Demetri	Falèron
Heraclides	Heraclea del Pont
Antístenes	Atenes
Diògenes	Sinope (colònia de Milet, a Bitínia)
Mònim	Siracusa
Onesícrates	Egina o Astipalea (DL 6, 84)
Crates	Tebes
Mètrocles	Maronea
Hipàrquia	Maronea
Zenó	Cícion (Xipre)
Aristó	Quios
Heril·los	Calcedònia
Dionisi	Heraclea
Cleantes	Assos
Crisip	Solos o Tars
Pitàgoras	Samos
Empèdocles	Acragant
Epicarm	Cos
Arquitas	Tarent
Alcmeó	Crotona
Hípasos	Metapont
Filolau	Crotona
Eudoxos	Cnidos
Heraclit	Efes

Xenòfanes	Colofó
Parmènides	Èlea
Melissos	Samos
Leucip	Abdera o Milet
Demòcrit	Abdera o Milet
Protàgoras	Abdera o Teos
Diògenes d'Apol·lònia	Apol·lònia
Anaxarc	Abdera
Timó	Fliünt
Epicur	Atenes, o Samos, i ve a Atenes amb 18 anys (DL 10.1)

S'observa que, malgrat que tots ells neixen en terra grega, són més els qui provenen de territoris de fora de la península Hel·lènica. Queden, doncs, uns quants filòsofs que nasqueren en terra no grega, però, en tots els casos, el contacte amb la filosofia i el seu posterior desenvolupament l'adquiriren a Grècia, especialment a Atenes. Són els següents:

Tales	Fenici
Pítac	Traci per part de pare: DL 1.74
Bias	Potser estranger: DL 1.82, Duris, *FGrHist* 76F76
Cleobul	Potser de Cària: DL 1.89, Duris, *FGrHist* 76F77
Anacarsis	Escita (DL 1.101)
Misó	Orígens obscurs (DL 1.108)
Anaxàgoras	Clazòmenes (DL 2.6)
Bió	Borístenes
Clitòmac	Cartago
Aristòtil	Estagira (Tràcia)
Licó	Tròada (DL 5.65)
Antístenes	Fill de mare tràcia (DL 6.1)
Menip	Fenícia (DL 6.99)
Esferos	Bòsfor (DL 7.177)
Pitàgoras	Tirrè?

Queda clar que, tal com volia Diògenes Laerci, la filosofia és un fenomen netament hel·lènic: són molt pocs els filòsofs que no neixen en sòl grec, i els qui no ho fan són grecs a mitges o bé no està gaire clar d'on són, o en tot cas duen a terme a Grècia tota la seva activitat. Anacarsis és l'únic

que representa clarament el tòpic del qui ve de fora, i així és com fou percebut per la tradició biogràfica, com tindrem ocasió de comprovar.[938]

5. Multiplicitat de pàtries

Resten, finalment, alguns casos de filòsofs que presenten una multiplicitat de pàtries d'origen. De vegades pot tractar-se, senzillament, de tradicions diverses sobre el seu lloc de naixença, però convé analitzar detalladament a què respon en cada cas aquesta oscil·lació per a mirar d'escatir si obeeix als lògics dubtes de la tradició biogràfica o bé cal veure-hi altres motivacions.

Així, Tales és fenici o milesi (DL 1.22).[939] Les fonts precisen, tanmateix, que o bé era fenici i arribà a Milet en companyia de Neleu, el fundador mític de la ciutat,[940] on obtingué la ciutadania, o bé, segons la majoria (ὡς δ' οἱ πλείους φασίν), havia nascut a Milet, en el si d'una família il·lustre. Sembla manifest, en aquest cas, que la versió més autoritzada és que Tales fos de Milet, mentre que la variant del seu naixement fenici respon a una altra mena d'intenció, probablement la de dotar Tales d'autoritat mítica (és company de Neleu, descendent de Cadmos); al mateix temps, fer-lo fenici podria ser una manera, habitual en la biografia d'altres operadors culturals, com els poetes,[941] de manifestar que la seva activitat, com la poesia, no forma part de l'àmbit de la quotidianitat, sinó que és quelcom a part, especial, lligat a una esfera superior a la humana. En algú com Tales, que pertany indiscutiblement al grup dels Set Savis, que en el fons és el primer filòsof que rep aquest nom en la tradició grega i que pertany a una època arcaica en què la filosofia no està pas desvinculada de la poesia ni, en termes generals, de les manifestacions més absolutes de saviesa, aquesta explicació ens sembla prou pertinent.[942]

Misó, al seu torn, prové de Lacònia, Creta o Arcàdia (DL 1.107). En el seu cas, l'explicació de la multiplicitat és, en canvi, molt més senzilla: el mateix Diògenes Laerci ens indica que Misó no va arribar a ser gaire conegut, malgrat el seu notable valor com a pensador, per causa de l'obscuritat del seu lloc de naixement (DL 1.108), de manera que és una constatació més d'això mateix el fet que ni tan sols no es conegui ben bé quin era aquest lloc, tot i que hom el situa en diversos indrets que es destaquen pel seu caràcter boirós, allunyat de tot desenvolupament cultural. Aquesta obscuritat, d'altra banda, no és res més que una

[938] Vegeu, especialment, els apartats D 19 i D 20.
[939] Cf., també, Heròdot 1.170; *Suda*; escolis a Plató, *Rep*. 600a (= DK 11 A 3); Clement, *Str*. 1.62.3.
[940] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat A 1.
[941] Sobretot Orfeu, Tàmiris i tota la llista dels πρῶτοι εὑρεταί que provenen de terres estrangeres, no pas fenícies, sinó sobretot de Tràcia, per bé que llurs troballes culturals només troben en sòl grec la seva funció civilitzadora. Vegeu, principalment, les llistes de Plini, *N. H.* 7.56.203-205, Clement d'Alexandria, *Str.* 1.16.76.1, i Eusebi, *Praep. euang*. 10.6. Sobre el tema, vegeu J. PÒRTULAS, «Arquíloc i l'or dels tracis», dins d'*Homenatge a Miquel Tarradell*, Barcelona 1993, pp. 267-271, i «Poetas míticos de Grecia», dins d'*Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 2000, I, pp. 281-312.
[942] Sobre aquest punt, vegeu especialment R. P. MARTIN, «The Seven Sages as Performers of Wisdom», a C. DOUGHERTY & L. KURKE (edd.), *Cultural Poetics in Archaic Greece*, Oxford 1998, pp. 108-128.

extrapolació de la mateixa condició «lacònica», obscura i misantròpica del protagonista, que esdevé així encara més paradigmàtica.[943]

Hem parlat ja,[944] i ho reproduïm de nou, que Plató, tradicionalment originari d'Atenes (DL 3.1), és el protagonista també d'una tradició alternativa que el fa nascut a Egina, a casa del fill de Tales, on el seu pare havia anat κατ' ἐκεῖνο καιροῦ κληρούχου πεμφθέντος ἐν τῇ Αἰγίνῃ ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων (Anon. 63 W, *Suda*, *s. u.*, DL 3.3). Una connexió semblant amb Egina la té Aristòfanes, del qual també es diu que hi fou enviat per una cleruquia, i és allà on escrigué les seves comèdies.[945] Tenint en compte que Plató admirava fortament les obres d'Aristòfanes, com ens transmet la tradició biogràfica,[946] una associació com aquesta no és difícil de pensar. Riginos considera que «such allegations may possibly stem from a tradition hostile to Athens wich makes the home of two literary figures Athens' traditional rival, Aegina»[947]. Tanmateix, també és a Egina on Plató fou venut com a esclau,[948] de manera que podria tractar-se igualment d'una associació senzilla, amb el benentès del gust per les coincidències i els contrastos típic dels biògrafs:[949] fou venut com a esclau precisament al mateix lloc on va néixer. Encara hi ha, però, una dada que no pot passar desapercebuda: nasqué a la casa del fill de Tales. Deixant de banda que la cronologia és impossible, convé considerar que una part de la tradició, clarament positiva, vol fer de Plató, en certa manera, l'hereu de Tales, és a dir, el refundador de la filosofia, tal com aquell en fou el fundador oficial.

Pel que fa a Pitàgoras, tot i que la tradició el fa originari de Samos, també es diu que podia haver estat tirrè (DL 8.1), terme que, en aquest cas, no designa pas els etruscs, com s'esdevé habitualment, sinó que es refereix a una de les illes del nord-est de l'Egeu que els atenesos havien conquerit als tirrens, tal com ho explica el mateix Diògenes Laerci. Porfiri identifica aquesta illa amb Lemnos (Porfiri, *V. P.* 2), efectivament al nord-est de l'Egeu. Un germà seu també s'anomenava Tirrè (DL 8.2). Ara bé, tenint en compte que, malgrat la dificultat inherent a l'estudi de la presència etrusca a la Mediterrània, els grecs probablement consideraven que hi havia una íntima relació entre tirrens, etruscs i pelasgs, i que els habitans de Lemnos provenien del desplaçament que van patir els pelasgs del sòl àtic, sembla clar que un grec entenia de seguida que Pitàgoras era d'origen etrusc, encara que no itàlic.[950] Per tant, la dada és fàcil d'interpretar: Pitàgoras queda així associat a Itàlia ja des del seu naixement, per una simple connotació de la paraula *tirrè*.[951]

[943] Vegeu l'apartat 2 del capítol anterior per a aquesta mena d'invencions biogràfiques.
[944] En l'apartat 7 del capítol tercer.
[945] Cf. escoli a Plató, *Ap*. 19c (p. 421 Greene), i l'escoli a Aristòfanes, *Ach*. 654 (p. 19 Dübner).
[946] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 9.
[947] RIGINOS 1976, p. 34. A més, la font per a les associacions d'Aristòfanes amb Egina és Teògenes, un historiador local (*FGrHist* 300 F 2), de manera que la font podria ser simplement una tradició històrica egineta.
[948] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 7.
[949] Vegeu l'apartat 7 del capítol anterior.
[950] Cf. BRIQUEL, D., *L'Origine lydienne des Étrusques. Histoire de la doctrine dans l'Antiquité*, Coll. de l'École Française de Rome 139, Roma 1991.
[951] Vegeu, per a aquest mecanisme, l'apartat 3 del capítol tercer.

Una explicació probablement anàloga val per a Demòcrit, nascut a Abdera la majoria de les vegades, però potser a Milet segons una altra tradició (DL 9.34). És clar que fer-lo originari de Milet respon únicament a la pretensió d'incloure Demòcrit en la genealogia filosòfica de l'escola milèsia, en una típica transposició de genealogia real per genealogia filosòfica, tal com comentàvem en el capítol anterior i encara desenvoluparem més avall,[952] per bé que, en aquest cas, la «genealogia» mestre-deixeble ha estat substituïda per una relació amb la ciutat natal; tanmateix, l'efecte de vinculació a una tradició filosòfica determinada resta evident.

També Epicur alterna la tradició que el fa d'origen atenès, i de noble llinatge, amb una suposada naixença a Samos; segons aquesta darrera tradició, fou posteriorment, quan tenia divuit anys, que va anar de Samos a Atenes acompanyant el seu pare (DL 10.1). És molt plausible que aquesta segona dada formi part de la tradició biogràfica hostil a Epicur, que el fa captaire a la capital juntament amb la seva mare, i mestre amb el seu pare, obligat fins i tot a prostituir el germà per causa de la seva extrema misèria (DL 10.4), tal com comentàvem més amunt.[953] Un origen estranger i innoble farien més fàcil aquesta opció misèrrima que altrament requeriria més explicacions. Aquesta hipòtesi pren força, a més, si observem que la font última, en ambdós casos, és Soció. Tanmateix, també es podria tractar del tòpic biogràfic de l'aprenentatge tardà de la filosofia per part d'algú que, després, la desenvolupa de forma extraordinària:[954] si Epicur no va a Atenes fins als divuit anys, entra en contacte molt tard amb les escoles filosòfiques i amb la filosofia mateixa.

No sembla que tingui més transcendència, en canvi, el fet que Arquelau sigui d'Atenes o bé de Milet (DL 2.16), si no és perquè passa per ser qui portà la física jònica a Atenes (DL 2.16); ni tampoc que Euclides pugui provenir de Mègara o bé de Gela (DL 2.106); Protàgoras, d'Abdera o de Teos (DL 9.34), i Onesícrates, d'Egina o bé d'Astipalea (DL 6.84): en aquests casos ens trobem davant d'una simple oscil·lació de la tradició, i difícilment s'hi pot veure cap altre sentit, almenys amb les dades que posseïm, sobretot tenint en compte que l'oscil·lació es produeix, en tot cas, entre territoris que són tots dos grecs.

Comprovem, doncs, que és difícil de sistematitzar els motius de la multiplicitat de pàtries en els filòsofs: pràcticament en cadascun d'ells respon a un motiu diferent. Malgrat això, el que queda clar és que les variants en la tradició responen habitualment a motivacions que no tenen res a veure amb la historicitat o les fonts documentals, sinó amb les pretensions tipificadores dels biògrafs, diverses per a cada cas, que exposàvem en el capítol anterior.[955] Allò que es pretén, i ho podríem afirmar també de tot allò que fa referència als avantpassats i als orígens dels filòsofs, és donar una determinada imatge del filòsof que resulti adequada, ja des de l'origen mateix, amb allò que representarà per a la tradició biogràfica i doxogràfica.

[952] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat C 3, i també l'apartat 3 del capítol anterior.
[953] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat A 2.
[954] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat C 1.
[955] Vegeu l'apartat 1 del capítol anterior.

B. NAIXEMENT

De la llista de les circumstàncies especials que envolten el naixement dels herois en les biografies,[956] observem que els filòsofs no en comparteixen gaires. No tenen un naixement difícil o no desitjat, llevat, en tot cas, d'Aristòtil, si entenem que el fet que hagi de ser adoptat es pot considerar, de forma tènue, una dificultat que envolta el seu naixement o, més concretament, la seva infància.[957] El mateix es podria afirmar de les persecucions per part d'adversaris que els obliguen a fugir quan encara són infants: no en tenim absolutament cap exemple entre els filòsofs. I, de naixements en llocs insòlits, les biografies tampoc no en registren cap per als filòsofs, llevat que vulguem entendre, com ho suggeríem en parlar de la multiplicitat de pàtries,[958] que néixer en terra estrangera hagi de ser considerat un naixement insòlit. De fet, néixer en sòl no grec sí que era, en la mentalitat dels antics —però ja no en l'època hel·lenística—, una marca inequívoca de marginalitat cultural, que significa, especialment en els poetes, la pertinença a una esfera al marge de la quotidianitat, superior a la resta dels mortals, tal com en realitat podem definir en termes generals la mateixa condició heroica. Ara, el que ressalta en les biografies dels filòsofs és precisament el contrari: el que és habitual és néixer en sòl grec, de manera que els pocs individus que no hi neixen poden ser considerats, i han de ser-ho per força, excepcions a la norma que el mateix Diògenes Laerci pretén establir, en el sentit que la filosofia és un fenomen absolutament grec. D'altra banda, de l'absència d'aquests tòpics en les biografies dels filòsofs podem inferir que el tòpic del filòsof estranger és molt reduït (probablement només es desenvolupa de forma plena en Anacarsis), com també el de les dificultats i els problemes en el naixement. El tipus d'heroi que el filòsof representa en la mentalitat grega no és, doncs, el de l'ésser marginal, peculiar per naixement, que després assoleix el seu lloc en la societat mitjançant gestes heroïtzadores, sinó el del personatge divinal per naixement, fins i tot vinculat directament a una divinitat,[959] com hem vist, que neix, això no obstant, ubicat a la perfecció en les coordenades socials que l'envolten.

Pel que fa a la presència d'antropònims conferits en el naixement, precisament pel fet que solen ser fruit, en els herois, d'alguna de les característiques que acabem d'esmentar,[960] no es donen tampoc en els filòsofs. Sí que és relativament freqüent, en canvi, que alguns filòsofs canviïn de nom després de la seva conversió o iniciació a la filosofia, com veurem més endavant.[961]

[956] Vegeu l'apartat 15 del capítol anterior.
[957] Cf. VM 23 Dür. Vegeu-ne el comentari més amunt, en l'apartat A 3.
[958] Vegeu l'apartat A 5, més amunt.
[959] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat A 1.
[960] Vegeu, en el capítol anterior, l'apartat 15 per a un llistat d'aquestes característiques.
[961] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat C 2.

1. *Omina*

Hi ha, això sí, *omina*, en forma d'oracles, somnis i profecies, que intervenen en el naixement —o mentre el filòsof és un infant—, tot indicant i sancionant la figura que el nen està cridat a ser. La profecia més habitual és un somni en què s'apareix als pares una divinitat que els anuncia allò que esdevindrà el seu fill. És el cas de Pitàgoras, que en algunes fonts és fill d'Apol·lo i de Pitaida, el nom de la qual recorda també la pítia, d'àmbit igualment apol·lini (Jàmblic, *Vit. Pyth*. 5):

> Πυθαγόραν θ', ὃν τίκτε Διὶ φίλῳ Ἀπόλλωνι
> Πυθαΐς, ἣ κάλλος πλεῖστον ἔχεν Σαμίων.

En efecte, Mnesarc, el pare de Pitàgoras, s'adreçà a l'oracle dèlfic, juntament amb la seva esposa, per demanar-li com li anirien uns negocis comercials a Síria; la pítia, a més de vaticinar-li grans avantatges econòmics per al viatge, li va predir també que la seva dona estava esperant un fill τῶν πώποτε κάλλει καὶ σοφίᾳ διοίσοντα καὶ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει μέγιστον ὄφελος εἰς σύμπαντα τὸν βίον ἐσόμενον (Jàmblic, *Vit. Pyth*. 5). Semblantment, el pare de Plató rep en un somni les indicacions d'Apol·lo sobre la naturalesa divina del seu futur fill (DL 3.2; Olimp. 11-12 W; Anon. 66-68 W).[962] També Sòcrates, al qual, per la seva condició de mestre hom li pot atribuir el paper de pare,[963] somnia, just abans de prendre Plató com a deixeble, en un cigne petit que jeu a la seva falda, però que, en fer-se gran, vola molt alt cel amunt tot cantant una cançó que fetilla tots els qui l'escolten: πτεροφυήσας ἀνέπτη εἰς τὸν ἀέρα καὶ ἔκλαγξέ τι λιγυρόν, ὡς πάντας θέλξαι τοὺς ἀκούοντας (DL 3.5; Olimp. 82; Anon. 26-30W; *Suda*, *s. u*.);[964] això significa clarament que el seu futur deixeble ha d'estar fins i tot per sobre d'ell, tal com les mateixes biografies s'encarreguen d'explicar, a la vegada que torna a insistir en la vinculació apol·línia de Plató, ja que el cigne és l'ocell d'Apol·lo.[965] I encara en la vida de Plató cal afegir un altre senyal prodigiós d'infància que resulta especialment interessant: en el moment en què els seus pares anaven a consagrar-lo a les Muses i a Apol·lo (i també a Pan en alguna versió), al peu del mont Himet, unes abelles li dipositen mel als llavis (Anon. 75-77 W; Olimp. 17-19 W).[966] Evidentment, es tracta, altre cop, d'una imatge que els biògrafs reserven als poetes,[967] en un context de nou clarament apol·lini, a partir del famós vers homèric (*Il.* 1.249) que les biografies citen precisament per certificar la relació entre la mel i la paraula que flueix de la boca del poeta: τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή. Tal com observàvem més amunt, en

[962] Vegeu també més amunt l'apartat A 1.
[963] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat C 3.
[964] Cf., també, la versió d'Apuleu, *Plat*. 1.1 i de Pausànias 1.30.3.
[965] Vegeu l'apartat A 1.
[966] Cf., també, Elià, *V. H.* 12.45.
[967] Només a tall d'exemple: Homer (*Anth. Pal*. 2.342-343), Hesíode (Suetoni, *Vita Lucani* 76 Reifferscheid), Píndar (Pausànias 9.23.2; Elià, *H. V.* 12.45; Filòstrat, *Imag*. 2.12.1; Eustaci, *Vita Pind*. 1.72-77; 82-86 W, i *Vita Pindari* 2.5-9 W; *Anth. Pal*. 4.305), Sòfocles (Filòstrat, *Imag*. 14.2-3), Estesícor (Plini, *N. H.* 10.43, 82) o Virgili (Focas, *Vita Verg*. 52-54 Brummer).

parlar de la vinculació estreta de Plató amb Apol·lo,[968] els biògrafs pretenen sens dubte mostrar en Plató els signes que són habituals en els poetes.

2. Naixement en un dia assenyalat

Finalment, pel que fa a la característica heroica del naixement en un dia assenyalat, només trobem exemples, altra vegada, per a Plató i, de retruc —i en una tradició que depèn clarament de l'anterior—, de Sòcrates. Així, Plató nasqué el setè dia del mes de Targelió, el mateix dia que Apol·lo (DL 3.2; Anon. 51-52 W),[969] mentre que Sòcrates nasqué el sisè dia del mateix mes, com Àrtemis (DL 2.44; Anon. 51-52 W). És obvi que d'aquesta manera es vol assenyalar clarament, d'una banda, la vinculació del mestre i el deixeble, i, per l'altra, un cop més, l'estreta relació d'ambdós amb l'àmbit apol·lini, aquesta vegada per mitjà del simbolisme de la seva relació amb els bessons Àrtemis i Apol·lo. Forma part, a més, d'una característica típica de les biografies, on les «coincidències» mai no són, és clar, casuals.[970]

No sembla, per tant, que la tradició biogràfica hagi establert una narració àmplia i sistemàtica sobre circumstàncies especials que envoltin el naixement dels filòsofs. Només en els casos de Sòcrates i Plató, que, sens dubte, estan connectats entre si en la mentalitat dels biògrafs, hi ha alguns exemples que es corresponen amb els paradigmes heroics, habitualment reservats als poetes. I les circumstàncies que els fan aparèixer cerquen, com hem vist, una deliberada substitució cultural, desitjada sobretot per Plató, dels filòsofs pels poetes, més que no pas la constitució d'un nou model heroic en la figura del filòsof.

C. JOVENTUT I EDUCACIÓ

Tal com ja hem vist,[971] la joventut i l'educació d'un filòsof tenen com a finalitat presentar en forma de prefiguració allò que serà el personatge quan esdevingui adult, seguint així el tòpic biogràfic habitual en les biografies antigues que fa que un personatge no canviï mai de caràcter en tot el curs de la seva vida. Allò que la persona és ho és, en la mentalitat premoderna, des que neix i durant tota la vida, sense possibilitat de canvi.[972] Allò que interessa els biògrafs antics no és la introspecció psicològica, tal com assenyalàvem en el primer capítol,[973] sinó «a person's character from the moral point of view, for praise or blame».[974] Per això, «in allen Spielformen der Biographie pflegen immerhin Jungend und Erziehung, bei Philosophen auch Lehrbeziehungen, als geschlossener Teil behandelt zu werden. In der frühen Lebensumständen werden die Faktoren gesehen, welche im Wechselspiel mit der Naturanlange (φύσις) dem Menschen sein bleibendes

[968] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat A 1.
[969] Cf., també, Apuleu, *Plat*. 1,1 i Plutarc, *Quaest. conu*. 717b-d.
[970] Vegeu, en el capítol anterior, l'apartat 7, on hem comentat aquesta mateixa coincidència.
[971] Vegeu, en el capítol anterior, l'apartat 1.
[972] Vegeu DIHLE 1978², pp. 76 ss.; MOMIGLIANO 1971a, p. 17. Vegeu, també, en el capítol anterior, l'apartat 1.
[973] Vegeu, concretament, l'apartat 3.
[974] BURRIDGE 1995, p. 125.

Gepräge geben. Dem Erwachsenen dagegen wird keine Lebensgeschichte im Sinne der Erfüllung oder Verfehlung von Möglichkeiten zugenbilligt, die in der Abfolge von Entscheidungen bis zum letzten Atemzuge offen bleiben».[975]

1. Precocitat intel·lectual

Així, d'alguns filòsofs se'n destaca la gran precocitat intel·lectual, que els fa sovint fins i tot superiors als seus mestres. Aristòtil edità la *Ilíada* per a Alexandre quan encara era un jovenet (VM 4 Dür), i són nombroses les anècdotes a propòsit de la seva intel·ligència precoç quan encara era deixeble de Plató a l'Acadèmia, com ara que el mestre anomenava Aristòtil ἀναγνώστης per causa de la seva ingent activitat lectora (VM 6 Dür; VV 5 Dür) o bé ὁ Νοῦς (VM 7 Dür), fins al punt que no començava la lliçó fins que Aristòtil no arribava. També tenia una intel·ligència desmesurada i superava els seus mestres Crisip (DL 7.179); Heraclit era intel·ligent fins a l'extrem d'haver estat totalment autodidacte (DL 9.5);[976] Demòcrit aprengué dels mags i dels caldeus quan encara era un infant (DL 9.34); Epicur tingué el seu primer contacte amb la filosofia a l'edat de catorze anys, després que una explicació dels seus mestres sobre el passatge del Caos a Hesíode no el satisfés (DL 10.2).[977] Tanmateix, també hi ha casos inversos: Clitòmac no aprengué grec ni, per tant, filosofia fins als quaranta anys (DL 4.67), tot i que després fou tan brillant que compongué més de quatre-cents llibres i succeí Carnèades en la direcció de l'Acadèmia; en aquest cas, únic en tot el repertori biogràfic dels filòsofs antics, el tòpic seria el d'aquell qui, tot i dedicar-se tard a alguna activitat, hi destaca gràcies a les seves habilitats personals.[978] Serveix, en tot cas, sobretot si tenim en compte que es tracta d'un filòsof força menor, com a excepció que confirma la norma general, la que fa dels filòsofs personatges amb una gran precocitat intel·lectual. També és aquesta la característica juvenil d'Apol·loni de Tiana (Filòstrat, *V. Ap.* 1.7) o de Porfiri (Eunapi 455.51), de manera que podem parlar d'un tòpic ben establert, que forma part, en definitiva, de la tradició del savi, del σοφός en general, com és el cas d'Homer.[979]

La precocitat intel·lectual, per tant, no és altra cosa que la manifestació, ja des de ben petits, de les característiques de gran saviesa que hom pretén destacar en els filòsofs, i s'entén, com vèiem, que perduren al llarg de tota la seva vida perquè pertanyen, per dir-ho així, a la seva naturalesa de savi. En alguns casos, els coneixements del filòsof són directament inspirats, no provenen de l'experiència ni els han pogut aprendre, si no és per mitjà d'una privilegiada forma de relació amb la divinitat. En efecte,

[975] WEHRLI 1973, pp. 193-194.
[976] Cf. Plutarc, *Adu. Col*. 1118c (= DK 22 B 101).
[977] O bé als dotze anys (DL 10.14), en una variant que segurament és deguda a una simple confusió: el que es vol destacar és la jovenesa d'Epicur quan emprèn l'estudi de la filosofia. Malgrat això, una altra versió situa aquest primer contacte amb la filosofia als divuit anys (DL 10.1), quan el filòsof arribà a Atenes en companyia dels seus pares: aquesta versió desqualificaria la precocitat intel·lectual d'Epicur, però, com ja hem comentat més amunt, en l'apartat A 5, es tracta d'una tradició clarament hostil al filòsof.
[978] Vegeu l'apartat 12 del capítol anterior.
[979] Cf. *Vita pseudo-herodotea* 4.5.

posseeixen coneixements inspirats Epimènides, a qui els déus parlen (DL 1.115), Ferecides, que coneix la llengua dels déus (DL 1.119), i especialment Pitàgoras, que en una altra vida fou Etàlides, a qui Hermes concedí la capacitat de recordar les vides anteriors (DL 8.4; Porfiri, *V. P.* 26-27; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 63).[980]

2. Conversió i iniciació

Hi ha sovint, tot i que no és molt freqüent que s'esdevingui d'una forma brusca, una «conversió»[981] (el terme grec és ἐπιστροφή)[982] a la filosofia, una vocació filosòfica forta, que va seguida d'una mena d'iniciació, a partir de la qual el nou filòsof abandona una vida anterior de luxes, excessos i superstició per entrar en una vida nova, disciplinada i basada en la contemplació (θεωρία), de caire científic o místic.[983] Aquests processos, malgrat que impliquen habitualment un canvi de vida, no han pas de ser interpretats com una contradicció respecte d'allò que afirmàvem més amunt: el filòsof, en la concepció biogràfica, ja estava «cridat» a ser filòsof, però li mancava un impuls, una «crida» concreta que l'emplacés en un procés educatiu cap a la filosofia, a la vora d'un mestre, i així ho manifesten les seves mostres de precocitat intel·lectual. Car la transmissió de la filosofia és inconcebible fora d'una relació de mestre i deixeble, tal com veurem més endavant.[984] El model d'aquests processos de conversió és, com en tants altres casos, Sòcrates: «His sense of a mission wich led him finally to martyrdom, his preoccupation with personality and with the quest for a basis for right conduct, his power of attracting and influencing disciples [...] Adhesion to Socrates somehow meant giving your soul to him».[985] Els arguments per a la conversió, a més, apel·len més al cor que al cap: el mestre demana als deixebles que creguin en la seva persona més que no pas en la seva doctrina,[986] en un esquema que recorda de prop les conversions religioses posteriors; quelcom fàcilment comprensible si tenim en compte que la filosofia ocupa, en l'imaginari dels grecs antics, el lloc que en altres cultures estava reservat als sistemes religiosos, no sols com a interpretació coherent i estructurada de la veritat sobre l'univers, sinó fins i tot com a estil de vida perfectament organitzat i sotmès a normes concretes, antitètiques molt sovint als valors habituals.[987] De fet, en paraules de P. Hadot, «la philosophie devient essentiellement un acte de conversion. Cette conversion est un événement provoqué dans l'âme de l'auditeur par la parole d'un philosophe. Elle correspond à une rupture totale avec la manière habituelle de vivre: changement de costume, et souvent de régime

[980] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 3 c.
[981] He tornat sobre aquest tema en «Modelos de conversión e iniciación a la filosofía: análisis de un tópico biográfico», *Noua Tellus* 26.2, 2008, pp. 67-102.
[982] Cf. Plató, *Rep*. 518d. La conversió és presentada com la finalitat de l'educació filosòfica.
[983] El caràcter marcadament tòpic d'aquests processos de conversió per part del filòsof ja han estat assenyalats, entre d'altres, per HOPE 1930, pp. 102-103, i GIGON 1946, pp. 1-2. Vegeu també el clàssic de NOCK 1933, pp. 164-186.
[984] Vegeu els apartats C 3 i C 6.
[985] NOCK 1933, pp. 165-166.
[986] Cf., per exemple, Epicur, fr. 523 Usener, i Epictet 2.19.34.
[987] Vegeu l'apartat 9 del capítol anterior.

alimentaire, parfois renonciation aux affaires politiques, mais surtout transformation totale de la vie morale, practique assidue de nombreaux exercices spirituels».[988]

La conversió es pot esdevenir bàsicament de les següents maneres:

1. El deixeble és atret, sovint des de ben lluny, per la fama del mestre. Aristip va a Atenes encativat per la fama de Sòcrates (DL 2.65).[989] Mònim, havent sentit parlar de Diògenes a Xeníades, es fa passar per boig per tal que l'alliberin de l'esclavatge i se'n va tot seguit en cerca del mestre (DL 6.82). Menedem d'Erètria és enviat pels eretris a Mègara amb una guarnició i s'acosta a l'Acadèmia per veure Plató; captivat pel filòsof, deixa l'expedició i ingressa a l'escola del mestre (DL 2.125). No cal dir que la cronologia fa aquest encontre impossible, però això no és el que aquí ens interessa.[990]
2. Un oracle impel·leix el deixeble a iniciar-se en la filosofia i fins i tot a cercar el seu mestre. Sòcrates és, evidentment, el cas paradigmàtic si tenim present el que ell mateix explica en l'*Apologia* (20e-21a, 23b), a saber, que dirigí la seva vida a la recerca de la veritat a partir d'un oracle. Aristòtil és exhortat a la filosofia per un oracle dèlfic i se'n va a Atenes en cerca de Sòcrates; només després de la mort de Sòcrates esdevé deixeble de Plató (VM 5 Dür; VV 4 Dür). En realitat, la intervenció dèlfica en la conversió d'Aristòtil podria ser simplement una influència de la conversió de Sòcrates, que hauria esdevingut, per raons força evidents, paradigma de conversió oracular a la filosofia.[991] El contrapunt paròdic a l'oracle iniciàtic l'ofereix Diògenes, a qui l'oracle empeny no pas a la filosofia, sinó a falsificar moneda (DL 6.20);[992] l'existència d'aquesta paròdia, tan del gust cínic, demostra, emperò, que el tòpic de l'oracle com a punt d'iniciació en la filosofia és ben conegut per la tradició biogràfica. D'altra banda, Diògenes acaba anant a Atenes, fugint de Delfos, precisament a causa d'aquest oracle mal entès, i és allà on coneix Antístenes i comença a filosofar, de manera que, vertaderament, la iniciació oracular es completa malgrat ell mateix.
3. El mestre «caça» (θηράω), captura el deixeble, sovint després d'una trobada fortuïta, que en realitat sol ser interpretada com a

[988] HADOT 2002², p. 226.
[989] Per a les circumstàncies d'aquest encontre, vegeu Plutarc, *De curiositate* 2.516c.
[990] Sobre aquest detall cronològic en particular, vegeu KNOEPFLER 1991, p. 171.
[991] D'aquest parer és RIGINOS 1976, p. 131. GIGON 1946, pp. 7-8, encara va més enllà i afirma que les conversions de Pitàgoras, Diògenes i Zenó també estan basades en el model de conversió socràtica. Nosaltres no hi veiem, com queda clar per la nostra classificació, cap relació explícita: el model socràtic, en tot cas, afecta tots els filòsofs que experimenten una conversió en tant que canvi de vida, però no hi és pas a la base des d'un punt de vista narratiu o tòpic.
[992] De fet, Diògenes no comprèn l'oracle, com sol passar: Apol·lo concedeix a Diògenes τὸ πολιτικὸν νόμισμα, on νόμισμα designa ambiguament tant la «moneda» com el «costum»; Apol·lo concedeix en realitat a Diògenes d'anar contra corrent respecte de les normes i les pràctiques socials, però ell interpreta l'oracle en sentit literal i es posa a falsificar moneda. Sobre aquesta anècdota biogràfica, que podria estar basada en dades històriques reals, vegeu GOULET-CAZÉ 1991-1992, pp. 3892-3894, DONZELLI 1958, i, més recentment, ha tornat sobre el tema CASADESÚS 2007; vegeu, també, GUGLIERMINA 2006, pp. 97-102.

resultat de l'atzar o la gràcia providencial (allò que l'hel·lenisme anomenava τύχη). Així, Xenofont és «caçat» per Sòcrates quan es troben casualment pels carrers d'Atenes i aquell li pregunta: «On és que els homes esdevenen bons?» (ποῦ δὲ καλοὶ κἀγαθοὶ γίγνονται ἄνθρωποι;); en no poder respondre, Sòcrates l'insta a seguir-lo per tal d'aprendre-ho (DL 2.48). Estilpó captura Demetri discutint amb ell sobre el bé (DL 2.116). També Arcesilau, que havia estat deixeble de Teofrast, és capturat per Cràntor, que s'havia enamorat d'ell, per mitjà d'una citació d'Eurípides (fr. 129 Kannicht): ὦ παρθέν', εἰ σώσαιμί σ', εἴσῃ μοι χάριν; (DL 4.29). La mateixa relació es produeix entre Crates i Hipàrquia, la qual s'enamorà del mestre a causa de la seva manera de parlar (fou «caçada» per ell, seguint la metàfora: **ἐθηράθη** δὲ τοῖς λόγοις) i amenaçà els seus pares de suïcidar-se si no la donaven a Crates en matrimoni (DL 6.96). Igualment, Zenó d'Èlea és deixeble i amant de Parmènides (DL 9.25). Polemó portava una vida disbauxada i s'embriagava constantment fins que passa per casualitat, ebri, per davant de l'escola de Xenòcrates, el qual estava pronunciant un discurs sobre la moderació: el jove Polemó fou «caçat» pels seus mots (ἀκούων δὴ τὸ μειράκιον κατ' ὀλίγον **ἐθηράθη**) i arribà a superar els altres deixebles i a succeir el seu mestre al capdavent de l'escola (DL 4.16). Cràntor és «caçat» (διὸ καὶ **θηρασθῆναι** Κράντορα ὑπ' αὐτοῦ) per la veu de Polemó, que no era ni massa aguda ni massa greu (DL 4.24). I Parmènides és atret per a la vida contemplativa pels raonaments d'Amínias, un pitagòric (DL 9.21). Veiem, doncs, que la captura sol produir-se mitjançant un joc ràpid de preguntes i respostes, o bé mitjançant un discurs, és a dir, mitjançant l'instrument privilegiat dels filòsofs, que, com el dels poetes, és la paraula, especialment la paraula enigmàtica.[993] La imatge de la caça per al procés de captació d'un deixeble per part del filòsof, que, com hem vist, és força recurrent, sembla haver estat manllevada de Xenofont (*Mem.* 2.6.28);[994] en el moment àlgid de la discussió sobre la manera com són els homes amb els quals val la pena de cercar amistat i com s'ha de fer per a obtenir-la, Sòcrates fa servir amb Critobul la metàfora de la caça: ἀλλὰ θαρρῶν, ἔφη, ὦ Κριτόβουλε, πειρῶ ἀγαθὸς γίγνεσθαι, καὶ τοιοῦτος γενόμενος **θηρᾶν** ἐπιχείρει τοὺς καλούς τε κἀγαθούς. ἴσως δ' ἄν τί σοι κἀγὼ συλλαβεῖν εἰς τὴν τῶν καλῶν τε κἀγαθῶν **θήραν** ἔχοιμι διὰ τὸ ἐρωτικὸς εἶναι. És, per tant, una imatge clarament socràtica, a la qual no manca un cert component eròtic (ja present en els *Memorables*, explícit en la relació de Crates i Hipàrquia, o de Cràntor i Arcesilau), i té a veure amb l'afany del filòsof per descobrir ànimes nobles que mereixin de ser convertides a la filosofia. La conversió, a més, és el resultat d'un atzar providencial que designa al deixeble el mestre que la seva vocació el cridava a seguir: d'aquesta mena de «caça», en parla

[993] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 21.
[994] Vegeu, així mateix, el final del *Cinegètic*, del mateix autor, on la veritable caça filosòfica que persegueix la virtut i cerca veritables talents s'oposa a la caça sofística.

explícitament, almenys en tres ocasions, Diògenes Laerci (DL 4.16, 17; 6.96),[995] però cal entendre-ho així també en els altres models de conversió per mitjà de la «caça». Fins al punt que Jeroni de Rodes afirmava (DL 9.112 = fr. 7 Wehrli): Ὡς παρὰ τοῖς Σκύθαις καὶ οἱ φεύγοντες τοξεύουσι καὶ οἱ διώκοντες, οὕτω τῶν φιλοσόφων οἱ μὲν διώκοντες **θηρῶσι τοὺς μαθητάς**, οἱ δὲ φεύγοντες, καθάπερ καὶ ὁ Τίμων. Es tracta d'una imatge que no pot ser pas casual, tenint en compte que representa una prova iniciàtica ben coneguda, per bé que habitualment practicada pel jove que ha d'iniciar-se, no pas per qui l'inicia.[996] Un cas especial d'aquest procés és la iniciació de Plató, en la qual és Sòcrates qui, el dia abans que Plató entri en contacte amb ell, somnia en un cigne que s'envola de la seva falda en fer-se gran i fetilla amb el seu cant tots els qui l'escolten (DL 3.5):[997] el model està construït, en aquest cas, per una tradició que vol fer Plató clarament superior al seu mestre, ja cridat a ser-ho des d'abans d'entrar-hi en contacte.

4. Hi ha una variant del model anterior: el deixeble és capturat per la lectura d'un llibre, d'un passatge determinat d'un autor (no necessàriament d'un filòsof) o, fins i tot, d'una representació dramàtica, i a partir d'aquí canvia de vida i abraça la nova vida filosòfica. És també un procés sobtat de «caça», però aquí no intervé el mestre directament, sinó que l'atzar providencial es manifesta encara d'una forma més impactant. Així, Epicur és atret a la filosofia en llegir un llibre de Demòcrit (DL 10.2), o bé quan, després d'haver llegit el passatge hesiòdic sobre el Caos, no el convencien les explicacions dels seus mestres (DL 10.2). Però el cas més interessant és Zenó, a qui un oracle aconsella que freqüenti els morts, és a dir, els llibres dels antics, i d'aquí neix la seva inclinació vers la filosofia (DL 7.2); o bé, després d'un naufragi que el duu a Atenes, llegeix els *Memorables* de Xenofont, precisament el llibre d'on sembla extreta la imatge de la caça, tal com hem vist, i el mateix llibreter li aconsella de seguir Crates, que passava casualment per allà (DL 7.2-3); o bé el seu pare, comerciant, ja li portava quan ell era ben petit llibres dels socràtics (DL 7.31). En aquestes versions, que no són més que variants d'un mateix motiu llibresc, hi trobem combinacions de diverses formes de conversió: la intervenció d'un oracle, la caça providencial per part de Crates i la intervenció del llibre; de tota manera, és clar que predomina aquest darrer component, així com també la referència a la τύχη providencial (DL 7.5). Encara més providencial és la conversió de Crates, que es produí després que hagué vist en una tragèdia Tèlef abillat a la manera cínica (DL 6.87), i a partir d'aquest instant repartí tots els seus béns entre els seus conciutadans i abraçà la filosofia cínica. O encara més, Diògenes, que es convertí en veure un ratolí que corria

[995] Vegeu, també, DUMONT 1987, pp. 87-88.
[996] Cf. MOREAU 1992, pp. 220-221.
[997] I, també, Olimp. 82-85 W; Anon. 26-30 W; *Suda*, *s. u.*. Vegeu el comentari al passatge en qüestió més amunt, en l'apartat B 1.

amunt i avall sense parar i no tenia por de la foscor ni cap desig de res: així descobrí Diògenes el remei a les seves pròpies dificultats (DL 6.22)[998] i es féu deixeble d'Antístenes, tot i que hagué d'insistir molt perquè l'admetés (DL 6.21). I el cas més espectacular és el de la conversió de Mètrocles, que es féu deixeble de Crates després que aquest darrer el convencés, amb una gran profusió d'exemples pràctics, que tirar-se pets és una cosa ben natural i no ha de provocar gens de vergonya; val a dir que Mètrocles estava a punt de suïcidar-se perquè se li havia escapat un pet enmig d'un discurs (DL 6.94). A banda de les evidents ressonàncies còmiques de l'anècdota, és evident que les seves connotacions providencials són manifestes. En aquesta mateixa tradició cal situar, és clar, la famosa conversió de sant Agustí, amb la intervenció d'un llibre, en aquest cas la *Bíblia*, i la cèlebre exhortació *tolle, lege* (*Conf.* 7.29).

5. El filòsof experimenta una iniciació a la filosofia mitjançant un ritual especial, de caire personal. És el cas de la dormició a la cova de l'Ida, durant cinquanta-set anys, d'Epimènides (DL 1.109, 112). També Pitàgoras acompanyà Epimènides en aquesta experiència iniciàtica cretenca, tot i que només durant «tres vegades nou dies» (DL 8.3; Porfiri, *V. P.* 17).[999] Evidentment, aquest model d'iniciació a la filosofia és irreductible als altres models, que impliquen sempre relacions de mestre i deixeble: el caràcter peculiar d'Epimènides, a mig camí entre el filòsof i el xaman,[1000] explica aquesta forma especial d'iniciació. Pel que fa a Pitàgoras, segurament la biografia vol reblar d'aquesta manera el seu caràcter també marcadament xamànic i taumatúrgic: els dos grans taumaturgs de la tradició filosòfica antiga (pràcticament els únics, com veurem més endavant)[1001] tenen la mateixa iniciació, en forma de ritual de dormició en una cova. Amb tot, forma part d'una noció, excepcional respecte de la norma que observem, del filòsof com a ésser especial que ha estat format lluny de les relacions habituals de mestre i deixeble que es donen en tota la resta de les savieses, inclosa la poesia. Per això, també Heraclit, que es declara autodidacte (DL 9.5), s'hauria d'incloure en aquest apartat, com a excepció.

6. El filòsof canvia de vida, o aprèn de savis d'altres cultures, gràcies als seus viatges. Demòcrit aprèn teologia i astronomia dels mags i els caldeus (DL 9.34), i també entra en contacte amb els sacerdots egipcis i amb els gimnosofistes indis, a part dels seus viatges a Pèrsia i Etiòpia (DL 9.35); Pitàgoras aprèn, al seu torn, gràcies als seus nombrosos viatges, especialment a Egipte, i també amb els caldeus i els mags, on s'inicià en tota mena de misteris, grecs i bàrbars, tot i que també es diu que fou deixeble d'Epimènides a l'Ida (DL 8.2-3); Pirró, que era un jove àvid de glòria, entra en contacte

[998] Cf., també, Elià, *V. H.* 13.26.
[999] Una versió diferent, més racionalista, és la que dóna Jàmblic, *Vit. Pyth*. 25, segons el qual Pitàgoras sojornà a Creta, i també a Esparta, simplement per examinar-ne les lleis.
[1000] Vegeu, especialment, DODDS 1951 [1980], pp. 133-153, i, més recentment, BREMMER 1993.
[1001] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 3.

amb els gimnosofistes indis i amb els mags, i ja no vol fer mai més discursos públics, sinó que s'amaga de la gent (DL 9.61,63); Eudoxos anà a Cízic i a Cària, i també es formà a Egipte amb els sacerdots (DL 8.87); Tales es formà a Egipte (DL 1.24, 27),[1002] com també ho feren Soló (DL 1.50)[1003] i Cleobul (DL 1.89); Plató entrà en contacte amb els sacerdots egipcis (DL 3.6; Olimp. 139-141 W; Anon. 138 W) i amb els mags a Fenícia (DL 3.7; Olimp. 145-148 W; Anon. 140-141 W); Aristòtil, amb els bramans indis, durant la campanya persa en la qual acompanyà Alexandre, segons una tradició que segurament el confon amb Cal·lístenes (VV 23 Dür). El contacte amb aquestes altres cultures proporciona una mena de saber especial i presenta unes anècdotes biogràfiques que també cal considerar: per això tornarem a insistir sobre els viatges dels filòsofs més endavant.[1004]

7. Hi ha també algunes conversions d'una escola filosòfica a una altra: Bió va anar canviant d'escola, de l'Acadèmia als cínics i, finalment, al Perípat (DL 4.51); Dionisi, després de ser deixeble de Zenó, es passà als cirenaics (DL 7.166), o bé als epicuris (Ateneu 281d); Arcesilau abandonà Teofrast per fer-se deixeble de Cràntor, al·legant que era un déu o que pertanyia a la raça dels homes de l'Edat d'Or (DL 4.22,29); aquell Mètrocles de qui referíem més amunt que es féu deixeble de Crates perquè li ensenyà que és ben natural tirar-se pets havia estat abans deixeble de Teofrast (DL 6.94, 95); Crisip deixa el Pòrtic i es passa a l'Acadèmia (DL 7.183); Metrodor d'Estratonice deixa Epicur per fer-se deixeble de Carnèades (DL 10.9). Tanmateix, canviar d'escola o de mestre no és gens benvist, tal com d'altra banda sembla lògic de pensar: Diògenes Laerci se'n fa ressò en algunes ocasions. A propòsit d'aquest Metrodor, afirma (DL 10.9) que probablement deixà Epicur perquè estava aclaparat per les bondats insuperables del mestre; critica que Crisip deixés el Pòrtic en l'epigrama que li dedica (DL 7.184):

ἰλιγγίασε Βάκχον ἐκπιὼν χανδὸν
Χρύσιππος, οὐδ' ἐφείσατο
οὐ τῆς στοᾶς, οὐχ ἧς πάτρης, οὐ τῆς ψυχῆς,
ἀλλ' ἦλθε δῶμ' ἐς Ἀΐδεω.

Titlla Aristó de desertor (μετέθετο) per haver abandonat Zenó quan estava malalt (DL 7.162), i per aquest motiu li adreçà un epigrama maldient, burlant-se de la forma com morí (DL 7.164).[1005] Però potser on millor es manifesta que canviar d'escola no era gaire benvist és en un *bon mot* d'Arcesilau a un que li preguntava per què els filòsofs es passaven de les altres escoles a la d'Epicur, però, en canvi, de la d'Epicur a les altres mai; ell li respon que un home pot esdevenir un

[1002] Cf., també,Clement, *Str*. 1.62,4, i Pàmfil, *FGrHist* III 520.
[1003] Cf., també, Plutarc, *Sol.* 26.1, 31.6-32.2, i Heròdot 1.29.
[1004] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 6.
[1005] Vegeu, també, l'apartat E 1: canviar d'escola és un dels «pecats» que pot cometre un filòsof als ulls de la tradició biogràfica.

eunuc, però un eunuc no pot pas esdevenir un home (DL 4.43). És evident que tot plegat prové de les rivalitats habituals entre les escoles filosòfiques, que no devien veure de gaire bon ull que un dels seus deixebles se n'anés, podríem dir, a la competència. Tornarem sobre aquest punt una mica més endavant.[1006]

8. Un senyal de conversió sol ser renegar del propi passat, fet que es manifesta sovint en la destrucció dels llibres (sobretot tragèdies o poemes) escrits abans pel filòsof. El paradigma és Plató, que havia escrit tragèdies i ditirambes i els crema en convertir-se (DL 3.5; Olimp. 74-76 W; Anon. 113-116 W). També Mètrocles, en fer-se deixeble de Crates, cremà els apunts que havia pres del seu mestre anterior, Teofrast (DL 6.95), fent servir, a més, les mateixes paraules que Plató, una citació de la *Ilíada* (18.392): Ἥφαιστε, πρόμολ' ὧδε· Θέτις νύ τι σεῖο χατίζει. Això demostra que es tracta d'una anècdota que circula entre més d'un filòsof i n'evidencia el caràcter tòpic.[1007] El mateix podríem afirmar d'Empèdocles, que crema els seus poemes de joventut, entre els quals consta un *Himne a Apol·lo*, d'estil homèric, però que, en canvi, no renuncia a les seves tragèdies, en clara contraposició amb Plató (DL 8.57).[1008] Bió, en esdevenir llibert, crema els llibres del seu amo, que era rètor, i es consagra a la filosofia (DL 4.47); aquest darrer cas crida l'atenció perquè els llibres no són del mateix filòsof, però l'estructura és idèntica: crema de llibres que pertanyen a una vida anterior abans d'encetar el camí nou de la vocació filosòfica. Això demostra clarament la seva condició de tòpic biogràfic ben establert.[1009] Crisip, altrament, també canvia de vida, però ell no crema els llibres, sinó que deixa de dedicar-se a les curses de fons (DL 7.179). Un altre signe de conversió és desfer-se de totes les propietats i canviar radicalment de vida: així ho fa Hipàrquia quan s'uneix a Crates (DL 9.96), i ja hem vist el canvi de Pirró (DL 9.63), tot i que el cas més espectacular és Antístenes, que, després de trobar Sòcrates, ven totes les seves possessions i es queda només amb el seu ἱμάτιον (DL 6.2),[1010] o Crates que, en haver-se convertit, reparteix tots els seus béns entre els seus conciutadans (DL 6.87); també Crisip ho deixa tot, convertit a la filosofia per Zenó o bé per Cleantes, i canvia de vida (DL 7.179), encara que una tradició més mal intencionada afirma que es dedicà a la filosofia després que li embarguessin tots els béns (DL 7.181); i, encara, Diògenes afirma, davant de les acusacions de falsificar moneda, que ho va fer abans d'esdevenir filòsof, però que en la seva situació actual no ho faria pas (DL 6.56). Fos com fos, queda clar que la conversió a la filosofia pot

[1006] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 9.
[1007] Vegeu, en el capítol anterior, l'apartat 5.
[1008] Tanmateix, algunes versions afirmen que no fou ell mateix qui cremà els poemes, sinó la seva dona o una filla. Els motius que l'empenyen a fer-ho són, això no obstant, diversos: per negligència o descuit, o bé perquè estava inacabat; podria ser, doncs, que aquesta crema no hagués de ser inclosa dins d'aquest apartat: vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 23.
[1009] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 23.
[1010] Una resolució vital que interessava molt als cristians, és clar: vegeu els comentaris a aquest passatge de la vida d'Antístenes que fa Jeroni, *Iouin.* 2.14.

implicar renunciar a tot allò que tingui a veure amb la vida anterior per tal d'abraçar amb una radicalitat absoluta la nova forma de vida.

9. La conversió pot implicar també un **canvi de nom**, tal com succeeix amb alguns herois després d'un procés iniciàtic[1011] i com succeí posteriorment en la tradició cristiana després del bateig o en ingressar en un orde monàstic. Hi ha filòsofs que canvien de nom en convertir-se a la filosofia, tot i que el nom que adopten pot tenir orígens molts variats, habitualment relacionats amb l'etimologia popular. Epimènides era anomenat Cures pels cretencs, després, ell sí, d'un veritable ritual iniciàtic, tal com hem vist (DL 1.115); Clitòmac canvià de nom en arribar a Atenes per aprendre filosofia, ja que abans s'anomenava Asdrúbal, com a bon cartaginès que era (DL 4.67); a Teofrast, que es deia abans Tírtam, li canvià el nom el mateix Aristòtil (DL 5.38), per tal com tenia un discurs divinal, διὰ τὸ θεῖον τῆς φράσεως (Olimp. 26-33 W; Anon. 17-21 W); i, és clar, la més coneguda és la de Plató, que es deia Arístocles, com el seu avi, i fou anomenat així, ja sigui per la grandària de les seves espatlles o del seu front (i llavors li hauria canviat el seu mestre del gimnàs, Aristó), ja sigui per l'amplitud del seu discurs (DL 3.4; Olimp. 25,26-33 W; Anon. 17-21 W; *Suda*, *s. u*.). La construcció, que és clarament d'etimologia popular, és posada en relació amb la de Teofrast per les fonts i no sembla pas que tingui, naturalement, cap fonament real. En efecte, J. A. Notopoulos demostra que el nom Plató era habitual a l'Atenes del segle IV aC., de manera que es tracta, sens dubte, d'una etimologia popular.[1012] Altres filòsofs reben un sobrenom, també per diversos motius, habitualment a partir d'algun tret seu, de manera força malèvola. Són un bon exemple Teodor l'Ateu (DL 2.100), Aristó el Calb o el Sirena (DL 7.160), Dionisi el Renegat, perquè no afirmava, com la resta dels estoics, que el dolor és indiferent, a causa d'una malaltia als ulls que el feia patir moltíssim (DL 7.166); Licó, anomenat Glicó (Γλυκών) per la dolcesa del seu parlar (DL 5.66), Cleantes, el Pouador, perquè regava jardins mentre es dedicava a la filosofia (DL 7.168),[1013] o, és clar, Diògenes, el Gos. Fins a deu sobrenoms, tots ells molt malèvols, se li atribueixen a Pítac (DL 1.81), cosa que hem d'interpretar clarament com la tradició negativa contra un tirà, amb un notable regust popular i la típica força creativa d'aquesta mena de sobrenoms mal intencionats. El sobrenom més curiós és el de Cleantes, a qui anomenaven «el Mul», perquè era lúnic capaç de resistir el fardell del seu mestre: αὐτὸς μόνος δύνασθαι βαστάζειν τὸ Ζήνωνος φορτίον (DL 7.170). Ja hem vist[1014] que Aristòtil rebé diversos sobrenoms per part del seu mestre Plató, i,

[1011] Vegeu MOREAU 1992, pp. 228-230. El canvi de nom esdevé símbol d'una mort i una resurrecció rituals després d'un procés iniciàtic, tal com aquí el filòsof entra en una nova vida després de la seva conversió.

[1012] Vegeu J. A. NOTOPOULOS 1939. L'autor demostra que totes les explicacions es remunten a fonts peripatètiques, o almenys alexandrines, i afirma que la construcció és «the product of the aetiological and etymological tradition that was a concern of the Alexandrians».

[1013] Vegeu també Epictet 3.26.24.

[1014] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat C 2.

semblantment, Demòcrit tenia com a sobrenom Sofia (DL 9.50; DK 68 A 18), i Protàgoras era anomenat Logos (DK 80 A 3). De fet, el més habitual és que el sobrenom del filòsof sigui el nom de la seva escola o del seu mestre, o fins de la seva activitat filosòfica primordial, com en el cas d'Arquelau el Físic (DL 2.16).[1015] Finalment, alguns noms s'interpreten, també per etimologia popular, directament com a noms parlants a partir d'alguna peripècia biogràfica del filòsof. Els casos més notables són Eudoxos, anomenat així, és clar, per la seva gran fama (DL 8.91), i Pitàgoras, perquè proclamava la mateixa veritat que el déu Piti (Πυθίου ἀγορεύειν), en al·lusió malèvola al plagi que va fer, segons la tradició negativa contra el filòsof, de la pítia Temistoclea (DL 8.21).[1016] En conseqüència, aquest canvi de nom té també relació amb el que els succeeix a alguns herois després d'haver acomplert alguna gesta,[1017] però, en els casos que hem vist, es fa difícil portar gaire més enllà aquesta relació: sembla més aviat que es tracta d'explicacions de falsa etimologia —en què el nom explica allò que designa—, tan agradables per a la mentalitat grega antiga, i, en tot cas, per a aquests darrers no s'informa pas que tinguessin un altre nom abans. Un bon exemple d'aquesta pràctica és el canvi de nom de Crisip a Cripsip (de κρύπτω i ἵππος) que féu Carnèades com a facècia pel fet que la seva estàtua en el Ceràmic quedava tapada per una estàtua eqüestre propera, de tan petit com era el personatge (DL 7.182). Tanmateix, és important constatar que la tradició biogràfica conserva la noció que un filòsof, com un heroi, pot canviar de nom després de la seva iniciació o bé després d'haver acomplert una «gesta», la conversió a la vida filosòfica en aquest cas, significativa.

Així doncs, el procés iniciàtic del filòsof pot seguir camins variats, però podem resumir la seva estructura de forma molt simple. Es produeix, bàsicament, una atracció per part del mestre, que «caça» el deixeble, bé mitjançant una fama que el deixeble coneix, bé perquè se'l troba «casualment», o bé per influència de factors externs, de caràcter «providencial» (sovint un oracle, però també poden ser, com hem vist, un llibre o altres elements més o menys estranys). No deixa de ser una manifestació més, tot i que especial, del tòpic biogràfic de la «coincidència».[1018] Aquesta trobada mena el deixeble a fer un canvi de vida sobtat i inesperat, generalment pregon, que fa que canviï de manera radical la seva forma de viure i d'entendre la realitat, i que el porta fins i tot a canviar de nom en alguns casos. Car la conversió no és mai una adhesió intel·lectual, sinó l'adopció d'un nou model de vida, de vegades a partir d'una vida anterior disbauxada o simplement distreta de la contemplació filosòfica. En paraules de J. P. Dumont, «l'âme se trouve en quelque sorte capturée à la chasse ou séduite par l'exemple philosophique qui lui est proposé. Ces deux derniers traits correspondent à l'operation de la grâce

[1015] Vegeu HOPE 1930, p. 147.
[1016] Vegeu més endavant, sobre aquesta qüestió, l'apartat D 24.
[1017] Vegeu MOREAU 1992, pp. 228-230.
[1018] Vegeu l'apartat 7 del capítol anterior.

qui ne s'adresse plus à l'intellect mais touche l'âme en son fond».[1019] La imatge de la caça és típica també de la iniciació heroica. Pellizer afirma que «la fase dell'iniziazione attraversa principalmente una serie di esperienze di predazione»,[1020] que porten a l'adquisició «della donna, il giusto corteggiamento, le buone maniere e il buon uso del matrimonio, le norme esogamiche, la generazione di una discendenza».[1021] Però si, en els herois, «la vittoria sulla preda più o meno mostruosa è legata a una trasformazione qualificante dello statuto eroico, ed è di solito correlata con l'acquisizione della dominanza, con l'assunzione di una qualche forma di potere»,[1022] en els filòsofs, en canvi, qui «venç» és el mestre, i la presa és el deixeble. Ara bé, aquesta «victòria» fa que el deixeble s'incorpori, com hem vist, a l'escola, que sigui col·locat en una successió filosòfica, en definitiva, el fa ser filòsof; és a dir, el resultat del procés iniciàtic esdevé idèntic: adquisició dels nous «poders» heroics, si bé en les biografies dels filòsofs es tracta d'una mena d'heroi diferent, com ho anirem constatant. En efecte, Lefkowitz afirma, referint-se a les iniciacions dels poetes, que «while these men [sc. heroes] establish themselves as heroes by deeds of strength, the poets discover their calling passively or accidentaly».[1023] Una constatació idèntica es pot fer per als filòsofs, però amb dues diferències importants: hom destaca en els filòsofs, per una banda, la presència habitual de la providència (τύχη) de la trobada, i, per l'altra, el mestre s'esforça aquí veritablement per sortir a «caçar» el deixeble, quelcom que no passa amb els poetes, on la iniciativa la prenen les Muses o altres divinitats del cant.

La segona opció és que el mestre no sigui grec, sinó un savi estranger: llavors la saviesa s'adquireix a través de viatges, com més sovintejats i més exòtics millor, i el filòsof presenta una mena de saviesa especial, a més de la que és habitual. Els filòsofs que viatgen solen ser, en efecte, fundadors de realitats culturals noves.[1024]

Un tema diferent és el canvi d'escola, per les repercussions adverses que té en la tradició biogràfica, atesa, sens dubte, la competència entre les diverses escoles filosòfiques; l'estructura de la conversió, tanmateix, resta idèntica: respon al tipus del mestre que «caça» el deixeble, per diferents vies.

[1019] DUMONT 1987, p. 94. L'autor proposa en el seu article un model de conversió a la filosofia amb el qual estem d'acord en termes generals, però que només és vàlid per a pocs filòsofs, fonamentalment socràtics, estoics i cínics, i que no aprofundeix en els mecanismes aquí estudiats. Això és perquè l'autor està interessat sobretot a demostrar com el model de conversió a la filosofia d'alguns filòsofs de les *Vides* laercianes influí després en els models de conversió cristiana, en el sentit que «Diogène Laërce prépare son siècle à l'idée que ce n'est pas le discours philosophique de la littérature protreptique qui convertit, mais seulement Dieu lui-même» (p. 97). Les conversions dels filòsofs grecs són, però, força més riques del que Dumont dóna a entendre, sense necessitat de connectar-les amb les conversions cristianes, encara que la relació és evident.
[1020] PELLIZER 1986, p. 47.
[1021] *Ibidem*, p. 48.
[1022] *Ibidem*, p. 48.
[1023] LEFKOWITZ 1979, p. 200.
[1024] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 6.

3. Relacions mestre – deixeble

D'altra banda, hem vist com la relació mestre-deixeble sovint és presentada com una relació amorosa entre ambdós. La mateixa imatge de la «caça» té aquest simbolisme, i aquesta mena de relació amorosa esdevé explícita, com hem vist, en alguns casos, fet que manifesta, també, els trets iniciàtics habituals, especialment pel seu caràcter d'homosexualitat.[1025] En general, seguint els paràmetres biogràfics freqüents,[1026] s'estableixen entre mestre i deixeble quaranta anys de diferència, és a dir, l'edat de l'*akmé*. Les relacions de mestres i deixebles estableixen una xarxa de successions de filòsofs, de διαδοχαί, que posen en relació, en última instància, tots els filòsofs entre ells.[1027] Podríem afirmar que, en la història ideal de la filosofia que ofereixen les fonts, especialment Diògenes Laerci, és clar, tota la filosofia deriva, al final, de dos orígens, Tales i Ferecides, fundadors de l'escola jònica, l'un, i de l'escola itàlica, l'altre (DL 1.13), amb algunes excepcions que no es deixen classificar, com l'autodidacte Heraclit o Epimènides, que és de mal classificar. Tampoc els Savis no entren en la classificació successòria, atès el seu estatut especial.[1028] Malgrat tot, el mateix Diògenes Laerci contradiu aquest esquema ideal quan desenvolupa les biografies concretes dels filòsofs.

Així, Ferècides és habitualment el mestre de Pitàgoras (DL 1.116; 8.2), però Diògenes Laerci el fa també deixeble de Pítac (DL 1.116), de manera que ja no podria ser originari de l'escola itàlica. Hem de pensar en una confusió entre «deixeble de Pítac» (Πιττακοῦ διακήκοεν, tal com sol editar-se a partir dels manuscrits) i «mestre de Pitàgoras», segons el costum laercià de confondre autors que comencen de la mateixa manera i que, per tant, eren abreujats de forma ambigua en les seves notes.[1029] La successió continua amb Anaximandre, deixeble de Tales (DL 1.14), però tornem a tenir variants amb Anaxímenes, deixeble d'Anaximandre o bé també de Parmènides (DL 2.3), cosa que barrejaria les dues tradicions d'escoles filosòfiques. Anaxàgoras és, en efecte, deixeble d'Anaxímenes (DL 2.6), i deixeble d'Anaxàgoras és Arquelau, el mestre de Sòcrates (DL 2.16). Ara, de Sòcrates s'afirma que tingué com a mestre Anaxàgoras, i després Arquelau, però també el pitagòric Damó (DL 2.19, 45), de manera que es tornarien a barrejar les dues escoles trencant de nou l'esquema ideal del pròleg laercià. Giannattasio afirma que aquesta relació de mestre i deixeble que la tradició de les successions estableix entre Damó i Sòcrates es podria explicar com una temptativa de fer remuntar la filosofia de Sòcrates, i consegüentment la dels seus successors, a Pitàgoras.[1030] El mateix s'esdevé amb Plató, en el qual, a més de ser deixeble de Sòcrates, la

[1025] Vegeu MOREAU 1992, pp. 230-233.
[1026] Vegeu l'apartat 7 del capítol anterior.
[1027] Vegeu l'apartat 4 del capítol primer.
[1028] Vegeu GOULET 1992.
[1029] Vegeu MEJER 1978, pp. 16-29, i també el nostre capítol segon, apartat 3. Sobre aquest punt, vegeu una discussió molt més aprofundida a GOULET 2001, pp. 137-144, que proposa editar així DL 1.116: Φερεκύδης Βάβυος Σύριος, **<οὗ,>** καθά φησιν Ἀλέξανδρος ἐν Διαδοχαῖς, **Πυθαγόρας** διακήκοεν.
[1030] Vegeu GIANNATTASIO 1989, p. 121. N'hem fet esment, en els mateixos termes, en l'apartat 4 del capítol primer.

tradició reconeix també influències d'Heraclit i de Pitàgoras, de manera que la seva pròpia filosofia seria una síntesi de totes tres influències (DL 3.8); almenys en aquest cas, però, es parla d'influències i no de contactes reals, com és habitual, en canvi, en altres biografies.[1031]

En efecte, les διαδοχαί «presentano la storia della filosofia come storia dei filosofi succedutisi nell'ambito delle varie scuole: esse sono fondate essenzialmente sul rapporto maestro-discepolo, sia nella sua forma istituzionale, che è la successione degli scolarchi, sia in una forma più vasta e compresiva, che traduce nei termini estrinseci di un discepolato quelle che erano magari affinità dottrinarie o piuttosto influssi ed echi culturali».[1032] Allò que interessa és sempre la relació personal entre els filòsofs, perquè l'èmfasi, en aquestes llistes de successions, es posa en la persona més que no pas en la doctrina: és per això que els punts de contacte amb la biografia resulten manifestos. En una època més tardana, les successions dins de les escoles filosòfiques foren interpretades com una «cadena daurada» (χρυσῆ σειρά) que permet sobreviure sense que s'estronqui l'esperit original dels mestres i que és fruit de l'elecció divina, atès que els déus mateixos desitgen transmetre la veritable naturalesa de la successió;[1033] en l'època hel·lenística, tanmateix, les llistes de successions responen més aviat a un esperit catalogador i sintètic que tradueix en relacions personals les afinitats intel·lectuals.[1034]

4. Multiplicitat de mestres

Constatem, doncs, que també trobem, en les biografies, una certa multiplicitat de mestres, que s'expliquen habitualment per la voluntat dels biògrafs, sobretot d'aquells qui pretenen establir una llista tancada i perfeta de successions de filòsofs, de plasmar en forma de relacions personals allò que no són res més que afinitats intel·lectuals entre els diversos pensadors. També de Parmènides es diu que, tot i ser deixeble de Xenòfanes, no n'acceptà les idees, sinó que entrà en contacte amb els pitagòrics per mitjà d'Amínias (DL 9.21), i Melissos fou deixeble a la vegada de Parmènides i d'Heraclit (DL 9.24), quelcom clarament impossible, perquè, a banda de consideracions cronològiques difícils d'establir, Heraclit no tenia deixebles, segons la tradició biográfica més habitual. D'Empèdocles s'afirma que fou deixeble de Pitàgoras (DL 8.54), però també de Parmènides (DL 8.55) o de Xenòfanes (DL 8.56): en tots tres casos, l'afirmació es basa en una imitació dels pensadors en les seves pròpies obres, tal com ho assenyalen les mateixes fonts, de manera que tindríem clarament un exemple d'informacions biogràfiques extretes de les obres del filòsof.[1035]

Hi ha molts pocs casos de filòsofs, a part de Tales, que no estiguin situats en una successió, és a dir, que no tinguin mestre. Un d'ells és, com hem vist, Epimènides, a cop segur perquè la seva iniciació és absolutament

[1031] Vegeu l'apartat D 24 d'aquest mateix capítol.
[1032] GIANNATTASIO 1989, p. 15.
[1033] Vegeu FOWDEN 1982, p. 34.
[1034] Vegeu, en el capítol anterior, l'apartat 8, on citàvem exactament aquest mateix exemple.
[1035] Cf. CHITWOOD 1993, pp. 39-46, per a una anàlisi completa d'aquest procés en Empèdocles. Vegeu també els apartats 2 i 8 del capítol anterior.

especial, en forma de ritual xamànic de dormició dins d'una cova.[1036] L'altre gran autodidacte de la tradició és Heraclit, però aquest fet sembla que molesta la tradició biogràfica, tan acostumada a trobar en tots els filòsofs línies successòries, de manera que algunes tradicions el fan deixeble de Xenòfanes (DL 9.5), i arriben a afirmar també que ell mateix tingué un gran nombre de deixebles, si no directament, sí gràcies a la gran fama que adquirí el seu llibre (DL 9.6): seria un cas únic de relació amb el mestre mitjançant un llibre, i no en persona, que potser cal relacionar amb les conversions llibresques que comentàvem més amunt.[1037] Sembla que el filòsof està molt més relacionat amb un llibre escrit, no ja tant amb els processos de l'oralitat, que no pas els poetes. Finalment, també de Xenòfanes s'afirma que no fou deixeble de ningú, però, segons altres versions, ho fou de Botó, un rètor d'Atenes o fins i tot d'Arquelau, el mestre de Sòcrates (DL 9.18). Tanmateix, la cronologia impedeix totes dues possibilitats, perquè Botó fou rètor a Atenes durant el segle V aC,[1038] i Arquelau, lògicament, fou el mestre de Sòcrates no gaire més tard, de manera que és probable una nova confusió de Diògenes Laerci en les seves notes:[1039] devia haver llegit Xenòfanes en comptes de Xenofont. Hauríem de concloure, doncs, que Xenòfanes tampoc no tingué mestre segons la tradició de les successions de filòsofs.

D'altra banda, trobem també algun punt de contacte interessant entre els filòsofs i els poetes quant a la relació entre mestre i deixeble, que ens fan pensar en una certa permeabilitat de totes dues corporacions d'oficis en l'antiguitat, com a mínim, és clar, pel que fa a llurs tradicions biogràfiques. Teofrast fou el mestre de Menandre (DL 5.36), Plató aprengué a plasmar els caràcters en els seus diàlegs gràcies a Aristòfanes i Sòfron (Olimp. 62-68 W; Anon. 97-106 W), Sòcrates i Eurípides foren tots dos deixebles d'Anaxàgoras (DL 2.45). Òbviament es tracta, altre cop, d'establir un vincle personal entre personatges que la tradició considera que estan relacionats per les seves obres.[1040] El cas de Plató ens el descriuen les mateixes biografies; Menandre va tenir per mestre Teofrast a causa, sens dubte, dels estudis fisiognomònics d'aquell, que tant influïren en la Comèdia Nova; i d'Eurípides afirma la tradició que era Sòcrates qui li escrivia les obres, a causa de la càrrega filosòfica que el públic trobava en elles.[1041] La tradició biogràfica reserva, doncs, aquestes relacions dels poetes i els filòsofs només per a aquells casos en què el poeta sembla influenciat pel filòsof, i aquest fet constitueix un motiu de blasme per al poeta en qüestió. És força raonable, si tenim en compte que la font d'inspiració d'un poeta ha de ser la Musa o, en tot cas, la divinitat, i no pas una determinada escola filosòfica. Queda clar, per tant, que allò que legitima un filòsof és la seva pertinença a una escola determinada, l'autoritat del seu mestre, podríem dir, mentre que

[1036] Màxim de Tir (38.3 = DK 3B1) posa un gran èmfasi a afirmar que el mestratge d'Epimènides no fou humà, sinó que δεινὸς δὲ ἦν ταῦτα οὐ μαθών, ἀλλ' ὕπνον αὐτῷ διηγεῖτο μακρὸν καὶ ὄνειρον διδάσκαλον. Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat C 2.
[1037] Vegeu l'apartat C 2 (4).
[1038] Vegeu R. GOULET, article «Botôn d'Athènes», B 54, dins del *DPhA* II, p. 135.
[1039] Per causa de la seva «Technique of Excerpting»: vegeu MEJER 1978, pp. 16-29, i el nostre capítol segon, apartat 3.
[1040] Vegeu, en el capítol anterior, l'apartat 8.
[1041] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 24.

el poeta només pot ser legitimat per les divinitats del cant. Aquesta és una altra distinció important entre la mena de paraula que usen els uns i els altres, així com entre la mena d'operadors culturals que es troben en el seu context social.

Finalment, no es s'esdevé gaire sovint en les successions filosòfiques que els fills d'un filòsof n'heretin la forma de vida o ingressin en la seva escola. Només es menciona el fill de Timó, Xantos, que n'heretà l'estil de vida, com una notícia excepcional (DL 9.109), senyal que no era gens freqüent; en tot cas, el germà de Crates, Pàsicles, i també el seu cunyat Mètrocles, foren deixebles seus (Apuleu, *Flor*. 22), una possible construcció biogràfica a partir del fet inicial que Hipàrquia, la seva esposa, n'era també deixebla. Les fonts tampoc no expliciten que la relació entre el mestre i el deixeble fos la que és corrent entre pare i fill, pròpia, en canvi, d'altres organitzacions de mestre i deixeble, com és el cas dels metges.[1042] Només n'hi podria haver un petit indici en l'adopció que fa Parmènides del seu deixeble Zenó d'Èlea (DL 9.25).

5. Rivalitat entre mestre i deixeble

És també un tòpic freqüent el de la rivalitat entre mestre i deixeble, habitualment perquè el deixeble discrepa de les teories del mestre i l'abandona per fundar una nova escola, o bé tan sols s'hi enfronta. Seguint la tendència biogràfica antiga a concretar allò que és abstracte,[1043] les afinitats intel·lectuals es manifesten en forma de bones relacions mestre-deixeble, mentre que les diferències queden plasmades com a enfrontaments entre tots dos. Són usuals les anècdotes elaborades sobre aquest tòpic, en especial entre les tres grans figures de la filosofia: Sòcrates, Plató i Aristòtil.

L'anècdota més famosa és la de Sòcrates llegint el *Lisis* platònic, i negant que el personatge allà representat fos ell, ni la doctrina que hi apareixia fos seva (DL 3.35; Anon 125-129 W), en un atac directe als diàlegs platònics com a documents històrics sobre Sòcrates i que degué circular força aviat en la tradició.[1044] Altres anècdotes aprofundeixen en la manca de respecte que tenia Plató envers el seu mestre, com quan, enmig d'un sopar, criticà el mestre per haver corregit un amic en públic; Sòcrates criticà llavors Plató per haver fet ell exactament el mateix (Plutarc, *De adul. et amic.* 70e-f). O, la més fortament antiplatònica, quan, en haver mort Sòcrates feia poc temps, Plató alça la seva copa en un banquet alegrement i anima els deixebles a no desesperar-se, perquè ell mateix serà un digne successor del mestre (Ateneu 507a-b). Fins al punt que Sòcrates somnia en un corb que li puja al cap i li pica l'esquena mentre gralla (Ateneu 507c-d), una paròdia del somni del cigne que ja hem comentat més amunt,[1045] i

[1042] N'és un bon exemple el *Jurament hipocràtic* (7-12 Littré): διδάξειν τὴν τέχνην ταύτην, ἢν χρῄζωσι μανθάνειν, ἄνευ μισθοῦ καὶ ξυγγραφῆς, παραγγελίης τε καὶ ἀκροήσιος καὶ τῆς λοιπῆς ἁπάσης μαθήσιος μετάδοσιν ποιήσασθαι υἱοῖσί τε ἐμοῖσι, καὶ τοῖσι τοῦ ἐμὲ διδάξαντος, καὶ μαθηταῖσι συγγεγραμμένοισί τε καὶ ὡρκισμένοις νόμῳ ἰητρικῷ, ἄλλῳ δὲ οὐδενί.
[1043] Vegeu, en el capítol anterior, l'apartat 8.
[1044] Així ho defensava GEFFCKEN 1929, pp. 88-89.
[1045] Vegeu, en aquest mateix capítol, els apartats C 2 i C 3.

que resumeix molt bé el sentit de totes les anècdotes anteriors: la manca de respecte de Plató per la memòria del seu mestre. Totes formen part d'una tradició antiplatònica —afavorida ben aviat segurament pels altres socràtics no acadèmics— que cerca una hostilitat amb el mestre per plasmar el caràcter arrogant de Plató i la seva desvinculació de la veritable doctrina de Sòcrates.

Al seu torn, les relacions de Plató amb el seu deixeble Aristòtil són també tibants en alguns capítols de la tradició biogràfica, en aquest cas hostils a Aristòtil. D'entrada, Aristòtil rep de l'oracle l'encàrrec de fer-se deixeble de Sòcrates (no cal ni plantejar-se la dificultat cronològica!), i, tan bon punt mor el mestre, ell es fa deixeble de Plató (VM 5 Dür; VV 4 Dür). La crítica habitual és que Aristòtil s'allunyà de Plató i de l'Acadèmia quan el mestre encara vivia, cosa que féu exclamar a Plató que Aristòtil era com els pollets que se'n van de la mare quan creixen una mica (DL 5.2; *Suda*, *s. u.* Ἀριστοτέλης; Elià *V. H.* 3.19; 4.9).[1046] Això contrasta del tot amb la gran estima que li professava Plató, que l'anomenava ἀναγνώστης, per causa de la seva ingent activitat lectora (VM 6 Dür; VV 5 Dür), o bé ὁ Νοῦς (VM 7 Dür), i no començava les lliçons fins que Aristòtil no arribava. La màxima hostilitat, però, prové d'una anècdota preservada per Eusebi (*Praep. euang*. 15.2.5),[1047] segons la qual Aristòtil no assisteix als funerals de Plató i fins i tot intenta destruir-ne els llibres, signe extraordinari d'hostilitat entre filòsofs, com veurem més endavant.[1048] Sigui com sigui, aquesta mena de rivalitats entre mestre i deixeble provenen, com podem comprovar, d'una tradició negativa contra l'autor, que sovint està generada per escoles contràries, probablement en època contemporània, i que són normalment contradites per la tradició biogràfica favorable. En efecte, les biografies clarament favorables a Aristòtil es mostren de manera categòrica contràries a l'allunyament mateix d'Aristòtil en vida del seu mestre, i afirmen que no fundà el Liceu fins després de la mort de Plató, οὐκ ἄρα ἀντῳκοδόμησεν Ἀριστοτέλης Πλάτωνι τὸ Λύκειον, ὡς Ἀριστόξενος πρῶτος ἐσυκοφάντησε καὶ Ἀριστείδης ὕστερον ἠκολούθησεν, εἰ μέχρι τελευτῆς συνῆν Πλάτωνι (VM 9; VV 6 Dür), i que els qui afirmen el contrari ho fan només per calumniar Aristòtil (VM 25 Dür), tot esmerçant una bona estona en tota mena de refutacions d'aquest fet (VM 26 Dür; VV 7-11 Dür). D'altra banda, la clara exageració de les postures i la semblança de les anècdotes (en especial, la manca de respecte a la memòria del mestre) fan pensar en un tòpic biogràfic més o menys estandarditzat.

Un altre indici manifest que es tracta d'un motiu tòpic és que les anècdotes sobre la relació mestre-deixeble poden fins i tot ser intercanviables.[1049] Així, de Teofrast es diu que Aristòtil deia sobre ell, en comparació de Cal·lístenes, el mateix que afirmava Plató entre Xenòcrates i Aristòtil, és a dir, que a l'un li feia falta una brida, i a l'altre, un fre (DL 5.39 =

[1046] Cf., també, Orígenes, *Cels*. 2.397; Teodoret, *Graec. aff. cur*. 4.46; Filòpon, *In analyt. post*. 77a 5.
[1047] Vegeu el comentari de DÜRING 1957 a aquest passatge (Test. 53 F). Segons ell, la noticia deu provenir de la tradició biogràfica adversa a Aristòtil ja per part del seu contemporani Eubúlides, que hauria arribat a Eusebi a través d'Arístocles.
[1048] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 23.
[1049] Per a les anècdotes fluctuants, vegeu l'apartat 5 del capítol anterior.

DL 4.6). És, doncs, en aquest cas, una tradició totalment positiva, però que pot atribuir-se a mestres diferents d'escoles diverses sense cap problema.

Per tant, constatem que tots els filòsofs, llevat d'una minoria insignificant, mantenen una relació de mestre i deixeble. Podríem resumir els motius dels biògrafs a l'hora d'establir una relació mestre-deixeble entre dos filòsofs d'aquesta manera:

a. Purament biogràfics: cercar i establir el mestre del filòsof, sigui com sigui, amb el benentès que, per al biògraf, és millor inventar un mestre abans que no donar cap informació sobre ell. Ho hem vist en aquells personatges que, tot i que la tradició habitual diu que no tingueren mestre, tanmateix en reben igualment un o més d'un.[1050] A això ajuda el fet que Diògenes Laerci introdueix sovint la relació mestre-deixeble amb verbs molt genèrics, com ara «escoltà» (ἤκουσε), «trobà» (παρέβαλλε), «seguí» (ἠκολούθει), «s'adreçà a» (ἔτρεψε), o «filosofà amb» (συνεφιλοσόφει o, senzillament, ἐφιλοσόφει), que permeten tota mena d'interpretacions.[1051] Per aquesta raó hom pot concloure que la relació mestre-deixeble trasllada en molts casos una simple influència entre filòsofs, a través de les seves obres i no pas de caire personal.[1052] Alguna vegada, quan la cronologia ho fa insostenible del tot, es parla efectivament d'influències, i no de contactes reals, com hem vist més amunt en el cas de Plató (DL 3.8).[1053]
b. Dibuixar amb claredat les successions filosòfiques dins de les escoles i fora d'elles, d'una forma idealitzada, on cadascú és mestre i deixeble, malgrat la cronologia, o, com diu Fairweather, amb la intenció de «replace the complications of historical reality with a semblance of order».[1054] Es tracta d'un ordre que Diògenes Laerci pretén establir des del principi de la seva obra (DL 1.13-15), però que, com hem comprovat, a ell mateix se li escapa quan s'ocupa de les biografies concretes dels filòsofs.
c. Exaltar un filòsof i blasmar-ne un altre,[1055] tal com es manifesta especialment en el tòpic de les rivalitats entre mestre i deixeble.

6. Escoles filosòfiques

És possible que els filòsofs tinguin un gran nombre de seguidors, en forma de masses que els segueixen perquè fan miracles, com li passa a Empèdocles (DL 8.70), o gràcies a la lectura del seu llibre, tal com vèiem en el cas d'Heraclit (DL 9.6). Però habitualment s'organitzen en escoles

[1050] Vegeu FAIRWEATHER 1974, p. 263; SZEGEDY-MASZAG 1978, p. 203. Vegeu, també, l'apartat 3 del capítol anterior.
[1051] Vegeu HOPE 1930, pp. 99 ss.
[1052] Vegeu FAIRWEATHER 1974, p. 263; LEFKOWITZ 1981, p. 77; STUART 1928, p. 174. Vegeu, així mateix, l'apartat 7 del capítol anterior.
[1053] Vegeu l'apartat C 3.
[1054] FAIRWEATHER 1974, p. 261. Per als intents biogràfics d'establir successions, vegeu també SZEGEDY-MASZAG, p. 203 i LEFKOWITZ 1981, p. 77. Vegeu també l'apartat 7 del capítol anterior.
[1055] Vegeu STUART 1928, p. 174; LEFKOWITZ 1981, p. 87; FAIRWEATHER 1974, p. 263.

filosòfiques, les quals són designades a partir d'un espai físic i reben un nom anecdòtic i subjecte a diverses interpretacions sobre el seu origen. Així, algunes prenen el nom de l'indret on s'estan (Acadèmia, Liceu, Pòrtic), i unes altres, del seu fundador (pitagòrics, socràtics, epicuris) o de certa característica de la seva doctrina o del seu ensenyament, sovint també anecdòtica i d'origen discutit (cínics, estoics, eclèctics, peripatètics). La seva estructura, d'altra banda, recorda força la forma d'un θίασος entorn de les Muses, a l'estil dels monestirs posteriors.[1056] En efecte, Plató consagra un bosc a les Muses en fundar l'Acadèmia (DL 3.7; Olimp. 152-154 W; Anon. 154-155 W), i podem deduir l'existència d'un museu al Liceu a partir del testament de Teofrast, que demana que s'hi erigeixi una estàtua d'Aristòtil (DL 5.51), i, així mateix, la casa de Pitàgoras era anomenada pels habitants de Metapont «temple de Demèter» o «temple de les Muses» (DL 8.15). Una qüestió diferent, per bé que relacionada, són les pràctiques mistèriques i sectàries, amb doctrines secretes, que apareixen a les fonts que fan referència especialment als pitagòrics (DL 8.14-18; Porfiri, *V. P.* 19, 20; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 30).[1057] El cert és que Empèdocles, deixeble de Pitàgoras, fou acusat de revelar els seus secrets i se li prohibí des de llavors de participar en les reunions (DL 8.54), i al mateix Plató també se li impedeix de participar-hi (DL 8.54, 55).

Entrar en una escola filosòfica implica, com hem vist, un canvi de vida i fins i tot una certa «regla» a l'estil monàstic: Pitàgoras és el cas més explícit, amb un bon munt de prescripcions que tenen més a veure amb la religió que amb la filosofia (Porfiri, *V. P.* 20, 40; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 30, 68, 188, 225; DL 8.22-24), i fins i tot amb una vida clarament comunitària, on tots els béns són posats en comú (DL 8.10; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 28, 30, 74-75, 167; Porfiri, *V. P.* 33), però també Cleobul dóna una llarga llista de normes de conducta (DL 1.92); Epicur viu al Jardí amb els seus seguidors, units per lligams d'amistat i observant una sèrie de prescripcions i costums comuns (DL 10.9-10), i àdhuc Diògenes prescriu als seus deixebles normes de conducta i de vida en comú (DL 6.31). A més, hom pot inferir que la forma de vida al Liceu devia ser també quelcom semblant a una comunitat, especialment a partir de la lectura dels testaments dels peripatètics,[1058] i qui sap si també ho era l'Acadèmia. La lleialtat a la doctrina del mestre és la major virtut, i per això és un motiu de lloança d'alguns filòsofs en les biografies: es diu d'Espeusip (DL 4.1) i de Xenòcrates (DL 4.11) que foren fidels sempre a les doctrines de Plató, i fins i tot d'Aristòtil (DL 5.1), malgrat la rivalitat que fomenten algunes fonts, com hem vist més amunt,[1059] i Epicur, al seu torn, proclama en el seu testament la importància de romandre fidel als ensenyaments del mestre (DL 10.17). Dins de les lloances a Xenofont,

[1056] Vegeu l'estudi clàssic de BOYANCÉ 1972, especialment la tercera part de l'obra, pp. 229-347. Segons ell, l'origen d'aquesta mena d'associacions cal cercar-lo en els cercles pitagòrics, que Plató devia incorporar després a l'Acadèmia (p. 265), la qual «se présente comme un véritable thiase des Muses» (p. 261), i d'ací hauria arribat fins a les prescripcions quasi litúrgiques de Licó per a les reunions al Liceu (pp. 320-322).
[1057] Sobre aquest tema, vegeu BURKERT 1962 [1972], pp. 162-163.
[1058] Molt significativa és la menció, dins del testament d'Estratό, de tota una sèrie de mobiliari per a menjar en comunitat (DL 5.62). Sobre l'autenticitat i la transmissió d'aquests documents, vegeu GOTTSCHALK 1972.
[1059] Vegeu l'apartat C 5.

al costat de la seva gran pietat, trobem com a motiu màxim de lloança que fou molt fidel al seu mestre Sòcrates (DL 2.56). Al contrari, és clar, la secessió és un terrible vici, sobretot si es produeix durant la vida del mestre, tal com ja ho hem observat amb Aristòtil respecte de Plató i en la llista dels filòsofs que canvien d'escola.[1060]

Pot ser que cerquin per a la seva escola joves, seguint la imatge ja coneguda de la «caça». Timó, per exemple, es dedicava a capturar deixebles en els jardins (DL 9.112). O fins i tot alguns hi apleguen els seus propis parents, com Epicur (DL 10.3).

De vegades, el deixeble ha d'insistir amb molta perseverància perquè el mestre vulgui incorporar-lo a la seva escola, com Hipàrquia, que hagué de practicar el mateix gènere de vida que el seu mestre i amant, Crates, si volia esdevenir-ne l'esposa (DL 6.96), o Mònim, que hagué de fer-se passar per boig per tal de poder convertir-se en deixeble de Diògenes (DL 6.82). I d'allò més llarg i costós fou el procés de Zenó, a qui el seu mestre Crates, volent guarir-lo de cop de tot pudor, el féu passejar pel Ceràmic amb una olla plena de puré de llenties; Zenó, avergonyit, volgué cobrir-la per amagar-la, però llavors el mestre li trencà l'olla d'un cop de bastó, i el puré li regalimava per les cames, de manera que Zenó fugí per amagar-se, però Crates li digué: τί φεύγεις, Φοινικίδιον; οὐδὲν δεινὸν πέπονθας (DL 7.2, 3, 31). Ara bé, l'exemple més paradigmàtic és el de Diògenes, que només fou acceptat per Antístenes després que el va perseguir constantment amb gran insistència, fins al punt de deixar-se colpejar el cap pel mestre (DL 6.21). La iniciació pot presentar, doncs, proves més o menys dures per al nou deixeble. L'escola que acostuma a posar proves iniciàtiques més inclements és la cínica, per tal com el canvi de vida que pretén acomplir és també més radical. Diògenes feia anar els seus «iniciands» amb els cabells totalment tallats, sense túnica ni calçat, guardant silenci amb els ulls abaixats, i, alhora, els exercitava a cercar nodriment caçant pels carrers, segons Eubul[1061] (DL 6.31), un sistema que recorda de molt a prop les iniciacions rituals que recullen els antropòlegs.[1062] Ben dura, com acabem de veure, és també la iniciació de Zenó, a qui el seu mestre Crates ridiculitzava en públic de mala manera per tal de fer-li aprendre l'impudor cínic (DL 7.3). També Pitàgoras exigia iniciacions àrdues als seus deixebles, fent-los guardar silenci durant cinc anys, durant els quals, a més, no podien veure el mestre, sinó només escoltar-lo (DL 8.10, 15; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 72, 89). Tenim notícia, així mateix, d'alguns alumnes que no arriben a superar les proves iniciàtiques, com un rodi bell i ric que intenta fer-se deixeble de Zenó, però no suporta les dues proves per les quals el mestre el fa passar: seure en bancs plens de verms, per tal que se li mengin també el ric mantell, i estar-se amb els mendicants, per refregar-se amb les seves andròmines: el noi no ho resisteix i marxa (DL 7.22). El model d'aquesta iniciació frustrada és Diògenes, que, a un que volia filosofar amb ell, li dóna un sàperdes[1063] i li diu que el segueixi; l'altre,

[1060] Vegeu, més amunt, els apartats C 4 i C 6.
[1061] Potser el còmic contemporani: vegeu GOULET-CAZÉ 1999, p. 711, nota 4.
[1062] Vegeu, especialment, per als rituals grecs, BRELICH 1969 i MOREAU 1992.
[1063] Un peix salat del Pont Euxí, segons W. D'ARCY THOMPSON, *A Glossary of Greek Fishes*, Londres 1947.

avergonyit, se'n va (DL 6.36). Trobem, doncs, veritables proves iniciàtiques, que segueixen un model força similar i típic de tota mena d'iniciacions: portar l'aspirant a l'extrem per comprovar si resisteix. La prova en qüestió varia, naturalment, d'una escola a una altra, d'acord amb l'accent doctrinal que es vulgui fer ressaltar.

La filosofia constitueix, en definitiva, una activitat eminentment coorporativa, un procés educatiu que, llevat de rares excepcions, es realitza sempre en escoles o en successions mestre-deixeble, que transmeten un determinat caràcter i una particular forma de vida. Tant és així, que, per tal de comprendre un filòsof, és imprescindible saber amb quin altre filòsof ha estudiat; és més, el filòsof és identificat habitualment amb l'etiqueta de l'escola a què pertany.

7. Mecanismes que sancionen, confirmen i legitimen un filòsof

Això no obstant, per cloure aquesta part dedicada a la iniciació del filòsof, hem de fer referència als mecanismes que el sancionen, el confirmen i el legitimen, el situen en el seu estatus definitiu dins de la societat, el fan filòsof amb totes les conseqüències. Val a dir que el sistema habitual quan el filòsof és viu és la intervenció divina, en forma de somni, d'inspiració o, especialment, d'oracle. La confirmació i la legitimació definitiva, tanmateix, no arriba, igual com és freqüent en els herois i en els poetes, fins després de la seva mort, tal com veurem en el darrer apartat d'aquest mateix capítol.[1064]

És famosa la confirmació oracular de Tales com a savi, amb tota la contalla a propòsit del trespeus daurat (DL 1.33): pertany, és clar, al cicle dels Savis i, per tant, té un valor més aviat de caire folklòric i mitològic. Igualment passa amb un altre dels Savis, Misó (DL 1.106), i també amb Soló (Plutarc, *Sol.* 9.1). Tanmateix, aquest model de legitimació de saviesa per mitjà de l'oracle esdevé paradigmàtica en la tradició biogràfica, fins al punt que arriba a entrar en la biografia de Sòcrates, que és confirmat així en la saviesa de forma absolutament idèntica a la dels Savis (DL 2.37).[1065] Quelcom semblant s'observa amb Eudoxos, a qui un oracle egipci li diu que serà cèlebre, però viurà pocs anys (DL 8.90), tal com efectivament succeeix; de fet, és el filòsof que mor més jove, amb molta diferència, com veurem més avall.[1066] Ferecides rep la inspiració divina a través d'un somni, concretament de part d'Hèracles, per tal de dir als lacedemonis que no honorin l'or ni l'argent (DL 1.117):[1067] la seva paraula, doncs, prové directament de l'esfera divina. La relació privilegiada d'Epimènides amb la divinitat, sobretot amb les Nimfes (DL 1.114), en legitima també les paraules i les obres. Plató, al seu torn, somnia just abans de morir en un cigne que salta d'arbre en arbre, de tal manera que els caçadors no aconsegueixen atènyer-lo, com a símbol, explicat per les mateixes

[1064] Vegeu l'apartat E 3.
[1065] Cf., també, Plató, *Ap.* 20e-21a; Xenofont, *Ap*. 14; escollis a Aristòfanes, *Nub*. 144.
[1066] Vegeu l'apartat D 1 e.
[1067] Val a dir, però, que l'anècdota s'atribueix també a Pitàgoras en la mateixa font, i que l'atac a les riqueses, juntament amb la figura d'Hèracles, fan pensar en una elaboració posterior, fins i tot potser de caràcter cínic.

biografies, que les generacions futures no aconseguiran interpretar-lo com cal (Olimp. 165-167, 167-172 W; Anon. 34-37, 38-42 W). Hem d'entendre, és clar, aquest somni en la mateixa perspectiva del somni de Sòcrates quan Plató està a punt de fer-se el seu deixeble,[1068] a partir del qual, sens dubte, ha estat construït posteriorment aquest, i en general en el context de la seva estreta relació amb Apol·lo, ja des del seu naixement: no és, doncs, exactament un oracle, però pot interpretar-se com la legitimització del filòsof davant de la tradició feta de forma apol·línia o, si més no, en l'àmbit apol·lini.[1069] Finalment, potser convé també incloure aquí aquells filòsofs que són empesos a la filosofia per un oracle, tal com analitzàvem més amunt:[1070] Aristòtil (VM 5 Dür; VV 4 Dür) i Zenó (DL 7.2). Si l'oracle els empeny a filosofar és perquè la divinitat sanciona, fins i tot abans que comencin, la seva condició de filòsofs.

L'esfera apol·línia, dèlfica, participa, doncs, en la certificació de qui és savi i qui no ho és, probablement a partir del paradigma de Tales, que després s'estén, a través de Sòcrates, a altres filòsofs. En efecte, com a mínim els tres grans filòsofs de la tradició, Sòcrates, Plató i Aristòtil, estan lligats entre si per la seva relació especial amb Apol·lo: Sòcrates inicia la seva trajectòria impulsat per un oracle, i és un altre oracle el que la legitima; després, somnia en un cigne, animal apol·lini, quan Plató ha de fer-se deixeble seu; Plató presenta clares associacions amb Apol·lo, fins al punt de passar per fill seu; Aristòtil rep de la pítia la indicació d'anar a cercar Sòcrates per iniciar-se en la filosofia. Queden, per tant, tots tres connectats, en virtut de la relació mestre-deixeble, dins de l'àmbit apol·lini. Observem, a més, que, si l'àmbit apol·lini (la Musa, Apol·lo mateix o altres divinitats eventualment relacionades amb el cant, com ara les Nimfes) representa sovint la sanció, la legitimació divina per al poeta, la legitimació de la paraula sembla que funciona de forma anàloga per al savi (i, per extensió, també val per al filòsof), tot i que essencialment mitjançant un oracle. En el seu procés iniciàtic, el poeta i el filòsof comparteixen més aviat pocs trets, i encara els que comparteixen també són comuns als herois. Tot això va configurant una imatge diferenciada per al filòsof, dins del perfil que volen plasmar-ne les biografies.

D'altra banda, el prestigi d'un filòsof prové també del fet d'haver estudiat amb un determinat mestre, de la seva línia de «genealogia intel·lectual» que l'insereix en una línia successòria ininterrompuda, a l'estil de les genealogies heroiques o divines, en què el fundador prestigia tots els membres posteriors.[1071] És per aquest motiu que l'enfocament habitual de la tradició filosòfica, de la qual Diògenes Laerci també participa, està fonamentat en les διαδοχαί, on la successió connota legitimitat tant o més que la saviesa o l'experiència acumulada per altres mecanismes que hem anat veient en aquest apartat.

[1068] Vegeu, en aquest mateix capítol, els apartats C 2 i C 3.
[1069] També un oracle certificarà la seva heroïtzació després de la seva mort. Vegeu l'apartat E 3 d'aquest capítol.
[1070] Vegeu l'apartat C 2 (2).
[1071] Vegeu M. I. FINLEY, «Myth, Memory and History», a *The use and abuse of History*, Nova York 1975, pp. 11-33.

D. FETES, VIRTUTS, CARACTERITZACIÓ GENERAL

Per tal de facilitar l'exposició dels trets característics dels filòsofs en la forma com apareixen en la tradició biogràfica, procedirem a enumerar cadascun dels *biografemes*. Això no implica en absolut que estiguin ordenats d'acord amb la seva importància o la seva freqüència, sinó que, senzillament, és un mitjà per a localitzar i citar amb més precisió cada motiu. Hem procurat, això sí, que l'ordenació resulti coherent des del punt de vista temàtic.

1. Característiques físiques dels filòsofs

Tal com s'ha destacat sovint també per a altres biògrafs, especialment per a Suetoni,[1072] la tipologia de les característiques físiques amb què apareixen representats els filòsofs en les biografies cal cercar-la, en darrer terme, en els tractats fisiognomònics. Això no significa pas que, a l'hora de descriure físicament un personatge, el biògraf tingués a mà un tractat fisiognomònic i anés traslladant punt per punt el que li interessava: cal observar simplement una «"physiognomic consciousness" in the descriptions of momentary physical appearance», que «abounds in many of these writers, and serves to illumine the effect of physiognomic thinking upon the art of characterization».[1073] Les descripcions físiques dels filòsofs, tanmateix, no abunden gaire en les nostres biografies i, a més, assenyalen de forma gairebé unànime molt pocs trets de caràcter d'aquells que plauen als fisiognomonistes. Això no obstant, l'origen de les descripcions sembla força antic, si hem de fer cas a una cita d'Aristoxen, un dels pares de la biografia, dins de Ciril d'Alexandria (*Contra Iul*. 6.208), on apareix una descripció de la veu de Sòcrates.[1074] A més, val a dir que moltes de les citacions sobre l'aparença física dels filòsofs que fa Diògenes Laerci provenen d'una obra de Timoteu d'Atenes intitulada *Sobre les vides* o *Sobre les formes de vida*, que devia ser, en conseqüència, una obra amb una forta influència fisiognomònica, per bé que no ens n'ha pervingut cap més menció que les que en fa precisament Laerci.[1075] Tanmateix, és evident que els antics interpretaven automàticament l'aparença física d'un filòsof (σχῆμα) i associaven els seus trets físics a ἤθη concrets, igual com quan contemplaven les estàtues.[1076] Aquests trets comuns principals són els següents:

[1072] En Suetoni i Tàcit, de manera gairebé exclusiva, centra el seu estudi, encara no superat, EVANS 1969, pel que fa a la influència dels tractats fisiognomònics en la biografia i la historiografia. Les biografies d'autors grecs, llevat de Plutarc, no donen tant de si. De les tècniques fisiognomòniques —que ella anomena «iconístiques»— en Plutarc, d'altra banda, en fa una bona anàlisi MISENER 1924, p. 110-114.
[1073] EVANS 1969, p. 6.
[1074] Vegeu MISENER 1924, p. 107.
[1075] Vegeu MISENER 1924, p. 109. Per a un estudi de Timoteu d'Atenes en relació amb els passatges laercians, resulta útil l'article de E. MENSCHING, «Timoteos von Athen, Diogenes Laertios und Timaios», *Hermes* 92, 1964, pp. 382-284.
[1076] L'exemple més interessant, perquè fa referència precisament a l'aparença dels filòsofs, és en l'*Hermotim* de Llucià (18.12 i 19.5). Vegeu un estudi d'aquests elements en època tardana a CATONI 2004.

a. Posseeixen χάρις, gràcia, **bellesa** divina de l'esperit, que es manifesta de vegades també en el cos, amb una presència que captiva. Cleobul es distingia per la seva força i la seva bellesa (DL 1.89), cosa lògica si pensem en la tradició que el fa descendent d'Hèracles. Semblantment, Xenofont es destaca també per la seva bellesa extrema, més enllà de tota mesura (DL 2.48), si bé aquesta afirmació, segurament, l'hem de posar en relació amb el passatge que figura just a continuació dins de la seva biografia, en què Sòcrates el «caça» com a deixeble a causa —podem intuir— d'aquesta mateixa bellesa.[1077] També Menedem d'Erètria era robust i bronzini com un atleta (DL 2.132)[1078] i hom remarca que imposava molt (DL 2.126, 127). Licó tenia també una complexió atlètica (DL 5.67), i Bió captivava amb la seva presència fins al punt que tothom es girava per admirar-lo quan entrava en un gimnàs (DL 4.53). Heraclides era d'una gran corpulència (DL 5.83). I Diògenes semblava que estava sempre bronzejat, gràcies a uns ungüents que usava (DL 6.81). Així mateix, poden manifestar en el seu posat que posseeixen σεμνότης, una noblesa i una solemnitat que s'observa en la seva elegància i el seu aspecte greu, en la seva aparença noble, palesada per la seva forma de vestir. Zenó d'Èlea era alt (DL 9.25)[1079] i de posat molt noble (DL 9.26); igualment, Heraclides tenia una aparença solemne (οὗτος ἐσθῆτί τε μαλακῇ ἐχρῆτο καὶ ὑπέρογκος ἦν τὸ σῶμα) fins al punt que l'anomenàven Pompós en comptes de Pòntic (DL 5.86); Polemó era noble i refinat (DL 4.19); fins i tot l'única característica física que Diògenes Laerci destaca de Sòcrates és la seva elegància en els banquets (DL 2.28).[1080] Empèdocles tenia un aspecte regi, seriós, greu (βασιλείας τινὸς παράσημον), i, a més, portava els cabells llargs (DL 8.73), quelcom que escau molt bé a la imatge divina que pretenia donar de si mateix. Un cas semblant és el de Pitàgoras, que tenia una aparença tan augusta (σεμνοπρεπέστατος) que els seus deixebles el prenien per Apol·lo vingut del país dels hiperboris (DL 8.11).[1081] Totes aquestes característiques coincideixen precisament amb allò que L. Bieler[1082] atribueix als homes divins, els θεῖοι ἄνδρες, com, per exemple, Apol·loni de Tiana, que era el blanc de totes les mirades perquè περίβλεπτος ἦν τὴν ὥραν (Filòstrat, *V. Ap.* 1.7). És probable, doncs, que calgui concebre la bellesa, la solemnitat i la noblesa d'alguns filòsofs, així com el seu caràcter greu i august, com el resultat de la seva concepció quasi divina, que es manifesta explícitament en Cleobul i Pitàgoras. I és aquesta, en efecte, la imatge que ens n'ha llegat la tradició, fins i tot en la iconografia de les

[1077] Sobre les connotacions eròtiques de la imatge de la «caça» de deixebles, vegeu, més amunt, l'apartat C 2 (3).
[1078] Ateneu (168a-b) parla també de la seva excel·lent forma física, perquè no parava d'entrenar-se.
[1079] Plató (*Parm*. 127b) coincideix amb aquesta descripció, de manera que ja ens podem imaginar d'on l'ha extret la tradició biogràfica.
[1080] Altre cop la imatge prové de Plató, *Conu.* 174a.
[1081] Cf., també, Elià, *V. H.* 2.26, i Jàmblic, *Vit. Pyth*. 30-140.
[1082] Vegeu BIELER 1967^2, pp. 52-56.

estàtues.[1083] De fet, l'aspecte greu i típicament filosòfic d'algú pot servir per a donar credibilitat a les seves paraules, com a mínim en la versió paròdica de Llucià (*Philops.* 5): ἀξιόπιστός τις ὁ Εὐκράτης ἐστίν, καὶ οὐδεὶς ἂν οὐδὲ πιστεύσειεν ὡς ἐκεῖνος οὕτω βαθὺν πώγωνα καθειμένος ἑξηκοντούτης ἀνήρ, ἔτι καὶ φιλοσοφίᾳ συνὼν τὰ πολλά, ὑπομείνειεν ἂν καὶ ἄλλου τινὸς ψευδομένου ἐπακοῦσαι παρών, οὐχ ὅπως αὐτός τι τολμῆσαι τοιοῦτον. Això no obstant, aquesta aparença externa també es correspon, més senzillament, amb la noció grega habitual de la καλοκἀγαθία:[1084] hom constata, per tant, una tradició biogràfica positiva en aquells filòsofs que són caracteritzats d'aquesta manera. Un altre tret que es destaca especialment en els filòsofs és la seva veu: Plató tenia una veu penetrant (DL 3.5); Carnèades, una veu molt forta (DL 4.63), i Polemó, una veu perfecta, ni massa aguda ni massa greu (DL 4.24), i això es correspon molt bé amb el terme mitjà mesurat on rau la perfecció dels trets del cos en els tractats fisiognomònics, per influència clarament aristotèlica.[1085] De fet, si tenim en compte que el mecanisme més habitual en un filòsof per a caçar els seus deixebles és el discurs, explícitament la veu en el cas de Polemó, sembla que la bellesa en la veu esdevé d'allò més necessària. És, certament, un requisit important per a un mestre de la paraula.[1086]

b. Al contrari, una altra tradició els fa **barbuts, grenyuts i sovint bruts**, vestits amb un τρίβων o τριβώνιον, amb un sarró a l'esquena (πήρα) i un bastó de viatge (βακτηρία o βάκτρον). La descripció paradigmàtica és la d'Antístenes (DL 6.13), descripció que després heretaren Diògenes (DL 6.22-23), Menedem, de qui es menciona sobretot la barba llarguíssima (DL 6.102), i encara Zenó (DL 7.26). No cal dir que són detalls físics totalment estereotipats i que corresponen únicament als filòsofs cínics, com ho demostren els molts exemples que trobem en Llucià, en forma de paròdia, especialment la descripció que fa de Peregrí (*Per*. 15):[1087] ἐκόμα δὲ ἤδη καὶ τρίβωνα πιναρὸν ἠμπείχετο καὶ πήραν παρήρτητο καὶ τὸ ξύλον ἐν τῇ χειρὶ ἦν, καὶ ὅλως μάλα τραγικῶς ἐσκεύαστο. Es tracta, gairebé, d'un «uniforme de filòsof», que Peregrí vesteix (φιλοσοφίαν ὑποδυόμενον) com si es

[1083] Vegeu els catàlegs de K. SCHEFOLD, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, Basilea 1943, i T. LORENZ, *Gallerien von griechischen Philosophen- und Dichterbildnissen der Römern*, Mainz 1965. Per a un comentari més exhaustiu, vegeu, també, L. A. SCATOZZA HOERICHT, *Il volto dei Filosofi Antichi*, Nàpols 1986.

[1084] Per als detalls, en la moralitat popular, d'aquesta noció, vegeu DOVER 1972, pp. 41-45.

[1085] Així en l'*Anònim llatí* (78 Förster): *Quod autem supra de contrarietatibus constituimus et medium esse in plerisque optimum indicauimus, hoc etiam de motu corporis et de uoce pronuntietur, ut nimietatem ad malam partem accipias, medietatem ac temperamentum optimum iudices*.

[1086] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 21.

[1087] Cf., també, només a tall d'exemple, *Cyn.* 1; *Demon.* 5 i 13; *Eun.* 4-5; *V. auct.* 9. En els mateixos termes descriu Apuleu (*Met.* 11.9) el típic filòsof de l'època que va en la processó d'Isis. Un recull complet de la descripció de l'aspecte dels cínics es pot trobar a GIANNANTONI, *SSR*, IV, 499-505. D'altra banda, per a una anàlisi diacrònica de la representació artística dels cínics, vegeu D. CLAY, «Picturing Diogenes», dins de BRACHT BRANHAM & GOULET-CAZÉ 1996, pp. 366-387.

tractés d'un actor (*Per*. 16). De fet, quan Bió es converteix al cinisme i deixa l'Acadèmia, es diu que va escollir el model de vida cínica i, per tant, va adoptar el τρίβων i la πήρα (DL 4.51). La tradició de l'aspecte físic del cínic estava, doncs, tan arrelada que havia generat un tòpic a part de l'habitual. Aquests trets, a més, permetien identificar-los socialment, sobretot en les èpoques hel·lenística i imperial.[1088] I val a dir que la barba, que només es menciona de manera explícita per a aquests filòsofs, ha quedat també com a tòpica en la imatge habitual del filòsof, segurament per influència de l'època imperial i, naturalment, de la força paròdica de Llucià. Tanmateix, l'única afirmació que trobem a Diògenes Laerci relacionant la barba i l'estudi de la filosofia és amb referència a Carnèades, que es va deixar créixer la barba (i les ungles!) quan va començar els seus estudis (DL 4.62). L'anècdota, però, fa sentit dins del tòpic de la concentració extrema del filòsof, tal com veurem més avall,[1089] que fa que no s'adoni ni es recordi de res més que dels seus estudis. En canvi, el filòsof brut i barbut és el retrat habitual de la comèdia aristofànica, de manera que devia ser un tòpic força més generalitzat i antic.[1090] Aquesta és la tradició sobre l'aspecte físic del filòsof de què es fan ressò, per exemple, Ciceró (*Hortensius*, fr. 53 Grilli),[1091] quan afirma que *maximum itaque argumentum est philosophiam neque ad sapientiam tendere neque ipsam esse sapientiam, quod misterium eius barba tantum celebratur et pallio*. I són nombrosos els atacs, ja en l'època imperial, contra els filòsofs que només ho són en el seu aspecte extern: sembla que, si un es deixava créixer la barba i prenia el mantell, ja es creia filòsof, però, com observava Herodes Àtic, en molts casos hom podia exclamar: *uideo barbam et pallium, philosophum non uideo* (Aulus Gel·li 9.2.4).[1092] L'origen d'aquest aspecte físic, però, sembla que cal atribuir-lo al pitagòric Diodor, si hem de fer cas a l'explicació d'Ateneu (163e-f): ἦν δ' ὁ Διόδωρος οὗτος τὸ μὲν γένος Ἀσπένδιος, Πυθαγορικὸς δὲ δόξας εἶναι ὑμῶν τῶν κυνικῶν τρόπον ἔζη, κομῶν καὶ ῥυπῶν καὶ ἀνυποδητῶν. ὅθεν καὶ Πυθαγορικὸν τὸ τῆς κόμης ἔδοξαν εἶναί τινες ἀπὸ τοῦ Διοδώρου προαχθέν, ὥς φησιν Ἕρμιππος. Tanmateix, val a dir que els filòsofs atenesos del segle IV aC portaven barba com tota la resta dels seus conciutadans: la moda d'afaitar-se-la sembla que començà amb Alexandre (Ateneu 565a-d), de manera que portar barba, a partir d'aquella nova moda, devia ser un signe de conservadorisme, i és només a partir d'aquell moment que portar barba esdevé un senyal de la diversitat dels filòsofs, que plantegen així, ja en el seu aspecte exterior, un desafiament als seus contemporanis, en el sentit que ells evoquen uns costums pretèrits superiors als de la pròpia època. Fins al

[1088] Vegeu CLAY 1992, pp. 3414-3420, on s'analitza com aquest «uniforme» de filòsof li serveix pràcticament com el vestit d'un actor tràgic per tal de ser identificat en públic.
[1089] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 2 c.
[1090] Cf., per exemple, *Au.* 1554; *Ran.* 1491; *Nub.* 649, 144, 103, 119, 198.
[1091] *Apud* Lactanci, *Inst. diu*. 3.25.6.
[1092] La mateixa crítica es retroba en molts altres autors de l'època: cf., per exemple, Epictet, *Dissert*. 4.8.15; Apuleu, *Flor*. 7; i, encara, Lactanci, *Inst. diu*. 3.25.6. Per a un repàs dels exemples, vegeu COURCELLE 1980.

punt que, força més tard, Epictet arribà a afirmar que preferia deixar-se tallar el cap abans que la barba (*Dissert.* 1.2.28). Efectivament, en contrast amb ells, els poetes sempre es presenten abillats a la moda i ben afaitats, símbol de la seva τρυφή, que els fa aparèixer sovint asseguts sobre coixins tous.[1093]

c. Alguns vesteixen **indumentàries especials**. Licó, per exemple, porta un vestit molt delicat (DL 5.67), i també Heraclides (DL 5.86). Sembla una mena de delicadesa associada a la tradició peripatètica. És, sens dubte, propi de la tradició adversa que tot un cínic com Crates, en canvi, es passegi vestit de lli, i, a més, depèn estretament d'un apotegma, de manera que no cal concedir-li gaire importància (DL 6.90). Portaven induments clarament divinitzadors Empèdocles, abillat pomposament, amb sandàlies de bronze i gest tràgic (DL 8.70), vestit de porpra i amb una diadema dèlfica (DL 8.73); i Pitàgoras, que portava un vestit blanc, immaculat, de llana (DL 8.19; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 100; Elià *V. H.* 12.32).[1094] Menedem es passejava de vegades vestit de Fúria, o de porpra i amb coturns (DL 6.102),[1095] en una clara al·lusió paròdica a Empèdocles. Vestir roba estrambòtica, per tant, serveix al filòsof per a donar l'aparença que pretén, tipificada. Ara, que hi havia una tradició popular força difosa sobre la vestimenta estereotipada del filòsof és evident a partir de Sèneca (*Vit.* 2.2), que la descriu fil per randa: *uulgum autem tam chlamydatos quam coronatos uoco; non enim colorem uestium, quibus praetexta sunt corpora, aspicio*. I ja hem vist, en l'apartat anterior, que la barba i el mantell van associats habitualment en la descripció de l'aparença dels filòsofs. En el mateix sentit ha d'interpretar-se la misteriosa i discutida expressió σχολαστικαὶ ἐσθῆτες, la «roba escolar», és a dir, pròpia dels filòsofs, amb què Bió fa vestir un grup de mariners rodis després d'haver-los convertit a la filosofia (DL 4.53).[1096] Així és exactament com apareixen en la iconografia de totes les èpoques.[1097] En realitat, a partir almenys del segle III aC, era possible diferenciar els filòsofs de les diverses escoles per la cura que posaven en la roba i el pentinat: els acadèmics, com hem comprovat, duien una barba tallada amb cura i vestien amb elegància, amb una aparença

[1093] Vegeu ZANKER 1995 [1997], pp. 156-161.
[1094] Per a la interpretació del vestit de Pitàgoras com a vestimenta ritual, que hom retroba en diversos cultes, vegeu BURKERT 1962 [1972], pp. 165, 177 i n. 249.
[1095] La *Suda* (*s. u.* Φαιός), tanmateix, atribueix l'anècdota a Menip, potser amb raó: vegeu J. RELIHAN, «Menippus in Antiquity and renaissance», a BRACHT-BRANHAM & GOULET-CAZÉ 1996, p. 275.
[1096] Aquesta interpretació ha estat força discutida, especialment per G. CAMBIANO («Il problema dell'esistenza di una scuola megarica», a G. GIANNANTONI (ed.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bolonya 1977, pp. 25-53), que considera que cal interpretar «piú genericamente "abbigliamenti da tempo libero", cioè non da lavoro». Tanmateix, tots els traductors moderns de Diògenes Laerci tradueixen «roba escolar» en aquest passatge, i aquesta és, segons el nostre parer, la única interpretació possible en aquell context clar de conversió filosòfica. Així ho defensa llargament CAPASSO 1980, pp. 161-163, a qui remetem per als detalls.
[1097] Sobre la qual és fonamental l'obra de ZANKER 1995 [1997].

aristocràtica,[1098] igual que els peripatètics i els epicuris, mentre que els estoics no es preocupaven en absolut de la seva aparença física, tal vegada per herència cínica (Epictet, *Dissert.* 2.1.26 i 42). Tant és així que Crisip és representat habitualment amb una barba dispersa i irregular, quelcom que és propi, segons la fisiognomònica, dels pescadors, els esclaus i els pastors, gent mal connotada moralment, per tal com aquesta mena de barba recorda els micos, animals abjectes, ridículs i malvats (Pseudo-Aristòtil, 139 Förster), i que, segurament, era una provocació deliberada del filòsof.[1099]

d. Alguns tenen **tares físiques**: Carnèades pateix de cataractes (DL 4.66); Plató camina amb l'esquena encorbada (Plutarc, *Mor.* 26b i 53c); Aristòtil té les cames i els ulls petits, a més de ser tartamut, τραυλὸς τὴν φωνήν (DL 5.1; *Suda*, *s. u.*), un defecte en la veu que l'acosta a Plató (DL 3.5) i també a Demòstenes (Libani, 295.62 ss. W), Isòcrates (Dionisi d'Halicarnàs, *Isocr.* 1) i fins i tot a Sòfocles (*Vita Sophoclis* 4) i a Píndar (Eustaci 95 W), com si una tradició malèvola i irònica volgués fer dels mestres de la paraula persones amb dificultats expressives, per contrast; Zenó és corpulent i té les cames grosses, però és dèbil i va amb el cap inclinat a un costat (DL 7.1);[1100] Timó és borni, de manera que l'anomenen el Ciclop, i, a més, té un deixeble que també ho és (DL 9.112 i 114); Epicur té el cos en un estat tan lamentable que es veu incapaç d'alçar-se de la llitera (DL 10.7). Aquesta mena de retrats, com assenyala Misener, són habitualment pinzellades breus i vívides que serveixen molt sovint per a caricaturitzar un personatge.[1101] Fa l'efecte que aquestes descripcions provenen majoritàriament de la Comèdia o de repertoris fisiognomònics: Zenó, per exemple, seria un perfecte representant d'un personatge κίναιδος, perquè en presenta els trets físics habituals segons Clement d'Alexandria (*Paed*. 3.11.69), que cita un poeta còmic (fr. IV 611 Meineke). El fet que Aristòtil sigui τραυλός tampoc no s'escapa de significat: Loxus, un fisiognomonista llatí, afirma *omnes esse elatos, superbos et corde rigidos existere*.[1102] I els seus ulls petits indiquen μικροψυχία, segons el Pseudo-Aristòtil (*Physiogn.* 808a.29-31). La intenció és, doncs, clarament feridora i mal intencionada, de manera que forma part d'una tradició negativa contra el filòsof, com ho demostra el joc de paraules amb el Ciclop. Especialment malèvola, però fàcil d'interpretar, és la dada sobre l'estat de prostració total d'Epicur, fruit dels excessos de la seva pròpia filosofia hedonista, el qual amb prou feines tenia forces per a assistir a les reunions nocturnes de la secta (DL 10.6), segons la interpretació

[1098] Objecte sovint de burles: vegeu Efip, fr. 14 Kassel-Austin (= Ateneu 509b). Resulta especialment interessant la caracterització que dóna de si mateix Apul·leu quan es defensa davant del tribunal que el jutjava per màgia: després de fer una docta enumeració dels filòsofs ben vestits, entre ells Pitàgoras, es descriu ell mateix en sentit contrari, per no ser considerat entre els pitagòrics (*Apol.* 4).
[1099] Vegeu ZANKER 1995 [1997], pp. 127-129.
[1100] La descripció apareix també a Filodem, *Ind. Stoic*., col. III, 9-14.
[1101] MISENER 1924, p. 115.
[1102] Loxus, *apud Anon. Lat*. II.111.4 (ed. FÖRSTER).

popular, paròdica.[1103] I, naturalment, Sòcrates és, com tantes vegades, el paradigma per als altres: ja des del primer retrat que en coneixem, en els *Núvols* aristofànics, Sòcrates és un mort de gana i es presenta brut, pàl·lid i molt prim per culpa de les privacions;[1104] i lleig com una mala cosa, panxut, calb, amb la cara silènica, amb els cabells llargs i despentinats i una barba descurada, és com es representa habitualment en les imatges, cosa que devia causar un notable efecte en una societat com l'atenesa, tan acostumada a l'extrema καλοκἀγαθία dels personatges figurats per les seves estàtues.[1105] És evident que la figura dels filòsofs suscità les burles de tots els àmbits de la societat atenesa de l'època de Pèricles, sens dubte per la seva estranyesa i la seva novetat, i aquestes burles se centren, de la forma més primària possible, en els defectes físics dels filòsofs, tal com ho demostren les nombroses caricatures de sofistes en la ceràmica;[1106] aquestes burles resultaven força més punyents que en l'actualitat, perquè la noblesa i la bellesa física anaven íntimament associades, com és prou conegut. Tant és així que, en temps de Marc Aureli, un peripatètic fou refusat per a una càtedra de les que fundà el mateix emperador perquè la seva barba no creixia regularment, signe de la seva poca integritat moral, si hem de fer cas a la paròdia llucianesca (*Eun.* 8). Altres tares físiques, tanmateix, són deliberades: hi ha una tradició, que recull Ciceró (*Fin.* 5.29, 87; *Tusc.* 5.39, 114), a propòsit de Demòcrit, que afirma que se cegà ell mateix per tal que la seva ment no es distragués en les coses externes, sens dubte en relació amb les capacitats poètiques (i profètiques) que confereix als cecs la tradició grega, començant per Homer. I, naturalment, les representacions dels cínics cerquen deliberadament de destacar-ne els trets més anticonvencionals, d'extrema lletjor, alhora que se centren en allò més purament anecdòtic.[1107]

e. Viuen fins a una **edat avançada**: setanta o vuitanta o fins i tot noranta anys —en contra del que feia preveure l'esperança de vida de l'època— sembla que representa una edat de mort habitual per al filòsof. Ho resumeix aquest quadre:

Tales	80
Soló	80 (cf. Mimnerm, fr. 20 West; DL 1.61, 62)

[1103] Vegeu l'apartat 6 del capítol anterior. Així se'l representa també habitualment: vegeu ZANKER 1995 [1997], pp. 138-145.
[1104] Cf. *Nub.* 101 ss., 348 ss., 414; *Au.* 1281 ss.
[1105] Així el descriu també Xenofont, *Conu.* 5.5-7, i és clar que es tractava no sols de trets clarament considerats lletjos per als antics, sinó fins i tot indicis de males inclinacions: cf., especialment, Ciceró, *Tusc.* 4.81.
[1106] Per a aquestes caricatures i també per a la imatge de Sòcrates clarament lleig contra tots els cànons estètics de l'època, vegeu, sobretot, ZANKER 1995 [1997], pp. 35-44.
[1107] L'exemple més evident és la coneguda estatueta de Diògenes demanant caritat (Roma, Villa Albani 942). Vegeu, sobre el tema, ZANKER 1995 [1997], pp. 198-203; i D. CLAY, «Picturing Diogenes», a BRACHT BRANHAM & GOULET-CAZÉ 1996, pp. 366-387.

Quiló	avançada
Pítac	70
Bias	avançada
Cleobul	70
Periandre	80
Misó	97
Epimènides	157 o 299 o 154
Anaximandre	64
Anaxàgoras	72
Sòcrates	70 o 60
Xenofont	molt avançada
Menedem	84
Plató	81
Espeusip	avançada
Xenòcrates	82
Polemó	avançada
Cràntor	jove
Arcesilau	75
Carnèades	85
Aristòtil	70 (*Suda*) o 63 (VV 30 Dür, Dionisi d'Halicarnàs, *Amm.* 5)
Teofrast	85
Licó	74
Diògenes	90 (DL 6.76) o 81 (Censorí, *De die natali* 15.2)
Crates	avançada
Mètrocles	avançada
Hipàrquia	avançada
Zenó	98
Dionisi	80
Crisip	73
Pitàgoras	80
Empèdocles	60, o 77, o 70, o 109
Epicarm	90
Eudoxos	53
Heraclit	60
Xenòfanes	67

Demòcrit	109 o més
Protàgoras	90
Pirró	90
Timó	90
Epicur	72
Demòcrit	109 o més
Protàgoras	90

Si deixem de banda Eudoxos, que és qui mor més jove (llevat que Cràntor ho fos encara més, perquè no se n'especifica l'edat, i, per tant, és poc probable), segurament per causa d'un oracle que així li ho havia vaticinat mentre viatjava per terres egípcies (DL 8.90), i també Epimènides, que és qui viu més anys, per culpa del temps que va passar adormit a la cova durant la seva fase iniciàtica, tenim una mitjana d'edat de vuitanta-un anys. Podem afirmar, doncs, que és un tòpic que el filòsof visqui fins a una edat molt provecta, i el fet mateix que això aparegui sistemàticament en les fonts n'és un bon indici.[1108] L'edat de Plató és interpretada, a més, de forma al·legòrica o simbòlica per les biografies: vuitanta-un anys és una edat apol·línia, perquè és el resultat de multiplicar nou per nou, amb el benentès que aquest nou representa les Muses (Anon. 211-218 W). Forma part, és clar, de la insistent tradició biogràfica que vol connectar Plató amb Apol·lo sigui com sigui. La *Suda*, tanmateix, li atribueix com a edat de mort els vuitanta-dos anys. A més, tots arriben a la senectut en perfecte ús de les seves facultats mentals i físiques, llevat potser de Teofrast, que ha de ser transportat amb llitera (DL 5.41). En realitat, d'acord amb les màximes i els apotegmes dels mateixos filòsofs, l'ancianitat és una edat bona i honorable, per a la qual convé preparar-se mitjançant l'educació i la filosofia, i que hom ha de suportar amb bon humor un cop s'hi arriba.[1109] El mateix Diògenes Laerci acostuma a parlar amb gran reverència de la vellesa en els seus propis epigrames.[1110] Forma part, per tant, d'una arrelada mentalitat el fet que el savi hagi d'arribar a una vellesa provecta, i fins i tot en la mentalitat popular el savi sol ser ancià, segurament per la senzilla raó que, segons sembla lògic, com més gran, més experiència acumula una persona, quelcom que és present en el folklore de tots els pobles.[1111] Potser, en la mentalitat grega, caldria cercar un referent en els famosos versos de Soló (fr. 20 West), que el mateix Diògenes Laerci cita (DL 1.60):

[1108] Resulta, en canvi, d'una ingenuïtat aclaparadora l'afirmació, pel que fa al cas, de BOAS 1948, p. 450: «We are forced to conclude that ancient sages, in spite of their difficulties with tyrants and less highly placed persecutors, do not seem to have been cut off in their youth». Ho considera clarament un tòpic, en canvi, HOPE 1930, p. 162.
[1109] Cf., per exemple, DL 4.51; 5.21; 10.122; 4.50; 4.78, 34, 92; 7.171, 174; 4.48.
[1110] Cf. DL 2.120; 4.78; 7.31; 9.65...
[1111] Vegeu, per exemple, els contes aplegats per THOMPSON 1955-1958^2, J151ss.: *Wisdom from old man*.

αἲ γὰρ ἄτερ νούσων τε καὶ ἀργαλέων μελεδωνέων
ἑξηκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου.

A partir d'aquí es devia haver pres, a Grècia, el model de la benaurança del savi que arriba als vuitanta anys en plenes facultats.[1112] També Apol·loni de Tiana encaixa perfectament en el tòpic: segons uns autors va morir als vuitanta anys, però altres diuen que als noranta, i encara alguns afirmen que visqué més de cent anys, tot i que el seu cos romania sempre en bones condicions i era encara més bell que durant la seva jovenesa (Filòstrat, *V. Ap.* 8.29). Els sofistes de Filòstrat passen gairebé tots de la seixantena, i els filòsofs d'Eunapi moren vells o molt vells, sense que se n'especifiqui l'edat concreta. Fins i tot els filòsofs de Llucià atenyen edats provectes: Demònax arriba als cent anys; Alexandre, als setanta, i fins i tot Peregrí, que es crema a si mateix, ho fa a l'edat ben poc heroica de setanta anys. De fet, en tota la iconografia grega, els intel·lectuals (poetes i filòsofs) es representen sempre com a ancians: no existeix cap retrat on apareguin amb trets joves.[1113]

2. Característiques psíquiques dels filòsofs

Aquest és, segurament, l'apartat més interessant pel que fa a la caracterització del filòsof, perquè ens permet de veure quina visió tenien els biògrafs i, per tant, la tradició, de la «personalitat» dels filòsofs, en termes generals.

a. **Saviesa**, com és esperable, superior a la resta dels mortals: posseeixen uns dons extraordinaris de percepció i penetració intel·lectual, que, com hem vist, ja es manifesten des de la infància. Bió és comparat amb Odisseu perquè, com l'heroi, és πολύτροπος (DL 4.47); Zenó es destaca per la seva avidesa de recerca i la seva exactitud (DL 7.15); Licó està especialment dotat per a matèries com el discurs o l'educació (DL 5.74); i de Teofrast s'especifica que, a més de ser molt intel·ligent, posseïa una extraordinària capacitat de treball (DL 5.36). La gran serenitat de Sòcrates davant de la pròpia mort també ha de considerar-se una manifestació de saviesa (DL 2.35), així com la profunda impertorbabilitat de Pirró, que, enmig d'una forta tempesta, pren com a model un porquet que hi havia en el vaixell i que seguia menjant tranquil·lament (DL 9.68). A més, coneixen sense haver estudiat coses que no poden haver estat apreses, perquè la seva saviesa és per inspiració divina. Fan gala de coneixements inspirats, en efecte, Epimènides, a qui els déus parlen (DL 1.115), Ferecides, que coneix la llengua dels déus (DL 1.119), i especialment Pitàgoras, que en una altra vida fou Etàlides, a qui Hermes concedí la capacitat de

[1112] Vegeu també, més avall, l'apartat E 1.
[1113] Vegeu ZANKER 1995 [1997], p. 24.

recordar les vides anteriors (DL 8.4).[1114] Són capaços de percebre coses que cap altre mortal no podria percebre, com Demòcrit, que sap, només observant la llet, que la cabra que l'ha produïda és primípara i negra, o bé que una noia ha estat desflorada durant la nit i cal, doncs, tractar-la de senyora (DL 9.42), o Pitàgoras, que s'avançà a comunicar-li la mort del fill a un que li venia a dir (Jàmblic, *Vit. Pyth*. 142), i que endevinà el nombre de peixos que uns pescadors acabaven de capturar (Porfiri, *V. P.* 25; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 36). Es tracta d'una mena de saviesa propera, en aquest cas, a la dels endevins de la tradició èpica: n'és un bon exemple el certamen de saviesa entre els endevins Mopsos i Calcant, capaços tots dos de conèixer de forma revelada la quantitat exacta de fruits d'un arbre i el nombre de cadells que esperava una truja prenyada (Hesíode, *Melampodia*, fr. 278 M-W). Pitàgoras també afirmava de si mateix que podia percebre la música que produïa l'univers, gràcies a uns òrgans únics, que només a ell havia concedit la divinitat (Jàmblic, *Vit. Pyth.* 66). I no oblidem que el mateix δαίμων que empenyia Sòcrates ineludiblement a practicar la filosofia li proporcionava també premonicions (DL 2.32; Xenofont, *Mem*. 1.1.2-9, 19; 4.8.1).[1115] Coneixen també les intencions dels homes d'una forma extraordinària, a partir de signes externs que només ells saben interpretar, com Pitàgoras quan allunya de la seva escola Cimó, malgrat la bona presentació de l'altre, perquè ha sabut llegir la seva naturalesa veritable (Porfiri, *V. P.* 54). O bé són capaços d'interpretar oracles, màxima forma de saviesa, que raneja amb la saviesa divina: Plató, per exemple, interpreta correctament un oracle dèlfic, gràcies als seus coneixements de geometria, per als delis, als quals assolava una terrible plaga (Anon. 174-184 W). Només en casos molt excepcionals, darrere dels quals hem de veure una tradició fortament hostil, el filòsof és qualificat de lent i poc dotat intel·lectualment, com Cleantes (DL 7.170); també Epicur és molt ignorant en els raonaments i en la vida: τόν τε Ἐπίκουρον πολλὰ κατὰ τὸν λόγον ἠγνοηκέναι καὶ πολὺ μᾶλλον κατὰ τὸν βίον (DL 10.7). Totes dues apreciacions, és clar, s'emmarquen en un context clarament hostil. Pel que fa a les formes d'expressió d'aquest saber, val a dir que, en la tradició biogràfica, el filòsof, com ja feien els Savis, comunica el saber en forma de joc de paraules o d'apotegma; queda per a la doxografia, afegida sempre posteriorment, l'exposició del sistema doctrinal concret i real del filòsof. La imatge que en conserva la tradició biogràfica, en canvi, té més a veure amb una saviesa aplicada a les situacions concretes de la vida quotidiana i desenvolupada per mitjà de la paraula hàbil, ràpida i sovint punyent.[1116] L'expressió d'un filòsof, a més, és percebuda sovint com a obscura per part de la tradició

[1114] I, després, molts altres, és clar. Segons Porfiri, *V. P.* 26, però, fou en primer lloc Euforb, l'heroi de la *Ilíada*. En tot cas, Pitàgoras posseeix la saviesa especial de poder recordar les vides anteriors. BURKERT 1962 [1972], pp. 208-217, considera que l'anamnesi pitagòrica, igual com altres característiques del filòsof, poden relacionar-se amb les pràctiques rituals xamàniques.

[1115] Segons Plató (*Ap.* 31d), tanmateix, el dèmon només dissuadia Sòcrates d'acomplir determinades accions, però mai no el va impulsar a actuar. El passatge es contradiu amb allò que diu Xenofont. Cf., també, Plutarc, *De gen. Socr*. 581d, i Apuleu, *Socr.* 20.

[1116] Sobre aquest punt tornarem més endavant: vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 21.

biogràfica, de tal manera que els seus ensenyaments resulten inintel·ligibles per als ignorants, és a dir, per als qui no han estat iniciats en l'estudi de la filosofia. El cas més famós és, naturalment, Heraclit, l'obscuritat del qual ha esdevingut proverbial, que compongué el seu llibre, segons els biògrafs, en un estil deliberadament inintel·ligible per tal que no el poguessin entendre els qui no en tinguessin la capacitat suficient: ὅπως οἱ δυνάμενοι <μόνοι> προσίοιεν αὐτῷ καὶ μὴ ἐκ τοῦ δημώδους εὐκαταφρόνητον ᾖ (DL 9.6). És ben possible que a partir d'Heraclit, el tòpic de l'obscuritat dels ensenyaments dels filòsofs passés també a Plató, especialment si considerem que la tradició afirma que, entre altres mestres, aprengué d'Heraclit;[1117] en efecte, Plató empra una gran varietat de paraules per a exposar la seva doctrina, difícilment accessible als ignorants: χρῆται δὲ καὶ ἐπὶ διαφερόντως σημαινομένων τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν (DL 3.63). I fins i tot Aristòtil es defensa d'Alexandre, que el critica per haver escrit massa llibres de filosofia, dient que els llibres només seran entesos pels instruïts (Aulus Gel·li 20.5). Trontolla, doncs, si hom la considera un tòpic, la clàssica diferenciació entre doctrines esotèriques i exotèriques dins de les escoles filosòfiques, en especial l'Acadèmia i el Perípat. Finalment, obscurs i només per a iniciats són també, sens dubte, els ensenyaments de Pitàgoras, el qual, per cert, també obscureix els seus ensenyaments mitjançant l'ús simbòlic dels mots (DL 8.15, 17, 55), de forma anàloga a allò que es deia de Plató, i no hem d'oblidar que Cleobul expressava la seva saviesa sistemàticament en forma d'enigmes (DL 1.89), i també ho feien Pítac (DL 1.81) i Ferecides (DL 1.122). La saviesa del filòsof, vista a nivell biogràfic i, per tant, popular, no es diferencia pas gaire de la saviesa dels Savis.[1118]

b. Un tòpic perpetuat sobre els filòsofs és que, centrats com estan en la contemplació, són **inútils per als afers pràctics**: el seu coneixement no aporta cap benefici pràctic. El model d'aquesta tradició biogràfica és la famosa anècdota de Tales, que cau en un clot perquè anava fent reflexions sobre els astres, i, pendent d'allò del cel, va distreure's d'allò de la terra, entre les burles de la seva serventa tràcia (DL 1.34).[1119] Des d'aleshores, la inutilitat del filòsof per a la vida pràctica esdevingué un tòpic. Una carta d'Anaxímenes a Pitàgoras fins i tot fa d'aquesta caiguda en el clot el motiu de la mort de Tales (DL 2.4), quelcom que demostra l'estandardització del tòpic. A partir, doncs, d'aquest model, està confegit el tòpic del filòsof que no participa per a res en els afers polítics,[1120] encara que compongui tota mena de tractats teòrics sobre el

[1117] Vegeu, en aquest mateix capítol, els apartats C 3 i C 6.

[1118] Sobre la mena de saviesa dels Savis i les particularitats de la seva expressió, resulten extremament útils els articles publicats a *Ítaca* 9, 10, 11,1995, amb el títol *Savis i saviesa*, dirigits per J. PÒRTULAS, pp. 9-108.

[1119] En realitat, la font última de l'anècdota és, naturalment, Plató, *Theaet*. 174a. Sobre la gran tradició d'aquesta anècdota entre els antics i els moderns, vegeu H. BLUMENBERG, «Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie. Anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote», a W. PREISENDANZ & R. WARNING (edd.), *Das Komische*, Munic 1976, pp. 11-64 i 429-444.

[1120] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 12.

tema. És coneguda la contalla segons la qual Plató intenta defensar Sòcrates sense èxit davant del tribunal: el fan baixar a crits abans que pugui pronunciar una sola paraula, al·legant que és massa jove (Anon. 117-122 W). Amb tot, la tradició biogràfica, majoritàriament, emfasitza més aviat el contrari: afirma que molts d'ells, en canvi, són molt **versàtils**, fins al punt que és rar el filòsof que només es dedica a la filosofia. El mateix Tales es rescabala perfectament de les acusacions d'inutilitat pràctica que hem comentat, especulant sobre la compra d'uns molins d'oli perquè havia previst, gràcies als seus coneixements meteorològics, precisament, que hi hauria una excel·lent collita d'olives (DL 1.26): segons l'explicació d'Aristòtil (*Poet.* 1259a6), el que succeeix és que Tales sap aprofitar molt bé els seus coneixements per als afers pràctics, però només quan ell ho vol. Menip féu també una gran fortuna com a prestamista, malgrat els seus orígens pobres i servils (DL 6.99). Igualment, Timó féu fortuna exercint de sofista a Calcedònia (DL 9.110). Tales és, a més, polític i ambaixador (DL 1.25); Bias fou orador (DL 1.84);[1121] Sòcrates fou escultor i rètor (DL 2.19),[1122] es dedicà a fer operacions financeres i a l'usura (DL 2.20), en un clar paral·lel pres de la contalla on Tales especula, i, ja de gran, tocava la lira i dansava (DL 2.32)[1123] i escrigué també faules (DL 2.42). Al seu torn, Teodor l'Ateu fou ambaixador l'Ateu (DL 2.102);[1124] Eufant d'Olint fou autor de tragèdies cèlebres (DL 2.110); Estilpó fou polític (DL 2.114); Simó fou sabater (DL 2.122); Menedem d'Erètria fou sacerdot i arquitecte, i amb això es guanyava la vida (DL 2.125). Plató fou pintor (Anon. 107-108 W; Olimp. 45 W),[1125] poeta (DL 3.5; 3.29-32), més específicament compositor de ditirambes (Olimp. 50-62 W; Anon. 93-94 W; *Suda*) i tragèdies (Olimp. 73-74 W; Anon. 96 W; *Suda*), encara que ho cremà tot, com hem vist, en convertir-se a la filosofia;[1126] i fins i tot hagué de vendre oli per a pagar-se el passatge a Egipte (Plutarc, *Sol.* 2.8), una anècdota que Plutarc aprofita, precisament, per a fer ressaltar aquells filòsofs que han destacat com a comerciants, on inclou també, és clar, Tales. Sembla evident, doncs, que aquesta mena d'anècdotes estan relacionades entre si i que tenen un mateix origen i idèntiques finalitats. També fou pintor Pirró (DL 9.61). Polemó (DL 4.20), Cràntor (DL 4.25, 26, 27) i Arcesilau (DL 4.30, 31) foren poetes i crítics literaris; Bió (DL 4.52) també compongué poesia, i el mateix es diu d'Aristòtil (DL 5.27)[1127] i de Demetri, que va compondre un peà en honor de Serapis després que el

[1121] Cf., també, Diodor de Sicília 9.13.3.
[1122] També ho afirmen Pausànias 1.22.8, 9.35.7, la *Suda s. u.*, i un escoli als *Núvols* aristofànics (v. 773), on Sòcrates apareix com a escultor de les Gràcies de l'Acròpolis. Es tracta, sens dubte, d'una confusió amb un altre Sòcrates, tebà, tal com ho indica Plini, *N. H.* 36.32. Tanmateix, interessa al nostre estudi constatar que la tradició biográfica *vol* que Sòcrates sigui escultor a més de filòsof. Per al Sòcrates rètor, cf., també, Xenofont, *Mem*. 1.2.31.
[1123] Cf., també, Xenofont, *Conu.* 2.16-20.
[1124] Cf. Ciceró, *Tusc*. 1.43; 5.40.
[1125] Cf., també, Apuleu, *Plat*. 1.2. L'anècdota està clarament construïda a partir de la lectura del *Timeu* (68b-c), on parla de la barreja de colors. Els biògrafs interpreten, com és habitual, que Plató coneixia per experiència pròpia el món de la pintura.
[1126] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat C 2.
[1127] Cf., també, Ateneu 69a-f.

déu el guarís de la ceguesa a Alexandria (DL 5.76). Heraclides (DL 5.92) i Diògenes (DL 6.73, 80) escrigueren tragèdies; Mònim (DL 6.83) i Crates (DL 6.85) es destacaren, com no podia ser d'altra manera en un cínic, en el gènere del σπουδαιογέλοιον; Crates també compongué tragèdies (DL 6.98). També foren poetes Dionisi (DL 7.167), Parmènides (DL 9.22), Xenòfanes —de qui s'especifica que conreà els gèneres èpic, elegíac i iàmbic (DL 9.18)—, Empèdocles, que componia èpica a l'estil homèric (DL 8.57), i Timó, autor de poesia iàmbica, èpica i tràgica, així com de drames satítrics i pornogràfics (DL 9.110). Totes aquestes dades semblen clarament extretes de les pròpies obres dels autors, com és habitual en els biògrafs:[1128] afirmar que Parmènides fou poeta no és gaire difícil si hom conserva d'ell fonamentalment versos, i el mateix val per a Xenòfanes i per a l'estil homèric d'Empèdocles. Altres tenen relacions amb àmbits científics: Pitàgoras era geòmetra, matemàtic (DL 8.11) i metge (DL 8.12), i metges eren també Alcmeó (DL 8.83), Eudoxos, que era, a més, astrònom, geògraf i legislador (DL 8.86), i Empèdocles, segurament el més polifacètic de tots: escriptor de tragèdies i de discursos polítics, metge i orador (DL 8.58).[1129] Es tracta, en tots els casos, de construccions a partir de les obres dels autors, de vegades simplement a partir dels títols que se'n conserven, per un procediment que fa que, si un filòsof ha escrit un tractat sobre un tema, és perquè s'hi ha dedicat activament en la seva vida professional, ja sigui abans de fer-se filòsof o al mateix temps. Alguns també són atletes i guanyen jocs i certàmens.[1130] Altres són també generals o participen en campanyes militars.[1131] Tanmateix, també val a dir que de l'únic que es diu que exercia un ofici comú per guanyar-se la vida és de Cleantes, que regava jardins de nit, i encara és objecte de burla, perquè rep el sobrenom del Pouador (DL 7.168); també Làcidas hagué de treballar durament —no es diu en què— durant la seva joventut per a guanyar-se la vida, perquè era molt pobre (DL 4.59). No sembla, doncs, que els filòsofs necessitessin en general sostenir-se econòmicament amb cap ofici. La tradició biogràfica, però, pretén afirmar, amb grans elogis, la gran versatilitat dels filòsofs, que són hàbils en molts camps del saber i útils i capaços per a la vida pràctica.[1132] De fet, Teodor l'Ateu arriba a afirmar que el filòsof no ha de perdre la seva saviesa per tal de ser útil als insensats, οὐ γὰρ ἀποβαλεῖν τὴν φρόνησιν ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων ὠφελείας (DL 2.98): una interessant resposta al tòpic de la inutilitat pràctica del filòsof. És altament possible que hi hagi ecos, en aquesta polèmica biogràfica, de la famosa distinció, freqüent en les escoles filosòfiques hel·lenístiques, entre la vida contemplativa (θεωρετικὸς βίος) i la vida pràctica (πραγματικὸς βίος), tal com afirma Jaeger: «Die Anekdoten über die ältesten Philosophen sind Rückspiegelung späterer philosophischer

[1128] Vegeu, en el capítol anterior, l'apartat 2.
[1129] Sobre aquesta multiplicitat de facetes en Empèdocles, vegeu CHITWOOD 1993, pp. 46-74, que demostra que totes estan inventades a partir de citacions de les pròpies obres del filòsof.
[1130] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 19.
[1131] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 13.
[1132] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 17.

Ideale und Lebensformen in die Frühzeit».[1133] Queda clar que, en les biografies dels filòsofs, guanya la vida pràctica, però segurament el que hi hem de llegir és la voluntat clara dels biògrafs, especialment de Diògenes Laerci, de demostrar que la filosofia és una pràctica bona i beneficiosa per a la humanitat.[1134] No entenem, per tant, d'on treu Chitwood les dades, puix que no en dóna cap font, per afegir un tòpic a la seva llista que porta per nom *Philosopher Triumphant*, on afirma: «Occasionally, even the philosopher triumphs over social and biographical expectations of impracticality and absentmindedness and emerges triumphant, sometimes even making a profit. These rares occasions illustrate the favorable tradition and actively refute hostile biographical readings of the philosopher's work and perceived character».[1135] Més aviat, en canvi, com creiem haver demostrat, la biografia insisteix moltíssim en el contrari: és molt més freqüent que el filòsof sigui versàtil en els afers pràctics i triomfi en allò que es proposa, que no pas que esdevingui inútil per a allò que no sigui l'especulació filosòfica, per bé que, certament, es tracta d'una construcció de la biografia favorable. També els filòsofs de la tradició posterior seran caracteritzats per la seva gran versatilitat i la seva capacitat per als afers pràtics, com, per exemple, Apol·loni (Filòstrat, *V. Ap.* 1.8; 8.15; 8.21), Hèracles de Marató (Filòstrat, *V. soph*. 2.1, 7), Edesi (Eunapi 465.19ss.), Eustaci (Eunapi 466.30ss.) i Màxim (Eunapi 477.13ss.). Això no obstant, observem que la versatilitat tan desitjada per als filòsofs en les biografies té a veure molt sovint amb una altra faceta del seu mestratge de la paraula: componen habitualment literatura, sobretot tragèdia i poesia, o bé es dediquen a la retòrica. Podem afirmar, doncs, que són pocs aquells qui combinen la filosofia amb pràctiques realment molt diverses. A més, es tracta d'un tòpic que també comparteixen els poetes: Eurípides fou sacerdot, si fem cas de la seva biografia (*Vita* 18-19 W), Sòfocles fou general (*Vita* 1, 9 W), i Èsquil, un guerrer victoriós (*Vita* 4 W).

c. La seva **capacitat de concentració** és fortíssima: Sòcrates és capaç de no modificar en tota una nit la mateixa postura corporal durant una campanya militar, mentre medita (DL 2.23; Plató, *Conu.* 220c-d); Carnèades està tan concentrat en l'estudi que li creixen els cabells i les ungles enormement i no s'adona d'allò que passa al seu voltant (DL 4.62); Demòcrit es tanca en una casa per estudiar i no en surt durant dies (DL 9.36). Això els permet desenvolupar una enorme activitat, que es concreta essencialment en l'escriptura de moltes obres, quelcom que sol ser tingut per un gran mèrit: com més obres escriu un filòsof, més consideració rep sempre, és clar, en la mentalitat biogràfica.[1136] De Crisip es destaca que treballava més que ningú, com ho demostren la multiplicitat i la profusió dels seus escrits (DL 7.180); Demòcrit és

[1133] JAEGER 1928, p. 390.
[1134] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 17, especialment les respostes a la pregunta tòpica «Per a què serveix la filosofia?»
[1135] CHITWOOD 2004, pp. 10-11.
[1136] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 22.

qualificat de pentatleta de la filosofia, perquè en practica totes les formes i les disciplines, i és enormement actiu (DL 9.37); i de Teofrast es repeteix la seva gran capacitat de treball (DL 5.36), que el devia dur a deixar consumir les seves forces sense ni adonar-se'n, fins al punt que havia de ser portat en llitera quan ja era ancià (DL 5.41).[1137] Tot plegat, és clar, està molt relacionat amb la seva gran tranquil·litat d'esperit, amb la seva saviesa en general i, també, amb la seva forta capacitat ascètica. Sigui com sigui, és manifest que la capacitat de treball, la φιλοπονία, és una de les característiques més apreciades en un filòsof per la tradició biogràfica.[1138] En realitat, quan, a partir del segle III aC, els filòsofs comencen a ser representats en les estàtues de forma clarament diferent de la dels altres personatges, inclosos els poetes, la característica nova és precisament aquesta: el seu rostre manifesta, mitjançant arrugues en el front, l'esforç del treball mental que acompleixen, o es mostren concentrats en actitud de pensar, una activitat que fatiga, en una mena de precedent del que molt després havia de ser el famós *Pensador* de Rodin.[1139] És una imatge molt diferent de la dels posteriors filòsofs divins, el rostre dels quals només transmet serenitat,[1140] perquè en ells el saber no és el resultat d'una conquesta difícil, sinó una qualitat innata.

d. Acostumen a ser reconeguts socialment amb una **fama** i un renom immensos. Aquells qui apareixen com a famosos de forma explícita en les fonts són: Bias (Estrabó 14.1.12),[1141] Misó (Hipònax, fr. 61 Diehl), Estilpó (DL 2.119), Polemó (DL 4.19), Cràntor (DL 4.24), Làcides (DL 4.59), Teofrast (DL 5.37), Demetri, a qui honoren amb 360 estàtues (DL 5.75), Mònim (DL 6.83), Zenó (DL 7.6; 10-12), Aristó (DL 7.161), Cleantes (DL 7.169), Melissos (DL 9.24)... En alguns casos es transmet el motiu de l'admiració: Empèdocles fou molt admirat per la seva participació estel·lar en els Jocs Olímpics (DL 8.66); Arquitas, per la seva immensa virtut (DL 8.79); Diògenes d'Apol·lònia, com a físic (DL 9.57); Timó, per haver fet de sofista de forma esplèndida a Calcedònia (DL 9.110); i Crisip, per la dialèctica (DL 7.180). En altres casos, es diuen quines conseqüències tenia aquesta admiració: habitualment consisteix en el fet que la pàtria del filòsof erigeix en honor seu estàtues i monuments, com fan per a Demòcrit, una autèntica celebritat en la seva ciutat (DL 9.39), o amb Epicur, en honor del qual s'erigeixen més de vint estàtues només a la seva ciutat (DL 10.9).[1142] Mereixen una mencio a part aquells qui reben honors a Atenes.[1143] En altres casos, la fama es concreta en determinats privilegis, com és el cas de Xenòcrates, que declarava en els tribunals sense necessitat de prestar

[1137] Almenys així ho interpreta WEHRLI, *Hermippos der Kallimacheer* 1974, p. 78.
[1138] Com a mínim per Diògenes Laerci, que tracta de φιλόπονοι els filòsofs fins a onze vegades al llarg de les *Vides*, tal com ho assenyala JANÁČEK 1968, p. 449.
[1139] Vegeu ZANKER 1995 [1997], capítol tercer.
[1140] *Ibidem*, pp. 343-356.
[1141] Vegeu també els judicis elogiosos que emeten sobre ell Hipònax, fr. 73 Diehl (= fr. 12 Degani), i Heraclit, DK 22 B 39.
[1142] Sobre l'erecció d'estàtues en honor dels filòsofs, vegeu també l'apartat E 2.
[1143] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 18.

jurament, tan gran era la seva fama de just (DL 4.7), o Crates, que entrava lliurement a totes les cases per amonestar-ne els habitants (DL 6.86), i el mateix feia Dionisi (DL 7.167). Pirró, al seu torn, era tan honorat que els seus conciutadans voten en favor seu una exempció d'impostos general per a tots els filòsofs i el nomenen arxisacerdot (DL 9.64). I Heraclit adquireix una fama tan gran gràcies al seu llibre que comencen a multiplicar-se-li els deixebles pertot (DL 9.6). Els casos més exagerats, en aquest sentit, són Eudoxos, molt honorat a la seva pàtria i arreu de Grècia (DL 8.88), que, de fet, es canvia el nom a causa d'aquesta fama i passa a anomenar-se, doncs, de forma etimològica, εὐ-δόξος (DL 8.91). També Pitàgoras tenia una fama excepcional a Itàlia (DL 8.14),[1144] fins al punt que anar a casa seva era tot un honor, i l'edifici on habitava era reverit i anomenat temple (DL 8.15). I Plató era tan famós (DL 3.25) que els mags vingueren a Atenes per aprendre'n la filosofia, en comptes d'anar ell a cercar-los, com és el tòpic habitual entre els filòsofs (Anon. 232-233 W): es tracta, és clar, de l'exageració màxima a partir d'un tòpic ben establert. La imatge tradicional del filòsof, per tant, o almenys la que ens volen transmetre les biografies, no correspon en absolut a la d'un home perseguit i marginat per la societat on habita, sinó que més aviat s'esdevé tot el contrari: és un personatge socialment reconegut i estimat en la seva ciutat i arreu, en honor del qual molt sovint es basteixen estàtues i monuments, sobretot després de la seva mort.[1145] Els termes usats habitualment pels biògrafs en les fonts són τιμᾶσθαι, ἐπαινοῦσθαι, ἐγκωμιάζεσθαι, δεινὸς εἶναι o θαυμάζεσθαι. Tant és així que alguns filòsofs tenen gran avidesa de fama, i molts consideren que és el més desitjable de la vida.[1146] Així ho manifesten, per exemple, Menedem d'Erètria (DL 2.131), Plató (DL 3.38, 42), que arriba a dir que desitja vivament deixar records a través dels seus escrits i dels seus amics (DL 3.40), Arcesilau (DL 4.43-44) i també Aristòtil (fr. 668 Rose).[1147] I Epicur fa aprendre de memòria els seus escrits als deixebles per tal que el recordin, i el mateix recomana als amics (DL 10.12, 16). Sembla, doncs, que aquests desitjos del filòsof constitueixen un motiu de blasme en la tradició biogràfica, com si la fama hagués d'arribar al filòsof sense que ell la cerqués; així s'evidencia en el cas de Pirró, que, després de convertir-se a la filosofia, precisament abandona aquest desig (DL 9.63), però fou tan honorat a la seva pàtria que el nomenaren gran sacerdot i decretaren en honor seu una exempció general d'impostos per a tots els filòsofs (DL 9.64); i semblantment Diògenes, que afirma que va falsificar moneda pel desig d'esdevenir famós, també, és clar, abans de fer-se filòsof (DL 6.21). En canvi, rep grans lloances Demòcrit, que passava totalment desapercebut mentre visqué a Atenes, de tal manera que coneixia Sòcrates, però Sòcrates l'ignorava a ell, perquè Demòcrit no tenia cap desig de fama (DL 9.36).

[1144] Cf., també, Porfiri, *V. P.* 22; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 241.
[1145] Tornarem sobre aquest tema en l'apartat E 2.
[1146] Nombrosos exemples, alguns fins i tot en la part doxogràfica: DL 2.131; 6.8, 41; 9.36; 2.94; 6.72, 104; 10.14; 3.98, 78; 5.30, 41...
[1147] Cf., també, Valeri Màxim 8.14.2.

e. Els filòsofs són extremament **eloqüents**, és a dir, demostren una eloqüència divina que fa que se'ls reconegui com a divins:[1148] els seus mots tenen sovint una significació religiosa. Ja hem vist els casos d'Epimènides, a qui els déus parlen (DL 1.115), Ferecides, que coneix la llengua dels déus (DL 1.119) i que en una ocasió fins i tot transmet unes paraules d'Hèracles per dir als lacedemonis que no honorin l'or ni l'argent (DL 1.117). I Sòcrates parla àmpliament de la seva μεγαληγορία, perquè té clar que la seva és una missió divina (Plató, *Tim.* 20e4, 21a5, 27b4-5, 30c2). Com a molt eloqüent està caracteritzat Estilpó, que convencia dels seus arguments fins i tot aquells qui anaven a veure'l amb intenció de refutar-lo, els quals acabaven convertint-se en els seus deixebles (DL 2.113-114, 116); i Menedem d'Erètria (DL 2.134) o Carnèades (DL 4.63) eren mestres absoluts d'erística i invenció d'arguments, fins al punt que ningú no els podia contradir. Teofrast porta en l'etimologia del seu nom l'al·lusió a la seva eloqüència divina, i, de fet, per aquest motiu Aristòtil li va canviar el nom, ja que abans es deia Tírtam (DL 5.38). Ningú no pot contradir Plató quan parla (Anon. 32-34 W), i l'harmonia dels seus textos és comparada amb Homer (Anon. 42-44 W; Olimp 172 W). La seva veu, a més, fetilla tothom qui l'escolta en el somni del cigne que té Sòcrates just abans que Plató passi a formar part dels seus deixebles (Anon. 30 W; Olimp. 85 W). Les obres del filòsof, per si mateixes, també tenen el poder de captivar terriblement els lectors, fins al punt que els fa ser tots deixebles seus, com succeïa amb el llibre d'Heraclit (DL 9.6) i també amb les obres d'Heraclides (DL 5.89). Plató causa amb els seus discursos desastres o conversions profundes: la doctrina del *Fedó*, per exemple, impel·lí Cleòmbrot d'Ambràcia a suïcidar-se (Cal·límac, *Ap.* 7.471 = 23 Pfeiffer),[1149] i donà a Marc Porci Cató el coratge de llevar-se la vida (Sèneca, *Ep*. 24.6);[1150] la lectura de la *República* fa que Axiòtea deixi l'Arcàdia per anar a fer-se deixebla de Plató (Temisci, *Or*. 23.295c), i el mateix efecte té la lectura del *Gòrgias* sobre un pagès corinti, que abandona els seus camps i les seves vinyes per seguir Plató (Temisti, *Or*. 23.295c-d). És una forma de fer ressaltar els efectes de la paraula del filòsof, que no són els efectes d'una altra paraula qualsevol. Els efectes i el camp d'acció són ben diferents dels del poeta: la paraula del filòsof persuadeix, transforma la vida del qui l'escolta, converteix a la doctrina filosòfica; la del poeta, en canvi, commou simplement les entranyes, encara que de forma excepcional, com en el cas extrem d'Èsquil, les *Eumènides* del qual van provocar la mort als nens presents a la representació, i les dones embarassades abortaren els fetus (*Vita* 9 W). En tots dos casos, però, trobem efectes sobrehumans de la

[1148] En efecte, BIELER 1967², pp. 54-55, classifica l'eloqüència dels θεῖοι ἄνδρες entre les característiques de la seva «göttliche Schönheit».

[1149] Cf., també, Ciceró, *Tusc*. 1.34.84; Ovidi, *Ibis* 493-494; Sext Empíric, *M*. 1.48; Llucià, *Philopatr*. 1.586. L'anècdota tingué un ampli ressò, per raons evidents, entre els autors cristians: Gregori de Nazianz, *Adv. Iul.* 1.70; Agustí, *Ciu.* 1.22; Lactanci, *Iinst*. *Diu.* 3.18.9-10. Vegeu-ne un estudi recent a L. JERPHAGNON, «Sur un effet pervers du *Phédon*, l'aventure de Cléombrotus d'Ambracie», a LAGRÉE & DELATTRE 1994, pp. 39-49.

[1150] Aquestes escenes foren degudament parodiades pels còmics (cf. Aristofont, fr. 8 Kock) i per Llucià, que anomenava l'Acadèmia Νεκρακαδημία (*V. H.* 2.23).

paraula. La gran capacitat de persuasió seria, doncs, la característica essencial de la paraula del filòsof, que es concreta sobretot, com ja hem vist,[1151] a l'hora d'atreure deixebles. Sòcrates era capaç de persuadir i dissuadir de manera admirable amb arguments impossibles de rebatre (DL 2.29); Estilpó feia deixebles seus aquells qui venien per tal de refutar-lo, com ja hem vist (DL 2.113-114, 116); Plató atragué molts deixebles de seguida que hagué fundat l'Acadèmia (Olimp. 155-158 W), fins i tot Timó el Misantrop, un home impossible de convertir, segons les fonts (Anon. 145-148 W; Olimp 154 W); Arcesilau captivava cada vegada més alumnes, malgrat que era molt incisiu i alguns li tenien por (DL 4.37); també tenia molts alumnes Aristòtil (Plutarc, *Alc*. 42.234d); Pitàgoras, en una sola lliçó pública que tingué, tot just desembarcat a Itàlia, conquerí més de dos mil oients, que el seguiren sempre més, juntament amb les dones i els fills (Porfiri, *V. P.* 20); i Aristó semblava que havia nascut per a parlar i persuadir les masses (DL 7.161). Antístenes podia persuadir qualsevol persona, gràcies al seu domini del to just en la conversa (DL 6.14);[1152] exactament el mateix es diu de Diògenes, de manera que una història deu estar muntada a partir de l'altra. L'anècdota que s'hi relaciona, això no obstant, és interessant pel seu caràcter marcadament popular, que acaba de reblar la tipificació d'aquest motiu biogràfic: un pare envia el seu fill a Atenes, i el noi es queda, captivat per Diògenes, a filosofar en la seva escola; consternat, el pare envia el seu altre fill per persuadir-lo de tornar a casa, però aquell no sols no ho aconsegueix, sinó que es queda també sota el mestratge de Diògenes; finalment, és el pare mateix qui ho intenta, però acaba també, és clar, filosofant amb ells (DL 6.75-76). El poder de persuasió de Diògenes era meravellós (θαυμαστὴ δέ τις ἦν περὶ τὸν ἄνδρα πειθώ) i τοιαύτη τις προσῆν ἴυγξ τοῖς Διογένους λόγοις (DL 6.76), on ἴυγξ té marcades significacions lligades clarament a la màgia. El poder de persuasió d'Anaxarc, finalment, aconsegueix la gran proesa de fer veure a Alexandre que és un home i no pas un déu (DL 9.60), on trobem admirablement barrejats dos tòpics biogràfics: la divinitat d'Alexandre, l'enfrontament dialèctic entre sobirans i filòsofs,[1153] i el poder de persuasió dels mots d'un filòsof. La capacitat de persuasió del filòsof és, doncs, un tòpic biogràfic molt habitual, que en dóna una imatge favorable quan apareix en les biografies, i ens permet d'analitzar, per tant, què valorava un grec en els seus filòsofs.

f. Són de vegades **bojos, malencònics, excèntrics** i taciturns, tot i que pocs presenten trets maníacs. És cèlebre que Quiló era extremament taciturn, βραχύλογος, fins al punt de donar origen a un tipus d'estil, el quiloneu, τρόπος Χιλώνειος, a partir del seu nom, esdevingut paradigmàtic (DL 1.72).[1154] Plató era també extremament reservat, fins al punt que no reia mai (DL 3.26). La malenconia

[1151] Vegeu l'apartat sobre la «caça» de deixebles, dins de C 2.
[1152] Cf., també, Xenofont, *Conu.* 4.33-34; 61-64.
[1153] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 14.
[1154] Plutarc també ho esmenta: cf. *De aud. poet*. 14.35.

d'Heraclit ha esdevingut també proverbial (DL 9.6).[1155] Cleantes era molt tímid (DL 7.171). Menedem d'Erètria era extremament supersticiós (DL 2.132); Pirró parlava sol, amb ell mateix (DL 9.64), i amb la mateixa estranyesa ens refereixen les biografies que a Zenó li agradava de prendre el sol (DL 7.1), com una mostra de gran excentricitat, igual que de Demòcrit es destaca el seu gran amor al treball com un tret excèntric, perquè es tancava en una casa i hi passava dies sense adonar-se de res (DL 9.36). Alguns són obstinats i persistents, però no mostren violència, com Diògenes quan cerca de fer-se deixeble d'Antístenes i suporta tota mena d'humiliacions (DL 6.21). En canvi, denoten una fúria extrema els salvatges actes de Periandre, que mata la seva esposa i exilia el seu propi fill (DL 1.94),[1156] comet incest amb la seva mare (DL 1.96) i acaba embogint del tot (Plutarc, *Sept. conu.* 146d).[1157] Crisip, al seu torn, defensa i practica que hom pot unir-se a la pròpia mare i als fills i que és lícit menjar la carn dels morts (DL 7.188). És evident que cal veure en aquestes tradicions una forta hostilitat dels biògrafs, fàcil d'entendre en el cas de Periandre, que era un tirà, però més difícil en el cas de Zenó. Per a Crisip, cal observar simplement que les afirmacions s'inclouen dins d'una tradició que el fa un autor obscè per antonomàsia, el contingut de les obres del qual hom no repetiria perquè se sollaria la boca: λέγων κατὰ τοὺς ἑξακουσίους στίχους ἃ μηδεὶς ἠτυχηκὼς μολύνειν τὸ στόμα εἴποι ἄν (DL 7.187).[1158] Tampoc no és gaire positiva la tradició que presenta Epicur prostituint el seu germà a Atenes perquè es trobava en la misèria (DL 10.4). Malgrat tot, observem que és un tòpic que no afecta gaires filòsofs, de manera que no forma part de la imatge més estesa: tan sols afecta alguns filòsofs que han esdevingut proverbials pels seus trets d'excentricitat o altres que són atacats per una tradició biogràfica clarament hostil.

g. Altres van més enllà en aquest tòpic i arriben a tenir un **caràcter arrogant**, insultant i odiós, normalment perquè són profundament **misantrops**. El paradigma, és clar, torna a ser Heraclit, terriblement altiu, menyspreador i misantrop (DL 9.1), fins al punt que romania en silenci absolut per pura misantropia (DL 9.12). En aquest sentit, és interessant la famosa descripció dels seus costums excèntrics que ens forneix Plató (*Theaet.* 179d-180c), on podem comprovar, de passada, la gran antiguitat d'aquesta caracterització tan tòpica del filòsof d'Efes. Val a dir que, en aquest cas com en tants altres, el caràcter tradicionalment imputat a Heraclit ha estat extret de les pròpies obres de l'autor; el que resulta remarcable és que Diògenes Laerci, com ja hem vist també en altres ocasions, no amaga pas aquest origen, sinó que l'explicita (DL 9.1): μεγαλόφρων δὲ γέγονε παρ' ὁντιναοῦν καὶ ὑπερόπτης, ὡς καὶ ἐκ τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ δῆλον ἐν ᾧ φησι

[1155] La font última és Plató, *Theaet.* 179d-180c.
[1156] Cf., també, Heròdot 3.50-53.
[1157] Cf., també, Parteni 17.1-7.
[1158] VON ARNIM (*SVF* III 743-756) interpreta que aquestes afirmacions són aspectes «cínics» del pensament de Crisip. Per a una anàlisi de conjunt dels aspectes estoics del cinisme, vegeu GOULET-CAZÉ 2003.

«πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον» (DK 22 B 40). Misó, segurament a causa del seu aïllament en un llogaret desconegut i insignificant, també és considerat un misantrop, fins al punt que només riu quan no hi ha ningú al seu voltant (DL 1, 108). Timó i Apemant són comparats també amb Misó en la mateixa font, misantrops tots tres (DL 1, 107 = Aristoxen, fr. 130 Wehrli). Els múltiples sobrenoms malèvols que hom li adjudica a Pítac també ens deixen entendre el seu caràcter vanitós i superb (DL 1.81), propi d'un tirà, és clar: torna a ser un efecte de la tradició biogràfica negativa contra els tirans. De la seva pròpia poesia surt també, i així ho diu clarament Diògenes Laerci,[1159] la imatge d'un Empèdocles egoista i arrogant, tal com es manifesta fins i tot en la seva forma de vestir (DL 8.66): ὅπου μὲν γὰρ μέτριον καὶ ἐπιεικῆ φαίνεσθαι, ὅπου δ' ἀλάζονα καὶ φίλαυτον [ἐν τῇ ποιήσει]· φησὶ γοῦν «χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς πωλεῦμαι» (DK 31 B 112). També Crisip era arrogant (DL 7.185), i Menedem d'Erètria és qulificat de fanfarró (DL 2.126), segurament perquè era un crític sever (DL 2.127); d'ell es diu, però, que era violent en les seves paraules, però extremament dolç en els actes (DL 2.136). Igualment punyent i insultant amb els seus deixebles era Arcesilau, a qui fins tenien por (DL 4.37). Teodor el Cirenaic rebutjava l'amistat perquè no aportava al savi res de profit, ja que el savi no té necessitat dels amics, ni de la pàtria (DL 2.98). Altres tenen, així mateix, un caràcter no arrogant, sinó senzillament odiós, seriós i greu a l'excés, com Xenòcrates, a qui Plató li critica precisament el seu caràcter (DL 4.6);[1160] Mònim és terriblement greu, tot i que en ell aquest tret de caràcter és jutjat positivament, ja que li permet menysprear les opinions i centrar-se únicament en la recerca de la veritat (DL 6.83). També era greu i seriós Zenó (DL 7.28), a qui, a més, aquesta gravetat extrema convertia en amarg de caràcter, fent-lo un exemple proverbial de personatge *fronte contracta* (DL 7.16).[1161] Pitàgoras tenia també l'aire seriós que escau a la imatge que de si mateix vol transmetre (DL 8.36); el fragment, però, és clarament de tradició negativa i malèvola, extret d'una citació de Timó (fr. 58 Diels) en què l'ataca, i posat en relació amb un fragment on Xenòfanes afirma que té un caràcter inconstant:[1162]

> Τὴν δὲ σεμνοπρέπειαν τοῦ Πυθαγόρου καὶ Τίμων ἐν τοῖς Σίλλοις δάκνων αὐτὸν ὅμως οὐ παρέλιπεν, εἰπὼν οὕτως·

[1159] Vegeu també l'anàlisi que en fa CHITWOOD 1993, pp. 34-39, a partir d'altres passatges del mateix Empèdocles. Per a la qüestió de les dades biogràfiques extretes de les obres dels mateixos autors, vegeu l'apartat 2 del capítol anterior.

[1160] Cf., també, Elià, *V. H.* 14.9 per a aquesta anècdota.

[1161] Sobre aquest tret seu proverbial, vegeu Sidoni Apol·linar, *Ep*. 9.14: Zenó era sempre representat *fronte contracta* en les imatges. En efecte, tal com assenyala ZANKER 1995 [1997], pp. 108-113, aquest tret, típic de tots els estoics i representatiu del filòsof en general a partir, almenys, del segle III aC (vegeu més amunt, l'apartat D 2 c), indicava la capacitat de treball i de concentració dels filòsofs, un valor eminentment positiu, tal com ho hem assenyalat. Això no obstant, la percepció popular hi veia arrogància: hi tornarem al final de l'apartat E 1.

[1162] Tanmateix, es tracta d'un fragment d'interpretació força controvertida: vegeu BURKERT 1962 [1972], p. 120, n. 1.

Πυθαγόρην τε γόητας ἀποκλίνοντ' ἐπὶ δόξας
θήρῃ ἐπ' ἀνθρώπων, σεμνηγορίης ὀαριστήν. (fr. 58 Diels)
περὶ δὲ τοῦ ἄλλοτ' ἄλλον αὐτὸν γεγενῆσθαι Ξενοφάνης ἐν ἐλεγείᾳ προσμαρτυρεῖ, ἧς ἀρχή,
νῦν αὖτ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον. (DK 21 B 7)

Així doncs, forma part, tot, d'una tradició biogràfica hostil. De manera semblant es diu de Bió que tenia un caràcter tan burlesc que ho ridiculitzava absolutament tot i menyspreava tots els coneixements (DL 4.52-53), una evident exageració de l'estil cínic, provocada tal vegada per una hostilitat biogràfica forta contra ell, causada per la seva conversió al cinisme des de l'Acadèmia.[1163] Per això mateix també se'l presenta, en el mateix apartat, com una persona temiblement egoista, fins al punt que adoptava jovenets per tal d'aprofitar-se'n i afirmava que els béns dels amics són comuns, de manera que ningú no volia ser deixeble seu, tot i que molts anaven a escoltar-lo (DL 4.53). La misantropia porta algunes vegades els filòsofs a ser **solitaris**, cosa que és també un signe d'excentricitat, d'aïllament respecte de la comunitat com a requisit per a la capacitat creadora. Heraclides[1164] afirma que el primer dels filòsofs, Tales, vivia en soledat i reclòs (DL 1.25), tot i que la majoria de les tradicions biogràfiques el fan un personatge implicat en política i fins i tot casat i afillat (DL 1.25, 26). Cal veure en aquesta tradició simplement la imputació del tòpic biogràfic de la soledat ja al primer dels filòsofs de la tradició, de forma paradigmàtica, encara que les evidències vagin de manera freqüent en una altra direcció: la força tipològica dels tòpics és més forta, normalment, que qualsevol altra consideració.[1165] Però, com passava en el tòpic de la misantropia, segurament és Heraclit el paradigma a partir del qual s'han bastit la resta de les tradicions biogràfiques dels altres filòsofs: el filòsof es retirà a les muntanyes per defugir el contacte amb els homes, mogut per la pura misantropia (DL 9.3). L'altre gran misantrop de la tradició, com hem vist, Misó, també es retirà, en coherència amb el seu caràcter, a un indret desert de Lacedemònia (DL 1.108). Tampoc Plató no s'escapa d'una certa tradició de misantropia, segurament heretada d'Heraclit, de qui la tradició el fa hereu en certa manera (DL 3.8): segons alguns, el filòsof preferia mantenir-se apartat la majoria del temps (DL 3.40). També Aristòtil sembla que preferia la soledat (μονώτης) segons Demetri (*De eloq*. 144 = fr. 668 Rose), segurament a partir d'una lectura literal i biogràfica de la seva *Ètica nicomaquea*: ὅτι δ' οὐχ οἷόν τε πολλοῖς συζῆν καὶ διανέμειν ἑαυτόν, οὐκ ἄδηλον (1171a 3), i δι' ἀρετὴν δὲ καὶ δι' αὐτοὺς οὐκ ἔστι πρὸς πολλούς, ἀγαπητὸν δὲ καὶ ὀλίγους εὑρεῖν τοιούτους (1171a 20); malgrat que, no gaire lluny, hi havia la frase cèlebre (1170a 5) μονώτῃ μὲν οὖν χαλεπὸς ὁ βίος· οὐ γὰρ ῥᾴδιον καθ' αὑτὸν ἐνεργεῖν συνεχῶς, μεθ' ἑτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους

[1163] El canvi de mestre o d'escola sol tenir terribles repercussions per al filòsof en la tradició biográfica: vegeu, més amunt, l'apartat C 2 (7).
[1164] Segurament Heràclides Póntic (fr. 45 Wehrli).
[1165] Vegeu l'apartat 1 del capítol anterior.

ῥᾷον, que demostra exactament el contrari.[1166] En aquest cas, com en Plató, el tòpic ha pogut més que la pròpia doctrina del filòsof i, a partir d'unes quantes afirmacions de la seva obra, ja s'ha imputat a Aristòtil l'aïllament, que porta implícita la misantropia. També Demòcrit viu en solitari i cerca la proximitat de les tombes, al costat de les quals escriu (DL 9.38),[1167] un signe d'extraordinària excentricitat, que probablement representa l'acceptació tranquil·la de la inevitabilitat de la mort.[1168] I Pirró viu en solitari tota la seva vida, mostrant-se rarament als seus pròxims, malgrat que de jove havia cercat la fama i l'elogi de les masses, però un indi el convencé del contrari (DL 9.63). Sembla clar, doncs, que convertir-se a la filosofia implica en aquest cas, com a tòpic, la soledat. Així ho afirma Crisip: εἰ τοῖς πολλοῖς προσεῖχον, οὐκ ἂν ἐφιλοσόφησα (DL 7.182). Un cas semblant és el d'Anaxàgoras, que es retira, no pas per misantropia estricta, sinó per facilitar les seves investigacions sobre τὰ μετέωρα en benefici de la ciutat, tot i que els seus conciutadans no ho veuen pas igual (DL 2.7).[1169] Les tradicions sobre el caràcter arrogant, altiu, odiós, egoista i misantrop d'un filòsof, per tant, s'extreuen majoritàriament de diversos pasatges de la seva obra, especialment aquells en què l'autor fa al·lusió, sovint de forma més o menys metafòrica, a una saviesa superior que només ell posseeix. Sembla plausible que la tradició biogràfica, de caràcter popular, hagi pres al peu de la lletra aquestes afirmacions i això hagi generat els típics quadres de caràcter en aquests filòsofs, molt influenciats també per la interpretació còmica. Podem constatar en aquest punt una forta coincidència amb la soledat i l'aïllament d'alguns poetes, el cas més notable dels quals és Eurípides, retirat en una cova per evitar la gent (*Vita* 62-64 W). El paral·lel, tant en el cas dels poetes com en el dels filòsofs, són els herois, sobretot els vencedors en certàmens atlètics i els herois de guerra, que són religiosament superiors a la resta dels seus conciutadans, i això els fa objecte d'enveja i odi (φθόνος).[1170] No hi ha dubte que el tòpic de la misantropia i la soledat té, per tant, aquest sentit per als filòsofs: per tal com manifesten ostensiblement la seva saviesa superior respecte de la dels seus conciutadans, la tradició biogràfica els caracteritza amb aquests trets odiosos. Val a dir que, a més, aquests mateixos filòsofs són els qui patiran morts més dures, habitualment mitjançant el mecanisme que anomenàvem de «retruc»

[1166] Cf. DÜRING 1957, T 50d, p. 351. El seu comentari, no obstant, no té en compte tots els passatges que hem mencionat i, a més, està més interessat en altres afirmacions de Demetri que no pas en la que aquí ens ocupa.
[1167] Vegeu també Llucià, *Philopseudes* 32.
[1168] Cf. BIELER 1967^2, p. 65.
[1169] Que aquesta imatge tòpica del filòsof, aïllat dels afers de la terra i de la ciutat per acostar-se al cel i investigar així millor els fenòmens celestes, era una visió popular molt arrelada des de temps actic ho demostra la coneguda paròdia aristofànica de Sòcrates penjat d'un cistell amb aquesta finalitat (*Nubes* 225-234). Fins i tot Anaxàgoras es fa ressò de les connotacions religioses d'aquesta mena de culte a les coses del cel, quan respon «Εὐφήμει» als qui l'interroguen sobre la seva activitat (DL 2.7). Idèntica idea apareix en la paròdia aristofànica corresponent, quan Sòcrates inicia una pregària als Núvols (*Nubes* 263).
[1170] Per a la superioritat ambigua dels herois atlètics, vegeu J. PÒRTULAS, «La condition héroïque et le statut religieux de la louange», *Entretiens Hardt* 31 (*Pindare*), Vandoevres, Ginebra, 1985, pp. 207-243. Per a Eurípides, vegeu LEFKOWITZ 1979, pp. 201-202.

dels seus propis mots,[1171] de manera que la tradició biogràfica es revenja al final de llur actitud altiva i arrogant.[1172] La tradició biogràfica és també molt vindicativa amb aquells filòsofs que canvien d'escola, com hem vist,[1173] de manera que només per aquest fet s'imputa de vegades molt mal caràcter a un filòsof.

h. També pot ser, al contrari, que siguin extremament **bondadosos i dolços**, sobretot davant dels insults dels altres, com a manifestació de la seva gran tranquil·litat d'esperit i la impertorbabilitat que els concedeix la saviesa filosòfica. Aquesta seria, és clar, la versió positiva de la tradició, el tòpic que fa de contrapunt als anteriors: hem d'entende, si el trobem en la biografia d'un filòsof, que la tradició l'ha tractat molt bé. Bias, per exemple, alliberà unes noies messènies captives, les educà i les tornà al seu pare amb un dot (DL 1.82).[1174] Sòcrates és un model d'impassibilitat davant de les burles, els insults i fins i tot les mostres de violència contra la seva persona, de les quals mai no es revenja (DL 2.21, 27). Es destaca també la pietat de Xenofont, a qui abellia d'oferir sacrificis (DL 2.56). Estilpó era un home simple, sense gens d'afectació, i molt bondadós amb la gent corrent (DL 2.117). Menedem d'Erètria era molt hospitalari i acollia tothom a casa seva banquetejant (DL 2.133). Xenòcrates feia el bé fins i tot als animals, com quan un pardal, perseguit per un esparver, es refugia en el seu mantell: ell l'acaricia i el deixa anar (DL 4.10).[1175] La bondat extrema de Plató es percep en una anècdota en què, tot i que li repeteixen diverses vegades que Xenòcrates parla malament d'ell, no ho vol creure perquè *non esse credibile ut quem tantopere amaret ab eo inuicem non diligeretur* (Valeri Màxim 4.1); així mateix, el fet que admetés dones a l'Acadèmia és vist per la tradició biogràfica com una mostra de gran bondat (Anon. 156-157). A més, evitava de castigar els esclaus mentre estava enutjat (DL 3.39), o fins i tot es castigava a si mateix si tenia intenció de fer-ho (Sèneca, *Ir.* 3.12.5).[1176] Històries similars s'expliquen també d'Arquitas (Ciceró, *Tusc*. 4.36.78), de manera que s'evidencia el seu caràcter tòpic. Hom destaca també la gran bondat i la generositat d'Arcesilau, que donava liberalment grans quantitats de diners a tothom que veia necessitat (DL 4.37-38). La beatitud de Zenó apareix destacada (DL 7.28). Demòcrit retarda la pròpia mort tres dies per tal que la seva germana pugui assistir a les

[1171] Vegeu l'apartat 6 del capítol tercer.
[1172] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat E 1 b.
[1173] Vegeu, en aquest mateix capítol, els apartats C 2 (7) i C 3.
[1174] Per a una altra versió de la mateixa contalla, cf. Diodor de Sicília 9.13.1-2. El fet que no quedi gens clar el context (què hi fan les noies messènies a Atenes? Són totes germanes?) mostra molt clarament que es tracta d'una anécdota tòpica de tipus popular. Sembla ben bé un conte. Vegeu, sobre aquest punt, el capítol anterior, en l'apartat 13.
[1175] Cf., també, Elià, *V. H.* 13.31. M. ISNARDI PARENTE («Le *Tu ne tueras pas* de Xénocrate», dins d'*À la mémoire de V. Goldschmidt*, París 1985, pp. 161-172) afirma que aquesta anècdota està inspirada en el vegetarianisme de Xenòcrates.
[1176] No pegar els esclaus mentre hom està enutjat és una màxima pitagòrica (cf. Aristoxen, fr. 30 Wehrli), de manera que aquest seria un altre cas d'invenció d'anècdotes biogràfiques a partir d'obres de filòsofs: Plató rep la influència, segons la tradició, de Pitàgoras, i, en conseqüència, és coherent que compleixi els seus decrets.

Tesmofòries (DL 9.43). Cleantes era contrari a blasmar ningú i, si de cas, s'insultava a si mateix (DL 7.171). Pitàgoras mai no es burlava de ningú i s'abstenia de complaure's en contalles macabres; a més, mai no va pegar ningú: sempre reprenia només de paraula, fins i tot els esclaus (DL 8.20). També Epicur era molt dolç i benefactor d'amics i esclaus (DL 10.9), a més de filantrop, pietós i honest (DL 10.10).[1177] Diògenes suportava pacientment cops i insults, i responia només amb la paraula (DL 6.41).[1178] Timó tenia un esperit sempre a punt per a la rialla fàcil (DL 9.113). I el Demònax llucianesc donà mostra de gran bonhomia i impertorbabilitat quan, després que li colpegessin el cap amb una pedra com a burla per la seva estranya vestimenta, als qui cridaven que calia avisar el procònsol en veure la sang abundant que li rajava de la ferida oberta, els digué: Μηδαμῶς, ἔφη, ὦ ἄνδρες, πρὸς τὸν ἀνθύπατον, ἀλλ' ἐπὶ τὸν ἰατρόν (Llucià, *Demon*. 16). De vegades hi ha contrastos: Menedem d'Erètria era violent en les seves paraules, però extremament dolç en els seus actes (DL 2.136), o Licó era molt dolç parlant, però no pas per escrit (DL 5.66). Probablement, cal veure en aquesta caracterització benèvola dels filòsofs una variant del conegut tòpic del *philosophus ridens*. Es tracta d'un motiu molt usat i conegut en el món antic, a partir de termes filosòfics com l'εὐθυμία, l'ἀθαμβία i l'ἀταραξία que es concreten en la seva actitud vital, els quals termes, sens dubte, influeixen també en aquesta concepció del filòsof.[1179] El més famós, és clar, és el contrast entre Heraclit, que, com hem vist, era greu i seriós, i Demòcrit, el paradigma de filòsof que riu davant de la condició humana; segurament la contraposició té el seu origen en Soció, la font d'Estobeu (*Flor*. 3.20.53),[1180] però no en trobem cap rastre en Diògenes Laerci, com a mínim en aquests termes. Ara bé, Heraclit i Demòcrit tenen cadascun, certament, el caràcter esperat per la tradició biogràfica esmentada. Potser en aquest sentit ha de ser interpretada també l'anècdota segons la qual Plató no va riure mai de jove (DL 3.26):[1181] formaria part d'un catàleg de filòsofs que no riuen, juntament amb Anaxàgoras, Aristoxen i Heraclit, segons Elià (*V. H.* 8.13), cosa que s'ha d'entendre com una caracterització negativa, tal com vèiem. No cal dir, a més, que l'existència d'un catàleg d'aquesta guisa evidencia per complet el caràcter tòpic d'aquesta mena de trets de caràcter. La tradició que fa que un filòsof tingui un caràcter dolç i afable és, en canvi, clarament positiva i relacionada, doncs, amb la imatge de savi impertorbable que té el filòsof i que, en alguns casos, ateny la doctrina filosòfica pròpiament dita. Així, Zenó d'Èlea és partidari de manifestar

[1177] L'apartat en qüestió forma part, dins de Diògenes Laerci, de la refutació contra els detractors d'Epicur, una mena d'apologia del filòsof, de manera que és evident que estem davant de la millor de les tradicions positives.
[1178] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 21.
[1179] Cf., només com a exemple, Galè, *Phil. Hist. prolegomena* = *Doxographi Graeci* 255ss.; Horaci, *Ep.* 2.1, 182-200; Llucià *V. auct.* 13-14; Sèneca, *Tranq*. 155.2-3; Juvenal, *Sat*. 10.28-53; Ciceró, *De orat*. 2.58.235; Demòcrit DK A 21.
[1180] Vegeu també aquesta mateixa tradició en Séneca, *Ir.* 2.10.5, i Llucià, *V. auct.* 13-14, fet que demostra l'existència d'un tòpic establert.
[1181] Així ho interpreta RIGINOS 1976, p. 151. L'anècdota platònica en qüestió l'hem inclosa dins de l'apartat anterior, al qual remetem.

els sentiments d'ira quan hom és injuriat, perquè, altrament, també caldria dissimular els sentiments quan hom ens elogia (DL 9.29). Zenó respon d'aquesta forma a algú que el blasma per haver reaccionat amb còlera davant dels insults, de manera que sembla clar que la resistència als insults havia esdevingut un tòpic en els filòsofs: algú que no es comportava segons aquesta imatge era, per tant, blasmat. És més, la mateixa anècdota amb idèntica resposta s'explica d'Empèdocles (DK 31 A 20), i és una evidència del seu caràcter tòpic.[1182] També Espeusip és durament criticat per Diògenes Laerci, ja que, a diferència de Plató, el seu mestre, ell era dominat per les passions i enclí a encolerir-se (DL 4.1). Si veiem la quantitat de citacions, hem d'entendre que la tradició biogràfica positiva vol insistir especialment en la imatge que el filòsof era un model de bondat per a tothom.

i. En el mateix sentit, és freqüent la seva *sancta simplicitas*, la seva profunda **humilitat**. El paradigma del filòsof humil, que no vol ser considerat de cap manera el més savi, és, naturalment, Tales, sobretot en la famosa contalla del trespeus dèlfic: Tales el lliura a Apol·lo, malgrat totes les ofertes que rep, donant mostra així d'una humilitat profunda i al mateix temps d'una altíssima saviesa (DL 1.28-33).[1183] Exactament el mateix s'explica en la mateixa font a propòsit d'alguns altres Savis (Soló, Misó...), de manera que es tracta d'una anècdota fluctuant[1184] que serveix per a palesar simplement el tòpic de la humilitat del savi, en termes generals i exemplars. Anacarsis és també un model de παρρησία, de senzilla llibertat d'expressió gens pretensiosa, fins al punt de crear un proverbi: παρέσχε δὲ καὶ ἀφορμὴν παροιμίας διὰ τὸ παρρησιαστὴς εἶναι, τὴν ἀπὸ Σκυθῶν ῥῆσιν (DL 1.101). També d'Estilpó s'indica que era simple, senzill, i que no mostrava afectació de cap mena (DL 2.117). Crates, Cràntor i Arcesilau compartien humilment la taula i la vida (DL 4.22); Arcesilau, a més, era tan humil i modest que acompanyà ell mateix un deixeble jove que volia canviar-se d'escola i el recomanà al seu nou mestre, a la vegada que aconsellava als seus deixebles que anessin també a escoltar les lliçons dels altres filòsofs (DL 4.42): si recordem que canviar de mestre i d'escola és un dels crims més grans que pot cometre un filòsof,[1185] donarem a la humilitat d'Arcesilau tota la importància que es mereix. Plató arriba a l'extrem de baixar d'un cavall per no patir l'orgull associat al fet de posseir un cavall tan bell (DL 2.39).[1186] Quan va visitar Olímpia, ho féu d'incògnit i no va revelar a ningú la seva identitat, sinó que es comportà amb total humilitat, barrejant-se entre la gent (Elià, *V. H.* 4.9). A més, quan observava les faltes dels altres, Plató intentava concentrar-se en les

[1182] Vegeu, en el capítol anterior, l'apartat 5.
[1183] Cf., també, Cal·límac, fr. 191 Pfeiffer i DK 11 A 3a.
[1184] Vegeu l'apartat 5 del capítol anterior.
[1185] Vegeu els apartats C 2 (7) i C 6, més amunt en aquest mateix capítol.
[1186] El terme grec és ἱπποτυφία, de difícil traducció. Coincidim amb la traducció francesa de L. BRISSON, dins de l'edició de GOULET-CAZÉ 1999, p. 419, el qual fa una enginyosa comparació, en la nota 3, amb l'orgull actual d'aquell qui avui «puja a» un bon cotxe.

que cometia ell (Plutarc, *De aud. poet*. 40d). En canvi, la tradició biogràfica negativa, de caràcter clarament cínic en aquest cas, presenta un Plató orgullós, sempre en contrast amb Diògenes, que li critica fortament aquest tret i el ridiculitza, tot i que Plató també es defensa (DL 6.26). De manera semblant, Antístenes li critica el mateix (DL 6.3), fins al punt que, un dia que Plató estava malalt, Antístenes exclama en veure el seu vòmit: «Χολὴν μὲν ὁρῶ ἐνταῦθα, τῦφον δὲ οὐχ ὁρῶ» (DL 6.7). El combat contra tota mena de τῦφος és, en efecte, una característica típicament cínica,[1187] de manera que no ens ha d'estranyar descobrir que es manifesten obertament contra l'orgull i l'adulació filòsofs cínics com Mònim (DL 6.83), Diògenes (DL 6.24) i Crates (DL 6.86, 92). Igualment, Zenó adverteix amb duresa contra l'orgull, sobretot en els joves (DL 7.22), i Anaxarc menar la gent a la moderació amb gran senzillesa (DL 9.60). Els atacs dels cínics contra l'orgull de Plató, doncs, devien formar part d'un repertori tòpic, fruit de la polèmica posterior entre l'Acadèmia i els «Gossos».[1188] Aquesta imatge del filòsof humil, moderat i contrari a tota mena d'arrogància és, naturalment, el contrapunt de les tradicions que parlen dels filòsofs amb caràcter odiós, altiu i misantrop. Correspon, per tant, a la tradició positiva, i està relacionada, igual com la seva bondat sobrehumana i la resistència extrema als insults, amb la forma de vida ascètica, no torbada per les passions, que les biografies atribueixen també a molts dels filòsofs.

j. El tret més generalitzat i estès entre la gran majoria dels filòsofs és el seu menyspreu dels sentits, la seva forma de vida ascètica. L'**ascetisme**, que potser prové en última instància d'Orient,[1189] és essencial en la biografia filosòfica: fa que la col·lectivitat identifiqui el filòsof com un professional seriós, i és un signe de la seva altíssima llibertat espiritual. Se sol relacionar amb una vida simple i conforme a la natura, tal com postulava Pitàgoras (DL 8.13).[1190] Es concreta habitualment en la reducció de les necessitats físiques (menjar i beure), en la frugalitat extrema i en l'abstinència de tota comoditat. Sòcrates practica la frugalitat al·legant que, com menys necessitats té, més a prop es troba dels déus (DL 2.27),[1191] o bé la famosa frase que ell menja per viure i no viu pas per menjar: ἔλεγέ τε τοὺς μὲν ἄλλους ἀνθρώπους ζῆν ἵν' ἐσθίοιεν· αὐτὸν δὲ ἐσθίειν ἵνα ζῴη (DL 2.34). Epicur només menjava pa, aigua i formatge (DL 10.11). Menedem d'Erètria, convidat a un dinar que no pot refusar, només menja olives (DL 2.129). Timó es lliurava fàcilment al dejuni (DL 9.114). La simplicitat (ἁπλότης) de Diògenes també era proverbial (DL 6.21, 22-23), i fins i tot va arribar a

[1187] Vegeu DUDLEY 1937, p. 56, i especialment F. DECLEVA CAIZZI 1980.
[1188] Així ho entén RIGINOS 1976, p. 115.
[1189] Vegeu BIELER 1967^2, pp. 60-61.
[1190] Aquesta devia ser la interpretació canònica tipificada, segons la veiem reaparèixer, per exemple, a Filòstrat, *V. soph*. 2.1.7, Llucià, *Nigr*. 26, Filó, *De uita contempl*. 37.73, Porfiri, *V. P.* 46, Jàmblic, *Vit. Pyth*. 69, 228, i Filòstrat, *V. Ap*. 1.8. La influència pitagòrica és evident en tots els exemples.
[1191] Cf., també, Xenofont, *Mem*. 1.2, 60; 6, 11-14.

intentar menjar la carn crua, però no la digerí (DL 6.34).[1192] Zenó menjava només petits pans i mel (DL 7.13) i, en tot cas, sempre aliments no cuinats (DL 7.26), tot i que en els banquets es deixava anar, al·legant que καὶ οἱ θέρμοι πικροὶ ὄντες βρεχόμενοι γλυκαίνονται (DL 7.26).[1193] Pitàgoras es manifesta fortament contrari a l'excés en el menjar i la beguda (DL 8.9), i volia acostumar els homes a menjar només aliments sense cuinar i beure aigua pura (DL 8.13).[1194] Ell mateix només menjava pa i mel, llegums i rarament peix (DL 8.19).[1195] I no sabem en què consistia l'aliment especial amb què les Nimfes nodrien Epimènides (DL 1.114), però, fos quin fos, en tenia prou per a sobreviure durant molt de temps, de manera que ha de ser considerat el súmmum de la frugalitat. Aquesta frugalitat alimentària es concreta sovint en el vegetarianisme: no menjar carn ni beure vi n'és el símbol màxim, ja que implica puresa de l'ànima, segons Pitàgoras, que passa per ser un dels «legisladors» canònics del vegetarianisme (DL 8.19),[1196] per la convicció que aquesta mena de dieta porta a la salut del cos i la vivacitat de l'ànima, ἐντεῦθεν γὰρ καὶ σώματος ὑγίειαν καὶ ψυχῆς ὀξύτητα περιγίνεσθαι (DL 8.13), de manera que sacrificava a Apol·lo Deli només ofrenes de pa, ordi i galetes, sense utilitzar el foc ni dipositar cap víctima sacrificial (DL 8.13),[1197] i no sols arribava a l'extrem d'abstenir-se de tota mena de carn, sinó que fins i tot evitava d'acostar-se als carnissers i als caçadors (Porfiri, *V. P.* 7) .Un tema a part és la tan cèlebre i misteriosa abstinència de faves (DL 8.24), que ha donat peu a tantíssimes interpretacions, tant des del punt de vista purament dietètic[1198] com des del religiós i doctrinal,[1199] i sobre la qual no ens pronunciarem aquí. Heraclit ja es nodria també exclusivament d'herbes i plantes, en el seu cas no pas per convicció filosòfica, sinó per aïllament misantròpic volgut (DL 9.3). I Empèdocles, el vegetarià més

[1192] Aquesta anècdota, és clar, ha de ser interpretada com la plasmació biogràfica de la pretensió cínica de retorn a la natura, en oposició amb la civilització. Torna a ser, per tant, una dada creada a partir de la doxografia del filòsof. Sobre el tema de la condemna de la civilització i el retorn a la natura, vegeu M. DETIENNE, *Dionisos mis à mort*, París 1977, pp. 153-154. Aquesta fou, a més, una de les possibles causes de la seva mort (DL 6.76), de manera que també hi hauria el tòpic biogràfic del «retruc» dels mots de l'autor: per al concepte de «retruc», vegeu l'apartat 6 del capítol anterior.

[1193] Vegeu altres paral·lels d'aquesta màxima a VON ARNIM, *SVF*, I, 285.

[1194] DELATTE 1922, tanmateix, veu en aquesta doctrina pitagòrica una «contamination des théories pythagoriciennes par l'idéal cynique» (p. 176).

[1195] En el mateix sentit s'expressen Jàmblic, *Vit. Pyth*. 97, i Porfiri, *V. P.* 34.

[1196] Tanmateix, existeix una discussió a propòsit del grau de vegetarianisme de Pitàgoras, que sembla que no era pas tan estricte com hom deia d'Empèdocles: deixava sacrificar, en efecte, animals no vius o també éssers acabats de néixer i galls (DL 8.19), però també s'afirma que deixava menjar carn de tota mena, excepte de bous i anyells (DL 8.20, Jàmblic, *Vit. Pyth*. 150, que no exceptua els anyells, i Porfiri, *V. P.* 36), i permetia als atletes menjar carn sense cap problema (DL 8.12; Porfiri, *V. P.* 15). Alguns autors parlen, comentant aquests passatges d'una «empedocleïtzació» de Pitàgoras: vegeu DELATTE 1922, p. 175; BURKERT 1962 [1972], pp. 180-182 i n. 111; i, especialment, J. F. BALAUDÉ, «Parenté du vivant et végétarisme radical. Le *défi* d'Empédocle», dins de B. CASSIN & J.-L. LABARRIÈRE (edd.), *L'Animal dans l'Antiquité*, París 1997, pp. 31-53. Sobre el vegetarianisme, és útil J. HAUSSLEITER, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlín 1935.

[1197] Cf. Aristòtil, fr. 489 Rose, i Jàmblic, *Vit. Pyth*. 25 i 35.

[1198] Vegeu DELATTE, «Faba Pythagorae cognata», a *Serta Leodiensa*, Lieja 1930, pp. 33-57.

[1199] Vegeu BURKERT 1962 [1972], pp. 183-184.

radical, arribava a un grau de vegetarianisme tan gran que fins i tot sacrificava als déus un bou fet de mel i de farina (DL 8.53). I podríem tenir una insinuació de vegetarianisme en Plató: διαίτῃ δ' ἐκέχρητο οὐ τῇ ἀπὸ τῶν ζῴων, ἀλλὰ τῇ ἀπὸ τῶν φυτῶν (Anon. 79 W), sens dubte per influència pitagòrica, com tants altres trets de la seva biografia que hem anat constatant. Alguns consideren també vegetarià Xenòcrates, que no volgué matar un pardal que es refugià en el seu mantell (DL 4.10).[1200] També Apol·loni de Tiana és vegetarià (Filòstrat, *V. Ap.* 1.8), de manera que l'associació entre el vegetarianisme i el filòsof ja havia esdevingut un tòpic. S'afirma de manera explícita que no bevien vi, com a símbol d'austeritat màxima, Pitàgoras (DL 8.19), Crates (DL 6.90), Epicur (DL 10.11), Pítac (DL 1.76; Ateneu 10.427e), Anacarsis (DL 1.103) i Plató, que aconsella als embriacs que es mirin en un mirall quan es trobin sota els efectes de l'alcohol per tal que constatin el seu lamentable estat (DL 3.39). L'anècdota de Plató que diu que va instal·lar l'Acadèmia a posta en un indret absolutament insalubre i remot (Porfiri, *Abst*. 1.36) ha de ser també interpretada en aquest sentit ascètic, com a cerca de l'abstinència de tota comoditat.[1201] També hi ha abstinència o reducció del son; a Plató li desagradava dormir massa (DL 3.39), una reacció que, com és habitual, està extreta de la seva pròpia obra, tal com ho mostra el mateix Diògenes Laerci: καὶ τὸ πολλὰ δὲ καθεύδειν ἀπήρεσκεν αὐτῷ. ἐν γοῦν τοῖς Νόμοις φησί· «κοιμώμενος οὐδεὶς οὐδενὸς ἄξιος» (*Leg.* 807e-808c). Tampoc Aristòtil no es concedeix mai gaire temps de son (DL 5.16).[1202] Probablement, cal veure en aquesta reducció del son una al·lusió al simbolisme entre el son i la vigília, que ja es remunta a Heraclit (DK 22 B 75 i 89), segons la qual els filòsofs, que orienten llur vida vers l'intel·lecte, han d'imitar al màxim els déus, que no dormen mai, romanent la major part de la nit en blanc.[1203] El vestit és l'únic que tenen, és lleuger i serveix per a l'estiu i l'hivern, com el de Zenó (DL 7.26-27). Diògenes fou el primer a plegar en dues parts el seu mantell per evitar-ne el desgast i poder també dormir-hi (DL 6.22-23). De vegades és ple de sargits que fan la roba lletja i ridícula, com la de Crates, que cosí llana a un mantell gastat i provocà les rialles de tothom al gimnàs (DL 6.91). En la mateixa línia, Sòcrates apareix en una comèdia d'Amípsias (fr. 9 Kassel-Austin) vestit amb un mantell gastat, cosa que li valgué les crítiques i les bromes consegüents (DL 2.28); i, naturalment, Antístenes, que tenia el mantell trencat (DL 6.8 i 36).[1204] També és molt freqüent, i ha de ser considerada

[1200] Aquest és el sentit que li dóna M. ISNARDI PARENTE («Le *Tu ne tueras pas* de Xénocrate», dins d'*À la mémoire de V. Goldschmidt*, París 1985, pp. 161-172), a partir d'Elià, *V. H.* 13.31.
[1201] RIGINOS 1976 es pregunta si la contalla no va començar arran d'un intent de la tradició hostil de «ridiculizing the extremes to which the philosopher went in pursuing his own doctrine» (p. 122), seguint un tòpic biogràfic habitual que fa que el filòsof porti a l'extrem la pròpia doctrina (vegeu l'apartat 6 del capítol anterior). Sigui com sigui, és clarament una anècdota sobre l'ascesi extrema de Plató que la tradició, almenys tots els qui la citen, veu com a positiva. Vegeu Basili, *Ad adoles*. 9.80-84; Jeroni, *Iouin*. 2.9.
[1202] Cf., també, Valeri Màxim 7.2.11.
[1203] Així ho interpreta Porfiri, *Abst.* 1.27, 4-5.
[1204] Cf., també, Elià, *V. H.* 9.35.

dins d'aquest apartat d'ascetisme, l'abstinència de relacions sexuals.[1205] Pitàgoras arriba a afirmar que l'acte sexual és contrari a la salut, perquè debilita el cos: ἀλλὰ καί ποτ' ἐρωτηθέντα πότε δεῖ πλησιάζειν εἰπεῖν· ὅταν βούλῃ γενέσθαι αὐτοῦ ἀσθενέστερος (DL 8.9); i, efectivament, prescriu l'abstinència sexual com una norma de conducta als seus deixebles (DL 8.19). Plató va mantenir tota la vida un celibat total, i està explícitament en contra de les relacions sexuals per la seva pretensió de puresa: οὐδὲ γάμον τινὰ οὐδὲ ὁμιλίαν καθάπαξ σώματος εἰς πεῖραν δεξάμενος (*Suda*). Xenòcrates és partidari de la moderació sexual, quelcom que practicà amb gran esforç personal quan l'hetera Frine provà de seduir-lo, i també quan uns deixebles li posaren la prostituta Lais al llit: cap de les dues no aconseguí absolutament res del filòsof (DL 4.7).[1206] També Aristip (DL 2.67) i molts filòsofs són cèlibes i es manifesten en contra del matrimoni.[1207] L'ascetisme és entès, a més, com una forma de renúncia a les sensacions corporals, d'impassibilitat total, per a destacar en la pròpia vida les veritats sòlides i immutables, que pertanyen a l'àmbit de la filosofia. L'ascesi cínica, especialment, consistia en una sèrie d'exercicis molt durs i rigorosos:[1208] Diògenes viu en una bóta, a l'estiu s'ajeu sobre un sabre roent, a l'hivern s'abraça a les estàtues cobertes de neu (DL 6.23). A més, amb un menyspreu màxim pel seu propi cadàver, pretén que el deixin insepult per ésser devorat per les bèsties (DL 6.79). El sentit d'aquestes pràctiques l'exposa el mateix Diògenes de manera doctrinal en la secció doxogràfica (DL 6.70-71): igual com els atletes i els músics han d'exercitar constantment el cos per a les habilitats particulars de les seves arts, el filòsof ha d'exercitar durament el seu cos en el menyspreu dels plaers per tal d'aconseguir una excel·lent preparació també en l'ànima, ja que οὐδέν γε μὴν τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι, δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκνικῆσαι (DL 6.71).[1209] Diògenes Laerci insisteix de manera reiterada en la gran coherència entre la doctrina i la vida de Diògenes el Cínic (DL 6.71: τοιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο),[1210] de manera que sembla força clar que les anècdotes ascètiques estan originades en realitat a partir de la seva pròpia doxografia, com és habitual.[1211] En la mateixa línia, Antístenes es mostra impassible, contrari al plaer, perquè ὁ πόνος ἀγαθόν (DL 6.2) i ἔλεγέ τε συνεχές, «μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην» (DL

[1205] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 8.
[1206] Cf., també, Valeri Màxim 4.3.3, 2.10.2. L'escena és clarament calcada de Plató, *Conu.* 112b-223d, on els protagonistes són Sòcrates i Alcibíades.
[1207] Vegeu-ne la llista i els comentaris pertinents més avall, en l'apartat D 8.
[1208] Per a una excel·lent anàlisi de conjunt sobre aquest tema, el seu significat i els seus fonaments, vegeu GOULET CAZÉ 1986.
[1209] Per a un comentari detallat de DL 6.70-71, és molt útil GOULET CAZÉ 1986, sobretot les pàgines 195-222.
[1210] Cf., també, DL 6.28 i 64.
[1211] Vegeu l'apartat 2 del capitol anterior. Tanmateix, recentment (vegeu BRACHT BRANHAM & GOULET-CAZÉ 1996, especialment pp. 81-104) s'ha volgut veure que en els cínics, i més concretament en Diògenes, la força de la doctrina no està tant en «a set of doctrines, let alone a method, but himself» (*op. cit*., p. 87): la vida mateixa del filòsof, manifestada en nombroses anècdotes concretes, és la que en transmet la doctrina.

6.3). Igualment, està en contra del luxe (DL 6.8), el propi elogi (DL 6.8), la vanitat de la bellesa (DL 6.9), la passió amorosa (DL 6.11), perquè les més altes virtuts són l'ἀπάθεια, l'ἐγκράτεια i la καρτερία. L'exercici físic que feia Pítac de moldre gra es considera en les fonts un exercici ascètic, per a preparar el cos i l'ànima a endurar tota mena de fatics en la vida (DL 1.81),[1212] i també Pitàgoras feia exercici físic preparatori (DL 8.12). Sòcrates, d'altra banda, refusava la bellesa, les riqueses i la bona naixença, perquè no aporten res d'honorable (DL 2.31),[1213] i és famosa la seva frase, quan considerava la gran quantitat de coses que hi havia a la venta, πόσων ἐγὼ χρείαν οὐκ ἔχω, tot citant habitualment uns iambes del còmic Filèmon (fr. 105, 4-5 Kassel-Austin):[1214]

τὰ δ' ἀργυρώματ' ἐστὶν ἥ τε πορφύρα
εἰς τοὺς τραγῳδοὺς χρήσιμ', οὐκ εἰς τὸν βίον (DL 2.25).

Aristip s'acontentava amb els béns presents, i era partidari d'adaptar-se no sols al dia i al lloc on hom es troba, sinó fins i tot a la part del dia en què hom està, per tal de pensar i actuar correctament (DL 2.66),[1215] i, a més, estava en contra fins dels perfums (DL 2.76). Estilpó menyspreava també els béns materials i no li importava de perdre-ho tot, perquè allò que és més important, la pròpia cultura, la capacitat racional i el coneixement, no li podrien prendre mai (DL 2.115). Plató arriba a l'extrem de control i fins i tot de càstig de la pròpia ἐπιθυμία: quan té set, agafa l'aigua i la llença al terra per castigar el seu desig (Estobeu 3.17.35).[1216] També Hipàrquia, després de la seva conversió, menysprea la seva pròpia bellesa, la seva alta naixença i tots els pretendents per practicar l'ascesi filosòfica en companyia de Crates (DL 6.96). Cleantes afirma que, a diferència d'altres filòsofs, ell podria nodrir un altre Cleantes (Κλεάνθης μὲν καὶ ἄλλον Κλεάνθην δύναιτ' ἂν τρέφειν, εἰ βούλοιτο· οἱ δ' ἔχοντες ὅθεν τραφήσονται παρ' ἑτέρων ἐπιζητοῦσι τὰ ἐπιτήδεια, καίπερ ἀνειμένως φιλοσοφοῦντες), i és capaç de suportar sense immutar-se els insults dels seus condeixebles, que li donen el malnom d'«el Mul» (DL 7.170); encara més, acostuma a insultar-se ell mateix (DL 7.171). També Aristòtil és mesurat en els seus costums fins a l'extrem (VV 24 Dür), i Xenòcrates medita assíduament cada dia sobre ell mateix i resta així fins a una hora en silenci (DL 4.11). Tot plegat, és clar, no és res més que l'aplicació a la vida concreta de les pròpies doctrines dels filòsofs. De molts també es destaca la impassibilitat absoluta davant de les desgràcies, com Xenofont, que no plora la mort del seu fill perquè ja sabia que l'havia

[1212] Cf., també. Plutarc, *Sept. conu.* 157e.
[1213] El passatge està inspirat en Plató, *Conu.* 216d, on Sòcrates menysprea la bellesa d'Alcibíades.
[1214] Cosa que fa impossible, és clar, que Sòcrates els pogués citar. Els versos són, tanmateix, d'atribució discutida: vegeu GALLO 1985. Sigui com sigui, es tracta de la tòpica atribució als filòsofs de versos de poetes com a *bon mot*. Vegeu, més endavant, l'apartat D 21.
[1215] Cf., també, Ateneu 544a-b, Elià, *V. H.* 14.6, i Horaci, *Ep*. 1.17, 23-24.
[1216] Altres tradicions gnomològiques atribueixen la mateixa anècdota a Pitàgoras (vegeu RIGINOS 1976, p. 159), cosa que demostra el seu caràcter tòpic.

engendrat mortal: ἦδειν θνητὸν γεγεννηκώς (DL 2.55), o Xenòfanes, que enterra els fills amb les seves pròpies mans (DL 9.20), o com Anaxàgoras, que fa la mateixa reflexió que Xenofont (DL 2.13).[1217] Això fa pensar, com és habitual, en una anècdota tòpica per a exemplificar la impassibilitat i la serenitat del savi, fins i tot davant de les pitjors calamitats. També poden ser senzillament insensibles davant de tot. Anaxarc es destaca per la seva insensibilitat, la seva impassibilitat, εὐδαιμονία (DL 9.60), sens dubte extreta del nom que el filòsof donava al Bé sobirà (DK 72 A 14): un nou exemple de creació de peripècies biogràfiques a partir de la pròpia obra de l'autor.[1218] També és paradigmàtica la indiferència de Timó, que no s'adona que un rotlle de papir que vol llegir està menjat gairebé del tot pels cucs fins que arriba a la meitat (DL 9.114). El súmmum és Pirró, que no fa cas de les sensacions, cosa que li permet afrontar qualsevol perill, des de precipicis fins a animals feréstecs (DL 9.62): el mateix Diògenes Laerci afirma en aquest punt que l'autor era conseqüent en la vida amb els seus propis principis (Ἀκόλουθος δ' ἦν καὶ τῷ βίῳ, μηδὲν ἐκτρεπόμενος μηδὲ φυλαττόμενος, ἅπαντα ὑφιστάμενος, ἀμάξας, εἰ τύχοι, καὶ κρημνοὺς καὶ κύνας καὶ ὅσα <τοιαῦτα> μηδὲν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιτρέπων), de manera que tornem a tenir una evidència d'anècdota biogràfica que vol ser coherent amb els principis doxogràfics del filòsof.[1219] No manca, tanmateix, com en altres casos, la mossegada irònica de la tradició hostil: de fet, continua Diògenes Laerci, que cita Antígon de Caristos, si aconsegueix d'esquivar els perills és perquè l'acompanyaven sempre els seus familiars. Pirró, doncs, exemple d'indiferència total (ἀδιαφορία), no ajuda ni el seu propi mestre Anaxarc quan ha caigut en un fangar, cosa que el mestre elogia (DL 9.63); altre cop, retrobem l'ἀδιαφορία com a centre de l'ètica de l'autor, i això fa pensar que l'anècdota torna a provenir del mateix origen doxogràfic. Encara més, Pirró manifesta una serenitat absoluta (ἀταραξία) enmig d'una tempesta i intenta calmar els mariners mostrant-los un porquet que menja tranquil·lament, perquè escau al savi mantenir-se en un estat d'impertorbabilitat, χρὴ τὸν σοφὸν ἐν τοιαύτῃ καθεστάναι ἀταραξίᾳ (DL 9.68):[1220] altre cop, doncs, la teoria, la doctrina, es manifesten en la vida. També Polemó resta impassible, fins al punt de mantenir sempre la mateixa aparença, fins i tot en la veu, i els espectacles teatrals no li causen cap emoció (DL 4.17, 18). Com a resultat d'aquest ascetisme, esdevé tòpic també que el filòsof gaudeix d'una resistència extrema i no està mai malalt. Zenó, per exemple, era tan resistent que va generar un proverbi: τοῦ φιλοσόφου Ζήνωνος ἐγκρατέστερος (DL 7.27), i, efectivament, mai no va conèixer la malaltia i gaudí sempre d'una excel·lent salut (DL 7.28). També Sòcrates tingué sempre una salut

[1217] Cf., també, Plutarc, *Consol. ad Apoll*. 118f-119a; Elià, *H. V.* 3.3.
[1218] Vegeu l'apartat 2 del capítol anterior.
[1219] Vegeu l'apartat 2 del capítol anterior.
[1220] La mateixa anècdota apareix a Plutarc, *De progr. in uirt*. 82e-f, inclosa en una discussió sobre la manera de diferenciar el savi d'aquell que no ho és. La impassibilitat, doncs, seria una bona manera de determinar aquesta diferència.

extraordinària gràcies al règim de vida austera que seguia (εὔτακτός τε ἦν τὴν δίαιταν): nombroses vegades, havent-se declarat una pesta a Atenes, ell fou l'únic que no caigué mai malalt (DL 2.25). Crates estableix una relació explícita entre l'ascesi i la salut dirigint-se a aquells qui es burlen dels seus costums rigorosos: θάρρει, Κράτης, ὑπὲρ ὀφθαλμῶν καὶ τοῦ λοιποῦ σώματος· τούτους δ' ὄψει τοὺς καταγελῶντας, ἤδη καὶ συνεσπασμένους ὑπὸ νόσου καί σε μακαρίζοντας, αὐτοὺς δὲ καταμεμφομένους ἐπὶ τῇ ἀργίᾳ (DL 6.91-92).[1221] És freqüent també, en aquest sentit, la seva **identificació amb Hèracles**, com a heroi capaç d'endurar les proves més fortes, vencedor dels πόνοι, símbol ascètic per antonomàsia, especialment entre els filòsofs cínics, però no tan sols en ells.[1222] En efecte, són comparats amb Hèracles de manera explícita, per la seva capacitat de resistència, a més de, com és natural, Diògenes, el qual afirma que Hèracles és l'exemple de la llibertat (DL 6.41, 50, 71), i d'Antístenes (DL 6.2), també Cleobul (DL 1.89), Ferecides (DL 1.117), Crates l'Acadèmic (DL 2.78), Plató (DL 3.63; 5.7), Zenó (DL 7.29) i Cleantes, a qui Zenó anomenava «el segon Hèracles» per la seva resistència (DL 7.170) i que assumia com a propis el ridícul a què els poetes sovint sotmeten l'heroi en les seves obres (DL 7.173). Crates, al seu torn, no és comparat amb Hèracles, però sí amb Tèlef, l'altre heroi cínic per excel·lència (DL 6.87). Aquest ascetisme, que, com veiem, està molt generalitzat en la tradició biogràfica, respon, en alguns casos, a la plasmació en la vida de la doctrina del filòsof o de la seva escola: és el cas d'aquells personatges de qui es destaca la impassibilitat i la impertorbabilitat, que precisament són filòsofs estoics. Tanmateix, l'absència de passions i l'ascetisme sembla que caracteritzen en general el filòsof: forma part de la seva saviesa el domini absolut de les passions i fins de les necessitats físiques; una forma de saviesa, per tant, totalment nova, que no apareix com a característica en les biografies de cap altre personatge i que, sens dubte, serveix per a caracteritzar molt positivament el filòsof quan la trobem en la seva tradició biogràfica: en efecte, en contrast amb ells, els poetes sempre es presenten abillats a la moda i ben afaitats, símbol de la seva τρυφή, que els fa aparèixer sovint asseguts sobre coixins tous.[1223] En realitat, la moral popular grega ja es trobava ben predisposada envers aquells qui eren capaços d'endurar tota mena de fatics, com els soldats, que s'exercitaven així en l'ἀρετή.[1224] Podríem afirmar que, en la mentalitat popular, el bon filòsof va més enllà i practica l'ascetisme, tal com en èpoques posteriors l'ascetisme serà esperable d'un sant. Bieler, de fet, en la seva anàlisi de biografies posteriors a les que són objecte de les nostres investigacions, afirma que la pràctica ascètica intensa és una característica imprescindible en la vida d'un θεῖος ἀνήρ: el savi asceta

[1221] Vegeu el comentari al passatge que fa GOULET-CAZÉ 1986, p. 155-158.
[1222] Vegeu HÖISTAD 1948, pp. 33-63.
[1223] Vegeu ZANKER 1995 [1997], pp. 156-161.
[1224] Vegeu DOVER 1974, pp. 163-164.

esdevé una figura idealitzada que influencia el retrat dels filòsofs.[1225] Que la caracterització popular més estesa del filòsof era ascètica ho demostra també la Comèdia; Filèmon resumeix molt bé aquest tòpic en una obra seva que porta un títol prou eloqüent, *Els filòsofs*:[1226]

> εἷς ἄρτος, ὄψον ἰσχάς, ἐπιπιεῖν ὕδωρ.
> φιλοσοφίαν καινὴν γὰρ οὗτος φιλοσοφεῖ,
> πεινῆν διδάσκει καὶ μαθητὰς λαμβάνει.

k. Al contrari, les tradicions hostils els fan **afeccionats a la beguda, golafres, àvids de luxes i donats a tota mena de pràctiques sexuals**, sobretot amb nois i prostitutes. Se solen usar aquesta mena d'anècdotes per a desmentir la doctrina d'un filòsof mostrant que la seva vida és contrària a allò que predica, i formen part, és clar, de tradicions biogràfiques negatives, que habitualment desmunten la carrera ascètica que altres tradicions mostren d'aquell filòsof. Diògenes Laerci col·loca sovint l'una tradició al costat de l'altra, de vegades defensant clarament la visió positiva enfront de la negativa, com en el cas d'Epicur, però la majoria de les vegades sense emetre cap judici sobre la disparitat de les tradicions, com ho acostumen també a fer els mitògrafs.[1227] Aristip, per exemple, es mou constantment en un ambient simposíac, envoltat de luxe, vi i prostitutes (DL 2.68, 69, 74, 75, 76), cosa per la qual rep sistemàticament fortes crítiques, a les quals respon amb un típic *bon mot*:[1228] això demostra que la visió tòpica del filòsof és, com dèiem, la de l'asceta, i, si algú se n'aparta, se li exigeix que ho argumenti, o bé es fa servir aquest fet en contra seu. Paral·lelament, hem vist que altres tradicions afirmen que Aristip estava a favor de la moderació, sobretot sexual (DL 2.67): ambdues tradicions conviuen sense gaires problemes. Seria prou plausible, d'altra banda, que aquesta tradició hagués estat inventada a partir del concepte de simposi, fonamental en tots els socràtics: la visió popular seria, és clar, la del filòsof constantment disbauxat en els banquets. En idèntica disposició per a banquetejar enmig de plaers, prostitutes i noiets trobem Arcesilau, a qui per aquest motiu anomenen «segon Aristip»; estimava els jovenets i era ardent en els plaers (DL 4.40). La interpretació popular del context simposíac torna a fer-se, doncs, evident, a la vegada que trobem la referència a l'escola enemiga que va aprofitar aquestes calúmnies biogràfiques: Aristó de Quios i els estoics, d'on Diògenes Laerci extreu la citació.[1229] El mateix val per a Estilpó, embriac reconegut, que fins acaba morint per causa del vi (DL 2.120).[1230] Valen

[1225] Vegeu BIELER 1967², pp. 60-73, i l'apartat D 2 j d'aquest mateix capítol.
[1226] Filèmon, fr. 88 Kassel-Austin. És el mateix Diògenes Laerci qui els cita (DL 7.27) per referir-se a Zenó, paradigma de l'ascetisme. També els cita, tot i que en un ordre diferent, Clement d'Alexandria (*Str.* 2.121, 12), en un context similar.
[1227] Vegeu, en el capítol anterior, l'apartat 14.
[1228] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 21.
[1229] Concretament, el fragment 345 de VON ARNIM, *SVF*.
[1230] També Ciceró, *Fat.* 5.10, assenyala la inclinació a la beguda d'Estilpó. Sobre el vi com a causa de la mort d'alguns filòsofs, vegeu l'apartat E 1 a.

aquí segurament els mateixos motius: context simposíac interpretat popularment; però tenim, a més, la font explícita en el mateix Diògenes Laerci: el còmic Sòfil, que tracta d'embriac Estilpó (fr. 3 Kassel-Austin). I semblantment Bió, gran amant del luxe, que va arribar fins i tot a adoptar jovenets per tal d'aprofitar-se'n (DL 4.53). No se'n salva tampoc, és clar, el mateix Plató, que, en contrast amb el seu ascetisme rigorós, acaba morint per golafreria en un banquet (precisament!) de noces (DL 3.2),[1231] tot i que Olimpiodor s'afanya a desmentir-ho categòricament bo i afirmant que Plató στέλλεται καὶ εἰς Σικελίαν θεασόμενος τοὺς κρατῆρας τοῦ πυρὸς τοὺς ἐν τῇ Αἴτνῃ, καὶ οὐ Σικελικῆς τραπέζης χάριν, ὦ γενναῖε Ἀριστείδη, ὡς σὺ φῂς (Olimp. 96 W), senyal que circulaven rumors sobre la golafreria del filòsof. Gràcies a això, a més, tenim també una de les fonts d'aquesta caracterització platònica: Aristides, el rètor.[1232] També l'oratòria posseïa un repertori d'anècdotes tòpiques, la majoria d'elles manllevades de la mateixa Comèdia, o inventades i transformades per a l'ocasió,[1233] de manera que tornaríem a poder parlar del mateix origen popular per a la golafreria de Plató durant un banquet. Un parell d'anècdotes que enfronten Diògenes i Plató reporten també la fama de golafre que tenia el filòsof en la tradició biogràfica adversa: en l'una, Plató es dedica a menjar olives durant un banquet, i Diògenes, seguint la tradició abans esmentada, pregunta si Plató va anar a Sicília per menjar olives, quan les de l'Àtica són clarament millors (DL 6.25); immediatament després, Diògenes ofereix un grapat de figues seques a Plató, que, no entenent el joc de paraules, se les menja (DL 6.25). La primera de les anècdotes fa referència a la tradició còmica que mostra Plató menjant-se les olives sagrades del recinte de l'Acadèmia (DL 3.26); la segona no és més que una variació del mateix tema, recollit per Plutarc i Ateneu, els quals, per aquest motiu, anomenen Plató φιλόσυκος (Plutarc, *Quaest. conu*. 668a; Ateneu 276f) i l'inclouen en un catàleg de famosos golafres. Sens dubte, l'origen últim d'aquesta mena d'anècdotes és, com d'habitud, la Comèdia.[1234] Finalment, una suposada carta de Xenofont a Èsquines, ambdós rivals de Plató segons la tradició biogràfica,[1235] ataca el filòsof, entre altres coses referents a la seva doctrina, per golafreria (*apud* Eusebi, *Praep. euang*. 14.12, i Teodoret, *Graec. aff. curatio* 2.24). A més, en contra del celibat estricte i ascètic de Plató (*Suda*), Diògenes

[1231] Vegeu l'apartat E 1 a.
[1232] Aristides, *Or*. 46.229, p. 301 Dindorf. En realitat, Aristides no diu textualment que Plató anés a Sicília atret per la cuina sícula, sinó que critica l'autor per haver comparat, en el *Gòrgias* (463b i 465d), l'art de l'oratòria i el de la cuina, art de la qual Plató enumera com a mestres uns quants cuiners sicilians (518b). Això fa suposar a Aristides que el filòsof estava molt familiaritzat amb la cuina siciliana i n'insinua la golafreria, que encara és un tòpic en Tzetzes, *Chil*. 10.814-821.
[1233] Vegeu TRENKNER 1958, pp. 154-162, que en dóna proves almenys per als casos de Lísias, Demóstenes i Isòcrates. En realitat, Ciceró (*De orat*. 2.59.241; 2.72.292) i Quintilià (4.2.29) aconsellen als oradors la invenció d'anècdotes tòpiques si convé, per tal de crear l'ambient adequat en l'audiència.
[1234] En aquest cas concret, el mateix Diògenes Laerci (3.26) remet al còmic Anaxàndrides (fr. 20 Kassel-Austin) com a font per a l'anècdota de les olives sagrades.
[1235] Vegeu l'apartat D 9.

Laerci s'entreté llargament a relatar els múltiples amors del filòsof amb noiets, prostitutes i fins amb la dona de Sòcrates, Xantipa (DL 3.29-32). L'origen de les anècdotes, en aquest cas, són nombrosos epigrames eròtics que Plató sembla que va dedicar als seus amants, inclosos en l'*Antologia Palatina*, el caràcter tòpic dels quals resta, per tant, evident.[1236] D'Espeusip es destaca el seu amor als diners (DL 4.4), i Làcides és un model d'avarícia: per tal que ningú no li robés res del celler, tanca la porta amb clau i hi col·loca un segell, i després llença l'anell a dins pel forat del pany; els esclaus descobreixen l'estratagema i li roben tot el que volen (DL 4.59). L'origen còmic d'aquesta anècdota és evident per l'argument i fins i tot pels personatges que hi intervenen.[1237] Seguint el mateix procediment de desmentir la doctrina ascètica d'un filòsof a partir dels seus actes clarament contraris a allò que predica, els cínics i els estoics, que, com hem vist, practiquen la més extrema de les ascesis, són atacats també de manera més contundent amb la imatge contrària. Menip era en el fons un gran amant dels diners i va viure en l'austeritat només fins que va poder esdevenir ciutadà de Tebes (DL 6.99). Zenó era un golafre (DL 7.19)[1238] a qui agradava de banquetejar (DL 7.26). Dionisi d'Heraclea es lliurava a totes les voluptats sense dissimular-ho (DL 7.167). El mateix Aristòtil dilapidà el patrimoni familiar i hagué de dedicar-se a fer de soldat i a vendre fàrmacs (DL 10.8). I, és clar, prenent *in malam partem* la doctrina d'Epicur sobre el plaer, en una forma popular que encara avui constitueix una imatge superficial per a molts no-especialistes, s'interpreta de manera contrària a la realitat, i apareix un Epicur tan excessiu en el menjar que vomitava dos cops al dia (DL 10.6). Una altra mena d'invectives que ataquen un autor són les que posen en boca dels filòsofs afirmacions extraordinàries i terribles. Així, Teodor l'Ateu era partidari de cometre adulteri i de saquejar els temples, i afirmava que el savi havia de mantenir relacions sexuals amb tothom, davant de tothom, sense gens de vergonya (DL 2.99); com el mateix Diògenes Laerci permet evidenciar just a continuació, totes aquestes afirmacions provenen del sistema dialèctic de Teodor, que procedia pel mètode de la interrogació capaç de demostrar argumentadament qualsevol cosa, per extrema que fos: els extrems a què aquest sistema portava són els que fan incloure en la doxografia, i de retruc també en la biografia del personatge, afirmacions com les que hem comentat. Igualment, Crisip defensa que hom pot unir-se a la pròpia mare i als fills, i també menjar la carn dels morts (DL 7.187-188). Com en el cas anterior, Crisip és reconegut pels seus sofismes, que desenvolupen de forma sil·logística *ad extremum*, mitjançant jocs de paraules, veritables monstres, com ara: εἴ τι λαλεῖς, τοῦτο διὰ τοῦ στόματός σου διέρχεται· ἅμαξαν δὲ λαλεῖς· ἅμαξα ἄρα διὰ τοῦ στόματός σου διέρχεται (DL 7.187).[1239] És

[1236] Tornarem sobre aquest tema més avall, en l'apartat D 8.
[1237] Així ho creuen i ho argumenten R. HIRZEL, «Ein unbeachtetes Komödienfragment», *Hermes* 18, 1883, pp. 1-16 i, més recentment, I. GALLO, *Teatro ellenistico minore*, Roma 1981, pp. 58-62.
[1238] Cf., també, Ateneu 345d.
[1239] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 21, per a altres exemples similars.

molt plausible, doncs, com passava amb Teodor, que algun d'aquests jocs continguts en les seves obres hagués passat a la doxografia resumida i, després, a la biografia pròpiament dita. A més, s'afirma d'ell que les seves obres eren obscenes i indecents, fins al punt que λέγων κατὰ τοὺς ἑξακουσίους στίχους ἃ μηδεὶς ἠτυχηκὼς μολύνειν τὸ στόμα εἴποι ἄν (DL 7.187), a causa d'una al·legoria física estoica a partir d'un quadre que representa Hera fent-li una fel·lació a Zeus.[1240] Tot plegat és el que ha donat en la tradició biogràfica aquesta imatge de Crisip. Com hem comprovat, la majoria d'aquestes descripcions solen provenir sovint de la Comèdia i reflecteixen una reinterpretació popular de l'ascetisme:[1241] en realitat, aquells filòsofs que arribaven a l'extrem de l'austeritat i feien una vida senzilla i frugal apartada de les passions són també uns disbauxats fins a l'extrem. Alguns defensors del màxim ascetisme són representats en la disbauxa més gran, com Epicur; a altres, el seguiment de la pròpia doctrina fortament ascètica els portarà a la mort, com Pitàgoras, en una interpretació, popular i còmica, de l'antinaturalitat de les seves pràctiques i les seves doctrines.[1242] En gairebé tots els casos, a més, hem d'interpretar que aquesta mena d'anècdotes quedaren incloses en les biografies per causa de les rivalitats entre escoles: la millor manera de desacreditar els seguidors és, evidentment, desacreditant el mateix mestre perquè actua en realitat de forma contrària a la seva pròpia doctrina. Queda manifest, això no obstant, precisament per una lectura *a contrario* que les mateixes fonts expliciten, que allò que defineix el filòsof, en les tradicions biogràfiques positives, és l'ascetisme i no pas la disbauxa. Fins i tot el Sòcrates aristofànic és retratat com un perfecte asceta (*Nub.* 412-419):

> Χο. ὦ τῆς μεγάλης ἐπιθυμήσας σοφίας ἄνθρωπε παρ' ἡμῶν,
> ὡς εὐδαίμων ἐν Ἀθηναίοις καὶ τοῖς Ἕλλησι γενήσει
> εἰ μνήμων εἶ καὶ φροντιστὴς καὶ τὸ ταλαίπωρον ἔνεστιν
> ἐν τῇ ψυχῇ καὶ μὴ κάμνεις μήθ' ἑστὼς μήτε βαδίζων
> μήτε ῥιγῶν ἄχθει λίαν μήτ' ἀριστᾶν ἐπιθυμεῖς
> οἴνου τ' ἀπέχει καὶ γυμνασίων καὶ τῶν ἄλλων ἀνοήτων

[1240] Vegeu-ne el comentari a VON ARNIM, *SVF*, II 1072-1074, i també P. GILABERT, «Eros i el seu paper en la Física de l'Estoïcisme Antic», a *Ítaca* 1, 1986, pp. 81-106.

[1241] N'hem vist alguns exemples explícits. Els llocs habituals per a Sòcrates són Aristòfanes, *Au.* 1554ss., *Ran.* 1491ss., *Nub.* 103, 119ss., 198ss., 649ss. Vegeu, també, el comentari sobre aquesta imatge popular de Sòcrates a partir d'Aristòfanes a SCHMID 1948. I sobre Pitàgoras hi ha fins a tres comèdies conegudes que porten el seu nom per títol: una *Πυθαγορίζουσα* tenen Cratí (fr. 6 Kassel-Austin) i Alexis (fr. 201 Kassel-Austin), i un *Πυθαγοριστής*, Aristofont (fr. 9 Kassel-Austin). Hem de suposar, per tant, que els costums dels filòsofs, percebuts popularment com a excèntrics i incomprensibles ja en la seva pròpia època, degueren ser objecte de moltes comèdies i paròdies. És especialment significatiu un fragment d'*Els tarentins*, comèdia d'Alexis (fr. 223 Kassel-Austin), on l'ascetisme és qualificat de δεσμωτηρίου … δίαιταν; però s'afegeix que, en canvi, altres filòsofs practiquen un luxe desenfrenat: exactament la mateixa distribució per tòpics que hem analitzat aquí. Vegeu també J. L. SÁNCHIS LLOPIS, «Los pitagóricos en la Comedia Nueva: parodia filosófica y comedia de tipos», *Habis* 26, 1995, pp. 67-82.

[1242] Vegeu els apartats E 1 a i E 1 d.

καὶ βέλτιστον τοῦτο νομίζεις, ὅπερ εἰκὸς δεξιὸν ἄνδρα,
νικᾶν πράττων καὶ βουλεύων καὶ τῇ γλώττῃ πολεμίζων.

Corifeu: Oh, home que has desitjat amb nosaltres la gran saviesa,
com n'arribaràs a ser de benaurat entre els atensesos i els grecs
si ets memoriós i assenyat i hi ha perseverança
en la teva ànima, i no et fatigues ni aturat ni caminant,
ni pateixes massa amb el fred, ni et ve de gust dinar,
i t'alluntes del vi, els gimnasos i les altres nicieses,
i creus que això és el millor, el que escau a un home recte:
vèncer en l'acció, la deliberació i la polèmica amb la llengua.

Malgrat tot, val a dir que Aristòfanes palesa en la seva descripció una gran estranyesa pel comportament ascètic de Sòcrates: tal com dèiem, en la mentalitat popular, l'ascetisme és vist com una raresa, aliena a les pautes socials habituals, i per això el retrat invers esdevé corrent. Sobta, doncs, que estudis, en altres aspectes tan sòlids, com el de Hope, contempli com a característica pròpia dels filòsofs, fins i tot sorprenent-se'n, la seva vida social i sexual desenfrenada:[1243] és una mostra més de la importància de l'anàlisi per tòpics de les biografies antigues.

l. És també un tòpic ben consolidat que els filòsofs **no accepten diners a canvi del seu saber**. De fet, constitueix un lloc comú en les biografies el fet que un filòsof ha estat el primer a no cobrar res pels seus ensenyaments, establint així una clara diferenciació dels filòsofs respecte dels sofistes que els són contemporanis. Sòcrates, per exemple, mai no cobrà diners pels seus ensenyaments (DL 2.27),[1244] cosa que s'emfasitza, evidentment, per diferenciar-lo dels sofistes, i a partir d'aquí sembla que s'ha creat el tòpic. Tampoc Plató, és clar, no cobrava per les seves lliçons (DL 4.2; Olimp. 140-141 W); fins i tot s'afirma, de forma ben improcedent, que fou el primer a no cobrar-ne (Anon. 185 W), clarament un elogi al filòsof. Al contrari, aquells qui accepten un salari a canvi de les seves lliçons són també destacats, i hem d'entendre que connotats negativament per aquest fet. Protàgoras, naturalment, fou el primer a fer-se pagar un salari, i, a més, considerable: de cent mines (DL 9.52, 56). Èsquines es feia pagar les lliçons, i malgrat això s'arruïnà (DL 2.62), cosa que s'ha d'entendre precisament com una venjança biogràfica per aquest fet, seguint el model de retruc dels actes del filòsof.[1245] D'Aristip es destaca que fou el primer dels socràtics a cobrar un salari —Diògenes Laerci s'hi entreté en nombroses represes—, i Aristip se n'ha de defensar amb molts arguments, seguint la forma habitual del *bon mot* (DL 2.65, 72, 74, 80, 81),[1246] de manera que s'evidencia clarament l'estranyesa que provoca

[1243] Vegeu HOPE 1930, pp. 151-154.
[1244] Cf., també, Plató, *Ap.* 31b-c, i Xenofont, *Mem*. 1.2.60; 6.11-14.
[1245] Vegeu, en el capítol anterior, l'apartat 6.
[1246] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 21.

aquest fet en la tradició biogràfica. A més, és un lloc comú destacar el contrast que es produeix entre Sòcrates, que no va cobrar mai, i molts dels seus deixebles, que venien els seus ensenyaments (Xenofont, *Mem*. 1.2.60).[1247] Semblantment, Espeusip és criticat perquè, a diferència del seu mestre Plató, ell cobra un salari (DL 4.2).[1248] Finalment, Zenó es feia pagar una peça de coure per part d'aquells que se li posaven al voltant per escoltar-lo, si bé això no dissuadia pas la gent (DL 7.14). Aquesta és una notícia ben estranya, que segurament pretén més aviat destacar la fama de Zenó, i el fet que la gent l'escoltava de grat encara que els fes pagar, que no pas atiar contra ell cap tradició negativa. Fins i tot tenim notícia de l'existència de contractes, que, a més, obliguen formalment les dues parts: Protàgoras i el seu deixeble Evatle han fet un contracte d'ensenyament per intervenir davant del tribunal en un procés, i estan obligats pels seus termes, malgrat que cadascun pretén interpretar-lo a la seva manera (DL 9.56).[1249] Sembla clar, doncs, que els filòsofs que no cobren diners estan més ben considerats, en la tradició biogràfica, que aquells que sí que en cobren, d'igual manera que el que comentàvem més amunt sobre l'ascesi: la imatge positiva és la del filòsof asceta, que menysprea els béns materials i, per tant, no cobra diners pels seus ensenyaments; aquells que sí que ho fan, en canvi, ho han de justificar, com passava amb els qui no practicaven l'ascesi, i estan en general mal connotats. Ara bé, és evident que molts filòsofs cobraven pels seus ensenyaments, igual com els poetes cobraven pels seus versos;[1250] l'articulació d'aquest sistema socioeconòmic és, però, diversa: els filòsofs exerceixen la seva instrucció, com hem vist, en el marc d'una escola, no davant d'un públic genèric, de manera que el sistema salarial és molt divers, i no depèn d'allò que el públic[1251] o el mecenes determinin d'acord amb el gaudi que els forneixi l'espectacle, sinó d'allò que el filòsof exigeix i que, naturalment, pot ser acceptat o no pel futur deixeble; per cert que, en el cas del filòsof, podem parlar també de mecenes, que serien els tirans i reis amb qui es relaciona.[1252] De fet, així funcionava el Pensatori socràtic als *Núvols* aristofànics, i això és el que es desprèn de la resta dels testimonis que acabem de comentar. Hi ha, com sempre, excepcions: Zenó demanant diners a un públic improvisat (DL 7.14) té més a veure amb la funció habitual del poeta que amb la del filòsof; Demòcrit va obtenir cinc-cents talents per una obra seva i així va poder sortir de la ruïna i ser enterrat en el sòl patern (DL 9.39); Parmènides, Xenòfanes i altres filòsofs presocràtics, que exerceixen llur activitat a través de la poesia,[1253] també hem d'entendre que devien funcionar com els poetes quant a la remuneració. El sistema salarial

[1247] Vegeu, també, GIANNANTONI 1990, *SSR* IV A, n. 14 i pp. 141-145.
[1248] Cf., també, Ateneu 276e.
[1249] La versió és més completa i més entenedora, tanmateix, a Aulus Gel·li 5.10.
[1250] Vegeu B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma 1984 [cito per la traducció castellana: *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona 1996], pp. 329-367.
[1251] Com li succeïa al Ió platònic: *Ion* 535e.
[1252] Sobre aquest punt tornarem més endavant, quan parlarem de la relació entre els filòsofs i els tirans, apartat D 14.
[1253] Vegeu HAVELOCK 1966 i BERNABÉ 1979.

dels filòsofs, per tant, no devia funcionar de forma rígida només a l'interior de llurs escoles; però, com a tòpic biogràfic, que és el que aquí ens interessa, queda clar que la tradició prefereix aquells filòsofs que no cobren diners i blasma, habitualment, els que sí que ho fan.

m. Relacionat amb l'anterior, les biografies insisteixen sovint en **la riquesa o la pobresa del filòsof**: hi ha filòsofs que posseeixen una gran fortuna; altres són absolutament pobres, bé per l'opció de vida ascètica de què parlàvem més amunt o bé perquè realment no tenen recursos de cap mena, a causa dels seus orígens modestos, en alguns casos. La majoria dels filòsofs són, tanmateix, d'origen il·lustre, com hem vist més amunt.[1254] Pel que fa a la seva disposició envers les riqueses, que és allò de què tractarem aquí, Tales, és clar, esdevé el paradigma del filòsof que s'enriqueix aplicant a la pràctica els seus coneixements, car adquireix un molí d'oli després de preveure una bona collita d'olives (DL 1.26).[1255] Menip féu també una gran fortuna com a prestador, malgrat els seus orígens pobres i servils (DL 6.99). Igualment, Timó féu fortuna exercint de sofista a Calcedònia (DL 9.110). Demòcrit vivia de forma sumptuosa, però, havent dilapidat la fortuna paterna en els seus viatges, s'arruïna i ha de ser acollit pel seu germà; més tard, això no obstant, davant la perspectiva que no podia ser enterrat en el sòl patern, per causa d'una llei que prohibia als qui haguessin gastat la fortuna paterna de ser-hi enterrats, compongué una de les seves obres més cèlebres i fou recompensat amb cinc-cents talents (DL 9.39). Tots quatre casos pretenen exemplificar la versatilitat del filòsof, la bondat de la filosofia per a la vida pràctica, seguint el tòpic habitual que exposàvem més amunt.[1256] També era ric Heraclides (DL 5.86), tot i que no s'especifica per quins mitjans havia assolit la seva riquesa. En canvi, Pirró fou d'origen pobre, de manera que s'havia de guanyar la vida com a pintor (DL 9.62). Semblantment, Èsquines era molt pobre, fins al punt que hagué de demanar asil al tirà Dionisi, amb tota la càrrega negativa que això suposa en la tradició biogràfica,[1257] i en rebé diners a canvi de dedicar-li els seus diàlegs (DL 2.61). L'origen d'aquesta anècdota és força evident: és coneguda la tradició a propòsit de les rivalitats entre Plató i Èsquines perquè aquest darrer era amic d'Aristip.[1258] La tradició, per tant, fa que Èsquines vagi a parar a la cort de Dionisi, de la qual precisament Plató havia estat expulsat de mala manera.[1259] En realitat, així ho deixa entendre Diògenes Laerci, que dóna com a motius de la marxa d'Èsquines a Sicília la seva pobresa, αὐτὸν δι' ἀπορίαν ἐλθεῖν εἰς Σικελίαν πρὸς Διονύσιον, (DL 2.61), i també Plutarc, que diu que Plató, tot i tenir males relacions amb el tirà, li demana que aculli Èsquines, superant així les seves diferències (*De*

[1254] Vegeu, més amunt, l'apartat A 2, en aquest mateix capítol, per als diversos orígens, rics o pobres, i fins servils, dels filòsofs.
[1255] Cf., també, Aristòtil, *Pol*. 1259a.
[1256] Vegeu l'apartat D 2 b.
[1257] Vegeu, més avall, l'apartat D 14.
[1258] Vegeu, més avall, l'apartat D 9.
[1259] Vegeu, més avall, l'apartat D 14.

adul. et amic. 67c-e). Sobre aquesta tradició s'han construït encara altres anècdotes que prenen el pobre Èsquines per blanc: el fet que, com acabem de veure, cobrés per les lliçons (DL 2.62) i, també, que Sòcrates, veient-lo en una extrema pobresa, li recomanés de reduir el menjar (DL 2.62). Èsquines és, doncs, caracteritzat com un mesquí, un avar de diners, un adulador dels tirans per aquest mateix motiu, que, damunt, no practica l'ascetisme, i d'ací li vénen tots els mals: la tradició biogràfica no pot ser més negativa, i especialment cruel, si tenim en compte que tot s'ha gestat a partir de la seva rivalitat amb Plató. De la mateixa manera, Xenòfanes es queixa a Hieró de Siracusa que, amb el que guanya, no pot ni mantenir els seus dos esclaus; el tirà li respon que Homer, a qui ell escarneix, fins i tot mort n'alimenta més de deu mil (Plutarc, *Reg. et imp. apophth*. 175c). Tornem a tenir, doncs, una tradició vindicativa també clara: Xenòfanes rep el retruc[1260] de la seva crítica a Homer, que el fa desagradable popularment i també per als biògrafs; el resultat és que hom el presenta com un pobre i un adulador de tirans, com li passava a Èsquines. Xenòcrates és tan pobre que no pot ni pagar els impostos dels metecs, i els atenesos el venen com a esclau; sortosament, Demetri de Falèron el compra i li torna la llibertat (DL 4.14). El mateix li succeeix a Bió, que és venut com a esclau amb tota la familia perquè el seu pare havia defraudat uns impostos; un rètor el compra i, en morir l'amo, ell n'hereta tota la fortuna (DL 4. 46). Aquestes dues peripècies, estructuralment idèntiques, tenen un sentit ben divers de les anteriors: la pobresa, per bé que sempre està mal connotada, això sí, no comporta aquí cap tradició negativa, ni cap blasme per l'avarícia, sinó que el filòsof s'hi veu abocat sense voler i en surt, ja sigui pels seus propis mitjans, com Bió, o bé gràcies a un altre filòsof, que el salva per consideració a la seva persona.[1261] Tampoc no és blasmat per la seva pobresa Cleantes, que arribà a Atenes amb quatre dracmes i es dedicava a pouar aigua pels jardins durant la nit, mentre filosofava de dia (DL 7.168), i havia d'escriure en els tendons i els omòplats dels bous, perquè no tenia diners per a comprar papir (DL 7.174); al contrari, la biografia destaca com a molt positiva la seva inclinació extrema al treball, i és el seu caràcter allò que fa que Zenó l'esculli per succeir-lo al capdavant de l'escola (DL 7.174). Cleantes, a més, preferia la seva mena de vida a la dels rics (DL 7.171). És precisament per aquest motiu, perquè la pobresa en ell no és només imposada per les circumstàncies, sinó fruit també d'una elecció ascètica, que la biografia no el tracta de manera negativa. D'altra banda, aquest seria també un exemple del motiu biogràfic del filòsof que, com en els contes populars, prové d'un origen humil i arriba al lloc més alt.[1262] Guanyen, per tant, els qui gaudeixen de béns de fortuna, com ja hem vist en l'apartat dedicat a la família del filòsof,[1263] des dels seus orígens, i, certament, la pobresa no desitjada és molt malvista en

[1260] Vegeu, per a aquest concepte, l'apartat 6 del capítol anterior.
[1261] Quelcom semblant li succeeix també amb Plató quan és venut com a esclau. Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 7.
[1262] Vegeu l'apartat 12 del capítol anterior.
[1263] Vegeu l'apartat A 2, en aquest mateix capítol.

la tradició. Si aquesta tradició és positiva, el filòsof en surt, pels seus mitjans (i llavors es destaca la seva versatilitat)[1264] o bé amb l'ajut d'altri (i llavors es destaca la consideració que mereix la seva persona);[1265] si és negativa, en canvi, converteix el filòsof en avar i cobdiciós. Un altre grup el formen aquells filòsofs que posseeixen riqueses i les abandonen en convertir-se a la filosofia, tal com observàvem en l'apartat dedicat al procés educatiu del filòsof, dins de la seva conversió.[1266] I hi ha, també, els qui menyspreen la riquesa com a part del seu propi pensament filosòfic, cosa que ha de ser considerada una mostra més d'ascetisme, en el sentit que comentàvem més amunt en l'apartat corresponent. En tots dos casos, la pobresa rep connotacions positives, perquè és desitjada, fruit del convenciment personal del filòsof, que l'emprèn com un camí ascètic. Anaxàgoras, que era ric i de família noble, abandonà tots els seus béns i els donà als seus pròxims (DL 2.6). Sòcrates refusava la bellesa, les riqueses i la bona naixença, perquè no aporten res d'honorable (DL 2.31),[1267] i és famosa la seva frase, quan considerava la gran quantitat de coses que hi havia en venda, πόσων ἐγὼ χρείαν οὐκ ἔχω (DL 2.25); també rebutjà un terreny que li oferia Alcibíades perquè s'hi fes una casa (DL 2.24). Aristip s'acontentava amb els béns presents (DL 2.66)[1268] i estava en contra fins i tot dels perfums (DL 2.76). Estilpó menyspreava els béns materials i tant li feia perdre-ho tot, perquè allò que és més important, la pròpia cultura, la capacitat racional i el coneixement, no li ho podrien prendre mai (DL 2.115). També Ferecides menyspreava els diners i va aconsellar els lacedemonis, inspirat per Hèracles en un somni, que fessin el mateix (DL 1.117). Bió afirma, en veure un ric avar, que οὐχ οὗτος τὴν οὐσίαν κέκτηται, ἀλλ' ἡ οὐσία τοῦτον (DL 4.50). Igualment Heraclit rebutja en una epístola els diners, els honors i la invitació que li oferia el rei Darios d'anar a la seva cort (DL 9.14). Aristip donava tan poca importància als diners que un dia va enviar algú a comprar una perdiu per cinquanta dracmes; davant el blasme de l'altre, Aristip li diu si no l'hauria comprat per un òbol; a la resposta afirmativa del seu interlocutor, el filòsof respon: τοσοῦτον ἐμοὶ δύνανται αἱ πεντήκοντα δραχμαί (DL 2.66).[1269] En una altra ocasió, atacat per uns pirates, llença a la mar tot el seu or, perquè ἄμεινον ταῦτα δι' Ἀρίστιππον ἢ διὰ ταῦτα Ἀρίστιππον ἀπολέσθαι (DL 2.77). D'ell és també la frase «ἄμεινον ἐπαιτεῖν ἢ ἀπαίδευτον εἶναι» (DL 2.70). Tanmateix, altres tradicions el fan cobrar per les lliçons (DL 2.65, 72, 74, 80, 81), i afirmen que plorà en llençar l'or davant de l'atac dels pirates (DL 2.77), i fins diuen que fa la gara-gara als tirans (DL 2, 68, 78, 79, 81, 82), de manera que hom constata la convivència, com sempre de bracet i sense crear excessius problemes, de dues tradicions, la positiva i la negativa, pel que fa a la

[1264] Vegeu l'apartat D 2 b.
[1265] Vegeu l'apartat D 2 d.
[1266] Vegeu l'apartat C 2.
[1267] El passatge està inspirat en Plató, *Conu.* 216d, on Sòcrates menysprea la bellesa d'Alcibíades.
[1268] Cf., també, Ateneu 544a-b, Elià, *V. H.* 14.6 i Horaci, *Ep*. 1.17, 23-24.
[1269] Vegeu també Ateneu 343c-d.

seva biografia.[1270] Empèdocles rebutjà la reialesa i els diners perquè desitjava la simplicitat, τὴν λιτότητα δηλονότι πλέον ἀγαπήσας (DL 8.63). I, és clar, el rebuig de les riqueses per part dels filòsofs cínics era esperable: Diògenes critica els filòsofs que blasmen l'argent, però en realitat el desitgen per damunt de tot (DL 6.28), i ataca fortament l'amor als diners: τὴν φιλαργυρίαν εἶπε μητρόπολιν πάντων τῶν κακῶν (DL 6.50).[1271] Mètrocles afirmava que τὸν πλοῦτον βλαβερόν, εἰ μή τις ἀξίως αὐτῷ χρῷτο (DL 6.95). I ja hem vist el menyspreu que mostrava Hipàrquia per les riqueses, la noblesa i la bellesa (DL 6.96). En canvi, queda un darrer grup de filòsofs que són avars i mesquins, i són qualificats per la seva φιλαργυρία. Ja hem parlat d'Èsquines i de Xenòfanes; també d'Espeusip es destaca el seu amor als diners (DL 4.4), sens dubte relacionat amb el fet que cobrava per les seves lliçons (DL 4.2). Ja hem vist que Làcides és un model d'avarícia: per tal que ningú no li robés res del celler, tanca la porta amb clau i hi col·loca un segell, i després llança l'anell a dins pel forat del pany; els esclaus descobreixen l'estratagema i li roben tot el que volen (DL 4.59). També hem vist que Menip era en el fons un gran amant dels diners i que va viure en l'austeritat només fins que va poder esdevenir ciutadà de Tebes (DL 6.99).[1272] Zenó, que tenia més de mil talents en arribar a Atenes, els va esmerçar en afers marítims (DL 7.13) i, malgrat el seu ascetisme rigorós (DL 7.13), manifestà una enorme avarícia i mesquinesa sota pretext d'economia (DL 7.16), fins al punt que li nega oli per a la llàntia a un cínic (DL 7.17). Aquest és un cas ben especial, perquè, tot i que la pobresa és desitjada pel filòsof, que parteix fins i tot de riqueses inicials, se'l connota negativament amb una forta càrrega de gasiveria; és molt probable que la notícia de l'avarícia de Zenó provingui de la mateixa font negativa que el el presentava amargat i *fronte contracta* (DL 7.16), atès que les dues notícies estan juntes. El problema és que Diògenes Laerci no menciona la seva font, de manera que es fa impossible tenir-ne plena certesa. D'altra banda, a més de la seva afinitat amb la Comèdia, que ja comentàvem més amunt per a altres casos de blasmes als filòsofs, els tòpics de l'avarícia, la cobdícia, la dissipació i la dilapidació són molt semblants als que apareixen en els epigrames hel·lenístics,[1273] cosa que permetia una fluctuació fructífera en ambdues direccions i que demostra, de passada, el caràcter marcadament tòpic d'aquesta mena de caracteritzacions dels filòsofs. És una tradició anecdòtica tòpica que afecta també la biografia d'altres personatges, com Simònides, acusat, ell també, d'avarícia i φιλαργυρία per la tradició biogràfica, en termes molt similars als que hem analitzat aquí per als filòsofs, com, per exemple, en la relació amb els tirans.[1274] I sembla que la moralitat popular tampoc no simpatitzava

[1270] Vegeu l'apartat 14 del capítol anterior.
[1271] Estobeu (3.10.37) i Teó (*Progymnasmata* 99.2 i 105.8) atribueixen la mateixa màxima a Bió: un argument més per a fer del rebuig de les riqueses un tòpic en la biografia dels filòsofs.
[1272] Per al comentari d'ambdós casos, vegeu més amunt l'apartat D 2 k.
[1273] Vegeu BRECHT 1930, pp. 77-96.
[1274] Vegeu BELL 1978.

amb els amants dels diners i de l'αἰσχροκέρδεια,[1275] de manera que aquesta imatge encaixa perfectament amb la percepció popular més general. La relació dels filòsofs amb la riquesa és un tema que preocupa també la tradició doxogràfica, i Diògenes Laerci se'n fa ressò, especialment en els debats entre els cirenaics i els hegesíacs pel que fa a la relació entre la riquesa i el plaer (DL 2.92, 94), l'acceptació de la riquesa com un bé extern per Plató (DL 3.78), Aristòtil (DL 5.30) i els estoics (DL 7.107), i el menyspreu de les riqueses en els ensenyaments dels cínics (DL 6.105); de fet, l'existència d'una obra d'Onètor intitulada *Εἰ χρηματιεῖται ὁ σοφός* (*Si el savi pot ocupar-se dels diners*) (DL 3.9) fa pensar que el tema era objecte de debat en les escoles. Veiem, per tant, que el tòpic de la relació del filòsof amb les riqueses, tot i que mereix un tractament a part, no és res més que un apartat dins de la versatilitat del filòsof, i llavors està ben vist que el filòsof aconsegueixi riqueses per la pràctica de les seves habilitats personals, o bé dins de la tradició, positiva o negativa, de l'ascetisme filosòfic, i llavors el resultat és idèntic al que succeïa per a l'ascetisme: si el filòsof rebutja les riqueses i practica l'austeritat, hem de veure-hi una tradició biogràfica laudatòria;[1276] altrament, es manifesta una tradició que blasma el filòsof per la φιλαργυρία, l'avarícia, la cobdícia, la mesquinesa i la dissipació pecuniària que demostra.[1277] De fet, aquesta era una imatge del filòsof molt difosa en l'època imperial, com ho demostren les al·lusions d'Epictet als filòsofs del seu temps com a paràsits que van de porta en porta (*Dissert*. 3.22.80) i capaços de vendre's per diners (*Dissert*. 4.1.138-142), per no parlar de la caricatura llucianesca a *El pescador*, on Parresíades pesca els filòsofs amb figues i amb or (*Pisc*. 47 ss.). Causa estupor i sorpresa, per tant, que la conclusió de Hope sobre aquesta qüestió sigui, simplement: «At any rate, Diogenes' philosophers appear to have remained unspoiled by their poverty or riches»,[1278] una prova més que el seu acostament als tòpics biogràfics de Diògenes Laerci és més acumulatiu que no pas analític.

n. El filòsof pot ser caracteritzat també pel seu **ateisme**, però, tot i ser un motiu habitual en la mentalitat popular, com ho demostra la Comèdia,[1279] no és gaire freqüent en les fonts biogràfiques i sol ser, a més, malvist. Ja hem observat que, en general, els filòsofs organitzen les seves escoles al voltant d'un culte a les Muses, de manera que la

[1275] Vegeu DOVER 1974, pp. 170-175.
[1276] Vegeu l'apartat D 2 j.
[1277] Vegeu, més amunt, l'apartat D 2 k.
[1278] HOPE 1930, p. 158.
[1279] L'exemple més clar de paròdia en aquest sentit és en els *Núvols* aristofànics, quan Estrepsíades jura pels déus, i Sòcrates respon: «Ποίους θεοὺς ὀμεῖ σύ; πρῶτον γὰρ θεοὶ ἡμῖν νόμισμ' οὐκ ἔστι». Tot seguit li proposa de conèixer la veritat sobre els assumptes divins i d'introduir-lo en el coneixement de les «nostres divinitats», els Núvols (247-253); i, encara més endavant, Estrepsíades promet no fer sacrificis i libacions a cap més déu fora dels del Pensatori: el Caos, els Núvols i la Llengua (423-426). Aquesta era, doncs, la interpretació popular de l'ateisme dels filòsofs, que, a sobre, introduïen noves divinitats. De fet, el mateix Sòcrates insisteix davant del tribunal que els seus principals acusadors són els poetes còmics (Plató, *Ap*. 19b-c).

seva actitud envers la religió és en general positiva i reverent.[1280] També Espeusip erigeix estàtues a les Gràcies dins de l'Acadèmia (DL 4.1),[1281] i Pitàgoras afirma que cal honorar els déus per damunt dels dèmons, els herois per damunt dels homes, i, entre els homes, sobretot els parents, i que cal respectar així mateix tota mena d'endevinació (DL 8.23): és a dir, tot l'esquema tradicional de la religió grega, ni més ni menys. Bias, al seu torn, una vegada que anava en una nau, enmig d'una tempesta, en companyia d'uns impius, va fer que aturessin les seves pregàries, no fos cas que els déus s'adonessin que ells anaven dins la nau (DL 1.86). Xenofont era molt pietós i li agradava d'oferir sacrificis (DL 2.56), cosa que es relaciona amb el seu zel com a deixeble de Sòcrates, com si la pietat i la fidelitat al mestre anessin de bracet en la tradició biogràfica. Aristòtil, al final del seu testament, demana a Nicànor de consagrar a Estagira, en honor de Zeus Salvador i Atena Salvadora, estàtues de marbre de mida natural (DL 5.16). Alguns han dubtat de l'autenticitat del testament precisament a partir d'aquesta mostra de pietat popular d'Aristòtil,[1282] aferrant-se al prejudici de l'ateisme dels filòsofs a partir de la interpretació còmica i popular que vèiem més amunt; l'explicació, en canvi, ens sembla molt més senzilla: tant si el seu testament és autògraf com si no ho és, és evident que Aristòtil segueix aquí un altre tòpic, el dels darrers mots de Sòcrates en el *Fedó* (118a), amb els quals demana que hom sacrifiqui a Asclepi un gall, mostra màxima també de pietat popular. El mateix Sòcrates es mostrava partidari de l'endevinació com a missatge diví i exhortava els seus deixebles a les pràctiques pietoses, perquè cap acció no s'escapa de l'atenta mirada dels déus (Xenofont, *Mem*. 1.4.15-18), i convé oferir-los sacrificis i obeir sempre la seva paraula (Xenofont, *Mem*. 1.3). Sembla, doncs, que és força més comú que els filòsofs respectin en general la pietat grega tradicional, mentre que les acusacions d'ateisme devien provenir d'una interpretació popular de les seves doctrines, certament estranyes per als no-iniciats, que introduïen definicions, conceptes i idees aliens als costums del poble, com les Idees platòniques, el Motor aristotèlic o el Logos estoic, i especialment el monoteisme filosòfic que es dedueix de molts dels sistemes teòrics dels filòsofs; aquesta mentalitat és la que es veu en les paròdies còmiques, sobretot en la imatge de Sòcrates pregant els Núvols com si fossin divinitats. Tanmateix, rares vegades els filòsofs ataquen frontalment la religiositat tradicional, i fins i tot salvaguarden els déus, encara que sigui situant-los en uns *intermundia* des dels quals cap relació amb els homes no és possible, com en el cas dels epicuris. Sovint, a més, els filòsofs considerats explícitament ateus en les biografies són pocs i no ataquen la creença en si, sinó les pràctiques religioses més o menys supersticioses i populars en què aquesta creença es concreta, com els

[1280] Vegeu, més amunt, l'apartat C 6.
[1281] Cf., també, Filodem, *Acad.* 6.30-38 (= *FGrHist* 328 F 224), que transmet un epigrama votiu que va compondre Espeusip per a l'ocasió.
[1282] Per a les qüestions relacionades amb l'autenticitat i la transmissió dels testaments peripatètics, vegeu GOTTSCHALK 1972 i DÜRING 1957, pp. 61-65. Sobre el testament d'Aristòtil en particular, vegeu CHROUST 1967.

misteris i l'antropomorfisme. Diògenes, per exemple, critica amb contundència els misteris, que prometien una excel·lent situació dels iniciats en l'Hades simplement pel fet d'iniciar-se, sense cap esforç moral de l'individu (DL 6.39); també es mostra en contra de les pràctiques religioses d'aquells qui es prosternen davant dels déus per superstició, esperant d'ells miracles o guaricions (DL 6.37-38), especialment perquè en llurs pregàries demanen allò que a ells els semblen béns, no pas els béns veritables (DL 6.42). Pels mateixos motius ataca la superstició, com la dels qui estaven atents a la direcció dels esternuts, perquè esternudar cap a l'esquerra és de mal averany (DL 6.48),[1283] o menja sense por els fruits d'una figuera de la qual s'havia penjat un home (DL 6.61) i no veu res d'impiu en el fet de menjar-se les ofrenes dels temples o fins i tot en el canibalisme (DL 6.73); i es burla també de les plaques conmemoratives de Samotràcia —que els mariners oferien als Cabirs regraciant-los perquè els havien salvat de les tempestes— tot dient que n'hi hauria moltes més si també hi hagués els records dels qui no se salvaren (DL 6.59), i es mostra crític amb el fet que l'aigua pugui purificar-nos dels nostres errors morals més que dels errors gramaticals (DL 6.42). Igualment, Antístenes, en fer-se iniciar en els misteris òrfics, s'adreça en aquests termes al sacerdot que els parlava dels avantatges dels iniciats en l'Hades: τί οὖν οὐκ ἀποθνήσκεις; (DL 6.4). La crítica a les creences populars esdevé, per tant, un lloc comú en les biografies dels filòsofs cínics, atès que l'atac a les supersticions convencionals de tota mena, que ells consideren antinaturals, és un punt fort de la seva doctrina,[1284] i dóna origen a nombroses anècdotes biogràfiques. Com hem vist, els cínics, malgrat tot, no rebutgen pas els misteris (Antístenes s'hi fa iniciar) ni les pràctiques religioses: allò que els incomoda és l'actitud dels creients, que pensen que, per iniciar-se, ja obtindran una posició privilegiada en l'altra vida, o que no saben com comportar-se en les pregàries ni què han de demanar en realitat; estan, en definitiva, en contra de la superstició i de la pràctica supersticiosa de la religió, no pas de la creença en els déus. Només uns quants es mostren clarament contraris, no a les pràctiques religioses, sinó a la creença mateixa en els déus. Bió es mostrava irreverent amb els déus, en negava l'existència, no havia participat mai en els rituals i omplia de sarcasmes els qui practicaven els sacrificis (DL 4.54-56); per aquest motiu, la tradició biogràfica l'ataca en diverses represes: el fa amant del luxe i del sexe amb jovenets, com hem vist més amunt (DL 4.53); i especialment el fa morir penedit dels seus actes impius: havent caigut malalt, accepta amulets i es penedeix de totes les seves injúries, però ningú no vol ajudar-lo, i mor de mala manera; l'epigrama que li dedica

[1283] Cf. Orígenes, *Cels*. 4.94. En realitat, Sòcrates percebia la intervenció del seu dèmon segons cap a quin costat esternudaven aquells amb qui es trobava (Plutarc, *De gen. Socr*. 581b), de manera que la creença fins i tot supersticiosa del filòsof queda ben palesa.

[1284] Per a l'actitud dels cínics envers la religió, molt útil M.-O. GOULET-CAZE, «Les premiers Cyniques et la religion», dins de R. GOULET & M.-O. GOULET-CAZE (edd.), *Le cynisme ancíen et ses prolongements*, París 1993, pp. 117-158, reprès a BRACHT BRANHAM & GOULET-CAZE 1996, pp. 47-80.

Diògenes Laerci, a més, és dels més punyents de tota l'obra (DL 4.54-57).[1285] L'altre gran ateu és, sens dubte, Teodor, anomenat precisament l'Ateu, de qui s'afirma de manera explícita que Bió en segueix les petges (DL 4.54). Teodor rebutjava completament la creença en els déus (DL 2.97);[1286] en la mateixa línia que Bió, per aquest motiu, la tradició el fa partidari de cometre adulteri, de saquejar els temples i d'afirmar que el savi havia de mantenir relacions sexuals amb tothom, davant de tothom, sense gens de vergonya (DL 2.99). A més, el fa morir condemnat a beure cicuta (DL 2.101).[1287] També Crisip és acusat d'irreverència en les seves obres (DL 7.188). Tanmateix, convé recordar allò que comentàvem en l'apartat D 2 k sobre les afirmacions i les formes de vida d'aquests personatges: en última instància, l'extrem de llurs afirmacions sembla que prové dels seus mètodes argumentatius i dialèctics, veritables sofismes que desenvolupen de forma sil·logística *ad extremum*, mitjançant jocs de paraules, autèntics monstres. Igualment, de Bió sabem que ridiculitzava totes les coses utilitzant expressions vulgars i burles de tota mena (DL 4.52-53). Les acusacions d'ateisme irreverent, amb la punició conseqüent, poden provenir, doncs, d'aquest ús peculiar de la paraula en tots tres filòsofs, a partir d'una interpretació errònia i popular que fóra el resultat d'haver llegit els resums de les seves obres en comptes de llegir les obres de veritat. No deu pas ser casual que el mateix valgui per als altres dos ateus de la nostra llista: Estilpó, que, en realitat, es nega a respondre del seu ateisme en públic —fins a tal punt era malvist (DL 2.117)—, és declarat ateu per la tradició biogràfica segurament a partir, també, dels seus jocs sil·logístics davant d'una estàtua d'Atena, en què acaba afirmant que Atena no és un déu; més tard, és portat a l'Areòpag i aclareix la seva afirmació: Atena no és pas un déu... és una deessa (DL 2.116).[1288] Són aquesta mena de sofismes els que fan ateus els filòsofs en les biografies.[1289] Finalment, el fet que els atenesos cremessin els llibres de Protàgoras, el sofista, per ateisme (DL 9.52), a causa de la seva famosa afirmació d'agnosticisme (DK 80 B 4), es pot interpretar també en aquest mateix sentit. Podem concloure, per tant, que l'ateisme no apareix de forma gaire estesa com a tòpic en les biografies dels filòsofs, malgrat que, a partir del sedàs popular de la Comèdia, la interpretació tòpica devia ser possible. Més aviat el filòsof apareix caracteritzat com una persona reverent i fins i tot partícip de la religió popular, amb només algunes excepcions, que llavors reben sempre el càstig pertinent dels biògrafs, habitualment en les circumstàncies de la seva mort.[1290] Aquesta consideració d'ateisme, d'altra banda, degué convertir-se també en tòpica, tal com ho demostren les llistes d'ateus

[1285] Vegeu l'apartat E 1 b.
[1286] Ciceró, a *Nat.* 1. 1-2, ja subratlla la diferència entre Protàgoras, que afirmava agnòsticament que no podem conèixer amb claredat si els déus existeixen, i Teodor, que, igual que Diàgoras de Melos, afirma que els déus no existeixen pas, *nullus esse omnino*.
[1287] Vegeu l'apartat E 1 i.
[1288] Per a aquesta mena de jocs de paraules, vegeu l'apartat D 21.
[1289] Tornarem més a fons sobre aquest punt en l'apartat D 21.
[1290] Vegeu, més endavant, els apartats E 1 a, E 1 h i E 1 i.

que circulaven a l'antiguitat,[1291] les quals inclouen habitualment Diàgoras, Pròdic, Teodor, Evèmer, Crítias i Protàgoras, que podem considerar, en conseqüència, els ateus «oficials» de la tradició biogràfica, tot i que, naturalment, no sempre les acusacions són certes.

3. Miracles

Alguns filòsofs acompleixen actes meravellosos, θαύματα, que podríem designar amb la traducció habitual de «miracles», fets de caràcter sobrenatural que depassen la comprensió lògica dels fenòmens quotidians. És important remarcar, tanmateix, que els miracles no són de cap manera una característica essencial de la biografia dels filòsofs en les fonts de què és objecte aquesta anàlisi. Molts dels miracles propis dels θεῖοι ἄνδρες, en l'accepció ja clàssica de Bieler,[1292] o dels *pagan holy men*, com els ha rebatejat la bibliografia més recent,[1293] no es troben en absolut en la major part de les nostres biografies, tal com ho anirem constatant en les pàgines següents. No trobem en cap moment el mot σοφιστής com a sinònim de «persona que obra miracles», *Wundertäter*, cosa que Bieler detecta per a algunes biografies de filòsofs posteriors.[1294] Tampoc no hi ha cap menció de la δύναμις, una mena d'energia interior que posseeixen els homes divins per tal d'obrar aquests miracles, ni tampoc de l'ἐξουσία, una autoritat que li serveix, sobretot, contra els δαίμονες, dels quals, de fet, tampoc no n'hi ha cap rastre en les nostres biografies.[1295] No es menciona en cap moment que els miracles no es produeixen si no estan envoltats d'una actitud de creença, com li succeeix de vegades a Apol·loni de Tiana (Filòstrat, *V. Ap.* 8.31). Finalment, tampoc no se'ls anomena amb el terme σωτήρ, que llavors no té el sentit d'«aquell qui dóna la salut», sinó d'«aquell qui guareix miraculosament».[1296] Altrament, el seu caràcter divinal té més a veure amb les descripcions que en fan Plató o Aristòtil, en el sentit encomiàstic d'algú que es destaca per la seva ἀγαθία o la seva ἀρετή.[1297] Els miracles dels nostres filòsofs es concreten en:

a. Habilitat per a controlar els elements. L'interès dels primers filòsofs per la meteorologia i la física es tradueix, en l'imaginari popular, en forma de poders màgics sobre les forces de la natura i dels elements. És, de fet, la imatge que apareix en els *Núvols* aristofànics, on Sòcrates

[1291] Els catàlegs són els següents: Pseudo-Plutarc, *Plac. Phil.* 880d-e; Ciceró, *Nat.* 1.117-118; Sext Empíric, *M.* 9.50-58; i Elià, *V. H.* 2.31. Totes es remunten, segons M. WINIARCZYK, «Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos», *Philologus* 120, 1976, pp. 32-46, a un catàleg del neoacadèmic Clitòmac de Cartago, autor de l'any 100 aC.
[1292] BIELER 1935-1936 [1967^2].
[1293] Vegeu, especialment, BROWN 1971; TALBERT 1978; FOWDEN 1982; COX 1983.
[1294] Vegeu BIELER 1967^2, p. 80. Els exemples que proposa són: Llucià, *Per*. 14; Filòstrat, *V. Ap.* 7.39; Pseudo-Plató, *Theages* 130d-e.
[1295] Vegeu BIELER 1967^2, pp. 81-83.
[1296] Vegeu BIELER 1967^2, pp. 119-121.
[1297] Cf. Plató, *Men*. 99d; *Leg.* 951b; Aristòtil, *Nic*. 1145a 27. Aquesta forma d' ἀρετή s'aplica també als déus egipcis en autors més tardans: cf. Diodor de Sicília 1.13, i Plutarc, *De Iside* 355e. Vegeu, també, l'apartat E 3.

sembla que pot controlar els núvols segons el seu caprici.[1298] Així s'ha d'entendre que Empèdocles sigui capaç d'aturar el vent per evitar que faci malbé les collites (DL 8.60); just abans, Gòrgias, deixeble d'Empèdocles, havia dit que ell era present quan el mestre obrava la seva màgia, però que tot això, i moltes altres coses, ho proclama el mateix Empèdocles al llarg de les seves obres, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν διὰ τῶν ποιημάτων ἐπαγγέλλεσθαι τοῦτό τε καὶ ἄλλα πλείω (DL 8.59), i cita textualment, com a exemple (DK 31 B 111):

> φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ
> πεύσηι, ἐπεὶ μούνωι σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.
> παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος οἵ τ' ἐπὶ γαῖαν
> ὀρνύμενοι πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἀρούρας·
> καὶ πάλιν, ἢν ἐθέλησθα, παλίντιτα πνεύματ' ἐπάξεις·
> θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμόν
> ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου
> ῥεύματα δενδρεόθρεπτα, τά τ' αἰθέρι ναιήσονται,
> ἄξεις δ' ἐξ Ἀίδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

És evident que l'anècdota d'Empèdocles controlant els vents sorgeix directament d'aquest passatge de la seva pròpia obra.[1299] Igualment s'ha d'interpretar que Demòcrit, l'altre gran físic de la tradició, aconselli al seu germà Damas que faci la collita urgentment abans que arribi una ventada càlida que la faria malbé (Plini, *N. H.* 18.273): aquí ni tan sols no hi ha miracle, sinó aplicació pràctica del saber filosòfic, en el sentit que comentàvem més amunt quan parlàvem de la versatilitat del filòsof, talment com Tales enriquint-se amb la collita d'olives que havia previst que seria bona.[1300] En canvi, sí que hi ha miracle —i per això és interessant el contrast de les dues anècdotes— quan el mateix Demòcrit neteja Abdera d'una plaga fetillant el vent (Filòstrat, *V. Ap.* 8.7 = DK A 19). Totes dues anècdotes, però, provenen, com la d'Empèdocles, de la mateixa concepció popular sobre els físics, que, en el cas d'aquest darrer, és reforçada a partir d'una lectura literal de la seva pròpia obra.[1301] En aquesta mateixa línia, Empèdocles fins i tot és capaç d'aturar una pesta a Selinunt desviant simplement el curs de dos rius per tal de temperar-ne les aigües (DL 8.70): com en la primera anècdota de Demòcrit, és l'aplicació pràctica dels coneixements físics del filòsof, i no pas un miracle en sentit estricte, allò que salva la ciutat de la pesta. Algunes vegades, el control que els homes divins tenen sobre els fenòmens naturals s'estén també a les forces de la vida i la

[1298] Efectivament, els Núvols divinitzats responen a la invocació de Sòcrates i acuden a la seva crida (vv. 264-328). No gaire diferents són alguns miracles sobre els elements que s'atribueixen a Demòcrit i Empèdocles.
[1299] CHITWOOD 1993, pp. 78-90, fa una anàlisi acurada dels passatges de l'obra d'Empèdocles en què s'inspiren aquesta mena d'anècdotes. Vegeu, també, l'apartat 2 del capítol anterior.
[1300] Vegeu l'apartat D 2 b, més amunt.
[1301] Vegeu CHITWOOD 1993, pp. 242-244.

mort, i poden guarir malalties i fins ressuscitar els morts.[1302] Entre els nostres filòsofs, només n'hi ha un, però, que pugui guarir malalties: Empèdocles, que és considerat metge i endeví, καὶ ἰητρὸν καὶ μάντιν (DL 8.61), i que guareix una noia d'Acragant a qui els metges no donaven cap esperança de vida (DL 8.69); de fet, en altres versions de la mateixa història, el que fa el filòsof és ressuscitar la noia, que havia mort, mantenint intacte el seu cos durant trenta dies sense que la noia respirés ni el cos es descompongués (DL 8.60-61; 67). No s'especifica el procediment o el ritual que va dur a terme el filòsof en aquest procés de guariment, però hi ha dades que assenyalen clarament l'origen de l'anècdota: els mateixos versos d'Empèdocles (DK 31 B 112, 1-2, 4-11), que Diògenes Laerci cita a continuació (DL 8.62), on el filòsof afirma:

> οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νούσων
> παντοίων ἐπύθοντο κλυεῖν εὐηκέα βάξιν.

Tornem, altre cop, a derivar la biografia, en aquest cas els actes miraculosos, de la pròpia obra de l'autor.[1303] També són purificadors: Tales, de qui s'afirma que fou el primer (sempre ha de ser Tales el primer en tot, és clar) de purificar els camps i les cases, i de fundar santuaris (DL 1.112); i Epimènides, que fou cridat a Atenes per tal de sufocar-hi una pesta (DL 1.110).[1304] En ambdós casos, tanmateix, la purificació ritual es fa seguint de ple la religiositat grega tradicional, sense cap intervenció especial que pugui ser considerada màgica, sense cap pràctica de γοητεία, sinó sacrificant als déus locals.[1305] Epimènides, d'altra banda, no fou cridat a perfer el ritual de purificació perquè fos un taumaturg reconegut, sinó perquè era considerat θεοφιλέστατος, segons que ho especifiquen tant Diògenes Laerci com Plutarc. En última instància, doncs, les purificacions rituals dels nostres filòsofs han de ser integrades, més aviat, dins del tòpic dels beneficis dels filòsofs envers la ciutat i envers els homes en general,[1306] i també, relacionat amb aquests beneficis, amb el de la fundació de realitats culturals,[1307] explícit en Tales, però també fàcil de reconèixer en Epimènides: la purificació condueix, com ho assenyala Plutarc (*Sol.* 12.10), a un estat de refundació de la ciutat, ara inclinada a la justícia (ὑπήκοον τοῦ δικαίου) i temperada per la concòrdia (εὐπειθῆ πρὸς ὁμόνοιαν), que és precisament allò que pretenia Soló.[1308] Sigui com sigui, entraria més en la mena de saviesa especial que posseeix el filòsof[1309] que no pas en l'apartat dels seus miracles. Pel que fa al poder

[1302] Vegeu BIELER 1967², pp. 111-112.
[1303] Vegeu CHITWOOD 1993, pp. 78-90.
[1304] Cf., també, Plutarc, *Sol*. 12.3-12.
[1305] Almenys tal com ho descriu el llibre clàssic sobre purificacions gregues: R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983. De Tales tenim molt poca informació; per a Epimènides, el sacrifici d'uns corders, o de dos joves segons altres versions, soluciona la pol·lució. Vegeu PÒRTULAS 2002.
[1306] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 17.
[1307] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 10.
[1308] Vegeu PÒRTULAS 2002, p. 221.
[1309] Vegeu, més amunt, l'apartat D 2 a.

sobre la vida i la mort, només n'hi ha dos que el posseeixin: novament Empèdocles, que ressuscita una noia (DL 8.60-61, 67), i Demòcrit, que és capaç de retardar la seva pròpia mort tres dies per tal que la seva germana pugui assistir a les Tesmofòries (DL 9.43).[1310] En tots dos casos, tornem a trobar que l'anècdota biogràfica està clarament inspirada en l'obra de l'autor: Diògenes Laerci ha citat just abans uns versos d'Empèdocles (DK 31 B 111), on diu ἄξεις δ' ἐξ Ἀίδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός;[1311] i ja hem vist que Demòcrit és objecte de la mateixa mena de consideracions en la tradició biogràfica, puix que «their metheorological knowledge is translated by popular imagination into control of the elements and they are themselves considered supra-human».[1312] També, és clar, podem incloure aquí, com ho fa Bieler,[1313] les reencarnacions de Pitàgoras (DL 8.4 i 14) i d'Epimènides (DL 1.114); això no obstant, Pitàgoras, pròpiament, no té cap mena de control sobre la vida i la mort, sinó que es limita a conservar la memòria de la seva vida anterior,[1314] de manera que potser no s'hauria d'incloure en aquest apartat —ni tampoc, és clar, Epimènides—, sinó senzillament en el de la saviesa especial dels filòsofs, que poden saber coses vedades a la resta dels mortals.[1315] El mateix podem dir de l'anècdota en què un riu saluda Pitàgoras (DL 8.11).[1316] Ben diferent, nogensmenys, és la notícia d'una seva catàbasi a l'Hades, on veié que Hesíode i Homer eren torturats per tot allò que havien dit sobre els déus, a més del càstig que s'infligia a aquells qui no volien unir-se amb les pròpies esposes (DL 8.21). El context de la citació, atribuïda per Diògenes Laerci a Jeroni de Rodes, un peripatètic del segle III aC (fr. 42 Werhli), és d'allò més irònic, especialment la darrera part, de manera que convé no descartar d'entrada una elaboració paròdica que estengués també els poders de Pitàgoras sobre la reencarnació a la possibilitat de davallar a l'Hades; tanmateix, la catàbasi podria ser també un record en Pitàgoras de la catàbasi ritual xamànica,[1317] deformada després, en ser infraentesa, cap a la forma amb què la trobem en la citació de Jeroni, i sobretot en la reelaboració paròdica de la història que fa Hermip: el filòsof es devia amagar en una habitació subterrània que havia construït, previsor, a la seva arribada a Itàlia, semblantment al que explica de Zalmoxis Heròdot (4.95); la seva mare, mentrestant, li anava passant, escrit en unes tauletes, tot allò que succeïa a la ciutat, de

[1310] Cf., també, Ateneu 46e-f.
[1311] Vegeu CHITWOOD 1993, pp. 78-86.
[1312] CHITWOOD 1993, p. 244.
[1313] Vegeu BIELER 1967^2, p. 103.
[1314] Així ho afirma BURKERT 1962 [1972], p. 140 i n. 110.
[1315] Vegeu, més amunt, l'apartat D 2 a.
[1316] Cf., també, Porfiri, *V. P.* 27-28; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 134-135; Elià, *V. H.* 2.26. BURKERT 1962 [1972], p. 142 relaciona aquesta anècdota amb la cuixa d'or que tenia Pitàgoras, i que apareix just al costat d'aquesta altra, tant a Diògenes Laerci com a Jàmblic (*Vit. Pyth*. 91-92, 134-135) i Porfiri (*V. P.* 28), amb la caracterització de Pitàgoras com a home diví, sancionat fins i tot pels elements. Sigui com sigui, no es tracta d'un miracle pròpiament dit, sinó d'una condició, d'un estatus especial del filòsof.
[1317] Així ho entén BURKERT 1962 [1972], pp. 208-217, que connecta també clarament amb el xamanisme la tècnica de reminiscència que usa Pitàgoras per a conèixer les seves vides anteriors.

manera que, en sortir de l'amagatall, ho va poder explicar enmig de l'Assemblea, i tots el declararen un déu i li lliuraren llurs pròpies dones, que reberen el nom de Πυθαγορικαί, perquè aprenguessin les seves doctrines (DL 8.41).[1318] Si això fos així, però, tampoc no parlaríem de l'home que fa miracles, sinó, altra vegada, d'un ritual, tot i que aquest cop pròpiament prehel·lènic. Això no obstant, Porfiri i Jàmblic atribueixen un gran nombre de miracles de tota mena a Pitàgoras, dels quals no tractarem aquí perquè no estan testimoniats en cap altra font i, per tant, provenen sens dubte d'una mentalitat posterior, diferent de la que aquí ens interessa, que els ha anat generant a partir d'altres anècdotes i ha anat engrandint així la tradició taumatúrgica del filòsof. Cap altre miracle, doncs, no està testimoniat per als nostres filòsofs. No n'hi ha cap, per exemple, que posseeixi el do de la ubiqüitat, com Apol·loni de Tiana (Filòstrat, *V. Ap.* 4.10 i 8.10), tot i que fonts tardanes, com sempre, afirmen que Pitàgoras fou vist el mateix dia a Metapont i Tauromènion, dues localitats molt distants entre si (Porfiri, *V. P.* 27). Constatem, doncs, que l'únic dels nostres filòsofs que pot ser considerat taumaturg a dreta llei és Empèdocles, que guareix malalties i ressuscita els morts, i encara en el seu cas hem vist clarament com totes dues coses surten de la seva pròpia obra.

b. Poder sobre la vegetació i els animals. Aquesta peripècia biogràfica, present sovint entre les gestes dels herois, que maten o expulsen una bèstia mortífera,[1319] gairebé no es troba present en les biografies que són objecte d'aquest estudi. Només Pitàgoras mata unes serps que amenaçaven Síbaris i els tirrens, i una àguila blanca es deixa acariciar per ell a Crotona (Jàmblic, *Vit. Pyth*. 142).[1320] Igualment, Pitàgoras va domesticar també una ossa i la va fer vegetariana per a tota la vida (Porfiri, *V. P.* 23; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 60); a més, parlava la llengua dels animals, de manera que va convèncer un bou que no mengés faves (Porfiri, *V. P.* 24; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 61). Algunes bèsties els reconeixen i els veneren, com és el cas d'una àguila que reconeix Pitàgoras mentre era a Olímpia amb els deixebles (Jàmblic, *Vit. Pyth*. 62; Porfiri, *V. P.* 25). Hom constata, en tot cas, que només Pitàgoras, i encara en fonts tardanes, presenta aquest tret taumatúrgic que després apareix en molts filòsofs posteriors, com Apol·loni de Tiana (Filòstrat, *V. Ap.* 1.20), i que acaba convertint-se en un tòpic de la biografia filosòfica, tal com ho demostra la seva aparició entre les fantasies aribuïdes als filòsofs per Llucià (*Philops.* 34).

[1318] En realitat, tal com ha demostrat BURKERT 1962 [1972], pp. 155-161, la contalla d'Hermip, tot i que és manifestament burlesca, presenta alguns trets que demostren un origen ben antic de la història: les instruccions que aquí Pitàgoras rep de la seva mare, les hauria rebut en realitat de la Mare, Demèter, a qui el filòsof està associat per tal de poder viatjar a l'Hades, com ho demostra la seva cuixa d'or. A més, són moltes les religions on el savi s'oculta durant anys en una estança subterrània i en reapareix com si hagués tornat a la vida des de l'altre món; fins i tot n'hi ha una referència en sòl grec: Sòfocles, *El.* 62-64. Hermip devia prendre, doncs, una contalla ben antiga i la devia caricaturitzar per desemmascarar racionalment el filòsof. Vegeu, sobre aquest tema, l'apartat E 3.

[1319] Vegeu MOREAU 1992, pp. 220-225; PELLIZER 1986, pp. 47-49.

[1320] La història de l'àguila també apareix a Elià, *V. H.* 4.17, i Porfiri, *V. P.* 25.

c. Capacitat profètica. En canvi, són bastants els filòsofs que fan prediccions gràcies a llur clarividència: coneixen el passat i el futur. El cas emblemàtic de coneixement del passat és, naturalment, Pitàgoras, capaç de recordar un munt de vides anteriors (DL 8.4; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 134), i que fa també increïbles prediccions a propòsit de terratrèmols i tota mena de fenòmens naturals, que potser han de ser interpretades en el sentit dels físics que comentàvem més amunt, en l'apartat *a* d'aquesta mateixa secció (Jàmblic, *Vit. Pyth*. 135-136). Ferecides també presagiava, com Pitàgoras, naufragis i terratrèmols (DL 1.116);[1321] especialment significativa és l'escena en què Ferecides presagia un terratrèmol en beure aigua d'un pou, que és idèntica a la de Pitàgoras: mestre i deixeble comparteixen l'anècdota, que, d'altra banda, té a veure amb els seus dots per a la física, tal com analitzàvem en l'apartat *a* d'aquesta mateixa secció, més que no pas amb els dots profètics. També Anaxàgoras, en el mateix sentit, presagia la caiguda d'un meteorit i augura que està a punt de ploure (DL 2.10); si bé la segona és clarament una anècdota tan sols meteorològica en comparació de l'altra, la primera sembla que respon a un esdeveniment real, datable el 468 o el 467 aC, setanta-cinc dies després del pas d'un cometa.[1322] En tot cas, es tracta, altra vegada, de previsions de fenòmens naturals, que prou devien tenir relació, sobretot, amb les habilitats dels filòsofs per a la física. En canvi, el vaticini de Ferecides de la presa de Messènia (DL 1.116), no cal dir que *post euentum*,[1323] és segurament un afegit posterior a la tradició biogràfica a partir del tòpic de la capacitat profètica del protagonista. Quiló féu una predicció sobre la presa de l'illa Citera de Lacònia en vàries represes, tant pels perses com pels atenesos (DL 1.71-72),[1324] i aconsellà a Hipòcrates, el futur pare de Pisístrat, el tirà atenès, de no casar-se o bé, si ja era, de divorciar-se de la seva esposa i no reconèixer-ne els fills (DL 1.68). Totes dues són, doncs, les típiques prediccions *post euentum*, que sens dubte han estat afegides amb posterioritat per causa del caràcter lacedemoni del protagonista. També Epimènides fa un seguit de prediccions, com la de la presa macedònia de Muníquia (DL 1.114)[1325] o la de la presa d'Orcomen (DL 1.115), que han estat clarament afegides *post euentum* a partir del tòpic de l'endevinació del filòsof. De fet, Epimènides no vaticinava sobre les coses futures, sinó sobre les ja esdevingudes, però que romanien ocultes (ἐκεῖνος γὰρ περὶ τῶν ἐσομένων οὐκ ἐμαντεύετο, ἀλλὰ περὶ τῶν γεγονότων μὲν ἀδήλων δέ), si hem de fer cas a Aristòtil (*Rhet*. 1418a 21), que probablement allò que té al pensament és la purificació ritual d'Atenes que comentàvem a

[1321] Cf., també, Màxim de Tir 13.5.19.
[1322] Cf. *Marbre de Paros* (*FGrHist* 239a57); Plini, *N. H.* 2.149 i Eusebi, *Chron*. (DK 59 A 11); així ho interpreta M. L. WEST, *Journal of the British Astronomical Association* 70, 1959-1960, pp. 368-369, n. 6.
[1323] Fins i tot per al mateix Ferecides: segons SCHIBLI 1990, p. 6, la guerra messènia va ser anterior al naixement de Ferecides.
[1324] Per als fets històrics, cf. Heròdot 7.235, i Tucídides 4.53-57.
[1325] Cf., també, Plutarc, *Sol*. 12.10.

l'apartat *a* d'aquesta mateixa secció: Epimènides ha pogut descobrir la causa de la sutzura ritual i eliminar-la gràcies a aquesta capacitat. Exactament com Demòcrit, que es limita a saber, en observar-ne la llet, que la cabra que l'ha produït és primípara i negra, o que una noia ha estat desflorada durant la nit només en saludar-la al matí següent (DL 9.42). Tanmateix, la fama d'endeví fa que la tradició biogràfica li adjudiqui també prediccions sobre el futur, la naturalesa de les quals queda, però, sense enunciar (DL 9.39). Altrament, Aristòtil vaticina a Cal·lístenes d'Olint, que parlava a Alexandre amb massa franquesa i no l'obeeix, que ὠκύμορος δή μοι, τέκος, ἔσσεαι, οἷ' ἀγορεύεις (*Il.* 18.95), i efectivament, després de participar en un complot contra el sobirà, acaba essent exhibit en una caixa de ferro i devorat finalment per un lleó (DL 5.5); un curiós vaticini, formulat en hexàmetres, encara que manllevats d'Homer, que mostra fins a quin punt és tòpic que el filòsof és clarivident, segurament com a mostra de la seva saviesa superior,[1326] per bé que, en aquest cas, és clar, només calia conèixer una mica tant Cal·lístenes com Alexandre per a formular el vaticini. De fet, aquesta mena d'endevinació per clarividència que sembla habitual en molts filòsofs podria fundar-se, potser, com tants altres tòpics, en el famós dèmon socràtic, que li anunciava allò que havia de venir (DL 2.32; Xenofont, *Mem*. 1.1.2-9, 19; 4.8.1).[1327] Alguns tenen el do profètic més com a professió o habilitat apresa que no pas com a endevinació inspirada pels déus, com Xenofont, que era capaç de llegir les entranyes de les víctimes sacrificials, bàsicament perquè era molt pietós i li agradava d'oferir sacrificis (DL 2.56); i fins de Pitàgoras es diu que practicava la màntica a partir dels presagis i del vol dels ocells, i sobretot cremant ofrenes, excepte l'encens (DL 8.20; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 62; Porfiri, *V. P.* 25). També pot ser que coneguin el moment de la seva pròpia mort o de la dels altres. Plató, en efecte, somnia, quan està a punt de morir, en un cigne que salta d'arbre en arbre, que els caçadors persegueixen, però no poden atènyer, i l'ocell simbolitza l'obscuritat futura de la seva doctrina per als hermeneutes posteriors, tal com ho expliciten les mateixes fonts (Olimp. 165-167, 167-172 W; Anon. 34-37, 38-42 W). Pitàgoras vaticina, en veure uns homes que volen emparar-se de la càrrega d'una nau a Metapont, que tindran un cadàver (Jàmblic, *Vit. Pyth*. 142). Els filòsofs posteriors faran ostentació de la seva capacitat profètica com a element constitutiu de la seva condició de savis, com és el cas, principalment, d'Apol·loni de Tiana (Filòstrat, *V. Ap.* 1.10, 32, 33; 4.3, 4, 18, 24, 34; 6.32; 7.10); i l'Alexandre de Llucià fins i tot profereix oracles hexamètrics (*Alex*. 27 i 59). El do profètic, doncs, sí que sembla un tòpic ben establert per als filòsofs de totes les èpoques, segurament relacionat amb la seva mena de saviesa especial, clarivident i superior, que els fa propers a altres «mestres de veritat», per bé que no es descarta tampoc el seu origen socràtic.

[1326] Vegeu l'apartat D 2 a.

[1327] Segons Plató (*Ap.* 31d), tanmateix, el dèmon només dissuadia Sòcrates d'acomplir determinades accions, però mai no el va impulsar a actuar. El passatge es contradiu amb el de Xenofont. Cf., també, Plutarc, *De gen. Socr*. 581d, i Apuleu, *Socr.* 20.

d. Levitació. Alguns filòsofs posteriors són capaços de suspendre's en l'aire, com Jàmblic (Eunapi 458.31). Entre els nostres, tanmateix, no n'hi ha cap que posseeixi aquesta habilitat. Sí que s'afirma de Pitàgoras que podia volar pel cel i caminar sobre les aigües, com Àbaris muntat en una fletxa, a l'estil dels hiperboris (Porfiri, *V. P.* 29, Jàmblic, *Vit. Pyth*. 136), tòpic miraculós que Llucià reprèn paròdicament (*Philops.* 13). S'esdevé altre cop, però, el que hem vist en l'apartat *b* d'aquesta mateixa secció: les fonts són tardanes i segurament responen a altres finalitats que les que aquí ens interessen.

El fet que només aparegui en fonts més tardanes, com Jàmblic i Porfiri per a Pitàgoras, els filòsofs de Llucià i, és clar, l'Apol·loni de Tiana de Filòstrat, fa pensar que la imatge del filòsof que obra miracles és d'origen força tardà. Els filòsofs laercians que obren miracles es mouen sempre en l'àmbit de la religiositat grega tradicional: són endevins, capaços de fer purificacions rituals i de profetitzar, quelcom que simplement els posa en relació amb altres «mestres de veritat», amb els quals comparteixen la mateixa mena de saviesa en l'ús de la paraula.[1328] El tractat hipocràtic *Sobre la malaltia sagrada* ataca els «homes-medicina» itinerants, que pretenen guarir els malalts amb rituals màgics, ἄνθρωποι οἷον καὶ νῦν εἰσι μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὁκόσοι δὴ προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι, els quals fan com si en sabessin més, πλέον τι εἰδέναι (6.354 Littré); aquest és l'origen, molt probablement, d'aquests suposats «miracles» dels filòsofs: a diferència dels metges hipocràtics, que tenen l'habilitat racional de τεκμαίρεσθαι, de conèixer una malaltia a partir dels indicis i la simptomatologia,[1329] els filòsofs simplement *saben*, per mitjans que no podria mai assolir un home corrent, gràcies a una saviesa que els fa superiors,[1330] tal com ells mateixos proclamen de vegades. Fins i tot alguns, com Demòcrit o Epimènides, tenen altres poders, com el de controlar els elements, cosa que segurament té relació amb una determinada interpretació popular de les seves pròpies obres, sobretot les que tracten de física, com hem pogut comprovar en algun cas. De fet, en un article recent, C. Maudit intenta distingir dues visions independents en la tradició sobre Empèdocles, que la tradició biogràfica, tal com mostra la biografia laerciana, devia barrejar: d'una banda, el taumaturg; de l'altra, el científic.[1331] Sigui com sigui, és evident que Diògenes Laerci es decanta per la versió més racional, tal com tindrem ocasió de tornar a comprovar més endavant.[1332]

No és tan habitual, per tant, que els filòsofs antics facin miracles com els que fan els filòsofs posteriors, com ara levitacions o el poder sobre els animals i la vegetació: si hom llegeix les *Vides dels filòsofs i dels sofistes* d'Eunapi en troba molts més exemples; en tot cas, el més important és que

[1328] Vegeu M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París 1967.
[1329] Vegeu L. GIL, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid 1969.
[1330] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 2 a.
[1331] Vegeu MAUDIT 1998. En contra de les opinions de P. KINGSLEY, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, Oxford 1995, pp. 217-232, que potencia la visió taumatúrgica d'Empèdocles.
[1332] Vegeu els apartats E 1 a i E 1 c.

els miracles no els serveixen mai per a legitimar la seva doctrina, ni en defineix tampoc la saviesa o el mode d'actuació. Hem d'entendre, doncs, que la situació religiosa i espiritual que envolta aquestes biografies no és la que s'esdevingué després en la Mediterrània:[1333] «À l'époque imperial, l'idéal philosophique prend en effet une coloration nettement religieuse. Le philosophe n'est pas seulement un exemplaire achevé de l'idéal humain; il dévoile, par son pouvoir extraordinaire, ses dons divinatoires et les attestations qui sont données de la béatitude dont il jouit après sa mort, la condition divine que la voie philosophique lui a permis d'atteindre».[1334] L'Apol·loni de Tiana filostrateu, que recull en la seva biografia gairebé totes les característiques que L. Bieler analitza per al tipus del θεῖος ἀνήρ,[1335] és capaç de fer, en efecte, de tota mena de prodigis: coneix el llenguatge dels animals (1.20; 6.43; 8.30), així com llengües estrangeres que mai no ha après (1.19), controla els elements de la natura (4.4, 10, 13; 6.41), practica la clarividència (1.10; 5.24; 6.3, 5, 43; 8.26) per mitjà dels somnis (1.23) i l'endevinació (1.10, 3.33; 4.18, 24, 34; 5.12, 18; 6.32; 8.7), com també pel seu coneixement miraculós del passat (6.11); a més, opera guaricions miraculoses (3.39; 4.4; 4.25; 6.27), expulsa dimonis (3.38; 4.20, 25; 6.27), derrota sàtirs (6.27) i empuses (4.25), posseeix el do de la ubiqüitat (4.10; 8.10, 26), pot desfer les cadenes de la presó (7.38) i desaparèixer a voluntat per tornar a reaparèixer (8.10-12, 19), i fins ressuscita els morts (4.45), i no mor ell mateix, sinó que s'enlaira al cel entre els cants de les Muses (8.30). Les vides de Laerci, en canvi, no cerquen l'alta dosi de miracles que després esdevingué imprescindible, sobretot força després, en les vides de sants, on el miracle es converteix en una característica essencial del gènere.[1336] En realitat, és el mateix Apol·loni de Tiana, en un llarg discurs amb molt de regust de la Segona Sofística —que mai no va arribar a pronunciar en defensa pròpia davant de l'emperador Domicià, que l'acusava de bruixot—, qui rememora precisament les gestes de Demòcrit i d'Empèdocles com a predecessors seus quant a la capacitat de controlar els elements i d'aplacar les pestes (8.8), i qui proposa el dèmon socràtic i les previsions de bona collita d'olives per part de Tales, així com les prediccions dels fenòmens celestes per part d'Anaxàgoras, com a exemples de la capacitat profètica dels filòsofs, que no anava, per tant, associada a la bruixeria (8.9). Així doncs, molts dels fets miraculosos que hem analitzat en aquest apartat serviren segurament per a esperonar desenvolupaments posteriors.

[1333] Vegeu, sobre aquest punt, el final de l'apartat 4 del capítol primer.

[1334] GOULET 1981, p. 167. Vegeu, també, COX 1983, p. 65: «What was new in Graeco-Roman biographies of the holy men was [...] that philosophers were depicted not only as superior men but also as figures of holiness». Per a la situació religiosa i espiritual de l'època, és fonamental el breu estudi d'E. R. DODDS, *Pagan and Chrystian in the Age of Anxiety. Some aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965. També és molt útil l'excel·lent resum de la qüestió que fa TALBERT 1978.

[1335] BIELER 1935-1936 [1967^2].

[1336] Vegeu R. GRÉGOIRE 1996, p. 204. És especialment important l'estudi sobre els inicis de l'hagiografia a partir de les vides dels filòsofs pagans en J. LIST, *Das Antoniusleben des Hl. Athanasius d. Gr., eine literarhistorische Studie zu den Anfängen der byzantinischen Hagiographie*, Atenes 1930.

4. Acusacions judicials

És relativament freqüent que el filòsof sigui conduït davant dels tribunals i sigui acusat, en general, d'impietat religiosa segons el model socràtic, que es troba clarament a l'origen d'aquest tòpic. Entre les causes profundes de l'acusació sol figurar sovint la gelosia i el malestar que provoquen les paraules del filòsof, quelcom que també apareix com a motiu últim del procés de Sòcrates, de manera que aquest seria, podríem dir, el paradigma de totes les acusacions judicials contra els filòsofs. En efecte, Ànitos, que no suportava ser ridiculitzat per Sòcrates, animà Aristòfanes a calumniar-lo en les seves comèdies, i després encara convencé Melet perquè l'acusés d'impietat i de corrompre el jovent (DL 2.38). En realitat, la reacció d'Ànitos prové del *Menó* platònic (89e-95a), on Ànitos creu que Sòcrates l'està injuriant a ell, quan únicament està procedint amb les seves habituals interrogacions irròniques; les acusacions que Ànitos fa als sofistes en aquest diàleg de corrompre el jovent (91c) són idèntiques a les que la tradició biogràfica recull contra Sòcrates (DL 2.40),[1337] de manera que Ànitos devia portar la seva ira contra Sòcrates en els mateixos termes que ho féu contra els sofistes, tot considerant Sòcrates un sofista més, talment com ho entenien els còmics. De fet, l'acusació contra Sòcrates la realitza formalment Melet, però la tradició biogràfica ha creat la figura d'Ànitos com una mena d'instigador des de l'ombra, fins i tot per a les deformacions còmiques de la figura de Sòcrates, a partir de la interpretació biogràfica del passatge del *Menó*, en un clar exemple de construcció biogràfica a partir de les obres dels autors. Tots els qui participen com a acusadors en el procés contra Sòcrates havien estat injuriats per ell en alguna ocasió, i fins i tot hi apareixen en representació dels diversos gremis que el filòsof va atacar: Ànitos, en nom dels polítics; Licó, en nom dels rètors, i Melet, en nom dels poetes (DL 2.39). La construcció de la biografia a partir dels textos resulta altre cop evident.

A partir d'aquest model s'han construït, segurament, la resta de les anècdotes sobre les acusacions judicials dels filòsofs, que segueixen la mateixa estructura. Així, Anaxàgoras és acusat d'impietat per Cleó perquè havia dit que el sol era una massa metàl·lica incandescent; altres, però, afirmen que el motiu de l'acusació és en realitat la traïció: Anaxàgoras hauria fet conxorxa amb els medes (DL 2.12).[1338] Sigui com sigui, fou condemnat a mort, igual que Sòcrates, tot i que se'n salvà abandonant la ciutat. De fet, Anaxàgoras, de qui Sòcrates fou deixeble, es presenta així com un precedent, una prefiguració, de la condemna socràtica. L. Canfora posa de manifest el rerefons polític de la condemna de Sòcrates, enfrontat amb els Trenta, i ho relaciona explícitament amb la condemna prèvia d'Anaxàgoras:[1339] en realitat, doncs, tindríem en tots dos casos una acusació política, per bé que revestida de la més greu de les acusacions a Atenes, la d'impietat. La tradició biogràfica, tanmateix, no entra en aquestes

[1337] Cf., també, Plató, *Ap*. 24b; Xenofont, *Mem*. 1.1,1.
[1338] GIANNANTONI 1991-1992, pp. 3607-3608, proposa que hi hagué una coalició contra Pèricles per part dels «demòcrates radicals», guiats per Cleó, i el «partit conservador», liderat per Tucídides, on devia ser implicat també Anaxàgoras.
[1339] Vegeu CANFORA 2000, pp. 11-34; per a Anaxàgoras, p. 31.

disquisicions històriques, que, de fet, és a Canfora a qui interessen, perquè donen argument a la tesi principal del seu llibre: l'activa participació dels filòsofs grecs en la política del seu temps.[1340] En aquesta línia, també Xenofont, deixeble de Sòcrates, fou acusat de traïció pels atenesos a causa de la seva amistat amb Ciros (DL 2.58), i fou condemnat a l'exili, quelcom que, deixant de banda les evidències històriques, sembla sortit directament d'una extrapolació a partir de les seves obres: Diògenes Laerci en parla només en els epigrames que dedica al filòsof, en un context que fa referència de manera manifesta a les seves obres. I, naturalment, també Plató havia de patir un judici a l'estil socràtic, per bé que en el seu cas les evidències històriques ho fan impossible: els eginetes, en efecte, després que Plató arribà al seu territori com a esclau a causa de la còlera del tirà Dionisi, tot i la llei que condemnava els atenesos a morir sense judici, decidiren tanmateix conduir-lo a l'Assemblea; allà, Plató esperà en silenci el resultat dels esdeveniments, que a la fi el menaren a ser venut com un presoner de guerra en comptes de morir (DL 3.19).[1341] Calia, doncs, que Plató fos jutjat i condemnat per tal que seguís les petges del seu mestre, i és així com cal interpretar aquest judici. Aristòtil fou igualment acusat d'impietat, en el seu cas per haver compost un himne al seu amic Hèrmias on l'amic apareixia com si fos immortal (DL 5.5, 7-8),[1342] i fou condemnat a mort bevent acònit, exactament com Sòcrates (DL 5.6).[1343] Per a Canfora, altre cop, aquest Hèrmias devia ser l'espia macedoni que va confessar davant el Gran Rei segons Demòstenes (*Phil.* 4.10.32), de manera que Aristòtil va morir també, segons aquesta tradició no pas majoritària, arran d'una acusació de traïció política.[1344] Resulta significatiu que, fins i tot en aquesta interpretació, els paral·lels amb Sòcrates es mantinguin. La tradició biogràfica, per tant, i no necessàriament la història, *pace* Canfora, ha volgut unir de forma deliberada l'entorn socràtic en una mateixa acusació judicial, majoritàriament d'impietat-traïció, per bé que amb resultats diversos, que no sempre són la mort: des del mestre Anaxàgoras fins a Xenofont i Plató, i finalment Aristòtil. Encara, per continuar la saga, Teofrast fou també acusat

[1340] Cf. *Ibidem*, pp. 190-205.

[1341] Cf., també, Filodem, *Acad.*, col. 2.43-3.34 Gaiser. L'anècdota és clarament inventada segons RIGINOS, pp. 86-89.

[1342] Cf., també, Ateneu 696a. D. E. W. WORMELL («The literary tradition concerning Hermias of Atarneus», *Yale Classical Studies* 5, 1935, pp. 57-92) suposa que l'elogi a Hèrmias va ser compost per a la seva memòria fúnebre. Això no obstant, Ateneu s'hi refereix més aviat com un σκόλιον, és a dir, un poema sense connotació religiosa específica, de manera que no hi devia haver en l'himne res de sacríleg. Per a una discussió sobre aquestes qüestions, vegeu C. M. BOWRA, «Aristotle's Hymn to Virtue», *Classical Quarterly* 32, 1938, pp. 182-189, i A. SANTONI, «L'inno di Aristotele per Ermia di Atarneo», dins de G. ARRIGHETTI & F. MONTANARI (edd.), *La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario*, Pisa 1993, pp. 179-195. L'himne, en tot cas, devia ser utilitzat pels seus acusadors com a excusa per a la condemna, si hom creu en la seva historicitat, o bé serví per al paral·lel entre la mort d'Aristòtil i la de Sòcrates en la tradició biogràfica, que és la nostra opinió. Per a l'establiment del text, vegeu T. DORANDI, «Note sulla tradizione e sul testo del poema di Aristotele in onore di Ermia di Atarneo», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigrafik* 161, 2007, pp. 21-26.

[1343] DÜRING 1957, p. 345, afirma explícitament: «Eumelus transferred Socrates' age and the manner of his death to Aristotle, probably in order to glorify the head of his school». De la mateixa opinió és JACOBY en el seu comentari al fragment d'Eumel: *FGrHist* 77 F 1.

[1344] Vegeu CANFORA 2000, pp. 107-111.

d'impietat, però a l'últim no fou condemnat gràcies al gran favor de què gaudia entre els atenesos (DL 5.37). I, finalment, dins del mateix esquema i de la mateixa saga successòria, els atenesos, per gelosia, ὑπὸ τοῦ τὰ πάντα διεσθίοντος φθόνου, destruïren les estàtues honorífiques de Demetri de Falèron per ordre de Demetri Poliorcetes, declararen l'any del seu arcontat «any d'il·legalitat» i el condemnaren a mort, la qual defugí exiliant-se (DL 5.77, 79).

També Menedem d'Erètria (DL 2.142) i Timó (DL 9.115) són acusats falsament de traïció pels seus calumniadors, i són condemnats a l'exili, l'un, i a una forma més subtil d'exili, consistent a no poder dirigir la paraula als seus conciutadans, l'altre. El tòpic, doncs, en la seva forma completa, seria no sols l'acusació judicial pròpiament dita —per impietat amb la variant de traïció—, sinó també la característica comuna en tots els casos, a saber, que es tracta d'una acusació falsa, que té com a únic objectiu calumniar i perdre el filòsof, seguint el tòpic més genèric del «just perseguit». Fins i tot altres acusacions que no segueixen aquest model estructural, com el cas de Polemó, acusat per la seva dona de maltractar-la (DL 4.17), o el de Cleantes, acusat de tenir tan bona salut i una forma física excel·lent, tot i fer tan mala vida, perquè es dedicava a treballar de nit regant jardins (DL 7.168), acaben sempre resultant falses; en aquests dos casos, a més, els filòsofs guanyen els judicis respectius. Casos especials de relació amb els tribunals són els de Bias, que tenia l'ofici de defensor en els processos judicials i l'exercia molt hàbilment (DL 1.84), i Plató, que pujà a l'estrada per defensar el seu amic Càbrias en una ocasió, com a deure d'amistat (DL 3.24): la situació habitual dels filòsofs no és defensar ningú, sinó haver-se de defensar ells mateixos; així li recorda el sicofanta Cròbil a Plató quan ha de defensar el seu amic: «Vols emprendre la defensa d'un altre sense adonar-te que a tu mateix t'espera també la cicuta de Sòcrates?» (DL 3.24). Resulta evident, doncs, el caràcter tòpic de la mena de relacions dels filòsofs amb els tribunals, així com el seu (esperable) origen socràtic.

Les acusacions judicials contra els filòsofs han de ser interpretades, per tant, com una part més dins de la reacció popular contra el caràcter altiu i arrogant, sovint misantrop, del filòsof, que se situa ell mateix per sobre de la resta dels mortals a causa de la seva saviesa superior. El fet que la gelosia, el φθόνος, figuri com a acusació explícita en algunes causes, especialment per part dels seus conciutadans, dóna encara més arguments a aquesta interpretació: el filòsof, com l'heroi, és sentit per la seva col·lectivitat com un ésser ambigu a causa de la seva superioritat, i, en conseqüència, ha de ser eliminat.[1345] La tradició, emperò, és palesament positiva, ja que està inspirada originàriament en el procés socràtic: les imputacions resulten sempre falses, segons els biògrafs, és clar, fruit tan sols del desig de perdre el filòsof que tenen els seus enemics, i el resultat, tant si el filòsof surt victoriós com si perd el procés i mor, és positiu: en el primer cas es demostra que les acusacions eren falses, i triomfa sobre els seus opositors; en el segon, el filòsof esdevé una mena de «màrtir de la filosofia», a l'estil de Sòcrates.[1346] Val a dir, a més, que les acusacions per

[1345] Vegeu, més amunt, l'apartat D 2 g.
[1346] Vegeu l'apartat E 1 i.

impietat no comporten la mateixa punició biogràfica que la que reben els qui són considerats ateus: els primers pot ser que morin per causa de la condemna, bevent acònit o cicuta, de vegades a l'exili, o més tard, descoratjats pel tracte injust que han rebut dels seus conciutadans, mentre que als segons els espera habitualment una mort més dura.[1347] Queda clar, per tant, que el tòpic de l'ateisme no està relacionat amb el de l'acusació judicial, encara que aquesta acusació sigui habitualment per impietat. Està, per això mateix, fora de lloc la conclusió a què arriba Hope en la seva brevíssima anàlisi del tòpic dels processos judicials dels filòsofs: «Such as had taken part in the persecution», afirma, «met with disaster».[1348] Si per «disaster» entén la mort del filòsof, hem vist que aquesta mort arriba en molts pocs casos (quatre en total, com ell mateix cataloga), però, a més, és tracta d'una mort ben connotada per la tradició biogràfica: la seva conclusió, com sol ser habitual en Hope, és, doncs, absolutament superficial.

5. Exili

L'exili d'un filòsof pot ser voluntari (i llavors és normalment una forma de misantropia) o bé forçat (sovint per un tirà o algun altre personatge poderós). Per als exilis voluntaris, ja hem vist els diversos casos, inspirats tots en el model d'Heraclit, que es retira a les muntanyes per misantropia (DL 9.3).[1349] Altres casos d'isolament volgut que no tenen origen en la misantropia són els d'Epimènides, que dorm en una cova durant cinquanta-set anys (DL 1.109), en un isolament iniciàtic,[1350] i Soló, que s'exilià voluntàriament d'Atenes durant deu anys per tal que els seus conciutadans no l'obliguessin a modificar les lleis que els havia imposat (DL 1.50).[1351] Tanmateix, pel fet que Soló anà a Egipte durant aquest exili voluntari (DL 1.50), hem de veure també que es tracta d'un exili iniciàtic, de la mateixa mena que el d'Epimènides, tot i que en termes molt diferents, és clar.[1352]

La resta dels exilis corresponen al model d'exili forçat, per la ciutat del filòsof o bé per un personatge poderós amb qui el filòsof es relaciona, habitualment un tirà. El model és Plató, obligat a marxar de Sicília pel tirà Dionisi, que, a més, fa que venguin Plató com a esclau, tot i que la seva intenció primera era matar-lo, perquè l'havien enfurismat les seves respostes ofensives, massa lliures, i la seva negativa absoluta a sotmetre's al tirà i a considerar excel·lent la tirania com a forma de govern, llevat que el tirà sigui un savi (DL 3.18-19; Olimp. 113-115 W). Un cas paradigmàtic de filòsof que no és suportat enlloc i va exiliat d'una ciutat a una altra és Teodor l'Ateu, que s'acaba fent enutjós a tothom qui el tracta. En realitat, la causa d'aquest fet és, d'acord amb les fonts, la seva παρρησία: mentre era a la cort de Ptolemeu I, fou enviat en una ambaixada a Lisímac, el general de confiança de Ptolemeu; atès que Teodor parlava amb una excessiva

[1347] Vegeu, més endavant, els apartats E 1 h, E 1 i i E 1 k.
[1348] HOPE 1930, p. 162.
[1349] Vegeu, més amunt, l'apartat D 2 g.
[1350] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat C 2.
[1351] Cf., també, Aristòtil, *Ath*. 11.1, i Plutarc, *Sol*. 25.5-6.
[1352] Vegeu, més amunt, l'apartat C 2.

franquesa, Lisímac li recorda que és per això que fou expulsat d'Atenes; Teodor li respon que els atenesos no el suportaren i el van expulsar, igual com Sèmele havia expulsat Dionís, a la qual cosa Lisímac afirma que no el vol tornar a veure mai més (DL 2.102).[1353] Encara, més tard, exiliat a Cirene, el fan fora aviat perquè ja no el suporten més (DL 2.103). També Epicur s'ha d'exiliar a Colofó des de Samos per causa de la persecució als atenesos decretada per Perdicas després de la mort d'Alexandre (DL 10.1). Demetri de Falèron fou perseguit per Demetri Poliorcetes i es veié obligat a refugiar-se a la cort de Ptolemeu Soter (DL 5.77-78). Succeeix, doncs, que alguns filòsofs són perseguits per uns poderosos i es veuen obligats a refugiar-se a la cort d'altres poderosos, que al seu torn també es poden cansar d'ells. També Tales podria ser inclòs en aquesta llista, segons una altra tradició, menys habitual, que fa que s'exiliï per la persecució ordenada contra ell pel tirà Pisístrat i vagi a parar a la cort del rei Cresos per aquest motiu (DL 1.50).[1354] El tòpic, en aquests casos, no és només el de l'exili, sinó el del filòsof que s'ha de refugiar a la cort dels tirans i els poderosos, com veurem més endavant.[1355] En canvi, és la ciutat la que expulsa Aristòtil a causa de les seves relacions amb Macedònia, i el filòsof ha de marxar a Calcis, d'on ja no retornarà mai més (VM 41 Dür). Aristòtil es remet en aquesta ocasió volgudament al model socràtic: altre cop Atenes comet un tort contra un filòsof, οὐ συγχωρήσω Ἀθηναίοις δὶς ἁμαρτεῖν εἰς φιλοσοφίαν / εἰρηκὼς τοῖς Ἀθηναίοις ὅτι "Οὐκ ἂν ἐάσω ὑμᾶς δὶς εἰς φιλοσοφίαν ἁμαρτεῖν" (VM 41 Dür = VV 19 Dür). També d'atac a la filosofia per part d'Atenes ha de ser qualificat l'exili forçós de Teofrast, durant un any, a causa d'una llei que impedia regir escoles filosòfiques sense el consentiment del Consell i de l'Assemblea, sota pena de mort; la llei, però, fou declarada anticonstitucional, i els filòsofs foren convidats a tornar ben aviat (DL 5.38).[1356] I, semblantment, Diògenes d'Apol·lònia era tan odiat pels atenesos que hagué d'exiliar-se per tal d'evitar un perill real (DL 9.57): el fet que la citació provingui d'una *Apologia de Sòcrates*, obra de Demetri de Falèron (fr. 91 Wehrli), fa pensar, altre cop, en el referent socràtic per a tots aquests casos. El cert, però, és que el filòsof és, en aquestes tradicions biogràfiques, un personatge que la col·lectivitat, igual que els poderosos, consideren molest, de manera que, mitjançant lleis democràtiques, els uns, o autoritàriament, els altres, l'exilien com a solució extrema. També els colofonis expulsen Xenòfanes, tot i que no s'expliciten els motius, i el filòsof s'estableix a Zancle i a Càtana (DL 9.18). I Empèdocles es veu obligat a refugiar-se al Peloponnès, car volia tornar a Acragant després dels seus viatges, però els fills dels seus enemics li ho impediren, tot transformant el seu exili voluntari, per causa dels viatges iniciàtics, en un exili forçós com a

[1353] L'anècdota està explicada més detalladament a Filó, *Quod omnis probus liber sit* 127-130.
[1354] No és pas aquesta, és clar, la versió que donen Aristòtil, *Ath*. 11.1, ni Plutarc, *Sol*. 25.5-6; 27.1-9. Tampoc és la que forneix Heròdot 1.29-33.
[1355] Vegeu, en aquest mateix capítol, l'apartat D 14.
[1356] Sobre el desenvolupament d'aquesta llei, l'anomenat *«affaire» Sòfocles* perquè aquest és el nom del seu instigador, vegeu WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF 1881, p. 270. La mesura, que se situa en el moment de la conquesta d'Atenes per Demetri Poliorcetes (l'any 307), segurament afectà més l'escola peripatètica, ja que Demetri de Falèron, que llavors era governador de la ciutat sota l'autoritat de Cassandre, hagué de fugir precipitadament. Els motius són, doncs, d'ordre polític i clarament històrics, però la persecució del filòsof continua essent tòpica.

proscrit (DL 8.67). El motiu, en aquest cas, és que Empèdocles els havia fet condemnar a mort els pares perquè tenien pretensions d'usurpar tirànicament el poder (DL 8.64): altre cop, doncs, l'oposició frontal del filòsof a tota forma de tirania és el que li fa guanyar les enemistats que el portaran a l'exili.

Altres exilis, a l'últim, tot i que són igualment forçats, no han de ser inclosos en aquest apartat perquè responen a un tòpic diferent. Tales, per exemple, arriba a Milet procedent de Fenícia, en una de les tradicions, perquè n'havia estat expulsat (DL 1.22): en aquest cas, el tòpic que preval és el de l'origen estranger[1357] més que no pas el de l'exili, atès que es troba a l'origen de la biografia i no pas enmig de la peripècia vital del protagonista. També és el cas de Diògenes, obligat a exiliar-se perquè ell mateix o bé el seu pare havien falsificat moneda (DL 6.20, 22); com sigui que es troba d'igual manera a l'origen de la biografia, hem de pensar més aviat en un tòpic iniciàtic, de caire oracular: tal com hem analitzat més amunt,[1358] Diògenes devia anar a Atenes a filosofar impulsat «indirectament» per un oracle d'Apol·lo, tot i que el filòsof no el va entendre com calia. Estilpó és obligat per l'Areòpag a exiliar-se al camp després de ser acusat d'ateisme (DL 2.116): aquí el tòpic que predomina és el d'ateisme i el d'acusació judicial, amb el resultat d'exili i no de mort, perquè no es tracta d'impietat, sinó de la conseqüència dels seus jocs de paraules.[1359] Semblantment, Menedem d'Erètria (DL 2.142) i Timó (DL 9.115) són acusats falsament de traïció pels seus calumniadors, i són condemnats a l'exili, l'un, i a una forma més subtil d'exili, consistent a no poder dirigir la paraula als seus conciutadans, l'altre. I ja hem vist que Xenofont ha d'exiliar-se d'Atenes per causa de les acusacions de traïció que recauen sobre ell a partir de les seves relacions amb Ciros.[1360]

Així doncs, la forma tòpica d'exili, un cop eliminades aquelles menes d'isolament que responen a altres tòpics ja analitzats —com la iniciació, l'origen estranger o l'acusació judicial—, seria generalment la del personatge poderós, sovint un tirà, un rei o la ciutat entera, que envia el filòsof a l'exili per odi explícit contra ell: el filòsof ha esdevingut odiós i molest per al poderós o per a la ciutat i ha de ser eliminat. Els motius d'aquesta exclusió es troben en la seva llibertat excessiva, que li dóna una gran παρρησία, una expressió lliure que no se sotmet a ningú ni reconeix cap ésser superior. El model, és clar, torna a ser Sòcrates. Simbolitza, per tant, l'alienació del filòsof i el rebuig de la seva comunitat perquè ell es considera superior, i la ciutat o el poderós senten enveja i odi (φθόνος) mentre ell és viu, per bé que normalment l'honoren després de la seva mort. Succeeix el mateix amb altres operadors culturals, sobretot els poetes, el paradigma dels quals és Eurípides (*Vita* 62-64 W).[1361] Consegüentment, l'exili del filòsof ha de ser inclòs, d'una banda, dins del

[1357] Vegeu l'apartat A 4.
[1358] Vegeu l'apartat C 2.
[1359] Vegeu els apartats D 2 n, D 4, D 5, E 1 i D 21, respectivament, per a la discussió dels tòpics implicats.
[1360] Vegeu l'apartat D 4.
[1361] Vegeu LEFKOWITZ 1979, pp. 201-202.

tòpic de l'aïllament i la marginalitat,[1362] i, de l'altra, dins del tòpic de les relacions, sempre problemàtiques, entre els filòsofs i els tirans.[1363]

6. Viatges

La majoria dels filòsofs fan un viatge o més d'un de caràcter formatiu, de manera que els viatges han de ser integrats pràcticament tots ells dins de l'àmbit de la iniciació del filòsof.[1364] Sembla que, malgrat la insistència de Diògenes Laerci a destacar que la filosofia és un invent clarament hel·lènic (DL 1.3), la tradició biogràfica fa de l'Orient, en especial d'Egipte, Pèrsia i fins i tot l'Índia, l'indret remot on els filòsofs grecs més eminents van a formar-se, a partir de la saviesa, per força marcadament religiosa, dels sacerdots, els mags i els bramans. El filòsof canvia de vida, o aprèn dels savis d'altres cultures, gràcies als seus viatges. Demòcrit aprèn teologia i astronomia dels mags i dels caldeus (DL 9.34), i també entra en contacte amb els sacerdots egipcis i amb els gimnosofistes indis, a part dels seus viatges a Pèrsia i Etiòpia (DL 9.35);[1365] així mateix, Pitàgoras aprèn dels seus nombrosos viatges, especialment a Egipte, i dels caldeus i els mags, on s'inicià en tota mena de misteris, grecs i bàrbars, tot i que també es diu que fou deixeble d'Epimènides al mont Ida (DL 8.2-3); Pirró, que era un jove àvid de glòria, entra en contacte amb els gimnosofistes indis i amb els mags i ja no vol fer mai més discursos públics, sinó que s'amaga de la gent (DL 9.61,63); Eudoxos anà a Cízic i a Cària, i també es formà a Egipte amb els sacerdots (DL 8.87); Tales es formà a Egipte (DL 1.24, 27),[1366] com Soló (DL 1.50)[1367] i Cleobul (DL 1.89); Plató entrà en contacte amb els sacerdots egipcis (DL 3.6; Olimp. 139-141 W; Anon. 138 W) i amb els mags a Fenícia (DL 3.7; Olimp. 145-148 W; Anon. 140-141 W); Aristòtil, amb els bramans indis durant la campanya persa en la qual acompanyà Alexandre (VV 23 Dür).

El contacte amb aquestes cultures, diferents de l'hel·lena, proporciona una mena de saber especial, que revesteix el filòsof d'una autoritat superior a la dels seus conciutadans tot conferint-li habitualment la capacitat de legislar.[1368] Es tracta, per tant, d'un procés iniciàtic que comparteixen tant els filòsofs com els primers legisladors. L'estada entre els mags, d'altra banda, és considerada un indici d'ateisme en la biografia antiga, segons que ho afirma explícitament Filòstrat en referir-se a l'ateisme de Protàgoras (*V.*

[1362] Vegeu apartat D 2 g.
[1363] Vegeu l'apartat D 14.
[1364] Vegeu l'apartat C 2 (6).
[1365] CHITWOOD 1993, p. 213, creu que Demòcrit viatjà moltíssim, de forma «unusual in their extent». Simplement hem de veure resumits en ell tot allò que podríem anomenar «els espais formatius o iniciàtics dels filòsofs antics», sempre segons el tòpic biogràfic habitual. El mèrit de CHITWOOD, però, és que, com d'habitud, demostra que l'esperit molt viatger de Demòcrit sorgeix també de les afirmacions que fa l'autor en la seva pròpia obra (*ibidem*, pp. 213-217).
[1366] Cf., també, Clement, *Str*. 1.62,4, i Pàmfil *FGrHist* III 520.
[1367] Cf., també, Plutarc, *Sol.* 26.1, 31.6-32.2, i Heròdot 1.29.
[1368] Així succeeix també amb Licurg, que sojornà a l'Índia i mantingué converses amb els gimnosofistes abans d'esdevenir el legislador d'Esparta: vegeu els testimoniatges d'Estrabó 10.14.9 (que cita Èfor, *FGrHist* 70 F 149), Diodor 1.96.2-3 (que cita Hecateu, *FGrHist* 264 F 25) i Plutarc, *Mor*. 345e; *Lyc*. 4 (que cita Aristòcrates, *FGrHist* 591 F 2). Vegeu SZEGEDY-MASZAK 1978, p. 202; LEFKOWITZ 1981, pp. 13, 21, 128.

soph. 494): τὸ δὲ ἀπορεῖν φάσκειν, εἴτε εἰσὶ θεοί, εἴτε οὐκ εἰσί, δοκεῖ μοι Πρωταγόρας ἐκ τῆς Περσικῆς παιδεύσεως παρανομῆσαι· μάγοι γὰρ ἐπιθειάζουσι μὲν οἷς ἀφανῶς δρῶσι, τὴν δὲ ἐκ φανεροῦ δόξαν τοῦ θείου καταλύουσιν οὐ βουλόμενοι δοκεῖν παρ' αὐτοῦ δύνασθαι. Els mags devien ensenyar, doncs, a no reverir cap divinitat en públic, confiats que el seu poder no prové pas d'elles, i per això Protàgoras, que havia estudiat amb ells, degué esdevenir ateu. Ara bé, cal dir que Filòstrat és l'únic autor antic que menciona aquesta estada de Protàgoras entre els mags, de manera que podria ser una simple confusió amb el seu mestre Demòcrit: Filòstrat hauria inventat, doncs, aquest origen entre els mags de l'ateisme de Protàgoras, que no testimonia cap altra font antiga. És més, sembla que són tractats ben altrament en Diògenes Laerci, i en general en la tradició biogràfica anterior a Filòstrat, els filòsofs que han tingut contacte amb els mags i amb la resta dels pobles no grecs: cap d'ells no és acusat d'ateisme, almenys en la tradició majoritària,[1369] i tampoc no reben les morts reservades als ateus.[1370] No sembla, per tant, que els mags o cap altre poble hagin de ser considerats instructors d'ateisme en la tradició biogràfica anterior a Filòstrat.

En la mateixa categoria de viatge de caire iniciàtic han de ser inclosos els viatges que fan els filòsofs des de lluny per tal d'aprendre filosofia,[1371] especialment a Atenes.[1372] Hi ha encara, però, altres menes de viatges que no han de ser pas considerats iniciàtics, com el d'Epicarm, qui viatjà a Mègara i a Sicília quan tenia tres mesos (DL 8, 78), o Xenofont, que, amic de Ciros com era, el visità (DL 2, 49), de la mateixa manera que Aristòtil visità també el seu amic Hèrmias a Atarneu (DL 5.4).[1373] Es tracta, més aviat, de posar de manifest, en aquests casos, la condició viatgera i cosmopolita que hom sol atribuir, encara avui, a l'intel·lectual. El cas més significatiu d'això és Plató, que viatjà no solament a Egipte per formar-se, sinó també a Mègara, Cirene i Itàlia (DL 3.6; Olimp. 139-141 W; Anon. 138 W), i tres cops a Sicília, per diversos motius, però el primer viatge el fa únicament per observar l'illa i els seus volcans (DL 3.18).[1374] Tales critica en una epístola a Ferecides que només es dediqui a escriure, mentre que ell mateix viatja per tot Grècia i Àsia (DL 1.44). Fins i tot hi ha alguns viatges que es fan únicament per plaer, com el d'Espeusip, que se'n va a Macedònia per assistir al casori de Cassandra (DL 4.1). I, és clar, ben diferents són els viatges cap a l'exili que comentàvem en l'apartat anterior,

[1369] Vegeu l'apartat D 2 n.
[1370] Vegeu els apartats E 1 h i E 1 k.
[1371] Vegeu l'apartat C 2.
[1372] Vegeu l'apartat D 18.
[1373] Cf., també, Teopomp, *FGrHist* 115 F 250.
[1374] És probable que els viatges de Plató a Sicília provinguin, en última instància, de la menció dels volcans sículs al *Fedó* (111e), a partir de la qual la tradició biogràfica pogué bastir aquest primer viatge a Sicília, que després devia servir també per a construir-hi el tòpic de la relació del filòsof i els tirans, com veurem més avall. RIGINOS 1976 (p. 70 i especialment n. 1), tanmateix, considera reals aquests viatges de Plató a Sicília, per bé que les fonts que s'hi refereixen (fonamentalment l'*Epístola* VII) siguin espúries, tot i que la crítica sol acceptar majoritàriament que, en tot cas, les dades que se n'extreuen poden ser vàlides; BOAS 1948 (pp. 252-255), en canvi, refusa la historicitat de tots tres viatges.

així com els viatges que fan aquells que van a la cort dels tirans per posar remei a la seva extrema pobresa, com el que féu Èsquines (DL 2.61).[1375]

En contrast amb tot això, de Sòcrates s'afirma explícitament que no viatjà mai, com era habitual en la seva època, perquè no en tingué necessitat, Ἀποδημίας δὲ οὐκ ἐδεήθη, καθάπερ οἱ πλείους, πλὴν εἰ μὴ στρατεύεσθαι ἔδει (DL 2.22),[1376] excepte per participar en l'expedició de Potidea (DL 2.23).[1377] És una forma de trencar el tòpic que demostra, de passada, que el tòpic existeix. Viatjar, per tant, esdevé un tòpic biogràfic[1378] de doble interpretació: essencialment iniciàtica, però també pretén fer ressaltar quelcom que ja es manifesta en la mateixa llengua grega, en el verb οἶδα, és a dir, el fet que qui posseeix saviesa és perquè *ha vist* molt de món. Fairweather[1379] creu que cal veure en aquests viatges a Orient dels filòsofs tan sols una transposició biogràfica de la notable influència de les doctrines orientals sobre la seva pròpia filosofia, cosa que la crítica assenyala habitualment.[1380] Aquests viatges, llavors, serien un cas més de transposició biogràfica d'una realitat intel·lectual.[1381] Riginos,[1382] al seu torn, sense entrar en aquestes valoracions, afirma que el model d'aquesta mena de viatges formatius a Orient és Pitàgoras, i a partir d'ell devien haver passat a formar part del repertori biogràfic tipificat dels altres filòsofs, sobretot de Plató. Sigui com sigui, el filòsof és, en la tradició biogràfica grega, un home que viatja arreu del món, cosa rara, especial, en una època en què el viatge no era quelcom habitual ni quotidià, ateses les penalitats que implicava per als viatgers.[1383] Viatjar, en definitiva, fa savi el filòsof, apte per a afrontar el seu paper davant de la col·lectivitat, i el viatge, per tant, està ben connotat en la tradició biogràfica. També, en la tradició posterior, Apol·loni de Tiana adquireix el seu saber en contacte amb altres pobles, els habituals de les biografies antigues, com Pèrsia (Filòstrat, *V. Ap.* 1.19-40), l'Índia (2.17-41; 3) i Egipte (6.1-26), i fins i tot Plotí pretenia arribar a Pèrsia

[1375] Vegeu l'apartat D 14.
[1376] Seguint, és clar, Plató, *Crit.* 52b.
[1377] Cf. Plató, *Conu.* 219e-220e; *Charm.* 153a.
[1378] El consideren un tòpic clar FAIRWEATHER 1974, p. 268, HOPE 1930, pp. 158-160, i RIGINOS 1976, p. 64 i n. 16, tot i que la seva opinió sobre la realitat històrica d'aquests viatges és ben diferent. Que es tracta d'una característica tipificada dels filòsofs ho demostren les llistes de savis que havien viatjat a Egipte, com, per exemple, la que citen Ciceró, *Fin*. 5.19.50; *Tusc*. 4.19.44, Plini, *N. H.* 30.1.9, o Diodor de Sicília 1.96.2-3. Vegeu F. J. GÓMEZ ESPELOSÍN, «La ruta de los sabios. Tópico y verdad del viaje a Egipto a lo largo de la cultura griega», dins de L. A. GARCÍA MORENO & A. PÉREZ LARCHAGA (edd.), *Egipto y el Mediterráneo*, Alcalá de Henares 1997, pp. 163-185, i, especialment, M. LEFKOWITZ, «Visits to Egypt in the Biographical Tradition», en ERLER & SCHORN 2007, pp. 101-114.
[1379] FAIRWEATHER 1974, p. 268.
[1380] Vegeu G. S. KIRK & J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophy*, Cambridge 1955, p. 77; WEST 1971, p. 3 i 201. Alguns autors, però, malden per demostrar la realitat dels viatges llunyans dels filòsofs precisament a causa d'aquesta influència filosòfica, com FLINTOFF 1980: es tracta, en tot cas, d'afirmacions ben difícils de verificar.
[1381] Vegeu l'apartat 8 del capítol anterior.
[1382] RIGINOS 1976, p. 64 i n. 16.
[1383] Vegeu F. J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la antigua Grecia*, Madrid 2000, pp. 23-35; G. MARASCO, *I viaggi nella Grecia antica*, Roma 1978, pp. 15 ss.; J. M. ANDRÉ & M. F. BASLEZ, *Voyager dans l'Antiquité*, París 1993, pp. 483 ss.

i l'Índia seguint l'exèrcit de Gordià per tal de conèixer les seves doctrines, tot i que la derrota de l'armada imperial va frustrar els seus plans.[1384]

7. El filòsof és venut com a esclau i/o raptat pels pirates

Un capítol ben significatiu en la vida d'alguns filòsofs, pel seu caràcter marcadament novel·lesc, és el de les seves peripècies en ser venuts com a esclaus. Fedó, fet presoner quan Elis, la seva ciutat, fou presa,[1385] és forçat a restar en una casa tancada, de la qual pot sortir, tanmateix, per tal d'assistir a les reunions amb Sòcrates, fins que Alcibíades o Critó, instigats pel primer, el rescaten (DL 2.105).[1386] Plató (DL 3.19-20; Olimp. 125-133 W; *Suda*),[1387] havent suscitat la còlera del tirà Dionisi amb les seves agosarades respostes durant la seva estada a Sicília, primer fou condemnat a mort, però després fou venut com a esclau a Pol·lis, un egineta que casualment havia arribat en qualitat d'ambaixador, gràcies a la intercessió de Dió i Aristòmenes; Pol·lis portà Plató a Egina, on hi havia una llei que condemnava a mort sense judici qualsevol atenès que trepitgés el sòl egineta: només en saber-se que Plató era un filòsof, els eginetes decideixen vendre'l com si fos un presoner de guerra. Llavors Anníceris de Cirene, que passava casualment per allà, el rescatà per vint (o trenta) mines i l'envià a Atenes, renunciant, a més, a rebre els diners de part dels seus deixebles perquè considerava un gran honor ocupar-se de Plató. Pol·lis, d'altra banda, fou engolit per la mar, com a càstig diví a la seva gosadia. Diodor de Sicília (15.7.1), en canvi, presenta una altra versió dels fets, segons la qual Plató fou venut per Dionisi al mercat mateix de Siracusa, d'on alguns amics del filòsof el van comprar i el van portar de nou a Atenes. Sigui com sigui, la tradició biogràfica de la venda de Plató com a esclau, per bé que podria tenir en el seu origen la intenció de ridiculitzar el personatge, el qual només obté aquesta paga del tirà, acaba en tot cas dignificant el filòsof, que és rescatat per amor a la seva persona i a la filosofia, i que suporta pacientment sense badar boca que el jutgin i l'acusin en el tribunal egineta.[1388] Xenòcrates, al seu torn, és tan pobre que no pot ni pagar els impostos dels metecs, i els atenesos el venen com a esclau; sortosament, Demetri de Falèron el compra i li torna la llibertat (DL 4.14). El mateix li passa a Bió, que és venut com a esclau amb tota la família perquè el seu pare havia defraudat impostos; un rètor el compra i, en morir l'amo,

[1384] Vegeu O. LACOMBE, «Note sur Plotin et la pensée indienne», *EPHE (Sciencies religieuses)*, 1950, pp. 3-17.

[1385] Segurament es tracta del saqueig de la ciutat durant la guerra del Peloponnès, el 431 (cf. Tucídides 2.25), o bé durant la guerra elíaca dels anys 401 i 400 (cf. Xenofont, *Hell.* 3.2.21-31).

[1386] El fet també és mencionat a la vida de Sòcrates (DL 2.31). Segons Aulus Gel·li (2.18.1-5), en canvi, fou Cebes qui rescatà Fedó. Vegeu també la mateixa anècdota en Ateneu 507c, Macrobi, *Sat.* 1.11.41, i *Suda*, *s. u.* Φαίδων.

[1387] Cf., també, Filodem, *Acad.*, col. 2.43-3.34 Gaiser.

[1388] En el mateix sentit es pronuncia RIGINOS 1976, pp. 86-89, a la qual remetem per a una anàlisi més acurada de les fonts. També és un lloc clàssic la discussió sobre l'autenticitat de l'anècdota: vegeu KAHRSTEDT 1947, i, més recentent, J.-L. POIRIER, «Platon et l'esclavage», dins de LAGRÉE & DELATTRE 1994, pp. 51-70, i E. PUGLIA, «Platone in vendita a Egina nella Storia dell'Academia (PHerc. 1021, coll. II 38 – III 17)», *Studi di Egittologia e Papirologia* 3, 2006, pp. 181-185.

ell n'hereta tota la fortuna (DL 4. 46). Aristòtil fou comprat per Hèrmias com a esclau a un cert Eubul de Bitínia, segons la *Suda*, que és l'única font que informa del fet: sens dubte, es tracta d'una imitació de Plató, com és freqüent en les tradicions biogràfiques dels dos grans filòsofs, tal com hem anat veient en bastantes ocasions. D'altra banda, el fet que Aristòtil eduqués el fill d'Hèrmias pot haver provocat fàcilment la confusió, vist que es tracta d'una tasca reservada sovint als esclaus. Idèntica feina exercí Diògenes amb els fills de Xeníades en haver estat venut com a esclau després que havia estat raptat per uns pirates (DL 6.29, 74). També Menip era esclau de naixença, probablement a causa de la seva nacionalitat fenícia, fins que aconseguí mitjans pecuniaris dedicant-se a l'usura, com era habitual en els lliberts, per esdevenir ciutadà de Tebes (DL 6.99). Finalment, una referència suspecta de corrupció textual informa també que Xenòfanes fou venut com a esclau, i aquest cop, fet d'allò més sorprenent, per altres filòsofs: els pitagòrics Parmenisc i Orèstadas (DL 9.20). Precisament la presència d'aquests dos filòsofs com a venedors d'un tercer filòsof és, sens dubte, el que féu pensar a Diels que hi havia una llacuna en aquest passatge, de manera que convindria restituir, segons l'editor, «fou venut com a esclau <i rescatat> per dos pitagòrics, Parmenisc i Orèstadas». Fóra una restitució que encaixaria, com podem veure, amb l'esquema narratiu d'altres peripècies de la mateixa mena, com el rescat de Fedó, Plató i Xenòcrates.[1389]

L'estructura d'aquestes peripècies és, així doncs, recurrent en totes les vides: el filòsof és venut com a esclau a causa de la seva extrema pobresa, motivada habitualment per deutes familiars o situacions bèl·liques que el filòsof no ha provocat ni ha buscat, o bé per la instigació d'un tirà, amb el qual el filòsof està enfrontat. El rescat s'esdevé sovint gràcies a l'alta estima de què gaudeix el filòsof en la seva col·lectivitat, sobretot mitjançant la intervenció d'un altre filòsof amb qui es relacionava o que casualment passava per allà. Tot plegat es pot considerar una subcontalla tòpica dins d'una narració més àmplia que li serveix de marc. A més, conservem algunes llistes tradicionals de filòsofs venuts com a esclaus, que formaven part del repertori retòric antic: Aulus Gel·li (2.18.1-10), Macrobi (*Sat*. 1.11.41-45) i Lactanci (*Inst*. 3.25.15-17). El del filòsof venut com a esclau era, doncs, un tòpic ja ben arrelat en l'època imperial, fins al punt que Llucià l'aprofita en la seva *Vitarum auctio*, on representants de les diferents escoles filosòfiques són venuts en esclavatge per Zeus, i en aquest context es repassen les seves principals doctrines, sempre, és clar, des d'un punt de vista paròdic.

A aquesta situació, que presenta trets clarament novel·lescos, hi hem d'afegir un altre motiu propi de la novel·la: alguns dels mateixos filòsofs que havien estat venuts com a esclaus són, a més, raptats —abans o després— pels pirates. És el cas de Bió, que els pirates capturen mentre navegava en companyia d'uns bergants; aquests brivalls temen ser reconeguts, mentre que Bió pateix, en canvi, no fos cas que no el coneguin,

[1389] Altres editors posteriors, en canvi, prefereixen substituir el πεπρᾶσθαι dels manuscrits per τετάφθαι, que lligaria per associació d'idees amb la frase immediatament anterior, on s'explica que Xenòfanes enterrà els propis fills amb les seves mans. Això eliminaria, és clar, aquest testimoniatge de la nostra llista.

en una clara al·lusió al prestigi del filòsof que mencionàvem abans i que sembla que li ha d'estalviar aquesta mena de tràngols (DL 4.50). Diògenes havia estat raptat pels pirates abans de ser venut com a esclau, tot i que Diògenes Laerci exposa el fet força després (DL 6.74): mentre navegava en direcció a Egina, uns pirates comandats per un bergant anomenat Escírpal[1390] el feren presoner i el portaren a Creta per vendre'l. Qui el compra és Xeníades, que el porta a Corint i li confia l'educació dels seus fills i l'administració de tot el seu casal. Totes aquestes contalles, això no obstant, formen part d'un apotegma, de manera que podem considerar simplement que han estat construïdes *ad hoc* per tal de palesar la superioritat del filòsof i la seva gran capacitat per a endurar les circumstàncies més adverses;[1391] pertanyen, per tant, a la tradició biogràfica positiva. Allò que convé destacar, però, és la relació entre la venda en esclavatge i el rapte a mans dels pirates: no hi ha cap filòsof que presenti un dels dos trets aïlladament, de manera que són, sens dubte, producte d'una idèntica mentalitat narrativa en l'imaginari popular, a part del fet, és clar, que és la forma més senzilla de fer que un home lliure acabi essent esclau. Alguna tradició molt tardana també fa que els pirates capturin Plató (Jeroni, *Ep.* 53.3) i que el filòsof sigui venut com a esclau.[1392] Es manifesta així, un cop més, la forta relació entre l'esclavatge i el rapte a mans dels pirates.

Resulten evidents, a més, els contactes d'aquesta mena d'històries amb la Comèdia Nova, en primer terme, i amb la novel·la, que derivaria d'ella en aquest aspecte.[1393] Com en la novel·la, l'esclavatge i el rapte es produeixen per τύχη, sense que el protagonista hagi fet res per merèixer aquest tracte,[1394] i aquesta situació condueix a un *final feliç* en forma d'ἀναγνώρισις del protagonista,[1395] en el nostre cas un reconeixement de la seva condició per part dels qui l'envolten, una explicitació del seu prestigi com a filòsof, una exaltació de la seva identitat de filòsof; però, a diferència de la novel·la, aquesta situació transitòria de l'esclavatge o del rapte no porta el filòsof,

[1390] En altres versions, el nom d'aquest pirata, com cal esperar en una contalla d'aquesta mena, varia: Escírtal l'anomena la *Suda*, *s. u.* Διογένης, i Hàrpal és el nom que rep a Ciceró, *Nat.* 3.34.83.

[1391] Sobre l'elaboració dels apotegmes, i especialment d'aquesta contalla sobre la venda de Diògenes com a esclau, vegeu la llarga i acurada anàlisi de GOULET-CAZÉ 1991-1992, pp. 4005-4025. Hi tornarem més avall, en l'apartat D 21.

[1392] RIGINOS 1976, p. 91, considera que «these [...] accounts depart from [...] other traditions and are apparently modeled on stories told of Diogenes the Cynic». Allò que aquí ens interessa, en tot cas, és que el tòpic «rapte a mans de pirates-esclavatge» es presenta unit en la tradició biogràfica, de la qual, certament, la història de Diògenes esdevé un paradigma.

[1393] Vegeu TRENKNER 1958, que fa derivar el tòpic de l'esclavatge d'Eurípides (pp. 39-41) i analitza el rapte dels pirates i la venda com a esclaus dels personatges —normalment nobles i rics que recuperen després la seva posició inicial— en Plaute i els seus models grecs perduts (pp. 95-99). REARDON 1991, al seu torn, reprèn la mateixa idea de l'origen euripideu d'aquesta mena de temes, però hi afegeix el *folk tale* com a mitjancer de la tradició, que culmina en la Comèdia Nova i en la novel·la (p. 54). En realitat, R. HELM, *Lukian und Menipp*, Leipzig-Berlín 1906, p. 241, detectava, a partir de Filó d'Alexandria, que la venda com a esclau de Diògenes provindria, a través de Menip, del *Sileu* d'Eurípides, on Hèracles és venut a un cruel viticultor.

[1394] Vegeu REARDON 1991, p. 25, que fa una excel·lent síntesi dels arguments i els processos novel·lístics sobre aquests tòpics.

[1395] L'esclavatge condueix sempre en la Comèdia Nova i en la novel·la a una anagnòrisi del protagonista: vegeu TRENKNER 1958, pp. 89-108.

malgrat el πάθος implícit, a cap mena de μεταβολή, de canvi espiritual profund que afecti la resta de la seva vida.[1396] El canvi s'esdevé, més aviat, en aquells que l'envolten, els quals reconeixen i veneren la figura del filòsof. El tòpic resulta, doncs, molt del gust de l'època, però el seu sentit és divers: pretén prestigiar el filòsof, més que no pas fer-lo participar de forma gratuïta en aventures novel·lesques.

Tampoc no podem deixar de mencionar en aquest punt l'esclavatge d'un altre savi, tot i que és marginal i no s'inclou en la tradició estrictament laerciana: Isop. Les seves vicissituds com a esclau, especialment les que viu a casa de Xantos (*Vita* 21-90), ofereixen un paral·lel clar, si bé apareixen desenvolupades més àmpliament, amb les vivències de Diògenes, de qui el seu amo Xeníades, constatant els grans dots administratius i pedagògics del filòsof que ha comprat, afirma: «Un bon dèmon ha entrat a casa meva» (DL 6.74). La imatge tòpica de la venda dels filòsofs com a esclaus, a més, degué servir d'inspiració a Llucià per a la composició de la venda dels filòsofs a la *Vitarum auctio*. El filòsof esclau, que a més resulta molt útil per al seu amo, sembla, per tant, un tòpic ben arrelat, que en tot cas manifesta, contràriament al que hom podria pensar a primera vista, una tradició biogràfica positiva: el filòsof és versàtil[1397] i suporta sense fer escarafalls les situacions més dures, de les quals, així mateix, és capaç d'obtenir beneficis. És també una ocasió per a la col·lectivitat de mostrar la seva gran benvolença i el seu respecte envers els filòsofs.

8. La vida sentimental i sexual dels filòsofs

Els filòsofs solen ser solters —tot i que rarament cèlibes—, però alguns es casen.[1398] Tales, com és habitual, enceta totes dues possibilitats: la tradició el fa casat i amb un fill, o bé cèlibe, i llavors, segons aquesta versió, va adoptar els fills de la seva germana (DL 1.26).[1399] També Periandre és casat, tot i que matà la seva esposa en un atac de còlera, colpejant-la amb un tamboret o bé d'una puntada de peu, fent cas de les acusacions de les seves concubines (DL 1.94).[1400] Sòcrates mateix és casat amb Xantipa (DL 2.26), amb la qual protagonitza nombroses escenes matrimonials casolanes, d'un gran regust anecdòtic, que el presenten com un marit força més subjugat a la seva dona (DL 2.34, 36-37), qualificada de χαλεπωτάτη per Xenofont (*Conu.* 2.10), del que predica en la seva doctrina, segurament per retruc de les seves pròpies paraules[1401] a partir de les escenes de vida

[1396] Empro la terminologia que aplica a l'anàlisi de les novel·les gregues REARDON 1991, p. 175, sense entrar a discutir si en la novel·la antiga es produeix, realment, una veritable transformació.
[1397] Vegeu l'apartat D 2 b.
[1398] He tornat sobre aquest tema en «La vida sexual y sentimental de los filósofos griegos: análisis de un tópico biodoxográfico a partir de Diógenes Laercio», en *Actas del I Congreso internacional de filosofía griega, Palma de Mallorca, del 24 al 26 d'abril de 2008* [en premsa].
[1399] Plutarc, *Sol.* 7.2, només dóna la segona opció.
[1400] Així ho confirma també Pausànias 2.28.8. Sobre la cruel violència contra la seva esposa, cf., també, Heròdot 3.50-53. Es tracta, sens dubte, d'un atac de la tradició biogràfica negativa contra Periandre pel fet que era un tirà: vegeu l'apartat D 2 f.
[1401] Vegeu, per a aquest concepte, l'apartat 6 del capítol anterior.

familiar quotidiana que presenta Plató en el *Fedó* (116a-b). També esposà Mirto, segons algunes fonts, al mateix temps que Xantipa (ἀμφοτέρας σχεῖν ὁμοῦ), gràcies a una llei que permetia als atenesos tenir fills de dues esposes a causa de la manca d'infants (DL 2.26).[1402] Era casat Estilpó (DL 2.114), i també Menedem d'Erètria (DL 2.128, 137). Demetri havia esposat Làmia (DL 5.76). I es dóna el cas famós d'un matrimoni entre filòsofs: Crates, que va esposar la seva deixebla Hipàrquia, amb la qual tingué fills (DL 6.88) i amb qui, a més, mantenia relacions sexuals en públic,[1403] al més pur estil cínic (DL 6.97). Pitàgoras, finalment, era casat amb Teano, que segons algunes fonts havia estat també deixebla seva (DL 8.42; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 205; Porfiri, *V. P.* 3-4). Sembla, doncs, que es reafirma així la forta identitat entre les relacions mestre-deixeble i les relacions sexuals, a partir, sobretot, de la imatge de la «caça», com vèiem més amunt[1404] i com encara tornarem a constatar un xic més avall, en aquest mateix apartat.

En realitat, la qüestió si el savi ha de casar-se sol ser recurrent en la doctrina dels filòsofs. Així, estan contra el matrimoni de forma explícita: Tales, que prefereix no engendrar fills per amor als infants[1405] i respon a la seva mare, que li aconsellava el matrimoni, que encara no havia arribat el moment, mentre era jove, i que ja li havia passat l'ocasió, quan ja era gran (DL 1.26); Quiló recomana a Hipòcrates, el pare del futur tirà Pisístrat, de no casar-se o, si ja era casat, de divorciar-se tot seguit i no reconèixer els seus fills (DL 1.68),[1406] naturalment en aquest cas per mirar d'evitar la futura tirania de Pisístrat, i a ell s'atribueix la famosa màxima ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα (DL 1.73);[1407] Sòcrates manté una posició especialment escèptica en aquest punt: tant si hom es casa com si no ho fa, ben segur que se n'acabarà penedint (DL 2.33), de manera que la seva proposta, que demostra en la seva pròpia relació amb Xantipa, és suportar pacientment l'esposa, igual com hom suporta el crit agut de les oques, amb l'esperança que gaudirà dels seus ous tal com gaudirà dels fills (DL 2.37); Bió manté una actitud semblant en afirmar, responent a la tòpica qüestió si el savi ha de casar-se o no, que, si hom es casa amb una dona lletja, en purgarà la pena, però, si és bella, l'haurà de compartir (DL 4.48),[1408] resposta que el mateix Diògenes Laerci atribueix també a Antístenes (DL 6.3), el qual, però, autoritza el

[1402] També ho expliquen així Plutarc, *Arist.* 27.3-4, i Ateneu 555d-556b. Totes les fonts deriven d'un *De nobilitate* perdut, obra d'Aristòtil. Tanmateix, WOODBURY 1973, en un ampli estudi de les fonts i el context històric d'aquesta dada, conclou que es tracta d'un detall maliciós, obra d'Aristoxen, que ha de ser considerat espuri.

[1403] La famosa κυνογάμια: vegeu-ne els testimonis aplegats a *SSR* V H 19-25.

[1404] Vegeu l'apartat C 2.

[1405] La rèplica correspon a Anacarsis segons Estobeu (4.26.20), i, en conseqüència, es tracta d'una màxima fluctuant (vegeu l'apartat 5 del capítol anterior) que constitueix, doncs, clarament un tòpic.

[1406] Cf., també, Heròdot 1.59.

[1407] Aquesta és la primera màxima transmesa en la col·lecció d'Estobeu, atribuïda a Tales, de manera que tornem a tenir exemples de *dicta* fluctuants. Això no obstant, el significat ja era objecte de debat en l'antiguitat: Diodor de Sicília (9.10.1, 4-5) afirma que recomana de no casar-se o bé d'evitar les afirmacions i els juraments peremptoris, i Plutarc (*Sept. conu*. 21, 164b) es fa ressò de les múltiples lectures de què era objecte la màxima en la seva època.

[1408] El joc de paraules en grec és entre ποινήν i κοινήν, quelcom que atorga a la màxima una sonoritat apta per tal que esdevingui una resposta tòpica i fluctuant a una pregunta també tòpica.

matrimoni del savi només amb la finalitat de la procreació, unint-se, això sí, a les dones més belles que hi pugui haver (DL 6.11); Diògenes és qui es mostra més furibund contra el matrimoni: lloa la gent que, quan estan a punt de casar-se, no es casen (DL 6.29), i proclama, manllevant la mateixa màxima de Tales, que mai no és oportú de casar-se, ni quan hom és jove, ni quan hom és gran (DL 6.54); Crates, finalment, mostra al seu propi fill un exemple prou contundent: el porta a un prostíbul quan acaba de sortir de l'efebia i li diu que aquell és l'únic matrimoni que li proposa el seu pare (DL 6.88). La majoria d'ells, però, tal com acabem de veure, eren casats i tenien fills malgrat les reticències. Altrament, Zenó sosté que el savi ha de casar-se i tenir fills (DL 7.121); i també Menedem d'Erètria, que respon a la qüestió habitual si el savi ha de casar-se amb una afirmació contundent sobre la pròpia vida: «Jo, que et semblo savi, bé m'he casat» (DL 2.128). Així mateix, és coneguda la posició sobre aquest particular d'Epicur, que dedicà al tema fins i tot un dels seus llibres de les *Diapories* (DL 10.119): οὐ γὰρ γαμητέον. ἀλλ' οὐδὲ παιδοποιητέον, ἀλλ' οὐδὲ πολιτευτέον (Epictet, *Dissert*. 3.7.19), perquè amb el matrimoni s'originen molts inconvenients,[1409] tot i que amb un matís: κατὰ περίστασιν δέ ποτε βίου γαμήσειν (DL 10.119), és a dir, quan no casar-se, per les condicions psicològiques de la persona, seria encara pitjor que casar-se.[1410] La posició teòrica del filòsof davant del matrimoni és, per tant, un lloc comú en la tradició biogràfica, i està íntimament relacionada amb la qüestió si convé al savi de casar-se i, naturalment, amb el tòpic habitual de la misogínia grega, que fa de la dona un mal necessari per a poder procrear.

En canvi, són molt pocs els qui mantenen un celibat total i s'abstenen voluntàriament de casar-se i d'engendrar fills: només trobem Plató, que era contrari a les relacions sexuals segons la *Suda* (οὐδὲ γάμον τινὰ οὐδὲ ὁμιλίαν καθάπαξ σώματος εἰς πεῖραν δεξάμενος), en una clara lectura literal, de regust neoplatònic, de la seva pròpia doctrina sobre l'ànima i la corrupció del cos; i Arcesilau, de qui es diu explícitament que no es casà ni tingué fills (DL 4.43). I cal afegir aquí també, és clar, les fonts que fan Tales cèlibe (DL 1.26; Plutarc, *Sol.* 7.2), segurament amb la intenció de prestigiar el filòsof amb aquest tret ascètic. En efecte, Pitàgoras arriba a afirmar que l'acte sexual és contrari a la salut, perquè debilita el cos: καὶ περὶ ἀφροδισίων δέ φησιν οὕτως· "Ἀφροδίσια χειμῶνος ποιέεσθαι, μὴ θέρεος· φθινοπώρου δὲ καὶ ἦρος κουφότερα, βαρέα δὲ πᾶσαν ὥρην καὶ ἐς ὑγιείην οὐκ ἀγαθά." ἀλλὰ καί ποτ' ἐρωτηθέντα πότε δεῖ πλησιάζειν εἰπεῖν· "ὅταν βούλῃ γενέσθαι αὐτοῦ ἀσθενέστερος." (DL 8.9); i, efectivament, prescriu l'abstinència sexual com una norma de conducta als seus deixebles (DL 8.19). Hem de pensar, doncs, que el celibat caracteritza els filòsofs com a grans ascetes, tal com es desprèn també de l'especial insistència dels cínics contra el matrimoni en el context de la seva dura exercitació ascètica.[1411] Es tracta, sens dubte, d'una caracterització positiva del filòsof en la tradició biogràfica, que es correspon amb l'admiració popular dels

[1409] Així ho explica Clement d'Alexandria (*Str*. 2.23.3-4), referint-se a la posició de Demòcrit i Epicur.
[1410] Sobre el tema, vegeu GRILLI 1971 i BRENNAN 1996.
[1411] Vegeu l'apartat D 2 j.

grecs per als qui són capaços de resistir el desig sexual.[1412] Més tard, abstenir-se de mantenir relacions sexuals esdevingué una demostració de gran autocontrol i fins de divinitat del savi: és el cas d'Apol·loni de Tiana (Filòstrat, *V. Ap.* 1.13), Damasci (Isidor, *Damasci* 274) i Milesi d'Esmirna (Eunapi 491.42).[1413] És evident que aquesta consideració s'inicia amb Pitàgoras i Plató, d'on provenen les altres tradicions.[1414] Encara més, la preservació de la castedat, per als homes i per a les dones, enmig de tota mena de perills, roman com a tret tòpic heroïficador en la Comèdia Nova i en la novel·la.[1415]

Molts filòsofs tenen, d'altra banda, nombroses experiències homosexuals, sobretot amb noiets, i algunes aventures amb concubines i prostitutes. És ben coneguda la passió de Sòcrates pels jovenets, de manera explícita per Arquelau (DL 2.19), Critó (DL 2.20) i Alcibíades (DL 2.23). En la mateixa línia socràtica, Xenofont fou amant de Clínias (DL 2.49),[1416] i la llista dels amants de Plató és inacabable: Aster i Dió, dos personatges oposats als tirans, Fedre, els autors dramàtics Alexis i Agató, una hetera anomenada Arqueanassa[1417] i fins i tot la dona de Sòcrates, Xantipa (DL 3.29-32); a tots ells, a més, dedicà epigrames amorosos i funeraris que Diògenes Laerci transmet diligentment, tot i que es tracta, com és evident, de textos espuris.[1418] Tot plegat pretén desmentir, simplement, la tradició biogràfica positiva, que fa de Plató, tal com acabem de veure, un home completament cèlibe a causa d'un rigorós ascetisme; és d'allò més significatiu el detall morbós de les seves relacions amb Xantipa, que són un punt més de la tradició sobre l'enemistat i el menyspreu de Plató envers el seu mestre Sòcrates.[1419] Sembla força convincent, com afirma Novotný,[1420] que aquest èmfasi en l'erotisme de Plató no formava part de la tradició biogràfica més antiga: segurament les abundants mencions que fa Aristoxen a la incontinència sexual de Sòcrates (fr. 52, 54, 57 i 58 Wehrli) foren un bon punt de partida per a traslladar a Plató aquesta mena d'anècdotes amoroses. També Polemó mantenia relacions sexuals amb jovenets, fins al punt que la seva dona l'acusà de maltractar-la per aquest motiu (DL 4.17), i Heril·los tenia tants amants mentre era jove, que el seu mestre Zenó li féu rasurar el cap per evitar-ho (DL 7.166). Zenó, al seu torn,

[1412] Vegeu DOVER 1974, p. 208.
[1413] Vegeu BIELER 1967², pp. 70-73, per a l'exposició i el sentit d'aquest celibat estricte, sempre com a forma d'ascetisme, dins de les biografies dels θεῖοι ἄνδρες.
[1414] Vegeu F. GROSSO, «La *Vita di Apollonio di Tiana* come fonte storica», *Acme* 7, 1954, pp. 486-491.
[1415] Vegeu TRENKNER 1958, pp. 108-109 per a la comèdia. En la novel·la esdevé un tret fonamental per als protagonistes: vegeu, per exemple, les *Etiòpiques* d'Heliodor (2.33).
[1416] La referència, un cop més, prové de la pròpia obra de l'autor: en el *Banquet* (4.10) és Critobul qui està bojament enamorat de Clínias, i en boca seva posa Xenofont les paraules que aquí Diògenes Laerci posa en boca del mateix Xenofont. Vegeu l'apartat 2 del capítol anterior.
[1417] Cf., també, Ateneu 589c.
[1418] Vegeu LUDWIG 1963; FOLLET 1964; i R. GOULET, article «Aster», A 464, *DPhA* I, pp. 636-637.
[1419] Vegeu l'apartat C 3.
[1420] NOVOTNÝ 1964, p. 174, nota 51, fa notar que la llista que presenta Ateneu (597a-599c) dels filòsofs afectats pel poder de l'amor no inclou pas Plató. La llista, en tot cas, demostra l'existència clara del tòpic sobre els amors del filòsof.

mantenia habitualment relacions amb nois, però algun cop també amb una hetera, per no semblar misògin (DL 7.13).[1421]

Estilpó, a més de la seva esposa legal, tenia una hetera, Nicàrete, que era, a més, la seva deixebla (DL 2.114).[1422] Demetri tenia entre els seus amants Cleó i també una hetera a qui donà el nom d'Ulldegràcia i de Resplendent (DL 5.76). Aristòtil fou amant de la concubina o d'una filla d'Hèrmias, o fins i tot d'ell mateix, segons les diverses tradicions (DL 5.3), que no fan altra cosa que mal interpretar les relacions d'amistat entre ambdós personatges amb l'objectiu de blasmar el filòsof.[1423] Sòcrates és qui explica clarament quin és l'impuls que mou els filòsofs a unir-se amb prostitutes: igual com un cavaller, quan ha muntat un cavall fogós, està capacitat per a domar altres cavalls, així també Sòcrates, després d'haver domat Xantipa, queda capacitat per a domar-ne d'altres, com la dona rude (τραχεία) amb qui ell mateix manté relacions sexuals (DL 2.37). Crates, en canvi, ataca les heteres, però com una forma d'ascesi cínica, per entrenar-se a suportar ell mateix les injúries (DL 6.90).[1424] Però qui se n'emporta la palma és Epicur, que manté relacions amb una hetera, anomenada Leòntion (DL 10.4), i també amb Temista, una dona casada, Pítocles, un jovenet, i una llarga llista de meuques (DL 10.5-7), als quals escriu lletres eloqüents sobre el desenfrenament del seu desig sexual. Es tracta, en tots els casos, d'atacs contra el filòsof per part de la tradició biogràfica hostil, que blasma la disbauxa i l'absència d'ascetisme en la seva vida, tal com analitzàvem més amunt, per tal de desautoritzar-lo.[1425] Epicur, és clar, es veu afectat sobretot per aquesta mena d'acusacions a causa de la mala interpretació de la seva doctrina i segurament també per culpa de la presència de nombroses dones en el seu Jardí.[1426]

En altres casos, però, cal veure-hi simplement una tipificació de les relacions entre el mestre i el seu deixeble.[1427] És el cas de la relació de Zenó d'Èlea i el seu mestre Parmènides (DL 9.25), d'Empèdocles i Pausànias, a qui dedicà la seva obra[1428] (DL 8.60-61), i de Crates i Polemó (DL 4.22). També la relació de Teofrast amb el fill d'Aristòtil, Nicòmac, que era el seu deixeble (DL 5.39), ha de ser interpretada en el mateix sentit. Però el cas paradigmàtic d'aquesta mena de tipificació, que ja hem citat més d'un cop, és el d'Arcesilau i el seu mestre Cràntor (DL 4.29): l'enamorament d'ambdós està absolutament lligat a la conversió d'Arcesilau, que segueix la crida del mestre després que aquell el «caci» amb un joc de versos de l'*Andròmeda* d'Eurípides,[1429] on seguir el salvador implica casar-s'hi:

[1421] Cf., també, Ateneu 563e (= *SVF* I 451) i 13, 603d (= *SVF* I 289).
[1422] Cf. Ateneu 596e. Ateneu fa tota una llista d'heteres filòsofes (588b-589c), de manera que aquesta mena de relació també devia constituir un tòpic, que demostra, novament, la forta identitat entre les relacions mestre-deixeble i les relacions sexuals entre els filòsofs.
[1423] Vegeu l'apartat D 14.
[1424] Sobre aquesta peculiar forma d'ascesi cínica, vegeu GOULET-CAZÉ 1986, p. 157.
[1425] Vegeu l'apartat D 2 k.
[1426] La font última de totes les calúmnies contra Epicur sembla Timòcrates. Vegeu, especialment, SEDLEY 1976.
[1427] Vegeu l'apartat C 3 i, per al fenomen de la tipificació, l'apartat 1 del capítol anterior.
[1428] I, evidentment, d'aquí és d'on la tradició biogràfica extreu la relació amorosa entre ambdós: és el fragment 31 B 1 DK, amb el qual comença el poema físic empedocleu.
[1429] Fragments 129 i 129a Kannicht.

ὁ δὲ φιλοσοφίας ἦρα, καὶ αὐτοῦ Κράντωρ ἐρωτικῶς διατεθεὶς ἐπύθετο τὰ ἐξ Ἀνδρομέδας Εὐριπίδου προενεγκάμενος·

ὦ παρθέν', εἰ σώσαιμί σ', εἴσῃ μοι χάριν; (fr. 129 Kannicht)

καὶ ὃς τὰ ἐχόμενα·

ἄγου με, ὦ ξένε, εἴτε δμωΐδ' ἐθέλεις εἴτ' ἄλοχον. (fr. 129a Kannicht)

ἐκ τούτου συνήστην ἀλλήλοιν.

Un model que, com hem vist, també serveix per a algunes relacions amb heteres.

Els amors dels filòsofs responen, per tant, a tres tòpics biogràfics diferents:

A. Blasme del filòsof per la seva manca d'ascetisme, en aquest cas concret pel que fa a l'abstinència de relacions sexuals. Respondria, doncs, al tòpic que analitzàvem més amunt.[1430] Entren especialment en aquest apartat les relacions del filòsof amb noiets i prostitutes. Al contrari, el celibat estricte dels filòsofs, molt poc freqüent, respon al tòpic de l'ascetisme.[1431]
B. Relacions mestre-deixeble transformades en relacions amoroses, habitualment pel component eròtic de la «caça» emprada com a símbol de la captació de deixebles per part dels filòsofs, segons que ho analitzàvem en el tòpic de la iniciació i la conversió.[1432] Pot passar que els filòsofs s'arribin a casar, que mestre i deixeble mantinguin una relació homoeròtica continuada o fins i tot que els amants del filòsofs, àdhuc les prostitutes, acabin esdevenint els seus deixebles. Segons Dover, aquestes relacions homoeròtiques entre mestre i deixeble estarien inspirades, en última instància, per «Plato's explotation of the Athenian homosexual ethos as a basis of metaphysical doctrine and philosophical method».[1433]
C. Resposta a la qüestió tòpica si escau al savi de casar-se,[1434] que esdevé objecte, com hem vist, d'alguns *dicta* en forma gairebé d'oracles per part dels filòsofs. La majoria de les narracions i les anècdotes sobre el matrimoni o el celibat com a opció doctrinal dels filòsofs s'emmarquen en aquesta qüestió tòpica, que degué ser un tema de debat entre les diverses escoles.

Certament hi ha un interès reiterat en Diògenes Laerci i en tota la tradició biogràfica antiga per la vida sentimental i sexual dels filòsofs, però no podem pas concloure, com ho fa Hope, que es tracti simplement d'un interès generalitzat per les «stories of "love"»[1435] en l'època hel·lenística, que

[1430] Vegeu l'apartat D 2 k.
[1431] Vegeu l'apartat D 2 j.
[1432] Vegeu l'apartat C 2 (3).
[1433] DOVER 1972, p. 16.
[1434] També HOPE 1930, p. 150, planteja l'existència d'aquesta qüestió tòpica, tot i que sense aprofundir-hi gaire, com és habitual en ell.
[1435] HOPE 1930, p. 152.

entroncaria, segons Leo,[1436] amb la tradició d'Aristoxen i amb la famosa obra del pseudo-Aristip *Sobre la sensualitat dels antics*.[1437] Els tòpics implicats en aquesta mena de contalles biogràfiques són, com esperem haver demostrat, força més variats. No podem pas negar, tanmateix, que hi ha contactes, altra vegada, entre les biografies i la novel·la, precisament en aquest gust per les anècdotes amoroses dels filòsofs, que arriba a l'extrem de posar en boca seva discursos i epigrames, això sí, totalment espuris i inspirats en els propis escrits dels protagonistes.

9. Certàmens

Els certàmens entre filòsofs —sempre, és clar, de caire dialèctic— palesen les oposicions i les hostilitats intel·lectuals o doctrinals entre ells, sobretot entre les escoles a les quals pertanyen, tal com les percep el biògraf. Es presenten mitjançant epístoles de confrontació, anècdotes de confrontació personal directa, habitualment mitjançant respostes ràpides amb citacions de poetes i un ús abundant de la paraula ràpida i punyent, crema de llibres d'altri o acusacions de plagi mútues.[1438] També és freqüent, en aquesta mateixa línia de confrontació, que el filòsof generi animadversions vers altres personatges de la cultura grega anterior o contemporània, sobretot poetes i rètors. Deixarem de banda aquí les enemistats que la tradició biogràfica atribueix a mestres i deixebles entre ells, atès que ja han estat comentades en l'apartat corresponent i responen, com hem vist, a una altra mena de capteniment.[1439]

Així, Soló prohibí a Tespis de representar les seves tragèdies argumentant que la mentida no és mai aprofitable (DL 1.59), i Diògenes Laerci presenta en termes de confrontació biogràfica real entre Mimnerm i Soló una inferència a partir dels seus versos (els fragments 6 i 20 West, respectivament) sobre l'edat més escaient per a morir, com si fos un autèntic certamen a través de la poesia (DL 1.60-61); allà on Mimnerm havia dit:

> αἶ γὰρ ἄτερ νούσων τε καὶ ἀργαλέων μελεδωνέων
> ἑξηκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου.

Soló respon:

> Ἀλλ' εἴ μοι κἂν νῦν ἔτι πείσεαι, ἔξελε τοῦτο,
> μηδὲ μέγαιρ' ὅτι σεῦ τοῖον ἐπεφρασάμην,
> καὶ μεταποίησον, Λιγιαστάδη, ὧδε δ' ἄειδε·
> "ὀγδωκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου."

[1436] LEO 1901 [1990²], p. 102.
[1437] Vegeu la nova edició i comentari de T. DORANDI, «Il Περὶ παλαιᾶς τρυφῆς attribuito a Aristippo nella storia della biografia antica», en ERLER & SCHORN 2007, pp. 157–172.
[1438] Vegeu els apartats D 21, D 23 i D 24.
[1439] Vegeu l'apartat C 5.

També les cartes dels Savis que transmet Diògenes Laerci en el llibre I, manllevades sens dubte d'una tradició anterior, ja sigui a partir d'algun recull epistolar homogeni que servia per a caracteritzar biogràficament els Savis o bé —hipòtesi més discutida— a partir d'una autèntica novel·la epistolar, enfronten, en tot cas, de forma real uns personatges que compartiren segurament idèntiques inquietuds culturals i polítiques, però que no necessàriament arribaren mai a conèixer-se de veritat ni, és clar, a intercanviar una fluida correspondència. Les relacions que la tradició biogràfia estableix entre ells té el seu origen, probablement, en el fet que comparteixen les mateixes formes d'expressió i una manera nova d'enfrontar-se amb els problemes de la seva època, cosa que fa molt atractiu de plantejar-ne una trobada real, en la línia d'allò que després havia de constituir el motiu del *Banquet dels set Savis*.[1440] En efecte, els temes debatuts en les cartes laercianes són fonamentalment d'ordre teològic (Ferecides i Tales) i polític (tots els altres), especialment en la seva acceptació o el seu rebuig de la tirania, tot i que, de fet, els únics intercanvis veritables són entre Tales i Ferecides i entre Soló i Epimènides: la resta només envien una carta que no rep cap resposta. Sigui com sigui, la correspondència epistolar entre els Savis, com el motiu mateix del banquet, formaria part del mateix esperit dels biògrafs per a enfrontar de manera real personatges que estan relacionats en l'imaginari grec, tot donant solidesa biogràfica a uns intercanvis que difícilment es podien haver donat històricament, en el mateix sentit que les «respostes» de Soló a Mimnerm.

Sòcrates, d'altra banda, fou un dels primers que acusà Heraclit d'obscuritat (DL 2.22), i se'ns informa d'un antagonista directe de Sòcrates anomenat Antíloc de Lemnos, i també de la seva enemistat amb Antifont, l'endeví (DL 2.46). Teodor l'Ateu protagonitza una sèrie d'enfrontaments dialèctics amb Estilpó (DL 2.100) i amb Mètrocles el Cínic (DL 2.102), on els trets més importants són la capacitat de *reductio ad absurdum* en el raonament lògic i la resposta ràpida i incisiva.[1441] Al seu torn, Estilpó té aquesta mena d'enfrontament agonístic amb Crates (DL 2.117), i igualment el té Aristip amb Diògenes (DL 2.68; 6.58).[1442]

Sembla que la forma de «certamen» entre els filòsofs té unes característiques formals ben definides: si els poetes s'enfronten entre ells mitjançant la qualitat de les seves composicions poètiques, els filòsofs, en canvi, s'ataquen directament amb sil·logismes plens de jocs de paraules i sofismes carregats de malícia. Aquesta és, sens dubte, la imatge popular que els grecs tenien de les formes dialèctiques dels filòsofs, més vinculades amb l'habilitat per al joc de paraules, per tal de donar la volta enginyosament a les paraules feridores de l'altre, que no pas amb la pròpia doctrina filosòfica, la qual ni tan sols no és mencionada en el conflicte.[1443] Són molt similars, formalment i estructural, els enfrontaments d'Aristip amb

[1440] Sobre totes aquestes qüestions d'origen, gènere i sentit de les epístoles dels Savis transmeses per Diògenes Laerci, vegeu DÜHRSEN 1994. Més recentment, la política com a eix vertebrador de les cartes ha estat destacat per GÓMEZ 2002.
[1441] Vegeu l'apartat D 21.
[1442] Cf., també, Horaci, *Ep.* I 17.13-32.
[1443] Vegeu l'apartat D 21.

Xenofont (DL 2.65), Timó (DL 2.66) i Èsquines (DL 2.82): tots estan extrets de les mateixes obres dels autors. Les hostilitats entre Euclides i Timó (DL 2.107) també es produeixen aprofitant citacions de les seves obres, i fins i tot es defineix així, de manera genèrica, l'estil agonísitic de Menedem d'Erètria, que menyspreava l'escola de Plató i la de Xenofont: era molt fort en l'erística, que utilitzava mitjançant el raonament per interrogació, carregat, com sempre, de sofismes sil·logístics, del qual en tenim un bon exemple, que segueix les característiques habituals: "τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερόν ἐστι;" "ναί." "ἕτερον δέ ἐστι τὸ ὠφελεῖν τοῦ ἀγαθοῦ;" "ναί." "οὐκ ἄρα τὸ ὠφελεῖν ἀγαθόν ἐστιν." (DL 2.134). Altres certàmens de la mateixa mena són els que s'estableixen entre Hipàrquia i Teodor l'Ateu (DL 6.97-98):

> Εἵλετο ἡ παῖς καὶ ταὐτὸν ἀναλαβοῦσα σχῆμα συμπεριῄει τἀνδρὶ καὶ ἐν τῷ φανερῷ συνεγίνετο καὶ ἐπὶ τὰ δεῖπνα ἀπῄει. ὅτε καὶ πρὸς Λυσίμαχον εἰς τὸ συμπόσιον ἦλθεν, ἔνθα Θεόδωρον τὸν ἐπίκλην Ἄθεον ἐπήλεγξε, σόφισμα προτείνασα τοιοῦτον· ὃ ποιῶν Θεόδωρος οὐκ ἂν ἀδικεῖν λέγοιτο, οὐδ' Ἱππαρχία ποιοῦσα τοῦτο ἀδικεῖν λέγοιτ' ἄν· Θεόδωρος δὲ τύπτων ἑαυτὸν οὐκ ἀδικεῖ, οὐδ' ἄρα Ἱππαρχία Θεόδωρον τύπτουσα ἀδικεῖ.
>
> La noia escollí i, havent adoptat la seva forma de vestir, acompanyava el seu home, i s'hi unia en públic, i anava als àpats. Un cop que anà a un banquet a casa de Lisímac, allà mateix confutà Teodor, que rebia el sobrenom d'Ateu, proposant-li aquest sofisma: «Allò que, fet per Teodor, no pot ser anomenat injust, això mateix, fet per Hipàrquia, tampoc no pot ser pas anomenat injust; si Teodor, doncs, en pegar-se ell mateix, no comet cap injustícia, llavors Hipàrquia, si pega Teodor, tampoc no comet injustícia».

Hipàrquia fa provar, doncs, a Teodor la seva pròpia medecina, a ell que era mestre en aquesta mena de sil·logismes.[1444] Teodor, veient-se vençut, li lleva la roba i se'n burla dient, amb paraules d'Eurípides (*Bacch.* 1236):

> αὕτη ἐστὶν
> ἡ τὰς παρ' ἱστοῖς ἐκλιποῦσα κερκίδας;

Però Hipàrquia, usant de nou el poder filosòfic de capgirar els mots de l'interlocutor per a mantenir-se sempre superior, respon: ἐγώ εἰμί, Θεόδωρε· ἀλλὰ μὴ κακῶς σοι δοκῶ βεβουλεῦσθαι περὶ αὐτῆς, εἰ, τὸν χρόνον ὃν ἔμελλον ἱστοῖς προσαναλώσειν, τοῦτον εἰς παιδείαν κατεχρησάμην; (DL 6.98). El mateix procediment es dóna entre Zenó i Cassi l'Escèptic (DL 7.32): tot i que no s'han transmès els sofismes, resulta evident, per la mena de refutacions que apareixen, que es tracta del mateix procediment sil·logístic; i el mateix Zenó fou refutat també així per Heril·los (DL 7.165).

[1444] Vegeu els apartats D 2 n i D 21.

Així mateix, és ben coneguda per la tradició biogràfica la rivalitat entre Xenofont i Plató, basada, com sembla manifest, en la qüestió de quin és el millor testimoni del mestre Sòcrates: el simple fet que ambdós hagin escrit sobre temes semblants, i fins i tot que alguns títols de les seves obres siguin idèntics,[1445] és motiu suficient perquè la tradició biogràfica els presenti enfrontats (DL 3.34). En efecte, després que Plató posà en circulació dos llibres de la *República*, Xenofont publicà la *Ciropèdia* per oposar-s'hi (Aulus Gel·li 14.3.3); igualment, Plató va contraatacar en les *Lleis* (694c) afirmant que Ciros no tingué una veritable educació (DL 3.34; Aulus Gel·li 14.3.4). El fet decisiu que dóna el mateix Diògenes Laerci és que, mentre tots dos citen Sòcrates i altres socràtics en les seves obres, mai no se citen l'un a l'altre, llevat de Xenofont, que ho fa a *Memorables* 3.6.1 (DL 3.34). La rivalitat es devia originar, segons Gel·li (14.3.5-6) en llur retrat divers de Sòcrates. Plató, a més, estava gelós de Xenofont perquè era anomenat «la Musa àtica» (DL 2.57).[1446] Xenofont, en una epístola a Èsquines que transmet Eusebi (*Praep. euang.* 14.12) va contribuir també a consolidar la tradició biogràfica de la golafreria de Plató, que va viatjar a Egipte i Sicília, segons aquesta versió, únicament per tastar-ne les delícies gastronòmiques.[1447] Com en el cas de Soló i Mimnerm, les pròpies obres dels autors proporcionen aquí el material per enfrontar-los en la tradició biogràfica, tan sols interpretant com a respostes entre ells quelcom que, evidentment, només són anècdotes fabricades sense cap altre indici. El mateix procediment serveix de base per a la construcció de les hostilitats entre Plató i Aristip, i també entre Plató i Èsquines: Plató fa sentir la seva enemistat amb Aristip en el *Fedó* (59d), on remarca que no era present en la mort de Sòcrates; i la fa sentir amb Èsquines posant en boca de Critó (45a-46a) unes paraules que, en realitat, devia pronunciar Èsquines (DL 3.36). A més, tot i saber que Èsquines era pobre, Plató el privà del seu únic deixeble, Xenòcrates (Ateneu 507c). La seva enemistat amb Antístenes (DL 3.35; 6.3, 7), en canvi, presenta la típica forma agonística basada en la resposta enginyosa que comentàvem fa un moment, sobretot en discussions sobre el τῦφος, tan preuades pels cínics.[1448] Exactament els mateixos atacs i una estructura formal idèntica trobem en Diògenes, que critica Plató per les seves relacions amb els tirans (DL 6.25) i pel seu orgull (DL 6.41, 53, 54). Resulta evident, com assenyala Riginos, que «the group of anecdotes dealing with the τῦφος theme was probably circulated by later Cynics and countered by their Platonist contemporaries, both groups depicting the founders of their schools as spokesmen for the hostility existing between the later schools».[1449] També els pitagòrics eren hostils a Plató, sens dubte pel mateix motiu, fins al punt de no deixar-lo participar en les seves reunions (DL 8.54). Un pitagòric com Eudoxos s'instal·là a Atenes amb un nombre ingent de deixebles per tal de palesar la seva superioritat

[1445] Hem comentat ja aquesta tècnica biogràfica en l'apartat 2 del capítol tercer i hi tornarem en l'apartat D 24 d'aquest mateix capítol.
[1446] Cf., també, Aulus Gel·li 14.3; Ateneu 504e-505b; Eusebi, *Praep. euang*. 14.12. La noticia, en tot cas, és clarament tardana.
[1447] Vegeu, més amunt, l'apartat D 2 k. Teodoret, *Graec. affect. cur*. 2.24, se'n fa ressò.
[1448] Vegeu l'apartat D 21.
[1449] RIGINOS 1976, p. 115.

sobre Plató, perquè l'havia refusat anys enrere (DL 8.87), i mostrà públicament la seva preeminència en matèria matemàtica en disposar, durant un banquet, les cadires en semicercle segons el nombre de convidats (DL 8.88).[1450] Les relacions de Plató amb els pitagòrics eren, doncs, força tibants. Tampoc les relacions de Plató amb Fedó no eren gaire amistoses, si hem de fer cas a Ateneu (505e i 507c), que transmet les invectives que s'adreçaven, bàsicament perquè Fedó no es reconeixia en les paraules que Plató li feia pronunciar en el diàleg que porta el seu nom, de la mateixa manera que Sòcrates no es reconeixia en el *Lisis* (DL 3.35). Plató estava també enfrontat amb Moló, un rètor de Rodes que acusava el filòsof de ser un paràsit de Dionisi (DL 3.34). Els seus atacs a un altre rètor, Gòrgias, feren adoptar a Plató el sobrenom d'«el nou Arquíloc» (Ateneu 505d-e), i les seves relacions amb Demòstenes tampoc no anaven gens bé: Plató l'expulsà de la seva classe perquè era θηρολέκτης (*Anonymus in Rhetoricam* 3.1, ed. Rabe).[1451] Totes aquestes invectives contra els rètors i els oradors, responen, naturalment, a la pretensió que la filosofia és superior a la retòrica[1452] i acabaren constituint un tòpic en si mateixes, tal com ho demostra Tzetzes (*Chil*. 2.736-743), el qual acusa Plató d'atacar els rètors perquè llurs classes eren plenes, mentre que a les seves hi faltaven estudiants. En el mateix sentit han d'interpretar-se els atacs d'Aristòtil contra Isòcrates i la retòrica (DL 5.3).[1453]

Altres rivalitats cèlebres són les d'Heraclit (DL 9.1) contra Hesíode i Pitàgoras, així com Xenòfanes i Hecateu de Milet, que probablement eren contemporanis seus (22 B 40 DK), i també es destaca el seu odi envers Homer i Arquíloc, que mereixerien de ser expulsats dels certàmens públics a cops de bastó (22 B 42 DK). Trobem la mateixa mena d'atac en el famós refús que fa Xenòfanes de les imatges antropomòrfiques d'Homer i d'Hesíode sobre els déus (DL 9.18; DK 21 B 14-16 i 23); l'atac s'estén també, com en el cas d'Heraclit, a altres operadors culturals de l'època, com ara Tales, Pitàgoras i Epimènides, per πολυμαθίη (DL 9.18). Tots dos casos esdevenen exemples d'atac a la tradició precedent com a recurs per a insistir en l'originalitat del propi pensament: és dels pocs exemples on la tradició biogràfica segueix la doctrina dels filòsofs sense inventar anècdotes ni fer tipificacions. També constitueixen simples manifestacions de posicions doctrinals del filòsof la crítica de Diògenes contra la música, les matemàtiques i l'oratòria (DL 6.28), així com la geometria i l'astronomia (DL 6.73): com en els altres casos, aquesta posició doctrinal no origina cap transposició biogràfica. El mateix podem afirmar de la posició d'Aristó contra la dialèctica (DL 7.161), o de la d'Antístenes contra els ciutadans d'origen noble (DL 6.1-2). Ben altrament, Crates apareix barallant-se físicament amb gimnasiarcs i citarodes (DL 6.89, 90), en una clara

[1450] Porfiri (*V. P.* 9) atribueix aquesta troballa a Pitàgoras mateix.
[1451] Que Demòstenes fou deixeble de Plató devia ser tradicional en les biografies, segons que ho transmeten Aulus Gel·li 3.13.1-5 i Plutarc, *Dem.* 5.7. La notícia del tracte que li dispensà Plató, en canvi, només apareix en aquesta font.
[1452] Vegeu l'apartat 10 del capítol anterior.
[1453] Seguim en aquest punt l'opinió crítica de G. MÉNAGE: els manuscrits donen Xenòcrates en lloc d'Isòcrates, però MÉNAGE es recolza en els testimonis de Ciceró (*De orat*. 3.141) i Quintilià (3.1.4) per afirmar que la invectiva d'Aristòtil es dirigeix en realitat contra Isòcrates.

transposició de la doctrina a la vida real,[1454] segurament compartida per tots els cínics —en la mateixa línia de Diògenes (DL 6.28 i 27)—,[1455] contra la música i la gimnàstica, en tant que elements culturals simbòlics de l'educació tradicional grega, és a dir, precisament allò que combaten els cínics: seguint aquests postulats, Zenó arriba a afirmar que la cultura en general és inútil, ἄχρηστον (DL 7.32).

La tradició biogràfica també es fa ressò de les hostilitats entre Demòcrit i Anaxàgoras, perquè aquest no l'havia deixat entrar en el seu cercle (DL 2.14; 9.34-35); fins i tot Demòcrit acusa Anaxàgoras de plagi, adduint que les seves opinions sobre el Sol i la Lluna no eren pas pròpies, sinó que s'havia emparat d'antigues teories (DL 9.35).[1456] Però el filòsof més hostil contra Demòcrit fou Plató, que intentà fins i tot de cremar els seus escrits, tot i que finalment els pitagòrics Amiclas i Clínias l'aturaren argumentant que els llibres ja eren ben coneguts del públic, de manera que seria inútil cremar-los (DL 9.40).[1457] De fet, aquesta torna a ser una inferència a partir de les obres del mateix autor:[1458] Diògenes Laerci afirma que aquesta hostilitat entre Plató i Demòcrit es veu clarament en el fet que mai no el cita en les seves obres, ni tan sols en aquells apartats on hauria estat necessari de fer-li alguna rèplica. Però, sens dubte, el personatge que genera una llista més àmplia d'enemics, segons la tradició biogràfica, és Epicur. Calumniat per Timó, Diotim (DL 10.3), Posidoni, Nicolau, Soció i Dionisi d'Halicarnàs (DL 10.4), el filòsof tenia també hostilitats amb Nausífanes, Plató i els platònics, Aristòtil, Protàgoras, Heraclit, Demòcrit, Antidor i Pirró (DL 10.8), als quals dedica una llista veritablement llarga d'insults, basats de nou en els jocs de paraules maliciosos,[1459] fins i tot amb els noms propis dels personatges: πλεύμονά τε αὐτὸν ἐκάλει καὶ ἀγράμματον καὶ ἀπατεῶνα καὶ πόρνην· τούς τε περὶ Πλάτωνα Διονυσοκόλακας καὶ αὐτὸν Πλάτωνα χρυσοῦν, καὶ Ἀριστοτέλη ἄσωτον, <ὃν> καταφαγόντα τὴν πατρῴαν οὐσίαν στρατεύεσθαι καὶ φαρμακοπωλεῖν· φορμοφόρον τε Πρωταγόραν καὶ γραφέα Δημοκρίτου καὶ ἐν κώμαις γράμματα διδάσκειν· Ἡράκλειτόν τε κυκητὴν καὶ Δημόκριτον Ληρόκριτον καὶ Ἀντίδωρον Σαννίδωρον· τούς τε Κυνικοὺς ἐχθροὺς τῆς Ἑλλάδος· καὶ τοὺς διαλεκτικοὺς πολυφθόρους, Πύρρωνα δ' ἀμαθῆ καὶ ἀπαίδευτον. A tots ells cal atribuir les múltiples crítiques malicioses —origen de bona part de les anècdotes biogràfiques negatives— contra Epicur.[1460]

Vistes les diferents modalitats, podem concloure que els motius dels certàmens entre filòsofs són fonamentalment els següents:

A. El filòsof s'enfronta amb un altre filòsof, o bé amb un poeta, pel fet que han tractat en les seves obres de temes similars, o fins i tot hi ha coincidència de títols, de manera que la tradició biogràfica interpreta

[1454] Vegeu, en el capítol anterior, l'apartat 4.
[1455] Vegeu l'apartat D 19.
[1456] Cf., també, Plató, *Crat.* 409a-c. Hi tornarem en l'apartat D 24.
[1457] Vegeu l'apartat D 23.
[1458] Vegeu l'apartat 2 del capítol anterior.
[1459] Vegeu l'apartat D 21.
[1460] Vegeu SEADLEY 1976.

que hi havia un enfrontament real entre els autors. Això és pràcticament indefectible si ambdós autors plantegen respostes i doctrines divergents davant d'un mateix tema, i especialment si hi ha passatges, com el de Soló i Mimnerm, que sembla que es responen l'un a l'altre. El fet que els autors no se citin entre si és interpretat automàticament per la tradició com un oblit intencionat, provocat per l'animadversió entre els personatges. A més, és freqüent que en les pugnes es barregin acusacions de plagi, justament per la semblança dels títols i dels temes tractats per ambdós.[1461]

B. Enfrontaments entre escoles filosòfiques, que fan remuntar les seves diferències als mestres fundadors. Aquest recurs és emprat, segons que hem constatat, sobretot pels cínics, a l'hora d'enfrontar-se amb l'Acadèmia i amb els socràtics, precisament els seus «competidors» per l'herència del mestre Sòcrates. La forma que prenen aquesta mena d'enfrontaments sol ser directa, per transposició de la doctrina adversa en forma d'anècdotes d'enfrontament personal, i són habitualment de caire erístic, a base de sil·logismes i jocs de paraules que cerquen la *reductio ad absurdum* i ataquen de manera personal i punyent algun hàbit o la forma de vida en general d'un filòsof, tot i que mai no s'ataca la seva doctrina.[1462] Segurament, la interpretació popular de les formes de la diatriba cínica ha influenciat força la creació, sovint associada als cínics, d'aquesta mena d'estil erístic en els certàmens entre els filòsofs.

C. Enemistats particulars dels filòsofs amb els rètors i els poetes, de vegades també amb gimnastes, basades en una interpretació simplista i simplificadora de la doctrina del mateix filòsof. Es tracta d'un exemple més de tipificació a partir de l'obra dels autors.

Pot succeir, en alguna ocasió, que tinguin un antagonista directe, com és el cas de Ciló i Pitàgoras (DL 8.49), que esdevingué el model per al posterior antagonisme entre, per exemple, Eufrates i Apol·loni de Tiana. Aquesta mena d'antagonismes tipificats constituïen també un tòpic biogràfic, com ho demostra l'existència de llistes de rivals «tradicionals», com ara la que ens transmet Diògenes Laerci a propòsit de Sòcrates, on apareixen barrejats poetes i filòsofs (DL 2.46): Τούτῳ τις, καθά φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τρίτῳ Περὶ ποιητικῆς (fr. 75 Rose^3), ἐφιλονείκει Ἀντίλοχος Λήμνιος καὶ Ἀντιφῶν ὁ τερατοσκόπος (87 A 5 DK), ὡς Πυθαγόρᾳ Κύλων Κροτωνιάτης· καὶ Σύαγρος Ὁμήρῳ ζῶντι, ἀποθανόντι δὲ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος· καὶ Κέρκωψ Ἡσιόδῳ ζῶντι, τελευτήσαντι δὲ ὁ προειρημένος Ξενοφάνης· καὶ Πινδάρῳ Ἀμφιμένης ὁ Κῷος· Θάλητι δὲ Φερεκύδης καὶ Βίαντι Σάλαρος Πριηνεύς· Πιττακῷ Ἀντιμενίδας καὶ Ἀλκαῖος, Ἀναξαγόρᾳ Σωσίβιος, καὶ Σιμωνίδῃ Τιμοκρέων.

Els motius d'aquestes llistes són narratològicament molt evidents: l'antagonista exalça, com en tota construcció d'aquesta mena, el

[1461] CHITWOOD 1993, p. 206, veu en l'origen d'aquesta modalitat del tòpic el famós *Certamen* entre Homer i Hesíode. És cert que no es pot descartar que aquest paradigma hagi influenciat la proliferació d'anècdotes que enfronten els filòsofs a la manera dels poetes. Vegeu, també, OWENS 1983, pp. 1-26, i l'apartat D 24 d'aquest mateix capítol.

[1462] Hi tornarem en l'apartat D 21 d'aquest mateix capítol.

protagonista. No trobem cap cas, tanmateix, de rivalitat amb els déus, com és freqüent, en canvi, en el cas dels poetes, que són θεόμαχοι reputats.[1463]

Al contrari, nombroses vegades el filòsof suscita **admiracions i amistats** entre els seus contemporanis, o bé se'ns diu quin personatge de la cultura grega anterior o contemporània admirava el filòsof. De vegades cal relacionar-ho amb possibles plagis que li atribueix la tradició negativa,[1464] o simplement es tracta de relacions d'afinitat doctrinal que la tradició biogràfica observa entre les obres de tots dos autors.[1465] Així, Tales era admirat per Xenòfanes (DK 21 B 19), tot i que Diògenes Laerci afirma que les opinions de Xenòfanes s'oposaven a les de Tales (DL 9.18); també l'admiraven Heraclit (DK 22 B 38) i Demòcrit (DK 68 B 19). És conegut també el fragment on Ferecides lloa extremament Pitàgoras (DL 1.120 = *Anth. Pal*. 7.93 = *FGrHist* 76 F 22):

> Τῆς σοφίης πάσης ἐν ἐμοὶ τέλος· ἢν δέ τι πλεῖον,
> Πυθαγόρῃ τῷμῷ λέγε ταῦθ', ὅτι πρῶτος ἁπάντων
> ἔστιν ἀν' Ἑλλάδα γῆν· οὐ ψεύδομαι ὧδ' ἀγορεύων.

Aristip va rebre els elogis de Diògenes, que l'anomenava «gos reial» (βασιλικὸν κύνα), un elogi suprem en boca d'un cínic, per causa de la seva conformitat amb els béns presents (DL 2.66). Menedem d'Erètria, que menyspreava els platònics i els ensenyaments de Xenòcrates i els cirenaics, admirava, en canvi, Estilpó perquè era un home, segons ell, d'una gran liberalitat (DL 2.134). Segurament, totes aquestes «amistats» biogràfiques responen a citacions en les obres dels filòsofs o, amb tota probabilitat, a transposicions en forma d'anècdota d'algunes proximitats docrinals entre ells. Aquest és el cas, indubtablement, de les col·laboracions de Sòcrates i Eurípides que la tradició biogràfica dóna per segures, a partir, és clar, de la Comèdia (DL 2.18); Diògenes Laerci cita fins a quatre comèdies diferents per «demostrar» aquesta col·laboració estreta entre ambdós personatges, i arriba a l'extrem de considerar directament que Sòcrates és en realitat l'autor de les tragèdies «sàvies» d'Eurípides (fr. 392 Kassel-Austin):

> Εὐριπίδῃ δ' ὁ τὰς τραγῳδίας ποιῶν
> τὰς περιλαλούσας οὗτος ἐστι, τὰς σοφάς.

La crítica no acaba de posar-se d'acord, tanmateix, sobre la interpretació correcta dels versos còmics adduïts per Diògenes Laerci: Arrighetti[1466] considera del tot abusiva la lectura laerciana dels fragments

[1463] Per exemple, el Demòdoc de l'*Odissea* (8.63ss.) segons Ovidi, *Ibis* 269-272, Tàmiris (*Il.* 2.591-600), Amfió (escoli a Sòfocles, *Ai.* 118)... Vegeu una anàlisi d'aquest motiu a NESTLE 1948 i, més recentment, a J. SVEMBRO, *La parole et le marbre*, Lund 1976, I.1.3, i I. WEILER, *Der Agon im Mythos. Zur Einstellung der Griechen zum Wettkampf*, Darmstadt 1974, pp. 66-72.

[1464] Vegeu l'apartat D 24.

[1465] Vegeu l'apartat 2 del capítol anterior.

[1466] Satiro, *Vita di Euripide*, a cura di G. ARRIGHETTI, Pisa 1964, p. 114.

còmics, els autors dels quals, segons ell, no són pas els que Diògenes Laerci considera; convindria, diu, veure-hi una al·lusió a una simple inspiració socràtica d'alguns passatges d'Eurípides més que no pas una col·laboració explícita. Gallo,[1467] al contrari, creu que la tradició còmica qualificava de plagi els passatges on Eurípides sembla que s'expressa a la manera socràtica, en una clara mostra de tradició biogràfica negativa. Observant l'ús que fa Diògenes Laerci de les citacions còmiques, siguin o no de l'autor a qui ell les atribueix, no podem evitar de pensar, com Gallo, que es tracta d'una tòpica imputació de plagi per part de la tradició biogràfica negativa, certament no original de Laerci: els biògrafs, ho hem anat constatant en aquest mateix apartat, no dubten a relacionar els autors a partir de la proximitat dels seus modes d'expressió o de la proximitat dels temes de què tracten en les seves obres.[1468] També Plató, segurament per seguir en això el seu mestre, viatja a Egipte acompanyat d'Eurípides (DL 3.6). I en la mateixa direcció apunta la dada que admirava tant els còmics, sobretot Aristòfanes i Sòfron, que trobaren les seves obres en el seu llit de mort (DL 3.18; Olimp. 62-68 W; Anon. 97-106 W):[1469] com ja hem comentat abans, simplement el fet que Plató usés el diàleg com a forma privilegiada en les seves obres, amb un excel·lent estudi dels caràcters i les tècniques dialògiques, ha pogut dur els biògrafs a atribuir-li una afecció com aquesta.[1470]

Resten, finalment, les grans amistats i les grans admiracions: Crates i Polemó eren tan amics (amants, de fet) que fins i tot compassaven llurs respiracions, feien les mateixes activitats i esdevinguren cada vegada més semblants, fins que, un cop morts, compartiren la mateixa sepultura (DL 4.21); el mateix Polemó imitava Xenòcrates en tot a causa de la seva sinceritat, la seva austeritat i el seu caràcter greu, típicament dòric (DL 4.19), i admirava Sòfocles per sobre de tot pels mateixos motius (DL 4.20). Arcesilau era un gran admirador de Plató i també de Pirró, quelcom que esdevingué tòpic gràcies a un vers que li dedicà Aristó: πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύρρων, μέσσος Διόδωρος (DL 4.33). Diògenes era admirat fins i tot per Alexandre, el qual afirmava que, si no hagués estat Alexandre, hauria volgut ser Diògenes (DL 6.32); es tracta d'una apreciació positiva dels biògrafs construïda, sens dubte, a partir de les nombroses anècdotes que els relacionen i que tenen a veure amb el tòpic general de les formes de relació, sempre conflictives, entre els filòsofs i els poderosos.[1471] Arquitas mantenia relacions epistolars amb Plató (DL 8.79-80),[1472] i, de fet, fou gràcies a una carta que salvà Plató de ser assassinat per Dionisi (DL 8.79; DL 3.18). Filolau establí relacions amb Plató arran de la compra dels seus llibres (DL 8.15, 84; DL 3.9). Totes dues referències cerquen d'establir relacions entre Plató i els pitagòrics, dins de la tradició negativa que afirma

[1467] GALLO 1983.
[1468] Vegeu l'apartat D 24.
[1469] Vegeu també Quintilià 1.10.17; Ateneu 504b; *Suda*, *s. u.* Σώφρων.
[1470] Vegeu l'apartat 2 del capítol tercer.
[1471] Vegeu l'apartat D 14.
[1472] Sobre aquesta correspondència, vegeu H. THESLEFF, «Okkelos, Archytas and Plato», *Eranos* 60, 1962, pp. 8-36.

que Plató plagià d'ells la seva pròpia doctrina.[1473] Pirró sentia una gran admiració per Demòcrit, segurament per la proximitat a l'escepticisme de la teoria democritea del coneixement, i per Homer, de qui citava constantment els passatges que fan referència a la vanitat i la puerilitat de les accions humanes (DL 9.67), desencantat com estava de la irrisòria activitat dels homes en un món dominat per l'atzar i la necessitat.[1474] Pitàgoras, finalment, presenta paral·lels amb Zalmoxis, que era esclau seu, segons la versió més corrent (DL 8.2; Heròdot 4.94-95), en l'anàlisi cèlebre de Hartog: «Salmoxis renvoie à Pythagore et Pythagore à Salmoxis».[1475]

Totes aquestes xarxes d'amistats i admiracions provenen en última instància, com hem analitzat en alguns casos, de les proximitats doctrinals, que fins i tot generen acusacions de plagi en les tradicions negatives, entre dos filòsofs, o bé entre un filòsof i un poeta. La font última d'aquest material biogràfic procedeix, doncs, de les pròpies obres dels autors, com és típic en les biografies antigues, per bé que en molts casos no es pugui demostrar adequadament, atès que les obres en qüestió no ens han pervingut.

10. Invencions

La gran majoria dels filòsofs són inventors, πρώτοι εὑρεταί (de màquines, pensaments, tècniques retòriques...), o descobridors de fenòmens astronòmics, o bé són els primers a fer quelcom (mapes, viatges, ensenyaments...). És una tendència típica de tota la biografia antiga de fer de l'elaborador i el perfeccionador d'un sistema el seu inventor i de cercar obsessivament per a tota institució i tota creació cultural un inventor individuable.[1476] D'ací també que doctrines posteriors siguin atribuïdes al fundador, amb la intenció afegida, en aquest cas, de prestigiar-les, és clar.

Així, Tales, πρῶτος εὑρετής de l'astronomia, descobrí l'Ossa Menor (DL 1.23),[1477] i fou el primer que va predir els eclipsis solars i els solsticis (DL 1.23),[1478] a més d'inventar el calendari i descobrir les estacions (DL 1.27), de mesurar les dimensions del Sol i de la Lluna, i també dels tròpics (DL 1.27). Una mena d'activitat prou escaient a algú que és definit essencialment com a meteoròleg, en el sentit ben grec del terme, atribuït a tots els físics presocràtics, d'algú que observa τὰ μετέωρα. També s'atribueix a Soló haver fixat en el calendari el trentè dia del mes com a «antic i nou» (DL 1.58),[1479] d'acord amb la seva activitat de legislador. Parmènides fou el primer a dir que la Terra té forma esfèrica i és el centre de l'univers (DL 9.21), tot i que altres atribueixen aquest descobriment a Pitàgoras (DL 8.48), i descobrí la identitat entre l'estel del matí i l'estel del vespre, que són

[1473] Vegeu RIGINOS 1976, pp. 169-174. Vegeu, també, l'apartat D 24.
[1474] Sobre els motius que han dut els biògrafs a relacionar Pirró amb Demòcrit i Homer, vegeu F. DECLEVA CAIZZI, «Pirrone e Democrito», *Elenchos* 5, 1984, pp. 5-23. Tot plegat prové, altre cop, de la suposada proximitat de les seves doctrines (vegeu l'apartat 2 del capítol anterior).
[1475] F. HARTOG, *Le Miroir d'Hérodote*, París 1980, capítol tercer, pp. 102-125. La citació és de la pàgina 118.
[1476] És un clàssic l'estudi canònic de KLEINGÜNTHER 1933. Vegeu, també, l'apartat 3 del capítol anterior i SHALEV 2006.
[1477] Segons Cal·límac, *Iambi*, fr. 191 Pfeiffer. Cf., també, DK 11 A 3a.
[1478] La notícia apareix també a Heròdot 1.74 i a Plini, *N. H.* 2.53.
[1479] Cf., també, Plutarc, *Sol.* 25.4-5.

en realitat un sol planeta, Venus (DL 9.23). Altres són inventors de realitats materials (εὑρήματα), com Anacarsis, que inventà l'àncora i altres estris per a la navegació (DL 1.105),[1480] quelcom especialment significatiu tenint en compte l'animadversió proverbial d'Anacarsis per la navegació, que el portà a equiparar els qui naveguen als morts i a afirmar que els quatre dits de gruix que té la fusta d'un navili és el que separa els passatgers de la mort (DL 1.103-104): sembla clar que es tracta en aquest cas d'una atribució per retruc de les seves pròpies paraules,[1481] en el sentit que aquell qui odia navegar i tot allò que s'hi relaciona és precisament qui n'inventa els aparells. Encara són més curioses les invencions atribuïdes a Plató (Ateneu 174c) i Aristòtil (DL 5.16): tots dos van inventar un rellotge nocturn (νυκτερινὸν ὡρολόγιον), que tenia com a finalitat desvetllar-los per combatre el son excessiu. Del rellotge d'Aristòtil en tenim, a més, una descripció detallada: en adormir-se, prenia una bola de bronze a la mà i col·locava una plata metàl·lica a sota, de manera que, quan la bola li caigués de la mà, es despertés a causa del brogit.[1482] En conseqüència, es tracta clarament d'una anècdota que pertany al tòpic de l'ascetisme[1483] i que devia formar part d'un motiu biogràfic més extens: també Alexandre va inventar un sistema per desvetllar-se durant la nit segons Ammià Marcel·lí (16.5.4).[1484] Al seu torn, Anaximandre fabricà rellotges, juntament amb un aparell, el γνώμων, que li permetia d'indicar els solsticis i els equinoccis amb una gran precisió (DL 2.1);[1485] a més, passa per ser l'inventor dels primers mapes (DL 2.2), tot i que sembla que més aviat es tractava d'una mena de mapes celestes que permeteren al filòsof d'il·lustrar les seves concepcions cosmològiques.[1486] Els invents d'Anaximandre pertanyen, doncs, al mateix àmbit astronòmic dels primers físics, com ho constatàvem en parlar de Parmènides i Tales. D'altra banda, Periandre passa per ser l'inventor de la guàrdia de cos (DL 1.98), quelcom que forma part de la seva condició de tirà, de πρῶτος τύραννος, podríem dir; i Epimènides va ser el primer que purificà les cases i els camps (DL 1.112), en una clara al·lusió a la seva famosa purificació d'Atenes.[1487]

[1480] De fet, Èfor (segons Estrabó 7.3.9) posa en dubte aquesta atribució, perquè constata que els elements per a navegar ja apareixen a Homer; tanmateix, també Plató fa d'Anacarsis l'inventor de l'àncora i altres aparells (*Rep*. 600a). Sobre el tema, vegeu KINDSTRAND 1981, pp. 68-73.

[1481] Vegeu l'apartat 6 del capítol anterior.

[1482] Vegeu, sobre aquesta descripció, MORAUX 1951a. L'autor proposa en aquest article de corregir εἰς τὴν χεῖρα per εἰς τήν καιρίαν <ὥραν>, a causa de l'itacisme, de manera que Aristòtil devia inventar, segons ell, una clepsidra amb un mecanisme que, en atènyer l'aigua un determinat nivell, projectaria una bola de bronze en un plat, provocant el brogit que desvetllaria el qui dorm a una hora fixada. La correcció, tanmateix, no fou acceptada per cap editor de Laerci, i el mateix autor la va abandonar poc després (vegeu MORAUX 1955, p. 152, n. 2) sense proposar cap alternativa. En tot cas, Moraux deixa clar que creu, amb una certa ingenuïtat, que les històries sobre els rellotges de Plató i Aristòtil són certes.

[1483] Vegeu l'apartat D 2 j.

[1484] Vegeu RIGINOS 1976, p. 189.

[1485] Segons Heròdot (2.109) foren els babilonis els inventors d'aquest aparell.

[1486] Vegeu la discussió a G. S. KIRK, J. E. RAVEN & M. SCHOFIELD, *The presocratic philosophers*, Cambridge 1983[2] [cito per la traducció castellana de J. GARCÍA FERNÁNDEZ, Madrid 1987[2]], p. 159, i especialment C. J. CLASSEN, *RE Suppl* XII, 1970, col. 34.

[1487] Vegeu l'apartat D 3 a.

Els invents que fan els filòsofs, per tant, han estat introduïts en la tradició biogràfica a partir de relacions suposades amb les doctrines dels autors, com és el cas de les troballes astronòmiques, o bé a partir d'anècdotes biogràfiques preexistents, com els rellotges de Plató i Aristòtil. Altres, encara, han estat inferits com a plausibles segons l'activitat quotidiana del filòsof, com veurem encara més clarament a continuació.

En efecte, en tant que πρῶτος εὑρετής, el filòsof pot també fundar realitats culturals (festes, tradicions, rituals, lleis...). Soló, en la seva faceta legislativa habitual, passa per ser qui va establir l'ordre en què cal cantar Homer (DL 1.57). Anaxàgoras, a més de ser pioner en determinades interpretacions d'Homer, inventà la prosa, una συγγραφή escrita i no recitada (DL 2.11).[1488] Sòcrates fou el primer a ensenyar retòrica (DL 2.20), una afirmació que ha de ser considerada fruit de la tradició hostil contra el filòsof, típica de la Comèdia, en què Sòcrates és equiparat a la resta dels sofistes com a mestre a l'hora de fer prevaler el discurs més feble.[1489] Pitàgoras inventà el cànon monocorde (DL 8.12) o l'harmonia (Jàmblic, *Vit. Pyth*. 114-121), i fins els peus musicals (DL 8.14), a més del famós teorema que porta el seu nom (DL 8.12). També es diu que fou el primer que donà carn als atletes (DL 8.12), tot i que Jàmblic (*Vit. Pyth*. 25) s'hi manifesta totalment en contra, perquè això vulneraria, és clar, el vegetarianisme dels pitagòrics. Empèdocles inventà la retòrica (DL 8.57; 9.25; DK 31 A 19); Arquitas, la mecànica i el cub, així com altres aplicacions geomètriques, com ara la duplicació del cub a partir de la secció de mig cilindre, el famós «problema de Delos»[1490] (DL 8.83); Eudoxos, la teoria de les línies corbes (DL 8.90). Zenó d'Èlea inventà la dialèctica (DL 9.25);[1491] Protàgoras, els arguments oposats (DL 9.51; DK 80 B 6a) i l'erística (DL 9.52). Espeusip descobrí la manera de donar volum als fagots de fusta (DL 4.3).[1492] I Cràntor inventava mots; de fet, inventava metàfores (DL 4.27). En un terreny més cultual, Cleobul refundà un temple d'Atena (DL 1.89), i Epimènides fundà a Atenes un santuari per a les deesses augustes (DL 1.112). En aquest mateix apartat han de ser considerades les mencions explícites que fan els biògrafs a les fundacions de les seves respectives escoles per part dels filòsofs, si hem de seguir els estudis, avui ja *communis opinio*, de Boyancé.[1493] No és estrany que Plató, en fundar l'Acadèmia a Atenes, hi consagrés un bosc sagrat dedicat a les Muses (DL 3.7; Olimp. 152-154 W; Anon. 154-155 W). Arcesilau fundà l'Acadèmia Mitjana (DL 4.28);

[1488] Sobre aquesta mena d'invent, vegeu C. DIANO, «La data di pubblicazione della syngraphè di Anassagora», dins d'*Anathemon. Scritti in onore di C. Anti*, Florència 1955, pp. 235-252, especialment p. 241.

[1489] Cf., per exemple, Aristòfanes, *Nub.* 112-118. Així entén el passatge laercià F. JACOBY, *FGrHist*, IIIb, p. 90. A. ANGELI, «I frammenti di Idomeneo di Lampsaco», *Cronache Ercolanesi* 11, 1981, pp. 58-60, 92, pensa, en canvi, contra l'opinió habitualment acceptada de Jacoby, que cal interpretar que l'epicuri Idomeneu, d'on prové la citació de Diògenes Laerci, parla, de fet, de l'activitat dialèctica usada per Sòcrates en el seu ensenyament ètico-polític, de manera que defensa la historicitat de l'atribució.

[1490] Vegeu F. LASSERRE, *La naissance des mathématiques à l'époque de Platon*, Friburg-París 1990, pp. 166-177.

[1491] La qüestió és força controvertida: vegeu E. BERTI, «Zenone di Elea inventore della dialettica?», *La Parola del Passato* 43, 1988, pp. 19-41.

[1492] Cf. Ateneu 354a.

[1493] BOYANCE 1972.

Antístenes, el cinisme i l'estoïcisme (DL 6.14-15), tot i que Zenó és el fundador oficial de l'estoïcisme (DL 7.38). I Epicur fundà la seva pròpia escola a Atenes en tornar de l'exili (DL 10.2). Fins i tot algun filòsof funda ciutats que porten llavors el seu nom, com Soló, que passa per ser el fundador de Solos, a Cilícia (DL 1.51).[1494] La refundació d'Estagira, que la tradició biogràfica atribueix a Aristòtil (VM 17 Dür), el seu ciutadà més il·lustre, aniria potser en aquesta mateixa direcció.

A més, és clar, molts són fundadors de doctrines filosòfiques i inventors de determinats conceptes o determinades branques de la filosofia. Tales, per exemple, fou el primer a circumscriure un triangle rectangle dins d'un cercle, tot i que les descobertes geomètriques de Tales tenen atribucions variades (DL 1.24-25); també fou el primer a considerar l'ànima immortal (DL 1.24). Arquelau passa per ser qui portà la física jònica a Atenes (precisament per això se'l fa originari d'Atenes o bé de Milet),[1495] i fins i tot l'ètica, i d'ell la rebé Sòcrates, que n'és considerat sovint el descobridor simplement perquè la desenvolupà al màxim, quan en realitat cal atribuir-ne la troballa a Arquelau (DL 2.16).[1496] Sòcrates fou el primer a discutir sobre el gènere de vida i, quelcom encara més interessant, el primer filòsof que morí per causa d'una condemna judicial (DL 2.20): fins i tot aquesta dada biogràfica fonamental és interpretada en termes tipificats, com formant part d'un catàleg. Plató, al seu torn, fou el primer a elaborar un discurs per mitjà de preguntes i respostes, a iniciar el mètode de la recerca a través de l'anàlisi i a fer servir alguns conceptes filosòfics importants, dels quals Laerci ofereix una breu llista: καὶ πρῶτος τὸν κατὰ τὴν ἀνάλυσιν τῆς ζητήσεως τρόπον εἰσηγήσατο Λεωδάμαντι τῷ Θασίῳ. καὶ πρῶτος ἐν φιλοσοφίᾳ ἀντίποδα ὠνόμασε καὶ στοιχεῖον καὶ διαλεκτικὴν καὶ ποιότητα καὶ τοῦ ἀριθμοῦ τὸν προμήκη καὶ τῶν περάτων τὴν ἐπίπεδον ἐπιφάνειαν καὶ θεοῦ πρόνοιαν (DL 3.24); a més, algunes fonts especialment elogioses el fan descobridor dels noms, les idees, la física, l'ètica, la teologia i la política (Anon. 158-159 W), i inventor del diàleg (Anon. 208 W) i de tota una sèrie de conceptes matemàtics (Anon. 173 W). Allò que es manifesta clarament en tota aquesta llista és, altra vegada, el gust de la biografia per a establir l'inventor oficial de determinades pràctiques, que després foren habituals en la filosofia, més que no pas aclarir-ne, en absolut, el sentit doxogràfic: són llistes d'invencions, res més. Espeusip, al seu torn, fou el primer de considerà allò que totes les ciències tenen en comú i de procurar posar-les en relació les unes amb les altres tant com fos possible (DL 4.2). Aristòtil fou l'inventor del mètode sil·logístic (VM 40 Dür). Zenó inventà el terme καθῆκον, allò que els llatins anomenaren després *officium*, és a dir, allò que resulta escaient de fer (DL 7.25). Alcmeó fou el primer a compondre un discurs sobre la natura, on afirmava que el Sol i la Lluna

[1494] Cf., també, Plutarc, *Sol.* 26.2-4 i Esteve de Bizanci, *s .u.* Σόλοι. Tots dos plantegen una versió diferent, segons la qual Soló suggerí al rei Filocipros de Xipre de desplaçar i engrandir la vila d'Epea, que passà a anomenar-se Solos en reconeixement al filòsof. Aquesta visita de Soló al rei de Xipre apareix també a Heròdot 5.113. Hauríem de parlar, llavors, de refundació més que no pas de fundació de la ciutat per part de Soló.

[1495] Vegeu l'apartat A 5.

[1496] Clement d'Alexandria (*Str*. 1.36) atribueix, en canvi, a Anaxàgoras, mestre d'Arquelau, el rol d'implantador de la física jònica a Atenes.

tenen una naturalesa eterna (DL 8.83). Xenòfanes fou el primer a professar que tot és perible i que l'ànima és només un buf (DL 9.19). Pirró, per no allargar la llista, passa per ser l'introductor de la incognoscibilitat de totes les coses (ἀκαταληψία) i de la suspensió del judici (ἐποχή), és a dir, de l'escepticisme (DL 9.61).

Un invent un xic diferent és el que introdueix Zenó, el qual divideix les parts del discurs filosòfic en física, ètica i lògica (DL 7.39). L'èmfasi, tanmateix, es posa en el mateix aspecte: interessen més l'invent i el seu inventor que no pas l'objecte inventat. Tal com remarca Hope, els invents doctrinals dels filòsofs «were merely noted, not accounted for or explained».[1497] La qüestió cabdal, evidentment, a banda de les diverses invencions parcials, és qui fou el primer filòsof, el πρῶτος εὑρετής de la filosofia. En realitat, amb aquesta qüestió s'obre el llibre de Diògenes Laerci, que pretén demostrar, d'entrada, que es tracta d'una troballa exclusivament hel·lena (DL 1.1-5), i són bastants els qui comparteixen aquest honor: Museu (DL 1.3), Linos (DL 1.4), Orfeu (DL 1.5), Tales (DL 1.13), Anaximandre (DL 1.13) o Pitàgoras (DL 1.12, 13), que passa per ser l'inventor del mateix terme *filosofia*, en una resposta al tirà de Fliünt, Leont, que li preguntava qui era (DL 8.8).[1498] Tota la discussió, la historicitat de la qual, naturalment, no interessa a aquest estudi,[1499] es mou en els mateixos paràmetres: esdevé una necessitat peremptòria posar nom al primer filòsof, tot deixant clar, a més, que el primer filòsof fou evidentment grec; no importa gens, en canvi, discernir com s'origina el pensament filosòfic ni per què s'origina. Aquesta és, al contrari, la qüestió capital per als moderns, més interessats, ells sí, en la història del pensament més que no pas en la història dels pensadors.

Les descobertes o les invencions dels filòsofs formen part, doncs, del repertori tòpic habitual en les biografies, com ho demostra el fet que, pràcticament en totes les vides dels filòsofs, hi ha un apartat específic consagrat a la llista d'invents que féu el protagonista, normalment iniciat amb una frase com «fou el primer a» fer o descobrir quelcom. La tradició biogràfica del filòsof entronca perfectament, en aquest punt, amb les biografies d'altres personatges, sobretot les dels poetes i les dels herois culturals. Allò que és específic, però, són els objectes inventats, que en aquest cas són elements propis de l'ofici filosòfic, com ara conceptes, escoles i descobriments científics; la forma de presentar els invents, en canvi, és idèntica, com idèntica és també la finalitat que persegueixen la majoria d'aquestes atribucions: dotar el filòsof, davant de la comunitat, del prestigi propi d'un heroi cultural. Per dir-ho, altra vegada, amb les paraules de Hope, «those who were the "first" to utter a saying or a doctrine or to

[1497] HOPE 1930, p. 121.
[1498] Cf., també, Ciceró, *Tusc*. 5.3.
[1499] Vegeu sobre aquesta qüestió, tan debatuda i controvertida, l'excel·lent estudi de BURKERT 1960. Presenta posicions contràries R. JOLY, «Platon ou Pythagore? Héraclide Pontique, fr. 87-88 Wehrli», dins d'*Hommage à Marie Delcourt*, Brussel·les 1970, pp. 136-148. Més recentment ha reprès la discussió L. BRISSON, «Mythe, écriture, philosophie», dins de J.-F. MATTEI (ed.), *La naissance de la raison en Grèce*, París 1990, pp. 56-57.

perform an action gained for themselves a place among the immortals».[1500] Ben bé igual com succeeix en el cas dels poetes i els herois de la mitologia.

11. Legisladors

Alguns filòsofs fan lleis, creen constitucions o ajuden el poble a organitzar-se jurídicament. Es tracta, simplement, d'una variant més concreta de la figura del filòsof com a πρῶτος εὑρετής que analitzàvem en l'apartat anterior, centrada en les fundacions culturals; li dediquem, tanmateix, un apartat propi pel fet que presenta característiques tòpiques específiques. El filòsof legislador per antonomàsia és, naturalment, Soló, que promulgà una llarga sèrie de lleis, començant per la famosa σεισάχθεια, i les consigna en uns ἄξονες, dels quals encara es conservaven vestigis en l'època de Plutarc (DL 1.45; Plutarc, *Sol.* 15; 25, 1-2).[1501] Prenent-lo a ell com a paradigma s'han construït, segurament, la resta de les anècdotes biogràfiques que fan també del filòsof un legislador per a la seva comunitat. Així, Quiló introduí, segons alguns, el costum espartà d'associar els èfors als reis, tot i que altres atribueixen la llei al legislador espartà per antonomàsia, Licurg (DL 1.68). Pítac establí la llei segons la qual, si algú cometia un delicte sota els efectes de l'alcohol, la pena seria doble (DL 1.76).[1502] Foren legisladors de les seves ciutats Eudoxos (DL 8.88) i Aristòtil, que obtingué Estagira d'Alexandre per refundar-la i, després, li procurà també lleis, refundant-la així del tot (DL 5.4).[1503] També Pitàgoras donà les lleis als grecs d'Itàlia, fet que li valgué una gran estima, a ell mateix i als seus deixebles, els quals administraren Crotona amb un règim aristocràtic (DL 8.3; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 254-255). I, així mateix, Parmènides donà lleis als seus conciutadans (DL 9.23).

Sembla, per tant, que la faceta legislativa és relativament corrent en els filòsofs, sobretot entre els anomenats Savis. Els esquemes biogràfics segueixen l'esquema habitual per a les llegendes de legisladors que proposà Szegedy-Maszak.[1504] Segons ell:

a) La narració sempre progressa d'un estadi d'ἀνομία a un estadi d'εὐνομία, després de l'acceptació del nou codi.
b) El legislador és sempre extremament virtuós i ha adquirit la seva instrucció mitjançant viatges o gràcies a l'estudi amb els grans filòsofs.
c) La majoria d'ells reben, a més, ajuda divina. Tots aquests punts volen conduir a la idea que les lleis que en resulten són les millors possibles i a certificar-ne clarament l'origen diví.

[1500] HOPE 1930, p. 119.
[1501] Cf., també, Aristòtil, *Ath*. 6.1-3.
[1502] Cf., també, Aristòtil, *Pol*. 1274b 18-23; *Rhet*. 1402b 11; *Nic*. 3.5.8.
[1503] Cf. també, Plutarc, *Adu. Col.* 32; Diodor de Sicília 16.52.9; Valeri Màxim 5.6.5; Plini, *N. H*. 7.109; Elià, *V. H.* 3.17; 12.54. Es tracta, en tots els casos, de llistes de legisladors, entre els quals s'inclou també Aristòtil: altre cop, és una prova evident de la consciència de tòpic que en tenia la tradició biogràfica.
[1504] SZEGEDY-MASZAK 1978. L'autor analitza especialment, a partir de la llista d'Aristòtil (*Pol*. 1274a 22ss.), les biografies dels legisladors grecs amb una tradició més àmplia: Licurg, Zaleuc, Carondas i Soló.

d) El nou codi és severament posat a prova tan aviat com ha estat completat. De vegades hi ha resistència a propòsit d'algun punt especialment delicat o que afecta un sector social; altres vegades els atacs són contra el mateix legislador, que ha de resoldre la crisi i salvar el seu codi exercint la seva pròpia autoritat. De vegades el legislador mateix incorre contra una llei legislada per ell: pot passar llavors que el legislador se sotmeti voluntàriament al càstig (en aquest cas, el codi queda legitimat de forma suprema).

e) Totes les llegendes contenen alguna previsió que assegura la continuïtat de les lleis en la seva formulació original. Davant del perill que el legislador mateix pugui canviar el seu codi, la resolució s'esdevé de dues maneres: mort del legislador o exili voluntari.

És clar que un desenvolupament tan complet només el trobem, entre els nostres filòsofs, en la vida de Soló, perquè en les dels altres la faceta de legislador constitueix només una anècdota i no pas un element central. En la resta dels casos, les anècdotes biogràfiques que fan del filòsof un legislador segueixen un tòpic més ampli, que es barreja amb la imatge del filòsof com a πρῶτος εὑρετής, d'una banda, i amb la seva condició de benefactor per a la seva comunitat, de l'altra;[1505] a més, hi trobem representat el tòpic de la versatilitat del filòsof, que analitzàvem més amunt.[1506] Hi ha també altres barreges: Plató rebutjà de ser legislador dels tebans i dels arcadis perquè sospitava que no voldrien pas regir-se per un règim igualitari (DL 3.23),[1507] però, descendent de Soló com era per part de mare, no pogué pas evitar de compondre unes *Lleis* i una *Política*, podríem dir que, segons els biògrafs, perquè ho portava a la sang (Olimp. 6 W; Anon. 15 W; *Suda*, *s. u*.). Trobem en aquesta anècdota biogràfica una barreja del filòsof versàtil que exerceix de legislador, però només a un nivell teòric, perquè hi ha també el tòpic de la renúncia als honors, des de la tradició positiva,[1508] i la famosa discussió sobre el βίος θεωρητικός, des de la tradició negativa: tot allò que afirmen els seus llibres és inaplicable a la pràctica, i per això Plató va renunciar sempre a la política activa i, en general, a posar en pràctica la seva pròpia doctrina. És especialment significativa la llista dels grans legisladros àtics que forneix Ateneu (508a-b): Dracont, Soló i Plató, els dos primers dels quals governaren ciutats amb les seves lleis, mentre que el darrer καὶ προσκαταγελᾶν. Aquesta era, sens dubte, la forma en què la tradició més popular interpretava el fet que Plató escrivís sobre lleis sense ser mai, *de facto*, un legislador, o sobre política sense haver-se dedicat mai a la política activa de la seva ciutat. També Heraclit refusà d'esdevenir legislador dels efesis perquè ells ja estaven massa corromputs per llur constitució (DL 9.2): una nova manifestació del caràcter misantrop i altiu que li atribueix la tradició.[1509] En realitat, que el

[1505] Vegeu l'apartat D 17.
[1506] Vegeu l'apartat D 2 b.
[1507] Cf., també, Elià, *V. H.* 2.42; 12.30. El motiu adduït per Plató podria fer referència a la seva *Epístola* VII, 324b-326d. Seria un cas més d'invenció d'una anècdota a partir de les paraules de l'autor (vegeu l'apartat 2 del capítol anterior).
[1508] Vegeu l'apartat D 15.
[1509] Vegeu l'apartat D 2 g.

filòsof és un personatge dotat de forma gairebé natural per a ser un legislador, tant si exerceix en la vida real de les ciutats la seva activitat com si no ho fa, ens ho demostra la famosa dita d'Aristip, el qual, en resposta a la pregunta tòpica «Per a què serveix ésser filòsof?»,[1510] afirma: ἐὰν πάντες οἱ νόμοι ἀναιρεθῶσιν, ὁμοίως βιώσομεν (DL 2.68).

12. Participació en política

D'una manera molt relacionada amb el seu paper com a legisladors, i dins de l'apartat sobre la versatilitat del filòsof, alguns filòsofs participen activament en la política de la seva ciutat, o fan d'ambaixadors, o almenys donen consells polítics, mentre que només uns quants, en comparació amb els anteriors, resten al marge de l'activitat política de forma voluntària.

Entre els qui participen activament en política cal destacar Tales, que fou conseller i ambaixador de la seva ciutat davant del rei Cresos i impedí que arribessin a un acord amb ell pel bé de la ciutat (DL 1.25, 38).[1511] És també ben cèlebre el zel de Soló davant dels seus compatriotes perquè Atenes recuperés Salamina de mans dels megareus, que el portà a presentar-se a l'àgora i instar profèticament a la lluita els atenesos, malgrat la prohibició, sota pena de mort, que pesava sobre els qui s'atrevissin a fer una proclama d'aquesta mena (DL 1.46-48).[1512] Encara més actiu en política fou Quiló, que arribà a ser èfor d'Esparta (DL 1.68)[1513] i esdevingué més tard conseller del pare de Pisístrat (DL 1.68; Heròdot 1.59) i de Periandre (DL 1.73). I, evidentment, Pítac (DL 1.75) i Periandre (DL 1.94), els dos savis tirans, més que participar en política, podríem dir que feren totalment la política de les seves ciutats. De Ferecides es pot dir que va participar activament en política, però un cop mort: durant la guerra entre els efesis i els magnesis, com que volia que vencessin els primers, demanà a un que passava per allà que portés el seu cadàver a terra magnèsia i anunciés als efesis que havia de ser enterrat allà (DL 1.117): ja fos perquè que el seu cos insepult contaminava el territori magnesi,[1514] o perquè simplement volia forçar els efesis a la lluita per recuperar el seu cos, o fins i tot perquè Ferecides coneixia un oracle precedent que anunciava la proesa (cf. DL 1.121),[1515] el cas és que, en efecte, els efesis obtingueren la victòria. Bias dugué a terme una gesta semblant, però sense arribar a morir: quan el rei Aliates estava assetjant Priene, engreixà dues mules i les envià en direcció als assetjants, que, en veure el seu bon estat, desistiren del setge i anaren a signar la pau a casa del mateix Bias (DL 1.83); Heròdot (1.170), a més, el mostra aconsellant els jonis de marxar tots junts cap a Sardenya per tal d'establir-s'hi, ja que, mentre habitessin la Jònia, deia ell, no serien mai

[1510] Vegeu l'apartat D 17.
[1511] Cf., també, Heròdot 1.170, segons el qual Tales va suggerir la constitució d'una federació jònica amb seu a Teos. Sobre les relacions amb Cresos, cf. Heròdot 1.75.
[1512] La història apareix més completa a Plutarc, *Sol.* 8-10.
[1513] Cf., també, Plutarc, *Reg. et imp. Apophth*. 190a; *Apophth. Lacon*. 232b.
[1514] Com opina SCHIBLI 1990, p. 8.
[1515] Vegeu l'apartat E 1 c per a les explicacions sobre les maneres de morir de Ferecides.

lliures. La participació en política, la saviesa política en general, sembla un tret força essencial en les biografies dels anomenats Savis.[1516]

Ja entre els filòsofs pròpiament dits, Estilpó degué participar també activament en la política de Mègara, tal com ho insinua Diògenes Laerci (DL 2.114), i d'ací les seves relacions amb Ptolemeu Soter i Demetri Poliorcetes (DL 2.115). Tenia un càrrec de πρόβουλος en la seva ciutat Menedem d'Erètria, i era, a més, membre del Consell (DL 2.143), per la qual cosa rebé fortes crítiques del cínic Crates (DL 2.131); segurament en exercici del seu càrrec públic fou enviat com a ambaixador a Ptolemeu II Filadelf i a Lisímac, rei de Tràcia i Macedònia, i assolí grans èxits i honors, sobretot després que aconseguí de Demetri Poliorcetes reduir en cinquanta talents el tribut de la ciutat per a aquell any (DL 2.140). També Xenòcrates fou enviat com a ambaixador d'Atenes davant de Filip de Macedònia, i fou l'únic dels ambaixadors àtics que no es deixà corrompre pels presents del sobirà, per la qual cosa rebé grans honors (DL 4.8-9); en una altra ambaixada, aquest cop davant d'Antípatre, aconseguí d'alliberar els presoners atenesos, capturats en el curs de la guerra lamíaca, citant simplement uns versos homèrics (DL 4.9). Entre els peripatètics, Licó fou conseller dels atenesos, als quals procurà grans serveis (DL 5.66), però fou sobretot Demetri de Falèron el polític més reconegut: important i prestigiós arcont d'Atenes, dirigí la ciutat durant deu anys, i erigiren en honor seu fins a tres-centes seixanta estàtues de bronze en menys de tres-cents dies (DL 5.75), tot i que les destruïren totes més tard, quan el filòsof fou condemnat a mort per ordre del rei Demetri i l'any del seu arcontat fou declarat any d'il·legalitat (DL 5.77). Melissos es dedicà a la política i es guanyà també el favor i l'admiració del seu poble, especialment després que fou nomenat almirall i demostrà d'aquesta manera el seu gran coratge personal (DL 9.24).[1517] I Zenó d'Èlea participà en les conspiracions contra el tirà Nearc transportant armes a Lípara; a més, és qualificat com un home de gran noblesa, tant pel que fa a la filosofia com pel que fa a l'àmbit polític, quelcom que es manifesta sobretot en la seva intervenció davant del tirà, quan, després que fou descoberta la conspiració i ell mateix va ser arrestat, simulant de voler-li denunciar els noms dels traïdors a cau d'orella, li mossegà tan fortament que no la hi deixà anar fins que fou batut a cops (DL 9.26).

En canvi, altres filòsofs es mantenen al marge de la política, per qüestions personals, però sempre de forma voluntària. Els cínics, per exemple, que es declaren apàtrides i ciutadans del món, i no pas de cap ciutat concreta, és evident que no exerceixen mai cap tasca política i, de fet, promouen l'abstenció davant de qualsevol lligam polític.[1518] Ara, tampoc Plató no s'hi dedicà mai, tot i que, pel que hom podria fàcilment inferir a partir dels seus llibres, segons que afirma Diògenes Laerci, era un hàbil polític (DL 3.23). Els motius encara resulten més interessants: el poble ja

[1516] Vegeu-ne l'excel·lent anàlisi de R. P. MARTIN, «The Seven Sages as Performers of Wisdom», dins de C. DOUGHERTY & L. KURKE (edd.), *Cultural Poetics in Archaic Greece*, Oxford 1998, pp. 108-128.

[1517] Per a la carrera de Melissos com a almirall, cf. Plutarc, *Per.* 26 ss. (= DK 30 A 3).

[1518] Vegeu J. L. MOLES, «Cynic Cosmopolitanism», dins de BRACHT BRANHAM & GOULET-CAZÉ 1996, pp. 105-120, i ROCA FERRER 1974, pp. 132-136.

estava massa acostumat a altres menes de constitucions; una idea, és clar, que prové de la mateixa obra platònica.[1519] L'anècdota, tanmateix, pretén demostrar, segurament, la impossibilitat d'aplicar a la vida pràctica tota la teoria política del filòsof, i així és com devia entendre la tradició popular el fet que Plató no es dediqués mai a la política,[1520] com ja succeïa amb el fet que, tot i haver escrit les *Lleis*, no hagués mai estat legislador de cap ciutat concreta.[1521] Una mica diferent és el cas d'Arcesilau, que, després d'haver fet vàries ambaixades davant d'Antígon, es mantingué apartat de la política, a l'Acadèmia (DL 4.39): és aquest un cas de desengany, podríem dir, de la vida política, després de veure que tots els seus conciutadans adulaven Antígon llevat d'ell mateix; entroncaria, per tant, més aviat amb el tòpic de les relacions entre els filòsofs i els poderosos.[1522] Un xic més delicades són les implicacions polítiques de Pitàgoras: d'ell s'afirma que, en arribar a Crotona procedent de Samos, que era governada pel tirà Polícrates, dotà de lleis la ciutat, però foren els seus deixebles, més de tres-cents, els qui administraren la ciutat amb un règim aristocràtic (DL 8.3); Diògenes Laerci, això no obstant, no atorga a Pitàgoras una acció directa en política, com tampoc no ho fa Jàmblic (*Vit. Pyth*. 254-255), gràcies al qual sabem, a més, que Pitàgoras marxà a Síbaris sense haver distribuït entre els crotoniates les terres conquerides en la guerra, com ells desitjaven, i que per això es rebel·laren contra els pitagòrics que detenien el poder de la ciutat: l'experiència política dels pitagòrics acabà, doncs, ben malament. D'altra banda, Delatte pensa que aquesta al·lusió a l'aristocràcia crotoniata està inspirada en Timeu, la font que cita Jàmblic, a través d'Apol·loni, però amb algunes deformacions.[1523] Les implicacions polítiques de Pitàgoras resten, doncs, força obscures. En canvi, estan clarament en contra del compromís polític Empèdocles, independent i estranger a tota responsabilitat política, segons Aristòtil (fr. 66 Rose), fins a l'extrem d'arribar a refusar el reialme que li oferien perquè preferia la senzillesa (DL 8.63), tal com també fa Heraclit, que cedeix la reialesa d'Efes al seu germà (DL 9.6), tot i que ell ho fa per la seva famosa i tòpica misantropia. Tampoc Epicur no volgué mantenir cap contacte amb la vida política, en el seu cas per un excés d'honestedat (DL 10.10), una afirmació que pertany, és clar, a la tradició positiva.

Tot sembla indicar, doncs, que els filòsofs poden participar en política de la forma més natural si així ho desitgen; de fet, aquesta és la tesi principal d'un llibre recent de L. Canfora, segons el qual «se si pone in mente al caso dei filosofi greci (per lo meno di alcuni), il motto celebre, e celebrato, di Marx, secondo cui i filosofi si sarebbero sinallora limitati a "interpretare il mondo" astenendosi dall'imperativo inderogabile di "cambiarlo", non sembra corrispondere al vero. Giacché quegli antichi inventori del filosofare, in verità, operarono».[1524] L'autor analitza les implicacions polítiques latents —que fins i tot posaren en perill llurs vides— en les biografies de Sòcrates,

[1519] Especialment *Ep. VII*, 324b-326d, i *Rep*. 496b. Vegeu l'apartat 2 del capítol anterior.
[1520] Per aquesta opció es decanta també RIGINOS 1976, p. 192.
[1521] Vegeu l'apartat D 11.
[1522] Vegeu l'apartat D 14.
[1523] A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Lieja-París 1922 [reimpr. Ginebra 1979], pp. 13 i 153-154.
[1524] CANFORA 2000, inici del text interior de la coberta.

Xenofont, Plató, Aristòtil, i fins i tot Epicur i Lucreci, unes implicacions i una participació en la política del seu temps que, certament, no s'expliciten en les biografies, però que Canfora treu a llum magistralment. Amb tot, no deixa de ser significatiu que, dels filòsofs analitzats per Canfora, la tradició biogràfica precisament afirmi, com acabem de veure, el contrari: Plató i Epicur no volgueren saber mai res de política, mentre que de Sòcrates, Aristòtil i, en menor grau, Xenofont podem inferir que la seva faceta política no interessà en absolut als biògrafs, atès que no trobem ni la més petita menció de les seves activitats en aquest sentit. Si les investigacions de Canfora són certes (i creiem que ho són), tenim un exemple més de la tipificació per tòpics de les biografies antigues, més interessades a llegir les vides dels filòsofs a partir del que ells mateixos afirmen en llurs obres que no pas en la veritat històrica de les seves accions. Allò que veritablement interessa als biògrafs és donar una imatge del filòsof coherent amb el seu pensament, si la tradició és positiva, o fortament contradictòria amb la pròpia doctrina, si és negativa.

En aquesta mateixa línia, hom destaca de vegades si **el filòsof és defensor del despotisme o bé contrari a ell**, quelcom que permet que el biògraf faci un judici. Val a dir que la majoria dels filòsofs són defensors dels valors democràtics, mentre que les poques excepcions signifiquen una molt forta hostilitat per part dels biògrafs. Altre cop es tracta sempre d'inferències a partir de la doctrina del filòsof, o bé de tradicions biogràfiques obertament negatives, no pas de cap realitat històrica. Ja hem vist la diligència de Tales a l'hora d'evitar que la seva ciutat caigui a les mans de Ciros (DL 1.25). També Soló és reconegut per la tradició biogràfica com un defensor ardent dels valors democràtics, especialment en les cartes que se li atribueixen, adreçades a Epimènides, a Pisístrat i a Cresos, en les quals es destaca el tema de la predilecció per la democràcia i no pas ὑφ' ἑνὸς ἄρχεσθαι, car a Soló li resulta més agradable de viure ἔνθα πᾶσι τὰ δίκαια καὶ ἴσα (DL 1.66-67). Cleobul, precisament en una carta a Soló, li recomana la seva illa de Lindos, governada pel seu poble, lluny dels perills de Pisístrat, com un lloc ideal per a viure-hi (DL 1.93). De manera semblant, Epimènides mostra la seva predilecció per la democràcia en una carta a Soló, en la qual li ofereix també d'anar a viure a Creta, on podrà viure segur lluny de la tirania de Pisístrat; perquè δυσμάχανον γὰρ ἀνθρώπως ἐλευθεριάξαντας ἐν τεθμοῖς ἀρίστοις δούλως ἦμεν (DL 1.113). Al seu torn, Bias és obertament un defensor de la democràcia, segons que es desprèn dels seus consells als jonis d'embarcar-se cap a Sardenya per establir-s'hi si volien evitar ser subjugats pels sobirans asiàtics i viure lliures (Heròdot 1.170). Fins i tot els tirans es mostren, en les versions biogràfiques positives, partidaris de la democràcia: Pítac deposà la tirania quan hagué ordenat els afers públics (DL 1.75), una tirania que, de fet, era electiva segons Aristòtil (*Pol.* 1285a36). Igualment, el tirà més mal connotat per la tradició biogràfica, Periandre, manifesta la seva predilecció pel règim democràtic, tot i ser tirà, en una màxima a ell atribuïda: δημοκρατία κρεῖττον τυραννίδος (DL 1.97 = Estobeu 3.1.172, 5). Menedem d'Erètria és un dels filòsofs més emblemàtics en la lluita per la democràcia: alliberà la seva pàtria nombroses vegades dels tirans, i és per aquest motiu que

freqüentava la cort d'Antígon, que volgué fins i tot restablir la democràcia a Erètria per satisfer Menedem, però Perseu, un deixeble de Zenó que era enemic del filòsof, li ho impedí. Menedem, llavors, es va deixar morir de fam, descoratjat perquè el rei no accedia a restablir la democràcia (DL 2.143). I Heraclides arribà fins al punt del tiranicidi (DL 5.89).[1525] Plató és presentat com a partidari de la igualtat quan refusa d'esdevenir legislador dels arcadis a la seva colònia de Megalòpolis precisament perquè s'havia assabentat que no desitjaven pas viure sota un règim d'igualtat de lleis (DL 3.23). La tradició biogràfica és també extremament positiva amb Empèdocles, que féu executar dos futurs tirans a partir de la seva actuació antidemocràtica en el transcurs d'un banquet privat. En efecte, convidat al banquet per un magistrat, no començaren a beure fins que arribà el secretari de l'Assemblea, que havia estat nomenat simposiarc de manera contrària a l'habitual —democràtica— de designar-lo, a la sort o per elecció durant el banquet; a més, el simposiarc ordena, de forma clarament tiànica, que hom begui o bé es llanci la beguda per sobre del cap (DL 8.64). Diògenes Laerci esmenta aquesta anècdota justament per manifestar que Empèdocles era tot un demòcrata, τὴν αἰτίαν ἅμα παρατιθέμενος τοῦ δημοτικὸν εἶναι τὸν ἄνδρα: la situació privada del banquet representa de manera simbòlica una situació política d'arbitrarietat i tirania, en la qual el simposiarc no és escollit democràticament, i, a més, les ordres que dóna només deixen l'alternativa de la humiliació; en denunciar públicament davant del tribunal, al dia següent, allò que ha succeït en l'àmbit privat del banquet, Empèdocles manifesta el seu posicionament favorable a les lleis democràtiques i contrari a les faccions. Així mateix, el filòsof s'oposà també a la construcció, per part del metge Acró, d'un monument funerari als seus avantpassats, personalitats eminents en les tècniques mèdiques, argumentant que això era contrari al principi d'igualtat democràtica (DL 8.65). Finalment, Empèdocles encara mostrà altra vegada la seva profunda convicció democràtica fent suprimir l'oligarquia plutocràtica que representava l'Assemblea dels Mil acragantina, per bé que la majoria d'ells eren partidaris de la democràcia, i la seva durada triennal la feia una oligarquia molt moderada (DL 8.66). Totes tres accions igualitàries i en defensa de la democràcia fan d'Empèdocles un cas de filòsof especialment ben connotat per la tradició biogràfica.[1526]

Sembla, per tant, que els filòsofs són majoritàriament demòcrates convençuts i defensors a l'extrem dels valors democràtics, esperits lliures com són en la tradició biogràfica positiva; això encaixa molt bé amb la moralitat popular grega, on queda molt clar que la democràcia és preferible a qualsevol altre sistema de govern.[1527] De fet, el seu caràcter democràtic es destaca sobretot en la seva contraposició amb els poderosos, reis o tirans,

[1525] Tanmateix, és possible que Diògenes Laerci confongui aquest Heraclides amb un deixeble homònim de Plató, Heraclides d'Enèion, que assassinà el rei dels òdrises Cotis I el 359 aC.
[1526] De fet, CHITWOOD 1993, pp. 64-66, adverteix que totes tres accions democratitzadores, unides al seu refús constant del poder que li ofereixen, són excessivament tòpiques per a ser considerades reals. Sobretot les seves tendències democràtiques encaixen ben malament amb la pretensió del filòsof de ser immortal, quelcom que ja assenyalava Timeu i que transmet Diògenes Laerci (8.66).
[1527] Vegeu DOVER 1974, pp. 288-292.

de manera que segurament caldria incloure aquest tòpic en un apartat més ampli: el de les relacions entre els filòsofs i els tirans, que analitzarem més avall.[1528] Resten només uns quants filòsofs que la tradició biogràfica presenta com a antidemocràtics. El cas més paradigmàtic és el d'Heraclit, en qui l'oposició frontal a la democràcia (DL 9.2) és una manifestació més de la seva misantropia i del caràcter malencònic i atrabiliari amb què el defineixen les biografies: és precisament després de refusar d'esdevenir legislador dels efesis, perquè ja estaven massa corromputs per la seva constitució, que el filòsof es retira a les muntanyes (DL 9.4), i Laerci, tot just al paràgraf següent, descriu les penoses circumstàncies de la seva mort. Filolau, al seu torn, fou lliurat a la mort acusat d'aspirar a la tirania de Crotona (DL 8.84), una acusació que prové, molt probablement, del grup de pitagòrics que governaren la ciutat amb un règim aristocràtic i foren després deposats pel poble (DL 8.3). Pitàgoras mateix no sembla pas que hagués estat partidari de la tirania, tenint en compte que va marxar de Samos perquè, en retornar dels seus viatges iniciàtics, va trobar-la governada pel tirà Polícrates (DL 8.3); tanmateix, Jàmblic (*Vit. Pyth*. 28) aclareix que no va pas marxar de Samos per causa del tirà, sinó perquè els samis no estaven gaire ben disposats a aprendre. Finalment, potser les burles de la votació democràtica que fa Antístenes (DL 6.8) han de ser interpretades com un atac a les formes democràtiques: després de proposar als atenesos de votar que els ases són cavalls, com que ells trobaren la idea absurda, els diu que tanmateix és així, per votació a mà alçada, que hom esdevé estrateg sense saber-ne ni un borrall. En aquest cas, però, no és pas que la tradició biogràfica consideri, negativament, Antístenes antidemòcrata, sinó que forma part de la seva crítica a tot i a tothom, fins i tot a les mateixes institucions democràtiques.

13. Participació en campanyes militars

Alguns filòsofs prenen part en expedicions militars o fins i tot duen a terme gestes bèl·liques importants. Alguns dels Savis participen no sols en la política del seu temps, sinó també en les campanyes bèl·liques del moment: Pítac va combatre els atenesos comandant els mitilenesos, i àdhuc va vèncer en combat singular l'atenès Frinó, que havia estat campió olímpic, mitjançant una xarxa que duia amagada a l'escut, i amb això decantà la guerra (DL 1.74);[1529] Ferecides decantà també la batalla entre els efesis i els magnesis a favor dels primers quan els aconsellà que dipositessin el seu propi cos al camp de batalla magnesi (DL 1.117-118). Soló, en canvi, tot i exhortar els atenesos a recuperar Salamina i a emparar-se de Queronea de Tràcia (DL 1.47), no sembla que hi participés pas activament, com tampoc no va prendre part en cap dels bàndols durant la guerra civil (DL 1.58).[1530]

[1528] Vegeu l'apartat D 14.
[1529] Vegeu el relat més extens a Plutarc, *De Herod. malign*. 858a-b, on Plutarc precisament retreu a Heròdot que no hagi relatat les altes gestes de Pítac. També menciona l'episodi Estrabó 13.1.38.
[1530] Cf., també, Aristòtil, *Ath*. 13.4; Plutarc, *Sol.* 13.2 i 29.1.

També altres filòsofs es destaquen pel seu coratge militar. Sòcrates anà a l'expedició d'Amfípolis i va rescatar Xenofont, portant-lo a coll, durant la batalla de Dèlion (DL 2.22);[1531] també anà per mar a l'expedició de Potidea, on restà tota una nit en la mateixa posició i, tot i haver-se distingit pel seu valor, deixà tots els honors a Alcibíades (DL 2.23).[1532] Tot plegat encaixa força malament amb la famosa afirmació platònica que Sòcrates no viatjà mai, llevat dels dies de la seva instrucció militar (*Crit.* 52b), de manera que convé interpretar totes aquestes gestes bèl·liques com una simple exaltació, per part de la tradició biogràfica positiva, de la καλοκἀγαθία del filòsof, que es manifesta així també en l'ideal guerrer; de fet, és del tot impossible que Xenofont participés, per exemple, en la batalla de Dèlion, del 424 aC, perquè llavors tenia només dos o tres anys: segurament és una elaboració a partir del rescat d'Alcibíades que féu Sòcrates en la batalla de Potidea (Plató, *Conu.* 220e), o bé es tracta senzillament d'una confusió entre Xenofont i Alcibíades. El mateix Xenofont participà, és clar, en l'expedició asiàtica que relata a l'*Anàbasi* (DL 2.49-53), una llarga informació basada en l'obra del filòsof;[1533] i això s'explicita clarament una mica més endavant: Diògenes Laerci afirma que Xenofont era un hàbil tàctic militar, tal com ho proven els títols de les seves obres, ἀνὴρ τά τ' ἄλλα γεγονὼς ἀγαθὸς καὶ δὴ καὶ φίλιππος καὶ φιλοκύνηγος καὶ τακτικός, ὡς ἐκ τῶν συγγραμμάτων δῆλον (DL 2.56); de seguida apareixen alguns d'aquests títols que ho confirmen: Περὶ ἱππικῆς καὶ Κυνηγετικὸν καὶ Ἱππαρχικόν (DL 2.57). Plató participà en les campanyes de Tànagra, Corint i Dèlion, on ἀριστεῦσαι (DL 3.8); i fins i tot estigué a punt de fer-se mercenari, si Sòcrates no l'hagués persuadit del contrari (Elià, *V. H.* 3.27). Altra vegada, com observàvem en Sòcrates, la tradició biogràfica positiva pretén així prestigiar amb l'ideal heroic del guerrer la figura del filòsof: és impossible que Plató, nascut el 428 o 427 aC, participés a la campanya de Tànagra del 457 aC, ni tampoc a l'altra campanya que tingué lloc el 426 aC;[1534] de cap manera no pogué combatre a Dèlion el 424 aC, en una clara confusió, aquí, amb Sòcrates (DL 2.22).[1535] L'ús del verb ἀριστεῦσαι, que recorda marcadament la *Ilíada* (6.208: αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων), dóna encara més arguments a la pretensió glorificadora que adopta la biografia de Plató en aquest punt. D'altra banda, són manifestos els paral·lels, en la construcció d'aquestes anècdotes militars de Plató, amb el seu mestre Sòcrates, i és també això el que pretenen els biògrafs, quelcom que es manifesta encara amb més força en l'anècdota de Sòcrates dissuadint Plató d'abraçar la carrera de mercenari: en tots dos casos, els èxits militars dels filòsofs no fan altra cosa que emfasitzar-ne el

[1531] No cal dir que la dada és impossible cronològicament, i, a més, s'ha de posar en relació amb Plató, *Conu.* 221a-b; *Lach.* 181a, on qui rescata Sòcrates és Alcibíades, no pas Xenofont, en la batalla de Potidea. Potser es tracta d'una confusió de Laerci, o bé l'una anècdota ha estat construïda a partir de l'altra, com s'explica a continuació.

[1532] És la famosa anècdota que explica Plató, *Conu.* 220c-d.

[1533] Vegeu l'apartat 2 del capítol anterior.

[1534] Vegeu Tucídides 3.91.

[1535] En realitat, Elià (*V. H.* 7.14) només menciona Tànagra i Corint. Els antics ja tenien problemes amb les mencions platòniques a la carrera militar de Sòcrates (*Ap.* 28e; *Conu.* 219e, 220d-221a; *Charm.* 153b): vegeu les objeccions de Demòcares a Ateneu 215c-216c.

caràcter heroic. D'altra banda, Arquitas fou estrateg dels seus conciutadans tarentins durant set anys, tot i que la llei impedia de ser-ho més d'un any (DL 8.79); de fet, no fou mai vençut en tot el temps en què tingué el càrrec d'estrateg, i, tan bon punt s'hagué de retirar del seu càrrec per causa de la gelosia dels seus conciutadans, l'armada fou presa (DL 8.82). I Melissos sobresortí com a almirall de Samos, càrrec en què es destacà gràcies al seu coratge, especialment en la lluita contra els atenesos comandats per Pèricles (DL 9.24).[1536] En tots dos casos, tanmateix, allò que predomina és més aviat el tòpic de la fama del filòsof entre els seus conciutadans, que els porta a encarregar-li tasques importants, i també de la confiança que dipositen en ell —fet que els fa fins i tot modificar les lleis o prescindir-ne excepcionalment—,[1537] més que no pas el de les seves qualitats per a la batalla; això és, en efecte, el que Diògenes Laerci subratlla en ambdós casos: ἐθαυμάζετο δὲ καὶ παρὰ τοῖς πολλοῖς ἐπὶ πάσῃ ἀρετῇ· καὶ δὴ ἑπτάκις τῶν πολιτῶν ἐστρατήγησε, τῶν ἄλλων μὴ πλέον ἐνιαυτοῦ στρατηγούντων διὰ τὸ κωλύειν τὸν νόμον // γέγονε δὲ καὶ πολιτικὸς ἀνὴρ καὶ ἀποδοχῆς παρὰ τοῖς πολίταις ἠξιωμένος· ὅθεν ναύαρχος αἱρεθεὶς ἔτι καὶ μᾶλλον ἐθαυμάσθη διὰ τὴν οἰκείαν ἀρετήν. Es tracta, a més, d'un nou exemple de versatilitat dels filòsofs,[1538] així com de la seva implicació en les tasques de la seva comunitat.[1539]

Podem concloure, en tot cas, que la tradició biogràfica que fa que el filòsof participi en campanyes militars és sempre positiva i pretén destacar-ne la bona fama i la consideració social en la seva comunitat: el filòsof és connotat clarament com a καλοκἀγαθός, seguint l'ideal homèric: μύθων τε ῥητῆρ' ἔμμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων (*Il.* 9.443). El model es remunta als Savis, d'una banda, i a Sòcrates, com tantes altres tradicions, de l'altra, però, a més, es pot inserir dins del tòpic, més ampli, de la versatilitat del filòsof, de la seva participació habitual en els afers pràctics, especialment com una extensió de la seva participació en política i dels beneficis que aporta a la seva ciutat.[1540] També els poetes prenen part en campanyes militars, com Sòfocles, que fou general (*Vita* 1.9 W), i Èsquil, que va lluitar heroicament contra els perses en tres ocasions (*Vita* 4 W). Els freqüents anacronismes a propòsit de les batalles en què suposadament participaren i el marcat valor exemplar d'aquesta mena de gestes bèl·liques fan pensar, sense cap mena de dubte, en construccions eminentment tòpiques en tots els casos. Curiosament, així sembla confirmar-ho Llucià, quan afirma, en el *Paràsit* (43), que no hi ha cap filòsof que hagi trepitjat mai un camp de batalla, o, si algú ho féu, en fugí.

[1536] La carrera de Melissos com a almirall es descriu amb més detall a Plutarc, *Per.* 26 ss. (= DK 30 A 3).
[1537] Vegeu l'apartat D 11.
[1538] Vegeu l'apartat D 2 b.
[1539] Vegeu l'apartat D 17.
[1540] Vegeu els apartats D 2 b, D 12 i D 17.

14. El filòsof i el tirà

L'enfrontament entre el filòsof i el poderós, normalment un tirà, sovint únicament dialèctic,[1541] però sense descartar també amb una certa freqüència topades físiques força cruentes i persecucions reals, és una constant en la biografia filosòfica i acaba esdevenint un tòpic retòric. Segons A. Chitwood, l'enfrontament significa: oest contra est, democràcia contra tirania, llibertat contra esclavatge, educació contra ignorància, civilització contra barbàrie, simplicitat i ascetisme contra luxúria i poder:[1542] «The philosopher represents Greece and the west and all that is good, including education, sobriety, moderation, caution, justice, peace, democracy, civilization, and the rational in general. The tyrant or other eastern character represents the east and all that is bad, including barbarism, ignorance, luxury, injustice, and immoderate, uncivilized, and irrational behavior in general».[1543] L'autora, tanmateix, té molt en compte els enfrontaments amb els tirans dels filòsofs que ella estudia, especialment Empèdocles i Demòcrit, i això fa que compliqui a l'excés un esquema que és, en canvi, molt més senzill si hom intenta fer-lo més general: és cert que tot això es pot observar en les relacions del filòsof i el tirà, però allò que predomina en aquesta mena d'enfrontaments, des del punt de vista de la construcció biogràfica, és més aviat la caracterització del filòsof com un demòcrata incorruptible i, també, el seu ascetisme total, que fa que renunciï a honors i suborns o a la vida fàcil que la subjugació al tirà comporta.[1544] Els filòsofs que s'oposen als tirans i s'hi enfronten reben una connotació altament positiva en llurs biografies, semblantment a aquells que es destaquen pels seus valors democràtics i per un ascetisme extrem, mentre que els que han de fer la gara-gara als tirans són atacats fortament pels biògrafs, igual com els antidemòcrates i els qui segueixen una vida disbauxada i gens ascètica. En realitat, el model és mític: des de Creont o Èdip i Tirèsias, fins a Antígona o Hèracles i els Heraclides perseguits pel tirà Euristeu. I fins i tot folklòric: el monarca a qui un savi fa venir a la raó, o el savi que dóna respostes agudes a les preguntes capcioses del rei, fins i tot els duels dialèctics entre el savi i el rei, i el famós motiu de l'home pobre que és en el fons més feliç que el rei, són motius típics dels contes populars d'arreu que poden haver influenciat la mena d'enfrontaments que analitzarem a continuació.[1545] El que es posa en discussió és la independència del pensament filosòfic respecte del poder polític en general, no sols el tiànic, i aquí el model últim torna a ser, és clar, Sòcrates, condemnat injustament per un poder democràtic.

Així doncs, tot i que les seves relacions són sempre problemàtiques, els filòsofs es classifiquen, fonamentalment, en dos grups pel que fa als seus tractes amb els poderosos i els tirans: o bé el filòsof s'enfronta amb el tirà, i mor en l'intent de tiranicidi o aconsegueix el seu propòsit, o bé entre el tirà i

[1541] Vegeu l'apartat D 21.
[1542] CHITWOOD 2004, p. 10.
[1543] CHITWOOD 2004, p. 9.
[1544] Vegeu els apartats D 12, D 2 j i D 15, respectivament.
[1545] Vegeu l'excel·lent recull de motius folklòrics de THOMPSON 1955-1958; els que hem esmentat aquí corresponen als números J816.1.1, H561.4, H583, J1675 i J1085.3, respectivament, de la seva classificació, que aplega contes populars d'arreu del món.

el filòsof s'estableix una relació de mecenatge o de parasitisme, i llavors el filòsof depèn totalment del tirà i és durament criticat per aquest motiu.

Dins del primer apartat, el de l'enfrontament, ja trobem alguns dels Savis. De Soló, per exemple, és recurrent el seu enfrontament constant i irreductible amb Pisístrat: ell mateix va renunciar a la tirania que el poble li oferia de bon grat (DL 1.49),[1546] i precisament pel seu gran compromís amb els ideals democràtics va denunciar davant de l'Assemblea les pretensions tiràniques del seu parent Pisístrat[1547] i aquells atenesos que no feien res per impedir-li-ho, per desconeixement o per por, però el van tractar de foll, perquè els membres del Consell eren partidaris de Pisístrat (DL 1.49).[1548] Quan Pisístrat arribà efectivament al poder tirànic, tal com Soló havia presagiat, el savi deposà les seves armes davant del quarter general (DL 1.50) i, de fet, s'escapà de les persecucions del tirà exiliant-se, per bé que el tirà li oferia amb aparença amistosa que retornés a Atenes. En realitat, tanmateix, sembla força evident que aquest enfrontament amb la tirania pisistràtica, manifestat també en la tradició epistolar (DL 1.53-54), prové, com és habitual, de la pròpia obra de Soló: el mateix Diògenes Laerci explica els fets com a preludi per tal d'exposar contextualitzadament els versos solonians que cita a continuació (fr. 10 i 9 West), i que prenen així sentit en la vida del seu autor pel mecanisme típic de la biografia antiga en virtut del qual l'obra de l'autor és citada per a il·lustrar-ne la vida, i la vida, de fet, n'explica l'obra, en un cercle tancat autoreferencial.[1549] A dir veritat, els versos que Diògenes Laerci cita una mica més endavant (DL 1.52 = fr. 11 West) ni tan sols no poden referir-se a la tirania de Pisístrat, sinó més aviat a l'activitat legisladora del savi, de manera que la tècnica biogràfica tampoc no està exempta d'abusos en la lectura de les obres. Encara més, quan, durant l'exili, Soló arriba a la cort del rei Cresos, manté amb ell un diàleg en forma de preguntes i respostes apotegmàtiques, tòpiques també de la relació dels filòsofs i els poderosos. L'apotegma, la resposta ràpida i punyent, és, en efecte, la manera habitual de diàleg entre els filòsofs i els tirans, tal com anirem constatant al llarg de les línies següents.[1550] El rei, certament, pregunta a Soló de manera successiva qui és el més feliç i qui ofereix un espectacle de major bellesa, pensant que el savi el lloarà a ell mateix en les seves respostes i, per tant, que se li sotmetrà; en canvi, Soló respon que els més feliços són Cleobis i Bitó, els nois que moriren després de portar la seva mare fins al santuari de Delfos tirant d'un carro (Heròdot 1.30-31), i que l'espectacle més bell l'ofereixen els faisans i els paons, dotats per la naturalesa de la seva esplendor, mentre que la del rei és artificial (DL 1.51).[1551] L'oposició es manifesta aquí clarament mitjançant el contrast entre sensillesa i artificiositat, entre φύσις i νόμος: el pensament del filòsof és absolutament lliure i idèntic sigui qui sigui el seu interlocutor. L'aspecte més popular, proverbial, de la trobada de Soló amb el rei Cresos,

[1546] Cf., també, Plutarc, *Sol.* 14.4-9.
[1547] Segons Heraclides Pòntic (*apud* Plutarc, *Sol.* 1.3), la mare de Soló era cosina germana de la mare de Pisístrat.
[1548] Cf., també, Aristòtil, *Ath*. 14.2; Plutarc, *Sol.* 30.4.
[1549] Vegeu l'apartat 2 del capítol anterior.
[1550] I especialment més endavant, en l'apartat D 21.
[1551] Cf., també, Heròdot 1.29-33 i Plutarc, *Sol.* 27.1-9.

juntament amb l'evident anacronisme de l'esdeveniment, que ja era denunciat pels antics (Plutarc, *Sol.* 27.1), sembla que demostra que l'enfrontament fou afegit amb posterioritat per la tradició biogràfica per a reblar el tòpic antitiràn ic del savi. Soló esdevé, així, el paradigma del savi compromès per complet amb els valors democràtics, insubornable, que prefereix l'exili a la subjugació al tirà i que combat els poders autòcrates arreu on els troba, i és en això que es fixa especialment la tradició epistolar (DL 1.66-67). També Pítac, associat amb els germans d'Alceu, acaba amb la vida de Melancre, el tirà de Lesbos (DL 1.74; *Suda*, *s. u*.), i accedeix al poder absolut de la ciutat de Mitilene per elecció dels seus conciutadans, no pas servint-se de la violència,[1552] segurament per exercir el poder «especial» en uns moments molt difícils que podien haver conduït a una guerra civil amb Alceu i el grup dels aristòcrates exiliats; un cop ordenada la ciutat, però, abandona voluntàriament el poder després de deu anys i retorna la independència a la ciutat, quelcom impropi d'un tirà (DL 1.75).[1553]

Sòcrates refusa qualsevol dependència dels poderosos, de manera que es mostra altiu respecte del rei Arquelau de Macedònia, d'Escopas de Crannó i d'Euríloc de Larissa: no n'accepta els regals i no es persuadeix mai d'anar-los a visitar (DL 2.25); el motiu de Sòcrates per a refusar les invitacions d'Arquelau és que ell mateix mai no podria retornar al monarca els beneficis que pogués rebre d'ell, segons Sèneca (*Ben.* 5.6.2-7), però, en realitat, allò que Sòcrates rebutja és la servitud voluntària a un monarca quan ni tan sols una ciutat lliure com Atenes no podia suportar la llibertat extrema de la seva conducta. Fou, en efecte, un règim democràtic i no pas un tirà el que portà Sòcrates a la mort, de manera que la tradició biogràfica el pren com a model indiscutible de llibertat extrema davant del poder, sigui quin sigui, i com a demòcrata incorruptible, capaç fins i tot de sotmetre's a una condemna injusta, però expressada per la voluntat democràtica. Tot plegat s'emmarca dins d'un apartat més general que mostra Sòcrates com un gran asceta, que no necessita gairebé cap de les coses que estan en venda als mercats, just després de la citació d'uns iambes que, segons Diògenes Laerci, el filòsof recitava constantment (DL 2.25):

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

El seu menyspreu dels monarques respon, doncs, a un tòpic més ampli: el de l'ascetisme i la senzillesa de vida.[1554]

Però l'enfrontament més famós de tota la tradició biogràfica antiga entre un filòsof i un tirà, el que ha rebut més elaboracions i presenta gairebé tots els tòpics d'aquesta mena de lluites, és, sens dubte, el de Plató amb Dionisi el Vell, primer, i amb Dionisi el Jove, més tard, durant els seus tres viatges a Siracusa (DL 3.18-23; Olimp. 97-112 W). Tot i que els viatges de Plató a

[1552] Aristòtil (*Pol*. 1285a36) parla, en efecte, d'una tirania electiva: és el concepte d'αἰσυμνήτης.
[1553] Cf., també, Diodor de Sicília 9.11.2. Sobre les característiques peculiars de la tirania de Pítac, vegeu C. MOSSÉ, *La tyrannie dans la Grèce antique*, París 1969, pp. 14-15, i F. CORTINA, «Pítac: la caracterització del σοφός», *Ítaca* 9-11, 1995, pp. 11-16.
[1554] Vegeu l'apartat D 2 j, on s'explica més detalladament l'origen còmic discutit d'aquests versos.

Sicília i les seves relacions amb la cort dels tirans a Siracusa podrien ser reals des d'un punt de vista històric,[1555] el cert és que les anècdotes concretes que apareixen en les biografies estan construïdes de forma clarament tòpica. En primer lloc, els biògrafs prenen molta cura a afirmar que Plató va viatjar a Sicília per motius variats que mai no tenen a veure amb la visita al tirà de Siracusa, a la cort del qual acaba anant a parar, podríem dir, per accident. El primer viatge va ser motivat per la curiositat del filòsof de veure amb els seus propis ulls el volcà Etna, i fou el mateix Dionisi el Vell qui forçà el filòsof a entrar en contacte amb ell (DL 3.18; Olimp. 97 W; Anon. 11 W);[1556] el segon viatge fou motivat pel desig de Plató d'obtenir de Dionisi el Jove un territori a Sicília on pogués portar a la pràctica les seves doctrines polítiques: malgrat les promeses del tirà, finalment no obté el territori i, a més, corre perill per haver encoratjat Dió i Teòdotas a alliberar l'illa (DL 3.21); el tercer, finalment, el fa per reconciliar Dió i Dionisi el Jove, però torna també a Atenes sense haver aconseguit cap resultat (DL 3.23). Totes tres motivacions tenen un objectiu clar en les biografies: pretenen refutar algunes de les acusacions que la tradició negativa feia recaure sobre Plató;[1557] foren construïdes, doncs, per la tradició biogràfica positiva *a posteriori* per a bastir una imatge determinada del filòsof que podem considerar ideal. En efecte, la tradició negativa que vol fer de Plató un golafre afirma que el primer viatge a Sicília fou Σικελικῆς τραπέζης χάριν (Olimp. 96 W);[1558] per als motius del segon viatge, veiem els esforços de la tradició positiva per desmentir que Plató no hagués intentat mai de posar en pràctica la seva doctrina política;[1559] finalment, els motius del tercer viatge pretenen desmentir les acusacions que Plató havia influït indirectament en la mort del seu amic Dió en encoratjar-lo a combatre la tirania siciliana, sense fer res per impedir les represàlies del tirà.[1560] En aquesta mateixa direcció apunta la insistència dels biògrafs a deixar clar que Plató mai no va acceptar diners de Dionisi (Plutarc, *De adul. et amic.* 52f, *Dio.* 19.3), precisament per desmentir les acusacions dels seus detractors, que l'acusen d'haver rebut diners de Dionisi mateix i de Dió (DL 3.3, 9, 20), de ser-ne un paràsit, en definitiva.[1561] Podríem dir, per tant, que els biògrafs de la tradició positiva s'han cuidat molt bé de presentar la

[1555] Les principals fonts per a aquests viatges són les *Epístoles* VII i VIII, considerades espúries per la majoria dels estudiosos, especialment a partir de l'estudi de L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, Leiden 1966 (a favor de l'autenticitat de l'epístola, vegeu, tanmateix, K. VON FRITZ, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlín 1968, pp. 5-63). Això portà BOAS 1948, pp. 452-457, a negar la historicitat dels viatges sicilians de Plató, malgrat que els esdeveniments històrics que les epístoles mencionen durant els viatges semblen força correctes; RIGINOS 1976, p. 70, en canvi, es mostra disposada a acceptar-ne la historicitat. Però no és pas l'objecte del nostre estudi aclarir aquest punt: tant si els viatges tingueren lloc com si no, allò que es destaca, des del punt de vista de l'elaboració biogràfica, és la seva construcció absolutament tòpica, cosa que es produeix de la mateixa manera sobre la base de fets històrics o sobre fets directament inventats a partir d'un model precedent.

[1556] Cf., també, Ateneu 507b. Tal vegada el desig de Plató de veure personalment el volcà surt de la menció de l'Etna al *Fedó* (111e).

[1557] Així ho creu també RIGINOS 1976, pp. 71-74.

[1558] Vegeu l'apartat D 2 k.

[1559] Vegeu l'apartat D 12.

[1560] L'acusació, que es pot inferir de la mateixa *Epístola* XIII, 362e, apareix emfasitzada, per exemple, a Filòstrat, *V. Ap*. 7.2, i Elià, *V. H.* 3.17. Vegeu, també, GEFFCKEN 1929, pp. 89-90.

[1561] A DL 10.8, Epicur anomena Plató χρυσοῦν, i els seus deixebles, Διονυσοκόλακες.

trobada de Plató i els tirans de Siracusa de forma elogiosa per al filòsof, mirant curosament de desmentir qualsevol acusació de parasitisme: el filòsof no va pròpiament a la cort del tirà, sinó que és el tirà qui demana al filòsof que hi vagi, i Plató no s'hi nega per cortesia; tanmateix, no n'accepta mai diners, ni regals, ni cap altre favor. Això mateix li havia succeït, com acabem de veure, a Soló a la cort de Cresos, en el relat que hem considerat paradigmàtic de tota aquesta mena d'enfrontaments tòpics. La continuació, també inspirada en el relat de Soló i Cresos, segueix en Plató els paràmetres habituals: Dionisi el Vell enceta un diàleg amb Plató a base de preguntes i respostes, seguint la forma coneguda de l'apotegma, que pretén la submissió del filòsof al poder tiànic mitjançant el reconeixement, per part del filòsof, de la superioritat del tirà; de fet, la qüestió és la mateixa que plantejava Cresos a Soló sobre qui és el més feliç dels homes, quelcom que demostra encara més el caràcter tòpic d'aquesta mena d'enfrontaments dialèctics. El filòsof, però, es nega a fer aquest reconeixement, demostrant així la seva absoluta παρρησία, que el fa parlar sempre amb els mateixos termes a favor de la democràcia i en contra, per tant, de la tirania, sigui qui sigui el seu interlocutor; en aquest cas, la resposta de Plató és perfectament coherent amb la seva pròpia doctrina sobre el govern del savi: mai no pot ser considerat un bé suprem allò que respon únicament a l'interès d'un sol home, llevat que aquest home excel·leixi per la seva virtut (DL 3.18).[1562] Aquesta llibertat de paraula del filòsof, idèntica arreu, es manifesta també quan, un cop arribat a Atenes després del primer viatge, Plató es nega a parlar malament del tirà perquè hi ha assumptes més importants que cal discutir (DL 3.21). Després de l'enfrontament dialèctic, el tirà, ofès, reacciona amb la violència que li és inherent: en aquest cas, primer pretén matar Plató, però després, per la intercessió de Dió i d'Aristòmenes, decideix de lliurar-lo a Pol·lis per tal que sigui venut com a esclau (DL 3.19).[1563] Aquest és, en efecte, l'esquema tòpic complet, totalment desenvolupat, de l'enfrontament del filòsof i el tirà, tal com després es troba en altres biografies: en el relat de Soló i Cresos hi mancava aquesta última part, que és la reacció violenta del tirà, la qual acostuma a acabar amb la mort o l'expulsió del filòsof.

Hi ha també exemples molt més cruents de reaccions dels filòsofs davant d'un tirà. Zenó d'Èlea, havent projectat de matar el tirà Nearc —o Diomedont, segons altres fonts—, fou arrestat pel tirà i interrogat a propòsit dels seus còmplices; ell denuncià tots els amics del tirà per tal d'isolar-lo completament i després, dient-li que li volia comunicar algunes coses sobre ells a cau d'orella, així que el tirà se li acostà, la hi mossegà tan fort que no l'en pogueren separar fins que l'hagueren batut a cops (DL 9.26); altres diuen que el que li mossegà amb tanta força fou el nas (DL 9.27). En una versió paral·lela, interrogat pel tirà, l'insulta a la cara, provoca els qui eren presents acusant-los de covardia i acaba tallant-se la llengua amb les dents i escupint-la a la cara del tirà; arborats per aquest exemple, els ciutadans lapiden el tirà (DL 9.27). La versió paral·lela, tanmateix, és una evident

[1562] La sèrie de preguntes i respostes és més àmplia a Olimpiodor (113-115 W), on Plató tracta obertament el tirà de covard. A més, la seva presència a l'*Index Herculanensis*, col. X 10-16, demostra que aquesta mena d'apotegmes formen part del material biogràfic més antic.
[1563] Vegeu l'apartat D 7.

contaminació amb l'enfrontament d'Anaxarc amb el tirà de Xipre, Nicocreont, que és pràcticament idèntic: capturat pel tirà després que el filòsof fos llançat contra la seva voluntat a les costes de Xipre durant un viatge per mar, Nicocreont el condemna a morir, però Anaxarc pronuncia la seva frase més famosa: πτίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, Ἀνάξαρχον δὲ οὐ πτίσσεις. Llavors el tirà ordena que li tallin la llengua, però és el mateix Anaxarc qui se la talla amb les dents i l'escup a la cara del tirà (DL 9.59).[1564] És difícil saber del cert quina de les dues biografies fou la primera que presentà aquest relat, però sembla plausible que la imatge tòpica passés del relat d'Anaxarc, on encaixa perfectament, al de Zenó d'Èlea, on no fa tant de sentit. El que és evident és que es tracta d'una variant de l'esquema inicial, present en els casos de Soló i Plató, en què l'enfrontament amb el tirà s'esdevé de forma únicament dialèctica: en aquests dos casos, el filòsof paga amb la pròpia vida la seva llibertat d'expressió, simbolitzada amb contundència per la imatge de la llengua arrencada i escupida a la cara del tirà.[1565] Anaxarc, a més, fou company i amic d'Alexandre, i s'encarregà de fer veure al monarca que era un mortal i no pas un déu quan, després d'haver-se fet un tall a la mà, li mostrà que, de la ferida, en sortia sang, i no pas l'ἰχώρ que surt de les venes dels déus segons Homer (*Il.* 5.340), tot i que altres versions més benèvoles amb Alexandre posen en boca del mateix monarca aquesta constatació (DL 9.60).[1566] En conseqüència, no sembla pas que Anaxarc volgués subjugar-se a cap poder, ni tan sols al d'Alexandre. En tot cas, Zenó d'Èlea i Anaxarc entrarien dins del grup dels qui podríem anomenar «màrtirs» de la filosofia, aquells a qui la defensa de la llibertat de pensament i la filosofia que prediquen els porta a la mort a mans dels poderosos,[1567] un esquema —amb fortalesa davant de la tortura i frases lapidàries en el moment de la mort incloses— que fou àmpliament reprès i augmentat per les hagiografies i els martirologis de la tradició cristiana posterior.[1568]

L'esquema sencer d'enfrontament entre el filòsof i el tirà en la tradició biogràfica positiva per al filòsof podria quedar resumit, doncs, de la següent manera:

1. El filòsof va a la cort del tirà forçat sempre per aquest últim, ja sigui perquè hi és conduït amb violència, en els casos més extrems, o bé perquè el filòsof no pot refusar de cap manera l'oferiment de visitar el tirà. Mai, però, el filòsof no hi va de grat quan el tirà el convida, i sovint refusa totalment la invitació.
2. El tirà pretén obligar el filòsof a reconèixer la superioritat del seu règim autocràtic, d'una banda, i la pròpia superioritat i esplendor personal, de l'altra. La forma emprada és sempre apotegmàtica, amb

[1564] Aquesta anècdota encaixa força bé amb la personalitat d'Anaxarc tal com ens la transmeten els historiadors d'Alexandre, especialment Arrià: vegeu P. BERNARD, «Le philosophe Anaxarque et le roi Nicocréon de Salamine», *Journal des Savants* 1984, pp. 3-49.
[1565] Vegeu, sobre aquesta imatge, T. DORANDI, «De Zénon d'Élée à Anaxarque: fortune d'un topos littéraire», dins de LAGREE & DELATTE 1994, pp. 27-37.
[1566] Així ho afirma també Plutarc, *Alex.* 28.
[1567] Vegeu RONCONI 1966, col. 1261.
[1568] Vegeu l'apartat E 1 m.

preguntes del tirà al filòsof, que l'altre respon sovint amb jocs de paraules en què no es doblega mai la seva παρρησία, que li fa sostenir els valors democràtics per sobre de tota tirania.

3. El tirà s'ofèn molt i respon amb una dosi de violència que varia d'una biografia a una altra, des de l'expulsió en forma d'exili fins a la mort violenta del filòsof, el qual esdevé llavors una mena de «màrtir» de la seva llibertat de pensament i de l'oposició al despotisme. Només en pocs casos aquest final s'inverteix, i el filòsof arriba a matar el tirà o a encoratjar el poble, sovint gràcies al seu propi sacrifici, per fer-lo fora del poder.

A partir d'aquest esquema tòpic, en què el filòsof pot arribar al do suprem de la pròpia vida per no voler subjugar-se al tirà, trobem, en altres biografies, diversos trets aïllats, escapçats d'aquest esquema sencer: o bé el filòsof simplement pren partit en contra dels poderosos, reis o tirans, i no n'accepta els dons ni se sotmet a ells, ni vol visitar-ne les corts, o bé són tiranicides, o bé, finalment, la biografia se centra només en els diàlegs entre els filòsofs i els tirans, que, com hem vist, són una part essencial dels enfrontaments, sempre en forma de preguntes i respostes, amb jocs de paraules més o menys malèvols per part del filòsof.[1569] Aquesta darrera forma és la preferida quan l'enfrontament amb el poderós no és una part essencial de la biografia del filòsof, sinó que es presenta a manera de χρεία, simplement per a afirmar la gran παρρησία del filòsof, i per això és especialment usada en les anècdotes biogràfiques dels filòsofs cínics.

Així, Arcesilau no vol de cap manera llagotejar el rei Antígon, malgrat que molts dels seus conciutadans atenesos ho feien rebent-lo amb grans honors cada vegada que anava a la ciutat i felicitant-lo per les seves victòries; Arcesilau, altrament, mai no el volgué anar ni tan sols a visitar (DL 4.39). També Làcides refusa de visitar el rei Àtal, que l'havia fet cridar, perquè, segons el filòsof, convé mirar-se les estàtues des de lluny (DL 4.60). Crisip no dedicà mai cap dels seus llibres als poderosos i refusà la invitació que li feia Ptolemeu d'anar-lo a visitar, tot i que, en canvi, educà els fills de la seva germana, Aristocreont i Filòcrates (DL 7.185); en realitat, el nom d'Aristocreont prové de la dedicatòria d'almenys deu obres de Crisip (DL 7.189-202),[1570] de manera que sembla la típica anècdota construïda a partir de les obres del filòsof,[1571] juntament amb el tòpic del filòsof preceptor dels fills dels poderosos, que, com veurem més endavant, inaugurà Aristòtil. Heraclit, com no podia ser d'altra manera tenint en compte el seu caràcter profundament misantrop i soliari, menysprea també la invitació del rei Darios, que, havent sentit la fama del filòsof, volia posar-s'hi en contacte per ser instruït (DL 9.12-14); l'enfrontament dialèctic és aquí substituït per un intercanvi de cartes, en què Heraclit deixa ben palesa la seva llibertat d'esperit tot fent una mena de declaració de principis on queda sintetitzat el mateix ideal filosòfic que porta també els altres filòsofs a rebutjar qualsevol contacte amb els tirans i els poderosos (DL 9.14):

[1569] Vegeu l'apartat D 21.
[1570] En la mateixa direcció apunta la informació que Aristocreont féu bastir una estàtua de bronze en honor de Crisip, segons Plutarc, *De Stoic. repugn*. 1033e.
[1571] Vegeu l'apartat 2 del capítol anterior.

Ὁκόσοι τυγχάνουσιν ὄντες ἐπιχθόνιοι τῆς μὲν ἀληθηίης καὶ δικαιοπραγμοσύνης ἀπέχονται, ἀπληστίῃ δὲ καὶ δοξοκοπίῃ προσέχουσι κακῆς ἕνεκα ἀνοίης. ἐγὼ δ' ἀμνηστίην ἔχων πάσης πονηρίης καὶ κόρον φεύγων παντὸς οἰκειούμενον φθόνῳ καὶ διὰ τὸ περιίστασθαι ὑπερηφανίην οὐκ ἂν ἀφικοίμην εἰς Περσῶν χώρην, ὀλίγοις ἀρκεόμενος κατ' ἐμὴν γνώμην.

Tots els qui es troben vivint sobre la terra estan allunyats de la veritat i de la justícia, i s'afanyen en la insaciabilitat i l'afany de glòria per causa de la seva miserable inconsciència. Jo, en canvi, que no recordo cap maldat i defujo completament l'excés, company de l'enveja, i menyspreo, a més, l'ostentació, no podria pas atènyer la terra dels perses, perquè amb poca cosa en tinc prou segons la meva pensa.

El tòpic de la misantropia[1572] és el que es destaca en aquest cas sobre els altres, i la resposta d'Heraclit al rei Darios serveix per a reflectir clarament la imatge tradicional del filòsof: el fragment epistologràfic s'inclou en el context del menyspreu general del filòsof per tothom, també pels atenesos i els seus conciutadans efesis (DL 9.15). Malgrat tot, el fet de no voler trair el propi ideal d'una vida senzilla és comú a tots els altres filòsofs que rebutgen de visitar les corts dels poderosos. Exactament el mateix context trobem per a Pirró, que vivia sol, mostrant-se rarament als seus pròxims, i critica, per tant, Anaxarc: mai no podria ensenyar a altri com esdevenir home de bé, atès que freqüentava la cort dels reis (DL 9.63). El posicionament ideològic és manifest: visitar les corts dels poderosos és el contrari de ser filòsof. Tots aquests filòsofs prenen només una part de l'esquema anterior, la del posicionament clar enfront dels tirans i els poderosos, i el conseqüent rebuig de visitar-los i fer-los la gara-gara; vist que no arriben a entrar-hi en contacte per causa d'aquest refús inicial, la resta de l'esquema, com és evident, no pot desenvolupar-se enterament.

D'Heraclides, en canvi, només sabem que fou tiranicida i alliberà així la seva pàtria, però no sabem ni tan sols el nom d'aquell que matà (DL 5.89):[1573] en aquest cas, només tenim la tercera part de l'esquema, la violència del tiranicidi; precisament perquè el filòsof triomfa en el seu propòsit d'alliberar la pàtria, no apareix tot el procés d'enfrontament dialèctic, ni hi figura tampoc la tortura, puix que no hi ha «martiri» del filòsof. Pitàgoras tingué també conflictes amb el tirà de Samos, Polícrates, fugint del qual arribà a Crotona (DL 8.3; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 28).[1574] Malgrat això, és aquest mateix Polícrates qui havia recomanat el filòsof per carta a Àmasis,

[1572] Vegeu l'apartat D 2 g.

[1573] Tanmateix, és possible que es tracti d'una confusió de Laerci amb un homònim d'Heraclides que fou deixeble de Plató i és precisament famós per haver donat mort al rei dels òdrises, Cotis I, el 359 aC. La cita laerciana prové, en efecte, dels *Homònims* de Demetri de Magnèsia, i això encara dóna més suport a aquesta hipòtesi.

[1574] Jàmblic aclareix, això no obstant, que marxà de Samos no pas per culpa del tirà, com ho deixa entendre clarament Diògenes Laerci, sinó perquè els samis no estaven gaire ben disposats a aprendre.

rei d'Egipte, quan Pitàgoras hi anà en el curs dels seus viatges, quelcom que sembla indicar la protecció i la dependència o fins i tot el mecenatge del tirà. Podria ser, com suggereix Porfiri (*V. P.* 7-9), que Pitàgoras, al principi protegit de Polícrates, el qual li finançà el seu viatge d'estudis a Egipte, s'hagués oposat a la tirania en retornar a Samos, i hagués marxat a Crotona i hagués desenvolupat allà la seva resposta política,[1575] si és que s'ha de cercar versemblança en una font tan tardana. De fet, Heròdot (3.45) ens informa d'un complot contra el tirà fomentat pels samis que el mateix Polícrates havia enviat a Egipte, els quals van combatre al costat dels perses: els biògrafs haurien pogut incloure Pitàgoras en aquest episodi. I encara, de la mateixa manera que ho constatàvem per a Plató, és probable que la tradició biogràfica positiva hagués volgut esborrar qualsevol notícia sobre el fet que Pitàgoras hagués estat sota la protecció d'un tirà, fent-lo seguir els paràmetres habituals d'altres filòsofs: preferir l'exili abans que viure en una ciutat sota un règim tirànic, com Soló, i lluitar a Crotona contra la tirania. Totes aquestes explicacions per al desenvolupament de la peripècia biogràfica es complementen a la perfecció, és clar: en realitat, tots els motius s'alimenten entre si a l'hora de gestar la narració.[1576] En Pitàgoras, sigui com sigui, tenim també només la darrera part de l'esquema, en forma d'exili voluntari, però hi manca l'enfrontament dialèctic.

Finalment, les biografies dels filòsofs cínics se centren de manera exclusiva en aquest enfrontament dialèctic, segurament per la importància que tenia la diatriba per a aquesta escola i també pel gust habitual dels cínics de subvertir els valors convencionals. Diògenes es mostra profundament contrari a aquells que s'acosten als tirans i als reis, però de la mateixa manera que es mostra contrari a aquells que es casen, que fan un viatge per mar, que s'ocupen d'afers polítics o de criar infants (DL 6.29), és a dir, com a subversió d'allò que tradicionalment es considera habitual, raonable; es tracta de no caure en el costum. Semblantment, una petita χρεία funciona a manera de paràbola sobre la visió tradicional en la biografia d'aquells que s'acosten als poderosos: Πρὸς τοὺς ἑρπύσαντας ἐπὶ τὴν τράπεζαν μῦς, «ἰδού,» φησί, «καὶ Διογένης παρασίτους τρέφει.» (DL 6.40). En efecte, nombroses anècdotes biogràfiques pretenen destacar que Diògenes no es deixa mai doblegar pels poderosos. Fet presoner per Filip després de la batalla de Queronea, el monarca li preguntà qui era, i ell respongué: κατάσκοπος τῆς σῆς ἀπληστίας, i Filip quedà tan admirat que el deixà anar (DL 6.43). En una altra ocasió, tracta de miserable el mateix Alexandre i el seu general Antípatre, mitjançant un joc de paraules malèvol[1577] (DL 6.44): ἄθλιος παρ' ἀθλίου δι' ἀθλίου πρὸς ἄθλιον. Tampoc Perdicas no s'escapa al seu blasme: amenaçat de mort pel sobirà si no acudia a la seva cort, Diògenes respon: οὐδὲν μέγα· καὶ γὰρ κάνθαρος καὶ φαλάγγιον τοῦτ' ἂν πράξειεν (DL 6.44); la seva negativa a relacionar-se amb els poderosos queda tot seguit explicada clarament en els termes

[1575] Vegeu l'apartat D 12.
[1576] No veiem necessari, en canvi, que s'hagi produït una contaminació de dues fonts diferents, com ho pretén DELATTE 1922, p. 152, sobretot perquè llavors la contaminació seria la mateixa a Estrabó 14.632, que també menciona els fets en termes molt similars als de Diògenes Laerci.
[1577] Vegeu l'apartat D 21.

habituals: la resta de la gent necessita els filòsofs perquè els ajudin a viure, però el filòsof, en canvi, és autosuficient, εἰ καὶ χωρὶς ἐμοῦ ζήσαι, εὐδαιμόνως ζήσοιτο (DL 6.44). Encara es reprèn el mateix tema en la resposta a la invitació que li féu Cràter de visitar la seva cort: ἀλλὰ βούλομαι ἐν Ἀθήναις ἅλα λείχειν ἢ παρὰ Κρατέρῳ τῆς πολυτελοῦς τραπέζης ἀπολαύειν (DL 6.57). És el desig d'una vida senzilla, doncs, allò que porta el filòsof a allunyar-se dels poderosos. Contra els tirans, les respostes són encara més contundents, i evidencien un odi sense matisos contra la tirania. La forma emprada continua essent la χρεία. Així, a un tirà que li preguntava quin era el millor bronze per a fer-se una estàtua, li respongué que aquell amb què s'havien fet les d'Harmodi i Aristogíton, els famosos tiranicides (DL 6.50); acusa també Dionisi, el tirà de Siracusa, de tractar els amics segons la seva pròpia conveniència: quan en pot obtenir benefici, els manté, mentre que se'ls treu de sobre quan ja no poden oferir-li res (DL 6.50); aquest mateix caràcter mudable dels tirans, que esdevé un tòpic en si mateix, apareix també en l'afirmació de Soló que els amics dels tirans són com les pedres que hom usa per a comptar, que adés valen molt, adés poc, segons l'ocasió, igual com els qui tenen poder al costat dels tirans, καὶ τούτων τοὺς τυράννους ποτὲ μὲν ἕκαστον μέγαν ἄγειν καὶ λαμπρόν, ποτὲ δὲ ἄτιμον (DL 1.59). De la mateixa definició tòpica del filòsof enfrontat al tirà deriva també, com és lògic, la definició, tòpica també, del tirà com un ésser covard i mudable, entregat a la luxúria i capaç d'actuar amb la violència més terrible. Finalment, són cèlebres els enfrontaments dialèctics amb Alexandre, en els quals Diògenes manifesta que la seva dignitat personal és la mateixa, però la seva llibertat, superior, a la del gran monarca. Per començar, a la declaració d'Alexandre ἐγώ εἰμι Ἀλέξανδρος ὁ μέγας βασιλεύς, Diògenes respon ardidament: κἀγώ Διογένης ὁ κύων (DL 6.60). I quan Alexandre li demana si no té por d'ell, Diògenes porta la qüestió, com sempre en aquesta mena d'enfrontaments, al terreny dels jocs de paraules (DL 6.68):[1578]

> «οὐ φοβῇ με;»
> «τί γάρ,» εἶπεν, «εἶ; ἀγαθὸν ἢ κακόν;»
> τοῦ δὲ εἰπόντος, «ἀγαθόν,» «τίς οὖν,» εἶπε, «τὸ ἀγαθὸν φοβεῖται;»

La reacció del monarca, altrament al que succeïa en els tirans, és ben bonhomiosa: Alexandre admira profundament la llibertat de Diògenes, fins al punt d'afirmar que, si no hagués estat Alexandre, hauria volgut ser Diògenes (DL 6.32). Tal vegada les connotacions altament positives de la figura del rei macedoni, precisament en la tradició biogràfica, han bastit aquesta imatge atípica de la reacció del poderós davant els atacs del filòsof. D'altra banda, tots aquests enfrontaments de Diògenes amb reis i poderosos s'expressen, com hem vist, mitjançant χρεῖαι: es tracta d'un seguit d'anècdotes biogràfiques, basades en les respostes agudes i sorprenents del filòsof, que cerquen de definir ràpidament, amb pinzellades breus però intenses, el caràcter de Diògenes i, de passada, el de la filosofia

[1578] Vegeu l'apartat D 21.

cínica que representa, com a model de vida més que no pas de pensament. En el cas que ens ocupa, totes les respostes als poderosos pretenen destacar la παρρησία del filòsof, juntament amb l'ideal ascètic d'una vida senzilla, sense luxes.[1579] Així ho evidencia clarament el socràtic Simó, que, convidat per Pèricles a anar al seu costat, li respon que de cap manera no vendrà la seva παρρησία (DL 2.123).[1580] També Crates mantè un enfrontament dialèctic amb Alexandre, que li oferia generosament de reconstruir la seva ciutat natal; el filòsof, però, li respon: καὶ τί δεῖ; πάλιν γὰρ ἴσως Ἀλέξανδρος ἄλλος αὐτὴν κατασκάψει (DL 6.93). En totes aquestes anècdotes, allò que importa més és l'enfrontament dialèctic, per bé que alguna vegada tenim totes les parts de l'esquema, amb la negativa del filòsof a visitar la cort del poderós i les reaccions posteriors del monarca, però de forma mínima. D'aquí que la forma emprada sigui sempre la χρεία, que centra tota l'atenció en les paraules del filòsof.

En canvi, a l'altra cara de la tradició biogràfica, entre els filòsofs que s'acontenten de dependre dels poderosos hi ha, és clar, Periandre, tirà ell mateix, que fou també hoste de Trasibul, el tirà de Milet (DL 1.95).[1581] Xenofont havia de ser per força amic i hoste del rei Ciros, ja que així es desprèn de les seves obres:[1582] un amic íntim seu, anomenat Proxen, d'origen beoci, que habitava a Sardes, envià una carta a Xenofont convidant-lo a anar a la cort del rei; Xenofont demanà consell a Sòcrates, que li aconsellà de consultar l'oracle dèlfic per saber si hi havia d'anar o no, però ell preguntà a l'oracle com havia d'anar-hi i no pas si li convenia o no de visitar-lo, amb el consegüent enuig del mestre. És així com Xenofont entrà a la cort del Gran Rei i en fou amic (DL 2.49-50). Tot el passatge, és clar, prové punt per punt de la narració que en fa el mateix Xenofont a l'*Anàbasi* (3.1.4-7). Més tard, forní de mercenaris de Ciros el rei lacedemoni Agesilau, amb qui mantingué també una amistat que depassava tota mesura, motiu pel qual els atenesos el condemnaren a l'exili perquè era filoespartà (DL 2.51). Altre cop, tota la informació sembla que prové de l'*Anàbasi* (5.3.6)[1583] i del fet que Xenofont dediqués un panegíric a Agesilau (DL 2.57). La tradició biogràfica interpreta, doncs, molt negativament la relació de Xenofont amb els reis, fossin certs el seu exili i la seva participació en campanyes militars contra Atenes o no:[1584] el fa un traïdor a la pàtria i al seu mestre. Èsquines és també fortament blasmat per haver anat a la cort de Dionisi el Jove a causa de la seva extrema pobresa: per aquest fet, Plató el menyspreà, segurament, segons la tradició biogràfica positiva, perquè Èsquines féu precisament allò que Plató no accedí a fer

[1579] Per a una acurada anàlisi de la historicitat, el procés de creació, el sentit i sobretot la tradició posterior d'aquest encontre famós entre Diògenes i Alexandre, vegeu BUORA 1973.
[1580] R. F. HOCK, «Simon the Shoemaker as an Ideal Cynic», *Greek, Roman & Byzantine Studies* 17, 1976, pp. 41-53, mostra que Simó funciona, a partir d'aquesta anècdota, com un personatge que respon plenament a l'ideal cínic, car preserva la seva παρρησία i obté així la pròpia autarquia.
[1581] Cf., també, Heròdot 1.20.
[1582] Segons el costum biogràfic habitual: vegeu l'apartat 2 del capítol anterior.
[1583] Cf., també, Plutarc, *Ages.* 20.
[1584] De fet, la data de l'exili és molt controvertida per causa d'una inexactitud dels manuscrits en el text de l'*Anàbasi* (5.3.7), on el mateix autor menciona aquest exili. Vegeu E. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, París 1957, pp. 118-123.

davant del tirà, esdevenir el seu adulador (DL 2.61).[1585] Ara bé, la tradició negativa, que, tal com constatàvem més amunt, presenta Plató com un adulador del tirà, igual com Èsquines aquí, ens mostra Plató mateix introduint Èsquines a la cort siracusana i parlant a Dionisi en favor del filòsof, en comptes de fer-ho Aristip, com ho sosté Diògenes Laerci (Plutarc, *De adul. et amic.* 67c-e). Èsquines, en tot cas, queda marcat per aquesta xacra, que l'acompanya quan torna a Atenes, després de la caiguda del tirà (DL 2.63), on no gosa obrir una escola, sinó que dóna lliçons a canvi de diners (DL 2.62), quelcom que demostra que el tòpic originari és el del desig de riqueses i la manca d'ascetisme:[1586] en el mateix paràgraf, oprimit per l'extrema pobresa, Sòcrates, model ascètic, li recomana que redueixi la seva dieta (DL 2.62). També Aristip llagoteja els tirans, tal com ja es desprenia del fet que fos ell, segons la tradició biogràfica positiva per a Plató, qui introdueix Èsquines a la cort del tirà de Siracusa, com ho acabem de veure. En realitat, Aristip esdevé una mena de paradigma de filòsof paràsit de tirans, i segurament és per aquest motiu que el trobem presentant Èsquines a Dionisi: en una χρεία famosa i repetida, un dia que Aristip passava per davant de Diògenes, que rentava llegums, hagué de suportar una burla del cínic que li deia: εἰ ταῦτα ἔμαθες προσφέρεσθαι, οὐκ ἂν τυράννων αὐλὰς ἐθεράπευες; Aristip no ho nega pas, sinó que respon, donant-li la volta:[1587] καὶ σύ, εἴπερ ᾔδεις ἀνθρώποις ὁμιλεῖν, οὐκ ἂν λάχανα ἔπλυνες (DL 2.68).[1588] La seva total prostració i adulació davant del tirà de Siracusa és oberta sense cap dissimulació, i el filòsof ho té perfectament assumit, per bé que se'n defensa amb tota mena de jocs de paraules i sofismes;[1589] quan el mateix Dionisi li pregunta per què se li acosta, li respon: ὁπότε μὲν σοφίας ἐδεόμην, ἦκον παρὰ Σωκράτην· νῦν δὲ χρημάτων δεόμενος παρὰ σὲ ἥκω (DL 2.78). En demanar diners a Dionisi, el tirà li recorda que el savi és aquell que no té necessitat de res, seguint, ell també, el tòpic de l'ascetisme del filòsof; Aristip, però, fa que li doni els diners per examinar després la qüestió i, un cop amb els diners al sac, li pregunta al tirà: ὁρᾷς ὅτι οὐκ ἠπόρηκα; (DL 2.82). Un dia que Dionisi ordenà als qui banquetejaven amb ell de vestir-se de porpra i dansar, Plató s'hi negà, però Aristip ho acceptà sense problemes (DL 2.78); altre cop es produeix el contrast, segons la tradició biogràfica positiva, entre Plató, que no es vol doblegar al tirà, i Aristip, que ho fa de bon grat. A més, entre els filòsofs hi ha un intercanvi de versos, provinents de les *Bacants* d'Eurípides, per a justificar les seves accions contràries.[1590] Un altre contrast idèntic es

[1585] Cf., també, DL 3.36, on es reprèn el mateix tema: Èsquines, a causa de la seva indigència, va a la cort de Dionisi, fet pel qual Plató el menysprea profundament; allà, Èsquines ofereix els seus diàlegs al tirà a canvi de presents: cf. Filòstrat, *V. Ap.* 1.34, reprès per la *Suda*, *s. u.* Vegeu, també, l'apartat D 9.

[1586] Vegeu els apartats D 2 l i D 2 m.

[1587] Vegeu l'apartat D 21.

[1588] L'anècdota del qui renta llegums i ataca l'altre perquè, si s'hagués acostumat a una vida senzilla, pròpia dels filòsofs, no tindria necessitat de riqueses és força habitual en la tradició biogràfica: vegeu-ne variants sense tirà a DL 2.102 i 6.58, i encara a Horaci, *Ep.* 1.17, 13-32. La dependència del tirà es manifesta clarament com una variant del tòpic de l'ascetisme del veritable filòsof oposat a la luxúria del qui no ho és.

[1589] Vegeu l'apartat D 21.

[1590] Vegeu l'apartat D 21.

produeix quan Aristip accepta diners del tirà, mentre que Plató només li accepta un llibre; la resposta d'Aristip és del mateix estil habitual: ἐγὼ μὲν γὰρ ἀργυρίων, Πλάτων δὲ βιβλίων ἐστὶν ἐνδεής (DL 2.81). Sembla, doncs, que la tradició biogràfica positiva per a Plató, que vol eximir-lo de qualsevol parasitisme respecte de Dionisi, ha pres en Aristip el seu contramodel: Aristip fa exactament tot allò, portat a l'extrem, que la tradició nega en Plató. El cas més escandalós s'esdevé en una ocasió en què Aristip demana a Dionisi un favor per a un amic seu i, per aconseguir-lo, es llança als peus del tirà; durament criticat després per la seva actitud servil, respon: οὐκ ἐγώ αἴτιος, ἀλλὰ Διονύσιος ὁ ἐν τοῖς ποσὶ τὰς ἀκοὰς ἔχων (DL 2.79). Tanmateix, algunes de les anècdotes fluctuen d'un filòsof a l'altre, de manera que hem d'entendre, possiblement, que algunes de les relacions de profunda dependència i adulació respecte de Dionisi que la tradició positiva per a Plató atribueix a Aristip, el seu contramodel a la cort siracusana, havien estat en alguna ocasió atribuïdes al mateix Plató per la tradició negativa. Així, per exemple, Dionisi, parafrasejant Sòfocles (fr. 789 Nauck^2 = 873 Radt), diu a Aristip:

> ὅστις γὰρ ὡς τύραννον ἐμπορεύεται,
> κείνου 'στὶ δοῦλος, κἂν ἐλεύθερος μόλῃ.

Es tracta de tota una declaració de principis que, de fet, es troba a la base de la consideració que té dels filòsofs i de la seva relació amb els tirans la tradició biogràfica. Aristip, però, respon al tirà amb un sofisma:[1591] οὐκ ἔστι δοῦλος, ἂν ἐλεύθερος μόλῃ (DL 2.82). Aquesta mateixa anècdota, això no obstant, el mateix Diògenes Laerci ens informa que altres l'atribueixen a Plató, de manera que tindríem rastres d'un fort atac al filòsof per part de la tradició negativa, que finalment hauria desaparegut en atribuir-se l'anècdota al seu contramodel Aristip.[1592] Aristip devia quedar configurat, per tant, com a paradigma del paràsit sense escrúpols a partir de dues dinàmiques en la construcció de biografies que actuarien associades: d'una banda, la necessitat d'atribuir-li vileses que la tradició biogràfica negativa atribuïa a Plató; de l'altra, la seva dependència dels plaers en general[1593] i el seu desig de luxes el fan una figura típica per a esdevenir Διονυσοκόλαξ en la tradició.

L'altra figura fortament denigrada en la tradició biogràfica negativa per la seva adulació descarada dels poderosos és Epicur: a partir del fet que li dedicà un tractat (DL 10.28), la biografia vindicativa el fa un adulador vergonyós de Mitres, l'administrador del rei de Tràcia, Lisímac, a qui anomena en les seves cartes «salvador» i «senyor» (DL 10.4). Es tracta, és clar, d'una lectura malèvola de les pròpies obres del filòsof,[1594] sense gaire més fonament, tal com ho palesa el fet que a continuació se'ns informa que elogià i adulà també Idomeneu, Heròdot i Timòcrates per haver divulgat els

[1591] Vegeu l'apartat D 21.
[1592] Malgrat tot, Plutarc, *De aud. Poet.* 33d i *Pomp.* 78, atribueix aquest joc de paraules a Zenó. Convé no descartar, tanmateix, una confusió en els manuscrits entre Ζήνωνα i Πλάτωνα.
[1593] Vegeu l'apartat D 2 k.
[1594] Vegeu l'apartat 2 del capítol anterior.

seus ensenyaments secrets (DL 10.5), quan, en realitat, no existeix pas cap ensenyament secret en l'epicureisme. Tot el passatge on estan incloses aquestes referències a Epicur com un adulador descarat, i no sols dels poderosos, s'emmarca en el context dels atacs al filòsof que féu especialment Timòcrates,[1595] de manera que ens serveix sobretot per a evidenciar com la tradició biogràfica considera clarament negatiu i denigrador en la vida d'un filòsof el fet que hagi adulat alguna vegada un poderós.

En altres biografies, una simple referència més breu palesa el servilisme del filòsof i, per tant, la crítica negativa: n'hi ha prou que el filòsof visiti el monarca i s'estigui un quant temps a la seva cort. Estilpó, per exemple, és acollit a la cort de Ptolemeu Soter, el qual, quan s'emparà de Mègara, li donà diners i el convidà a embarcar-se amb ell cap a Egipte; el filòsof agafà els diners, acció que ja el connota negativament, però no l'acompanyà en la travessia egípcia. Més tard, quan Demetri Poliorcetes prengué Mègara, respectà la casa d'Estilpó i li restituí tots els béns que li havien estat presos; el filòsof es comporta ara com ho vol l'ideal i respon al rei que ningú no ha pogut emparar-se dels seus béns, perquè ningú no li havia pres la cultura, i tenia sempre amb ell la raó i els coneixements (DL 2.115). Altre cop trobem aquí una tradició ambigua quant a les relacions del filòsof i els poderosos: en aquest cas, sembla que allò que preval, tanmateix, és el tòpic de la fama i el renom del filòsof,[1596] que fan que sigui respectat fins i tot pels reis; això provoca que Estilpó no quedi sollat, en la biografia, pel fet d'haver acceptat diners de Ptolemeu, i se li pugui atribuir la segona resposta, a Demetri, més d'acord amb l'ideal ascètic del filòsof. Menedem d'Erètria, al seu torn, es relaciona amb monarques, però sense perdre mai la seva dignitat, ans al contrari, obtenint dels reis favors per a la seva comunitat: del rei Demetri Poliorcetes aconseguí una important reducció dels impostos que li havia de pagar la ciutat (DL 2.140), i el rei Antígon es proclamava deixeble seu (DL 2.141). Podem afirmar, consegüentment, que en aquest cas el tòpic que predomina és, altra vegada, el de la fama extraordinària de Menedem com a filòsof, que el fa ser respectat i admirat fins i tot pels reis, i permet que no quedi, tampoc, sollat en la biografia a causa de la seva relació amb els poderosos. El mateix s'ha d'interpretar en la biografia de Bió, a qui el rei Antígon li envia dos esclaus per ajudar-lo mentre estava greument malalt i prostrat en un trist estat; amb tot, la biografia adquireix al final un cert to malèvol, més a causa de la impietat del filòsof[1597] que no pas per la seva adulació dels poderosos: al final de la seva vida, Bió seguí Antígon... amb llitera (DL 4.54), una subtil ironia que pretén reblar la resta de les afirmacions sobre la mort de Bió, que en el llit de mort hagué de desdir-se d'absolutament tot allò que havia defensat al llarg de la seva vida, tant de l'ateisme com del rebuig de rebre l'ajut del rei.[1598] Teofrast fou rebut per la reina Cassandra, i també el rei Ptolemeu Soter li envià un missatger (DL 5.37): el context també ens porta a considerar-ho més aviat una marca

[1595] De fet, aquest Timòcrates és el responsable de bona part de la tradició negativa contra Epicur: vegeu-ne una anàlisi més acurada en l'apartat D 2 k.
[1596] Vegeu l'apartat D 2 d.
[1597] Vegeu l'apartat D 2 n.
[1598] Vegeu l'apartat E 1 b.

d'honor dels monarques envers el filòsof. Esferos habità a la cort del rei Ptolemeu Filopàtor, a Alexandria, on tenien amb el rei discussions a propòsit de si el savi podia tenir opinions (DL 7.177). I Timó fou familiar d'Antígon Gònatas, rei de Macedònia, i també de Ptolemeu II Filadelf, rei d'Egipte (DL 9.110).

Una altra forma habitual de mostrar agraïment a un monarca i, per tant, de ser considerat servil per la tradició biogràfica, és dedicar-li llibres. Així ho fan, per exemple, Aristip, que dedica diverses obres seves al tirà Dionisi (DL 2.84), de qui és, com hem vist, un adulador descarat. Euclides dedicà al rei Antígon, de qui fou preceptor, un tractat *Sobre la reialesa* (DL 2.110); Xenòcrates dedicà també un tractat *Sobre l'art de regnar* a Alexandre (DL 4.14); i Timó demostrà la seva familiaritat amb el rei Antígon II Gònatas i amb Ptolemeu II Filadelf en els seus iambes (DL 9.110).

Hi ha també posicions ambigües. Xenòcrates sojornà a la cort de Filip de Macedònia durant una ambaixada, però es negà a adular-lo, de manera que el rei no el rebé pas, tot i que després el mateix rei reconegué que Xenòcrates era l'únic ambaixador que no s'havia deixat corrompre pels seus presents (DL 4.9). A més, havent rebut d'Alexandre una forta suma de diners, prengué tres mil dracmes, però li retornà la resta al·legant que al rei li farien més falta, perquè li calia amistançar-se amb més gent (DL 4.8). També estigué a la cort de Dionisi, en la mateixa època que Plató, una situació que esdevé un tòpic en si mateixa, sense gens de preocupació per la cronologia, és clar. El tirà havia dit a Plató que algú pretenia de tallar-li el coll, a la qual cosa va respondre Xenòcrates, mostrant-li el seu propi coll: οὐκ ἄν γε τὶς πρότερον τούτου (DL 4.11). Finalment, el rei Antípatre, en una visita a Atenes, saludà Xenòcrates, però ell no li tornà la salutació fins que hagué completat el discurs públic que estava a punt de pronunciar (DL 4.11). Malgrat l'ambigüitat de les seves accions, Xenòcrates és valorat positivament per la tradició biogràfica com un pensador dels més independents, καὶ δὴ καὶ αὐταρκέστατος ἦν (DL 4.8), segurament per la valentia de les seves respostes. De manera semblant, Zenó mantingué correspondència amb el rei Antígon, però no el volgué visitar en persona, sinó que li envià uns deixebles seus, donant com a excusa que tenia la salut delicada a causa de la seva vellesa extrema (DL 7.7-9). Arcesilau rebé molts diners del rei Èumenes, de manera que fou l'únic sobirà a qui s'adreçà (DL 4.38), mentre que, com hem vist més amunt, es negà sistemàticament a llagotejar Antígon i Demetri (DL 4.39). Tenint en compte que se'ns parla, en aquest context, de la pobresa extrema d'Arcesilau, que es feia pagar les lliçons i els discursos (DL 4.38), es pot tractar d'un desmentiment, per part de la tradició biogràfica negativa, del menyspreu dels poderosos amb què l'honora la tradició positiva; o bé és la manifestació descarada que Arcesilau només s'acostava al rei que li donava diners. Seguint aquest model, Licó fou molt estimat a la cort d'Èumenes i a la d'Àtal, perquè li procuraven molts presents, però Antíoc no aconseguí mai de tenir-hi relació (DL 5.67); en aquest cas, a més, cal observar que és força natural que Licó no volgués ser a la vegada hoste dels reis de Pèrgam i d'Antíoc, tenint en compte l'hostilitat que hi havia entre ambdues dinasties.

Finalment, una variant especialment productiva d'aquestes relacions d'adulació i parasitisme dels filòsofs respecte dels poderosos és el tòpic del **filòsof com a preceptor del sobirà o dels seus fills**, que es pot inscriure també dins de la tradició mitològica del savi preceptor de l'heroi, i també dins del folklore, amb una rica tradició de contes on apareix un savi —que sovint és a la vegada un mag— educant el futur rei. En el cas de la biografia dels filòsofs, el camí l'enceta, és clar, Aristòtil, cèlebre educador d'Alexandre. El seu pare, Nicòmac, ja fou metge i amic del rei macedoni Amintas (DL 5.1); ell mateix, al seu torn, rebé de Filip el seu fill Alexandre com a deixeble (DL 5.4),[1599] i li demanà, sembla que gairebé a canvi dels seus serveis,[1600] que la seva pàtria, Estagira, arrasada per Filip, fos reconstruïda: Filip li ho concedí, i li permeté, a més, que n'establís les lleis (DL 5.4).[1601] A més, Alexandre finançà les investigacions biològiques d'Aristòtil (Plini, *N. H.* 8.16.44; Elià, *V. H.* 4.19; Ateneu 398e) i es féu acompanyar pel seu mestre en la seva expedició a Pèrsia (VM 23 Dür; VV 23 Dür). Tot plegat sembla que indica el següent: per a la tradició biogràfica, Aristòtil és un adulador i un paràsit dels reis macedonis, en especial d'Alexandre, que li fa, podríem dir, de mecenes. En realitat, Aristòtil era força ric, com ho evidencia el seu testament,[1602] i això es fa servir contra ell: el pitagòric Licó (*apud* Eusebi de Casarea, *Praep. euang*. 15.13-15) ho inclou entre les seves acusacions contra el filòsof, sens dubte per causa de l'origen d'aquestes riqueses. Tant és així que les seves relacions amb la monarquia macedònia apareixen, en el relat laercià, immediatament després de les controvertides relacions d'Aristòtil amb l'eunuc Hèrmias, el tirà d'Atarneu, una ciutat de la Tròada, amb qui mantè relacions sexuals o, segons altres fonts, de qui esdevé parent en casar-se amb la filla o la néta; o bé, encara, Aristòtil fou amant d'una de les concubines d'Hèrmias, i finalment es casà amb ella (DL 5.3; *Suda*, *s. u*. Ἀριστοτέλης; Dionisi d'Halicarnàs, *Amm.* 5). Tot el passatge és força embolicat, sobretot tenint en compte la dificultat de casar-se amb la filla o la néta d'un eunuc,[1603] però és ben clar que parteix d'una tradició biogràfica que pretén denigrar Aristòtil, com ho prova el fet que Aristòtil és condemnat a mort per impietat precisament per haver compost un peà en honor d'Hèrmias com si fos un déu (DL 5.7-8),[1604] i que Eusebi de Cesarea (*Praep. euang*. 15.2) utilitzi aquest episodi per a acusar el filòsof. Per si això fos poc, les seves dubtoses relacions amb Hèrmias donen ocasió a Teòcrit de Quios (Page, *FGE* 353-356 = *Suppl. Hell.* 738) per a compondre un epigrama malèvol on insinua que Aristòtil canvià Atenes per la cort macedònia per pura golafreria, ja que allà es menjava millor, que

[1599] Cf., també, VV 14 Dür, VM 8 Dür; Plutarc, *Alex.* 7-8.
[1600] HICKS i GIGANTE, en les seves traduccions respectives, entenen, seguint SOLLENBERGER 1991-1992, p. 3818, que Aristòtil adreça la seva petició al mateix Alexandre, quelcom que sembla força absurd, si encara era el seu deixeble segons que es desprèn del context. Preferim seguir, per tant, la interpretació de DÜRING 1957, p. 293, recollida en la traducció francesa de M. NARCY a l'edició de GOULET-CAZE 1999, i fer de Filip l'objecte de la petició d'Aristòtil. DÜRING, p. 59, posa en dubte, tanmateix, l'autenticitat de l'episodi.
[1601] Vegeu l'apartat D 11.
[1602] I també ho menciona Sèneca, *Dial*. VII 27.5: *obicite Aristoteli quod acceperit pecuniam*.
[1603] Vegeu els apartats D 8, A 2 i D 4, on es reprèn el mateix tema.
[1604] Vegeu l'apartat D 2 n.

contraposa, en paraules de Düring, «the shameful and dirty relationship with Hermias as opposed to the serene atmosphere of the Academy»,[1605] i també, en un joc de paraules amb βόρβορος, per lliurar-se a les baixes passions amb el mateix Hèrmias:[1606]

> Ἑρμείου εὐνούχου τε καὶ Εὐβούλου τόδε δούλου
> σῆμα κενὸν κενόφρων θῆκεν Ἀριστοτέλης·
> ὃς διὰ τὴν ἀκρατῆ γαστρὸς φύσιν, εἵλετο ναίειν
> ἀντ' Ἀκαδημείας βορβόρου ἐν προχοαῖς.

Finalment, la darrera frase de l'article que la *Suda* dedica a Hèrmias rebla encara més la connotació negativa de les relacions d'Aristòtil i Hèrmias: σημείωσαι πόσοι ἐκ φιλοσοφίας εἰς τυράννιδα μετέπεσον. Aristòtil, doncs, queda clarament mal connotat en la tradició biogràfica com a adulador dels poderosos, per bé que la seva relació amb Alexandre, precisament per l'esplendor de la figura d'Alexandre en la tradició, no és sentida com a negativa pels biògrafs. Això no obstant, que aquestes relacions amb el monarca macedoni havien constituït en algun moment un punt negatiu en la biografia d'Aristòtil ho proven els ecos d'un episodi en què Alexandre mor enverinat per Aristòtil, el qual proporciona el verí a Antípatre (Plini, *N. H.* 30.16.53; Plutarc, *Alex.* 77; Dió Cassi 77.7): la tradició positiva degué voler desfer així qualsevol indici de servilisme al poder per part d'Aristòtil convertint-lo en magnicida, a l'estil dels tiranicidis que hem analizat més amunt.[1607] A partir d'Aristòtil, apareixen en les biografies altres filòsofs preceptors de monarques hel·lenístics, inspirats, sens dubte, en el seu model, com el peripatètic Estrató, que fou preceptor de Ptolemeu Filadelf, del qual també rebé una bona quantitat de diners (DL 5.58). Així mateix, Euclides fou preceptor del rei Antígon II Gònatas (DL 2.110).

En realitat, doncs, la tradició biogràfica lamenta que, de fet, són els filòsofs els qui s'acosten als poderosos, però no a l'inrevés, com ho remarca Aristip, l'adulador de tirans per excel·lència, en dos apotegmes paral·lels: en el primer, Dionisi planteja a Aristip com és que els filòsofs acuden a les portes dels poderosos i no a l'inrevés; el filòsof respon amb un joc de paraules, com és habitual en ell: ὅτι οἱ μὲν ἴσασιν ὧν δέονται, οἱ δ' οὐκ ἴσασιν (DL 2.69).[1608] En l'altre apotegma paral·lel, la pregunta és per què els filòsofs s'acosten a les portes dels rics i no pas els rics a les portes dels filòsofs, i la resposta d'Aristip és completament diferent: καὶ γὰρ οἱ

[1605] DÜRING 1957, p. 277.

[1606] La transmissió d'aquest epigrama és força peculiar: els dos primers versos els transmet el mateix Diògenes Laerci (DL 5.11), mentre que Dídim d'Alexandria (*In Demosth. comment.* 6.43-45) i Eusebi de Cesarea (*Praep. euang*. 15.2.12) ofereixen la versió sencera; Plutarc (*De exilio* 603c), al seu torn, dóna només els dos darrers versos, que mancaven en Laerci. Vegeu MORAUX 1955, p. 150, n. 1.

[1607] DÜRING 1957, p. 297, ho interpreta exactament a l'inrevés: serien els detractors d'Aristòtil els que haurien inventat aquesta *infamia Aristotelis* per desprestigiar el filòsof i la seva escola. Tot depèn, és clar, del punt de vista: per a la tradició biogràfica d'Alexandre, enverinar-lo constitueix quelcom negatiu per a qui n'és l'autor, però no necessàriament per a la tradició biogràfica d'Aristòtil.

[1608] Aquest apotegma és un tòpic en si mateix, com ho demostra la seva atribució a Antístenes en el *Gnomologium Vaticanum* 743.6 (= *SSR* V A 166), i a Simònides en Aristòtil, *Rhet*. 1391a.

ἰατροί παρὰ ταῖς τῶν νοσούντων· ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτό τις ἂν ἕλοιτο νοσεῖν ἢ ἰατρεύειν (DL 2.70), donant a entendre que el filòsof, per molt que s'acosti als rics, no es deixa pas corrompre per la seva riquesa, cosa molt distinta del que manifesta la seva biografia i que fa pensar que es tracta d'una atribució gratuïta que apareix en la seva biografia per influència del primer apotegma. Aristip prova, com sempre, de justificar aquesta actitud servil dels filòsofs —d'ell mateix en realitat— respecte dels poderosos, que no és altra cosa que una variant del servilisme respecte de les riqueses amb què són acusats per les tradicions negatives. En canvi, ben altrament, segons l'ideal filosòfic que es planteja a les biografies, són els poderosos els qui haurien d'acostar-se als filòsofs per aprendre d'ells, quelcom que, de fet, es mostra en el desig que tenen a les biografies molts reis i tirans, com hem vist, de fer venir els filòsofs a les seves corts. En la seva biografia d'Apol·loni de Tiana, Filòstrat manifestà clarament aquest ideal antic en els dos monarques orientals, Vardanes i sobretot Fraotes, que són filòsofs i reben amb gran goig i regals el mateix Apol·loni per la seva condició d'insigne filòsof, tot i que ell, és clar, rebutja els dons que li ofereixen (Filòstrat, *V. Ap.* 1.40; 2.40). En efecte, Menedem d'Erètria, convidat a la festa mensual que celebrava Nicocreont, el tirà de Xipre, per rodejar-se de filòsofs,[1609] afirma públicament que els poderosos no haurien pas d'escoltar els filòsofs un cop al mes, sinó cada dia; la reacció violenta, en aquest cas, no la té pas el tirà, de qui no coneixem la resposta, sinó els déus, que provoquen una tempesta que posa en perill el vaixell de Menedem, atès que havia fet la seva afirmació al bell mig dels sacrificis que oferia Nicocreont en el temple i els havia interromput (DL 2.129-130). En la realitat grega, els poderosos no necessiten tant els filòsofs com ho voldria l'ideal, i així ho reflecteixen les biografies; en l'Orient ideal de la vida d'Apol·loni filostratea, en canvi, es pot realitzar sense problemes aquest antic desig del monarca instruït en filosofia.

Els filòsofs que reben diners dels tirans, per tant, són qualificats de paràsits i són tractats amb gran contundència per la tradició biogràfica negativa. L'existència del tòpic queda ben confirmada per l'aparició, com hem anat veient també per a altres tòpics, d'una llista de filòsofs i altres personatges que han esdevingut paràsits a la cort de Siracusa, per causes també absolutament tòpiques, la més interessant de les quals és la de Llucià (*Par.* 34-38).[1610] En el mateix sentit s'ha d'interpretar l'afirmació d'Aristòtil a l'*Ètica nicomaquea* (1127a 7): τοῦ δὲ συνηδύνοντος ὁ μὲν τοῦ ἡδὺς εἶναι στοχαζόμενος μὴ διά τι ἄλλο ἄρεσκος, ὁ δ' ὅπως ὠφέλειά τις αὐτῷ γίνηται εἰς χρήματα καὶ ὅσα διὰ χρημάτων, κόλαξ,[1611] «a philosophical generalization of the particular popular prejudice that saw especially lyric poets as spongers on and flatterers of the wealthy and powerfull», en paraules de Bell.[1612] Aquest prejudici popular es comença a manifestar, precisament, amb l'emergència de les tiranies, quan el poeta va deixant de

[1609] Sobre aquesta festa mensual, vegeu la *Suda*, *s. u*. Ἐπιμήνια. Pel que sembla, independentment de la seva realitat històrica, la festa era cèlebre en la tradició, segurament per causa de la seva raresa.
[1610] El passatge ha estat citat i traduït *in extenso* en l'apartat 1 del capítol tercer.
[1611] Cf., també, *Nic*. 1108a 25; *Eud.* 1221a 26, 1233b 30.
[1612] BELL 1978, p. 75.

ser un *maître de vérité*[1613] i apareix la figura dels poetes cortesans, com Anacreont, vinculat a la cort de Polícrates de Samos i després als Pisistràtides àtics (Heròdot 3.121).[1614] El cas més emblemàtic d'aquesta nova consideració popular que reben els intel·lectuals en aquesta època, on entren també els filòsofs, és Simònides, acusat sovint en la tradició biogràfica d'αἰσχροκέρδεια i de φιλαργυρία,[1615] i criticat pel seu parasitisme descarat dels tirans, com Hieró de Siracusa,[1616] en el mateix sentit i amb tòpics idèntics als que hem analitzat aquí per als filòsofs.[1617] Fins i tot l'apotegma que figura en boca d'Aristip, analitzat més amunt, és atribuït a Simònides en la tradició proverbial: preguntat si és millor la riquesa o la σοφία, el poeta respon que ell constata que els savis s'acosten a les portes dels rics, però mai a l'inrevés.[1618] Més tard, és freqüent que els poetes, com Teòcrit i Cal·límac, apareguin vinculats a les corts hel·lenístiques,[1619] igual com els filòsofs a partir d'Aristòtil. Filòsofs i poetes són tractats, doncs, de la mateixa manera per la tradició biogràfica amb relació a la seva dependència respecte dels tirans. En els filòsofs, però, la dependència està connotada sempre negativament, encara que de vegades la narració biogràfica doni preponderància al tòpic de la fama i el renom del filòsof, que el fa estimat fins i tot pels poderosos, els quals el criden a les seves corts.[1620] En canvi, els filòsofs més ben considerats pels seus biògrafs són aquells a qui el tirà fa una oferta (de visitar-lo, d'ensenyar-lo, de reconèixer-lo, d'obeir-lo), de vegades a canvi de poder i fama, però ells la refusen, com veurem en l'apartat següent.

De fet, tota la tradició de l'enfrontament entre els filòsofs i els tirans està d'acord amb la tradició que connota positivament l'ascetisme i la simplicitat de vida en els filòsofs, el seu rebuig de riqueses i la seva independència respecte del poder, la seva παρρησία insubornable, i, naturalment, fa dels tirans éssers abjectes i cruels, donats a tota mena d'abusos, i molt irascibles.[1621] És evident que aquest és l'ideal de vida filosòfica segons els biògrafs, mentre que l'actitud contrària denigra absolutament el filòsof, el fa esclau del ventre i de tots els plaers, en el mateix sentit que analitzàvem més amunt,[1622] a la vegada que el converteix en paràsit dels poderosos. En realitat, gairebé tots els filòsofs que apareixen en les biografies com a

[1613] En la ja clàssica definició de M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París 1967.
[1614] Vegeu l'excel·lent estudi sobre les retribucions als poetes i, en general, als intel·lectuals en aquestes noves condicions de B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma 1984 [cito per la traducció castellana: *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona 1996], pp. 339 ss.
[1615] Una bona mostra són els versos d'Aristòfanes (*Pau* 695 ss.), on Trigeu respon a Hermes, que s'interessava per Sòfocles, que Simònides γέρων ὢν καὶ σαπρὸς / κέρδους ἕκατι κἂν ἐπὶ ῥιπὸς πλέοι. Hom veu clarament que el tòpic afecta els poetes de l'època en general.
[1616] Vegeu Plató, *Epistula II*, 311a, Ateneu 656d, Elià, *V. H.* 9.1.
[1617] Per a tota la tradició biogràfica relativa a Simònides, vegeu BELL 1978.
[1618] *Gnomol. Par.* 142.
[1619] Vegeu GENTILI, *op. cit*., pp. 357 ss.
[1620] Per a una llista exhaustiva d'aquests «filòsofs cortesans», vegeu JOCELYN 1977, pp. 350-351.
[1621] Aquesta era, en efecte, la imatge del tirà en l'imaginari grec antic: vegeu C. MOSSE, *La tyrannie dans la Grèce antique*, París 1969, pp. 133-145.
[1622] Vegeu l'apartat D 2 k.

ascetes reputats es caracteritzen aquí pel seu menyspreu de les ofertes dels poderosos, mentre que, per contra, els qui s'avenen a fer-los la garagara són majoritàriament els mateixos que es presenten com a avars, amants del luxe i esclaus del ventre, alguns sense gens de dissimulació, com Aristip. Semblantment, aquells qui presentaven una doble tradició, positiva i negativa, com Plató, es troben també aquí a cavall de l'adulació dels tirans i la renúncia als seus favors.[1623] L'enfrontament del bon filòsof, l'asceta, i el tirà esdevingué per a la posteritat un tòpic ineludible; així ho manifesta clarament Filòstrat al principi del llibre VII de la *Vida d'Apol·loni de Tiana*, en una mena de declaració universal que pot fer algú ben familiaritzat amb el gènere biogràfic: Οἶδα καὶ τὰς τυραννίδας, ὡς ἔστιν ἀρίστη βάσανος ἀνδρῶν φιλοσοφούντων. I, a continuació, s'esplaia a rememorar tota una llista de filòsofs que mantinguren relacions amb tirans, en termes elogiosos per a tots aquells que resistiren la tortura per no renunciar als seus ideals de llibertat (7.2-3); tot plegat com a antecedent erudit per a passar a desenvolupar l'enfrontament particular d'Apol·loni amb Domicià, que segueix els mateixos cànons habituals d'aquest tòpic biogràfic (7.4 ss.). Així doncs, l'enfrontament del tirà i el filòsof no pot faltar de cap manera en una biografia que pretengui connotar positivament la seva vida, tal com succeí també després, inevitablement, en la gran majoria de les vides de sants.

15. Rebuig d'honors

El filòsof renuncia a poders, premis i riqueses, especialment quan els qui li ofereixen tot això són tirans i personatges poderosos, tal com acabem de veure en l'apartat anterior, dins del tòpic de l'ascetisme que el caracteritza en la tradició positiva. Soló renuncia a la tirania que de grat li ofereixen els atenesos (DL 1.49 i 67),[1624] i després als dons del rei Cresos (DL 1.51), i esdevé així un paradigma de les renúncies habituals entre els filòsofs. Rebutjar l'or del rei Cresos, en efecte, és en si mateix un tòpic: també Pítac el refusà al·legant que ja tenia el doble del que desitjava, després que el seu germà hagués mort sense descendència fent-lo hereu de tots els seus béns (DL 1.75 i 81),[1625] i encara Anacarsis, de nou, que s'acontenta a tornar entre els escites fet un home millor (DL 1.105). Epimènides refusa també de rebre un talent dels atenesos com a paga per haver-los deslliurat de la pesta: només accepta d'establir una aliança d'amistat i assistència militar entre Cnosos i Atenes (DL 1.111).[1626] Sòcrates no pren els esclaus que li ofereix Càrmides, i fins i tot menysprea la bellesa d'Alcibíades,[1627] perquè considera que la més bella de les possessions és el temps lliure: ἐπήνει σχολὴν ὡς κάλλιστον κτημάτων; i encara, just després, afirma: ἔλεγε δὲ καὶ ἓν μόνον ἀγαθὸν εἶναι, τὴν ἐπιστήμην, καὶ ἓν μόνον κακόν, τὴν ἀμαθίαν· πλοῦτον δὲ καὶ εὐγένειαν οὐδὲν σεμνὸν ἔχειν, πᾶν δὲ τοὐναντίον κακόν (DL

[1623] Vegeu els apartats D 14 i D 15.
[1624] Cf. també, Plutarc, *Sol.* 14.4-9.
[1625] Cf., també, Plutarc, *De frat. more* 506c.
[1626] Cf., també, Plutarc, *Sol.* 12.
[1627] Cf. Plató, *Conu.* 216d.

2.31).[1628] El fet que, en la biografia, les dues renúncies apareguin seguides demostra que la tradició considera el rebuig d'honors com una variant de l'ascetisme del filòsof. També Xenòcrates refusa la gran suma d'argent que li envia Alexandre: en pren tres mil dracmes i li retorna la resta al·legant que el monarca els necessita més que ell mateix, atès que ha d'acontentar més gent; en una altra ocasió, refusà també l'argent que li enviava Antípatre (DL 4.8). I, encara, la llista s'acaba amb la renúncia a un honor no tan material: guardonat amb una corona d'or per la seva victòria en un concurs de beguda durant una festa a la cort de Dionisi, en sortir la diposita als peus d'una estàtua d'Hermes, on ell mateix acostumava a dipositar corones de flors (DL 4.8).[1629] Zenó deixa fins i tot de freqüentar Demòcares quan aquest li comunica que el rei Antígon Gònatas estava disposat a fornir-li tot allò de què tingués necessitat (DL 7.14); malgrat tot, el mateix rei declara a continuació que admirava especialment el filòsof perquè, tot i que havia rebut d'ell grans quantitats de diners, mai no s'havia mostrat ni orgullós ni humil (DL 7.15). Podria tractar-se de dues tradicions diverses, però en totes dues preval l'actitud de Zenó, que no vol pas humiliar-se davant del monarca, tant si en rep diners com si no ho fa. Cleantes, al seu torn, no vol prendre les deu mines que li havien concedit per votació els membres de l'Areòpag, després que el filòsof comparegués en el tribunal per explicar com podia mantenir-se en tan bona forma malgrat el seu estil de vida miserable (DL 7.169); a continuació, la biografia afegeix que el rei Antígon Gònatas li hauria donat tres mil dracmes, una addició que pretén només reblar el tòpic del rebuig de riqueses per part de Cleantes, tot inserint-lo així en la tradició dels filòsofs que refusen els diners dels reis. Aquest rebuig dels béns que ofereixen els monarques hel·lenístics està clarament inspirat en el rebuig dels béns del rei Cresos que observàvem en els Savis, de manera que podem parlar de continuïtat d'un tòpic. Les anècdotes breus en què Diògenes rebutja els béns que li ofereix Alexandre són la tipificació màxima d'aquest tòpic: quan el rei li oferia qualsevulla cosa que li demanés, el filòsof es limità a dir-li ἀποσκότησόν μου (DL 6.38).

L'altra renúncia tòpica és la de càrrecs i honors públics que la comunitat ofereix als filòsofs: el tòpic l'inaugura Soló, que renuncia a la tirania (DL 1.49), com ja hem vist en diverses represes. Altres filòsofs refusen també d'esdevenir tirans, segons que hem comprovat en l'apartat anterior,[1630] per bé que Ateneu (508d-509b) ens transmet una llista de filòsofs que tenien pretensions tiràniques.[1631] És força significatiu que tots aquells que són acusats d'haver estat temptats per pretensions tiràniques siguin, d'una manera o d'una altra, deixebles reconeguts de l'Acadèmia, quelcom que Ateneu s'encarrega de precisar: es tracta de les conseqüències, que reben tots els seus deixebles, de les relacions de Plató amb la tirania segons la tradició negativa. Pitàgoras renuncià també als càrrecs públics que li oferien els samis, perquè altrament no podia filosofar com desitjava, i és per això que marxa cap a Crotona (Jàmblic, *Vit. Pyth*. 28). Empèdocles

[1628] Quelcom extret del *Banquet* de Xenofont, 4.44; cf., també, Plató, *Euthyd.* 281e.
[1629] L'anècdota és desenvolupada més llargament a Ateneu 437 b-c i a Filodem, *Acad.* VIII 35-IV 7.
[1630] D 14.
[1631] El passatge d'Ateneu ha estat citat i traduït *in extenso* en l'apartat 1 del capítol tercer.

declinà l'oferta de reialesa que li oferien els acragantins, segons Aristòtil (fr. 66 Rose), perquè era refractari a tota responsabilitat política i preferia la simplicitat de la vida (DL 8.63). La seva renúncia, doncs, com la de Pitàgoras, formaria part del tòpic de la no-participació en política del filòsof.[1632] El cas més cèlebre, però, és el d'Heraclit, que cedeix la reialesa d'Efes al seu germà, en el seu cas, és clar, per la seva proverbial altivesa d'esperit (DL 9.6).

Novament, per tant, el tòpic del rebuig d'honors per part dels filòsofs és un subapartat dins dels tòpics de l'ascetisme del filòsof, la pobresa buscada com a ideal de vida, la humilitat i la llibertat especial que els caracteritzen en tots els àmbits segons la tradició biogràfica ideal. A més, abandonar les pròpies riqueses és un signe extern de conversió a la filosofia, tal com ho analitzàvem més amunt.[1633] És així com quedà fixat en la tradició posterior: Apol·loni de Tiana deixà tota la fortuna familiar i els honors hereditaris als parents i als necessitats, i conservà només una mica d'havers per a si mateix (Filòstrat, *V. Ap.* 1.13), precisament seguint els passos d'Anaxàgoras i Crates, una afirmació amb la qual Filòstrat pretén incloure el seu Apol·loni en la tradició biogràfica de filòsofs ascetes que renuncien als seus béns en convertir-se a la filosofia; en el mateix sentit s'ha d'entendre la renúncia del mateix Apol·loni d'esdevenir conseller de l'emperador Nerva (*V. Ap.* 8.27). Això mateix fan també els filòsofs llucianescos Demònax (*Demon*. 3), Nigrí (*Nigr*. 4) i Peregrí (*Per*. 15), tot i que Llucià s'encarrega de desmitificar el seu gest en afirmar que ho van fer per defugir una condemna pública per parricidi. Fins i tot altres personatges refusen riqueses i honors només entrant en contacte amb els filòsofs, com Símic, el tirà de Centòripes, que deposà el poder i donà una part de les seves riqueses a la seva germana, i l'altra part, als seus conciutadans, només perquè havia sentit els ensenyaments de Pitàgoras (Porfiri, *V. P.* 21), segurament una exageració tardana construïda a partir d'aquest tòpic.

16. Burles

El filòsof ha de suportar de vegades tota mena de burles que li adrecen els seus conciutadans. El cas més cèlebre, potser l'origen d'aquest tòpic, com de tants altres, és Tales, que ha d'endurar les burles de la seva esclava tràcia per haver caigut en un pou mentre contemplava τὰ μετέωρα (Plató, *Theaet.* 174a). És un excel·lent reflex, és clar, que esdevingué tòpic en totes les èpoques, del filòsof que τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν. I, tanmateix, hem vist que la tradició biogràfica positiva s'afanya a desmentir aquestes acusacions populars.[1634] Trobem un afany idèntic en la biografia de Menedem d'Erètria, contra el qual Licòfron arribà a compondre fins i tot un drama satíric, intitulat precisament *Menedem*,[1635] i a qui els seus

[1632] Vegeu l'apartat D 12.
[1633] Vegeu l'apartat C 2.
[1634] Vegeu l'apartat D 2 b.
[1635] En realitat, Diògenes Laerci qualifica l'obra de Licòfron d'ἐγκώμιον, contradint els termes que li aplica Ateneu (55d), ἐπὶ καταμωκήσει, on deixa clar que Licòfron ridiculitza en la seva obra Menedem i els banquets dels filòsofs.

conciutadans anomenaven gos i vell repapiejant; en canvi, aviat causà tanta admiració que la ciutat posà el poder a les seves mans, sobretot després de les ambaixades que protagonitzà amb gran èxit (DL 2.140).[1636] Anaximandre ha de suportar les burles d'uns nens mentre cantava; per a un públic infantil, diu ell llavors, convé cantar millor (DL 2.2). El filòsof mostra així una extrema humilitat, que situa l'anècdota en la tradició biogràfica positiva.

Pot succeir, també, que el filòsof manifesti la seva superioritat davant dels qui se'n burlen, habitualment per mitjà de les paraules que els adreça com a resposta. Així, uns joves intenten fer una broma a Demòcrit mentre el filòsof s'estava apartat de la ciutat, vora les tombes, i escrivia:[1637] abillats amb robes negres i màscares en forma de cranis, el rodejaren per espantar-lo; Demòcrit, però, no sols no s'espantà gens ni mica, sinó que, sense apartar gairebé els ulls dels seus escrits, els digué: Παύσασθε παίζοντες. En aquest cas, la burla serveix per a reforçar les teories de Demòcrit amb el testimoniatge de la pròpia vida: οὕτω βεβαίως ἐπίστευε μηδὲν εἶναι τὰς ψυχὰς ἔτι ἔξω γενομένας τῶν σωμάτων (Llucià, *Philops.* 32). Uns ambaixadors de Síbaris, havent entès malament la seva doctrina sobre la transmigració de les ànimes, es burlen també de Pitàgoras durant una visita a Crotona tot demanant-li que, quan baixi a l'Hades, lliuri la carta d'un d'ells al seu pare mort i retorni després amb la seva resposta; el filòsof, però, que sabia que els ambaixadors havien assassinat alguns dels seus deixebles, respon que ell no visitaria pas mai la regió de l'Hades reservada als impius, on els homicides rebien el seu càstig. Després d'aquests insults, Pitàgoras ha de purificar-se llançant-se a la mar (Jàmblic, *Vit. Pyth*. 178). L'anècdota, naturalment, està construïda, podríem dir, per a prestigiar el filòsof davant dels qui es burlen de les seves doctrines, però hem de veure-hi una broma fàcil d'algú no iniciat en la filosofia pitagòrica, a la qual Pitàgoras respon amb un *bon mot* també de regust ben popular, segons el qual riu bé qui riu darrer.[1638]

La reacció habitual del filòsof, però, és endurar els insults i les burles amb gran paciència i bonhomia. És el cas emblemàtic de Sòcrates, a qui sovint insultaven entre burles, i fins arribaven a colpir-lo, però ell ho suportava tot pacientment. L'única reacció, com en el cas de Pitàgoras, és el *bon mot*;[1639] a un que s'exclamava que Sòcrates es deixés colpir a puntades de peu sense dir ni piu, li respongué el filòsof: εἰ δέ με ὄνος ἐλάκτισε, δίκην ἂν αὐτῷ ἐλάγχανον; (DL 2.21). A les burles i als atacs violents de l'altre, el filòsof respon tractant-lo subtilment d'ase, a la vegada que afirma la seva bondat i la seva humilitat extremes.[1640]

El tòpic de les burles envers els filòsofs no sembla, doncs, que hagi d'interpretar-se com un atac de la tradició negativa, sinó que es tracta, més aviat, d'interpretacions populars a propòsit de la seva activitat filosòfica. No deixa de ser una mena de retruc de les pròpies doctrines dels filòsofs,[1641] tot

[1636] Vegeu l'apartat D 2 b.
[1637] Una mostra del tòpic de la misantropia del filòsof: vegeu l'apartat D 2 g.
[1638] Vegeu l'apartat D 21.
[1639] Vegeu l'apartat D 21.
[1640] Vegeu l'apartat D 2 h.
[1641] Vegeu l'apartat 6 del capítol anterior.

i que sense la virulència amb què aquesta mena de retrucs se sol manifesta, sovint en el moment de la mort.[1642] D'altra banda, els filòsofs resisteixen aquestes burles sense aïrar-se gens, i sovint hi responen de tal forma que queda ben palesa la seva superioritat, de manera que la tradició biogràfica pretén destacar-ne també la resistència ascètica, fruit de la gran humilitat que els caracteritza en la tradició positiva, i la superioritat manifesta. Idèntica reacció davant de les burles tingueren també, per exemple, Alexandre (Llucià, *Alex*. 25), Apol·loni de Tiana (Filòstrat, *V. Ap.* 7.21) i Crisanti (Eunapi 503).

17. Beneficis dels actes dels filòsofs

Les prediccions, les profecies, els rituals de purificació o les intervencions per evitar guerres que fan els filòsofs, com hem vist en diversos apartats, beneficien tota una comunitat, habitualment la seva pròpia πόλις. En conseqüència, el filòsof és sovint presentat pels biògrafs com a salvador i benefactor de la seva ciutat, que l'honora per això amb decrets i estàtues.[1643] Tales és presentat com a salvador de Milet quan impedeix una aliança militar del rei Cresos amb els milesis (DL 1.25), tot i que més tard l'ajuda a creuar el riu Halis desviant-ne el curs (DL 1.38). També Bias impedí que Aliates envaís Priene quan, durant el setge a la ciutat, engreixà dues mules i les envià en direcció als assetjants, que, amb aquest estratagema, cregueren que valia més deixar córrer el setge (DL 1.83; *Suda*, *s. u*.); i Heròdot (1.27) reporta també que Bias, o bé Pítac, va dissuadir el rei Cresos d'atacar les illes jònies. És també ben coneguda la purificació d'Atenes que va dur a terme Epimènides (DL 1.110),[1644] i, com a recompensa per aquesta acció, a més, va cloure amb els atenesos un pacte d'amistat i d'ajuda militar a la seva pàtria, Cnosos (DL 1.111). Menedem d'Erètria alliberà la seva ciutat dels tirans nombroses vegades i fins i tot arribà a persuadir el rei Antígon de restablir-hi la democràcia, cosa que s'hauria produït si no ho hagués impedit Perseu, un deixeble de Zenó (DL 2.143). Igualment Heraclides alliberà la seva pàtria de la dominació tirànica matant el tirà (DL 5.89). Demetri féu moltes i grans coses per a Falèron, especialment abellir-la amb monuments, tot i que no era pas de família noble (DL 5.75). També Empèdocles alliberà Selinunt d'una pesta, provocada per les aigües d'un riu veí: les dones avortaven, i els habitants es morien, fins que el filòsof féu anar cap al riu dos rierols d'aigües fresques, i així, amb la barreja, endolcí les aigües. Els de Selinunt, des de llavors, l'adoraven com un déu i fins es prosternaven davant d'ell (DL 8.70). A Acragant, és clar, Empèdocles era reverenciat pels seus conciutadans, que li dedicaren estàtues i pintures, perquè els havia persuadit de posar fi a les pretensions tiràniques d'alguns i de practicar la igualtat política (DL 8.72), i també perquè oferia dots a les noies de la ciutat amb béns de la seva pròpia fortuna (DL 8.73). En realitat, Empèdocles es passejava per la ciutat, segons la famosa imatge, abillat de porpra i cenyit amb una diadema daurada, calçat amb sandàlies de bronze i coronat de garlandes dèlfiques,

[1642] Vegeu l'apartat E 1 b.
[1643] Vegeu els apartats D 2 d i E 2.
[1644] Cf., també, Plutarc, *Sol.* 12.

com a signe d'una certa reialesa que els seus conciutadans apreciaven en ell (DL 8.73). Eudoxos, com el seu nom indica, rebé honors i fama de la seva pàtria, però també de tots els grecs, especialment per haver dotat de lleis els seus conciutadans (DL 8.88).

Com ja hem vist en diferents apartats, els filòsofs funden ciutats i temples, inventen elements imprescindibles per a la vida pràctica, són polítics, legisladors i soldats de les seves pàtries, purifiquen ciutats, erigeixen estàtues, salven els ciutadans del poder dels tirans, defensen la democràcia amb valentia i llibertat...[1645] La biografia pretén, doncs, exaltar la figura dels filòsofs fent-los personatges altament beneficiosos per a la societat, amb un «evergetisme» característic dels herois culturals.

Això porta, en les biografies més obertament favorables a alguns filòsofs, a qualificar-los de benefactors, no sols de la seva ciutat, sinó de la humanitat sencera, com Aristòtil, que és tractat de benefactor de persones, reis i ciutats (VM 15-17 Dür), sobretot de la seva pròpia ciutat, Estagira, que refundà i dotà de lleis (VM 17 Dür),[1646] i també d'Atenes (VM 20 Dür), però que, a més, rep, com a conclusió d'aquesta llarga llista, el títol absolut i definitiu de benefactor de la humanitat (VM 21 Dür; VV 15-17 Dür). En una idèntica exaltació biogràfica, de Plató es diu que fou útil per a molts (Olimp. 63-64 W) i fins que havia estat donat pels déus als homes; els atenesos, en efecte, cantaven, en el dia del seu naixement:

ἥματι τῷδε Πλάτωνα θεοὶ δόσαν ἀνθρώποισιν (Anon. 228 W).

Tot plegat té una finalitat ben clara en la tradició biogràfica dels filòsofs: presentar-los com a homes compromesos amb la seva ciutat i especialment versàtils en tots els afers;[1647] en definitiva, mostrar que la filosofia, lluny de ser una especulació teorètica allunyada de la realitat, és una disciplina que reporta una gran utilitat i molts beneficis als conciutadans d'aquells qui la practiquen, a més, és clar, de ser molt profitosa en la vida per als mateixos filòsofs. Àdhuc en l'àmbit privat, el filòsof resulta beneficiós per als qui l'envolten: fins i tot Diògenes el Cínic, després d'haver estat venut com a esclau a Xeníades, pren cura de tots els afers de la seva casa i de l'educació dels seus fills, i la seva eficàcia és tan gran, que Xeníades exclama: ἀγαθὸς δαίμων εἰς τὴν οἰκίαν μου εἰσελήλυθε (DL 6.74).

De fet, hi ha una pregunta tòpica que sovint es fa als filòsofs i que sempre es respon amb criteris utilitaristes, per bé que no pas materials: **Per a què serveix ser filòsof?**, o, per dir-ho literalment, τί περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας; Què es guanya essent filòsof? Què se'n treu, de la filosofia? Aristip respon que ser capaç de viure en companyia de tots, τὸ δύνασθαι πᾶσι θαρρούντως ὁμιλεῖν (DL 2.68). En realitat, sembla que circulava tot un catàleg de respostes d'Aristip a aquesta qüestió.[1648] Aristip es mostra absolutament convençut de la superioritat de la saviesa filosòfica: interrogat sobre la diferència entre un savi i un que no ho és, es limita a respondre,

[1645] Vegeu els apartats D 10, D 12, D 11, D 13 i D 14, respectivament.
[1646] Vegeu els apartats D 10 i D 11, on s'analitza aquesta dada biogràfica.
[1647] Segons els tòpics D 2 b i D 12.
[1648] Vegeu GIANNANTONI *SSR* IV A 104.

senzillament, que, si hom els posa nus davant de gent que no els coneix de res, podrà constatar de seguida la diferència (DL 2.73). També Aristòtil respon a la pregunta: la filosofia permet de fer, sense que ningú ho ordeni, allò que alguns fan per por de les lleis (DL 5.20). Però la pregunta dóna molt de joc entre els filòsofs cínics. Antístenes respon quelcom que sembla que contradiu expressament Aristip (DL 2.68): ser capaç de viure en companyia d'un mateix (DL 6.6); és a dir, el savi pot, gràcies a la filosofia, viure només amb si mateix, sense necessitat de la companyia dels homes. Precisament, analitzant aquest passatge, P. Hadot ha volgut veure en aquesta afirmació un reflex de la meditació filosòfica que constituiria, per mitjà d'aquest diàleg amb si mateix, una forma d'exercici espiritual.[1649] Diògenes, al seu torn, respon que, a despit d'una altra cosa, almenys la filosofia permet d'estar preparat per a qualsevol eventualitat (DL 6.63); saber adaptar-se a les circumstàncies és, en efecte, un punt essencial de la doctrina cínica, com ho reporta el mateix Diògenes Laerci (DL 6.22). Una variant més popular és la resposta que hom atribueix al mateix Diògenes en el *Gnomologium Vaticanum* 182: poder ser ric amb només un òbol. Es tracta d'una visió més materialista, que pretén reflectir la llibertat absoluta del filòsof respecte dels diners i, implícitament, el seu rebuig tòpic de les riqueses.[1650] Encara Crates, prenent la citació de les *Diatribes* de Teles,[1651] respon: θέρμων τε χοῖνιξ καὶ τὸ μηδενὸς μέλειν (DL 6.86). La pregunta constitueix, doncs, un tòpic en si mateixa, com ho demostra la seva presència en les gnomologies i la seva aparició constant en el context dels diversos apotegmes dels filòsofs.[1652]

D'altra banda, en la visió ideal del filòsof que ofereix Diògenes Laerci, ser educat en filosofia atorga avantatges de tota mena: tenir millors esperances que els qui no hi han estat educats, segons Quiló (DL 1.69); apreciar els drames quan hom assisteix al teatre, per no ser una pedra asseguda sobre una altra pedra, segons Aristip (DL 2.72), tal com ho demostraren alguns filòsofs en les seves visites als teatres;[1653] ser un home lliure i no un esclau, segons el mateix Aristip (DL 2.72); ser prou savi per a saber quan cal parlar i quan, en canvi, cal callar en els banquets, segons Teofrast (DL 5.40); obtenir la capacitat d'emetre un judici recte juntament amb l'experiència adquirida, segons Plató (DL 3.99); i fins i tot dissimular la pròpia lletjor amb l'educació o bé fer-se digne de la pròpia bellesa, segons Sòcrates (DL 2.33). L'educació filosòfica és, segons Aristòtil, un ornament en l'èxit i un refugi en les adversitats, i els pares que donen aquesta educació als seus fills esdevenen més honorables que aquells que només els han engendrat, perquè aquests solament els han concedit de viure, mentre que aquells els han concedit de viure bé; és per això que un home educat en filosofia és tan diferent d'un que no ho ha estat com un viu respecte d'un mort (DL 5.19). L'educació filosòfica és, a més, segons ell, el millor viàtic per a la vellesa (DL 5.21). Fins i tot es pot arribar a afirmar que qui porta aquell estil de vida que proposa l'escola obtindrà un destí molt bo

[1649] P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París 1987[2], p. 33.
[1650] D 15.
[1651] Teles, *Diatriba* IV A, p. 44, 3-6 Hense (= *Suppl. Hell.* 367).
[1652] Vegeu l'apartat 9 del capítol tercer.
[1653] Vegeu l'apartat D 20.

en un regne futur, per bé que aquesta és una característica típica només dels pitagòrics (DL 8.38).[1654] Els filòsofs mateixos solen ser un bon exemple d'homes educats en el millor estil de la tradició grega: coneixem el nom del mestre de primeres lletres de Plató, Dionisi, i també el del seu mestre en el gimnàs, Aristó d'Argos (DL 3.4); Demetri de Falèron passa per estar dotat d'una educació superior a tots i d'una vasta experiència, seguint la formulació platònica: per això depassa la resta dels peripatètics en la producció de llibres i en la quantitat de línies escrites, així com en la varietat dels temes tractats (DL 5.80); el rei Antígon considera que Zenó és superior perquè el depassa en raonament i educació, cosa que li atorga una bondat perfecta, i per aquest motiu li demana d'esdevenir no sols el seu propi preceptor, sinó també el de tots els macedonis, ensenyant-los a dirigir-se vers els actes més virtuosos (DL 7.7); Demòcrit es preocupà d'aprofundir en l'educació tradicional, i per això posseïa una gran experiència en totes les arts i oficis, així com una pràctica de tots els vessants de la filosofia, quelcom que li valgué el títol de pentatleta de la filosofia, segon en totes les arts, però vencedor en el pentàtlon d'acord amb la lectura dels *Amatores* pseudo-platònics (135e-136a) que fa Trasil·los (DL 9.37). I els filòsofs són també educadors, tal com hem vist, tant dels seus deixebles, és clar,[1655] com dels tirans i els monarques, i de llurs fills,[1656] o dels fills d'altri, com Diògenes, que fou el preexcel·lent educador dels infants de Xeníades quan aquest el comprà com a esclau, i els instruí en el tir amb arc, a muntar a cavall i a llançar la javelina, així com en la palestra i les activitats atlètiques de l'educació tradicional (DL 6.30); o Zenó, que fou molt honorat per la ciutat per haver exhortat durant tota la seva vida a les coses més belles el jovent que li confiaven perquè ell l'eduqués (DL 7.10).

Les biografies, doncs, en contrast amb la imatge de la filosofia com quelcom al marge de la realitat i sense gens d'utilitat pràctica ni cap benefici per a la ciutat que presenta la Comèdia, pretenen oferir una visió ben diferent: la filosofia reporta grans beneficis a qui la practica i a les ciutats dels filòsofs; perquè filosofar, en última instància, és viure bé, καλῶς ζῆν, segons Diògenes el Cínic, i, en definitiva, si hom no es preocupa de filosofar, què en treu, de viure? (DL 6.65).

18. Associació amb Atenes

El pas per Atenes es pot considerar un viatge iniciàtic del filòsof envers la filosofia: es podria dir, certament, que el filòsof arriba a la pàtria de la filosofia.[1657] Sovint els filòsofs van a Atenes atrets per la fama d'algun filòsof i allà es converteixen en deixebles d'algú o, simplement, entren en contacte amb el món de la filosofia. El model d'aquest procés és l'atracció que suscita Sòcrates com a figura atenesa per excel·lència: totes les

[1654] El fet que la citació provingui d'una comèdia d'Aristofont (fr. 12 Kassel-Austin) permet, tanmateix, de constatar que era una idea popular força estesa sobre els beneficis de la filosofia.
[1655] Vegeu l'apartat C 3.
[1656] Vegeu l'apartat D 14.
[1657] D'aquí la importància de la ciutat d'Atenes en el procés d'iniciació i conversió dels filòsofs: vegeu l'apartat C 2.

construccions d'associacions de filòsofs amb Atenes estan bastides sobre el model socràtic. No cal dir, és clar, que això no és igualment vàlid per a aquells filòsofs que neixen a Atenes:[1658] en aquests casos la seva associació amb Atenes no té gens de transcendència.

En són un bon exemple: Aristip, que arriba a Atenes atret per la fama de Sòcrates (DL 2.65); Clitòmac hi arriba, ja gran, amb el desig explícit d'aprendre filosofia (DL 4.67); Zenó s'hi fa deixeble de Crates (DL 7.32), o sobretot Aristòtil, que viatja a Atenes atret únicament per la fama de Sòcrates i impel·lit, a més, per un oracle. Tot i que la cronologia impedeix aquesta relació, els biògrafs afirmen que Aristòtil es féu deixeble de Sòcrates durant uns quants anys (VM 5 Dür; VV 4 Dür), abans de passar a formar part de l'escola platònica. Tanmateix, posteriorment hagué d'exiliar-se d'Atenes acusat de col·laboració amb el rei macedoni, i ja no hi va voler mantenir relacions. També aquí s'imposa el model socràtic: altre cop Atenes comet un tort contra un filòsof: οὐ συγχωρήσω Ἀθηναίοις δὶς ἁμαρτεῖν εἰς φιλοσοφίαν / εἰρηκὼς τοῖς Ἀθηναίοις ὅτι "Οὐκ ἂν ἐάσω ὑμᾶς δὶς εἰς φιλοσοφίαν ἁμαρτεῖν" (VM 41 Dür = VV 19 Dür). En conseqüència, Atenes, alhora que és pàtria de la filosofia, ataca els filòsofs que nodreix. El mateix model segueix també Diògenes, tot i que amb una càrrega d'ironia que en fa el mirall cínic de l'oracle socràtic i aristotèlic: Apol·lo l'insta a falsificar moneda, tal com ell ho mal interpreta, però, malgrat tot, acaba a Atenes, sense voler-ho, car ha de fugir de Delfos arran de l'afer de la falsificació, i allà entra en contacte amb el seu mestre Antístenes (DL 6.20, 22).[1659] També és el cas d'Anacarsis, que arriba a Atenes i es fa de seguida hoste de Soló, amb qui acaba tenint relacions de gran amistat (DL 1, 101-102; Plutarc, *Sol.* 5, 2), i d'ell aprèn, en el context àtic, els principis de la mentalitat hel·lènica, els seus valors i la seva filosofia. Tot i que el cas de més esforç és el d'Eudoxos, que recorria cada dia els catorze quilòmetres que separaven el Pireu d'Atenes per tal de seguir els cursos dels sofistes (DL 8.86).

Ser honorat i reputat per la ciutat d'Atenes, com Estilpó (DL 2.119), Demetri (DL 5.75), o Cleantes (DL 7.169), també és un privilegi especial, i per això se'ns transmeten sovint els decrets i les característiques d'aquests honors (DL 4.24; 8.88; 1. 102; 9.15; 4.44; 5.37, 77; 7.6; 9.15, 28, 37, 57). Es tracta, habitualment, d'honors fúnebres o funerals sumptuosos, que sovint es concreten en l'erecció d'estàtues i monuments. Així, reben grans honors fúnebres per part dels atenesos: Zenó, a qui erigeixen una estàtua i és coronat d'or (DL 7.6),[1660] i se'n conserva el decret pertinent (DL 7. 10-12); Crisip, en honor del qual erigeixen una estàtua (DL 7.182), i especialment Plató, per a qui els atenesos fan un funeral sumptuós (Olimp. 174-175 W) i fins arriben a celebrar el dia del seu naixement, tot regraciant els déus per haver-los-el donat (Anon. 226-228 W). També erigeixen una estàtua en honor d'Aristòtil, mort, però, lluny d'Atenes, de la qual havia marxat, com hem dit, menyspreat pels atenesos; ells, malgrat tot, l'honoren a l'Acròpolis (VM 20 Dür).

[1658] Vegeu l'apartat A 4.
[1659] Vegeu l'apartat C 2.
[1660] Cf., també, Plini, *N. H.* 34.92.

El contrapunt el representen aquells qui són expulsats d'Atenes, com Teodor l'Ateu, que els atenesos no suportaren i van expulsar, igual com Sèmele havia expulsat Dionís (DL 2.102).[1661] Demetri de Falèron fou perseguit per Demetri Poliorcetes i es veié obligat a refugiar-se a la cort de Ptolemeu Soter, i destruïren les seves estàtues honorífiques, alhora que declararen l'any del seu arcontat «any d'il·legalitat» i el condemnaren a mort, de la qual s'escapà exiliant-se (DL 5.77, 79). Teofrast fou expulsat d'Atenes durant un any a causa d'una llei que impedia regir escoles filosòfiques sense el consentiment del Consell i de l'Assemblea, sota pena de mort; la llei, però, fou declarada anticonstitucional, i els filòsofs foren convidats a retornar ben aviat (DL 5.38).[1662] I, semblantment, Diògenes d'Apol·lònia era tan odiat pels atenesos que hagué d'exiliar-se per tal d'evitar un perill real (DL 9.57): el fet que la citació provingui d'una *Apologia de Sòcrates*, obra de Demetri de Falèron (fr. 91 Wehrli), fa pensar, altre cop, en el referent socràtic per a tots aquests casos. Especialment significatius resulten els filòsofs acusats a Atenes d'impietat o de traïció, que pateixen el judici de l'Areòpag: són Xenofont (DL 2.58), Aristòtil (DL 5.5) i Teofrast, el qual a la fi no fou condemnat precisament gràcies al gran favor de què gaudia entre els atenesos (DL 5.37).

Podríem afirmar, per tant, que Atenes fa, en la tradició biogràfica, la funció de sancionar positivament o negativament la vida i la doctrina d'alguns filòsofs, en especial d'aquells que han fet d'Atenes la seva seu i que, per aquest motiu o altres, han estat benefactors de la ciutat.[1663] També, és clar, esdevé la seu iniciàtica per excel·lència, d'acord amb la seva condició de pàtria de la filosofia, a partir de Sòcrates.[1664] Poc importa, com és habitual, la realitat històrica d'aquesta relació amb la ciutat: de fet, tota la simbologia d'Atenes té el seu origen en el model de relació socràtic, amb les hostilitats i les admiracions que això comporta i que ja han estat detallades en els apartats corresponents.[1665] De Demòcrit, en canvi, Demetri de Falèron[1666] afirma que no anà mai a Atenes, precisament perquè no volia haver de fer dependre la seva glòria d'un lloc, sinó conferir a un lloc la seva pròpia glòria (DL 9.37), malgrat que el mateix Demetri afirma en un altre passatge que anà a Atenes per conèixer Sòcrates, però tan discretament que ell mateix no es féu conèixer ni per Sòcrates ni per ningú altre (DL 9.36 = DK 68 B 116).[1667] Resta ben palesa, tot i la disparitat de les versions, el caràcter marcadament simbòlic del pas per Atenes dels filòsofs.

19. Atletisme

És força feqüent que els filòsofs participin en els certàmens atlètics tradicionals dels grecs, especialment a Olímpia, i fins hi ha una llista de

[1661] L'anècdota i la comparació estan explicades més detalladament a Filó, *Quod omnis probus liber sit* 127-130.
[1662] Sobre el desenvolupament d'aquesta llei, l'anomenat *«affaire Sòfocles»*, perquè aquest és el nom del seu instigador, vegeu WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF 1881, p. 270.
[1663] Vegeu l'apartat D 17.
[1664] Vegeu l'apartat C 2.
[1665] Vegeu els apartats D 4 i D 5.
[1666] Fr. 93 Wehrli.
[1667] La mateixa anècdota apareix a Ciceró, *Tusc*. 5.36.104.

filòsofs vencedors dels jocs. És probable, com assenyala Chitwood,[1668] que es tracti, de fet, d'identificacions dels filòsofs amb homònims seus que sí que foren vencedors atlètics, o bé d'extrapolacions en forma de biografia a partir d'allò que els filòsofs afirmen en les seves obres; però, amb tot, es tracta d'una dada que les biografies exploten amb una clara intenció encomiàstica: el filòsof, com a vencedor de certàmens atlètics, ateny aquell estatut que tradicionalment estava reservat als herois exalçats per Píndar i els altres compositors d'epinicis.[1669] El filòsof esdevé d'aquesta manera un heroi veritable segons els paràmetres de la religiositat grega tradicional.

El cas més representatiu és el de Plató, que participà en els Jocs Ístmics, a les competicions de lluita (DL 3.4),[1670] en les quals es destacava per la seva constitució robusta, que és precisament la causa adduïda tradicionalment per al sentit del seu nom, que rebé del seu mestre de lluita, Aristó.[1671] En realitat, és molt probable que l'anècdota de la seva participació en els jocs hagi estat construïda com una prova de l'explicació més freqüent del seu canvi de nom, és a dir, la seva excel·lent forma física i el seu aspecte forçut, que el feien un bon lluitador. La tradició biogràfica marcadament positiva parteix, a cop segur, d'aquesta petita base per fer de Plató vencedor a Olímpia i a Nèmea (Anon. 84-85 W), fet que té la intenció clara de prestigiar el filòsof i fins i tot d'heroïtzar-lo, però que pertany, per això mateix, a una tradició més tardana. Com remarca Riginos, «the earliest tradition depicts Plato as a good, but not outstanding athlete, for he is said to have wrestled at the Isthmian games (not the Olympian or Pythian). Participation in the important Panhellenic festivals as well as a victory are elements of the later tradition».[1672] També degué influir en l'elaboració d'aquesta mena d'anècdotes biogràfiques en la tradició platònica la breu menció, inspirada en l'*Epístola* VII (350b-d), que tothom es girava al seu pas quan el filòsof visità Olímpia, on trobà el tirà Dionisi (DL 3.25).

Sembla que les habilitats de Plató en la lluita influïren notablement les biografies d'altres filòsofs, com la de Licó, que participà en els Jocs Troians precisament en la modalitat de lluita, tot i que també jugava a pilota (DL 5.67). Com en el cas de Plató, la carrera atlètica de Licó prové, sens dubte, del seu aspecte marcadament atlètic, mencionat només una mica abans: γυμαστικώτατος ἐγένετο καὶ εὐέκτης τὸ σῶμα τήν τε πᾶσαν σχέσιν ἀθλητικὴν ἐπιφαίνων, ὠτοθλαδίας καὶ ἐμπινὴς ὤν (DL 5.67). També Cleantes fou púgil de jove, i podem observar aquesta mateixa relació amb l'aspecte físic: de fet, Cleantes fou portat a judici acusat de tenir tan bona forma malgrat el seu gènere de vida, car pouava aigua pels jardins durant tota la nit (DL 7.168). En canvi, Crisip s'exercitava, durant la seva joventut, en la cursa de fons, però no es fa cap referència al seu aspecte físic atlètic (DL 7.179). Sembla, per tant, que una determinada imatge del filòsof en la tradició biogràfica pretén de mostrar-lo amb l'aparença física d'un atleta, i

[1668] CHITWOOD 2004, p. 7.
[1669] Vegeu J. PÒRTULAS, «La condition héroïque et le statut religieux de la louange», dins d'*Entretiens Hardt*, Vandoeuvres-Ginebra 1985, pp. 207-243.
[1670] Cf., també, Apuleu, *Plat.* 1.2, que afegeix la participació de Plató en els Jocs Pítics.
[1671] Vegeu l'apartat C 2 per a l'anàlisi detallada del canvi de nom de Plató i les diverses variants que presenta la tradició biogràfica sobre aquesta qüestió.
[1672] RIGINOS 1976, p. 42, n. 18.

aquest fet porta els biògrafs a connotar-lo positivament fent-lo participar en jocs atlètics, sobretot en la palestra, i àdhuc, en les tradicions més obertament positives, fent-lo vencedor atlètic. En realitat, el pensament popular grec devia veure de molt bon ull, encara en època tardana, algú que excel·lia en els certàmens atlètics i era, a més, cepat, dins de la καλοκἀγαθία estandarditzada.[1673] Cleobul es distingia per la seva força i la seva bellesa (DL 1.89), cosa lògica si pensem en la tradició que el fa descendent d'Hèracles. Semblantment, Xenofont es destaca també per la seva bellesa extrema, més enllà de tota mesura (DL 2.48), si bé aquesta afirmació, segurament, l'hem de posar en relació amb el passatge immediatament següent dins de la seva biografia, en què Sòcrates el «caça» com a deixeble, podem intuir que a causa d'aquesta mateixa bellesa.[1674] També Menedem d'Erètria era robust i bronzini com un atleta (DL 2.132)[1675] i hom remarca que imposava molt (DL 2.126, 127). Bió captivava amb la seva presència fins al punt que tothom es girava per veure'l quan entrava en un gimnàs (DL 4.53). Heraclides tenia una gran corpulència (DL 5.83). De fet, la referència a Demòcrit com un pentatleta de la filosofia, a causa de la seva activitat desmesurada en tots els àmbits de la filosofia (DL 9.37), és una imatge atlètica que demostra les bones connotacions que tenia aquesta pràctica en la tradició biogràfica.

D'altra banda, també sembla que té el seu origen en la tradició biogràfica de Plató el tòpic del **filòsof que causa admiració entre els presents quan visita Olímpia** o algun altre centre panhel·lènic consagrat a la celebració de jocs atlètics.[1676] Així, Pitàgoras és rebut a Delos de forma semblant per les multituds, que l'admiren perquè s'havia dirigit a venerar l'altar d'Apol·ló Genètor, l'únic que no estava tacat per sacrificis cruents, en el context de la seva gira pels santuaris oraculars de Grècia (Jàmblic, *Vit. Pyth*. 25, 35). La relació de Pitàgoras amb els certàmens atlètics, però, no s'acaba aquí: ell fou el primer que alimentà els atletes olímpics amb carn (DL 8.12), malgrat que això aniria clarament en contra del vegetarianisme pitagòric;[1677] Porfiri (*V. P.* 15) dóna una versió del fet més àmplia i matisada: fou durant el sojorn del filòsof a Samos quan entrenà un atleta d'una corpulència més aviat modesta, anomenat Eurímenes, el qual reeixí a vèncer a Olímpia gràcies a la dieta de carn que li proporcionà Pitàgoras, mentre que els altres atletes menjaven només figues seques i formatge, segons l'antiga tradició. En realitat, però, Pitàgoras afirmava que era escaient de participar en els certàmens atlètics, perquè és una bona pràctica exercitar-se a sobreposar-se als fatics, però vèncer comporta atreure's enveges que convé, més aviat, evitar (Porfiri, *V. P.* 15). Així mateix, Empèdocles és objecte d'admiració a la mateixa Olímpia, on, durant el temps que hi sojornà, no hi havia ningú que fos més mencionat en les converses que ell (DL 8.66). Fins i tot sembla que les seves *Purificacions*

[1673] Per al concepte, especialment pel que fa a les seves connotacions morals a nivell popular, vegeu DOVER 1974, pp. 41-45.
[1674] Sobre les connotacions eròtiques de la imatge de la «caça» de deixebles, vegeu, més amunt, l'apartat C 2 (3).
[1675] Ateneu (168a-b) parla de la seva excel·lent forma física perquè no parava d'entrenar-se.
[1676] Així ho creu també RIGINOS 1976, p. 190.
[1677] Per a la discussió del sentit i la mena de vegetarianisme practicat pels pitagòrics i prescrit per Pitàgoras, vegeu l'apartat D 2 j.

foren recitades per un rapsode, Cleòmenes, precisament a Olímpia (DL 8.63).[1678] Ja el seu avi havia vençut a Olímpia en la cursa a cavall (DL 8.51), o bé, segons altres versions, mentre el seu pare vencia en la cursa a cavall, i també el seu fill, anomenat Exènet, com el seu avi en aquesta versió, va vèncer, en la mateixa olimpíada, en la lluita o en la cursa a peu (DL 8.53). Totes dues versions respondrien al desig d'exaltar el filòsof, primer amb un passat familiar de vencedors olímpics i, posteriorment, amb la victòria contemporània del seu propi fill: la família d'Empèdocles quedaria així configurada per herois olímpics, quelcom que exalta encara més la divinitat del mateix filòsof i el prestigia davant de la religiositat grega tradicional. També degué contribuir a la formació d'aquestes relacions familiars entre Empèdocles i Olímpia la seva condició d'acragantí, vinculat, per tant, als grans vencedors olímpics de l'època de Teró, com ho afirma Chitwood, i, sobretot, la menció, en un vers de les seves *Purificacions* (fr. 128 DK), del sacrifici d'un brau, acció típica dels vencedors olímpics:[1679] es devia produir, doncs, una típica creació d'anècdotes a partir de la interpretació autobiogràfica de l'obra del filòsof,[1680] que, juntament amb la plausibilitat de les relacions d'un acragantí amb Olímpia, devien fornir el material suficient per a generar els referents olímpics en la biografia d'Empèdocles. Sigui com sigui, el tòpic de la visita del filòsof a Olímpia amb la consegüent admiració dels assistents quedà configurat en la tradició biogràfica dels filòsofs, segurament per afirmar el caràcter panhel·lènic de la seva doctrina, tal com ho confirma també la seva aparició anecdòtica en la vida filostratea d'Apol·loni de Tiana, on l'admiració que provoca el filòsof és tan gran que conflueix a Olímpia gent de totes les regions de l'Hèl·lada, com no ho havien fet mai per cap olimpíada, únicament pel deler de veure'l (Filòstrat, *V. Ap.* 8.15).

Els filòsofs que participen d'alguna manera en activitats atlètiques són, doncs, ben connotats en la tradició biogràfica, segurament pel simple fet que aquestes activitats formen part de l'educació grega tradicional, a més de constituir un factor d'heroïtzació des del punt de vista religiós. També alguns poetes guanyen certàmens atlètics, com Eurípides (*Vita* 7 W) o Sòfocles (*Vita* 3 W), probablement pels mateixos motius. D'altra banda, la mort d'un filòsof mentre assisteix a una competició atlètica és un tòpic força habitual, que ja trobem en Tales (DL 1.39), i s'ha d'interpretar com una mort especialment dolça i, per tant, ben connotada per la tradició biogràfica.[1681]

En canvi, hi ha alguns filòsofs que es mostren obertament en contra de l'atletisme. És el cas de Soló, que limità, en les seves lleis, els honors que les ciutats havien de retre als vencedors atlètics, tot fixant les quantitats de diners que havien de rebre del tresor públic, perquè considerava que no podia pas rebre més honors un vencedor en els jocs que un guerrer caigut en la batalla (DL 1.55);[1682] a més, l'entrenament dels vencedors atlètics és car per a la ciutat, i fins i tot pot ser-li perillós, perquè στεφανοῦνται κατὰ τῆς πατρίδος μᾶλλον ἢ κατὰ τῶν ἀνταγωνιστῶν (DL 1.56). Soló, és clar,

[1678] El mateix afirma Ateneu 620d (= DK 31 A 12).
[1679] Cf. CHITWOOD 2004, pp. 12-20.
[1680] Vegeu l'apartat 2 del capítol anterior.
[1681] Vegeu l'apartat E 1 e.
[1682] Cf., també, Diodor de Sicília 9.2.5 i Plutarc, *Sol.* 23.3.

contempla l'activitat atlètica des del punt de vista de la ciutat democràtica, on l'excel·lència d'un sol home, considerat, a més, heroi en la religiositat tradicional, pot fer perillar l'estabilitat dels qui són iguals. Un altre personatge que es mostra contrari a l'atletisme, per motius ben diferents, és Anacarsis: com a estranger que observa «des de fora» els costums grecs, li resulta ben sorprenent que hi hagi lleis contra aquells qui cometen actes violents, però, en canvi, els atletes rebin grans honors pel fet, precisament, de barallar-se entre ells (DL 1.103); així mateix, creu que l'oli amb què es freguen els atletes abans de lluitar deu ser una mena de fàrmac que els fa embogir, perquè, abans i després d'impregnar-se'n el cos, els atletes es mostren amicals, però, mentre el porten a sobre, es barallen amb una gran violència (DL 1.104).[1683] La crítica de l'atletisme forma part, en Anacarsis, de la seva habitual crítica a les tradicions gregues, gràcies a la seva posició d'estranger, d'escita antitètic de la civilització hel·lènica.[1684] Malgrat això, tampoc no podem descartar que, en aquest punt com en altres, Anacarsis hagi estat utilitzat per la tradició cínica com a personatge que defensa, amb la ingenuïtat del seu desconeixement de les tradicions gregues, les doctrines cíniques.[1685] En efecte, els filòsofs cínics són els qui es mostren més obertament contraris a l'atletisme. Diògenes critica que els homes siguin capaços d'endurar tota mena de fatics per exercitar-se en l'esport, però que, en canvi, ningú no els enduraria per tal d'esdevenir un home de bé (DL 6.27); oposa, d'aquesta manera, l'esforç inútil dels homes per tal d'aconseguir una victòria atlètica als exercicis de l'ascesi cínica, que permeten d'atènyer la salut de l'ànima. La crítica de Diògenes, però, va encara més lluny: ataca igualment els gramàtics, els músics, els matemàtics i els oradors pel mateix motiu, això és, perquè els seus exercicis no serveixen de res per a la salut de l'ànima ni tampoc per a la vida quotidiana (DL 6.27-28). És un resum de la doctrina, segurament compartida per tots els cínics, contrària a tots els elements tradicionals de l'educació grega. Així, quan ell mateix ha de fer de mestre dels fills de Xeníades, que l'ha comprat com a esclau, els instrueix a muntar a cavall, a tirar amb l'arc i a llançar la javelina, però no deixa pas que s'exercitin en la palestra ni en cap altra activitat atlètica, sinó solament que facin l'exercici imprescindible per a la vigoria del cos (DL 6.30). Els seus atacs als atletes mateixos són, a més, especialment violents. A un vencedor dels Jocs Olímpics que pasturava les seves ovelles li diu: ταχέως, ὦ βέλτιστε, μετέβης ἀπὸ τῶν Ὀλυμπίων ἐπὶ τὰ Νέμεα, tot fent un joc de paraules entre νεμεῖν 'pasturar' i Νέμεα, els jocs Nèmeus (DL 6.49); encara més, a un que li preguntava per què els atletes són estúpids, li respon: ὅτι κρέασιν ὑείοις καὶ βοείοις ἀνῳκοδόμηνται (DL 6.49). Finalment, també Diògenes visita Olímpia, seguint el tòpic, d'origen platònic, que analitzàvem més amunt. La seva reacció, però, és ben diferent i presenta un punt paròdic, inspirat en la pròpia doctrina del filòsof, que es considerava l'únic home enmig d'un munt

[1683] Vegeu també una exposició més llarga a Dió Crisòstom 32.44.
[1684] Vegeu MESTRE 2002, que analitza precisament la utilització que fan els autors imperials, sobretot Llucià i Filòstrat, de la figura antitètica d'Anacarsis, i el seu efecte de mirall de la tradició grega.
[1685] Vegeu R. P. MARTIN, «The Scythian Accent: Anacharsis and the Cynics», dins de BRACHT-BRANHAM & GOULET-CAZÉ 1996, pp. 136-155.

d'esclaus; en efecte, quan l'herald proclama que Dioxip ha estat el vencedor en la categoria dels homes, Diògenes afirma: οὗτος μὲν δὴ ἀνδράποδα, ἄνδρας δ' ἐγώ (DL 6.43). També Crates apareix barallant-se físicament amb gimnasiarcs i citarodes (DL 6.89, 90), però ens trobem davant d'una clara generació d'anècdotes a partir de la seva doctrina,[1686] en la mateixa línia de Diògenes, contra la música i la gimnàstica en tant que elements culturals simbòlics de l'educació tradicional grega, és a dir, precisament allò que combaten els cínics.

La relació dels filòsofs amb els certàmens atlètics té, doncs, un caràcter doble. D'una banda, la biografia aprofita aquesta imatge tradicional de la cultura grega per a exalçar el filòsof per les seves victòries atlètiques, a l'estil pindàric, podríem dir; és aquesta imatge heroica del vencedor atlètic la que provoca algunes de les descripcions físiques dels filòsofs com a atletes vigorosos, o les comparacions entre l'exercici filosòfic i l'exercici atlètic, com en el cas de Demòcrit. En l'altra cara de la moneda, però, alguns filòsofs, sobretot els cínics, ataquen fortament fins i tot la mateixa educació atlètica tradicional, en una espècie de mirall o paròdia, per causa de la seva pròpia doctrina contrària als certàmens i a l'atletisme com a elements culturals hel·lènics per antonomàsia. No podem, per tant, estar del tot d'acord amb la síntesi que fa A. Chitwood, la qual afirma que «an association with sports, even on Olympic level, most often forms part on an hostile biographical tradition; this hostility stems from the contempt with wich Stoic and Cynic philosophers and biographers viewed sports. In a few lives, however, the association with sports demonstrates favorably either an "everyman" tradition for the philosopher or elevates the philosopher in an uniquely Greek manner, an elevation that the hostile tradition sometimes parodies».[1687] En realitat, com acabem de comprovar, no hi ha cap connotació negativa de cap filòsof, en les nostres biografies, pel fet de participar en certàmens atlètics, ni tampoc cap paròdia hostil dels vencedors atlètics (de fet, Chitwood tampoc no dóna cap font per a les seves afirmacions), sinó que els filòsofs que prenen part en les competicions i, encara més, aquells que vencen els certàmens, queden connotats de forma absolutament positiva. En canvi, sí que semblen clares les hostilitats dels filòsofs cínics envers l'atletisme, però sempre manifestades obertament en les biografies mateixes dels filòsofs, i no pas en forma de connotació negativa de la tradició biogràfica. D'altra banda, ens sembla que hem aclarit l'origen d'aquests atacs a l'atletisme, que s'integren en un atac general dels cínics a l'educació tradicional dels grecs, tal com es desprèn del context on apareixen sempre aquesta mena de crítiques.

[1686] Vegeu l'apartat 4 del capítol anterior.
[1687] CHITWOOD 2004, p. 7.

20. Visites als teatres

Existeix també el tòpic de les visites dels filòsofs als teatres, que són sempre peculiars. Ja hem vist que la pràctica de la filosofia atorga precisament la capacitat de discernir i comprendre millor les obres dramàtiques,[1688] de manera que no resulta estrany que Sòcrates, per exemple, en sentir el vers euripideu de l'*Electra* (379) a propòsit de la virtut, κράτιστον εἰκῆι ταῦτ' ἐᾶν ἀφειμένα,[1689] s'aixequi i se'n vagi del teatre perquè considerava ridícul, quan hom no troba un esclau, jutjar que és convenient d'anar-lo a cercar i, en canvi, deixar perir així la virtut (DL 2.33). Polemó, al seu torn, no mostrava cap mena d'emoció en els espectacles teatrals, ni tampoc davant dels versos d'Homer, que el deixaven com si no hagués sentit res (DL 4.18). En un context diferent, el d'una cursa de carros, Plató també demostra el seu menyspreu pels espectacles quan critica Anníceris de Cirene per dedicar-hi la seva atenció, tal com ho feien també els presents, dient-li: ἀδύνατόν ἐστι τὸν ἐς μικρὰ οὕτω καὶ οὐδενὸς ἄξια τοσαύτην φροντίδα κατατιθέμενον ὑπὲρ μεγάλων τινῶν σπουδάσαι· πᾶσαν γὰρ αὐτῷ τὴν διάνοιαν ἐς ἐκεῖνα ἀποτεθεῖσαν ἀνάγκη ὀλιγωρεῖν τῶν ὄντως θαυμάζεσθαι δικαίων (Elià, *V. H.* 2.27). La crítica val, segurament, per a tots els espectacles. Però és Diògenes qui es pronuncia més obertament contra els espectacles de Dionisi, que anomenava μεγάλα θαύματα μωροῖς (DL 6.24), segurament per atacar, un cop més, la tradició grega; de fet, el filòsof aprofitava els espectacles per a sortir dels teatres mentre la gent hi entrava, per tal de demostrar simbòlicament que ell sempre anava contra corrent de tothom (DL 6.64), de la mateixa manera que caminava enrere en els pòrtics (Estobeu 3.4.83). Cleantes, en canvi, és aplaudit durant una representació teatral perquè tolera els insults contra la seva persona que li dirigeix en el transcurs de l'obra el poeta tràgic Sositeu (*TrGF* I 99 F 4 Snell), quan afirma d'ell: οὗς ἡ Κλεάνθους μωρία βοηλατεῖ; els espectadors, en veure que Cleantes no s'altera, l'aplaudeixen, mentre blasmen el poeta. A més, quan després Sositeu es penedeix de l'insult, Cleantes l'acull dient que és normal que, si Dionisi i Hèracles no s'enfaden quan els poetes es burlen d'ells, tampoc no ho ha de fer ell, una prova més de la bondat del seu caràcter (DL 7.173).[1690]

Potser és en aquesta mena d'anècdotes sobre les visites dels filòsofs als teatres que cal cercar, entre d'altres, la inspiració per a les consideracions paròdiques de l'Anacarsis de Llucià, que expressa al seu interlocutor Soló la seva perplexitat davant del fenomen teatral, tan típicament hel·lènic (*Anach.* 23):

[1688] Vegeu l'apartat D 17, especialment dins del tòpic «Per a què serveix la filosofia?».
[1689] En realitat, Diògenes Laerci cita el vers com si formés part de l'*Auge*, una peça perduda. Segurament es tracta d'una confusió, d'ell o dels copistes; tanmateix, WILAMOWITZ (*Analecta Euripidea*, Berlín 1875, pp. 192-193) opina que fou introduït entre els versos de l'*Electra* precisament a partir de l'*Auge*, d'on Diògenes Laerci (o la seva font) encara el devia poder llegir. Vegeu, sobre el tema, A. NAUCK, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*^{2}, p. 437.
[1690] Vegeu l'apartat D 2 i.

> Εἶδον, ὦ Σόλων, οὓς φὴς τοὺς τραγῳδοὺς καὶ κωμῳδούς, εἴ γε ἐκεῖνοί εἰσιν, ὑποδήματα μὲν βαρέα καὶ ὑψηλὰ ὑποδεδεμένοι, χρυσαῖς δὲ ταινίαις τὴν ἐσθῆτα πεποικιλμένοι, κράνη δὲ ἐπικείμενοι παγγέλοια κεχηνότα παμμέγεθες· αὐτοὶ δὲ ἔνδοθεν μεγάλα τε ἐκεκράγεσαν καὶ διέβαινον οὐκ οἶδ' ὅπως ἀσφαλῶς ἐν τοῖς ὑποδήμασιν. Διονύσῳ δὲ οἶμαι τότε ἡ πόλις ἑώρταζεν. οἱ δὲ κωμῳδοὶ βραχύτεροι μὲν ἐκείνων καὶ πεζοὶ καὶ ἀνθρωπινώτεροι καὶ ἧττον ἐβόων, κράνη δὲ πολὺ γελοιότερα. καὶ τὸ θέατρον γοῦν ἅπαν ἐγέλα ἐπ' αὐτοῖς· ἐκείνων δὲ τῶν ὑψηλῶν σκυθρωποὶ ἅπαντες ἤκουον, οἰκτείροντες, οἶμαι, αὐτοὺς πέδας τηλικαύτας ἐπισυρομένους.
>
> He vist, Soló, aquests tràgics i còmics que dius, si és que són els que em penso, calçats amb sabates pesants i altes, abillats amb robes de cintes daurades, i duent carotes ridícules amb apertures immenses; i cridaven molt des de dins i caminaven no sé pas com per no caure amb aquells sabatots. En honor de Dionís, em penso, la ciutat feia festes, llavors. I els còmics eren més petitons que ells i més d'estar per casa i de mida humana, i cridaven menys, però les seves carotes eren molt més ridícules. En efecte, tot el teatre es feia un tip de riure amb ells; en canvi, els alts tots se'ls escoltaven tristos, compadint-los, suposo, per haver d'arrossegar aquells esclops.

El tòpic del filòsof que visita els teatres i es mostra sempre contrari, per un motiu o per un altre, a allò que presencia degué esdevenir, en tot cas, recurrent, tot i que no és pas un dels més freqüents, com podem comprovar per les poques citacions que en tenim. Segurament, cal veure en aquesta mena d'anècdotes tan sols la superioritat absoluta del filòsof davant de qualsevol manifestació cultural, fins i tot la més tradicionalment grega.[1691]

21. Formes d'expresió dels filòsofs: *bon mot*.

En la tradició biogràfica, el filòsof, com ja feien els Savis, comunica el saber en forma de jocs de paraules o d'apotegmes, a manera d'allò que els francesos anomenen *bon mot*; queda per a la doxografia, afegida sempre posteriorment, l'exposició del sistema doctrinal concret i real del filòsof.[1692] La imatge que en conserva la tradició biogràfica, en canvi, té més a veure amb una saviesa aplicada a les situacions concretes de la vida quotidiana i desenvolupada per mitjà del mot hàbil, ràpid i sovint punyent. En paraules de Hope: «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 kind of life they lived».[1693] El filòsof sempre té

[1691] Vegeu l'apartat 10 del capítol anterior.
[1692] He tornat sobre aquest tema en «Come parlavano i filosofi? Analisi delle forme espressive dei filosofi greci nella biografia antica», *Lexis* 27, 2009 [en premsa].
[1693] HOPE 1930, p. 169.

l'última paraula i sempre riu el darrer: és capaç de sortir-se'n de les situacions i les acusacions més compromeses mitjançant l'ús hàbil de la paraula, segurament la mateixa habilitat per a fer fort un argument feble que tenen els filòsofs a la Comèdia en la visió clàssica dels *Núvols* aristofànics. De vegades, a més, aquestes rèpliques ràpides i contundents són una mena de sistema filosòfic en miniatura, popularitzat i, per tant, simplificat, convertit en un tòpic.

Les expressions del filòsof poden prendre la forma de preguntes i respostes, aplicació d'adjectius a objectes, definicions, apotegmes, consells, preceptes o simples jocs de paraules, habitualment en el context d'una χρεία que presenta la resposta del filòsof en el marc d'una anècdota molt simple. El filòsof de la tradició biogràfica no construeix un sistema doctrinal elaborat, sinó que diu la paraula justa en una ocasió molt concreta que se li planteja.

En realitat, les definicions que hom pot donar de màxima (γνώμη) i apotegma (ἀπόφθεγμα) són força properes: es tracta, en ambdós casos, de dites concises, tot i que l'apotegma, derivat del verb ἀποφθέγγομαι, emfasitza en certa manera l'origen de la dita, que sempre és una afirmació d'una persona determinada, ben coneguda, o fins i tot d'un grup de persones, com en el cas dels famosos Λακωνικὰ ἀποφθέγματα. Tanmateix, l'apotegma no apareix definit de forma tècnica en els tractats de retòrica, de manera que, si ens fixem en el seu ús habitual, per exemple en el mateix Diògenes Laerci, notem que difícilment podem distingir un apotegma d'una χρεία: tots dos consisteixen en una breu anècdota que rememora una dita notable d'un personatge ben conegut. Molt probablement, el mot χρεία adquirí el seu significat de «dita anecdòtica», o «dita d'algú conegut en un context anecdòtic mínim»,[1694] precisament a partir d'expressions com ἀποφθέγματα χρειώδη, que retrobem en el mateix Diògenes Laerci (DL 4.47, 5.39).[1695] El rètor Aftoni la defineix així: χρεία ἐστὶν ἀπομνημόνευμα σύντομον εὐστόχως ἐπί τι πρόσωπον ἀναφέρουσα (*Progymnasmata* 3.24 Walz). Així doncs, com a anècdota o «record», la χρεία pot relatar tant una dita com una acció, es refereix necessàriament a un personatge ben conegut i, sobretot, és breu i concisa, en oposició amb altres «records» més extensos, com els *Memorables* de Xenofont; a més, la χρεία és sempre un record ben intencionat (εὐστόχως). No cal dir, és clar, que, com ja assenyala el seu nom, la χρεία té sempre utilitat pràctica, no pas en el sentit d'una utilitat ètica, sinó senzillament pel que fa al seu ús per a la vida quotidiana, sovint en un sentit absolutament material.[1696]

Formalment, les χρεῖαι presenten característiques constants. Els tractats de retòrica n'acostumen a distingir fins a tres tipus:[1697]

[1694] És especialment afortunada la definició de SEARBY 1998, p. 16: «Brief situational saying».
[1695] Vegeu SEARBY 1998, p. 15.
[1696] Així ho explicita el rètor Eli Teó: ἔτι δὲ χαριεντίζεσθαι τὴν χρείαν ἐνίοτε μηδὲν ἔχουσαν βιωφελές (*Progymnasmata* 96.29-30 Walz).
[1697] Vegeu JÚNIOR 1989, pp. 38-39.

1. Χρεῖαι λογικαί, que es desenvolupen mitjançant la paraula, sense recórrer a l'acció. Es divideixen, al seu torn, en χρεῖαι d'enunciació i de resposta. Les primeres poden ser condicionades per les circumstàncies o no condicionades; les segones poden ser de resposta simple (*sí* o *no*), o de resposta complexa, que pot ser argumentada o indirecta.
2. Χρεῖαι πρακτικαί, que transmeten un pensament o un missatge simplement a través del gest o l'acció, que mostren una màxima transformada en acte. Poden subdividir-se en accions realitzades o accions patides.
3. Χρεῖαι μικταί, que combinen acció i dites, però que conserven en l'acció la seva força decisiva.

Normalment s'esdevenen en forma d'acció i reacció, pregunta i resposta o atac i rèplica, i sembla que són el resultat d'intentar explicar una anècdota ben coneguda de la manera més breu possible. La construcció del context, per aquest motiu, esdevé mínima: sempre és algú (τις o un participi substantivat que defineix molt esquemàticament el subjecte) indeterminat, en una ocasió igualment indeterminada, el qui interroga o fa quelcom o ataca el filòsof, i llavors aquest respon amb les paraules que convé preservar en la memòria col·lectiva, seguint un model formal amb paraules idèntiques com ara: ἐρωτηθείς ... ἔφη, o bé πρὸς εἴποντα ... ἔφη, o ἰδών ... ἔφη, o un genitiu absolut, altres cops mitjançant un participi apositiu del subjecte, que indica breument la circumstància ... ἔφη; fins i tot podem trobar la dita sense cap context, amb un simple ἔλεγε, o bé ἐθαύμασε, si allò que vol expressar el filòsof és una crítica de costums. De vegades l'anècdota comença amb un blasme que algú fa al filòsof, del qual ell es defensa seguint la fórmula ὀνειδιζόμενος ... ἔφη. Ni la situació ni els caràcters no cal que siguin expressament històrics: n'hi ha prou que resultin caràcters més o menys tòpics fàcils de reconèixer, com un tirà, un adúlter, un dilapidador de riqueses... que recorden els personatges tipificats de la Comèdia, als quals el filòsof pugui adreçar el seu *bon mot*. En pocs casos, els personatges són coneguts i contemporanis del filòsof, normalment polítics, altres vegades filòsofs o oradors, que resulten també, malgrat el nom propi que hi apareix, perfectament tòpics. L'espai on s'esdevé l'anècdota tampoc no importa gens: o no apareix en absolut, o n'hi ha prou amb un adverbi com ποτέ, o es tracta també d'un escenari tipificat on l'anècdota pugui fer sentit, com en un banquet, a l'àgora, en un teatre, en un temple o a una ciutat. Tot plegat no té altra finalitat que la de donar un marc mínim a la dita del filòsof per posar en situació les seves paraules. A aquesta estructura formal tan constreta podem reduir pràcticament totes les χρεῖαι que conservem. Les situacions i la mena de plantejament també presenten formes tipificades molt simples:[1698]

[1698] La classificació és de NASSEN POULOS 1981, que es limita a ordenar en un estudi molt breu les «pronuncement stories» de Diògenes Laerci segons aquests paràmetres, sense aprofundir

a. Preguntes, que poden ser obertes, o cercar informació general o un consell. Aquesta mena de plantejaments es troben sobretot en les vides dels Savis. També poden ser preguntes més concretes: què és el millor a la vida, com viure bé i com trobar la felicitat, bàsicament. O fins i tot preguntes per a verificar com n'és, de savi o de llest, un filòsof.
b. Objeccions: algú retreu a un filòsof algun detall de la seva doctrina o de la seva forma de vida, o de vegades simplement li pregunta els motius que el porten a pensar o a actuar d'aquella manera.
c. Correccions: el filòsof comença la situació corregint algú o alguna cosa que s'ha trobat perquè, segons ell, és un plantejament erroni sobre la vida, una absurditat generalitzada, o falses il·lusions, en vista de la filosofia. De vegades el filòsof descriu tan sols la situació, que serveix per a enfrontar les concepcions socials estandarditzades amb les característiques especials de la filosofia.
d. Descripcions: el filòsof es limita a descriure una situació, una escena, una acció o una persona d'una forma sorprenent segons els paràmetres habituals, o que crida l'atenció perquè la situació es percep d'una manera extraordinària.

El seu efecte impactant, d'altra banda, es basa també en recursos formals perfectament tipificats:

a. la resposta és una màxima.
b. la resposta és una demostració argumentada.
c. la resposta és una observació graciosa, risible o una facècia simple.
d. la resposta pren la forma d'un sil·logisme carregat de sofismes.
e. es fa servir un exemple.
f. es fa servir una expressió figurativa, un símil o una metàfora.
g. es capgiren els mots de l'interlocutor mitjançant un joc de paraules, que inclou especialment antítesis, comparacions, quiasmes, dobles sentits dels mots, homònims i altres figures retòriques.
h. es canvia inesperadament l'assumpte discutit.
i. hom pot combinar qualsevol d'aquestes formes de resposta.

Sembla, a més, que les χρεῖαι foren molt utilitzades, especialment durant l'època hel·lenística, com a autèntics repertoris anecdòtics per als exercicis de retòrica de les escoles, on els alumnes eren entrenats a allargar o reduir aquesta mena de narracions, alhora que eren proveïts de materials anecdòtics per a poder utilitzar-los, en forma de tòpics, en les seves exposicions. En paraules de M. A. Júnior, «a cria era útil, nâo só como inspiraçao formal de base para o treinamento retórico, através dos seus múltiplos exercícios, mas também como veícolo dos mais elevados valores éticos, culturalmente convencionados e perpetuados na sociedade

en la mena d'estudi que farem aquí. Val a dir que no compartim ni alguns dels exemples que proposa ni tampoc les seves conclusions.

helénica»; a més, «existe, de facto, uma relaçâo íntima entre a cria e a cultura na Segunda Sofística».[1699] En efecte, el mateix Diògenes Laerci cita sovint obres que constitueixen florilegis o reculls de χρεῖαι, sobretot atribuïts a Aristòtil,[1700] però també a altres autors hel·lenístics, en especial de les escoles cínica i estoica.[1701] En aquest context de transmissió i canvi constant del material, «an anecdote could be abbreviated into a pure saying or a saying developed into an anecdote, not to mention changes of attribution».[1702] Les col·leccions de χρεῖαι formaven part, doncs, dels diferents nivells educatius i podien ser utilitzades com a introducció per a l'estudi de la filosofia o bé com un manual ètic, i constituïen així un sistema literari en ell mateix que a la vegada entretenia i edificava els lectors.[1703] El mateix Diògenes Laerci devia utilitzar col·leccions d'aquesta mena; de fet, segons Kindstrand, «he obtained them from a different source, *i.e.* a pure collection, and he included them in his compilation in this way, sometimes under the influence of associations, as they did not have a definite place within the biography».[1704] En efecte, pràcticament totes les paraules dels filòsofs apareixen integrades en el context d'aquesta mena de construccions narratives de saviesa pràctica, que constitueixen la part principal i més llarga de les seves biografies, palesant així l'interès fonamental dels biògrafs en aquestes manifestacions quotidianes més que no pas en llur sistema dogmàtic. Les χρεῖαι s'acumulen en llargues llistes inacabables al bell mig de les biografies, i de vegades, en les biografies més breus, són gairebé l'únic que hi figura; també la biografia llucianesca de Demònax, per exemple, no és res més que una sèrie ininterrompuda d'episodis de la seva vida, tots amb l'estructura formal d'una χρεία. En la consciència col·lectiva, aquestes col·leccions de χρεῖαι eren percebudes com un dipòsit significatiu i marcadament pragmàtic de la tradició filosòfica, «not merely the tradition of a particular philosophical school, but rather the repository of the more general cultural ethos».[1705] L'ús tant abundant de les χρεῖαι que fa la biografia, doncs, s'ha d'entendre per la voluntat expressa dels biògrafs d'entretenir els lectors amb anècdotes sobre els personatges —en aquest cas els filòsofs— més famosos,[1706] a la vegada que els fornia d'elements culturals significatius: «A intençâo didáctica da sua estrutura nâo era tanto a de chamar a atençâo do leitor/ouviente para *o que* se dizia, mas para *o modo como* isso era dito e *quem* o dizia».[1707] D'ací que sigui una tasca especialment interessant analitzar detalladament quins són els

[1699] JÚNIOR 1989, p. 48, per a ambdues citacions.
[1700] Sobre aquestes obres suposadament aristotèliques, vegeu SEARBY 1998, especialment pp. 71-89.
[1701] Vegeu-ne l'anàlisi i el comentari a KINDSTRAND 1986, pp. 226-229 i 230-233.
[1702] KINDSTRAND 1986, p. 232.
[1703] Cf. KINDSTRAND 1986, p. 233. Vegeu també, més recentment, LUZZATTO 2004.
[1704] KINDSTRAND 1986, p. 241.
[1705] J. R. BUTTS, «The Chreia in the Synoptic Tradition», *New Testament Seminar*, Claremont Graduate School 1980, p. 4.
[1706] Convé no oblidar que el títol de l'obra laerciana no és altre que βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ **εὐδοκιμησάντων**. Resulta ben clar què és allò que més interessa dels filòsofs a l'autor.
[1707] JÚNIOR 1989, p. 61.

modes de dicció que empren els filòsofs de manera habitual en aquestes anècdotes biogràfiques.

Tot i que anirem oferint una gran quantitat d'exemples, classificats per formes de dicció i per situacions, al llarg d'aquest mateix apartat, prendrem ara com a exemple alguns fragments de la biografia d'Aristip (DL 2.70-71), que són ben representatius d'allò que és una χρεία:

Αἴνιγμά τινος αὐτῷ προτείναντος καὶ εἰπόντος, "λῦσον," "τί, ὦ μάταιε," ἔφη, "λῦσαι θέλεις ὃ καὶ δεδεμένον ἡμῖν πράγματα παρέχει;"

Aquest seria un exemple de χρεία basada en el simple joc de paraules, a causa de l'ús habitual del verb λύω per a resoldre, «deslligar», un enigma: el context és absolutament imprecís, com ho és també l'ocasió, i tot plegat és introduït de la forma més breu possible mitjançant un genitiu absolut; l'únic que interessa és l'intercanvi de paraules, on el filòsof es mostra superior al seu interlocutor, encara que no resol pas l'enigma, ans dóna la volta al certamen que li proposa mitjançant un ús hàbil de la paraula que recorda els sofismes.

ἄμεινον ἔφη ἐπαιτεῖν ἢ ἀπαίδευτον εἶναι· οἱ μὲν γὰρ χρημάτων, οἱ δ' ἀνθρωπισμοῦ δέονται. λοιδορούμενός ποτε ἀνεχώρει.

En aquesta ocasió no tenim pas el context, sinó només la dita del filòsof, que cerca causar un impacte en els qui l'escolten o el llegeixen mitjançant un contrast imprevist, com a mínim en vista de la mentalitat pragmàtica popular. A continuació, és clar, apareix l'explicació de la paradoxa, introduïda, com sempre, per un γάρ. Val a dir, tanmateix, que l'explicació no remet de cap manera al sistema doxogràfic del filòsof, sinó que és, tal com assenyalàvem, «the repository of the more general cultural ethos».

τοῦ δ' ἐπιδιώκοντος εἰπόντος, "τί φεύγεις;", "ὅτι," φησί, "τοῦ μὲν κακῶς λέγειν σὺ τὴν ἐξουσίαν ἔχεις, τοῦ δὲ μὴ ἀκούειν ἐγώ."

De nou, un simple genitiu absolut situa l'acció en una ocasió indefinida i amb un interlocutor imprecís, i altre cop el filòsof conserva la seva superioritat, fins i tot davant dels insults, sense necessitat d'utilitzar altra cosa que la seva paraula hàbil, basada, aquí, en un paral·lelisme amb contrast.

εἰπόντος τινὸς ὡς ἀεὶ τοὺς φιλοσόφους βλέποι παρὰ ταῖς τῶν πλουσίων θύραις, "καὶ γὰρ οἱ ἰατροί," φησί, "παρὰ ταῖς τῶν νοσούντων· ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτό τις ἂν ἕλοιτο νοσεῖν ἢ ἰατρεύειν."

Altra vegada, aquí el filòsof se'n surt d'un atac, en aquest cas un atac al desig de riqueses que és obertament contrari a l'ideal filosòfic,[1708] mitjançant un símil amb els metges i els malalts; no cal dir, però, que es tracta d'una

[1708] Vegeu els apartats D 2 j, D 2 l i D 15.

comparació absolutament sofística i mal intencionada: el filòsof, amb els seus mots, porta l'interlocutor allà on vol sense importar-li gaire el contingut d'allò que afirma, que, en aquest cas, és del tot contrari al sistema doctrinal de qualsevol escola.

Εἰς Κόρινθον αὐτῷ πλέοντί ποτε καὶ χειμαζομένῳ συνέβη ταραχθῆναι. πρὸς οὖν τὸν εἰπόντα, "ἡμεῖς μὲν οἱ ἰδιῶται οὐ δεδοίκαμεν, ὑμεῖς δ' οἱ φιλόσοφοι δειλιᾶτε," "οὐ γὰρ περὶ ὁμοίας," ἔφη, "ψυχῆς ἀγωνιῶμεν ἕκαστοι."

En aquest fragment, el context narratiu ha de ser necessàriament més ampli, perquè la situació ja no es pot resumir més; això no obstant, la síntesi esdevé llavors màxima en el plantejament del diàleg. Aquest és un bon exemple de χρεία que combina acció i diàleg. El filòsof, tot i quedar en evidència per la seva por davant de la mort, altre cop un tret que contradiu l'ideal filosòfic i, segurament, la doctrina del mateix Aristip, manifesta obertament la seva superioritat: si té por de la mort és perquè la seva ànima és superior a la dels altres, ja que, filòsof com és, té una vida benaurada i no una vida vil com ells.[1709]

Un altre paradigma de l'ús constant de la paraula enginyosa en el context d'una χρεία és Diògenes, com no podia ser d'altra manera en un cínic. N'hem triat també alguns exemples significatius (DL 6.51-52):

Τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι· τὸν ἔρωτα σχολαζόντων ἀσχολίαν.

Dins de la llista de χρεῖαι, apareixen també, per acumulació, algunes màximes del filòsof directament i sense cap context ni cap explicació posterior: aquestes màximes, però, no formen part pas del sistema doxogràfic de Diògenes, que serà afegit, com sempre, més endavant. Es tracta, altra vegada, d'afirmacions de caràcter general, en absolut exclusives de Diògenes, ni tan sols d'un filòsof cínic, sinó que pertanyen a formes generals de pensament, de cap manera exclusives d'una escola filòfica o d'una altra. Tot just després, el text continua amb una llarga llista de χρεῖαι a l'estil habitual:

ἐρωτηθεὶς τί ἄθλιον ἐν βίῳ, ἔφη, "γέρων ἄπορος." ἐρωτηθεὶς τί τῶν θηρίων κάκιστα δάκνει, ἔφη, "τῶν μὲν ἀγρίων συκοφάντης, τῶν δὲ ἡμέρων κόλαξ."

En aquests dos casos, el pensament del filòsof apareix com a resposta a una pregunta, seguint la típica estructura de pregunta-resposta, on les respostes, al seu torn, presenten estructures de màxima concisió, i en forma de paral·lelisme la segona, que utilitza, a més, un joc metafòric. Però el recurs més habitual en les dites dels filòsofs és el joc de paraules enginyós, sense cap més intenció que la de demostrar la seva habilitat superior per a les facècies ràpides i enginyoses en qualsevol context:

[1709] Cf., també, Aulus Gel·li 19.1 i Elià, *V. H.* 9.20, on la resposta d'Aristip és més llarga i clara.

ἰδών ποτε δύο κενταύρους κάκιστα ἐζωγραφημένους ἔφη, "πότερος τούτων Χείρων ἐστί;"

El joc aquí es troba, senzillament, en la interpretació del nom del centaure Quiró en el sentit de l'adjectiu amb el que està associat sonorament (homologia), χείρων, comparatiu de κακός, de manera que la frase s'interpreta directament en grec com «Quin dels dos és Quiró?» i com «Quin dels dos és pitjor?».[1710] Trobem un joc idèntic tot seguit:

Ἰδών ποτε δραπέτην ἐπὶ φρέατι καθήμενον ἔφη, "μειράκιον, βλέπε μὴ ἐμπέσῃς."

Aquí Diògenes juga amb el doble sentit del verb ἐμπίπτω, que tan aviat significa «caure», en aquest cas dins del pou, com «ser conduït davant dels jutges, anar a la presó»,[1711] que és allò que li espera, precisament, a aquest esclau fugitiu. Encara, a continuació, apareix un altre joc semblant, aquesta vegada per dilogia:

ἰδὼν <μειρα>κύλλιον ἱματιοκλέπτην ἐν τῷ βαλανείῳ ἔφη, "**ἐπ' ἀλειμμάτιον** ἢ **ἐπ' ἄλλ' ἱμάτιον**;"

I, encara, just després, trobem una observació que podríem qualificar simplement de graciosa, en el més pur sentit popular:

ἰδών ποτε γυναῖκας ἀπ' ἐλαίας ἀπηγχονισμένας, "εἴθε γάρ," ἔφη, "πάντα τὰ δένδρα τοιοῦτον καρπὸν ἤνεγκεν."

Observem, doncs, que cap d'aquestes dites de Diògenes no té ni la més petita connexió amb el seu sistema doctrinal: són observacions gracioses en un context imprecís, basades sobretot en l'ús hàbil de la paraula. Encara en podríem afegir moltes més a la llista, del mateix estil, com ara (DL 6.61-62):

περὶ παιδὸς πεπορνευκότος ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, "Τεγεάτης," ἔφη. ἀφυῆ παλαιστὴν θεασάμενος ἰατρεύοντα ἔφη, "τί τοῦτο; ἢ ἵνα τούς ποτέ σε νικήσαντας νῦν καταβάλῃς;" θεασάμενος υἱὸν ἑταίρας λίθον εἰς ὄχλον βάλλοντα, "πρόσεχε," ἔφη, "μὴ τὸν πατέρα πλήξῃς." Δείξαντος αὐτῷ παιδαρίου μάχαιραν ἣν εἰλήφει παρ' ἑραστοῦ, "ἡ μὲν μάχαιρα," ἔφη, "καλή, ἡ δὲ λαβὴ αἰσχρά·" ἐπαινούντων τινῶν τὸν ἐπιδόντα αὐτῷ ἔφη, "ἐμὲ δ' οὐκ ἐπαινεῖτε τὸν ἄξιον λαβεῖν." ἀπαιτούμενος ὑπό τινος τρίβωνα ἔφη, "εἰ μὲν ἐχαρίσω, ἔχω· εἰ δ' ἔχρησας, χρῶμαι."

[1710] El mateix joc torna a repetir-se més endavant, a DL 6.59.
[1711] Cf. Llucià, *Tox.* 28.

Altres, en canvi, sí que estan relacinades més directament amb el pensament cínic, podríem dir, però d'una manera totalment imprecisa, carregada dels tòpics populars (DL 6.61):

Ἀπὸ συκῆς ὠπώριζε· τοῦ δὲ φυλάττοντος εἰπόντος, "αὐτόθεν πρώην ἄνθρωπος ἀπήγξατο," "ἐγὼ οὖν," φησίν, "αὐτὴν καθαρῶ."

En aquesta anècdota apareix, per exemple, el capgirament cínic dels valors tradicionals: Diògenes no pensa pas purificar la figuera de la seva impuresa mitjançant un ritual apotropaic, sinó menjar-se'n tranquil·lament els fruits. Hom veu, certament, que els cínics no acaten els valors de la religiositat tradicional,[1712] però la forma no deixa de ser la d'una anècdota graciosa.

ἰδὼν Ὀλυμπιονίκην εἰς ἑταίραν πυκνότερον ἀτενίζοντα, "ἴδε," ἔφη, "κριὸν Ἀρειμάνιον ὡς ὑπὸ τοῦ τυχόντος κορασίου τραχηλίζεται."

Semblantment, s'observa en aquesta anècdota el rebuig per part dels cínics de les activitats atlètiques en tant que activitat educativa tradicional,[1713] però, altre cop, el context de l'anècdota se centra més aviat en l'humor popular, que pren com a referència, és clar, l'episodi odiseic dels amors d'Ares i Afrodita.

τὰς εὐπρεπεῖς ἑταίρας ἔλεγε θανασίμῳ μελικράτῳ παραπλησίας εἶναι.

Aquesta dita de Diògenes també es pot posar en relació amb el menyspreu dels plaers i els intensos exercicis espirituals dels cínics,[1714] però utilitza un joc de paraules popular basat en el símil.

ἀριστῶντι αὐτῷ ἐν ἀγορᾷ οἱ περιεστῶτες συνεχὲς ἔλεγον, "κύον·" ὁ δέ, "ὑμεῖς," εἶπεν, "ἐστὲ κύνες, οἵ με ἀριστῶντα περιεστήκατε." δύο μαλακῶν περικρυπτομένων αὐτὸν ἔφη, "μὴ εὐλαβεῖσθε· κύων τεῦτλα οὐ τρώγει."

A l'últim, fins i tot el mateix nom dels cínics, derivat tradicionalment de les seves característiques canines, és objecte de jocs de paraules fàcils més que no pas d'explicacions elaborades.[1715]

Pel que fa a la màxima (παροιμία o, especialment, γνώμη), Kindstrand destaca tres característiques bàsiques del gènere: és de caràcter popular; té una forma ben definida; és una expressió de saviesa.[1716] En efecte, els proverbis i les màximes presenten característiques formals peculiars i ben delimitades: paral·lelismes, efectes sonors, al·literacions i exhortacions a

[1712] Vegeu M.-O. GOULET-CAZÉ, «Religion and the Early Cynics», dins de BRACHT BRANHAM & GOULET-CAZÉ 1996, pp. 47-80.
[1713] Vegeu l'apartat D 19, on s'analitza més detalladament aquest tòpic.
[1714] Vegeu HADOT 2002², pp. 19-74, i, sobretot, GOULET-CAZÉ 1986.
[1715] Cf., també, DL 6.45 per a una escena semblant.
[1716] J. F. KINDSTRAND, «The greek concept of proverbs», *Eranos* 76, 1978, pp. 71-85.

escoltar que contribueixen a fer més solemne el missatge.[1717] A diferència de les χρεῖαι i els apotegmes, les màximes (γνῶμαι) són afirmacions breus i directes de saviesa que, a tot estirar, admeten una explicació posterior introduïda per un nexe com ara γάρ, i que no estan mai inserides dins d'un context narratiu, sinó que apareixen aïllades o formant part d'una llista, a l'estil del *Florilegi* d'Estobeu. Per a Aristòtil, la màxima (γνώμη) és una proposició de caràcter universal (ἀπόφανσις οὐ μέντοι οὔτε περὶ τῶν καθ' ἕκαστον, οἷον ποῖός τις Ἰφικράτης, ἀλλὰ καθόλου) que expressa sobretot una saviesa aplicada a les accions humanes (*Rhet*. 1394a 21-25). Aquesta és l'accepció tècnica del mot que retrobem posteriorment en els tractats retòrics de l'època imperial, com en la definició canònica del rètor Aftoni : γνώμη ἐστὶ λόγος ἐν ἀποφάνσεσι κεφαλαιώδης ἐπί τι προτρέπων ἢ ἀποτρέπων (*Progymnasmata* 7.2-7 Walz).

Els qui usen principalment aquesta forma d'expressió són, és clar, els Savis, fins al punt que Plató els caracteritza precisament per l'ús que fan d'aquesta forma d'expressió:

> οὗτοι πάντες ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας, καὶ καταμάθοι ἄν τις αὐτῶν τὴν σοφίαν τοιαύτην οὖσαν, ῥήματα βραχέα ἀξιομνημόνευτα ἑκάστῳ εἰρημένα· οὗτοι καὶ κοινῇ συνελθόντες ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι εἰς τὸν νεὼν τὸν ἐν Δελφοῖς, γράψαντες ταῦτα ἃ δὴ πάντες ὑμνοῦσιν, Γνῶθι σαυτόν καὶ Μηδὲν ἄγαν. τοῦ δὴ ἕνεκα ταῦτα λέγω; ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις Λακωνική (*Prot.* 343a).
>
> Tots aquests eren imitadors, amants i deixebles de l'educació espartana, i hom pot comprendre que la seva saviesa era d'aquesta mena, mots breus dignes de ser memoritzats que va pronunciar cadascun d'ells; aplegats en comú, van oferir a Apol·lo la primícia de la saviesa en el seu temple de Delfos, escrivint-hi allò que tots van repetint: «Coneix-te tu mateix» i «Res amb excés». Per què dic això? Perquè aquest era l'estil de la filosofia dels antics: una brevetat lacònica.

No cal dir, però, que les màximes que s'atribueixen als Savis són absolutament oscil·lants:[1718] poden ser atribuïdes als uns i als altres en diferents ocasions. Així, la màxima segons la qual hom no engendra fills precisament per amor als nens (ἐρωτηθέντα διὰ τί οὐ τεκνοποιεῖ, "Διὰ φιλοτεκνίαν" εἰπεῖν), que és atribuïda a Tales per Diògenes Laerci (DL 1.26), apareix sota l'autoria d'Anacarsis a Estobeu (6.26.20); igualment, el mateix Diògenes Laerci declara que la màxima de Tales segons la qual

[1717] Alguns exemples d'aquests mecanismes són molt ben analitzats en els proverbis grecs a E. PELLIZER, «Metremi proverbiali nelle *Opere e i giorni* di Esiodo. Osservazioni sulla tecnica compositiva della poesia essametrica *sapienziale*», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 13, 1972, pp. 24-38.

[1718] Vegeu l'apartat 5 del capítol anterior.

estava agraït a la Fortuna πρῶτον μὲν ὅτι ἄνθρωπος ἐγενόμην καὶ οὐ θηρίον, εἶτα ὅτι ἀνὴρ καὶ οὐ γυνή, τρίτον ὅτι Ἕλλην καὶ οὐ βάρβαρος, altres l'atribueixen a Sòcrates (DL 1.33); i, encara, el famós Γνῶθι σαυτόν, que se sol atribuir a Tales, seria a l'origen de Femònoe, filla d'Apol·lo, de la qual després Quiló s'hauria apropiat (DL 1.40). Es tracta, en tots els casos, d'expressions sapiencials de caire popular, que formen part del pensament grec anònim, i que justament es prestigien en ser atribuïdes a un personatge reconegut, el qual actua com una mena de πρῶτος εὑρετής del proverbi en qüestió. La comparació de les lleis amb una teranyina, perquè si hi cau quelcom lleuger i subtil, la tela impedeix que passi, però, si hi cau quelcom més gran, es trenca i se'n va, és atribuïda, com no podia ser d'altra manera, a Soló, el legislador per antonomàsia (DL 1.58), però Plutarc (*Sol.* 5.4)[1719] afirma que és d'Anacarsis. L'apotegma de Quiló ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα (DL 1.73) és de Tales segons Estobeu (1).[1720] Precisament és aquesta una màxima de terrible pragmatisme de la qual són bastants els autors antics que debaten el sentit: Diodor de Sicília (9.10.1 i 4-5) hi veu una recomanació de no casar-se o bé d'evitar qualsevol aliança peremptòria quant als afers humans; Plutarc (*Sept. conu.* 164b) fa afirmar a un dels convidats que aquest apotegma porta molts homes a no casar-se, altres a no fer aliances, i encara altres a no parlar mai més; i el mateix Diògenes Laerci explica més endavant (DL 9.71) que es tracta d'una màxima escèptica que significa que, si hom dóna la seva paraula amb fermesa i convicció, sempre se'n segueixen desgràcies. No és estrany que la tradició biogràfica hagi optat per atribuir-la a Quiló, cèlebre pel seu caràcter taciturn, que generà fins i tot l'adjectiu *quilonià* per referir-se a un determinat estil.[1721] Ara bé, sembla evident que, com totes les altres màximes, és una expressió de saviesa popular, que ens remet a una visió pràctica, i ben pessimista, de la vida.

De fet, és fàcil pensar que la inserció de les màximes en petites anècdotes biogràfiques o χρεῖαι és un recurs per a explicar-les mitjançant el marc narratiu, de la mateixa manera que trobem narracions biogràfiques envoltant —i explicant— els versos dels poetes, que són com la pedra preciosa encastada en un joiell. Fins i tot, com afirma Searby, «this is no doubt why gnomes were often converted into question-answer apophthegms, in order to aid the memory»,[1722] atès que, inicialment, es tractava de repertoris de transmissió oral, recollits més tard per escrit, agrupats potser per temes en col·leccions, d'on els biògrafs, com el mateix Diògenes Laerci, les devien recollir tot reduint-los o amplificant-los segons les seves intencions.[1723] Aquests apotegmes no tenen pas, és clar, res a veure amb les narracions històriques, encara que alguns puguin tenir, en última instància, algun fonament històric: el que pretenen és mostrar el filòsof d'una manera viva i proposar les seves actituds com a exemples a aquells qui ho llegiran; en paraules de M.-O. Goulet-Cazé, «la valeur

[1719] I també Valeri Màxim 7.2, 14 i Eunapi, *Chron.* 1.269.5.
[1720] Cf., també, Plató, *Charm.* 165a.
[1721] Plutarc, *De aud. poet*. 35f, evoca també uns Χίλωνος παραγγέλματα.
[1722] SEARBY 1998, p. 19.
[1723] Vegeu KINDSTRAND 1986.

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».[1724] Són, doncs, formacions ideals, que no tenen en compte les relacions amb les dades històriques, sinó que desenvolupen de manera imaginada una idea, transformada en una persona, dins d'una escena concreta.

Al mateix temps, l'atribució d'una màxima a un savi contribueix a donar-li prestigi, seguint el mateix mecanisme de l'atribució a un legislador famós d'unes lleis, amb les quals, de fet, la màxima comparteix grans semblances formals. Tota sentència cerca, en la seva expressió, de formular una paradoxa, de crear lingüísticament una fórmula xocant per a qui l'escolti; aquí tindríem una diferència essencial respecte de la formulació de la llei, l'única validesa de la qual prové de l'element coercitiu que l'acompanya. A diferència de les màximes religioses, a més, el sentit de la sentència dels savis pot ser escatit sense necessitat de posar-la en el context d'una doctrina elaborada: la sentència no necessita que la paradoxa inicial, allò xocant que ella mateixa manifesta, s'expliqui en relació amb un sistema diferent del pensament habitual de la resta dels mortals no iniciats; qualsevol persona pot veure, si hi reflexiona, que és efectivament més beneficiós seguir el consell de la màxima que no fer-ho; beneficiós, convé insistir-hi, en un sentit material immediat, no pas en un sentit religiós transcendent. Precisament la seva utilitat del tot pràctica es troba en l'etimologia mateixa de χρεία: es tracta, sempre, de petits tresors de saviesa que pretenen ser útils als qui les escolten. Ho deixa ben clar Zenó (DL 7.22): μὴ τὰς φωνὰς καὶ τὰς λέξεις ἀπομνημονεύειν, ἀλλὰ περὶ τὴν διάθεσιν τῆς χρείας τὸν νοῦν ἀσχολεῖσθαι, μὴ ὥσπερ ἔψησίν τινα ἢ σκευασίαν ἀναλαμβάνοντας, cal treure partit de les màximes, no pas aprendre'n els mots i les expressions. En efecte, la saviesa que expressen les màximes, i encara més la que presenten els enigmes, no és mai especulativa. La saviesa dels filòsofs de les nostres biografies, igual que la dels Savis, s'adreça més aviat, tal com ho assenyalava Snell,[1725] a les coses materials, a la immediatesa de la vida quotidiana. És sovint un saber tècnic que no aspira a la globalització, però d'un tecnicisme enterament pragmàtic.[1726] No és estrany, doncs, que revesteixi una forma parenètica.

Val a dir que, sense aquest context narratiu que els confereix la χρεία, moltes de les paraules dels filòsofs serien completament enigmàtiques. I, en efecte, d'enigmàtica és qualificada sovint l'expressió dels Savis: sobretot Cleobul, que compongué tres mil versos d'enigmes (DL 1.89), paradigma

[1724] GOULET-CAZÉ 1991-1992, p. 3989. La mateixa autora exemplifica aquesta actitud metodològica explicant des d'aquest punt de vista el sentit filosòfic de la venda de Diògenes com a esclau i altres petites anècdotes biogràfiques del filòsof: vegeu pp. 3978-4039.

[1725] B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946, capítol 10, *passim*; hem consultat la traducció italiana, Torí 1963.

[1726] A. SANTONI, «Temi e motivi di interesse socio-economico nella leggenda dei *Sette Sapienti*», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 13, 1983, pp. 91-161, ofereix un interessant recull de textos i motius absolutament materials i pràctics en les màximes i les anècdotes a propòsit dels Savis.

de l'expressió enigmàtica, ell i la seva filla Cleobulina; però també Ferecides, el qual afirma de si mateix, en una carta a Tales (DL 1.122), que ell ho formula tot d'una forma enigmàtica (ἅπαντα γὰρ αἰνίσσομαι),[1727] i aquesta és, sens dubte, la visió que tenien dels seus textos els qui hi accedien, a causa de la foscor de les seves afirmacions (DL 1.119), en vista de les quals el mateix Aristòtil no dubta a qualificar-lo de personatge a mig camí entre el mitòleg i filòsof (*Met.* 1091b 8).

No és gens estrany que Pausànias, bon coneixedor de totes aquestes tradicions, arribi a afirmar que Ἑλλένων τοὺς νομιζομένους σοφοὺς δι' αἰνιγμάτων πάλαι καὶ οὐκ ἐκ τοῦ εὐθέος λέγειν τοὺς λόγους (8.8.3). L'enigma, tanmateix, presenta unes característiques formals pròpies que el fan diferent de la màxima. Segons la cèlebre definició d'Aristòtil (*Poet.* 1458a 26), en l'enigma convé τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι. κατὰ μὲν οὖν τὴν τῶν ὀνομάτων σύνθεσιν οὐχ οἷόν τε τοῦτο ποιῆσαι, κατὰ δὲ τὴν μεταφορὰν ἐνδέχεται. Així doncs, es tracta igualment d'un joc de paraules, fonamentat també en si mateix, com la màxima i la llei, que parteix d'una paradoxa inicial que només pot ser compresa en un sentit metafòric, no literal. El seu significat en la tradició grega és, però, molt més ampli. Giorgio Colli[1728] ha resumit magistralment les característiques fonamentals d'un enigma: 1) joc mortal per al coneixement en un pla mític; 2) les paraules de l'enigma expliquen obscurament quelcom; 3) el contingut cognoscitiu, en canvi, és una futilitat: la solució és sovint transparent. En tot cas, es tracta de formes connectades des del punt de vista de la recepció. La saviesa que conté un poema és per a ser apresa com un tot, li escau el verb μανθάνειν, i per això és un vehicle ideal per a la comunicació no solament de contalles i històries narratives, sinó també, i a la vegada, de sistemes teorètics i religiosos, com ho són les cosmologies i les teologies arcaiques. A la màxima, com a l'enigma, li escau molt millor l'αἴνεσις, de l'αἶνος, que té el sentit d'aconsellar, però també, segons el diccionari etimològic de Chantraine, està lligat a la noció de pronunciar paraules significatives, carregades d'importància o de sentit. Més que aprendre-les, doncs, cal comprendre-les en profunditat. Un consell no és un dogma; un ἔπος, sí que ho és. Pel que fa a l'enigma, al seu torn, val a dir que no hi ha en ell ni μανθάνειν ni αἴνεσις possible. L'enigma no pretén ser après ni vol aconsellar res, perquè la saviesa que hi apareix acostuma a ser sempre una fotesa sense importància: l'única finalitat que té és la seva forma en si mateixa, un πρόβλημα que cal superar *per se*, sense que el seu desxiframent afegeixi cap saviesa nova, però que demostra, per mitjà del certamen de paraules, si algú és prou savi. En el pla mític, a més, no ser capaç de resoldre un enigma equival sovint a la mort, com en el famós enigma de l'Esfinx o en l'enigma que els pescadors plantegen al vell Homer a la platja, que ens transmet, precisament, Heraclit (22 B 56 DK), el mestre de l'expressió enigmàtica.

Efectivament, trobem també entre els filòsofs aquestes formes de comunicació del saber, tant les màximes com els enigmes, una prova

[1727] Cf., també, Proclus, *In Tim. comm*. 1.15 (= DK 7 A 12), on se'l qualifica d'αἰνιγματώδης.
[1728] *La sapienza greca*, I, Milà 1977, p. 436.

evident que es tracta d'una manera de comunicar la saviesa perfectament consagrada en la tradició biogràfica a partir dels Savis. Així, s'atribueixen a Anaxàgoras màximes oscil·lants, com en l'anècdota recurrent del filòsof que enterra els seus propis fills i exclama llavors: ᾔδειν αὐτοὺς θνητοὺς γεννήσας (DL 2.13), exactament les mateixes paraules, mot per mot, que pronuncià Xenofont quan s'assabentà de la mort del seu fill (DL 2.55).[1729] Una resposta, de fet, ben diferent de la de Soló en idèntiques circumstàncies: mentre plorava la mort del seu fill, algú li digué: ἀλλ' οὐδὲν ἀνύτεις; i ell respongué: δι' αὐτὸ δὲ τοῦτο δακρύω, ὅτι οὐδὲν ἀνύτω (DL 1.63). Diògenes Laerci, en canvi, atribueix la màxima d'Anaxàgoras o bé a Xenofont, que com acabem de veure reacciona, en realitat, exactament igual, seguint el tòpic de la impassibilitat del filòsof, o bé a Soló (DL 2.13), que reacciona ben altrament: sens dubte, el context tòpic de la mort del fill ha provocat l'error de Diògenes en l'atribució oscil·lant de la màxima. Allò que ens interessa observar sobretot en aquest error, tanmateix, és precisament la consciència de fluctuació entre contextos biogràfics i màximes que els mateixos biògrafs tenien, tant tocant als Savis com tocant als filòsofs. D'altra banda, les màximes dels filòsofs estan també, com les dels Savis, estretament lligades a la quotidianitat més pragmàtica. Ens permetem de reproduir llargament, a tall d'exemple, les paraules atribuïdes a Bió, que el mateix Diògenes Laerci qualifica d'eminentment pràctiques (ἀποφθέγματα χρειώδη πραγματείαν περιέχοντα):

> Οἷον ὀνειδιζόμενος ἐπὶ τῷ μὴ θηρᾶσαι μειράκιον, "οὐχ οἷόν τε," εἶπεν, "ἁπαλὸν τυρὸν ἀγκίστρῳ ἐπισπᾶσθαι." ἐρωτηθείς ποτε τίς μᾶλλον ἀγωνιᾷ, ἔφη, "ὁ τὰ μέγιστα βουλόμενος εὐημερεῖν." ἐρωτηθεὶς εἰ γήμαι –ἀναφέρεται γὰρ καὶ εἰς τοῦτον– ἔφη, "ἐὰν μὲν γήμῃς αἰσχράν, ἕξεις ποινήν· ἂν δὲ καλήν, ἕξεις κοινήν." τὸ γῆρας ἔλεγεν ὅρμον εἶναι κακῶν· εἰς αὐτὸ γοῦν πάντα καταφεύγειν. τὴν δόξαν ἐτῶν μητέρα εἶναι· τὸ κάλλος ἀλλότριον ἀγαθόν· τὸν πλοῦτον νεῦρα πραγμάτων. πρὸς τὸν τὰ χωρία κατεδηδοκότα, "τὸν μὲν Ἀμφιάραον," ἔφη, "ἡ γῆ κατέπιε, σὺ δὲ τὴν γῆν." μέγα κακὸν τὸ μὴ δύνασθαι φέρειν κακόν. κατεγίνωσκε δὲ καὶ τῶν τοὺς ἀνθρώπους κατακαόντων μὲν ὡς ἀναισθήτους, παρακαόντων δὲ ὡς αἰσθανομένους. ἔλεγε δὲ συνεχὲς ὅτι αἱρετώτερόν ἐστι τὴν ὥραν ἄλλῳ χαρίζεσθαι ἢ ἀλλοτρίας ἀποδρέπεσθαι· καὶ γὰρ εἰς σῶμα βλάπτεσθαι καὶ εἰς ψυχήν. διέβαλλε δὲ καὶ τὸν Σωκράτην, λέγων ὡς εἰ μὲν εἶχεν Ἀλκιβιάδου χρείαν καὶ ἀπείχετο, μάταιος ἦν· εἰ δὲ μὴ εἶχεν, οὐδὲν ἐποίει παράδοξον. εὔκολον ἔφασκε τὴν εἰς ᾅδου ὁδόν· καταμύοντας γοῦν ἀπιέναι. τὸν Ἀλκιβιάδην μεμφόμενος ἔλεγεν ὡς νέος μὲν ὢν τοὺς ἄνδρας ἀπάγοι τῶν γυναικῶν, νεανίσκος δὲ γενόμενος τὰς γυναῖκας τῶν ἀνδρῶν. ἐν Ῥόδῳ τὰ ῥητορικὰ διασκούντων Ἀθηναίων τὰ φιλοσοφούμενα ἐδίδασκε· πρὸς οὖν τὸν αἰτιασάμενον ἔφη, "πυροὺς ἐκόμισα καὶ κριθὰς πιπράσκω;"

[1729] Cf., també pseudo-Plutarc, *Consol. ad Apoll.* 118f-119a; Elià, *V. H.* 3.3.

Ἔλεγε δὲ τοὺς ἐν ᾅδου μᾶλλον ἂν κολάζεσθαι εἰ ὁλοκλήροις καὶ μὴ τετρημένοις ἀγγείοις ὑδροφόρουν. πρὸς τὸν ἀδολέσχην λιπαροῦντα αὐτῷ συλλαβέσθαι, "τὸ ἱκανόν σοι ποιήσω," φησίν, "ἐὰν παρακλήτους πέμψῃς καὶ αὐτὸς μὴ ἔλθῃς." πλέων μετὰ πονηρῶν λῃσταῖς περιέπεσε· τῶν δέ, "ἀπολώλαμεν," εἰπόντων, "ἐὰν γνωσθῶμεν," "ἐγὼ δέ γε," φησίν, "ἐὰν μὴ γνωσθῶμεν." τὴν οἴησιν ἔλεγε προκοπῆς ἐγκοπήν. πρὸς πλούσιον μικρολόγον, "οὐχ οὗτος," ἔφη, "τὴν οὐσίαν κέκτηται, ἀλλ' ἡ οὐσία τοῦτον." ἔλεγε τοὺς μικρολόγους τῶν μὲν ὑπαρχόντων ὡς ἰδίων ἐπιμελεῖσθαι, ὡς δ' ἐξ ἀλλοτρίων μηδὲν ὠφελεῖσθαι. τῇ μὲν ἀνδρείᾳ νέους ὄντας ἔφη χρῆσθαι, τῇ δὲ φρονήσει γηράσκοντας ἀκμάζειν. τοσοῦτον διαφέρειν τὴν φρόνησιν τῶν ἄλλων ἀρετῶν ὅσον τὴν ὅρασιν τῶν ἄλλων αἰσθήσεων. μὴ δεῖν ἔφασκεν ὀνειδίζειν τὸ γῆρας, εἰς ὅ, ἔφη, πάντες εὐχόμεθα ἐλθεῖν. πρὸς τὸν βάσκανον ἐσκυθρωπακότα, "οὐκ οἶδα," ἔφη, "πότερον σοὶ κακὸν γέγονεν ἢ ἄλλῳ ἀγαθόν." τὴν δυσγένειαν πονηρὸν ἔλεγεν εἶναι σύνοικον τῇ παρρησίᾳ (Eurípides, *Hipp.* 424)·

δουλοῖ γὰρ ἄνδρα, κἂν θρασύσπλαγχνός τις ᾖ.

τοὺς φίλους ὁποῖοι ἂν ὦσι συντηρεῖν, ἵνα μὴ δοκοίημεν πονηροῖς κεχρῆσθαι ἢ χρηστοὺς παρῃτῆσθαι (DL 4.48-51).

En reprovar-li per algú que no havia caçat un jovenet: «No es pot», digué, «atrapar un formatge tendre amb un ham». En preguntar-li una vegada qui estava més angoixat, respongué: «El qui desitja gaudir de la màxima felicitat». En preguntar-li un si havia de casar-se —perquè s'explica també aplicat a ell—, respongué: «Si et cases amb una de lletja, tindràs un patiment; si és maca, l'hauràs de compartir». Deia que la vellesa és el port de tots els mals: en ella, en efecte, tots [els mals] es refugien. La glòria és la mare de les virtuts; la bellesa és un bé aliè; la riquesa és el nervi dels afers. A un que havia dilapidat els seus camps: «Amfiarau», li digué, «se l'empassà la terra, i la terra, tu». És un gran mal no ser capaç de suportar un mal. Blasmava també els qui cremen els homes considerant-los insensibles, però fan cremar espelmes vora seu com si fossin sensibles. Afirmava constantment que és millor ofrenar a un altre la pròpia bellesa que collir la d'un altre: car aquella fereix a la vegada el cos i l'ànima. Igualment es burlava de Sòcrates tot dient que, si tenia necessitat d'Alcibíades i se n'abstingué, és que era un beneit, mentre que, si no en tenia necessitat, no va fer pas res d'extraordinari. Solia dir que el camí cap a l'Hades és fàcil: s'hi va amb els ulls tancats. Blasmava Alcibíades dient que, a l'adolescència, apartava els homes de llurs esposes, i, de jove, apartava les dones de llurs esposos. A Rodes, mentre a Atenes s'exercitaven en la retòrica, ell hi ensenyava filosofia. A un que l'acusava d'això, li respongué: «Jo he portat blat i he de vendre ordi?».

Deia que els qui són dins de l'Hades potser patirien un càstig més fort si portessin aigua en recipients intactes i no foradats. A un

> importú que li demanava ajut: «Faré el que calgui», li digué, «si me n'envies uns en lloc teu i tu no véns més». Un cop que navegava amb uns malvats, caigué a les mans d'uns pirates; quan ells van dir: «Estem perduts si ens reconeixen», ell replicà: «I jo, si no em reconeixen». Solia dir que la presumpció és un obstacle del progrés. A un ric avar, li digué: «No és pas ell qui posseeix la riquesa, sinó la riquesa a ell». Deia que els avars tenen cura del patrimoni com si fos seu, però no se n'aprofiten pas, com si fos d'un altre. Deia que en la jovenesa els homes usen el coratge, però en la vellesa, excel·leixen en el seny. Deia que el seny es diferencia de les altres virtuts tant com la vista dels altres sentits. Solia dir que no convé burlar-se de la vellesa, a la qual, deia, tots preguem d'arribar-hi. A un envejós que feia un posat moix: «No sé», digué, «si t'ha succeït a tu un mal o a algú altre un bé». Deia que un naixement pobre és un mal company de la llibertat de paraula:
>
> Esclavitza l'home, per bé que el seu cor sigui intrèpid.
>
> Cal conservar els amics, siguin com siguin, perquè ningú no es pensi que n'hem tingut de malvats o que hem prescindit dels bons.

Es tracta d'una llarga llista de χρεῖαι, amb un mínim context narratiu biogràfic estereotipat, en el qual es destaquen, d'una banda, les expressions absolutament pragmàtiques, de caràcter marcadament pessimista, que ja eren ben habituals en els Savis, algunes d'elles tòpiques, com la necessitat o no de casar-se[1730] o la de conservar els amics simplement perquè ningú no pugui creure que hom ha abandonat els bons i prefereix la companyia dels malvats; altres són d'un pessimisme vital extrem, com quan qualifica de màxima angoixa ὁ τὰ μέγιστα βουλόμενος εὐημερεῖν. D'altra banda, trobem també altres trets típics de l'expressió dels filòsofs, com els jocs constants de paraules (ἐὰν μὲν γήμῃς αἰσχράν, ἕξεις **ποινήν**· ἂν δὲ καλήν, ἕξεις **κοινήν**;[1731] μέγα **κακὸν** τὸ μὴ δύνασθαι φέρειν **κακόν**), els contrastos punyents (referint-se a un envejós que es mostra trist: "οὐκ οἶδα," ἔφη, "πότερον **σοὶ κακὸν** γέγονεν ἢ **ἄλλῳ ἀγαθόν**"; τὸν Ἀλκιβιάδην μεμφόμενος ἔλεγεν ὡς **νέος μὲν ὢν τοὺς ἄνδρας ἀπάγοι τῶν γυναικῶν, νεανίσκος δὲ γενόμενος τὰς γυναῖκας τῶν ἀνδρῶν**; a un avar: "οὐχ οὗτος," ἔφη, "τὴν οὐσίαν κέκτηται, ἀλλ' ἡ οὐσία τοῦτον"; en ésser capturats per uns pirates, la tripulació crida: "ἀπολώλαμεν **ἐὰν γνωσθῶμεν**", mentre que el filòsof respon: "ἐγὼ δέ γε **ἐὰν μὴ γνωσθῶμεν**") i expressions de forma enigmàtica (τὴν δόξαν ἐτῶν μητέρα εἶναι· τὸ κάλλος ἀλλότριον ἀγαθόν· τὸν πλοῦτον νεῦρα πραγμάτων), així com la citació *ad hoc* de versos tràgics, tal com veurem més endavant, en aquest cas d'Eurípides. A més, hi trobem tota mena de facècies d'una forta càrrega irònica: després d'afirmar que la vellesa és el port dels mals, n'addueix el motiu, εἰς αὐτὸ γοῦν πάντα καταφεύγειν; no s'ha de dir mal de la vellesa, diu més avall, perquè, de fet, tots esperem d'atènyer-la; el camí cap a l'Hades és ben fàcil

[1730] Vegeu aquest tòpic en l'apartat D 8.

[1731] La mateixa màxima, amb idèntiques paraules, és també atribuïda a Antístenes (DL 6.3). Altre cop trobem entre els filòsofs màximes fluctuants.

perquè hom el troba sempre amb els ulls tancats. Ataca especialment, com és tòpic, l'ús de les riqueses i l'avarícia:[1732] πρὸς τὸν τὰ χωρία κατεδηδοκότα, "τὸν μὲν Ἀμφιάραον," ἔφη, "ἡ γῆ κατέπιε, σὺ δὲ τὴν γῆν." La dicció del *bon mot* li serveix també per a defensar-se dels atacs, com quan l'acusen de dedicar-se a la filosofia quan tothom, a Atenes, s'exercitava en la retòrica i respon: "πυροὺς ἐκόμισα καὶ κριθὰς πιπράσκω;". Un altre exemple d'aquesta mena de jocs de paraules constants en els filòsofs el trobem a Antístenes, el qual respon a un que volia fer-se el seu deixeble que necessitarà βιβλαρίου καινοῦ καὶ γραφείου καινοῦ καὶ πινακιδίου καινοῦ, on cada vegada que diu καινοῦ, convé entendre també καὶ νοῦ: allò que el deixeble necessitarà per sobre de tot és, doncs, intel·ligència (DL 6.3). En conseqüència, als ulls de la tradició biogràfica, el filòsof, més que doctrines aparatoses i elaborades, és el mestre de les respostes ràpides i de la paraula punyent, apta per a totes les ocasions, que li permet de mantenir-se sempre per sobre dels seus interlocutors.

Algunes d'aquestes expressions de saviesa, basades en la biografia dels filòsofs, acaben fins i tot per donar origen a proverbis, prova evident del seu caràcter popular, de la facilitat popular per a bastir personatges proverbials, tipificats, o per a atribuir l'origen dels proverbis a les biografies d'aquests personatges: la famosa expressió «parlar com un escita» té el seu origen en la παρρησία paradigmàtica d'Anacarsis (DL 1.101); la capacitat de Zenó per a endurar tota mena de fatics acaba esdevenint també un proverbi, τοῦ φιλοσόφου Ζήνωνος ἐγκρατέστερος (DL 7.27); és ben conegut el cèlebre Αὐτὸς ἔφα de Pitàgoras,[1733] que, segons Diògenes Laerci, ha esdevingut proverbial en la vida quotidiana, παροιμιακὸν εἰς τὸν βίον ἦλθεν (DL 8.46); els polls de Plató, que en algunes versions li causaren la mort,[1734] foren també l'origen de múltiples proverbis (DL 3.40). Els filòsofs actuen, doncs, com a receptacle biogràfic de la saviesa popular, d'una banda, i com a etiologies vivents de proverbis, de l'altra.

Igualment, alguns filòsofs s'expressen, als ulls de la tradició biogràfica, de forma enigmàtica, com Pitàgoras, els famosos σύμβολα del qual foren considerats enigmes per la tradició posterior, tot i que revesteixen més aviat la forma de màximes, semblants a les dels *Treballs* hesiòdics (DL 8.17-18).[1735] Els motius d'aquesta catalogació popular són, és clar, els mateixos que els que constatàvem per a Ferecides: la forma concisa i obscura per a algú que no hi està iniciat. El sistema doctrinal d'Heraclit, així mateix, qualificat d'obscur per antonomàsia, devia resultar també molt semblant en el pensament popular grec, pel que fa a la forma, a aquestes màximes i aquests enigmes dels Savis i d'alguns filòsofs. Prenguem com a exemple un conegut fragment heracliteu (22 B 32 DK):

ἕν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

[1732] Vegeu els apartats D 2 j, D 2 m i D 15.
[1733] Cf., també, Ciceró, *Nat.* 1.5.10, i Jàmblic, *Vit. Pyth*. 53, 88, 255.
[1734] Vegeu l'apartat E 1 f.
[1735] Sobre els σύμβολα, també anomenats ἀκούσματα, pitagòrics, vegeu BURKERT 1962 [1972], p. 176: a l'origen es devia tractar de preceptes religiosos, que foren més tard interpretats simbòlicament.

Només cal comparar-lo amb el famós enigma de Cleobul (DL 1.91):[1736]

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

Tots dos presenten de primer una definició, del tot fosca i ambigua, seguida d'una contradicció, d'una forma antifàctica. Podríem dir que aquesta semblança és tan sols formal, atès que la resolució de l'enigma de Cleobul és una fotesa en si mateixa, mentre que la resolució de l'enigma d'Heraclit implica el coneixement, segurament, d'un dels aspectes cabdals de la seva doctrina. Per als possibles oients o lectors no pot ser casualitat que Heraclit hagi escollit per expressar el seu pensament aquesta forma tradicional en comptes de les formes poètiques, com ho havien fet altres presocràtics. Per no mencionar el fet que els seus oients o els seus lectors posseeixen, en principi, tanta informació per a resoldre aquest enigma seu com per a resoldre el de Cleobul. A més, Heraclit sembla que s'inscriu ell mateix en la tradició dels enigmes quan manifesta la seva afecció a la contalla de la mort d'Homer per causa d'un enigma que li plantejaren uns infants, tal com comentàvem més amunt. Havelock,[1737] que n'analitza de prop alguns fragments, parla d'un seu estil algebraic, com si les seves sentències fossin fórmules verbals, oposades als ἔπη, mètricament marcats; és una característica que val també per a les màximes que hem analitzat fins ara en altres filòsofs, especialment els Savis. I és destacable que Heraclit, que es mostrava crític envers els filòsofs i els poetes, tingui altrament, en la tradició biogràfica, una actitud favorable als Savis, com a mínim a Tales i Bias.[1738] La seva és l'actitud desafiadora de l'enigma, una incitació a una batalla de saviesa. És, en definitiva, una actitud agonística que estaria a la base, precisament, de la dialèctica, segons Colli.[1739] Així el descrivia també Timó (fr. 43 Di Marco):

> τοῖς δ' ἔνι κοκκυστής, ὀχλολοίδορος Ἡράκλειτος,
> **αἰνικτὴς** ἀνόρουσε (DL 9.6).

De fet, d'Heràclit s'afirma que compongué el seu llibre, segons els biògrafs, en un estil deliberadament inintel·ligible per tal que no el poguessin entendre els qui no en tinguessin la capacitat: ὅπως οἱ δυνάμενοι <μόνοι> προσίοιεν αὐτῷ καὶ μὴ ἐκ τοῦ δημώδους εὐκαταφρόνητον ᾖ (DL 9.6). És molt possible que, a partir d'Heraclit, el tòpic de l'obscuritat dels ensenyaments dels filòsofs passés també a Plató, especialment si considerem que la tradició afirma que aprengué del mateix Heraclit, entre

[1736] Cf., també, *Anth. Pal.* 14.101 i Estobeu 1.8.37.
[1737] HAVELOCK 1966, p. 55.
[1738] Vegeu J. PÒRTULAS, «Heráclito y los *maîtres à penser* de su tiempo», *Emerita* LXI, 1993, pp. 159-176, i D. BABUT, «Héraclite, critique des poètes et des savants», *Antiquité Classique* 45, 1976, pp. 464-496. Vegeu, també, l'apartat D 9.
[1739] *La sapienza greca*, I, Milà 1977, p. 48.

altres;[1740] en efecte, Plató empra una gran varietat de paraules, per a exposar la seva doctrina, difícilment accessibles als ignorants: χρῆται δὲ καὶ ἐπὶ διαφερόντως σημαινομένων τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν (DL 3.63). I fins i tot Aristòtil es defensa d'Alexandre, que el critica per escriure massa llibres de filosofia, dient que els llibres només seran entesos pels instruïts (Aulus Gel·li 20.5). Trontolla, doncs, si hom ho considera un tòpic, la clàssica diferenciació entre doctrines esotèriques i exotèriques dins de les escoles filosòfiques, en especial l'Acadèmia i el Perípat. Finalment, són també obscurs i només per a iniciats, sens dubte, els ensenyaments de Pitàgoras, el qual, certament, obscureix els seus ensenyaments mitjançant l'ús simbòlic dels mots (DL 8.15, 17, 55), de forma anàloga a allò que es deia de Plató, i no hem d'oblidar que, a més de Cleobul, se'ns diu que també expressaven la seva saviesa sistemàticament en forma d'enigmes Pítac (DL 1.81) i Ferecides (DL 1.122).

Els raonaments dialèctics dels filòsofs, d'altra banda, poden ser qualificats també d'autèntics enigmes, en el sentit que l'un els planteja i l'altre els ha de resoldre si vol demostrar la seva saviesa. El cas més significatiu d'aquesta proximitat formal entre els raonaments dialèctics i els enigmes és Estilpó: ja hem vist,[1741] i encara en parlarem més avall, que és un hàbil proposador de sofismes dialèctics; a més, els seus raonaments, exactament igual que els enigmes, poden conduir l'interlocutor a la mort si no aconsegueix de resoldre'ls. És així com succeí amb Diodor, anomenat Cronos, el qual, incapaç de resoldre els raonaments dialèctics que li proposava Estilpó durant un banquet a la cort de Ptolemeu Soter, es retirà i, havent escrit un tractat sobre el problema que hom li plantejava, se suïcidà per descoratjament (DL 2.111-112).[1742] Aquesta forma d'expressió és, segons Filòstrat (*V. soph*. 480), particular dels filòsofs, que cerquen mitjançant interrogacions de conduir l'interlocutor a un parany que el porti a l' ἀπορία, una forma d'expressió oposada a la dels sofistes, que parlen a manera d'oracles tot afirmant que coneixen el món i atribuint-se l'autoritat de la paraula dogmàtica, contra la qual no hi ha resposta possible.[1743]

En efecte, aquesta expressió de saviesa del filòsof pren sovint la forma de sil·logismes o sofismes, una manera de respondre que, en la mentalitat popular, recorda força tant la paradoxa de la màxima com el desafiament de l'enigma. És així com són interpretats, per exemple, els sofismes, en forma de preguntes i respostes, de Teodor l'Ateu. Diògenes Laerci indica de bon principi que Teodor cometia adulteri, robava en els temples i mantenia relacions sexuals davant de tothom, perquè, segons ell, res no és vergonyós per naturalesa (DL 2.99): fins a aquestes conclusions el portaven els seus sil·logismes. Tot plegat no és altra cosa, és clar, que el fruit d'interpretar al peu de la lletra els resultats d'uns raonaments fets per pur joc o *divertimento* lògic. Vegem-ne la forma:

"ἆρά γε γυνὴ γραμματικὴ χρήσιμος ἂν εἴη παρ' ὅσον γραμματική ἐστι;"

[1740] Vegeu, en aquest mateix capítol, els apartats C 3 i C 6.
[1741] En l'apartat D 2 n.
[1742] Vegeu l'apartat E 1 e.
[1743] Vegeu sobre aquest tema OUDOT 2004.

"ναί."

"καὶ παῖς καὶ νεανίσκος <γραμματικὸς> χρήσιμος ἂν εἴη παρ' ὅσον γραμματικός ἐστι;"

"ναί."

"οὐκοῦν καὶ γυνὴ καλὴ χρησίμη ἂν εἴη παρ' ὅσον καλή ἐστι, καὶ παῖς καὶ νεανίσκος καλὸς χρήσιμος ἂν εἴη παρ' ὅσον καλός ἐστι;"

"ναί."

"καὶ παῖς ἄρα καὶ νεανίσκος καλὸς πρὸς τοῦτ' ἂν εἴη χρήσιμος πρὸς ὃ καλός ἐστι;"

"ναί."

"ἔστι δὲ χρήσιμος πρὸς τὸ πλησιάζειν;" ὧν δεδομένων ἐπῆγεν· "οὐκοῦν εἴ τις πλησιασμῷ χρῷτο παρ' ὅσον χρήσιμός ἐστιν, οὐ διαμαρτάνει. οὐδ' ἄρα εἰ κάλλει χρήσαιτο παρ' ὅσον χρήσιμόν ἐστι, διαμαρτήσεται."

D'aquesta manera, Teodor és percebut per la tradició biogràfica com algú que es dedica, en el més pur sentit sofístic, a fer fort l'argument més feble: τοιαῦτα ἄττα διερωῶν ἴσχυε τῷ λόγῳ, conclou Diògenes Laerci (DL 2.99-100). El context narratiu és idèntic al d'una χρεία, amb la diferència que aquí el qui fa les preguntes és el mateix filòsof: la seva superioritat, però, resta igualment palesa. Teodor, a més, basa tot el seu raonament en els jocs de paraules, com és habitual entre els filòsofs. Encara es veu més clar aquest procediment en l'exemple següent, que té la forma d'un certamen dialèctic amb un altre filòsof, Estilpó.[1744] Havent sentit que la gent anomenava Teodor «déu», Estilpó planteja al filòsof les següents qüestions (DL 2.100):

"ἆρά γε, Θεόδωρε, ὃ φῂς εἶναι, τοῦτο καὶ εἶ;" ἐπινεύσαντος δέ, "φῂς δ' εἶναι θεόν." τοῦ δ' ὁμολογήσαντος, "θεὸς εἶ ἄρα," ἔφη. δεξαμένου δ' ἀσμένως, γελάσας φησίν, "ἀλλ', ὦ μόχθηρε, τῷ λόγῳ τούτῳ καὶ κολοιὸς ἂν ὁμολογήσειας εἶναι καὶ ἄλλα μυρία."

Aquesta mena de sofismes es basen, és clar, en l'amfibologia sintàctica de considerar ὃ i τοῦτο a la vegada com a acusatius subjectes d'εἶναι i nominatius atributs de <σύ> εἶ, així com l'amfibologia semàntica del verb εἰμί entre els significats d'«existir» i «ser». Hom pot comprendre, doncs, la pregunta de dues formes al mateix temps: «Allò de què tu afirmes l'existència, dius que existeix?» i «Afirmes que ets allò que tu dius que ets?». És, per tant, un simple joc de paraules enganyós, que mou a un riure burleta el qui el planteja, tal com popularment es devien percebre els mots dels filòsofs en general, segons que ho hem anat veient. Aquesta mena de jocs encara els practicà Teodor sense la forma sil·logística quan li preguntà al hierofant Euriclides (DL 2.101):

[1744] Vegeu l'apartat D 9 i també un xic més avall d'aquest mateix apartat.

"λέγε μοι," ἔφη, "Εὐρυκλείδη, τίνες εἰσὶν οἱ ἀσεβοῦντες περὶ τὰ μυστήρια;" εἰπόντος δ' ἐκείνου, "οἱ τοῖς ἀμυήτοις αὐτὰ ἐκφέροντες," "ἀσεβεῖς ἄρα," ἔφη, "καὶ σύ, τοῖς ἀμυήτοις διηγούμενος."

Altra vegada la força dels seus raonaments el porta a fer afirmar al seu interlocutor allò que vol, de la manera més simple. De fet, aquesta mena de jocs fan que Teodor mori condemnat per l'Areòpag a beure cicuta (DL 2.101), una fi típica per a un impiu en la tradició biogràfica: és el perill, almenys en la biografia, de prendre al peu de la lletra els jocs de paraules.[1745]

Hem vist que Estilpó és molt versat en l'ús d'aquesta mena de sofismes. En efecte, utilitza el mateix sistema de preguntes i respostes capcioses que Teodor i tracta dels mateixos temes, que el conduïren també vers l'Areòpag acusat d'impietat (DL 2.116):

"ἆρά γε ἡ τοῦ Διὸς Ἀθηνᾶ θεός ἐστι;" φήσαντος δέ, "ναί," "αὕτη δέ γε," εἶπεν, "οὐκ ἔστι Διός, ἀλλὰ Φειδίου·" συγχωρουμένου δέ, "οὐκ ἄρα," εἶπε, "θεός ἐστιν."

Novament l'origen de l'ambigüitat no és res més que un joc de paraules ben senzill, com en el cas dels enigmes. Encara més, quan l'Areòpag li demanà compte de les seves afirmacions impies, Estilpó es defensà dient que havia afirmat, en efecte, que Atena no és un déu, perquè és... una deessa (DL 2.116). La mateixa mena de jocs de paraules en forma de sil·logisme la tornem a trobar en Crisip; algun d'aquests jocs de paraules, com el del hierofant que revela els misteris als no-iniciats i, per tant, comet un acte impiu (DL 7.186), ja l'havíem trobat en Teodor (DL 2.101), una prova més de la fluctuació d'aquesta mena de fórmules de dicció dels filòsofs, semblant a la de les màximes que analitzàvem més amunt. En la biografia de Crisip, els sofismes se succeeixen sense cap context narratiu, simplement amb els connectors ἄλλο i καὶ πάλιν, i són extremament breus i concisos, per bé que presenten la forma habitual (DL 7.186-187):

"ὃ οὐκ ἔστιν ἐν τῇ πόλει, τοῦτ' οὐδ' ἐν τῇ οἰκίᾳ· οὐκ ἔστι δὲ φρέαρ ἐν τῇ πόλει, οὐδ' ἄρ' ἐν τῇ οἰκίᾳ."

"ἔστι τις κεφαλή· ἐκείνην δ' οὐκ ἔχεις· ἔστι δέ γέ τις κεφαλὴ <ἣν οὐκ ἔχεις>· οὐκ ἄρα ἔχεις κεφαλήν." ἄλλο· "εἴ τις ἐστιν ἐν Μεγάροις, οὐκ ἔστιν ἐν Ἀθήναις· ἄνθρωπος δ' ἐστὶν ἐν Μεγάροις· οὐκ ἄρ' ἐστὶν ἄνθρωπος ἐν Ἀθήναις."

"εἴ τι λαλεῖς, τοῦτο διὰ τοῦ στόματός σου διέρχεται· ἅμαξαν δὲ λαλεῖς· ἅμαξα ἄρα διὰ τοῦ στόματός σου διέρχεται."

"εἴ τι οὐκ ἀπέβαλες, τοῦτ' ἔχεις· κέρατα δ' οὐκ ἀπέβαλες· κέρατ' ἄρ' ἔχεις."

[1745] Vegeu l'apartat D 2 n, i també E 1 i.

Aquest darrer argument, a més, altres l'atribueixen a Eubúlides de Milet (DL 2.108) o a Diodor Cronos (DL 2.111), i ens demostra que era ben coneguda entre el poble una citació còmica (*Adespota* 149 Kassel-Austin):

> οὑριστικὸς δ' Εὐβουλίδης κερατίνας ἐρωτῶν
> καὶ ψευδαλαζόσιν λόγοις τοὺς ῥήτορας κυλίων
> ἀπῆλθ' ἔχων Δημοσθένους τὴν ῥωποπερπερήθραν.

L'*argument del cornut* era, doncs, ben popular a Atenes, i és probable que per a la resta dels arguments per l'estil haguem de conjecturar la mateixa popularitat. No és estrany, doncs, que les atribucions, com passava amb les màximes, siguin també fluctuants. Interessa també la definició que dóna la Comèdia d'aquesta mena de paraules: ψευδαλαζόσιν λόγοις, enganyadores i pròpies d'un fanfarró. Tot i que la forma dels sofismes i dels sil·logismes s'acosta més a la mena d'expressió que els moderns atribuïm als filòsofs, la biografia considera aquestes expressions al mateix nivell que la resta dels jocs de paraules: no manifesten en cap cas un desenvolupament real de la doctrina dels filòsofs en qüestió, sinó la tòpica expressió del *bon mot* del filòsof, per bé que sota la forma de la més famosa de les troballes de la lògica antiga. Així mateix, les preguntes del sil·logisme atrapen els interlocutors en una mena de xarxa de paraules de la qual no es poden escapar, si bé allò que es pregunta és una autèntica futilitat, exactament igual com ho feia l'enigma; és més, la seva fluctuació entre diversos filòsofs demostra, altre cop, que l'anècdota biogràfica es basteix al voltant dels *dicta* del filòsof d'acord amb el seu caràcter: si un autor té obres de dialèctica i sil·logismes, la tradició biogràfica li atribueix un repertori popularitzat d'aquesta mena de mecanismes de dicció, absolutament estereotipats. Encara Apol·loni de Tiana utilitza aquesta mena de recursos per a refutar un interlocutor, com quan un jove féu un elogi de Zeus, i el filòsof, indignat per la seva gosadia, li plantejà el següent joc sil·logístic (Filòstrat, *V. Ap.* 4.30):

> "ὁ ἐγκωμιάζων", εἶπεν "ὦ ξυγγραφεῦ, πότερον ἃ οἶδεν ἐπαινέσεται ἄμεινον ἢ ἃ οὐκ οἶδεν;"
>
> "ἃ οἶδεν," ἔφη "πῶς γὰρ ἄν τις ἐπαινοῖ, ἃ οὐκ οἶδε;"
>
> "τὸν πατέρα οὖν ἤδη ποτὲ τὸν σαυτοῦ ἐπῄνεσας;"
>
> "ἐβουλήθην," εἶπεν "ἀλλ' ἐπεὶ μέγας τι μοι δοκεῖ καὶ γενναῖος ἀνθρώπων τε ὢν οἶδα κάλλιστος οἰκόν τε ἱκανὸς οἰκῆσαι καὶ σοφίᾳ ἐς πάντα χρῆσθαι, παρῆκα τὸν ἐς αὐτὸν ἔπαινον, ὡς μὴ αἰσχύνοιμι τὸν πατέρα λόγῳ ἥττονι."
>
> δυσχεράνας οὖν ὁ Ἀπολλώνιος, τουτὶ δὲ πρὸς τοὺς φορτικοὺς τῶν ἀνθρώπων ἔπασχεν "εἶτα", ἔφη "ὦ κάθαρμα, τὸν μὲν πατέρα τὸν σεαυτοῦ, ὃν ἴσα καὶ σεαυτὸν γιγνώσκεις, οὐκ ἄρ' οἴει πότ' ἂν ἱκανῶς ἐπαινέσαι, τὸν δ' ἀνθρώπων καὶ θεῶν πατέρα καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων, ὅσα περὶ ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ἐστιν, εὐκόλως οὕτως ἐγκωμιάζων οὔθ', ὃν ἐπαινεῖς, δέδιας, οὔτε ξυνίης ἐς λόγον καθιστάμενος μείζονα ἀνθρώπου;"

«Digue'm, escriptor: hom lloarà millor allò que coneix o allò que no coneix?»

«Allò que coneix», digué, «car, com pot hom lloar mai el que no coneix?»

«Llavors el teu pare, ja l'havies lloat alguna vegada?»

«Ho desitjava», digué, «però, atès que em sembla gran, noble i el més bell dels homes que conec, tant com capaç d'administrar la seva casa i d'usar tot el seny, vaig deixar córrer el seu elogi per no avergonyir el meu pare amb un discurs inferior».

Llavors Apol·loni, irritat, tal com li succeïa amb els homes vulgars: «O sigui, immundícia», digué, «que el teu mateix pare, que coneixes com a tu mateix, no creus que puguis lloar-lo mai de la vida com cal, i, en canvi, el pare dels homes i dels déus, el creador de tot el que hi ha al voltant nostre i per damunt nostre, l'encomies amb tanta lleugeresa i no tems el qui lloes, ni t'adones que emprens un discurs superior a l'ésser humà?»

En canvi, no és gens habitual que els filòsofs s'expressin mitjançant paràboles o símbols, quelcom que sí que esdevingué freqüent temps més tard, en la tradició neoplatònica i especialment, és clar, entre els gnòstics. Sens dubte, l'exemple per a aquesta mena de pràctiques discursives cal cercar-lo, en darrer terme, en Porfiri, el qual afirma que Pitàgoras ὅσα γε μὴν τοῖς προσιοῦσι διελέγετο, ἢ διεξοδικῶς ἢ συμβολικῶς παρήνει (*V. P.* 36).

Al contrari, el recurs expressiu més usual dels filòsofs és que s'adaptin o hom citi per a un context diferent de l'original —o bé retocats per a l'ocasió— versos de poetes, sobretot tràgics i èpics, de vegades amb una finalitat paròdica o burlesca. Aquests versos no sempre poden haver estat coneguts pels filòsofs, per qüestions de cronologia, com els famosos versos del còmic Filèmon que, segons Diògenes Laerci, Sòcrates cita constantment per al·ludir a la seva senzillesa de vida, que ha de menester ben poques coses, τὰ δ' ἀργυρώματ' ἐστὶν ἥ τε πορφύρα / εἰς τοὺς τραγῳδοὺς χρήσιμ', οὐκ εἰς τὸν βίον (DL 2.25), malgrat que, si l'atribució és correcta,[1746] Sòcrates no devia haver pogut pas conèixer els versos: formen part d'un tòpic generat posteriorment i aplicat a la biografia dels filòsofs perquè encaixen bé amb el context i amb la caracterització general que en fa la mateixa biografia. La llista dels jocs de paraules i els *bons mots* basats en l'ús de citacions, més o menys literals, d'Homer i dels tràgics és, en la tradició biogràfica, gairebé inacabable. La majoria, a més, es troben inserits dins d'una χρεία, de manera que els mots del poeta esdevenen equivalents, en boca del filòsof, a una màxima o un apotegma, unes vegades, o a un simple *bon mot*, unes altres. Arcesilau, a qui agradava per sobre de tot d'expressar-se mitjançant axiomes i de manera concisa (DL 4.33), tria, en efecte, la citació de versos tràgics com a forma habitual d'expressió, sobretot per blasmar els vicis d'altri. La forma, a més, és la d'un certamen de citacions tràgiques, com en el cas d'un que es vantava desvergonyidament i li digué (*TrGF* II, fr. 282 Snell-Kannicht):

[1746] I sembla que ho és: vegeu GALLO 1985, pp. 151-153.

ἔξεστ' ἐρωτᾶν πότνιά σ' ἢ σιγὴν ἔχω;

Arcesilau respon usant, ell també, versos tràgics (*TrGF* II, fr. 283 Snell-Kannicht):

γύναι, τί μοι τραχεῖα κοὐκ εἰθισμένως λαλεῖς;

En una altra ocasió, respon a un home vulgar que l'importunava amb una citació d'Eurípides (fr. 976 Nauck^2 = 976 Kannicht):

ἀκόλασθ' ὁμιλεῖν γίγνεται δούλων τέκνα.

Encara, a un usurer, amant de les lletres, que admetia que ignorava algunes coses, li diu, amb uns versos de l'*Enòmau* de Sòfocles (fr. 477 Radt):

λήθουσι γάρ τοι κἀνέμων διέξοδοι
θήλειαν ὄρνιν, πλὴν ὅταν τόκος παρῇ (DL 4.35).[1747]

La forma i el context de les citacions són, per tant, perfectament homogenis: s'insereixen en les habituals χρεῖαι, anècdotes biogràfiques amb un mínim context narratiu, sovint com a certamen de paraules, en les quals la citació ocupa el lloc del *bon mot* del filòsof i li serveix per a riure el darrer i afirmar així la seva superioritat respecte de l'interlocutor. Tant és així, que les respostes en forma de citació tràgica i les respostes amb les pròpies paraules del filòsof s'alternen al llarg de les anècdotes sobre els mots incisius i lliures d'Arcesilau (DL 4.34-36), sense que hom pugui apreciar cap diferència ni en el context ni en la construcció, o el sentit, entre unes menes de resposta i unes altres: podríem afirmar, en conseqüència, que es troben exactament al mateix nivell. Així, quan, seguint l'esquema típic d'algunes de les χρεῖαι que hem analitzat més amunt, hom li demana a Cleantes quin consell ha de donar al seu fill, ell li recomana el mot pronunciat per Electra (Eurípides, *Or.* 140):

σῖγα, σῖγα, λεπτὸν ἴχνος (DL 7.172).

Igualment, a un espartà que li deia que l'esforç és un bé, el mateix Cleantes li diu, ple de joia, unes paraules homèriques (*Od.* 4.611):

αἵματός εἰς ἀγαθοῖο, φίλον τέκος (DL 7.172).

Per tant. les citacions substitueixen aquí clarament les màximes i els apotegmes habituals.

[1747] La gràcia, és clar, rau en el joc de paraules amb τόκος, que vol dir tant "progènie" com "interès" d'un prèstec. Allò que interessa, doncs, és sobretot jugar amb el sentit de les paraules i si aquest joc es troba en mig d'una cita poética, encara millor.

Els versos dels poetes, a més, s'usen habitualment en un context que n'afavoreix la ironia pel fet que són aplicats a realitats ben diferents, és clar, d'aquelles per a les quals foren compostos. Així, quan Aristòtil és exiliat d'Atenes,[1748] després d'afirmar que és la segona vegada que la ciutat comet un tort contra un filòsof, al·ludint al paradigmàtic procès socràtic (VM 41 Dür = VV 19 Dür), fa un joc de paraules amb una citació homèrica:

ὄγχνη ἐπ' ὄγχνῃ γηράσκει, σῦκον δ' ἐπὶ σύκῳ,

on al·ludeix, naturalment, als sicofantes àtics (VV 20 Dür), que l'han menat en aquella situació d'exili. El vers homèric diu en realitat (*Od.* 7.120):

ὄγχνη ἐπ' ὄγχνῃ γηράσκει, μῆλον δ' ἐπὶ μήλῳ,

de manera que Aristòtil en fa una adaptació per a l'ocasió, mantenint, però, el joc de paraules, que és el que més interessa d'aquesta manera de citar. Ja en el moment de fundar el Liceu, Aristòtil havia aprofitat per a aquella avinentesa uns versos del *Filoctetes* d'Eurípides (fr. 796 Nauck^2 = 796 Kannicht), canviant-ne el final:

αἰσχρὸν σιωπᾶν, Ξενοκράτη δ' ἐᾶν λέγειν.

Allà on Eurípides es referia als bàrbars, Aristòtil hi posa Xenòcrates (DL 5.3), la rivalitat amb el qual era un lloc comú.[1749] També Aristòtil utilitza uns versos homèrics per a reprendre Cal·lístenes a causa de la seva excessiva παρρησία davant d'Alexandre (*Il.* 18.95):

ὠκύμορος δή μοι, τέκος, ἔσσεαι, οἷ' ἀγορεύεις (DL 5.5).

El mateix vers serà emprat per Diògenes (DL 6.53), en un context diferent, i és adreçat a un que comprava molts béns sumptuosos, si bé Diògenes varia el verb final de l'original homèric:

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

Aquest detall palesa, altra vegada, la proximitat entre les màximes i les citacions poètiques com a formes de dicció dels filòsofs: ambdues són fluctuants. Per a Diògenes, hom retroba, a més, el mateix esquema que observàvem més amunt en Arcesilau: les citacions, homèriques i tràgiques, apareixen al mateix nivell i en el mateix context de χρεία que les màximes i els apotegmes, enmig d'una llarga tirada d'anècdotes biogràfiques del filòsof. En Diògenes, la ironia de les citacions és deguda sovint a una forta càrrega obscena, com quan li etziba a un noi de gran bellesa que reposava confiadament (*Il.* 5.40 i 8.95):

μή τίς σοι εὕδοντι μεταφρένῳ ἐν δόρυ πήξῃ (DL 6.53).

[1748] Vegeu l'apartat D 5.
[1749] Vegeu l'apartat D 9.

La ironia rau, és clar, en el doble sentit de δόρυ, que tant pot significar «llança» com «membre viril». Diògenes, a més, ha canviat l'original homèric, que deia φεύγοντι, per εὕδοντι, a fi d'adaptar la citació a l'ocasió, tal com hem vist que ocorre freqüentment. Allò que interessa, per sobre de tot, és poder fer un joc de paraules. Així, una vegada que li oferiren un pastís mentre menjava olives, llançà les olives exclamant amb mots d'Eurípides (*Ph.* 40):

ὦ ξένε, τυράννοις ἐκποδὼν μεθίστασο.[1750]

I encara, en la mateixa situació, modifica Homer (*Il.* 5.366 i *Od.* 6.82) per dir:

μάστιξεν δ' ἐλάαν (DL 6.55).

En Homer, però, ἐλάαν és l'infinitiu del verb ἐλάω, de manera que l'expressió significa «va fuetejar els cavalls per tal de fer-los avançar»; Diògenes, en canvi, utilitza ἐλάαν com a acusatiu singular de ἐλάα, de manera que en ell significa «va fuetejar l'oliva»: el vers és citat, doncs, amb l'única intenció de fer un joc de paraules, com és habitual. Succeeix el mateix quan, en veure un lladre vestit de porpra que era capturat en flagrant delicte, li adreça, en paraules d'Homer (*Il.* 5.83):

ἔλλαβε πορφύρεος θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή (DL 6.57).

No hi ha cap altre motiu que el simple, i en aquest cas ben pobre, joc de paraules. En realitat, Diògenes es defineix a si mateix utilitzant versos tràgics (*TrGF* 88 F 4 Snell):

ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος,
πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοὐφ' ἡμέραν (DL 6.38).[1751]

Ja hem vist que Sòcrates citava també constantment versos tràgics per definir-se ell mateix en relació amb les seves necessitats. I el mateix fa Zenó, el qual afirmava de si mateix que tenia prou béns, però afegeix (Eurípides, *Suppl.* 862-863):

ἥκιστα δ' ὄλβῳ γαῦρος ἦν, φρόνημα δὲ
οὐδέν τι μεῖζον εἶχεν ἢ πένης ἀνήρ (DL 7.22).

També Sòcrates utilitza un vers homèric per a definir l'objecte del seu estudi, les qüestions ètiques, després de constatar, sempre segons

[1750] Són les paraules que li adreça el cotxer de Laios a Èdip en el moment en què es creuen pels camins de la Fòcida. Hom veu ben clar que no importa gens el context original de la citació, sinó el nou ús, irònic, que se'n fa.

[1751] No deu ser pas casualitat que Porfiri, en el *De abstinentia* (*apud* Jeroni, *Iouin.* 2.14.4), anomeni Diògenes, seguint Sàtir, amb el sobrenom de ἡμερόβιος, que significa exactament el mateix que βίον ἔχων τοὐφ' ἡμέραν.

Diògenes Laerci, que l'observació de la natura no té gens d'importància (*Od.* 4.392):

> ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται (DL 2.20).[1752]

Dins d'aquesta forma de dicció basada en les citacions, és força habitual, a més dels petits canvis respecte de les paraules originals, la unió de versos diferents o les adaptacions a partir de mitjos versos: ni més ni menys, allò que després s'anomenaren *centons*. En trobem un exemple, novament, en Diògenes, que diu a un cert Axiopist, que cercava la roba dels altres, tot combinant dos versos homèrics (*Il.* 10.387 i 343):

> τίπτε σὺ ὦδε, φέριστε;
> ἦ τινα συλήσων νεκύων κατατεθνηώτων; (DL 6.52).

Encara més barreja fa Carnèades, el qual, assabentat que el seu deixeble Mèntor de Bitínia venia a la seva escola únicament per rebre els favors de la concubina del seu mestre,[1753] li etzibà durant una de les seves lliçons els centons següents per expulsar-lo de l'escola:[1754]

> πωλεῖταί τις δεῦρο γέρων ἅλιος νημερτής,
> Μέντορι εἰδόμενος ἠμὲν δέμας ἠδὲ καὶ αὐδήν·
> τοῦτον σχολῆς τῆσδ' ἐκκεκηρῦχθαι λέγω.

El deixeble tampoc no es queda curt a l'hora de respondre, indignat (cf. Homer, *Il.* 2.52, 444; *Od.* 2.8):

> οἱ μὲν ἐκήρυσσον, τοὶ δ' ἠγείροντο μάλ' ὦκα (DL 4.64).

És un bon exemple de la manera com els filòsofs utilitzen en els certàmens la citació lliure de versos homèrics i tràgics com a forma privilegiada d'expressió. També Zenó reescriu segons les seves necessitats uns versos d'Hesíode; allà on l'original diu (*O.* 293 i 295):

> Οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτῷ πάντα νοήσει,
> ἐσθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται,

Zenó inverteix l'ordre dels hemistiquis per afirmar (DL 7.25):

> κεῖνος μὲν πανάριστος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται,
> ἐσθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ.

[1752] El mateix vers és atribuït a Diògenes (DL 6.103), atesa la coneguda renúncia dels cínics a ocupar-se de qüestions de física o de lògica i la seva predilecció només per l'ètica. Altre cop trobem fluctuació en les atribucions de citacions, com ocorre en les màximes i els *dicta* en general.

[1753] Vegeu també l'anècdota a Filodem, *Acad.* 24.1.

[1754] És un centó, compost com un trencaclosques, a partir d'Homer, *Od.* 4.384, *Il.* 2.268 i 401, i de Sòfocles, *Ant.* 203.

En aquest cas, tenim un ús dels versos èpics per tal de resumir la pròpia doctrina,[1755] cosa que, com hem vist, no és gaire habitual. La forma, malgrat tot, continua essent la del joc de paraules. Un altre que aprofita els versos homèrics per a manifestar la pròpia doctrina és Pirró, que citava continuament el famós vers (*Il.* 6.146):

οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν,

i encara aquests altres (*Il.* 21.106-107):

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

i, sovint, tots aquells que tendien a mostrar la incertesa i els esforços inútils dels homes, així com el seu vessant més pueril (DL 9.67).[1756]

Però la citació dels poetes pot ser també utilitzada, com el *bon mot* en general, per a capgirar una situació on el filòsof ha rebut clarament la pitjor part. Així, quan Crates, després de ser fuetejat pel gimnasiarc, és arrossegat per terra agafat per un peu, afirma, manllevat un vers d'Homer:

ἕλκε ποδὸς τεταγὼν διὰ βηλοῦ θεσπεσίοιο (DL 6.90),

una petita variació respecte de l'original homèric (*Il.* 1.591):

ῥῖψε ποδὸς τετάγων ἀπὸ βηλοῦ θεσπεσίοιο.

Xenòcrates, al seu torn, utilitza uns versos homèrics per a aconseguir que el rei Antípatre, a la cort del qual havia acudit en una ambaixada a favor dels presoners atenesos capturats durant la guerra lamíaca, alliberi de seguida els seus companys, abans fins i tot de començar a dinar; només cal que li citi els mots d'Odisseu a Circe (*Od.* 10.383-385):

ὦ Κίρκη, τίς γάρ κεν ἀνήρ, ὃς ἐναίσιμος εἴη,
πρὶν τλαίη πάσσασθαι ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος
πρὶν λύσασθ' ἑτάρους καὶ ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι; (DL 4.9).

El rei, havent comprès de seguida la intenció dels mots, es convenç, sense cap més argumentació, de la necessitat d'alliberar immediatament els presoners atenesos.

[1755] El mateix Diògenes Laerci ho explica tot seguit: κρείττονα γὰρ εἶναι τὸν ἀκοῦσαι καλῶς δυνάμενον τὸ λεγόμενον καὶ χρῆσθαι αὐτῷ τοῦ δι' αὑτοῦ τὸ πᾶν συννοήσαντος· τῷ μὲν γὰρ εἶναι μόνον τὸ συνεῖναι, τῷ δ' εὖ πεισθέντι προσεῖναι καὶ τὴν πρᾶξιν (DL 7.26). Vegeu, també, l'explicació de l'escoli als versos hesiòdics 293-297 (= *SVF* I 235).

[1756] Sext Empíric (*M*. 1.281) afirma també que Pirró llegia assíduament els poemes homèrics com si escoltés una comèdia, amb la intenció de divertir-s'hi.

Mentre discutia tranquil·lament amb un home, veient que l'aspror de la disputa augmentava i que la gent s'acostava, Crisip li digué, fent servir uns versos d'Eurípides (*Or.* 253-254):[1757]

οἴμοι, κασίγνητ', ὄμμα σὸν ταράσσεται·
ταχὺς δὲ μετέθου λύσσαν ἀρτίως φρονῶν. (DL 7.182).

El mateix Crisip utilitza les citacions per a mostrar la gran seguretat que tenia en les seves pròpies capacitats. De Cleantes, el seu mestre, deia que només calia que li ensenyés la doctrina, perquè ja trobaria ell mateix les demostracions; per això, citava constantment uns versos d'Eurípides (*Or.* 540-541):

ἐγὼ δὲ τἄλλα μακάριος πέφυκ' ἀνὴρ
πλὴν εἰς Κλεάνθην· τοῦτο δ' οὐκ εὐδαιμονῶ. (DL 7.179).[1758]

A més, a un que li demanava a qui devia confiar l'educació dels seus fills, Crisip li respongué: ἐμοί· καὶ γὰρ εἰ ὑπελάμβανον εἶναί τιν' ἐμοῦ βελτίονα, παρ' αὐτῷ ἂν ἐγὼ ἐφιλοσόφουν. Per aquest motiu, hom citava a propòsit d'ell aquest vers d'Homer (*Od.* 10.495):

οἷος πέπνυται, τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσι. (DL 7.183).

També els versos permeten donar solemnitat a determinades ocasions, com quan hom crema els seus propis escrits. Mètrocles, en el moment de lliurar totes les seves obres al foc, exclama (fr. 285 *Adespota* Nauck^2 = 285 Snell-Radt):

τάδ' ἔστ' ὀνείρων νερτέρων φαντάσματα.

I, encara, a l'hora de cremar els apunts que havia pres de les lliçons de Teofrast (*Il.* 18.392), diu:

Ἥφαιστε, πρόμολ' ὧδε, πόλις νύ τι σεῖο χατίζει (DL 6.95).[1759]

És el mateix vers que cita Plató en el moment de cremar les tragèdies que havia escrit durant la seva joventut, arran de la seva conversió a al filosofia (DL 3.5; Olimp. 74-76 W; Anon. 113-116 W).[1760] Altre cop trobem exemples de fluctuació de *dicta*,[1761] fins i tot en les citacions dels poetes i, en aquest cas, també en les ocasions que donen peu a la citació.

Curiosament, és més aviat infreqüent que els filòsofs citin versos d'autors còmics, tot i que es podrien prestar més, *a priori*, per a fer paròdia.

[1757] Eurípides, però, deia ἄρτι σωφρονῶν, no pas ἀρτίως φρονῶν. Un nou exemple d'adaptació dels versos per a l'ocasió.
[1758] A Eurípides, és clar, no apareix pas Cleantes com a motiu d'intranquil·litat, sinó θυγατέρας.
[1759] L'original homèric diu, tanmateix, Θέτις en comptes de πόλις.
[1760] Vegeu els apartats C 2 i D 23.
[1761] Vegeu l'apartat 5 del capítol anterior.

Un dels pocs casos és Aristó, que cita el còmic Cratí (fr. 459 Kassel-Austin) contra un acadèmic que pretenia no aprehendre res de la realitat:

τίς <δέ> σ' ἐτύφλωσεν, τίς ἀφείλετο λαμπάδος αὐγάς; (DL 7.163).

Aquesta forma d'expressió mitjançant citacions esdevingué tan tòpica per als filòsofs que Llucià la utilitza amb una clara intenció paròdica al principi d'*El pescador*, un autèntic certamen de citacions homèriques i tràgiques entre filòsofs. Quan els filòsofs tornats a la vida discuteixen com castigaran la gosadia de Parresíades, s'estableix entre ells un joc dialèctic de citacions, talment que el mateix Parresíades no veu altra manera de defensar-se que citant, al seu torn, altres versos com a resposta (*Pisc.* 2-3):

ΠΛΑΤΩΝ
Καὶ μὴν ἄριστον ἦν καθάπερ τινὰ Πενθέα ἢ Ὀρφέα
λακιστὸν ἐν πέτραισιν εὑρέσθαι μόρον, (fr. *Adesp*. 291 Nauck^2 = 291 Snell-Kannicht)
ἵνα ἂν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ ἕκαστος ἔχων ἀπηλλάττετο.
ΠΑΡΡΗΣΙΑΔΗΣ
Μηδαμῶς· ἀλλὰ πρὸς Ἱκεσίου φείσασθέ μου.
ΠΛΑΤΩΝ
Ἄραρεν· οὐκ ἂν ἀφεθείης ἔτι. ὁρᾷς δὲ δὴ καὶ τὸν Ὅμηρον ἅ φησιν,
ὡς οὐκ ἔστι λέουσι καὶ ἀνδράσιν ὅρκια πιστά. (*Il.* 22.262)
ΠΑΡΡΗΣΙΑΔΗΣ
Καὶ μὴν καθ' Ὅμηρον ὑμᾶς καὶ αὐτὸς ἱκετεύσω· αἰδέσεσθε γὰρ ἴσως τὰ ἔπη καὶ οὐ παρόψεσθε ῥαψῳδήσαντά με·
ζωγρεῖτ' οὐ κακὸν ἄνδρα καὶ ἄξια δέχθε ἄποινα,
χαλκόν τε χρυσόν τε, τὰ δὴ φιλέουσι σοφοί περ. (cf. *Il.* 6.46, 48; 20.65)
ΠΛΑΤΩΝ
Ἀλλ' οὐδὲ ἡμεῖς ἀπορήσομεν πρὸς σὲ Ὁμηρικῆς ἀντιλογίας. ἄκουε γοῦν·
μὴ δή μοι φύξιν γε, κακηγόρε, βάλλεο θυμῷ
χρυσόν περ λέξας, ἐπεὶ ἵκεο χεῖρας ἐς ἀμάς. (cf. *Il.* 10.447 ss.)
ΠΑΡΡΗΣΙΑΔΗΣ
Οἴμοι τῶν κακῶν. ὁ μὲν Ὅμηρος ἡμῖν ἄπρακτος, ἡ μεγίστη ἐλπίς. ἐπὶ τὸν Εὐριπίδην δή μοι καταφευκτέον· τάχα γὰρ ἂν ἐκεῖνος σώσειέ με.
μὴ κτεῖνε· τὸν ἱκέτην γὰρ οὐ θέμις κτανεῖν. (fr. 937 Kannicht)
ΠΛΑΤΩΝ
Τί δέ; οὐχὶ κἀκεῖνα Εὐριπίδου ἐστίν,
οὐ δεινὰ πάσχειν δεινὰ τοὺς εἰργασμένους; (fr. 938 Kannicht)
ΠΑΡΡΗΣΙΑΔΗΣ
Νῦν οὖν ἕκατι ῥημάτων κτενεῖτέ με;
ΠΛΑΤΩΝ

Νὴ Δία· φησὶ γοῦν ἐκεῖνος αὐτός,
ἀχαλίνων στομάτων
ἀνόμου τ' ἀφροσύνας
τὸ τέλος δυστυχία. (*Bacch.* 386-388)

Sembla clar que allò que pretén parodiar Llucià al principi del diàleg és exactament aquesta forma de dicció mitjançant citacions èpiques i tràgiques que, com hem vist, era d'allò més habitual en la biografia antiga. Aquí els filòsofs fins i tot manifesten l'origen de les seves citacions i es veuen gairebé obligats a respondre sempre amb una altra citació que contradigui la del seu interlocutor, com si aquesta fos l'única forma de desmentir-lo, a saber, usant les mateixes armes que ell. Els filòsofs es mostren, d'aquesta manera, savis en el coneixement de la tradició poètica, d'una banda, i, de l'altra, hàbils per a utilitzar-la amb finalitats personals adequades a l'ocasió, habitualment per a sortir-se'n, d'algun problema, en el sentit literal, etimològic, del terme. No es tracta en absolut de reinterpretacions dels versos d'Homer o dels tràgics amb finalitats metafòriques o simbòliques que ajudin al desenvolupament del propi sistema filosòfic d'un autor, com havia esdevingut comú en algunes escoles, sobretot entre els estoics,[1762] ni tampoc de màgia simpatètica o catàrtica a través dels mots dels grans poetes de la tradició, com sembla que era practicat en alguns ambients, principalment pitagòrics:[1763] l'única finalitat, en tots els casos, és poder fer un joc de paraules o etzibar un *bon mot* a l'interlocutor, exactament de la mateixa manera que si el filòsof inventés ell mateix els mots, però amb la gràcia afegida, podríem dir, de fer-ho mitjançant les paraules, més o menys adaptades a l'ocasió, dels grans poetes de la tradició.

Un cop analitzades les formes que pot prendre la dicció del filòsof —que hem anomenat genèricament *bon mot*— en la tradició biogràfica, fóra bo de repassar també els usos que en fan i en quines situacions concretes els empren, algunes de les quals ja han estat analitzades amb anterioritat. El *bon mot* del filòsof s'utilitza, principalment, com a resposta a insults de forma no violenta, només amb la paraula enginyosa. El cas més habitual, com vèiem més amunt, el trobem en els diàlegs amb els tirans, farcits de citacions de poetes, on cal veure una forma d'enfrontament amb l'arma de la paraula per evitar una confrontació física que el filòsof té perduda d'entrada.[1764] Així, quan, durant l'exili, Soló arriba a la cort del rei Cresos, manté amb ell un diàleg en forma de preguntes i respostes apotegmàtiques, tòpiques també de la relació entre els filòsofs i els poderosos. El rei, en efecte, pregunta a Soló successivament qui és el més feliç i qui ofereix un espectacle de major bellesa, pensant que el savi el

[1762] Vegeu un bon exemple d'aquest procés d'interpretació al·legòrica per part dels estoics a P. GILABERT, «Eros i el seu paper en la Física de l'Estoïcisme Antic», a *Ítaca* 1, 1986, pp. 81-106, i, més recentment, J. B. GOURINAT, «*Explicatio fabularum*: la place de l'allégorie dans l'interprétation stoïcienne de la mythologie», en 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*, París 2005, pp. 9-34.
[1763] Vegeu BOYANCÉ 1972, pp. 126 ss., i DELATTE 1922, pp. 110-111.
[1764] Vegeu l'apartat D 14.

lloarà a ell en les seves respostes i, per tant, se li sotmetrà; en canvi, Soló respon que els més feliços són Cleobis i Bitó, els nois que moriren després de portar la seva mare fins al santuari de Delfos tirant d'un carro (Heròdot 1.30-31), i que l'espectacle més bell l'ofereixen els faisans i els paons, dotats per la naturalesa de la seva esplendor, mentre que la del rei és artificial (DL 1.51).[1765] La forma de preguntes i respostes és idèntica a la que ja hem observat més amunt per a Teodor l'Ateu i Estilpó, tot i que en Soló, és clar, no es tracta pas de sil·logismes i sofismes, sinó que el filòsof pretén desautoritzar el monarca sense buscar cap enfrontament directe, que resultaria fatal per a ell.

Inspirat en aquest relat de Soló i Cresos, Dionisi el Vell enceta un diàleg amb Plató a base de preguntes i respostes, seguint la forma ja ben coneguda que pretén la submissió del filòsof al poder tirànic mitjançant el reconeixement, per part del filòsof, de la superioritat del tirà; de fet, la qüestió és la mateixa que plantejava Cresos a Soló sobre qui és el més feliç dels homes, quelcom que demostra encara més el caràcter tòpic d'aquesta mena d'enfrontaments dialèctics. El filòsof, però, es nega a fer aquest reconeixement, demostrant així, com Soló, la seva absoluta παρρησία, que el fa parlar sempre en termes idèntics a favor de la democràcia i en contra, per tant, de la tirania, sigui qui sigui el seu interlocutor; en aquest cas, la resposta de Plató és perfectament coherent amb la seva pròpia doctrina sobre el govern del savi: mai no pot ser considerat un bé suprem allò que respon únicament a l'interès d'un sol home, llevat que aquest home excel·leixi per la seva virtut. El tirà, enutjat, li adreça una frase breu i punyent, a la qual Plató dóna la volta, en el més pur estil del *bon mot* dels filòsofs: "οἱ λόγοι σου," φησί, "γεροντιῶσι," καὶ ὅς· "σοῦ δέ γε τυραννιῶσιν." (DL 3.18). Altres versions de les paraules que intercanvien Plató i Dionisi ofereixen idèntiques característiques formals. En el *Gnomologium Vaticanum Graecum* (1144f, 231v), després d'aquest breu intercanvi, n'apareix encara un altre; Dionisi diu: ὁρᾷς, ὦ Πλάτων, ὅτι δύναμαι ἀτιμοῦν, a la qual cosa Plató respon: ἀλλ' οὐχ ὁ τόπος τὸν ἄνδρα, ἀλλ' ὁ ἀνὴρ τὸν τόπον ἔντιμον ποιεῖ. També les citacions dels poetes, com no podia ser d'altra manera, apareixen en les relacions de Plató amb el tirà de Siracusa. Dionisi diu un dia a Plató, fent servir uns versos de Sòfocles (fr. 789 Nauck^2 = 873 Radt):

> ὅστις γὰρ ὡς τύραννον ἐμπορεύεται,
> κείνου 'στὶ δοῦλος, κἂν ἐλεύθερος μόλῃ.

A la qual cosa respon el filòsof, tot refent per a l'ocasió els versos de Sòfocles a fi de donar la volta als mots del tirà:

> οὐκ ἔστι δοῦλος, ἂν ἐλεύθερος μόλῃ. (DL 2.82).[1766]

[1765] Cf., també, Heròdot 1.29-33 i Plutarc, *Sol.* 27.1-9.

[1766] Diògenes Laerci atribueix l'anècdota a Aristip, però afirma que altres l'atribueixen a Plató. Plutarc l'atribueix a Zenó (*De aud. poet.* 33d; *Pomp.* 78), quelcom que torna a posar de manifest que les citacions dels poetes en boca dels filòsofs, com les màximes, són fluctuants.

Trobem una altra citació a Elià (*V. H.* 4.18): quan Plató arriba a Siracusa per segona vegada, el tirà el porta sobre el seu carro, que ell mateix guia, tan bon punt ha desembarcat; això serveix a un dels espectadors per a refer uns versos homèrics (*Il.* 5.838-839) tot posant de manifest el contrast entre el tirà (βροτὸς ἀνήρ) i el filòsof (ἄριστος):

μέγα δ' ἔβραχε φήγινος ἄξων
βριθοσύνῃ· δεινὸν γὰρ ἄγεν βροτὸν ἄνδρα τ' ἄριστον.

Tanmateix, la relació més interessant i completa de respostes al tirà com a defensa dels atacs, en forma de citacions dels tràgics, posa en relació Plató i Aristip: l'un com a filòsof lliure que no se sotmet al tirà; l'altre, com a representant en la tradició biogràfica del paràsit, el qual, malgrat tot, es defensa amb un *bon mot* de les acusacions.[1767] Un dia que Dionisi ordenà als qui banquetejaven amb ell de vestir-se de porpra i dansar, Plató s'hi negà tot citant el vers d'Eurípides següent (*Bacch.* 836):

οὐκ ἂν δυναίμην θῆλυν ἐνδῦναι στολήν.

En canvi, Aristip ho acceptà sense problemes, citant, al seu torn (*Bacch.* 317-318):

καὶ γὰρ ἐν βακχεύμασιν
οὖσ' ἥ γε σώφρων οὐ διαφθαρήσεται (DL 2.78).

Això no obstant, el diàleg més extens de Plató amb Dionisi el trobem a Olimpiodor (113-115 W):[1768]

καὶ τοῦ Διονυσίου ἐρομένου αὐτὸν "τίνα νομίζεις ἐν ἀνθρώποις εὐδαίμονα εἶναι;" ὡς δὴ νομίζων ὅτι περὶ αὐτοῦ φήσει ὁ φιλόσοφος κολακεύων αὐτόν, ὁ δὲ ἀπεκρίνατο ὅτι "Σωκράτην". πάλιν ἐπανήρετο αὐτὸν "τί νομίζεις ἔργον ἀνδρὸς εἶναι πολιτικοῦ;" ὁ δὲ ἀπεκρίνατο "τὸ τοὺς πολίτας βελτίους ποιεῖν." τρίτον αὐτὸν ἐπανήρετο "τί οὖν; τὸ ὀρθῶς δικάζειν σμικρόν σοι δοκεῖ;" δόξαν γὰρ εἶχεν ὁ Διονύσιος ἐπὶ τῷ ὀρθῶς δικάζειν· ὁ δὲ ἀπεκρίνατο μηδὲν ὑποστειλάμενος "σμικρὸν μὲν οὖν καὶ μέρος ἔσχατον· ἀκεσταῖς γὰρ ἐοίκασιν οἱ ὀρθῶς δικάζοντες, οἵτινες τὰ διερρωγότα ἱμάτια ἀνυφαίνουσιν." τέταρτον αὐτὸν ἐπανήρετο "τὸ τύραννον εἶναι οὐκ ἀνδρεῖον;" 'πάντων μὲν οὖν' ἔφη "δειλότατον, ὁπότε καὶ τὰ κουρευτικὰ μαχαιρίδια δέδοικεν, μὴ διὰ τούτων ἀπόληται."

Tanmateix, podria tractar-se també, en Plutarc, d'una confusió en els manuscrits entre Ζήνωνα i Πλάτωνα.

[1767] Vegeu l'apartat D 14.

[1768] A més, la presència d'aquest material en l'*Index Herculanensis*, col. X 10-16, demostra que aquesta mena d'apotegmes formen part del material biogràfic més antic.

> I, en preguntar-li Dionís: «Qui creus que és feliç entre els homes?», es pensava que el filòsof parlaria sobre ell tot adulant-lo, però ell va respondre: «Sòcrates». L'interrogà de nou: «Quina creus que és la tasca de l'home d'estat?», i ell va respondre: «Fer millors els ciutadans». En tercer lloc li preguntà: «I doncs? Jutjar rectament et sembla poca cosa?» Car Dionisi tenia fama de jutjar rectament; però ell li respongué sense fer-se enrere: «Poca cosa i, a més, la part darrera: car els qui jutgen rectament s'assemblen als qui sargeixen, que teixeixen de nou la túnica que està estripada a trossos». En quart lloc li preguntà: «La tirania no és viril?» «De totes les coses», digué, «és la més plena de temor, quan fins i tot els coltells del barber fan por, no fos cas que hom morís a mans d'ells».

El diàleg es produeix aquí seguint el recurs tòpic de les preguntes i les respostes, on el tirà interroga el filòsof sobre qui és l'home més feliç, el millor polític i, finalment, si la tirania és el millor règim de govern: el filòsof es manté ferm en les seves respostes i no es rebaixa a adular el tirà, sinó que capgira hàbilment les preguntes amb els seus arguments. És el mateix joc de Soló amb el rei Cresos. En totes les versions, doncs, Plató és qui té la darrera paraula, qui riu el darrer, podríem dir, pel mecanisme típic de capgirar les paraules de l'interlocutor amb habilitat dialèctica i de forma punyent per tal de mantenir, així, la superioritat.

També Anaxarc, capturat pel tirà Nicocreont després que el filòsof fos llançat contra la seva voluntat a les costes de Xipre durant un viatge per mar, és condemnat a mort, però Anaxarc pronuncia la seva frase més famosa (πτίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, Ἀνάξαρχον δὲ οὐ πτίσσεις), constituïda —com hem vist que és habitual— per un típic joc de paraules que inclou un quiasme; llavors el tirà ordena que li tallin la llengua, però és el mateix filòsof qui se la talla amb les dents i la hi escup a la cara (DL 9.59). Anaxarc, a més, fou company i amic d'Alexandre, i s'encarregà de fer veure al monarca que era un mortal i no pas un déu quan, després d'haver-se fet un tall a la mà, li mostrà que, de la ferida, en sortia sang, i no pas l'ἰχώρ que surt de les venes dels déus segons Homer (*Il.* 5.340), tot i que altres versions més benèvoles amb Alexandre posen en boca del mateix monarca aquesta constatació (DL 9.60).[1769] Encara en una altra ocasió, mentre bevia a la salut d'Alexandre, Anaxarc li allargà la seva copa al sobirà tot citant Eurípides (*Or.* 271) i reconeixent aquest cop, potser amb ironia, la divinitat del sobirà:

> βεβλήσεταί τις θεῶν βροτησίᾳ χερί (DL 9.60).

Altra vegada apareixen les citacions d'Homer i dels tràgics com a forma privilegiada en la dicció dels filòsofs.

Nombroses anècdotes biogràfiques pretenen destacar també que Diògenes no es deixa mai doblegar pels poderosos: el seu mecanisme per a manifestar la seva superioritat i la seva llibertat absoluta és, de nou, el *bon mot*. Fet presoner per Filip després de la batalla de Queronea, el

[1769] Així ho afirma també Plutarc, *Alex.* 28.

monarca li preguntà qui era; ell respongué de manera ben insultant: κατάσκοπος τῆς σῆς ἀπληστίας, i Filip quedà tan admirat que el deixà anar (DL 6.43). En una altra ocasió, tracta de miserable el mateix Alexandre i el seu general Antípatre, mitjançant un joc de paraules —en aquest cas un poliptòton— malèvol: ἄθλιος παρ' ἀθλίου δι' ἀθλίου πρὸς ἄθλιον (DL 6.44). Tampoc Perdicas no s'escapa del seu blasme: amenaçat de mort pel sobirà si no acudia a la seva cort, Diògenes respon: οὐδὲν μέγα· καὶ γὰρ κάνθαρος καὶ φαλάγγιον τοῦτ' ἂν πράξειεν (DL 6.44). Contra els tirans, les respostes són encara més contundents, i evidencien un odi sense matisos contra la tirania. La forma emprada continua essent la χρεία. Així, a un tirà que li preguntava quin era el millor bronze per a fer-se una estàtua, li respongué que aquell amb què s'havien fet les d'Harmodi i Aristogíton, els famosos tiranicides (DL 6.50). Finalment, són cèlebres els enfrontaments dialèctics amb Alexandre, en els quals Diògenes manifesta que la seva dignitat personal és la mateixa, però la seva llibertat superior, a la del gran monarca. Per començar, a la declaració d'Alexandre ἐγώ εἰμι Ἀλέξανδρος ὁ μέγας βασιλεύς, Diògenes respon ardidament: κἀγώ Διογένης ὁ κύων (DL 6.60). I, quan Alexandre li demana si no té por d'ell, Diògenes porta la qüestió, com sempre en aquesta mena d'enfrontaments, al terreny dels jocs de paraules, en aquest cas el típic sil·logisme, tal com el que analitzàvem més amunt per a Crisip i Teodor l'Ateu: «οὐ φοβῇ με;», «τί γάρ,» εἶπεν, «εἶ; ἀγαθὸν ἢ κακόν;» τοῦ δὲ εἰπόντος, «ἀγαθόν,» «τίς οὖν,» εἶπε, «τὸ ἀγαθὸν φοβεῖται;» (DL 6.68).

Ja hem vist, així mateix, que, quan els filòsofs lluiten entre si,[1770] ho fan igualment usant aquesta forma d'expressió. Com en el plantejament dels enigmes, en aquests certàmens no importa tant el contingut d'allò que es discuteix, que sovint és una fotesa, sinó la superació dels enganys de les paraules, que demostra quin dels dos filòsofs en combat és el més savi. La forma de «certamen» entre els filòsofs té unes característiques formals ben definides: si els poetes s'enfronten entre ells mitjançant la qualitat de les seves composicions poètiques, els filòsofs, en canvi, s'ataquen directament amb sil·logismes plens de jocs de paraules i sofismes carregats de malícia. Aquesta és, sens dubte, la imatge popular que els grecs tenien de les formes dialèctiques dels filòsofs, més vinculades amb l'habilitat per al joc de paraules, per tal de donar la volta enginyosament a les paraules feridores de l'altre, que no pas amb la pròpia doctrina filosòfica, la qual ni tan sols no és mencionada en el conflicte. Són molt similars, formalment i estructural, tal com hem analitzat en l'apartat corresponent,[1771] els enfrontaments d'Aristip amb Xenofont (DL 2.65), Timó (DL 2.66) i Èsquines (DL 2.82): tots estan extrets de les mateixes obres dels autors. Les hostilitats entre Euclides i Timó (DL 2.107) també es produeixen aprofitant citacions de les seves obres, i fins i tot es defineix així, de manera genèrica, l'estil agonísitic de Menedem d'Erètria, que menyspreava l'escola de Plató i la de Xenofont: era molt fort en l'erística, que utilitzava mitjançant el raonament per

[1770] Vegeu l'apartat D 9.

[1771] Vegeu l'apartat 9 d'aquest mateix capítol, on ja hem analitzat els certàmens entre filòsofs. Ens permetem de reproduir aquí de nou alguns d'aquests enfrontaments per tal d'analitzar-los ara des del punt de vista de l'expressió.

interrogació, carregat, com sempre, de sofismes sil·logístics, del qual en tenim un bon exemple, que segueix les característiques habituals: "τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερόν ἐστι;" "ναί." "ἕτερον δέ ἐστι τὸ ὠφελεῖν τοῦ ἀγαθοῦ;" "ναί." "οὐκ ἄρα τὸ ὠφελεῖν ἀγαθόν ἐστιν" (DL 2.134). Altres certàmens de la mateixa mena són els que s'estableixen entre Hipàrquia i Teodor l'Ateu (DL 6.97-98):

> ὅτε καὶ πρὸς Λυσίμαχον εἰς τὸ συμπόσιον ἦλθεν, ἔνθα Θεόδωρον τὸν ἐπίκλην Ἄθεον ἐπήλεγξε, σόφισμα προτείνασα τοιοῦτον· ὃ ποιῶν Θεόδωρος οὐκ ἂν ἀδικεῖν λέγοιτο, οὐδ' Ἱππαρχία ποιοῦσα τοῦτο ἀδικεῖν λέγοιτ' ἄν· Θεόδωρος δὲ τύπτων ἑαυτὸν οὐκ ἀδικεῖ, οὐδ' ἄρα Ἱππαρχία Θεόδωρον τύπτουσα ἀδικεῖ.
>
> Un cop que anà a un banquet a casa de Lisímac, allà mateix confutà Teodor, que rebia el sobrenom d'Ateu, proposant-li aquest sofisma: «Allò que, fet per Teodor, no pot ser anomenat injust, això mateix, fet per Hipàrquia, tampoc no pot ser pas anomenat injust; si Teodor, doncs, en pegar-se ell mateix, no comet cap injustícia, llavors Hipàrquia, si pega Teodor, tampoc no comet injustícia».

Hipàrquia fa provar, doncs, a Teodor la seva pròpia medecina, a ell que era mestre en aquesta mena de sil·logismes. Teodor, veient-se vençut, li lleva la roba i se'n burla dient, amb paraules d'Eurípides (*Bacch.* 1236):

> αὕτη ἐστὶν
> ἡ τὰς παρ' ἱστοῖς ἐκλιποῦσα κερκίδας;

Però Hipàrquia, usant de nou el poder filosòfic de capgirar els mots de l'interlocutor per a mantenir-se sempre superior, respon: ἐγώ εἰμί, Θεόδωρε· ἀλλὰ μὴ κακῶς σοι δοκῶ βεβουλεῦσθαι περὶ αὑτῆς, εἰ, τὸν χρόνον ὃν ἔμελλον ἱστοῖς προσαναλώσειν, τοῦτον εἰς παιδείαν κατεχρησάμην; (DL 6.98). El mateix procediment es dóna entre Zenó i Cassi l'Escèptic (DL 7.32): tot i que no s'han transmès els sofismes, resulta evident, per la mena de refutacions que apareixen, que es tracta del mateix procediment sil·logístic; i el mateix Zenó fou refutat també així per Heril·los (DL 7.165).

L'enemistat de Plató amb Antístenes presenta la típica forma agonística basada en la resposta enginyosa que comentàvem fa un moment, especialment en discussions sobre el τῦφος, tan grat als cínics. Així, en una ocasió en què Antístenes havia convidat Plató a llegir un discurs seu sobre la impossibilitat de la contradicció, Plató li demostra que llavors es contradiu ell mateix, perquè escrivint sobre aquesta paradoxa, que entra en contradicció amb allò que pensa la majoria, demostra que la contradicció és possible, de manera que es refuta a si mateix (DL 3.35).[1772] Antístenes, havent sentit dir que Plató parlava malament d'ell, afirma amb una total superioritat i un típic joc de paraules: βασιλικὸν καλῶς ποιοῦντα κακῶς

[1772] Sobre aquesta mena d'arguments, cf. Aristòtil, *Met.* 1024b32-34 i *Top.* 1004b10-21, on se cita precisament aquesta mateixa idea per rebatre Antístenes.

ἀκούειν (DL 6.3). I, encara, veient un dia que Plató estava malalt el vòmit que el filòsof havia dipositat en una palangana, Antístenes li diu: χολὴν μὲν ὁρῶ ἐνταῦθα, τῦφον δὲ οὐχ ὁρῶ (DL 6.7). Exactament els mateixos atacs i una idèntica estructura formal trobem en Diògenes, que critica Plató per les seves relacions amb els tirans:[1773]

> Καί ποτε Πλάτωνα ἐν δείπνῳ πολυτελεῖ κατανοήσας ἐλάας ἁψάμενον, "τί," φησίν, "ὁ σοφὸς εἰς Σικελίαν πλεύσας τῶν τραπεζῶν τούτων χάριν, νῦν παρακειμένων οὐκ ἀπολαύεις;" καὶ ὅς, "ἀλλὰ νὴ τοὺς θεούς," φησί, "Διόγενες, κἀκεῖ τὰ πολλὰ πρὸς ἐλάας καὶ τὰ τοιαῦτα ἐγινόμην." ὁ δέ, "τί οὖν ἔδει πλεῖν εἰς Συρακούσας; ἢ τότε ἡ Ἀττικὴ οὐκ ἔφερεν ἐλάας;" (DL 6.25)

Per la seva golafreria:[1774]

> καὶ ἄλλοτε ἰσχάδας ἐσθίων ἀπήντετ' αὐτῷ φησί τε, "ἔξεστί σοι μετασχεῖν"· τοῦ δὲ λαβόντος καὶ φαγόντος, ἔφη, "μετασχεῖν εἶπον, οὐ καταφαγεῖν." (DL 6.25)

I també, com Antístenes, pel seu τῦφος. Un dia que caminava sobre les catifes de Plató, Diògenes afirma: πατῶ τὸν Πλάτωνος τῦφον; Plató, usant ell també la tècnica de la resposta ràpida, punyent i capgiradora, li respon: ἑτέρῳ γε τύφῳ, Διόγενες (DL 6.26).

En tots els casos, la forma del certamen és el joc de paraules, i l'estructura emprada és el joc de preguntes i respostes o bé la resposta ràpida. Aristip té aquesta mena d'enfrontament agonístic amb Diògenes. L'anècdota més famosa és aquella en què Diògenes, mentre pelava llegums, es burla d'Aristip, que passava per allà, dient-li: εἰ ταῦτα ἔμαθες προσφέρεσθαι, οὐκ ἂν τυράννων αὐλὰς ἐθεράπευες; a la qual cosa respon Aristip, tot capgirant el discurs: "καὶ σύ," εἶπεν, "εἴπερ ᾔδεις ἀνθρώποις ὁμιλεῖν, οὐκ ἂν λάχανα ἔπλυνες" (DL 2.68). La mateixa anècdota es repeteix, idèntica pel que fa a l'estructura, entre Plató i Diògenes, amb les clares acusacions d'adulació dels tirans tòpiques en la tradició biogràfica hostil.[1775] Aquest cop, és Plató qui diu a Diògenes: εἰ Διονύσιον ἐθεράπευες, οὐκ ἂν λάχανα ἔπλυνες; i l'altre respon: καὶ σὺ εἰ λάχανα ἔπλυνες, οὐκ ἂν Διονύσιον ἐθεράπευες (DL 6.58). Encara més, Teodor l'Ateu i Mètrocles s'enfronten de la mateixa manera: σὺ ὁ σοφιστὴς οὐκ ἂν τοσούτων ἔχρῃζες μαθητῶν, εἰ λάχανα ἔπλυνες // καὶ σὺ εἴπερ ἀνθρώποις ᾔδεις ὁμιλεῖν, οὐκ ἂν τούτοις τοῖς λαχάνοις ἐχρῶ (DL 2.102).[1776] En aquest cas concret, podem parlar fins i tot d'un joc de paraules fluctuant sencer, amb el mateix context anecdòtic adaptat a l'ocasió. Però aquest mecanisme expressiu d'enfrontament no es dóna pas només entre els filòsofs: Plató ataca

[1773] Vegeu l'apartat D 14.
[1774] Vegeu l'apartat D 2 k.
[1775] Vegeu l'apartat D 14.
[1776] Cf., també, Horaci, *Ep.* I 17.13-32.

Isòcrates amb la mateixa tècnica de capgirar el seu discurs amb un hàbil joc de paraules. Qüestionat per Plató pel fet que cobrava les seves lliçons als alumnes,[1777] Isòcrates es defensa afirmant: τοὺς μὲν γὰρ εὐφυεῖς ὠφελοῦν, περὶ δὲ τοὺς ἀφυεῖς πονεῖν, però Plató capgira els verbs, tot conservant l'estil isocràtic típic amb dues clàusules equilibrades, i expressa una simple ironia basada en la caricatura: τοὐναντίον ποιεῖς, Ἰσόκρατες· περὶ μὲν γὰρ τοὺς εὐφυεῖς οὐ πονεῖς, τοὺς δὲ ἀφυεῖς οὐκ ὠφελεῖς (Estobeu 2.31.110b).

I Epicur, el personatge que genera una llista més àmplia d'enemics, segons la tradició biogràfica,[1778] dedica a Nausífanes, Plató i els platònics, Aristòtil, Protàgoras, Heraclit, Demòcrit, Antidor i Pirró una llista veritablement llarga d'insults, basats de nou en els jocs de paraules maliciosos, fins i tot amb els noms propis dels personatges: περὶ Ναυσιφάνους λέγειν· "Ταῦτα ἤγαγεν αὐτὸν εἰς ἔκστασιν τοιαύτην, ὥστε μοι λοιδορεῖσθαι καὶ ἀποκαλεῖν διδάσκαλον." πλεύμονά τε αὐτὸν ἐκάλει καὶ ἀγράμματον καὶ ἀπατεῶνα καὶ πόρνην· τούς τε περὶ Πλάτωνα Διονυσοκόλακας καὶ αὐτὸν Πλάτωνα χρυσοῦν, καὶ Ἀριστοτέλη ἄσωτον, <ὃν> καταφαγόντα τὴν πατρῴαν οὐσίαν στρατεύεσθαι καὶ φαρμακοπωλεῖν· φορμοφόρον τε Πρωταγόραν καὶ γραφέα Δημοκρίτου καὶ ἐν κώμαις γράμματα διδάσκειν· Ἡράκλειτόν τε κυκητὴν καὶ Δημόκριτον Ληρόκριτον καὶ Ἀντίδωρον Σαννίδωρον· τούς τε Κυνικοὺς ἐχθροὺς τῆς Ἑλλάδος· καὶ τοὺς διαλεκτικοὺς πολυφθόρους, Πύρρωνα δ' ἀμαθῆ καὶ ἀπαίδευτον (DL 10.8).

El filòsof es defensa igualment de les acusacions que li fan els seus detractors amb un *bon mot*, amb el qual capgira la seva situació de desgràcia als ulls de tothom. Semblantment, Sòcrates, durant les seves discussions, era tractat sovint a cops de puny i amb burles de tota mena, però ho suportava tot pacientment, i, si algú se n'estranyava, li deia: εἰ δέ με ὄνος ἐλάκτισε, δίκην ἂν αὐτῷ ἐλάγχανον; (DL 2.21). Sens dubte, era una manera ben fina de manifestar que aquells que procedien d'aquella forma amb la seva persona eren, de fet, ases, a la vegada que mantenia, així, la humilitat del seu caràcer als ulls de tothom.[1779] Amb idèntica ironia es mostra Diògenes davant d'humiliacions semblants. A un que l'havia colpit amb una biga de fusta i després li cridà: φύλαξαι, el filòsof li respongué: πάλιν γάρ με παίειν μέλλεις; (DL 6.41). Heus ací una altra versió de la mateixa anècdota: després de ser colpit per la biga de fusta en anàlogues circumstàncies, Diògenes colpeix al seu torn l'home en qüestió amb el seu bastó i li diu també «φύλαξαι» (DL 6.66). I, en una altra ocasió en què algú li havia donat un cop de puny mentre anava pel carrer, Diògenes, sense perdre la calma, exclamà: Ἡράκλεις οἷον με χρῆμ' ἐλάνθανε τὸ μετὰ περικεφαλαίας περιπατεῖν (DL 6.41). Arcesilau defensa també amb un *bon mot* maliciós i capgirador la pròpia escola davant d'aquells que li demanaven, amb mala intenció, per què molts es passaven de les altres

[1777] Vegeu l'apartat D 2 l.
[1778] Vegeu l'apartat D 9.
[1779] Vegeu l'apartat D 2 i.

escoles a la d'Epicur i mai ningú no es passava de l'escola d'Epicur a les altres: ἐκ μὲν γὰρ ἀνδρῶν γάλλοι γίνονται, ἐκ δὲ γάλλων ἄνδρες οὐ γίνονται (DL 4.43). Fins i tot Pitàgoras s'apunta a aquesta mena de jocs maliciosos de paraules; a un ambaixador de Síbaris que es burlava d'ell dient-li que, si podia anar i tornar de l'Hades, li portés una carta del seu pare difunt, Pitàgoras li respon: οὐκ μέλλειν εἰς τὸν τῶν ἀσεβῶν τόπον παραβάλλειν, ὅπου σαφῶς οἶδε τοὺς σφαγεῖς κολαζομένους (Jàmblic, *Vit. Pyth.* 178); després, però, es purifica d'aquest acte amb les aigües de la mar. I Diògenes, com a bon cínic que era, mossega els qui l'ataquen capgirant-ne maliciosament els mots. Als qui el blasmaven pel fet que havia hagut d'exiliar-se per haver falsificat moneda, Diògenes els respon: ἀλλὰ τούτου γ' ἕνεκεν ὦ κακόδαιμον, ἐφιλοσόφησα (DL 6.49); i encara, a un que li deia que la gent de Sinope l'havia condemnat a l'exili, li respongué: ἐγὼ δέ γε ἐκείνων μονήν (DL 6.49). Novament és Diògenes mateix, quan era venut com a esclau,[1780] qui li diu al venedor, en veure Xeníades: τούτῳ με πώλει· οὗτος δεσπότου χρῄζει (DL 6.74).

De vegades, com acabem de veure, les paraules hàbils de què fa gala serveixen al filòsof per a escapolir-se de les acusacions malèvoles dels seus conciutadans; altres vegades, però, el filòsof capgira mitjançant el seu *bon mot* acusacions que el delaten com un veritable antimodel als ulls de la tradició biogràfica. El cas més escandalós és Aristip: acusat de gairebé tot allò que pot ser considerat negatiu en la biografia d'un filòsof, se'n defensa sempre usant un *bon mot*. Ja hem vist la χρεία, famosa i repetida, d'un dia que Aristip passava per davant de Diògenes, que rentava llegums, i hagué de suportar una burla del cínic que li deia: εἰ ταῦτα ἔμαθες προσφέρεσθαι, οὐκ ἂν τυράννων αὐλὰς ἐθεράπευες; Aristip no ho nega pas, sinó que respon, donant la volta als mots: καὶ σύ εἴπερ ᾔδεις ἀνθρώποις ὁμιλεῖν, οὐκ ἂν λάχανα ἔπλυνες (DL 2.68). La prostració i l'adulació que manifesta davant del tirà de Siracusa és oberta, sense gens de dissimulació, i el filòsof ho té perfectament assumit, per bé que se'n defensa amb tota mena de jocs de paraules i sofismes; quan el mateix tirà Dionisi li pregunta per què s'acosta a ell, Aristip respon: ὁπότε μὲν σοφίας ἐδεόμην, ἦκον παρὰ Σωκράτην· νῦν δὲ χρημάτων δεόμενος παρὰ σὲ ἥκω (DL 2.78). Fins i tot la seva resposta al tirà pren, en una altra ocasió, la forma d'un autèntic enigma: ἐπὶ τὸ μεταδώσειν ὧν ἔχει καὶ μεταλήψεσθαι ὧν μὴ ἔχει (DL 2.77). En demanar diners a Dionisi, el tirà li recorda que el savi és aquell que no té necessitat de res, seguint, ell també, el tòpic de l'ascetisme del filòsof; Aristip, però, fa que li doni els diners per examinar després la qüestió i, un cop amb els diners al sac, li pregunta al tirà: ὁρᾷς ὅτι οὐκ ἠπόρηκα; (DL 2.82). És exactament l'estructura habitual d'un sil·logisme dels que hem analitzat més amunt, però aquesta vegada amb actes i no sols amb afirmacions. Un altre contrast idèntic es produeix quan Aristip accepta diners de Dionisi, mentre que Plató només agafa un llibre; la resposta d'Aristip és del mateix estil habitual: ἐγὼ μὲν γὰρ ἀργυρίων, Πλάτων δὲ βιβλίων ἐστὶν ἐνδεής (DL 2.81). El cas més escandalós s'esdevé en una

[1780] Vegeu l'apartat D 7.

ocasió en què Aristip demana a Dionisi un favor per a un amic seu i per aconseguir-lo es llança als peus del tirà; durament criticat després per la seva actitud servil, respon: οὐκ ἐγώ αἴτιος, ἀλλὰ Διονύσιος ὁ ἐν τοῖς ποσὶ τὰς ἀκοὰς ἔχων (DL 2.79).

De manera semblant Aristip pretén Aristip eludir les acusacions dels seus detractors a propòsit de l'altre gran crim dels filòsofs en la tradició biogràfica: el gust per les riqueses, evidenciat sovint en el fet que cobraven un salari.[1781] Quan li pregunten per què els filòsofs van sovint a la porta dels rics, mentre que els rics no van mai a la porta dels filòsofs, Aristip respon, amb la forma tradicional d'un enigma, que juga, a més, amb el tòpic de la saviesa dels filòsofs en oposició amb la manca de saviesa de la resta dels mortals: ὅτι οἱ μὲν ἴσασιν ὧν δέονται, οἱ δ' οὐκ ἴσασιν (DL 2.69). Un joc de paraules especialment enginyós és el que fa Aristip a un home que li volia confiar l'educació del seu fill, però, en assabentar-se del preu, exclama: τοσούτου δύναμαι ἀνδράποδον ὠνήσασθαι; Aristip, llavors, respon: πρίω καὶ ἕξεις δύο (DL 2.72). Als qui li retreien que hagués abandonat Sòcrates per Dionisi, el tirà de Siracusa, els respon amb el següent joc de paraules: ἀλλὰ πρὸς Σωκράτην μέν ἦλθον **παιδείας** ἕνεκεν, πρὸς δὲ Διονύσιον **παιδιᾶς** (DL 2.80). I, encara, Aristip té respostes del mateix estil per als qui l'acusaven de luxuriós i de freqüentar la companyia de les prostitutes:[1782] el mal no és pas entrar en un bordell, sinó no poder-ne sortir (DL 2.69). I a un que li feia els mateixos retrets, li respon en termes similars, usant el recurs de l'antítesi: ἔχω [Λαΐδα], ἀλλ' οὐκ ἔχομαι (DL 2.75). A un altre que li retreia que cohabitava amb una prostituta, li proposa un sil·logisme maliciós, en el més pur estil de Crisip i Teodor l'Ateu:

> "ἆρά γε," εἰπεῖν, "μή τι διενέγκαι <ἂν> οἰκίαν λαβεῖν ἐν ᾗ πολλοί ποτε ᾤκησαν ἢ μηδείς;"
> εἰπόντος δὲ οὔ,
> "τί δὲ πλεῦσαι ἐν νηῒ ᾗ μυρίοι ποτὲ ἐνέπλευσαν ἢ μηδείς;"
> "οὐδαμῶς."
> "οὐδ' ἄρα γυναικί," ἔφη, "συνεῖναι ᾗ πολλοὶ κέχρηνται ἢ μηδείς." (DL 2.74).

Fins i tot a un que l'acusa d'haver refusat amb menyspreu el seu propi fill com si no fos d'ell, Aristip li respon: καὶ τὸ φλέγμα καὶ τοὺς φθεῖρας ἐξ ἡμῶν ἴσμεν γεννωμένους, ἀλλ' ἀχρεῖα ὄντα ὡς πορρωτάτω ῥιπτοῦμεν (DL 2.81). També Diògenes, quan el blasmaven pel fet que bevia en una taverna, respongué: καὶ ἐν κουρείῳ κείρομαι (DL 6.66). I, després que hagués rebut d'Antípatre un petit mantell, digué, fent servir els mots d'Homer (*Il.* 3.65):

> οὔτοι ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐρκυδέα δῶρα (DL 6.66).

[1781] Vegeu els apartats D 2 m i D 2 l.
[1782] Vegeu l'apartat D 2 k.

El filòsof ataca també mitjançant jocs de paraules. Diògenes, en veure un vencedor dels Jocs Olímpics que ara fa de pastor, li diu: ταχέως, ὦ βέλτιστε, μετέβης ἀπὸ τῶν Ὀλυμπίων ἐπὶ τὰ Νέμεα (DL 6.49),[1783] aprofitant el joc fàcil de paraules entre νεμεῖν «fer de pastor» i Νέμεα. A un que es perfumava, li diu, fent un habitual joc de paraules: βλέπε μὴ ἡ τῆς κεφαλῆς σου εὐωδία δυσωδίαν σου τῷ βίῳ παράσχῃ (DL 6.66). A un adúlter, de nom Dídim, que guaria l'ull d'una noia, li digué, aprofitant el doble sentit de κόρη, que pot voler dir «noia» i «pupil·la»: ὅρα μὴ τὸν ὀφθαλμὸν τῆς παρθένου θεραπεύων τὴν κόρην φθείρῃς (DL 6.68). És el mateix adúlter a qui Diògenes dedica un joc de paraules quan s'assabenta que ha estat arrestat: mereixeria de ser penjat pel seu nom, afirma, ja que δίδυμοι, en grec, significa «testicles» (DL 6.51). Un dels atacs més directes, però, és el que Diògenes profereix contra un que li preguntava d'on prové el mot ἀνδράποδα, que hom aplicava als esclaus: ὅτι τοὺς πόδας ἀνδρῶν εἶχον, τὴν δὲ ψυχὴν ὁποίαν σὺ νῦν ὁ ἐξετάζων (DL 6.67). El joc de paraules li serveix també per a atacar indiscriminadament tota mena d'escoles, espectacles i persones: καὶ τὴν μὲν Εὐκλείδου σχολὴν ἔλεγε χολήν, τὴν δὲ Πλάτωνος διατριβὴν κατατριβήν, τοὺς δὲ Διονυσιακοὺς ἀγῶνας μεγάλα θαύματα μωροῖς ἔλεγε καὶ τοὺς δημαγωγοὺς ὄχλου διακόνους (DL 6.24). Així mateix, Timó dedicà els seus tres llibres de *Σίλλοι* a injuriar, des del punt de vista escèptic, tots els dogmàtics en forma de paròdies dels versos homèrics, que, a més, en el segon i el tercer llibre, presenten l'estructura, ja analitzada més amunt, de preguntes i respostes (DL 9.111); en conservem el primer vers, paròdia de la invocació a les Muses del principi de la *Ilíada*:

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

I, novament, Diògenes ataca qualsevol que no sigui cínic amb un joc de paraules basat en una falsa etimologia: **Ἀναπήρους** ἔλεγεν οὐ τοὺς κωφοὺς καὶ τυφλούς, ἀλλὰ τοὺς μὴ ἔχοντας **πήραν** (DL 6.33), és a dir, els dèbils són tots els qui no són cínics, descrits aquí amb el seu atribut habitual.

La «captura» d'un filòsof per part del seu mestre se sol produir també mitjançant un joc ràpid de preguntes i respostes, o bé, sobretot, mitjançant la paraula enigmàtica i el *bon mot* escaient.[1784] Així, Xenofont és «caçat» per Sòcrates quan tots dos es troben casualment pels carrers d'Atenes i el primer li pregunta: «On és que esdevenen bons els homes?» (ποῦ δὲ καλοὶ κἀγαθοὶ γίνονται ἄνθρωποι;); en no poder respondre, Sòcrates l'insta a seguir-lo per tal d'aprendre-ho (DL 2.48). Estilpó captura Demetri discutint amb ell sobre el bé (DL 2.116). Polemó portava una vida disbauxada i de borratxeres constants fins que passa casualment, embriac, per davant de l'escola de Xenòcrates, el qual estava pronunciant un discurs sobre la moderació: el jove Polemó fou conquerit pels seus mots i arribà a superar els altres deixebles i a succeir el seu mestre al capdavant de l'escola (DL 4.16). Cràntor és capturat per la veu de Polemó, que no era ni massa

[1783] Cal recordar que l'odi envers l'atletisme és un tòpic entre els cínics: vegeu l'apartat D 19.
[1784] Vegeu l'apartat C 2.

aguda ni massa greu (DL 4.24). I Parmènides és atret a la vida contemplativa pels raonaments d'Amínias, un pitagòric (DL 9.21). Veiem, doncs, que la captura sol produir-se mitjançant un joc ràpid de preguntes i respostes, o bé mitjançant un discurs, és a dir, precisament l'instrument de dicció que el filòsof fa servir més bé. D'altra banda, quan la «caça» del deixeble per part del mestre revesteix impulsos eròtics,[1785] hom pot trobar l'ús de jocs de paraules en la forma habitual de la citació de versos tràgics; és així com Cràntor, enamorat d'Arcesilau, se li adreça amb uns versos de l'*Andròmeda* d'Eurípides (fr. 129 Nauck^2 = 129 Kannicht):

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

I Arcesilau, seguint el joc, li respon tot citant la mateixa tragèdia (fr. 132 Nauck^2 = 129a Kannicht):

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

La mateixa relació es produeix entre Crates i Hipàrquia, la qual s'enamorà del mestre a causa de la seva manera de parlar i amenaçà els seus pares de suïcidar-se si no la donaven a Crates en matrimoni (DL 6.96). I igualment, Zenó d'Èlea és deixeble i amant de Parmènides (DL 9.25).

El filòsof, per tant, és percebut popularment com un individu especialment dotat per a dir sempre la paraula justa en una ocasió difícil determinada, i també per a dir sempre la darrera paraula, breu i concisa com una màxima, que constitueix justament el seu mode d'expressió per excel·lència. Així ho defineix clarament Llucià, tot fent la paròdia dels filòsofs de la seva època (*Pisc.* 17): Parresíades demana ajut a Filosofia, perquè οὐ γὰρ τοῖς τυχοῦσι θηρίοις προσπολεμῆσαι δεήσει με, ἀλλ' ἀλαζόσιν ἀνθρώποις καὶ δυσελέγκτοις, **ἀεί τινας ἀποφυγὰς εὑρισκομένοις**. A més, aquesta paraula del filòsof es percep com un joc del llenguatge, en el qual s'adapten sovint paraules dels poetes i que té la virtut de portar els interlocutors on vol el filòsof: l'interlocutor queda, de fet, atrapat per les paraules del filòsof, de la mateixa manera que queden lligats per les paraules aquells qui s'enfronten amb un enigma. És una visió plausible si pensem en els mecanismes dialèctics habituals dels tractats filosòfics, ja des dels mateixos diàlegs platònics, on Sòcrates pretén, per damunt de tot, capgirar els esquemes del seu interlocutor fent-lo adonar de la pròpia ignorància més que no pas bastir tot un sistema abstracte. En realitat, la dialèctica és el mètode practicat per totes les escoles filosòfiques de l'antiguitat, i consisteix precisament no pas a bastir un sistema, sinó a donar respostes precises i limitades a les qüestions plantejades, a manera d'exercici. La saviesa que manifesta el filòsof a través de les seves formes d'expressió s'acosta, així, a l'habilitat per a sortir-se'n de qualsevol situació, per a donar el consell oportú: pot ser qualificada més aviat de μῆτις,[1786] a

[1785] Vegeu l'apartat C 2.

[1786] És obligada la referència a l'obra ja clàssica de M. DETIENNE & J. P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, París 1974. La saviesa dels filòsofs, tal com apareix en les

l'estil d'Odisseu, que no pas de σοφία tècnica o especulativa, quelcom que allunya considerablement la visió popular dels filòsofs d'aquella que en tenien —i en tenen— els estudiosos i els seguidors de les diverses escoles. El filòsof que descriu la mentalitat popular és, doncs, un savi que afirma la seva saviesa, limitada a la circumstància concreta, ocasional, persuadint els interlocutors del moment, no pas bastint un sistema universal, i, a més, utilitza els recursos d'un *trickster*, per dir-ho en termes mitològics.[1787] Allò que percep i emfasitza la biografia no és pas la novetat expressiva i científica dels filòsofs, sinó, ben al contrari, la continuïtat que representen aquests personatges respecte dels Savis tradicionals.

Per raons d'espai, no hem pas analitzat en aquest apartat totes les respostes enginyoses dels filòsofs, sinó que ens hem centrat únicament en aquelles que presenten de forma més explícita jocs de paraules amb recursos expressius palesament volguts, especialment mitjançant la citació de versos de poetes; tanmateix, podem afirmar que absolutament totes les paraules dels filòsofs en la tradició biogràfica segueixen aquesta mena de caracterització, ben allunyada del llenguatge amb què els mateixos filòsofs s'expressen en les seves obres i en els reculls simplement doxogràfics que ens han pervingut. La distància entre la imatge del filòsof en la visió més popular que presenta la biografia i la imatge que se'n pot fer el lector culte a partir de la lectura directa de les seves obres o el filòsof interessat en la seva doxografia real és, en aquest cas, molt gran. Es tracta d'una visió, marcadament popular, pròpia de la Comèdia, però que es manifesta també en l'oratòria, on «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 rigth"».[1788]

22. Escriptura de llibres

En canvi, la forma d'expressió tradicional per a un filòsof, reconeguda universalment, és el llibre. Diògenes Laerci s'encarrega certament d'adjuntar, en general cap a la fi de les biografies, una llista, que pretén ser exhaustiva, de les obres dels filòsofs. D'alguns, tanmateix, hom destaca que no deixaren obra escrita, cosa que sol ser objecte de blasme, com en el cas de Menedem d'Erètria, que no escrigué res per tal d'evitar de fixar-se en una doctrina determinada (DL 2.136). Arcesilau, al seu torn, no va escriure res perquè havia suspès el judici sobre totes les coses; això no obstant, segons altres fonts, fou sorprès mentre corregia algunes obres de Cràntor que aquest filòsof havia cremat (DL 4.32). Trobem barrejades, en aquesta anècdota, dues teories divergents: la primera, més benèvola amb

biografies, és, en efecte, una pura qüestió de *ruse* davant de circumstàncies força quotidianes i, sobretot, concretes.

[1787] En aquest sentit, és molt interessant l'estudi de JEDRKIEWICZ 2000, que analitza així la figura de Tales i el qualifica de *trickster-sophos* o *trickster científic*. Les seves observacions poden ser traslladades a la visió popular de tots els filòsofs. Per a la figura mitològica del *trickster*, d'altra banda, remetem només, entre la inacabable bibliografia, a un estudi de conjunt recent i força exhaustiu: W. J. HYNES & W. G. DOTY (edd.), *Mythical Trickster. Figures, Contourns, Contexts and Criticisms*, Londres 1993.

[1788] DOVER 1974, p. 11.

el filòsof, manté un blasme discret, com en el cas anterior de Menedem, pel fet que no escrivís res, atès que resulta coherent amb el seu pensament escèptic; ara, hom observa clarament que el fet de no escriure res és percebut de manera negativa per la tradició biogràfica en la segona explicació, segons la qual Arcesilau fou sorprès mentre cometia un plagi descarat de l'obra de Cràntor.[1789] Tampoc no deixà res escrit Carnèades: només es conserven d'ell unes cartes que va escriure a Ariarates, rei de la Capadòcia, mentre que la resta de les obres que hom li atribueix foren escrites, en realitat, segons Diògenes Laerci, pels seus deixebles (DL 4.65). Tampoc Pitàgoras, segons alguns, no deixà res escrit, fet que genera burles (DL 8.6) i que Diògenes Laerci s'afanya a desmentir: en realitat, Pitàgoras escrigué ell mateix tres obres, el famós *tripartitum*, Παιδευτικόν, Πολιτικόν, Φυσικόν (DL 8.6). La resta, certament, se li atribueixen, però són obra de deixebles seus, sobretot de Lisis de Tarent (DL 8.7).[1790] Val a dir, tanmateix, que també apareixen barrejades en aquesta peripècia biogràfica acusacions de plagi: Pitàgoras era acusat d'haver manllevat la seva doctrina a la pítia Temistoclea (DL 8.8 i 21),[1791] de manera que és probable que Diògenes Laerci defensi simplement aquí l'estatut del filòsof com a autor de les seves obres i no com a autor d'obres en general. D'un altre pitagòric, Hípasos, també s'afirma que no deixà cap escrit (DL 8.84), tot i que Diògenes Laerci el fa autor d'un *Discurs místic* (DL 8.7), segurament producte d'una confusió.[1792] Curiosament, no hi ha cap menció explícita del fet que Sòcrates no deixà cap obra escrita,[1793] potser perquè era un fet prou conegut; sí que trobem, en canvi, una discussió sobre les branques tradicionals de la filosofia a les quals es dedicà: hom considera habitualment que Sòcrates només es consagrà a qüestions ètiques,[1794] però Plató deixa entreveure en la seva *Apologia* (26d-e)[1795] que també s'interessà pels temes de física (DL 2.45).[1796]

El fet d'haver escrit llibres o no devia ser prou important en la mentalitat dels biògrafs si hem de fer cas a la llista que Diògenes Laerci ofereix al principi de la seva obra (DL 1.16): Καὶ οἱ μὲν αὐτῶν κατέλιπον ὑπομνήματα, οἱ δ' ὅλως οὐ συνέγραψαν, ὥσπερ κατά τινας Σωκράτης, Στίλπων, Φίλιππος, Μενέδημος, Πύρρων, Θεόδωρος, Καρνεάδης, Βρύσων· κατά τινας Πυθαγόρας, Ἀρίστων ὁ Χῖος, πλὴν ἐπιστολῶν ὀλίγων· οἱ δὲ ἀνὰ ἓν σύγγραμμα, Μέλισσος, Παρμενίδης, Ἀναξαγόρας· πολλὰ δὲ Ζήνων, πλείω Ξενοφάνης, πλείω Δημόκριτος, πλείω Ἀριστοτέλης, πλείω Ἐπίκουρος, πλείω Χρύσιππος.

[1789] Vegeu l'apartat D 24.
[1790] Sobre els pseudoepígrafs pitagòrics, vegeu especialment DELATTE 1922, pp. 160-168, i W. BURKERT, «Hellenistische Pseudopythagorica», *Philologus* 105, 1961, pp. 24-26.
[1791] Vegeu l'apartat D 24.
[1792] Vegeu B. CENTRONE, article «Hippasos de Métaponte», *DPhA* III (2000), pp. 753-755.
[1793] Llevat de la llista inicial a DL 1.16, que comentarem més avall.
[1794] Aquesta és l'opinió tradicional, a partir de Xenofont, *Mem.* 1.1.16.
[1795] Cf., també, *Phaed.* 97b-99c.
[1796] GIANNANTONI (1986, p. 200 i 1991-1992, II, 36.5, p. 3612, n. 25) observa que aquest és precisament un dels escassos passatges on Diògenes Laerci expressa una crítica respecte de les seves fonts, quelcom que testimonia la seva familiaritat amb els textos platònics.

El problema és que, de tots els noms que hi apareixen, no pas tots, després, en les seves biografies particulars, són caracteritzats per no haver escrit res: a Estilpó, el mateix Diògenes Laerci li atribueix en acabat nou diàlegs (DL 2.120); el misteriós Filip ha estat identificat amb Aristip, que segons alguns no escrigué res, però Diògenes Laerci en coneix nombroses obres (DL 2.84);[1797] i també el mateix Diògenes Laerci reporta haver llegit personalment un tractat de Teodor intitulat *Sobre els déus* (DL 2.98). Cal entendre, doncs, que el filòsof que no ha escrit res devia constituir un tòpic en si mateix, objecte, com en tants altres casos, de llistes, i d'aquí és d'on Diògenes Laerci deu haver extret la seva llista inicial, que ell mateix desmenteix en les biografies particulars que dedica a cada filòsof.

Al contrari, ser un escriptor prolífic és vist com un mèrit important, que denota diligència, especialment si els llibres no contenen gaires elements manllevats d'altres autors, perquè llavors queden lliures de la terrible acusació de plagi.[1798] D'aquí la contraposició marcada, en la mateixa llista suara comentada, dels escriptors prolífics amb aquells que no van escriure res o només una sola obra. S'afirma explícitament en la biografia de Clitòmac que, tot i que aprengué les lletres gregues a l'avançada edat de quaranta anys, després d'esdevenir deixeble de Carnèades a Atenes, era tan treballador i diligent que arribà a escriure més de quatre-cents llibres (DL 4.67). Encara més, hom destaca la gran capacitat de treball de Crisip, que escrigué més de set-cents cinc llibres (DL 7.180), els quals figuren a la biblioteca del poeta llatí Persi (*Vita Persi* 4 Clausen); tanmateix, a la llista que adjunta Diògenes Laerci al final de la biografia, només consten cent seixanta-dos títols, perquè manquen els últims fulls del llibre setè en tots els manuscrits. Ara bé, Crisip multiplicà el nombre i la llargada dels seus escrits utilitzant una tècnica que rebé fortes crítiques: tractava sovint de la mateixa doctrina, escrivia sobre tot allò que li passava pel cap, corregia els seus propis pensaments nombroses vegades i, sobretot, citava constantment altres obres, fins al punt que, en un dels seus escrits, arribà a citar gairebé sencera la *Medea* d'Eurípides, i això féu exclamar a un lector seu que estava llegint «la *Medea* de Crisip» (DL 7.180). Epicur, en canvi, escrigué una obra encara més immensa, que depassava els tres-cents rotlles (DL 10.26), i, a més, ho féu sense cap citació externa, sinó només amb les seves paraules i els seus pensaments (DL 7.181), quelcom que és un gran mèrit segons Diògenes Laerci. De fet, Crisip intentava imitar la prolixitat d'Epicur: quan Epicur publicava alguna cosa, ell escrivia sobre el mateix tema, amb la qual cosa es guanyà el sobrenom de παράσιτον τῶν βιβλίων (DL 10.26). Es tracta gairebé d'una variant de l'acusació de plagi: Crisip escriu sobre els mateixos temes que Epicur i, a més, farceix els seus escrits de citacions d'altres autors amb l'única finalitat de fer-los més llargs. La mateixa mena de certamen llibresc es donava també entre Plató i Xenofont: al *Banquet* i l'*Apologia de Sòcrates* de l'un, respon l'altre amb els *Memorables*; a la *República*, hi respon amb la *Ciropèdia* (DL 3.34).[1799] Citar

[1797] En realitat, la font és Sosícrates de Rodes (cf. Fr. 10 Giannattasio Andria = *FGrHist* 461 T 3), que afirma igualment de Diògenes (DL 6.80) i d'Aristó (DL 7.163) que no van deixar cap escrit: hem de prendre aquest testimoni, doncs, amb grans reserves.
[1798] Vegeu l'apartat D 24.
[1799] Vegeu l'apartat D 9.

altres autors, doncs, com dèiem, no és gens benvist per la tradició biogràfica: fins i tot els escrits de Zenó i d'Aristòtil, els altres autors prolífics de la llista (DL 1.16), reben una lleu crítica pel fet que presenten, també, una gran quantitat de citacions (DL 10.27); resta només Epicur com l'autor més prolífic i el que més mèrit té de ser-ho, pel fet que no manlleva res als altres, ni tan sols en forma de citacions. El plagi, fins i tot sota formes subtils com aquestes, és el crim més nefand que pot cometre un filòsof. Resulta curiós, tanmateix, que l'ús de les citacions en els textos dels filòsofs sigui tan negatiu, quan acabem d'observar que aquest és precisament el seu estil més característic en llurs manifestacions orals:[1800] sembla com si, tal com apuntàvem, l'escriptura i la doxografia d'un filòsof anessin ben bé per un camí oposat a llurs capteniments segons la versió popular, tal com apareix en les χρεῖαι inserides en el desenvolupament biogràfic pròpiament dit.

Podem constatar, per tant, que els escriptors prolífics estan força ben connotats per la tradició biogràfica, segurament perquè es tracta d'una concreció del tòpic biogràfic, molt ben connotat també, de la gran capacitat de treball i concentració dels filòsofs.[1801] És significatiu que Diògenes Laerci s'esforci a destacar, en la seva defensa aferrissada d'Epicur davant dels seus detractors, el fet que fou l'escriptor més prolífic de tots, fins i tot per sobre de Crisip, considerat tradicionalment el més prolífic (DL 7.180), al qual s'encarrega d'acusar, com acabem de veure, pràcticament de plagi i en desacredita, de fet, l'originalitat i la prolixitat mateixa tot fent una crítica del seu estil (DL 7.180-181 i 10.27). La tradició negativa, és clar, s'encarregà d'acusar-lo ben clarament de plagi.[1802] Un dels millors elogis que Diògenes Laerci dedica a Demetri, en efecte, és que va sobrepassar gairebé tots els peripatètics contemporanis seus en el nombre d'obres que va escriure i en la quantitat total de ratlles d'aquestes obres (DL 5.80); també de Zenó afirma que va parlar com cap altre dels estoics gràcies als seus nombrosos escrits (DL 7.38). Queda palès que escriure molt és benvist en les biografies dels filòsofs.

Conservem, d'altra banda, anècdotes sobre la manera com foren escrits alguns dels llibres. Així, una anècdota biogràfica del certamen entre Plató i Antístenes, en la qual Plató fa veure a Antístenes, mitjançant un joc lògic, que es refuta ell mateix en el seu discurs sobre la contradicció,[1803] dóna origen a un diàleg d'Antístenes contra Plató intitulat *Σάθων*, que podríem traduir per *Neneta* (DL 3.35). El mateix Plató sembla que conservava les paraules inicials de la *República* en diverses versions que havia descartat, però que foren descobertes després de la seva mort (DL 3.37).[1804] I Timó no podia escriure quan l'aclaparava el brogit que movien les serventes o els gossos (DL 9.113). A més, els filòsofs manifesten el seu caràcter en llurs escrits: Plató manifesta gelosia (DL 2.60); Antístenes, persuasió (DL 6.14); Crisip, arrogància (DL 7.185); Empèdocles, jactància i egolatria (DL 8.66); Heraclit, altivesa (DL 9.1); i Demòcrit, el seu caràcter: Δῆλον δὲ κἀκ τῶν

[1800] Vegeu l'apartat D 21.
[1801] Vegeu l'apartat D 2 c.
[1802] Vegeu l'apartat D 24.
[1803] Vegeu els apartats D 21 i D 9.
[1804] Cf., també, Quintilià 8.6.64 i Dionisi d'Halicarnàs, *Comp.* 25.209.

συγγραμμάτων οἷος ἦν (DL 9.38). Allò que interessa de les obres dels filòsofs, novament, no és pas el contingut, sinó les particularitats biogràfiques i ètiques dels qui les han escrites.

Pot succeir que els filòsofs ofereixin llibres a temples o altres indrets significatius. El cas més emblemàtic, naturalment, és Heraclit, que diposità el seu llibre al temple d'Àrtemis (DL 9.6), sens dubte com a mostra de misantropia i, ensems, d'excentricitat.[1805] Com a contrapunt, Xenòcrates ofereix als peus d'Hermes una corona que havia obtingut com a premi per la seva victòria en un concurs de resistència a la beguda durant una festa, demostrant així la seva humilitat.[1806]

I, encara, tenim anècdotes sobre filòsofs que compren llibres d'altres autors, especialment d'altres filòsofs, fet que demostra admiració, és clar, per aquests darrers.[1807] Així, Plató persuadí Heraclides Pòntic que comprés tota la poesia disponible d'Antímac de Colofó, tot i que no era gens popular (Procle, *In Tim*. 1.28c); en realitat, Plató fou l'únic que l'animà després que el poeta fou derrotat en un certamen, la Lisandrea (Plutarc, *Lys.* 18.8-9), i també l'únic que es quedà fins al final durant una seva lectura pública mentre la resta dels assistents marxaven abans que acabés (Ciceró, *Brut.* 51.191); semblantment, només Aristòtil es queda fins al final mentre Plató llegeix el seu *Περὶ ψυχῆς*, mentre que la resta de l'audiència marxa (DL 3.37). Però els llibres que Plató cercava d'adquirir amb més interès eren els dels pitagòrics, especialment els del pitagòric Filolau, que va comprar per una quantitat desorbitada (DL 3.9, 8.15, 84-85).[1808] Cal veure en aquesta anècdota, tanmateix, l'ombra del plagi: Plató devia copiar les doctrines pitagòriques en les seves pròpies obres, i per això estava tan interessat a comprar els llibres que en resumien els ensenyaments.[1809] També Aristòtil comprà els llibres d'Espeusip per tres talents (DL 4.4),[1810] sense que se'n pugui inferir, en aquest cas, cap acusació de plagi.

El llibre, per tant, constitueix en la biografia l'expressió més característica no pas del pensament d'un filòsof, sinó de la seva capacitat de treball i de la seva diligència. Per això escriure'n molts és la millor manera de comprovar els dots d'un filòsof, mentre que, al contrari, no escriure'n cap és percebut com quelcom estrany i és objecte de crítiques i potser de burles. Allò que interessa a la tradició biogràfica, com és habitual, no és pas el contingut doctrinal de les obres, que després és afegit de forma prosaica com a doxografia, sinó més aviat les anècdotes biogràfiques que envolten llur creació i, sobretot, els motius personals que provoquen l'absència d'obres en un autor o, com a més gran elogi, la seva prolixitat llibresca.

[1805] Vegeu l'apartat D 2 g.
[1806] Vegeu l'apartat D 2 i.
[1807] Vegeu l'apartat D 9.
[1808] Cf., també, Ciceró, *Rep*. 1.10.16 i Aulus Gel·li 3.17.1.
[1809] Vegeu l'apartat D 24.
[1810] Cf., també, Aulus Gel·li 3.17.3.

23. Crema de llibres

És també relativament freqüent, en les biografies dels filòsofs, el tòpic universal de la crema dels propis llibres.[1811] Empèdocles és l'exemple més clar d'autor que crema les seves obres, tot i que en altres versions és la seva germana o bé la seva filla qui calen foc a l'obra poètica del filòsof, en concret una *Travessia de Xerxes* i un *Himne a Apol·lo*, d'estil homèric, aquest darrer per descuit, i el primer voluntàriament perquè estava inacabat, seguint així el tòpic virgilià (DL 8.57). Al contrari, cremar els llibres que hom havia escrit abans és, en totes les altres biografies, un signe de conversió a la filosofia o de canvi de vida.[1812] Així, Plató crema les tragèdies que havia escrit de jove en el moment en què es converteix a la filosofia i comença a freqüentar Sòcrates, alhora que fa una adaptació homèrica (*Il.* 18.392):

῞Ηφαιστε, πρόμολ' ὧδε· Πλάτων νύ τι σεῖο χατίζει (DL 3.5).[1813]

L'anècdota de la crema de les pròpies obres, amb vers homèric inclòs, degué fer-se ben popular, perquè Mètrocles, en cremar les seves obres, diu (*Adesp*. Fr. 285 Nauck^2 = 285 Snell-Kannicht):

τάδ' ἔστ' ὀνείρων νερτέρων φαντάσματα (DL 6.95).

O bé, segons altres versions, en cremar tots els apunts que havia pres en les lliçons de Teofrast, empra exactament els mateixos versos de què se serví Plató, canviant-ne, és clar, només el subjecte:

῞Ηφαιστε, πρόμολ' ὧδε, πόλις νύ τι σεῖο χατίζει (DL 6.95).[1814]

Precisament, en vista del fet que Mètrocles no crema pas la seva obra com a fruit d'una conversió, però cita de manera literal el mateix vers homèric que empra Plató, podem afirmar el caràcter marcadament tòpic d'aquesta mena d'anècdotes. Altrament, Bió crema no pas la pròpia obra, sinó la del seu amo, un rètor, en esdevenir llibert i anar-se'n a Atenes per consagrar-se a la filosofia (DL 4.47): es tracta d'una variant del mateix tòpic de crema de llibres en el moment de la conversió, ben peculiar, això sí.

Com en altres ocasions, no entenem d'on treu A. Chitwood les dades per a afirmar que els biògrafs donen «quite often» una llista d'obres perdudes (habitualment desconegudes) d'un filòsof i afegeixen una explicació etiològica de la seva pèrdua: «Most often, missing or lost work has been destroyed by a (usually) female family member. The actual destruction may be intentional or accidental and occur with or without the

[1811] Virgili, sense anar gaire lluny: vegeu la *Vita* de Servi i la de Suetoni (39).
[1812] Vegeu l'apartat C 2 (8).
[1813] Cf., també, Olimp. 74-76 W i Anon. 113-116 W, que reporten la mateixa anècdota amb les mateixes paraules del filòsof, adaptant l'original homèric, on hi ha Θέτις en lloc de Πλάτων.
[1814] De fet, els manuscrits B i P transmeten literalment el vers homèric, amb Θέτις en lloc de πόλις.

philosopher's consent».[1815] De fet, l'únic representant d'aquesta destrucció a les mans d'un membre femení de la família, i encara no pas a totes les versions, és Empèdocles (DL 8.57), justment un dels autors estudiats per Chitwood.

La novetat com a tòpic biogràfic és que alguns filòsofs es cremen els llibres els uns als altres, representant d'aquesta manera l'hostilitat de pensaments o entre les escoles, quelcom que no apareix en la biografia de cap altre personatge. Arcesilau, per exemple, cremà, segons algunes versions, els llibres de Cràntor, per evitar les acusacions de plagi, perquè els estava corregint amb la intenció de publicar-los amb el seu propi nom (DL 4.32). En aquest cas, doncs, la crema dels llibres d'altri va associada a les acusacions de plagi.[1816] Plató, al seu torn, volia cremar totes les obres de Demòcrit que havia pogut reunir, però se'n va desdir gràcies a dos pitagòrics, Amiclas i Clínias, els quals el convenceren dient-li que no serviria de res, perquè ja eren molts els qui tenien còpies dels seus llibres (DL 9.40). En realitat, l'evidència per a aquesta suposada hostilitat de Plató envers Demòcrit prové, com sempre, del fet que Plató mai no menciona Demòcrit en la seva obra, tot i que fa referència a gairebé tots els filòsofs anteriors a ell, ni tan sols en aquells punts on Demòcrit podia haver-li ofert alguna rèplica: el que Plató volia evitar era enfrontar-se amb el millor dels filòsofs (DL 9.40, 3.25).[1817] El mateix tòpic és repès contra Plató mateix en la biografia negativa d'Aristòtil: aquí és Aristòtil qui havia volgut cremar tots els llibres de Plató (Eusebi, *Praep. euang*. 15.2.5). En aquest cas, l'anècdota prové, segurament, de les rivalitats entre l'Acadèmia i els peripatètics, com la resta de les tradicions biogràfiques que destaquen les hostilitats entre mestre i deixeble.[1818]

Finalment, no és gens freqüent que es cremin els llibres d'un filòsof per causa del seu contingut: l'única excepció és Protàgoras, a qui els atenesos van cremar-li els llibres públicament, després de recollir-los tots per mitjà d'un herald, arran de l'ateisme que traspuaven (DL 9.52), reflectit sobretot en la famosa primera frase: περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου (DK 80 B 4).

Constatem, per tant, que el tòpic de la crema de llibres per part d'un filòsof presenta una peculiar complexitat, a causa de la varietat de motius que hi poden participar:

A. La crema d'obres per part d'ell mateix, o bé executada per algú proper al filòsof, habitualment perquè l'obra està inacabada, formaria part d'un tòpic més universal, que apareix també en les biografies d'altres personatges, com els poetes.
B. La més freqüent, però, és la crema dels llibres que hom havia escrit anteriorment, en la jovenesa, com a signe extern de conversió a la nova vida filosòfica, en vista de la qual aquelles obres són considerades fútils.

[1815] CHITWOOD 2004, p. 10.
[1816] Vegeu l'apartat D 24.
[1817] Vegeu l'apartat D 9.
[1818] Vegeu l'apartat C 5.

C. La crema dels llibres dels altres filòsofs és una variant, relativament freqüent, de les mostres d'hostilitat entre dos filòsofs, de vegades entre mestre i deixeble, sobretot com a resultat de les rivalitats reals entre dues escoles. Té a veure amb la tradició biogràfica negativa contra un determinat filòsof i, de retruc, la seva escola, i per això moltes vegades s'hi poden intuir també acusacions de plagi.

24. Plagi

Els filòsofs són sovint acusats de plagiar altres filòsofs, altres autors o fins i tot les paraules d'un déu. Solen ser interpretacions negatives de les relacions mestre-deixeble[1819] o bé un intent de negar la importància del filòsof. El plagi resulta, en efecte, una crítica terrible per a un filòsof, i en desautoritza a l'instant tota la doctrina i n'ofereix una imatge negativa en la tradició biogràfica.[1820] És així és com s'ha d'entendre la insistència de Diògenes Laerci a destacar que Epicarm va compondre les seves *Memòries* en acròstics, per palesar, sens dubte, que els seus escrits eren clarament d'ell (DL 8.78), fet que esdevé elogiós en la tradició biogràfica. Èsquines, ben altrament, és un dels personatges més maltractats per la tradició biogràfica negativa, de ben segur per la seva oposició a Plató;[1821] la mateixa tradició que el feia adulador de tirans el carrega també amb l'altra acusació gravíssima contra un filòsof, el plagi: la major part dels seus diàlegs, segons Idomeneu de Làmpsac, els havia plagiat dels de Sòcrates, dels quals s'havia apropiat gràcies a la mediació de Xantipa (DL 2.60).[1822] Això es notava clarament per la diferència d'estil entre els diàlegs d'Èsquines: els uns, els que no havia compost ell mateix, són anomenats «acèfals», són fluixos (ἐκλελυμένοι) i manquen de la força socràtica habitual (οὐκ ἐπιφαίνοντες τὴν Σωκρατικὴν εὐτονίαν), que, en canvi, és característica d'altres diàlegs seus (DL 2.60-61). Èsquines queda així, davant de Plató, totalment desqualificat, fins al punt que no s'atreví a obrir una escola a Atenes pel gran renom que ja hi tenien tant Plató com Aristip, socràtics com ell (DL 2.62). La fabricació fraudulenta de les seves obres impregnà la biografia d'Èsquines de forma tan tòpica que fins i tot hi ha una anècdota en què Aristip, company socràtic seu, es burla d'ell durant una lectura pública a Mègara tot dient-li: πόθεν σοι, λῃστά, ταῦτα; (DL 2.62).[1823] La sospita de plagi pot arruïnar per complet la credibilitat d'un filòsof, i per això, juntament amb altres acusacions, com l'adulació dels tirans i el gust per les riqueses i els luxes contra la pròpia doctrina que prediquen,[1824] la trobem sovint en les tradicions biogràfiques més hostils.

[1819] Vegeu els apartats C 3 i C 5.
[1820] Vegeu E. STEMPLINGER, *Das Plagiat in der griechischen Literatur*, Leipzig & Berlín 1912.
[1821] Vegeu els apartats D 9 i D 14.
[1822] Cf., també, Ateneu 611d-e, que reprèn el mateix tema, també en boca d'Idomeneu, sobre l'autenticitat dels diàlegs d'Èsquines. En canvi, Eli Aristides, *De rhetorica* 2.24, fa una defensa del filòsof davant de les tòpiques acusacions de plagi.
[1823] Fent intervenir un altre socràtic en l'anècdota, la tradició hostil, possiblement de nou Idomeneu, deixen clar que els diàlegs d'Èsquines no són pas d'ell: vegeu A. ANGELI, «I frammenti di Idomeneo di Lampsaco», *Cronache Ercolanesi* 11, 1981, p. 93.
[1824] Vegeu els apartats D 14 i D 2 k.

Tanmateix, els motius que porten els biògrafs a acusar de plagi un filòsof són sempre molt minsos, i, com és habitual, s'inspiren directament en les seves obres. Així, el simple fet que dos autors hagin escrit sobre temes semblants, i fins i tot alguns títols de les seves obres siguin idèntics, és una motiu suficient perquè la tradició biogràfica els presenti enfrontats, plagiant-se els uns als altres. En efecte, després que Plató posà en circulació dos llibres de la *República*, Xenofont publicà la *Ciropèdia* per contrarestar-los (Aulus Gel·li 14.3.3); igualment, Plató declara en les *Lleis* (694c), en resposta a Xenofont, que Ciros no tingué una veritable educació (DL 3.34; Aulus Gel·li 14.3.4). El fet decisiu que ofereix el mateix Diògenes Laerci és que, mentre tots dos citen Sòcrates i altres socràtics en les seves obres, mai no se citen l'un a l'altre, llevat de Xenofont, que ho fa als *Memorables* 3.6.1 (DL 3.34). La rivalitat es va originar, segons Gel·li (14.3.5-6), en el seu retrat diferent de Sòcrates. Plató, a més, estaria gelós de Xenofont perquè era anomenat «la Musa àtica» (DL 2.57).[1825] És un procés idèntic al que es dóna entre Epicur i Crisip, que fa poc hem comentat: Crisip, en realitat, intentava imitar la prolixitat d'Epicur, de manera que, quan Epicur publicava alguna cosa, ell escrivia sobre el mateix tema, fet que li valgué el sobrenom de παράσιτον τῶν βιβλίων (DL 10.26). A més, Crisip multiplicà el nombre i la llargada dels seus escrits utilitzant una tècnica que rebé fortes crítiques: tractava sovint de la mateixa doctrina, escrivia sobre tot allò que li passaca pel cap, corregia els seus propis pensaments nombroses vegades i, sobretot, citava constantment altres obres, fins al punt que, en una de les seves obres, arribà a citar gairebé sencera la *Medea* d'Eurípides, quelcom que féu exclamar a un lector seu que estava llegint «la *Medea* de Crisip» (DL 7.180); en efecte, εἰ γάρ τις ἀφέλοι τῶν Χρυσίππου βιβλίων ὅσ' ἀλλότρια παρατέθειται, κενὸς αὐτῷ ὁ χάρτης καταλελείψεται (DL 7.181).[1826] Podríem dir, doncs, que Crisip plagiava Epicur, els poetes i fins ell mateix. És més, el fet de citar altres autors no és gens benvist per la tradició biogràfica: els escrits de Zenó i d'Aristòtil reben una lleu crítica pel fet que presenten, com els de Crisip, una gran quantitat de citacions (DL 10.27); resta només vencedor del certamen Epicur com l'autor més prolífic, i el que més mèrit té de ser-ho, pel fet que no manlleva res als altres, ni tan sols en forma de citacions (DL 10.26). Amb tot, la tradició negativa l'acusarà igualment de plagi, i molt variat: de Demòcrit va plagiar-ne la teoria atomista; d'Aristip, la teoria sobre el plaer (DL 10.4); a més, es deia que va copiar el *Trespeus* de Nausífanes[1827] per compondre el seu *Cànon* (DL 10.14). És una forma ben efectiva de desautoritzar completament la doctrina del filòsof.

Una altra dada que porta els biogràfs a acusar de plagi un filòsof és, senzillament, que la seva obra s'assembli a la d'un altre en els temes de què tracta, encara que les respostes als mateixos problemes provinguin de doctrines diverses, o fins i tot encara que allò que s'assembla entre dos autors sigui únicament l'estil. Ho acabem de veure en el cas d'Epicur: del

[1825] Cf., també, Aulus Gel·li 14.3; Ateneu 504e-505b; Eusebi, *Praep. euang*. 14.12. Vegeu, per a aquesta rivalitat, l'apartat D 9.
[1826] Cf., també, DL 10.27. Hem comentat el passatge en l'apartat D 22.
[1827] Vegeu-ne algun fragment a DK 75 B.

fet que el filòsof accepti la teoria atomista, per bé que arribi a conclusions diverses, ja dedueixen els biògrafs malèvols contra ell que Epicur va plagiar Demòcrit; i, atès que va tractar del plaer, resulta evident que va cometre plagi respecte d'Aristip, baldament les conclusions d'ambdós filòsofs sobre la naturalesa del plaer siguin fortament polèmiques i enfrontades en molts punts.[1828] També Plató és acusat de nombrosos plagis per causa d'associacions d'aquesta mena en les biografies negatives: d'Epicarm, el poeta còmic sicilià, en va plagiar l'essencial de la seva doctrina, especialment la distinció entre allò que és intel·ligible i allò que és sensible i, en definitiva, la teoria de les idees, cosa que Laerci (DL 3.9-17) intenta demostrar amb moltes citacions del poeta còmic que ha extret de l'obra *Πρὸς Ἀμύνταν* d'Àlcim, un rètor del principi del segle III aC,[1829] entestat a demostrar que, en última instància, tota la doctrina platònica sobre les idees prové dels pitagòrics a través d'Epicarm, que és pitagòric segons algunes tradicions.[1830] En realitat, allò que Plató sembla que imita d'Epicarm, tal com es desprèn de la lectura dels fragments adduïts per Laerci, és l'estil viu del diàleg i la proximitat de les reflexions que s'hi fan, sobre el Bé i les definicions més enllà dels objectes sensibles, quelcom que l'acosta força a l'estil platònic, però que no permet en cap cas, naturalment, pensar que tenien doctrines idèntiques. Aquesta característica d'estil tan típicament platònica del diàleg el fa objecte també d'una altra acusació de plagi, aquesta vegada de Sòfron, l'autor de mims siracusà, en el qual s'inspirà per inventar els personatges dels seus diàlegs (DL 3.18). De fet, Plató admirava tant els còmics, especialment Aristòfanes i Sòfron, que li trobaren les seves obres en el llit de mort, sota el coixí (DL 3.18; Olimp. 62-68 W; Anon. 97-106 W):[1831] simplement el fet que Plató usés el diàleg com a forma privilegiada en les seves obres, amb un excel·lent estudi dels caràcters i les tècniques dialògiques, ha pogut dur els biògrafs a atribuir-li una afecció com aquesta.[1832] Però els llibres que Plató cercava d'adquirir amb major interès són els dels pitagòrics, en especial els del pitagòric Filolau, que va comprar per una quantitat desorbitada (DL 3.9, 8.15, 84-85).[1833] Cal veure en aquesta anècdota, igualment, l'ombra del plagi: Plató va copiar les doctrines pitagòriques en les seves pròpies obres (DL 8.54-55), sobretot en el *Timeu*, i per això estava tan interessat a comprar els llibres que en resumien els ensenyaments. Tzetzes és ben explícit en aquest punt (2.5-7):

> καὶ ἐκ τῆς Φιλολάου μὲν κλέπτει τὸ πάν ὁ Πλάτων,
> ὅσον ἐστι περὶ ψυχῆς, καὶ ἕτερα μυρία,

[1828] Vegeu, sense anar gaire lluny, el resum que fa d'aquesta polèmica entre els epicuris i els cirenaics el mateix Diògenes Laerci: DL 2.136-137.
[1829] Cf. R. GOULET, *DphA*, I, pp. 110-111.
[1830] Cf. L. BRISSON, «Les accusations de plagiat lancées contre Platon», a DIXSAUT 1993, pp. 339-356, i GAISER 1973.
[1831] Cf., també, Quintilià 1.10.17; Ateneu 11, 504b; *Suda*, *s. u.* Σώφρων.
[1832] En realitat, Tzetzes, *Chil*. 10.806-810, va més enllà i parla d'una imitació directa de Sòfron per part de Plató, una idea que ha trobat ressò entre els autors moderns: vegeu H. REICH, *Der Mimus, ein litterarentwicklungsgeschichtlicher Versuch*, Berlín 1903, pp. 380-413. RIGINOS 1976, p. 177, destaca la proximitat entre alguns «topics treated by both Aristophanes and Plato, most notably in the *Ecclesiazusae* and the *Republic*».
[1833] Cf., també, Ciceró, *Rep*. 1.10.16, i Aulus Gel·li 3.17.1.

καὶ Τίμαιον γεγράφηκε καὶ ἄλλους διαλόγους.

En realitat, ja es va establir en una època ben antiga una connexió entre les obres de Plató i el pitagorisme, el famós Πλάτων πυθαγορίζει, que es remunta aparentment als judicis d'Aristòtil,[1834] i que Cherniss s'ha ocupat de resseguir a partir de l'interès d'Aristoxen a demostrar la dependència del pensament platònic respecte dels pitagòrics per restar-li, així, originalitat.[1835] També Arquitas mantenia relacions epistolars amb Plató (DL 8.79-80),[1836] i, de fet, fou gràcies a una carta que salvà Plató de ser assassinat per Dionisi (DL 8.79; DL 3.18). De la mateixa manera, Teopomp de Quios (*FGrHist* 115 F 259 = Ateneu 508c-d) remarca el plagi que Plató féu d'Aristip, Antístenes i Brisó, i Aristoxen (DL 3.37) l'acusa també d'haver plagiat els *Ἀντιλογικοί* de Protàgoras per fer la major part de la *República*.[1837] El mite final, a més, el va plagiar de Zoroastre, segons Colotes (*apud* Clement d'Alexandria, *Str.* 5.14.103.2-4). Tots aquests atacs provenen, sens dubte, de la tradició biogràfica hostil a Plató,[1838] que cerca de menystenir-ne l'originalitat, i els punts de correspondència entre Plató i els autors que suposadament plagia són, com afirma Burkert,[1839] ben superficials, sovint basats en l'estil i els temes tractats.

Semblantment, Pitàgoras és acusat de plagiar els oracles de la pítia Temistoclea (DL 8.8, 21), de manera que tindríem un curiós exemple de plagi, no sols dels escrits d'altri, sinó de les paraules de la mateixa divinitat: tota una lectura desprestigiadora per a un θεῖος ἀνήρ com ell. En realitat, el seu nom mateix pot entendre's com una referència, segons els biògrafs, a aquest fet: Pitàgoras (Πυθίου ἀγορεύειν) és qui proclama la mateixa veritat que el déu Piti, Apol·lo (DL 8.21).[1840] No cal dir que allò que permet aquesta relació tan peculiar de plagi és l'estil pitagòric, que recorda, per les seves màximes i les seves prescripcions religioses, el dels oracles. És així com ho interpreta Porfiri (*V. P.* 41), que no acusa pas Pitàgoras de plagi, naturalment, sinó que afirma que el filòsof aprengué (ἐπαίδευεν) els seus ensenyaments de la pítia dèlfica que aquí rep el nom d'Aristoclea, i que, en efecte, els exposava a la manera típica de les iniciacions, de forma simbòlica, tot anomenant τὴν θάλατταν μὲν ἐκάλει εἶναι δάκρυον, τὰς δ' ἄρκτους Ῥέας χεῖρας, τὴν δὲ πλειάδα μουσῶν λύραν, τοὺς δὲ πλανήτας

[1834] Cf., especialment, *Met.* 987a29 ss., recollit després per Aeci 2.6.6, Ciceró, *Rep*. 1.16, *Fin*. 5.87, i Apuleu, *Flor*. 15, entre d'altres.

[1835] Vegeu H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935, pp. 43-46, 223-226, 386-392; *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley 1945, pp. 6-30, 48-59. La connexió va produir-se, potser, arran del fet que Espeusip i Xenòcrates presenten la seva pròpia doctrina com si fossin pitagòrics.

[1836] Sobre aquesta correspondència, vegeu H. THESLEFF, «Okkelos, Archytas and Plato», *Eranos* 60, 1962, pp. 8-36.

[1837] Cf., també, Eusebi, *Praep. euang*. 10.3.24-25.

[1838] GEFFCKEN 1929, pp. 94-95, individua fins i tot les fonts hostils: Teopomp de Quios, Aristoxen, Alcis, Timó de Fliünt i Hermip, que el segueix. L'estudi més recent sobre el tema, L. BRISSON, «Les accusations de plagiat lancées contre Platon», dins de DIXSAUT 1993, pp. 339-356, afirma que totes les acusacions foren generades en l'època pràcticament contemporània de Plató pels seus primers detractors, que degueren llegir en clau de plagi les afirmacions d'Aristòtil sobre les influències en Plató d'alguns filòsofs precedents.

[1839] Vegeu BURKERT 1962 [1972], p. 211.

[1840] Vegeu l'apartat C 2.

κύνας τῆς Φερσεφόνης. τὸν δ' ἐκ χαλκοῦ κρουομένου γινόμενον ἦχον φωνὴν εἶναί τινος τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένου τῷ χαλκῷ, segons que ho transmet Aristòtil (fr. 196 Rose[3]). De fet, Heraclit ja acusava Pitàgoras de plagi amb la clara intenció de desprestigiar-lo (DK 22 B 129). Però el mateix Pitàgoras és autor d'un encara més desconcertant plagi «a l'inrevés», en atribuir a Orfeu escrits que ell mateix havia compost (DL 8.8).[1841] Molt probablement hem de veure en aquestes atribucions d'escrits a un autor previ, de gran renom com a θεῖος ἀνήρ en la tradició, la transposició del famós costum pitagòric de l'αὐτὸς ἔφα, en virtut del qual els deixebles atribuïen al mestre les seves obres; tanmateix, alguns testimonis ens informen del costum d'altres pitagòrics, com Cèrcops (DK 15), de compondre precisament aquesta mena d'obres òrfiques, de manera que els antics, com a mínim Ió de Quios, font d'aquesta informació (*FGrHist* 392 F 25a), estaven interessats a remarcar que els escrits que circulaven amb el nom d'Orfeu eren en realitat pitagòrics.[1842]

El plagi és també una de les acusacions que els filòsofs es fan els uns als altres per desqualificar-se:[1843] Demòcrit acusa Anaxàgoras de plagi adduint que les seves opinions sobre el Sol i la Lluna no eren pas pròpies, sinó que s'havia emparat d'antigues teories (DL 9.35).[1844] Arcesilau cremà, segons algunes versions, els llibres de Cràntor per evitar les acusacions de plagi, perquè els estava corregint amb la intenció de publicar-los amb el seu propi nom (DL 4.32).

Les amistats entre els filòsofs[1845] cal relacionar-les també amb possibles plagis que els atribueix la tradició negativa, o simplement es tracta de relacions d'afinitat doctrinal que la tradició biogràfica observa entre les obres dels autors.[1846] I, és clar, el deixeble pot ser fàcilment acusat d'haver plagiat les doctrines del seu mestre:[1847] Zenó n'és directament acusat per Polemó, quan era el seu mestre, el qual li retreu que penetrà per la porta del seu jardí i, després haver-li robat les doctrines, les abillà a la manera fenícia (DL 7.25).

Sembla força clar, per tant, que, tal com afirma Chitwood, l'acusació de plagi «is either a hostile interpretation of philosophical influence, [...] or an attempt to deny the subject's own philosophical importance».[1848] Els motius d'aquesta mena d'acusacions, com és habitual, s'infereixen directament de les obres dels filòsofs,[1849] o bé perquè els autors tracten de temes semblants, o bé per semblances d'estil que la tradició biogràfica negativa s'encarrega d'interpretar com a plagi.

[1841] Cf., també, Clement d'Alexandria, *Str.* 1.131.
[1842] Aquesta és l'opinió de BURKERT 1962 [1972], p. 129.
[1843] Vegeu l'apartat D 9.
[1844] Cf., també, Plató, *Crat.* 409a-c.
[1845] Vegeu l'apartat D 9.
[1846] Vegeu l'apartat 8 del capítol anterior.
[1847] Vegeu els apartats C 3 i C 5.
[1848] CHITWOOD 2004, p. 11.
[1849] Vegeu l'apartat 2 del capítol anterior.

E. MORT I CONSEQÜÈNCIES *POST MORTEM*

Hi ha un interès generalitzat en els biògrafs per les escenes de mort, sobretot per les morts inusuals: la mort caracteritza, castiga o valora definitivament el filòsof i la seva filosofia.[1850] Per als biògrafs, la mort és l'última ocasió per a refusar i negar tot allò que el personatge ha expressat en la seva obra, o bé per a reafirmar-ho i enaltir el filòsof de forma definitiva. Com veurem, aquestes morts solen tenir paral·lels que les fan molt similars a les morts heroiques, i, de fet, solen ser heroïtzadores. Les morts són gairebé sempre significatives i poden il·lustrar o desmentir algun aspecte de la filosofia del personatge: allò que hom escriu, i especialment la forma de vida que hom mena, pot determinar com hom mor. I val a dir que la gran majoria de les morts dels filòsofs, com les dels poetes, resulten d'allò més terribles i absurdes. Que aquesta concepció estava ben arrelada en l'imaginari grec antic ho demostren uns versos dels *Sotadea* (15.1-16 Powell),[1851] on es resumeixen, en un estil ben maldestre, algunes de les morts més emblemàtiques, sota l'epígraf de la profunda injustícia del món, que dóna morts terribles a aquells que havia dotat també del geni més gran:

> Αὐτὸς γὰρ Αἰὼν παντογενὴς ὁ πάντα γεννῶν
> οὐ κρίνει δικαίως τὰ κατ' ἄνθρωπον ἕκαστον·
> καὶ γὰρ κατὰ γαῖαν τά <γε> κακὰ πέφυκεν αἰεί,
> καὶ τοῖς μεγάλοις ἀεὶ κακοῖς γέγηθ' ὁ κόσμος,
> ὅτι πάντες ὅσοι περισσὸν ἠθέλησαν εὑρεῖν
> ἢ μηχανικὸν ποίημ' ἢ σοφὸν μάθημα,
> οὗτοι κακὸν εἰς τὸν θάνατον τέλος ἐποίησαν,
> ὑπὸ τοῦ γεννήτορος κόσμου κακῶς παθόντες.
> Σωκράτην ὁ κόσμος πεποίηκεν σοφὸν εἶναι,
> καὶ κακῶς ἀνεῖλεν τὸν Σωκράτην ὁ κόσμος,
> ἐν τῇ φυλακῇ κώνειον ὅτι πιὼν τέθνηκεν.
> Πουλύποδα φαγὼν ὁ Διογένης ὠμὸν τέθνηκεν.
> Αἰσχύλῳ γράφοντί <τι> ἐπιπέπτωκε χελώνη.
> Σοφοκλῆς ῥᾶγα φαγὼν σταφυλῆς πνιγεὶς τέθνηκε.
> Κύνες οἱ κατὰ Θρᾴκην Εὐριπίδην ἔτρωγον.
> Τὸν θεῖον Ὅμηρον λιμὸς κατεδαπάνησεν.
>
> Car Eó mateix, pare de tot, el qui tot ho ha generat,
> no jutja rectament els afers de cada home:

[1850] Sobre aquest tema, em permeto de remetre a la meva *Antologia obituària dels filòsofs de la Grècia antiga*, Martorell 2009.

[1851] És ben poca cosa el que se sap del cert dels versos, llicenciosos i burlescos, de Sotades de Maronea, autor alexandrí del segle III aC, que prengueren el seu nom del de l'autor. En realitat, el fragment que reproduïm aquí ha estat sovint considerat espuri, obra d'autors hel·lenístics moralitzants, però ens interessen perquè transmeten tota una mentalitat. L'edició clàssica dels fragments a I. U. POWELL, *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1925, *apud* Estobeu, *Ecl*. 4.34.8.

sobre la terra els mals sempre floreixen,
i enmig de grans mals s'esdevé el món,
perquè tots els qui han volgut descobrir quelcom extraordinari,
o bé una obra mecànica o un savi ensenyament,
aquests han tingut mala fi en el moment de la mort
havent patit de mala manera en el món que els engendrà.
El món va fer que Sòcrates fos savi,
i de mala manera el món va emportar-se'l, a Sòcrates:
va finar a la presó bevent acònit.
Menjant un pop cru finà Diògenes.
A Èsquil, mentre escrivia, li caigué al damunt una tortuga.
Sòfocles, menjant un gra de raïm, finà ennuegat.
Els gossos dels tracis devoraren Eurípides.
El divinal Homer, la fam va consumir-lo.

El tema devia resultar de gran interès per als antiquaris i els biògrafs, fins al punt que hi havia obres senceres dedicades a les morts dels filòsofs, com el llibre que pretesament compongué Hermip,[1852] origen, segons Riginos,[1853] d'aquesta rúbrica biogràfica tradicional, que no manca gairebé mai en les biografies dels filòsofs; també Titini Capitó fou autor d'un *Exitus illustrium uirorum*, segons que informa Plini (*Ep*. 8.12). D'altra banda, sembla evident que circulaven col·leccions d'exemples de morts per a ús dels rètors: Ciceró (*Diu*. 2.22) sembla que posseeix un recull d'aquests quan redacta alguns passatges.[1854] L'oratòria degué contribuir, doncs, també en aquest cas, al desenvolpament del tòpic.

Només en el moment de la mort el savi, com l'heroi en la guerra, es confirma plenament, una idea que tal vegada surt del *Fedó* platònic, però que, com assenyala Wehrli, es remunta a una antiga tradició popular, idèntica a la de la *Melampòdia* (fr. 177 Kinkel = 265 Bernabé) i la de la llegenda que fa morir Homer en el joc de les endevinalles.[1855] El moment de la mort sol ser sempre significatiu, de vegades simplement perquè es produeix, segons que s'indica en la biografia, en el cim de la carrera del filòsof, com en el cas d'Anaximandre (DL 2.2), o bé perquè el filòsof queda associat, en la seva mort, a algú altre, com Cleantes, de qui s'afirma que morí a la mateixa edat que Zenó, el qual precisament havia estat el seu mestre i el seu predecessor com a escolarca (DL 7.176). Altres vegades aquesta associació amb un altre personatge a partir de la mort és especialment interessant: Diògenes, per exemple, va morir el mateix dia que Alexandre (DL 6.79), una dada ben carregada de sentit si tenim en compte les nombroses anècdotes que relacionen ambdós personatges (DL 6.60, 68),[1856] i sobretot a partir de les afirmacions que la tradició biogràfica posa en boca del monarca, en el sentit que, si no hagués estat Alexandre, li hauria agradat ser Diògenes (DL 6.32); morint el mateix dia, doncs, la

[1852] Així ho suggereix LEO 1901 [1990], p. 126. En efecte, conservem fragments d'Hermip sobre les morts de Quiló, Demòcrit, Estilpó, Menip, Heraclides Pòntic, Arcesilau, Demetri de Falèron, Crisip, Epicur i Demòstenes (fr. 12, 31, 35, 39, 42, 43, 58, 59, 61, 73 Wehrli).
[1853] RIGINOS 1976, p. 194.
[1854] Sobre aquestes evidències, vegeu RONCONI 1966, coll. 1259-1260.
[1855] Vegeu WEHRLI 1973, p. 194 i n. 4.
[1856] Vegeu l'apartat D 14.

biografia confirma aquesta unió peculiar entre tots dos personatges. La mort d'un filòsof, per tant, no es produeix mai de forma gratuïta, aïllada de la resta de la seva peripècia biogràfica, tal com succeeix també amb els poetes i altres operadors culturals,[1857] de manera que pot resultar molt aclaridor classificar tipològicament les diverses maneres com pot morir un filòsof i mirar d'escatir-ne el sentit. Sobretot convé fixar-se en les afirmacions que, en gairebé totes les biografies, Diògenes Laerci reserva per a l'epigrama o els epigrames de collita pròpia o bé, més rarament, recollits d'altri: representen sempre la visió més estesa i popular sobre la mena de mort d'un filòsof i el seu sentit general en el context de la seva peripècia vital; car, en paraules de K. J. Dover, «when an epitaph makes a statement about the moral qualities of a dead person it must be remembered that the composer was aware of making this statement to all passers-by for an indefinite period of time».[1858] En conseqüència, l'epigrama és una eina utilíssima per a comprovar amb quina de les versions de la mort d'un filòsof es queda la tradició biogràfica i, sobretot, per a mirar d'aclarir quin sentit atorga a una determinada forma de morir.

1. Tipologia de les morts dels filòsofs

En primer lloc, cal dir que la gran majoria dels filòsofs, tal com constatàvem més amunt,[1859] moren en l'extrema vellesa, fins al punt que les poques excepcions (Eudoxos i Cràntor) s'assenyalen de manera explícita. Setanta o vuitanta, o fins i tot noranta anys, contràriament al que sembla que feia preveure l'esperança de vida de l'època, representa una edat de mort habitual per al filòsof. Tenim, doncs, un primer punt de diferència fonamental entre les morts d'altres personatges i els filòsofs: si els herois (també els herois històrics, com Alexandre el Gran) moren joves, els filòsofs, en canvi, moren vells. És cert, tanmateix, com assenyala Brelich, que «la morte in età giovanile non è caratteristica obbligata dell'eroe; vi sono, anzi, eroi che hanno la vecchiaia per carattere saliente»,[1860] fonamentalment Nèstor o Tirèsias (Hesíode, fr. 161 M-W). Ara, precisament a partir d'aquests dos noms il·lustres podem imaginar per què, en la mentalitat popular, el filòsof arriba a atènyer una edat provecta: forma part d'una arrelada mentalitat el fet que el savi hagi d'arribar a una gran vellesa, i fins i tot en la mentalitat popular el savi sol ser ancià, quelcom que forma part del folklore de tots els pobles,[1861] senzillament perquè, en una societat oral, l'única font per a l'experiència acumulada són per força els ancians. Potser, en la mentalitat grega, caldria cercar el referent en els famosos versos de Soló (fr. 20 West), que el mateix Diògenes Laerci cita (DL 1.60):

> αἰ γὰρ ἄτερ νούσων τε καὶ ἀργαλέων μελεδωνέων
> ἑξηκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου

[1857] Vegeu LEFKOWITZ 1981 i LORAUX & MIRALLES 1998.
[1858] DOVER 1974, p. 7.
[1859] Vegeu l'apartat D 1 e.
[1860] BRELICH 1958, p. 90.
[1861] Vegeu, per exemple, els contes aplegats per THOMPSON 1955-1958^2, J151 ss.: *Wisdom from old man*.

Certament, l'esperança de vida a l'antiguitat no superava els trenta-cinc anys, sense tenir en compte, és clar, la dels esclaus, que era molt inferior:[1862] Sèneca constata que són molt pocs els qui atenyen l'edat de cinquanta o seixanta anys (*Breu.* 3.4; 20.4); Aulus Gel·li considera ancians aquells qui tenen més de quaranta-sis anys (10.28); encara Jeroni afirma, a propòsit de Lactanci, que als setanta anys ja havia arribat a una *extrema senectute* (*Vir. ill.* 80). La vellesa, a més, fa perdre les facultats mentals i físiques, i també qualsevol il·lusió pels afers de la vida, com ho demostra una anècdota curiosa transmesa per Estobeu (*Flor*. 115.22-24), en què un beoci de setanta anys, havent topat un tresor, aixecà la cama i deixà anar un pet, marxant tot seguit com si allò no tingués cap mena d'interès. Plini és més explícit (*N. H.* 7.168) i afirma*: Natura uero nihil hominibus breuitate uitae praestitit melius. Hebescunt sensus, membra torpent, praemonitur uisus, auditus, incessus, dentis etiam ac ciborum instrumenta, et tamen uitae hoc tempus adnumeratur. Est ergo pro miraculo, et id solitarium reperitur exemplum Xenophili musici, centum et quinque annis uixisse sine ullo corporis incommodo*. Els nostres filòsofs, en canvi, arriben tots ells a ser molt ancians en perfecte ús de les seves facultats mentals i físiques, llevat potser de Teofrast, que ha de ser transportat en llitera (DL 5.41). L'ancianitat, a més, no és en absolut percebuda pels antics com una edat avantatjosa, ans ben al contrari: l'ancià és un ésser dèbil, de qui hom n'escolta la saviesa, però no l'enveja pas; és, en paraules de l'Orestes euripideu, παλαιὸν ἀνδρὸς λείψανον (*El.* 554).[1863] Ben altrament, però, d'acord amb les màximes i els apotegmes dels mateixos filòsofs, la vellesa és una edat bona i honorable, per a la qual convé preparar-se mitjançant l'educació i la filosofia, i que hom ha de suportar amb bon humor un cop que s'hi arriba;[1864] i el mateix Diògenes Laerci acostuma a parlar amb una gran reverència de la vellesa en els seus propis epigrames,[1865] de manera que els filòsofs, com correspon als savis de totes les cultures, són presentats en la tradició biogràfica amb les característiques envejables d'una venerable i lúcida senectut. Discrepem, aquí, de les conclusions a les quals arriba L. Jerphagnon en analitzar l'ancianitat extrema dels filòsofs: «C'est à dire que nos philosophes seraient tout à la fois vénérables et d'esprit plutôt blet. Sans doute ont-ils parlé d'or, engendré des systèmes prestigieux, etc. —mais c'était en d'autres temps, dans leur jeunesse. Maintenant, il est à craindre, finalement, qu'ils n'aient radoté sur le tard».[1866] És ben cert que els ancians de l'època devien resultar, per tot el que hem exposat, una veritable ruïna decrèpita, però els filòsofs de les nostres biografies presenten, en aquest punt com en tants d'altres, una imatge idealitzada que no té gaire a veure amb la realitat històrica plausible.

Pel que fa a les formes de morir pròpiament dites, tampoc no trobem gaires semblances amb les morts heroiques, per la senzilla raó que els filòsofs, com sembla lògic, no acostumen a morir de mort violenta ni en un

[1862] Vegeu P. PETIT, *La paix romane*, París 1971, pp. 251-258.
[1863] Altres exemples d'aquesta concepció de la vellesa a Èsquil, *Pers.* 155-195; 235-267; 1025-1061; *Ag.* 22-135; Sòfocles, *O. C.* 1208-1248...
[1864] Cf., per exemple, DL 4.51; 5.21; 10.122; 4.50; 4.78, 34, 92; 7,171, 174; 4.48.
[1865] Cf. DL 2.120; 4.78; 7.31; 9.65...
[1866] JERPHAGNON 1981b, p. 22.

camp de batalla, durant una cacera o una cursa de carros, ni tampoc fulminats per Zeus o fets a miques pels animals,[1867] llevat d'algunes excepcions notables que comentarem oportunament; llurs morts sí que s'assemblen, en molts casos, a les morts d'altres operadors culturals, com els poetes;[1868] en altres formes de mort, encara, trobem especificitats dignes de ser remarcades. Hem intentat de classificar-les tot sistematitzant-les al màxim per tòpics, amb les lògiques variants, però cercant alhora l'exhaustivitat que manca, per exemple, en l'estudi que en fa el mateix Jerphagnon,[1869] el qual, d'altra banda, és l'únic intent fins ara de sistematitzar i explicar les morts dels filòsofs en conjunt.[1870] El tema de fons que s'hi debat és el de la mort gloriosa o ingloriosa que posa fi a tota una vida suposadament exemplar. Les morts es classifiquen d'acord amb aquest doble aspecte, que respon, com sempre, a la tradició positiva o negativa de la vida d'un filòsof per part de la tradició biogràfica. Val a dir, tanmateix, que hi solen haver diverses tradicions per a la mort d'un mateix filòsof, algunes de les quals resulten clarament contradictòries, en el sentit que les unes responen a una connotació positiva, i les altres, a una de negativa, com a resultat, és clar, de superposicions de tradicions diverses, habituals en els compiladors. Hem preferit, en la nostra classificació, oferir les formes de mort seguides dels seus diferents representants, sense capficar-nos en el fet que un mateix filòsof experimenti morts ben diverses: senzillament, un mateix filòsof apareix en més d'un apartat, de la mateixa manera que alguns dels apartats es combinen en la mort d'un mateix filòsof. Quedarà per al final de la classificació l'intent d'escatir els motius que fan que un filòsof mori d'una forma o d'una altra.

a. La mort més freqüent entre els filòsofs és la **mort fallida, ridícula**. No hi ha cap exemple de mort que sigui considerada prematura —cosa que podia succeir en els herois, atès que moren habitualment joves—, però, en canvi, resulta molt freqüent la mort ingloriosa, absolutament ridícula, a la fi d'una vida completa i afortunada.[1871] Així, Alexí d'Elis, un dels successors d'Eubúlides, morí perquè es punxà amb la punta d'una canya mentre nedava pel riu Alfeu, després que hagués provat sense èxit d'establir la seva escola a Olímpia, si bé la zona era insalubre (DL 2.109). Diògenes Laerci aprofita en un dels seus epigrames aquesta mort, especialment absurda i ridícula, per a verificar una mena de dita popular, segons la qual qui no té la sort de cara és capaç de punxar-se el peu amb un clau mentre neda (DL 2.110):

οὐκ ἄρα μῦθος ἦν ἐκεῖνος εἰκαῖος,
ὡς ἀτυχής τις ἐὼν

[1867] Per fer un resum de les morts habituals dels herois grecs segons la síntesi de BRELICH 1958, pp. 88-90.
[1868] Vegeu PÒRTULAS 1994.
[1869] JERPHAGNON 1981b, pp. 22-26.
[1870] Altres estudis, com els de CHITWOOD 1986, 1993 i 2004, se centren només en tres filòsofs, mentre que els de FAIRWEATHER 1973, GILL 1973 i LIVREA 1987 només es refereixen, cadascun d'ells, a un filòsof concret.
[1871] Vegeu l'apartat 15 del capítol anterior.

τὸν πόδα κολυμβῶν περιέπειρέ πως ἅλῳ.
καὶ γὰρ ὁ σεμνὸς ἀνήρ,
πρὶν Ἀλφεόν ποτ' ἐκπερᾶν, Ἀλεξῖνος
θνῆσκε νυγεὶς καλάμῳ.

Resta el dubte, és clar, de si el procés no va ser a l'inrevés, i fou a partir de la dita popular que es va elaborar la història de la mort d'aquest personatge, prou secundari en la història de la filosofia per a permetre qualsevol construcció d'aquesta mena; en realitat, la història prèvia del seu intent de fundar una escola a Olímpia, que va voler anomenar «Olímpica», però que va quedar frustrada per la insalubritat del lloc, a causa de la qual li van marxar tots els deixebles, no deixa de ser també una prova de mala sort absoluta, de manera que la mena de mort resultaria ben coherent. No és pas menys ridícula la mort de Xenòcrates, que ensopegà amb una palangana a plena nit a l'edat de vuitanta-dos anys i s'obrí el cap (DL 4.14): quedà així frustrada tota esperança d'una mort gloriosa que honorés amb un gran final la seva vida de gran virtut; sembla, en efecte, que aquesta mort és una mena de venjança de la tradició biogràfica, que fa morir d'una forma tan extremadament risible i ingloriosa un home que fou tan greu i seriós durant la seva vida, fins al punt que Plató li repetia sempre que li convenia de sacrificar en honor de les Gràcies (DL 4.6).[1872] El mateix Diògenes Laerci se'n fa ressò, i sembla que se'n burla en el següent epigrama (DL 4.15):

χαλκῇ προσκόψας λεκάνῃ ποτὲ καὶ τὸ μέτωπον
πλήξας ἴαχεν ὦ σύντονον, εἶτ' ἔθανεν,
ὁ πάντα πάντη Ξενοκράτης ἀνὴρ γεγώς.

Aristó, al seu torn, mor d'un cop de sol al cap, perquè era calb, quelcom que provoca, altra vegada, la burla especialment àcida de Diògenes Laerci en el seu epigrama (DL 7.164):

τί δὴ γέρων ὢν καὶ φάλανθος, ὦ 'ρίστων,
τὸ βρέγμ' ἔδωκας ἡλίῳ κατοπτῆσαι;
τοιγὰρ τὸ θερμὸν πλεῖον ἢ δέοι ζητῶν
τὸν ψυχρὸν ὄντως εὗρες οὐ θέλων Ἅιδην.

En aquest cas, podem assenyalar el més que probable origen còmic de la contalla, semblant a les burles per la calvície d'Èsquil, que acabaren també conduint-lo a la mort.[1873] D'altra banda, Zenó va caure a terra, en sortir de l'escola, i es trencà el dit; de terra estant, tot colpejant el sòl amb la mà, pronuncià un vers elegíac de la *Níobe* de Timoteu de Milet (fr. 787 Page), «ἔρχομαι· τί μ' αὔεις;», i va morir tot seguit

[1872] Vegeu l'apartat D 2 g.
[1873] Vegeu PICCOLOMINI 1888, p. 102.

ἀποπνίξας ἑαυτόν (DL 7.28).[1874] No queda gaire clar, doncs, si Zenó, després de l'incident de la caiguda, es deixa morir tot aguantant-se la respiració, i llavors caldria considerar aquesta mort també dins de l'apartat del suïcidi, o bé simplement mor en perdre l'alè, de manera que la mort seria llavors una conseqüència directa de la caiguda i no necessàriament volguda pel filòsof.[1875] Sembla, en tot cas, una mort ben ridícula, tot i que podria tenir caràcter simbòlic: segons P. Berrettoni,[1876] Zenó respon amb els seus mots a una crida a morir que interpreta que li fa la terra; en efecte, els estoics, i Zenó en particular, usaven una complexa simbologia gestual per a representar alguns elements de la seva doctrina,[1877] dins de la qual, el dit era fonamental: «Il dito è strumento, ma al contempo simbolo, della conoscenza [...] Rompersi il dito equivale, quindi, a non poter più conoscere ed indagare».[1878] Seguint la lògica estoica, doncs, precisament inventada per ell, Zenó dedueix que el trencament del seu dit és com un signe, enviat per la terra, de la fi de la seva carrera filosòfica i, per tant, també de la seva vida. Consegüentment, no té gaire importància, en aquest context, si Zenó va morir de mort natural en aquell precís instant o bé va suïcidar-se com a resposta al missatge de la terra. Si la interpretació és certa, Zenó deixa la filosofia al mateix moment que la vida, i, a més, ho fa de la mateixa manera que va començar la seva vocació filosòfica: amb un missatge extern, diví (ja sigui un oracle o la lectura providencial d'un llibre),[1879] que podem considerar dins de la τύχη tan preuada pels estoics. Llavors caldria col·locar aquesta caiguda de Zenó dins de l'apartat dedicat a la mort volguda per un déu,[1880] i es tractaria d'una forma de morir, en certa manera, gloriosa. Ara, és evident que, per als no-iniciats en les doctrines i les formes d'ensenyament de l'escola estoica, la mort de Zenó no deixa de resultar ben ridícula. Igualment, Empèdocles, en algunes versions menys favorables,[1881] va caure d'un carro anant cap a una festa a Messina, es trencà el fèmur, caigué malalt i, finalment, morí (DL 8.73); o bé, quan ja era molt vell, va relliscar i caigué a la mar, on morí (DL 8.74). Totes dues versions pretenen desacreditar la figura divinal d'Empèdocles, inspirada, naturalment, en la pròpia obra del filòsof (fr. B 112, 4 DK),[1882] i, sobretot, descartar la seva ascensió al cel, que l'havia

[1874] Cf., també, Llucià, *Macr*. 19, on no apareix, tanmateix, el dit trencat i on Zenó es deixa morir de fam. El mateix Diògenes Laerci reprèn aquesta versió en el seu epigrama (DL 7.31).
[1875] Les diverses traduccions del passatge responen a la idea que cada traductor es fa del sentit de la mort de Zenó: HICKS tradueix «holding his breath»; GIGANTE, «mancandogli il respiro», exactament igual com G. REALE; BRÉHIER, «il mourut subitement d'étouffement»; HÜBNER i COBET, «se strangulans»; GOULET, «en retenant sa respiration». Sembla clar, però, que la tradició prefereix per als estoics el suïcidi, com ho veurem més avall, en l'apartat E 1 c.
[1876] BERRETTONI 1989.
[1877] Vegeu J-P. DUMONT, «L'âme et la main. Signification du geste de Zénon», *Revue de l'enseignement philosophique* 19, 1969, pp. 1-9; P. PACHET, «La deixis selon Zénon et Chrysippe», *Phronesis* 30, 1975, p. 241.
[1878] BERRETTONI 1989, p. 35.
[1879] Vegeu l'apartat C 2.
[1880] Vegeu l'apartat E 1 k.
[1881] Que WEHRLI atribueix a Neant (*FGrHist* 84 F 28), tot i que Diògenes Laerci no ho explicita.
[1882] Vegeu-ne una anàlisi acurada a CHITWOOD 1986, reprès posteriorment a CHITWOOD 1992, pp. 90-111 i CHITWOOD 2004, pp. 48-58.

fet objecte d'un culte posterior (DL 8.68).[1883] Seguint Hipòbot, Diògenes Laerci considera que Empèdocles devia voler ser considerat diví, i per aquest motiu s'havia llançat al cràter de l'Etna, per tal de fer desaparèixer del tot el seu cos, però el volcà va escopir una de les seves famoses sandàlies de bronze, de manera que l'engany fou descobert (DL 8.69); el mateix filòsof va donar instruccions a un dels seus criats perquè afirmés que l'havia vist enlairar-se cap al cel enmig d'una gran llum i de veus que el cridaven (DL 8.68); encara, Timeu s'oposa a totes les versions quan sosté que morí exiliat al Peloponnès (DL 8.71).[1884] Sigui com sigui, queda clar que Diògenes Laerci, i amb ell la més malèvola tradició biogràfica popular, s'esforça a descartar del tot qualsevol procés de divinització d'Empèdocles, i amb aquesta finalitat es multipliquen les versions alternatives que o bé expliquen la seva desaparició en termes estrictament humans (molt humans, com el suïcidi que condueix a la impostura de la seva ascensió celestial),[1885] o bé fins i tot el fan morir de forma ben indigna, com una mena de venjança biogràfica, la qual esdevé, tal com ho anem comprovant, força habitual. Per dir-ho amb les paraules d'A. Chitwood, «these three deaths have in common the desire to punish Empedocles for his claims to godhood or for some part of his philosophy, either his denial of death as an absolute state or for his belief in the mutability of the elements».[1886] El fet que morís en caure d'un carro, de manera ben natural, ha de ser posat clarament en relació amb l'anècdota que fa vencedor olímpic al seu avi o al seu fill, precisament en la cursa de carros (DL 8.51-53); la relliscada mortal a la mar, d'altra banda, és la resposta irònica de la seva «caiguda» en el foc de l'Etna,[1887] que Diògenes Laerci no dubta a qualificar també de relliscada en un dels seus epigrames, on ni tan sols concedeix al filòsof la possibilitat del suïcidi (DL 8.75):

καὶ σύ ποτ', Ἐμπεδόκλεις, διερῇ φλογὶ σῶμα καθήρας
πῦρ ἀπὸ κρητήρων ἔκπιες <ἀ>θάνατον·
οὐκ ἐρέω δ' ὅτι σαυτὸν ἑκὼν βάλες ἐς ῥόον Αἴτνης,
ἀλλὰ λαθεῖν ἐθέλων ἔμπεσες οὐκ ἐθέλων.

Resulta evident, a més, que Laerci prefereix, de totes les versions, la de la caiguda del carro, molt probablement perquè, com dèiem, és la que fa més ingloriosa la mort del diví Empèdocles; nega del tot, així, qualsevol possibilitat de divinització, perquè encara al seu temps hom podia visitar la seva tomba a Mègara (DL 8.75):

ναὶ μὴν Ἐμπεδοκλῆα θανεῖν λόγος ὥς ποτ' ἀμάξης
ἔκπεσε καὶ μηρὸν κλάσσατο δεξιτερόν·
εἰ δὲ πυρὸς κρητῆρας ἐσήλατο καὶ πίε τὸ ζῆν,

[1883] Vegeu l'apartat E 3. La font per a la seva divinització és sempre Heraclides, fr. 83 Wehrli.
[1884] *FGrHist* 566 F 6. Per a aquesta mena de mort en l'exili, vegeu l'apartat E 1 j.
[1885] Aquesta mena d'impostures són força freqüents: vegeu l'apartat E 3.
[1886] CHITWOOD 1986, p. 187.
[1887] També es podria explicar la variant per «retruc» de les pròpies paraules del filòsof: vegeu l'apartat E 2 b.

πῶς ἂν ἔτ' ἐν Μεγάροις δείκνυτο τοῦδε τάφος;

També el superb i arrogant Heraclit coneix, en la tradició biogràfica, una mort ben ingloriosa i ridícula: havent contret una hidropesia, precisament per causa de la seva dieta a base d'herbes i plantes, retirat com estava en la solitud de les muntanyes, cerca de fer-se guarir per uns metges de la vila veïna, però, atès que s'adreça a ells amb enigmes, seguint el seu estil habitual, els metges no l'entenen; en efecte, Heraclit els havia demanat si els era possible de produir una sequera a partir d'un diluvi, fent referència, és clar, a l'excés d'humitat en el cos provocat per la malaltia. Llavors el filòsof es colgà ell mateix de fems de vaca dins d'un estable, tot esperant que així provocaria l'evaporació de la humitat, i d'aquesta manera acabà finant (DL 9.3). Mentre que l'afegit posterior que el fa morir devorat pels gossos quan s'estava colgat en els fems (DL 9.4) respon, tal vegada, a altres intencions,[1888] aquesta mena de mort ridícula és clarament, altre cop, una venjança de la tradició biogràfica contra l'altivesa i la misantropia del filòsof; la relació, a més, queda aquí molt ben explicitada: és el règim de vida que porta Heraclit en la solitud de les muntanyes allò que li provoca la malaltia, καὶ μέντοι καὶ διὰ τοῦτο περιτραπεὶς εἰς ὕδερον (DL 9.3), i és la seva manera enigmàtica, arrogant, d'expressar-se allò que fa que els metges no el puguin entendre ni el puguin ajudar. La malaltia mateixa, basada en l'aigua, podria interpretar-se com un típic retruc de la doctrina del filòsof a l'hora de causar-li la mort.[1889] La mort d'Heraclit esdevé, doncs, paradigmàtica de les morts ridícules i inglorioses que s'esdevenen com a càstig dels biògrafs a la seva misantropia, la seva arrogància i el seu gust per la soledat. Hi ha altres morts que, tot i ser ridícules i inglorioses, tampoc no deslegitimen la vida del filòsof que les experimenta, com la de Teofrast, model de treballador infatigable, que mor precisament després que es prengué un quant temps de descans dels seus treballs; Diògenes Laerci aprofita l'ocasió per a desmentir el tòpic que l'estudi excessiu, a la fi, pot acabar matant, cosa que fa pensar en una elaboració de la forma de morir de Teofrast justament per a desmentir-ho, sobretot si tenim en compte la predilecció laerciana per aquells filòsofs que són φιλόπονοι[1890] (DL 5.40):

οὐκ ἄρα τοῦτο μάταιον ἔπος μερόπων τινὶ λέχθη,
ῥήγνυσθαι σοφίης τόξον ἀνιέμενον·
δὴ γὰρ καὶ Θεόφραστος ἕως ἐπόνει μὲν ἄπηρος
ἦν δέμας, εἶτ' ἀνεθεὶς κάτθανε πηρομελής.

De fet, Teofrast és l'únic filòsof que diu unes últimes paraules tot just abans de morir, on fa tota una sèrie de recomanacions als seus deixebles contra la vanitat intel·lectual i en favor de la consagració total

[1888] Vegeu l'apartat E 1 h.
[1889] Vegeu l'apartat E 1 b.
[1890] Vegeu l'apartat D 2 c.

i sense reserves a l'especulació (DL 5.40-41). Un altre peripatètic, Estrató, es torna tan prim que ni s'adona que es mor (DL 5.60), paradigma de la mort ignota i absolutament ingloriosa, però que pot ser interpretada en el mateix sentit que la de Teofrast: sembla com si els aristotèlics fossin qualificats per la tradició biogràfica de treballadors infatigables que moren de sobte a la fi d'una llarga vida dedicada al treball, de morts anodines, sense que ningú no se n'adoni. De manera semblantment anodina i ingloriosa mor Plató en algunes versions: segons Tertul·lià (*Anim.* 52.3), Plató va morir mentre dormia plàcidament; altres variants, però, afirmen que el que dormia era l'empatx monumental que havia agafat en un banquet de noces just abans (*Suda*, *s. u*.), quelcom que encaixa amb una de les causes de mort que li atribueix Diògenes Laerci (DL 3.2 i 45), segons el qual el filòsof morí precisament durant un banquet de noces (ἐν γάμοις δειπνῶν), tal com ho afirma Hermip (fr. 41 Wehrli). Aquesta mena de mort cal posar-la en relació, segurament, amb les acusacions de golafreria amb què la tradició negativa ataca Plató (DL 6.25), acusacions que la biografia més clarament positiva s'afanya a desmentir (Olimp. 96 W).[1891] La referència a un banquet de noces podia haver estat extreta, al seu torn, de l'apòcrifa *Epístola XIII* (361c), on Plató escriu a Dionisi el Jove que s'haurà d'ocupar de les noces de les seves quatre filles; no deixa de ser ben irònic, a més, que Plató, el qual es mantingué cèlibe i estava en contra del matrimoni,[1892] morí precisament en un banquet de noces. Sembla, doncs, que la tradició que fa morir Plató per pura golafreria s'ha d'entendre com a clarament negativa, *pace* Wehrli, que dóna preeminència a la mort mentre dormia i la considera una bona mort, comparable a les de Tales i Quiló;[1893] segons el nostre parer, tanmateix, són menes de mort diverses, que també estan connotades diversament en les biografies.[1894] Així mateix, Teofrast morí, segons la *Suda*, durant el banquet de noces d'un dels seus deixebles, en una anècdota que sembla construïda a partir de la de Plató. Alguns filòsofs moren també per causa del vi. Arcesilau va morir per haver begut massa vi pur, ἄκρατον ἐμφορηθεὶς πολύν (DL 4.44), igual com Làcides, que arribà a la paràlisi per excés de beguda (DL 4.61); Estilpó utilitzà el vi com a mitjà per a suïcidar-se (DL 2.120).[1895] I encara Crisip morí després d'haver begut vi pur durant un sacrifici al qual l'havien convidat els seus deixebles: li agafà un fort vertigen i deixà el món després de cinc dies d'agonia (DL 7.184); una altra versió paral·lela ens informa que morí d'un atac de riure després de veure un ase que se li menjava les figues: la idea de fons és pràcticament idèntica, perquè Crisip demana llavors a la vella propietària de l'ase que li doni també vi pur per fer passar millor les figues, i va riure tant que morí (DL 7.185).[1896] També alguns autors

[1891] Vegeu l'apartat D 2 k.
[1892] Vegeu l'apartat D 8.
[1893] WEHRLI, *Hermippos der Kalimacheer*, 1974, pp. 70-71.
[1894] Vegeu l'apartat E 1 l.
[1895] L'afecció d'Estilpó per la beguda és assenyalada per Ciceró, *Fat.* 5.10.
[1896] Llucià, *Macr*. 25, atribueix la mateixa mena de mort al còmic Filèmon.

dramàtics moren de forma semblant: Sòfocles, per exemple, mor ofegat per un raïm verd; Cratí, en una variant del tema, mor pel dolor que li causa una bóta trencada que perd tot el vi. Al seu torn, Anacreont, proper a l'obscenitat de la Comèdia, mor en menjar una pansa de raïm.[1897] Podríem pensar, doncs, que aquestes morts fan entrar els personatges en l'esfera dionisíaca, però, certament, així com per als tràgics el fet resultava força coherent,[1898] no hi veiem tant la relació per als filòsofs, llevat, és clar, que, com afirma Brelich, tots els herois són dionisíacs, perquè Dionís és l'únic déu que comparteix amb ells precisament la mort.[1899] Especialment el vi sense mescla (ἄκρατον) troba el seu lloc en el culte heroic.[1900] Que hi ha contactes amb la mort dels autors dramàtics queda ben clar per l'atribució de la mateixa mena de mort de Crisip al còmic Filèmon, però els motius, al nostre entendre, no són pas idèntics. A més, totes les morts per la ingestió de vi provenen de la mateixa font, Hermip, de manera que a ell es pot atribuir la invenció d'aquesta mena de mort per a alguns filòsofs.[1901] Val a dir que els tres filòsofs que moren per excés de beguda, Estilpó, Arcesilau i Làcides, són acadèmics o socràtics, de manera que queden integrats, en la mentalitat popular, dins de la tradició socràtica del banquet; de fet, una de les morts de Plató també fa referència, com hem vist, a aquest context simposíac, el mateix espai on Sòcrates és qualificat de Silè[1902] i on el vi té una presència evident. L'ambient és, sens dubte, igualment dionisíac, però les implicacions ens semblen força més simples, si més no en la mentalitat popular: aquells qui banquetegen a l'estil socràtic moren irònicament per un excés de vi, de ben segur en el moment en què ja no poden resistir, com el seu mestre, una gran quantitat de beguda.[1903] L'esquema seria, doncs, molt semblant al de la fi d'Homer, que mor quan ja no és capaç de resoldre l'enigma que li plantegen els nens (cf. Heraclit, fr. 22 B 56 DK): podríem dir que és una mort que es produeix quan el personatge ja ha perdut, per causa de la seva vellesa, les facultats que l'han fet cèlebre en vida. Creiem que la fi d'Estilpó, tot i que Diògenes Laerci la presenti com una forma de suïcidi, respon igualment a aquest esquema, del moment que fonts prou antigues, com Ciceró (*Fat.* 5.10), el retraten com un gran afeccionat a la beguda: els filòsofs de tradició socràtica, per tant, són en la visió popular filòsofs que banquetegen i beuen vi a l'excés, com el seu mestre, cosa que els acaba provocant la mort. De Crisip, en canvi, l'únic del grup que no és socràtic, s'especifica que beu vi sense barreja durant un sacrifici, en un context, doncs, diferent dels altres; a més, la seva mort és idèntica a la del poeta còmic Filèmon, de manera que, en aquest cas, potser sí que

[1897] Vegeu PICCOLOMINI 1888.
[1898] Vegeu l'acurat estudi sobre la simbologia dionisíaca de les morts dels tràgics en general a PALOMAR 1998.
[1899] Vegeu BRELICH 1958, pp. 366-368.
[1900] Vegeu BRELICH 1958, p. 163.
[1901] Així ho creuen WILAMOWITZ 1881, p. 47, n. 6, i WEHRLI, *Hermippos der Kallimacheer*, 1974, p. 72.
[1902] Cf. Plató, *Conu.* 215b-c; Xenofont, *Conu.* 4.19 i 5.7.
[1903] Vegeu el final del *Banquet* platònic, on Sòcrates és l'únic que és capaç de beure a dojo sense adormir-se.

cal veure-hi una proximitat tipològica amb les morts dels autors dramàtics, d'esfera clarament dionisíaca. Convé recordar en aquest punt la indignació i la reprovació que li provoquen a Diògenes Laerci les obscenitats que apareixen a les obres de Crisip (DL 7.187-188): potser la relació amb l'àmbit dionisíac i els acostaments a la Comèdia cal cercar-los en aquesta direcció, tal com ja hem indicat que succeïa en el cas d'Anacreont. De tota manera, Diògenes Laerci, i amb ell la tradició biogràfica, considera aquestes morts per excés de vi clarament ridícules, tal com ho demostren els epigrames que consagra als qui les pateixen. En efecte, d'Estilpó afirma (DL 2.120):

τὸν Μεγαρέα Στίλπωνα, γιγνώσκεις δ' ἴσως,
γῆρας, ἔπειτα νόσος καθεῖλε, δύσμαχον ζυγόν·
ἀλλ' οἶνον εὗρε τῆς κακῆς συνωρίδος
φέρτερον ἡνίοχον· πιὼν παρ' <Ἅιδην> ἤλασεν.

El vi, doncs, era el refugi d'Estilpó contra les xacres de la vellesa que l'assetjaven: podríem dir que Diògenes Laerci el tracta ben bé de vell borratxo. És una imatge que devia sortir, com és habitual, dels còmics; Sòfil se'n burla directament amb un complicat joc de paraules (fr. 3 Kassel-Austin):[1904]

Στίλπωνός ἐστι βύσμαθ' ὁ Χαρίνου λόγος.

La crítica a Arcesilau és força més contundent (DL 4.45):

Ἀρκεσίλαε, τί μοι, τί τοσοῦτον ἄκρητον ἀφειδῶς
ἔσπασας, ὥστε φρενῶν ἐκτὸς ὅλισθες ἐῶν;
οἰκτείρω σ' οὐ τόσσον ἐπεὶ θάνες, ἀλλ' ὅτι Μούσας
ὕβρισας οὐ μετρίῃ χρησάμενος κύλικι.

Igualment irònics i àcids són els versos que Diògenes Laerci dedica a Làcides (DL 4.61):

καὶ σέο, Λακύδη, φάτιν ἔκλυον ὡς ἄρ' ἄκαιρος
Βάκχος ἑλὼν Ἄϊδην ποσσὶν ἔσυρέ σ' ἄκροις.
ἦ σαφὲς ἦν· Διόνυσος ὅταν πολὺς ἐς δέμας ἔλθῃ,
λῦσε μέλη· διὸ δὴ μήτι Λυαῖος ἔφυ;

I ben durs també són els versos que adreça a Crisip (DL 7.184):

ἰλιγγίασε Βάκχον ἐκπιὼν χανδὸν

[1904] ROEPER, «Conjecturen zu Diogenes Laertius», *Philologus* 9, 1854, pp. 14-15, opina que els βύσματα 'els taps' fan pensar en els πύσματα 'les interrogacions capcioses' d'Estilpó, amb els quals tanca la boca dels seus oponents. Però llavors la burla desapareix: més aviat cal pensar que, en el context on Diògenes Laerci insereix la citació, hi ha un joc de paraules amb els taps de les bótes de vi, a les quals Estilpó, com hem vist, era tradicionalment afeccionat.

Χρύσιππος, οὐδ' ἐφείσατο
οὐ τῆς στοᾶς, οὐχ ἧς πάτρης, οὐ τῆς ψυχῆς,
ἀλλ' ἦλθε δῶμ' ἐς Ἀΐδεω.

Segurament, la forta crítica que reben, en la tradició biogràfica, els filòsofs que no practiquen un ascetisme rigorós i es lliuren a la golafreria i la beguda[1905] ha exercit alguna influència a l'hora de considerar ridícules les morts per consum de vi, que fins i tot podrien ser una referència paròdica a la mort, molt més gloriosa, per ingesta de verí, a l'estil socràtic.[1906] Així es desprèn, per exemple, del diàleg entre dos esclaus al principi dels *Cavallers* aristofànics (Aristòfanes, *Eq.* 80-87):

ΟΙ. Β Κράτιστον οὖν νῷν ἀποθανεῖν.
ΟΙ. Α Ἀλλὰ σκόπει,
ὅπως ἂν ἀποθάνοιμεν ἀνδρικώτατα.
ΟΙ. Β Πῶς δῆτα, πῶς γένοιτ' ἂν ἀνδρικώτατα;
Βέλτιστον ἡμῖν αἷμα ταύρειον πιεῖν·
ὁ Θεμιστοκλέους γὰρ θάνατος αἱρετώτερος.
ΟΙ. Α Μὰ Δί' ἀλλ' ἄκρατον οἶνον ἀγαθοῦ δαίμονος.

Esclau 2: Llavors el millor per a nosaltres és morir.
Esclau 1: Però mira
com podríem morir de la forma més viril.
Esclau 2: Com, com podria ser de la forma més viril?
El millor per a nosaltres fóra beure sang de brau:
Car la mort de Temístocles és preferible.
Esclau 1: No, per Zeus, sinó vi pur, en honor del bon dèmon!

La mort de Temístocles a la qual fan referència es produí tradicionalment per ingesta de verí quan, desterrat a Pèrsia, preferí el suïcidi abans que ajudar els perses contra els seus compatriotes grecs (Diodor de Sicília 9.58); el fet que l'esclau, borratxo per antonomàsia, prefereixi vi pur abans que el verí bé podria estar a l'origen d'aquesta mena de mort dels socràtics, tan de regust còmic. Tampoc no s'ha de descartar que hi hagi en aquesta mena de paròdies alguna referència a les pràctiques habituals dels banquets en les escoles socràtiques, tal com ho defensa P. Boyancé; el problema, en aquest cas, és que «peu de chose subsiste de cette littérature à la fois sociale et morale, où ils discutaient, dans un esprit si foncièrement grec, de la façon dont il faut organiser un banquet, pratiquer la musique, user de l'ivresse, de la joie et de la détente des fêtes. Ainsi a-t-on le plus souvent méconnu l'esprit dans lequel ils ont envisagé ces problèmes».[1907] Finalment, també les morts per causa d'un malentès són ridícules i inglorioses, com la d'Anacarsis, que rebé una fletxa del seu propi germà durant una

[1905] Vegeu l'apartat D 2 k.
[1906] Vegeu l'apartat E 1 i.
[1907] BOYANCÉ 1972, p. 3.

cacera, precisament quan es vantava d'haver tornat sa i estalvi de l'Hèl·lada gràcies a la seva capacitat de paraula (DL 1.102). Aquesta versió de la seva mort es contradiu amb l'altra, més coneguda i també més gloriosa, que el fa una mena de màrtir de la tradició hel·lènica quan, retornat a la seva pàtria, volgué exportar-hi els costums que havia après dels grecs; els seus, però, no el van pas seguir, sinó que el condemnaren a mort per practicar rituals hel·lènics (DL 1.102).[1908] Que Diògenes Laerci es queda amb la versió accidental i ingloriosa de la mort d'Anacarsis ho demostra, com sempre, l'epigrama següent (DL 1.103):

> Ἐς Σκυθίην Ἀνάχαρσις ὅτ' ἦλυθε πολλὰ πλανηθείς,
> πάντας ἔπειθε βιοῦν ἤθεσιν Ἑλλαδικοῖς·
> τὸν δ' ἔτι μῦθον ἄκραντον ἐνὶ στομάτεσσιν ἔχοντα
> πτηνὸς ἐς ἀθανάτους ἥρπασεν ὦκα δόναξ.

Malgrat això, trobem en aquesta mort especialment, però també en totes les altres, el tema del φόνος ἀκούσιος, la mort no volguda i sobtada, que pot ser considerada també una mena de mort heroica, sobretot quan s'esdevé en el context d'una cursa de carros, una cacera o qualsevol forma agonística.[1909] En els casos de què ens hem ocupat, tanmateix, es tracta de morts absolutament inglorioses, punitives, que desmenteixen la vida i fins els desigs de glòria explícits dels qui les pateixen, i que cal emmarcar, per tant, dins de la tradició biogràfica negativa. És, a més, una mena de mort habitual per a molts poetes, especialment els tràgics, com Èsquil, confós per una àguila amb una roca perquè era calb, que li deixà caure una tortuga amb la intenció d'obrir-li la closca (*Vita Aeschyli* 9 W), i també Cratí, Antífanes o Filèmon,[1910] i acompleix en els filòsofs la mateixa funció, dins dels esquemes de la interpretació popular, que feia en els poetes.[1911] No cal dir que, molt probablement, totes aquestes formes de mort ridícules s'han degut originar en la Comèdia, usada després per diversos biògrafs,[1912] que potser fins i tot van compondre llibres completament paròdics *Περὶ θανάτων*.

b. És típic també que les mateixes paraules del filòsof en la seva obra se li girin en contra i li acabin provocant la mort de **retruc**.[1913] Les morts que

[1908] Aquesta és la versió canònica d'Heròdot 4.76, i la interpretació més tradicional, que apareix, per exemple, a Flavi Josep, *C. Ap.* 2.269, segons el qual Anacarsis, a qui els grecs tant admiraven, fou condemnat a mort pels seus compatriotes en retornar a la seva pàtria perquè els semblava que s'havia contaminat dels costums grecs.
[1909] Així ho considera BRELICH 1958, p. 89.
[1910] Vegeu PICCOLOMINI 1888; PÒRTULAS 1994; PALOMAR 1998.
[1911] Vegeu LEFKOWITZ 1981, p. 97.
[1912] Una evidència d'aquest ús la trobem a la *Vida d'Eurípides* de Sàtir, que pren informacions directament de les *Tesmofòries* d'Aristòfanes (ed. ARRIGHETTI 1964). Vegeu, també, LEHRS 1895, pp. 395 ss.
[1913] Per al concepte de «retruc», vegeu l'apartat 6 del capítol anterior. Repetim aquí, tanmateix, algunes definicions i, inevitablement, els exemples que tenen relació amb les morts dels filòsofs.

es produeixen d'aquesta forma no són pas menys ridícules que les de l'apartat anterior, però tenen la particularitat que en aquest cas la tradició biogràfica extreu clarament els motius de la pròpia obra del filòsof: és com si la doctrina del filòsof se li girés en contra i el fes morir de mala manera, en una altra mena de venjança dels biògrafs, diferent, però, de l'anterior. El cas paradigmàtic és el de Tales, que, en algunes versions, mor precisament quan cau a una fossa mentre observava els astres en companyia de la seva esclava (DL 2.4); aquesta caiguda no li provocava pas la mort en la versió tradicional (DL 1.34),[1914] però ens permet de veure una interessant evolució del tòpic del filòsof massa pendent de les coses que estan per sobre dels seus ulls i massa incurós d'allò que té als seus peus. Tales va morir, en aquesta versió, directament pel fet de ser astrònom, fins i tot pel fet mateix de ser filòsof, per bé que es tracta, naturalment, d'una versió molt posterior dins de la tradició biogràfica. El filòsof es manifesta d'aquesta manera com un ésser estrany a la quotidianitat dels mortals: «Précisément cette rupture du philosophe avec les conduites de la vie quotidienne est ressentie fortement par les non-philosophes. Chez les auteurs comiques et satiriques, les philosophes apparaissent comme des personnages bizarres, sinon dangereux. [...] On comprend mieux maintenant l'*atopia*, l'étrangeté du philosophe dans le monde humain. [...] Pour un tel homme, la vie quotidienne, telle qu'elle est organisée et vécue par les autres hommes, doit nécessairement apparaître comme anormale, comme un état de folie, d'inconscience, d'ignorance de la réalité. Et pourtant il lui faut bien vivre cette vie de tous les jours, dans laquelle il se sent étranger et dans laquelle les autres le perçoivent comme étranger. Et c'est précisément dans cette vie quotidienne qu'il devra chercher à tendre vers ce mode de vie, qui est totalement étranger à la vie quotidienne».[1915] La tradició biogràfica, en canvi, voldrà retornar-lo al món dels mortals en el moment definitiu del seu traspàs, fent-lo patir morts inglorioses i ridícules, absolutament corrents, o fins i tot morts que demostrin d'una vegada que allò que ell proposava no fa sentit en la vida quotidiana. Els mecanismes narratius per a plasmar el «retruc» poden ser diversos: en el cas de Tales, com hem vist, la seva manera de viure, de filosofar, és el que el porta a la mort en aquesta versió. El mateix li succeeix a Pitàgoras: engelosit per no haver estat admès en el seu cercle, un crotoniata incendià la casa on estava reunit amb els seus deixebles, o bé, segons altres versions, foren els crotoniates en massa els qui la incendiaren per evitar l'establiment d'una tirania;[1916] en ambdós casos, és la forma pitagòrica d'ensenyar el que condueix al desenllaç de l'incendi, tot i que la primera versió sembla més popular. Sigui com sigui, Pitàgoras fuig, però és capturat davant d'un camp plantat de faves perquè es nega a trepitjar-lo amb els peus, igual com una quarantena dels seus deixebles (DL 8.39), o bé tot plegat succeí en el transcurs d'una guerra entre acragantins i

[1914] Ni tampoc a Plató, *Theaet.* 174a. Per a l'anècdota, vegeu, també, l'apartat D 2 b del capítol següent.
[1915] P. HADOT, «L'histoire de la pensée hellénistique et romaine», a HADOT 2002, pp. 267 i 269.
[1916] Aquesta és la versió que segueix Jàmblic, *Vit. Pyth*. 254 ss.

siracusans, amb idèntic desenllaç davant d'un camp de faves (DL 8.40).[1917] La imatge de les faves, com la del deixeble exclòs del cercle que es revenja, és un clar «retruc» dels punts més impactants de la doctrina pitagòrica, igual com la mena de mort que explica Dicearc (fr. 35 b Wehrli), que fa morir Pitàgoras després d'un dejuni forçat de quaranta dies quan s'havia refugiat en un temple de les Muses a Metapont (DL 8.40). En la visió popular, doncs, és la part més incomprensible de la seva doctrina allò que el fa morir de forma ben ridícula, tal com Laerci exposa, interrogant-se, en un dels epigrames (DL 8.45):

αἴ, αἴ, Πυθαγόρης τί τόσον κυάμους ἐσεβάσθη;
καὶ θάνε φοιτηταῖς ἄμμιγα τοῖς ἰδίοις.
χωρίον ἦν κυάμων· ἵνα μὴ τούτους δὲ πατήσῃ,
ἐξ Ἀκραγαντίνων κάτθαν' ἐνὶ τριόδῳ.

Així mateix, el pensament cínic de la vida absolutament natural porta Diògenes a la mort quan intenta menjar la carn crua d'un pop i agafa per aquest motiu el còlera (DL 6.76). Queda així clar, per a la tradició biogràfica, que la seva forma de vida és impracticable. Fins i tot l'altra versió de la seva mort, en què mor mossegat al tendó per un gos quan intentava compartir amb el pop amb uns cans (DL 6.77), podria ser entesa com un retruc, malgrat que té, naturalment, un altre rerefons,[1918] en el sentit que un «gos» figurat mor mossegat per un gos de veritat, com si la realitat s'acabés imposant, amb tot el seu pes, en l'ideal filosòfic. Totes aquestes formes de retruc manifesten que allò que postula el filòsof com a model de vida és percebut popularment com un impossible per a la vida real i quotidiana. Però pot passar, altrament, que el filòsof es desdigui ell mateix, en el moment de morir, d'allò que havia cregut mentre vivia, cosa encara més greu als ulls de la tradició. Així, Bió, famós pels seus insults als déus i el seu comportament impúdic (DL 4.53-54),[1919] en caure malalt es penedí públicament dels seus mots i acceptà tota mena d'amulets i supersticions per por de la mort, però morí ben igual (DL 4.54). Diògenes Laerci li dedica per aquest fet l'epigrama més llarg de tots els que va compondre, especialment malèvol, on insisteix de manera punyent en la vergonya d'aquest «retruc» (DL 4.55-57):

Βίωνα, τὸν Βορυσθένης ἔφυσε γῆ Σκύθισσα,
λέγειν ἀκούομεν θεοὺς ὡς οὐδέν εἰσιν ὄντως.
κεἰ μὲν τὸ δόγμα τοῦτ' ἔχων ἔμιμνεν, ἦν ἂν εἰκὸς

[1917] Jàmblic, *Vit. Pyth*. 189-194, explica també l'anècdota del camp de faves, però no pas referida al mateix Pitàgoras, sinó a una seva deixebla, Tímica, la qual, a més, estant embarassada, es tallà la llengua i li escopí a la cara al tirà Dionisi de Siracusa en el moment en què estava a punt de ser capturada, ja que no volia travessar el sembrat per tal de no revelar els secrets pitagòrics. Es barreja aquí un altre tòpic, el de l'enfrontament cruent amb els tirans, que analitzem en l'apartat D 14 del capítol següent.
[1918] Vegeu l'apartat E 1 h.
[1919] Vegeu els apartats D 2 k i D 2 n.

λέγειν, φρονεῖν ὅπως δοκεῖ· κακῶς μέν, ἀλλ' ἔδοξε.
νῦν δ' ἐς νόσον πεσὼν μακρὴν καὶ μὴ θάνῃ δεδοικὼς
ὁ μὴ θεοὺς εἶναι λέγων, ὁ νηὸν οὐδὲ βλέψας,
ὁ πολλὰ χλευάσας βροτούς, ὅσοι θεοῖς ἔθυον,
οὐ μοῦνον ἐσχάρης ὕπερ βωμῶν τε καὶ τραπέζης
κνίσῃ, λίπει, θυήμασιν θεῶν ἔδαισε ῥῖνας·
οὐδ' εἶπε μοῦνον, Ἥλιτον, σύγγνωτε τοῖς πρίν· ἀλλὰ
καὶ γραῒ δῶκεν εὐμαρῶς τράχηλον εἰς ἐπῳδὴν
καὶ σκυτίσιν βραχίονας πεπεισμένως ἔδησε·
ῥάμνον τε καὶ κλάδον δάφνης ὑπὲρ θύρην ἔθηκεν,
ἅπαντα μᾶλλον ἢ θανεῖν ἕτοιμος ὢν ὑπουργεῖν.
μωρὸς δ' ὃς ἤθελέν τινος μισθοῦ τὸ θεῖον εἶναι,
ὡς τῶν θεῶν ὄντων ὅταν Βίων θέλῃ νομίζειν.
τοιγὰρ μάτην φρονῶν, ὅτ' ἦν ἅπας ὁ λέμφος ἄνθραξ,
τὴν χεῖρα τείνας ὧδέ πως, Χαῖρ', εἶπε, χαῖρε, Πλουτεῦ.

Bió, que Borístenes crià, terra d'Escítia,
hem sentit que afirmava dels déus que en realitat no existeixen.
I, si s'hagués mantingut en aquesta creença, hauria estat escaient
de dir: «Que opini com li sembla; malament, sí, però és la seva opinió».
Llavors, però, que caigué en llarga malaltia i tingué por de morir,
ell que afirmava que no existeixen els déus, que ni es mirava un temple,
que tant s'havia burlat dels qui sacrificaven als déus,
no només, a la llar, sobre els altars i la taula,
amb perfums, greix i encens empodegà els narius dels déus;
no sols digué: «He pecat, perdoneu-me el meu passat»; sinó que
fins i tot a una vella li lliurà dòcilment el bescoll per a un eixarm,
i ben convençut es lligà els braços amb un amulet de cuir;
col·locà arç i branques de llorer a la porta,
disposat a fer-ho tot abans que morir.
Estúpid, que pretenia que el diví existís a canvi d'una penyora,
com si els déus existissin només quan Bió hi volia creure.
Certament recobrà el seny debades: quan fou tot ell mocs de carbó,
estenent la mà així digué: «Salut, Plutó, salut!»

És més, el «retruc» es pot produir d'una tercera forma: la tradició biogràfica pot girar directament en contra del filòsof els mots continguts en la seva obra per fer-lo morir precisament de la pitjor manera que ell mateix plantejava, i llavors la intenció vindicativa es fa palesa, o bé seguint al peu de la lletra la seva doctrina, i aleshores el que tenim és una variant de la primera mena de «retruc», la que plantejava què passaria si el filòsof seguís literalment allò que postula. En el primer cas trobem, sobretot, la mort d'Heraclit, que mereix una anàlisi a part.

D'antuvi, la malaltia mateixa, la hidropesia (DL 9.3), sembla ben bé un retruc de la seva doctrina sobre l'aigua: ψυχῆισι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῆισι γενέσθαι (fr. 22 B 77 DK); ψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι (fr. 22 B 36 DK); αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη (fr. 22 B 118 DK). En realitat, el fet mateix que Heraclit mori de resultes d'una malaltia és un retruc malèvol dels seus propis mots: ψυχαὶ ἀρηίφατοι καθερώτεραι ἢ ἐνὶ νούσοις (fr. 22 B 136 DK). D'altra banda, l'anècdota de la seva trobada amb els metges, als quals s'adreça amb els seus mots enigmàtics habituals, de manera que no l'entenen (DL 9.3), a més de ser un retruc del seu estil paradigmàticament obscur, pot haver sorgit de la seva hostilitat contra la professió mèdica: οἱ γοῦν ἰατροί τέμνοντες, καίοντες, πάντηι βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀρρωστοῦντας, ἐπαιτέονται μηδὲν ἄξιοι μισθὸν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀρρωστούντων, ταὐτὰ ἐργαζόμενοi, τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους (fr. 22 B 58 DK). Finalment, els seus intents per guarir-se a si mateix provenen de la seva pròpia teoria còsmica, segons la qual l'ésser humà està governat pels mateixos principis que la naturalesa (fr. 22 B 126 DK), tal com es manifesta en la pregunta que fa als metges: ἐπυνθάνετο εἰ δύναιντο ἐξ ἐπομβρίας αὐχμὸν ποιῆσαι (DL 9.3). Heraclit intenta llavors d'adverar allò que expressava al final del seu fragment 36: ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι. «Now, the dung with which Heraclitus covers himself is a species of 'earth', and it could be said to be intended to be death to the water (i.e. the dropsy) which is threatening to be death to his soul», diu Fairweather.[1920] Fins i tot una referència als fems pot ser extreta també de la seva pròpia obra: νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι (fr. 22 B 96 DK). I, en realitat, com ja indicava Marc Aureli (3.3), no deixa de ser ben irònic que un filòsof que va llegar ensenyaments a propòsit del foc, de la ἐκπύρωσις, acabés morint precisament per excés d'aigua i per la impossibilitat d'assecar, de convertir en foc, aquell element, tal com havia postulat que era possible en la seva doctrina (interpretada sempre, és clar, a nivell popular).[1921] Aquest procés de retruc general de les doctrines heraclitees es manifesta també en l'epigrama que li dedica Diògenes Laerci, especialment irònic i mordaç (DL 9.4):

πολλάκις Ἡράκλειτον ἐθαύμασα, πῶς ποτε τὸ ζῆν
ὧδε διαντλήσας δύσμορος εἶτ' ἔθανεν·
σῶμα γὰρ ἀρδεύσασα κακὴ νόσος ὕδατι φέγγος
ἔσβεσεν ἐν βλεφάροις καὶ σκότον ἠγάγετο.

En efecte, Laerci fa referència, de manera ben explícita, a la contradicció entre l'obra del filòsof i la seva forma de morir: tota la seva vida, Heraclit havia proclamat que l'aigua és la mort per a l'ànima (fr. 22 B 36, 77 i 118 DK), i justament és així com ell mateix finà; a més, el

[1920] FAIRWEATHER 1973, p. 237.
[1921] Així és com interpreta la mort d'Heraclit WEHRLI, *Ariston*, 1952, en el seu comentari al fragment 28.

darrer vers és un calc de les pròpies paraules del filòsof, segons el qual la mort es produeix a causa de l'extinció del foc dins dels ulls (fr. 22 B 26 DK). I, encara, la mort portà el filòsof a l'obscuritat, precisament ell que havia viscut sempre en aquesta mateixa obscuritat, proverbial en el seu estil: com pot ser, es pregunta irònicament Laerci, que l'obscuritat, que Heraclit havia suportat tota la vida, l'hagi fet morir? No hi ha dubte que les paraules del filòsof se li han girat totalment en contra a l'hora de fer-lo morir. Fins i tot la mort a causa de les queixalades dels gossos, per bé que responen a altres finalitats,[1922] podrien haver estat extretes de la seva obra, per un idèntic procés de retruc: κύνες γὰρ καταβαΰζουσιν ὧν ἂν μὴ γινώσκουσι (fr. 22 B 96 DK).[1923] Heraclit, doncs, devia morir, literalment, intentant aplicar sense èxit la seva pròpia doctrina, que queda així refutada decididament en la tradició biogràfica, en aquest cas d'allò més malèvola. També la mort d'Empèdocles entraria en aquest apartat, si bé la tradició contra ell és menys vindicativa. En efecte, la tradició biogràfica interpreta en sentit literal els seus versos en què es considera inmortal: ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός (fr. 31 B 112 DK); d'aquí devien sortir tots els intents de ser divinitzat a les portes de la mort que el filòsof manifesta a la seva biografia.[1924] De la mateixa manera, segons la seva propia doctrina sobre els elements, el foc de l'Etna en què cau (DL 8.69) el faria igual a Zeus (fr. 31 B 6, 2-3 DK):

> Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεὺς
> Νῆστίς θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον·

Diògenes Laerci s'encarrega tot seguit de glossar-ho: Δία μὲν τὸ πῦρ λέγων, Ἥρην δὲ τὴν γῆν, Ἀϊδωνέα δὲ τὸν ἀέρα, Νῆστιν δὲ τὸ ὕδωρ (DL 8.76). I fins i tot l'aigua de la mar on rellisca, en altres versions (DL 8.74), el faria retornar a un estat inicial de l'evolució, segons els seus propis mots (fr. 31 B 117 DK):

> ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
> θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.

Car, certament, sempre segons la seva pròpia obra, els éssers no deixen mai de canviar i transformar-se en els diversos elements (fr. 31 B 17, 6 DK):

> καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει.

Així doncs, Empèdocles, com Heraclit, devia morir bo i transformant la seva ànima en els elements, seguint exactament les seves teories

[1922] Vegeu l'apartat E 1 h del capítol següent.
[1923] Per a una anàlisi més detallada dels efectes de retruc en la mort d'Heraclit, vegeu FAIRWEATHER 1973 i CHITWOOD 1993, pp. 163-195.
[1924] Vegeu els apartats E 1 a i E 3 del capítol següent.

còsmiques;[1925] la diferència és que Empèdocles les segueix, podríem dir, al peu de la lletra, mentre que a Heraclit, a sobre, se li demostren errònies. Tots dos, però, com els altres, reben morts ridícules i absurdes.

c. El **suïcidi** és una mort molt habitual en la biografia filosòfica i sol reflectir igualment una tradició biogràfica vindicativa, tot i que és concebut com una solució digna quan el filòsof esdevé incapaç de resistir més temps la vida, perquè se li ha fet odiosa, sovint a causa d'una llarga malaltia. J. Fairweather opina que el fet que tants filòsofs optin pel suïcidi[1926] ha de respondre per força a «the possibility that a man could have consciously imitated a famous predecessor»;[1927] el cert és que els motius que porten els filòsofs al suïcidi són molt més variats que això, com també les formes de cometre'l. Un dels suïcidis més recargolats i peculiars és el de Periandre: tirà com era, no volia que la seva tomba fos descoberta, de manera que ordí un pla complicat segons el qual ordenà a uns homes que sortissin de nit i matessin el primer que trobessin, i després li donessin sepultura; a continuació, ordenà a un nombre més gran de gent que perseguissin els primers i els matessin igualment, i encara ordenà a un tercer grup més nombrós que perseguís i matés els membres del segon grup. Així, ell mateix es féu matar quan va trobar el primer grup, de manera que ningú no pogués saber on l'enterraven (DL 1.96). És, naturalment, d'una manifestació darrera de saviesa, en el sentit de μῆτις, que caracteritza els Savis en la tradició i que, a més, reserva al tirà una mort violenta, tal com li escau, però es tracta d'una mort volguda per escapar-se de la mort natural. Tanmateix, el motiu de la mort és el descoratjament,[1928] segons que es desprèn de l'epigrama que Diògenes Laerci li dedica (DL 1.97):

> μή ποτε λυπήσῃ σε τὸ μή σε τυχεῖν τινος· ἀλλὰ
> τέρπεο πᾶσιν ὁμῶς οἷσι δίδωσι θεός.
> καὶ γὰρ ἀθυμήσας ὁ σοφὸς Περίανδρος ἀπέσβη,
> οὕνεκεν οὐκ ἔτυχεν πρήξιος ἧς ἔθελεν.

També resulta ben peculiar el suïcidi de Ferecides: en la versió més cèlebre, demana a un efesi que el dipositi en el camp dels magnesis, en el transcurs d'una guerra que els enfrontava, i li dóna l'ordre que l'enterrin després de la victòria; i, en efecte, les coses van anar tal com el filòsof havia predit (DL 1.117). Sembla que el que Ferecides pretenia amb aquesta acció era fer que els efesis guanyessin la batalla: «By dying in Magnesia and lying there umburied Pherekydes polluted the

[1925] Per a un desenvolupament més detallat de les morts per rebot d'Empèdocles, vegeu CHITWOOD 1993, pp. 90-111.
[1926] I la seva llista és força breu en comparació del panorama general que exposarem aquí: vegeu FAIRWEATHER 1974, p. 260, n. 149.
[1927] FAIRWEATHER 1974, p. 261.
[1928] Vegeu l'apartat E 1 e.

land and thus caused its defeat».[1929] També pot ser, és clar, que el filòsof volgués forçar així els efesis a venir a recuperar el seu cadàver, i per això els fa arribar el missatge. En tot cas, Diògenes Laerci sembla que pressuposa, en l'epigrama que li dedica, que Ferecides coneixia un oracle i que l'havia obeït (DL 1.121):

> Τὸν κλεινὸν Φερεκύδην,
> ὃν τίκτει ποτὲ Σύρος,
> ἐς φθεῖρας λόγος ἐστὶν
> ἀλλάξαι τὸ πρὶν εἶδος,
> θεῖναί τ' εὐθὺ κελεύειν
> Μαγνήτων, ἵνα νίκην
> δοίη τοῖς Ἐφέσοιο
> γενναίοις πολιήταις.
> Ἦν γὰρ χρησμός, ὃν ᾔδει
> μοῦνος, τοῦτο κελεύων·
> καὶ θνήσκει παρ' ἐκείνοις.
> Ἔστ οὖν τοῦτ' ἄρ' ἀληθές·
> ἢν ᾖ τις σοφὸς ὄντως,
> καὶ ζῶν ἐστιν ὄνησις,
> χὤταν μηκέθ' ὑπάρχῃ.

En conseqüència, el suïcidi de Ferecides per a salvar els efesis queda força ben connotat, i Laerci l'addueix com a prova que el savi resulta útil fins i tot després de la mort. Ara, el tema del suïcidi, molt menys altruista, apareix en altres versions, que fan que es precipiti des de Delfos (DL 1.118), i, a més, segons Estrabó, el suïcidi es produí després que no pogué resoldre un enigma en competició amb Calcant, a propòsit de la quantitat de porquets que havia de parir una truja prenyada; vençut per l'endeví, Ferecides ἀποθανεῖν ὑπὸ λύπης (Estrabó 14.1.27). La construcció de l'anècdota sobre el model homèric esdevé, doncs, més que evident.[1930] Empèdocles, com ja hem analitzat en els apartats anteriors, se suïcida en algunes versions llançant-se al cràter de l'Etna amb la intenció de ser considerat immortal (DL 8.69); el tema del suïcidi, tanmateix, és reprès en altres versions d'una forma menys espectacular: segons Demetri de Trezè (*FHG* IV, 383), Empèdocles simplement es penjà (DL 8.74). Aquesta versió, és clar, torna a reblar la negació dels biògrafs a concedir qualsevol expectativa d'immortalitat al filòsof, de manera que el suïcidi seria aquí manifestament punitiu.[1931] Tenim, doncs, fins aquí, tota una sèrie de suïcidis que podríem considerar especials, atès que responen a intencions molt peculiars; això no obstant, comprovem que sempre, al costat de la versió més especial, que palesa pretensions immortalitzadores, n'hi ha una altra de més vulgar, quotidiana, que

[1929] SCHIBLI 1990, p. 8.
[1930] Vegeu l'apartat E 1 e.
[1931] Així li ho sembla també a CHITWOOD 1993, pp. 93-94.

cerca de desprestigiar el caràcter espectacular de la primera, habitualment adduint com a causa del suïcidi el descoratjament del filòsof.[1932] Aquest contrast es posa ben de manifest en la sàtira que Llucià dedica a la mort per autocombustió —a imitació d'Hèracles— del filòsof cínic Peregrí: pocs dies abans del seu suïcidi espectacular, caigué malalt del ventre, i el metge li suggerí que no calia pas emprar una pira quan la mort ja trucava a la seva porta de forma natural; Peregrí, però, exclamà: Ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἔνδοξος ὁ τρόπος γένοιτ' ἂν, πᾶσιν κοινὸς ὤν (Llucià, *Per*. 44). És evident, doncs, que, en la mentalitat popular, el filòsof cerca de morir de manera espectacular i gloriosa, mentre que la tradició biogràfica cerca de fer-lo morir precisament de la forma menys gloriosa possible. Amb tot, el més típic és que el filòsof se suïcidi per evitar les penúries de la vellesa o per fugir d'una malaltia que ja se li ha fet insuportable. És aquest el cas d'Espeusip, que, atacat terriblement per una paràlisi o, en altres versions, víctima de la ftiriasi (DL 4.4), fins al punt que l'havien de transportar amb carro i que el cos li perdé tota la consistència, acabà per llevar-se la vida, descoratjat (DL 4.3).[1933] Diògenes Laerci percep ben negativament el suïcidi d'Espeusip, tal com ho mostra en l'epigrama que li dedica, on fins i tot nega que fos èmul del seu mestre Plató per haver posat fi a la seva pròpia vida d'aquesta manera per tan poca cosa (DL 4.3):

> ἀλλ' εἰ μὴ Σπεύσιππον ἐμάνθανον ὧδε θανεῖσθαι,
> οὐκ ἂν ἔπεισέ μέ τις τόδε λέξαι,
> ὡς ἦν οὐχὶ Πλάτωνι πρὸς αἵματος· οὐ γὰρ ἀθυμῶν
> κάτθανεν ἂν διά τι σφόδρα μικρόν.

Ben igual que Carnèades, el qual, atacat també pels polls, pretén de suïcidar-se ingerint verí per seguir el coratjós exemple d'Antípatre (*SVF* I Ant. Fr. 7); al final, però, acaba demanant per beure vi meliflu (DL 4.64), en una clara al·lusió, que àdhuc presenta semblances formals, als versos d'Aristòfanes (*Eq.* 80-87) que comentàvem abans, en parlar precisament dels filòsofs que moren per haver begut massa vi.[1934] En aquest cas, la relació entre el vi i el verí és ben explícita i altament sarcàstica; el fet, a més, que Carnèades sigui acadèmic, com els altres morts per excés de vi que analitzàvem més amunt, reforça la hipòtesi, tal com ha quedat exposada, de la mort amb vi com una mort paròdica per als socràtics. Diògenes Laerci no estalvia tampoc els blasmes al filòsof en el seu epigrama (DL 4.65-66):

> τί με Καρνεάδην, τί με, Μοῦσα, θέλεις ἐλέγχειν;
> ἀμαθὴς <γὰρ> ὃς οὔτι κάτοιδεν ὅπως δεδοίκει
> τὸ θανεῖν· ὅτε καὶ φθισικήν ποτ' ἔχων κακίστην
> νόσον, οὐκ ἔθελεν λύσιν ἰσχέμεν· ἀλλ' ἀκούσας

[1932] Vegeu l'apartat E 1 e.
[1933] Cf., també, Filodem, *Acad.* 6.38.
[1934] Vegeu l'apartat E 1 a.

ὅτι φάρμακον Ἀντίπατρός <τι> πιὼν ἀπέσβη,
"δότε τοίνυν," ἔφησε, "τὶ κἀμὲ πιεῖν." "τί μέντοι;
τί;" "δότ' οἰνόμελι." σφόδρα τ' εἶχε πρόχειρα ταυτί·
"φύσις ἡ συνέχουσά με καὶ διαλύσεται δή."
ὁ μὲν οὐδὲν ἔλασσον ἔβη κατὰ γῆς, ἐνῆν δὲ
τὰ πλέω κακὰ κέρδε' ἔχοντα μολεῖν ἐς ᾅδην.

Per què Carnèades, Musa, per què vols que l'infami, jo?
Car és ben ignorant qui no sàpiga la por que tenia
de morir; fins i tot quan, tenint ja una malaltia ben dolenta
que el consumia, no volia admetre'n el deseiximent; però com que va sentir dir
que Antípatre havia finat bevent algun verí,
«Doneu-me de seguida», digué, «de beure també a mi». «Què, doncs?
Què?» «Doneu-me... vi amb mel». Tenia molt a mà aquesta sentència:
«La natura m'ha forjat, ella també em desfarà».
No trigà pas gaire, de fet, a baixar sota terra, però prou que hagués pogut
anar-se'n cap a l'Hades estalviant-se més mals.

Sembla, a més, que hi ha en aquest cas una referència explícita a la tradició estoica del suïcidi del savi, representada aquí per Antípatre. Per als estoics, en efecte, el suïcidi era concebut com una conducta contrària als interessos de l'home en la majoria de les circumstàncies, però que, això no obstant, podia ser defensada racionalment en certes situacions, especialment davant de la penosa malaltia.[1935] No és pas aquesta, tanmateix, la visió popular que reflecteix la tradició biogràfica, tal com ha quedat ben palès en els darrers exemples: el filòsof que tria aquesta solució per posar fi a la pròpia vida rep més aviat blasmes i burles. Sigui com sigui, és cert que Zenó, fundador de l'Estoa, se suïcida aguantant-se la respiració, després de trencar-se el dit quan sortia de l'escola (DL 7.28), o bé deixant-se morir de fam (DL 7.31).[1936] La mort per autoasfíxia, contenint la respiració (ἀποκαρτερία), sembla la més interessant, perquè reforça la noció del suïcidi com a mostra suprema de l'αὐτάρκεια i l'ἐλευθερία del savi, sobretot si hom considera la dificultat (o la impossibilitat, fins i tot) de morir contenint un mateix la respiració, sense cap altre ajut que la pròpia voluntat; d'altra banda, el fet que un filòsof que considera com a principi vital l'aire mori precisament per asfíxia permet entendre fins i tot un retruc de la

[1935] Vegeu LONG 1975 [1984], p. 201. J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, dedica tot el capítol XIII a estudiar les diferents postures dels filòsofs estoics enfront del suïcidi. Precisament, la influència estoica «posà de moda» el suïcidi entre els savis i la classe política a Roma: vegeu Y. GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, Mont-real & París 1982. Per a un estudi de conjunt sobre el fenomen i el desenvolupament del tema del suïcidi del savi, encara no ha estat superat el vell estudi de HIRZEL 1908.
[1936] Cf., també, Llucià, *Macr*. 19, i *SVF* I 36.

doctrina del filòsof, tal com ho analitzàvem més amunt.[1937] Per influència estoica,[1938] també alguns cínics moren d'aquesta manera, començant per Diògenes, el qual, malgrat el rebuig manifest del suïcidi que apareix sovint en els seus mots,[1939] acaba també contenint la pròpia respiració, quan ja era vell, per tal d'imposar la seva llibertat absoluta fins i tot sobre el temps que li restava de vida (DL 6.77).[1940] També Mètrocles mor de forma semblant, penjant-se quan ja era molt vell (DL 6.95), i la mateixa fi té Menip, tot i que, en aquest cas, se'ns informa que fou, de nou, el descoratjament allò que l'hi abocà, concretament després de perdre a mans d'uns malfactors tota la gran fortuna que havia reunit fent de prestador (DL 6.100). És clar que és un comportament ben contrari a la doctrina cínica que desmenteix, doncs, tota la vida del filòsof, i que provoca la burla de Diògenes Laerci en l'epigrama que li dedica (DL 6.100):[1941]

> Φοίνικα τὸ γένος, ἀλλὰ Κρητικὸν κύνα,[1942]
> ἡμεροδανειστήν —τοῦτο γὰρ ἐπεκλήζετο—
> οἶσθα Μένιππον ἴσως.
> Θήβησιν οὗτος ὡς διωρύγη ποτὲ
> καὶ πάντ' ἀπέβαλεν οὐδ' ἐνόει φύσιν κυνός,
> αὑτὸν ἀνεκρέμασεν.

Curiosament, Epicur sembla que segueix fil per randa, quant a la seva mort, la millor tradició estoica: malalt durant catorze dies a causa de la retenció d'orina que li causava un mal de pedra, decidí finalment d'entrar en una banyera d'aigua calenta, begué vi pur i morí (DL 10.15-16). Tot i que Diògenes Laerci, aquest cop, deixa prou bé la figura del filòsof, cosa que es posa de manifest al llarg de tot el llibre IX, l'anècdota sobre la mort d'Epicur conté també els elements paròdics que ja hem anat assenyalant: el filòsof se suïcida perquè és incapaç de suportar la malaltia i, a més, ho fa amb vi pur; el fet que, novament, la font del relat sigui Hermip fa pensar que la mort d'Epicur era posada per la tradició biogràfica al mateix nivell que les altres.[1943] En aquest cas, però, el vi, com l'aigua calenta de la banyera, s'ha de posar sens dubte en relació amb la interpretació popular de la doctrina epicúria del plaer:[1944] Epicur mor rodejat de τρυφή, tal com hi havia viscut.[1945] El suïcidi sembla, doncs, una de les formes més habituals de morir per als

[1937] Vegeu l'apartat E 1 b.
[1938] Així ho creu GOULET-CAZÉ 1991-1992, p. 3901. Per a la forta influència estoica en l'elaboració posterior de les doctrines cíniques, vegeu GUGLIERMINA 2006, pp. 128-140.
[1939] Vegeu, per exemple, les anècdotes de DL 6.34 i Elià, *V. H.* 10.11.
[1940] Vegeu LIVREA 1987.
[1941] I no solament Laerci: l'escàndol de la seva mort provocà també la sàtira de Varró, que escriví sobre el tema la seva *Ταφὴ Μενίππου*.
[1942] Possiblement Menip és qualificat, en aquest context burlesc, de «gos cretenc» per la reputació, a l'Antiguitat dels traficants i els pirates de Creta, en una clara al·lusió a la seva condició de prestamista.
[1943] Vegeu l'apartat E 1 a.
[1944] Vegeu l'apartat D 2 k.
[1945] Vegeu també, sobre la malaltia d'Epicur, l'apartat E 1 g.

filòsofs. A diferència de les morts sobtades que analitzàvem en els dos apartats anteriors, aquí és el filòsof qui decideix lliurement d'acabar amb la seva vida, quelcom que és interpretat per la tradició biogràfica com un darrer acte de llibertat, i fins de coratge, que tradicionalment posa fi també a la vida d'alguns herois i alguns homes d'estat.[1946] Certament, en la tradició grega, el suïcidi és vist com una forma prou digna d'acabar amb la pròpia vida quan les penes es fan insuportables, i, tal com hem vist, fins i tot pot respondre, en alguns casos, al desig d'heroïtzació. En efecte, són ben coneguts els versos del corpus teognideu on la mort és una bona opció, preferible a una vida plena de penalitats (vv. 173-176; 181-182):

> Ἄνδρ' ἀγαθὸν πενίη πάντων δάμνησι μάλιστα,
> καὶ γήρως πολιοῦ, Κύρνε, καὶ ἠπιάλου.
> ἦν δὴ χρὴ φεύγοντα καὶ ἐς βαθυκήτεα πόντον
> ῥιπτεῖν καὶ πετρέων, Κύρνε, κατ' ἠλιβάτων.
> [...]
> τεθνάμεναι, φίλε Κύρνε, πενιχρῶι βέλτερον ἀνδρί
> ἢ ζώειν χαλεπῆι τειρόμενον πενίηι.

Sobretot és bo de cercar una bona mort que atorgui glòria al qui l'escull, com ho pretén l'Hèlena euripidea (v. 841): πῶς οὖν θανούμεθ' ὥστε καὶ δόξαν λαβεῖν; Fins i tot, en la tradició del savi estoic, origen, molt probablement, d'aquesta preferència general del savi pel suïcidi, la possibilitat de donar-se mort un mateix posa la llibertat de l'home per sobre de la dels déus, tal com es desprèn dels mots de Plini (*N. H.* 2.27): *ne deum quidem posse omnia —namque nec sibi potest mortem consciscere, si uelit, quod homini dedit (sc. natura) optumum in tantis uitae poenis*. Ara bé, val a dir que els nostres filòsofs no moren pas en un acte heroic de llibertat i coratge en plena jovenesa, com els personatges de la tradició, sinó a una edat ben avançada[1947] i per fugir, habitualment, dels atacs de la malaltia en la vellúria o bé, encara pitjor, perquè ja han perdut la vigoria de la seva joventut, que els feia superiors als altres homes. Això es manifesta en un fracàs concret al final de la vida, que els empeny al suïcidi de forma indefectible, a l'estil d'Homer (Heraclit, 22 B 56 DK);[1948] així ho definí clarament el pseudo-Plutarc (*De uita Homeri* 1.4) en afirmar que Homer διὰ τὴν ἀθυμίαν ἐτελεύτησε. Aquesta ἀθυμία, més que no pas les penes, és el que porta els filòsofs al suïcidi voluntari, de manera que cal veure'l més com un fracàs últim que no pas com una victòria de la llibertat personal, que és el que voldria la tradició estoica; en la mentalitat popular, el fet que el filòsof se suïcidi és vist, en canvi, com el resultat de la seva derrota vergonyant davant dels sofriments i els contratemps de la vida, tal com es manifesta sovint en els epigrames i com encara tindrem ocasió de

[1946] Per als nombrosos exemples, vegeu HIRZEL 1908.
[1947] Aquesta és precisament una de les crítiques que li fa Llucià a Peregrí (*Per*. 37).
[1948] Per bé que, en el fragment d'Heraclit, el suïcidi d'Homer posterior al joc de les endevinalles no apareix explícitament.

comprovar en els apartats següents. També l'Esfinx, després que Èdip resolgui els seus enigmes, ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως ἑαυτὴν ἀπέρριψεν (Apol·lodor 3.5.8.7); i l'Hèracles euripideu és dissuadit per Teseu de cometre suïcidi després d'haver endurat tants patiments (*H. f.* 1246-1254); ell mateix reconeix que suïcidar-se seria un acte de covardia, δειλία (*H. f.* 1347). Cal afirmar, per tant, que, tot i que el suïcidi del savi es considera una forma més digna de morir que les altres morts no volgudes, ha de ser tinguda igualment per una mort fallida, tal com sembla que es desprèn de la mentalitat popular, segons K. J. Dover.[1949]

d. La **mort per fam**, si bé en algun cas rar s'esdevé de manera accidental, normalment és autoimposada com a forma de suïcidi. Així, Menedem d'Erètria, després de ser incapaç d'alliberar la seva pàtria de les mans del rei Antígon, per molt que hi havia insistit, es deixà morir de fam per descoratjament (DL 2.143). Ja hem vist que també Zenó, en algunes versions, es deixa morir de fam com a forma de suïcidi després de trencar-se el dit (DL 7.31).[1950] Altres estoics també opten per aquesta forma de morir, com Dionisi —anomenat el Trànsfuga perquè abandonà Zenó i es passà als cirenaics, o, segons altres verions, als epicuris (Ateneu 281d)—, el qual se suïcidà així sense que en sapiguem els motius (DL 7.167). Encara, un altre estoic, Cleantes malalt de gingivitis, rep la recomanació dels metges d'abstenir-se de menjar durant dos dies; passat aquest temps, els metges li permeten de reprendre el seu règim alimentari, però ell afirma que li han mostrat el camí, i no torna a menjar més, de manera que mor en pocs dies (DL 7.176). Es tracta, doncs, d'una forma peculiar de suïcidi, en què els metges li donen la pista d'allò que ha de fer; Diògenes Laerci ironitza sobre el tema, com ho sol fer, en el seu epigrama (DL 7.176):

> Αἰνῶ Κλεάνθην, ἀλλὰ μᾶλλον Ἀΐδην·
> ἰδὼν γὰρ αὐτὸν πρέσβυν οὐκ ἠνέσχετο
> <τὸ> μὴ οὐ τὸ λοιπὸν ἄνεσιν ἐν φθιτοῖς ἔχειν
> τοσοῦτον ἀντλήσαντα τοῦ βίου χρόνον.

Certament, deixar-se morir de fam no és en absolut una mort que pateixin ni els herois ni els poetes, ni tampoc cap altre operador cultural antic, de manera que és una mena de mort que podem considerar exclusiva dels filòsofs. Bé podria tractar-se, per tant, d'una interpretació popular de l'ascetisme extrem dels filòsofs, capaços d'endurar grans dejunis. Així sembla que ho confirma una variant de la mort de Pitàgoras, el campió dels dejunis, que morí precisament de fam, ja sigui perquè s'havia refugiat en el temple de les Muses a Metapont, presumiblement per escapar-se de la persecució arran de l'incendi de

[1949] Vegeu DOVER 1974, pp. 167-169, atès que l'«endurance of misfortune» és un valor positiu en la moralitat popular.
[1950] Cf., també, Llucià, *Macr.* 19, i la *Suda*, *s. u.* Les variants han estat comentades en els apartats E 1 a i E 1 c.

la seva casa, segons que ho transmet Dicearc (fr. 35 Wehrli),[1951] o bé, segons Heraclides Lembos (*FHG* 6),[1952] perquè, havent retornat a Crotona després d'enterrar Ferecides a Delos (DL 1.118), hi trobà Ciló que estava a punt de celebrar un banquet fastuós, i ell, retirant-se igualment a Metapont, posà fi als seus dies abstenint-se de menjar perquè ja no desitjava viure més temps (DL 8.40). La segona versió, sobretot, que explicita el contrast entre el seu enemic Ciló i ell en qüestions alimentícies, sembla que dóna peu a la hipòtesi d'una interpretació popular de l'ascetisme de Pitàgoras, especialment del seu règim alimentari, que el condueix a la mort. En efecte, fins a dos epigrames dedica Diògenes Laerci a les paradoxes alimentàries de Pitàgoras, que devien ser rebudes pels no-iniciats com quelcom molt sorprenent; fa tot l'efecte que el segon es pot referir exactament a la segona de les opcions de mort per fam que hem comentat (DL 8.44):

οὐ μόνος ἀψύχοις ἔπεχες χέρας, ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς·
τίς γὰρ ὃς ἐμψύχων ἥψατο, Πυθαγόρα;
ἀλλ' ὅταν ἐψηθῇ τι καὶ ὀπτηθῇ καὶ ἁλισθῇ,
δὴ τότε καὶ ψυχὴν οὐκ ἔχον ἐσθίομεν.

ἦν ἄρα Πυθαγόρης τοῖος σοφός, ὥστε μὲν αὐτὸς
μὴ ψαύειν κρειῶν καὶ λέγεν ὡς ἄδικον,
σιτίζειν δ' ἄλλους. ἄγαμαι σοφόν· αὐτὸς ἔφα μὲν
οὐκ ἀδικεῖν, ἄλλους δ' αὐτὸς ἔτευχ' ἀδικεῖν.

En tot cas, deixar-se morir de fam tampoc no queda gaire ben connotat en la tradició biogràfica, tal com hem vist.

e. Una mort força freqüent, que sovint també acaba en suïcidi i, per tant, es pot considerar, igual que l'anterior, una variant del suïcidi, és la **mort per descoratjament** o desencís (ἀθυμία) davant d'algun fet o alguna situació personal adversos. Ja hem observat que els suïcidis de Periandre i Ferecides responen, en algunes versions, a aquest tòpic. També Anaxàgoras es pot incloure en aquest apartat, perquè se suïcidà per no haver pogut resistir l'ultratge que els seus conciutadans el condemnessin a mort per impietat: tot i que finalment se'n deslliurà gràcies a la intervenció de Pèricles a favor seu, un cop posat en llibertat, οὐκ ἐνεγκὼν δὲ τὴν ὕβριν ἑαυτὸν ἐξήγαγεν (DL 2.13).[1953] Així doncs, el filòsof, en aquest cas, suporta ben malament el rebuig dels seus conciutadans i se suïcida en un punt d'arrogància i altivesa que Diògenes Laerci sembla escarnir en l'epigrama que li dedica (DL 2.15):

ἠέλιον πυρόεντα μύδρον ποτὲ φάσκεν ὑπάρχειν,
καὶ διὰ τοῦτο θανεῖν μέλλεν Ἀναξαγόρας·

[1951] Aquesta és la versió que, després de discutir-la, sembla que accepta Porfiri, *V. P.* 55-57.
[1952] Jàmblic, *Vit. Pyth.* 252, es queda amb aquesta versió, que ell remet, tanmateix, a Nicòmac.
[1953] Vegeu l'apartat E 1 c.

ἀλλ' ὁ φίλος Περικλῆς μὲν ἐρύσατο τοῦτον, ὁ δ' αὐτὸν
ἐξάγαγεν βιότου μαλθακίῃ σοφίης.

Seria per causa de la μαλθακίη, de l'excessiva delicadesa de la seva saviesa, que Anaxàgoras no hauria resistit la condemna dels seus conciutadans, com si la seva saviesa no fos per a donar-la als porcs, com si diguéssim. Semblantment, Menedem d'Erètria, després de ser incapaç d'alliberar la seva pàtria de les mans del rei Antígon, per molt que ho intentà, es deixà morir de fam, tal com vèiem en l'apartat anterior, per descoratjament (DL 2.143); o bé, segons Hermip (fr. 48 Wehrli), la mort es produí en idèntiques circumstàncies, però no pas per aquest motiu, sinó perquè fou acusat de furtar unes copes d'or del santuari d'Amfiarau, on s'havia refugiat fugint de les calúmnies d'Aristodem, que l'acusava de traïció (DL 2.142). Sigui com vulgui, és el descoratjament el que li causa la mort en ambdues versions. Veiem clarament, doncs, que el filòsof se suïcida quan esdevé incapaç d'escapolir-se d'alguna situació adversa o bé quan no és prou valorat pels qui l'envolten, fet que queda ben mal connotat en la tradició biogràfica, si tenim en compte que, precisament, una de les característiques del filòsof és la seva capacitat d'afrontar qualsevol situació adversa en benefici seu i dels qui ell vol afavorir.[1954] Així ho manifesta l'epigrama, força malèvol, que Diògenes Laerci dedica a la mort de Menedem, on l'acusa manifestament de pusil·lànime per la forma i, sobretot, pels motius a causa dels quals es deixa morir (DL 2.144):

ἔκλυον, <ὦ> Μενέδημε, τεὸν μόρον, ὡς ἑκὼν ἀπέσβης
ἐν ἡμέρῃσιν ἑπτὰ μηδὲν ἐσθίων.
κᾆτ' ἔργον <μὲν> ἔρεξας Ἐρετρικόν, ἀλλ' ὅμως ἄνανδρον·
ἀψυχίη γὰρ ἡγεμὼν <σ'> ἔπειγεν.

És quelcom semblant al que li succeeix a Diodor d'Ífasos, anomenat Cronos, el qual, incapaç de resoldre els raonaments dialèctics que li proposava Estilpó durant un banquet a la cort de Ptolemeu Soter, es retirà i, havent escrit un tractat sobre el problema que hom li plantejava, se suïcidà per descoratjament (DL 2.111-112). Aquesta mena de mort, provocada arran de la vergonya per una derrota dialèctica, té un marcat referent popular homèric, tal com avançàvem en l'apartat *c*. En efecte, «dass das Motiv auf alte volkstümliche Tradition zurückgeht, lehren *Melampodie* (fr. 177 Kinkel = 265 Bernabé) und Homerlegende, die beide den im Rätselspiel Unterlegenen sterben lassen».[1955] Altres morts d'aquesta mena, però, resulten força més prosaiques: el descoratjament de Menip, com hem vist,[1956] és provocat perquè va

[1954] Vegeu els apartats D 2 b, D 17 i, especialment, D 21.
[1955] WEHRLI 1973, p. 194, n. 4. Per a un estudi d'aquesta famosa versió de la mort d'Homer, inspirada en la concepció de la saviesa com a certamen i en la pròpia obra de l'autor, vegeu D. B. LEVINE, «Poetic Justice: Homer's death in the ancient biographical tradition», *The Classical Journal* 98, 2002-2003, pp. 141-160.
[1956] Vegeu l'apartat E 1 c.

perdre a mans d'uns malfactors tota la gran fortuna que havia reunit fent de prestador, i això el fa objecte d'una dura crítica per part de Diògenes Laerci en el seu epigrama (DL 6.100). Fins i tot hi havia una tradició, recollida només per les vides siríaca i àrab (Al-Mubashir), que feia morir Aristòtil de descoratjament en no haver pogut resoldre el problema del reflux del riu Eurip, prop de Calcis, on s'havia retirat al final de la seva vida, en el més pur estil homèric, doncs. Finalment, un altre filòsof que fou presa del descoratjament és Demetri, que, després que els atenesos el condemnessin a mort per gelosia, segons que ho afirma el mateix Diògenes Laerci (DL 5.76),[1957] se n'escapà refugiant-se a la cort de Ptolemeu Soter; però quan finà el monarca hagué de viure reclòs al camp, vigilat, perquè havia participat en els conflictes que aixecà la seva successió; presa del descoratjament, abandonà la vida, com en un somni, després que una serp li mossegués la mà (DL 5.78).[1958] Tot i que, en aquest cas, no hi ha pas rastre de suïcidi, Diògenes Laerci no s'està tampoc de burlar-se'n en el seu epigrama, prova del menyspreu que troben, en la tradició biogràfica, els filòsofs descoratjats (DL 5.79):

ἀνεῖλεν ἀσπὶς τὸν σοφὸν Δημήτριον
ἰὸν ἔχουσα πολὺν
ἄσμηκτον, οὐ στίλβουσα φῶς ἀπ' ὀμμάτων
ἀλλ' ἀΐδην μέλανα.

El suïcidi, tal com podem constatar clarament a la fi dels apartats que li hem dedicat, no queda pas ben connotat, llevat de pocs casos que podem considerar força ambigus: la tradició biogràfica el percep com la derrota definitiva del filòsof. Especialment en l'apartat que ens ocupa, no és estrany que el descoratjament, l'ἀθυμία, estigui ben mal connotat en la biografia dels filòsofs si tenim en compte que la filosofia tendeix, precisament, en gairebé totes les escoles, però sobretot entre els estoics i els epicuris, a l'εὐθυμία, un estat en el qual, segons Demòcrit, γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους (DL 9.45).[1959] El filòsof que cau en el descoratjament, doncs, no és considerat digne d'aquest nom en la tradició biogràfica, tal com ha quedat palès en els epigrames.

f. Com a tants altres personatges de la tradició biogràfica grega, també als filòsofs els ateny la **mort per ftiriasi**, anomenada altrament «malaltia pedicular». S'ha anat formant, al voltant d'aquesta afecció, tota una llegenda entre els estudiosos dels darrers anys, que convé resseguir aquí breument. Per començar, la φθειρίασις és «a lice

[1957] Vegeu l'apartat D 4.
[1958] Vegeu també, sobre aquesta mort, els apartats E 1 j i E 1 k.
[1959] Cf., també, DL 7.116-117 i DL 9.20. La definició més coneguda és la que dóna Sèneca, *Tranq.* 2.3-4. Vegeu també, sobre aquest tret com a aspecte fonamental en la figura del savi, sigui quina sigui l'escola a què pertanyi, HADOT 1995, pp. 334-339.

infection of the human body, no part wich was excluded, although the head was sometimes mentioned as particullary susceptible»,[1960] és a dir, vulgarment, un atac de polls. La malaltia és descrita sovint en les fonts antigues,[1961] però segurament el passatge més famós és el ofereix Aristòtil en la *Història dels animals* (556b 24-557a 4):

> Αὐτῶν δὲ γίνονται τούτων αἱ μὲν ψύλλαι ἐξ ἐλαχίστης σηπεδόνος (ὅπου γὰρ ἂν κόπρος ξηρὰ γένηται, ἐνταῦθα συνίστανται), αἱ δὲ κόρεις ἐκ τῆς ἰκμάδος τῆς ἀπὸ τῶν ζῴων συνισταμένης ἐκτός, οἱ δὲ φθεῖρες ἐκ τῶν σαρκῶν. Γίνονται δ' ὅταν μέλλωσιν, οἷον ἴονθοι μικροί, οὐκ ἔχοντες πύον· τούτους ἄν τις κεντήσῃ, ἐξέρχονται φθεῖρες. Ἐνίοις δὲ τοῦτο συμβαίνει τῶν ἀνθρώπων νόσημα, ὅταν ὑγρασία πολλὴ ἐν τῷ σώματι ᾖ· καὶ διεφθάρησάν τινες ἤδη τοῦτον τὸν τρόπον, ὥσπερ Ἀλκμᾶνά τέ φασι τὸν ποιητὴν καὶ Φερεκύδην τὸν Σύριον. Καὶ ἐν νόσοις δέ τισι γίνεται πλῆθος φθειρῶν.
>
> D'aquests insectes, les puces neixen d'una petita quantitat de matèria putrefacta (car pertot on es troben fems secs, es produeixen puces) i les xinxes porcedeixen de la humitat que traspua dels animals i es condensa a l'exterior; quant als polls, neixen de carns. Quan són a punt d'aparèixer es formen com uns petits grans sobre la pell, sense pus, i si hom els grata surten polls. En algunes persones es tracta d'una malaltia que esdevé quan la humitat és abundant en el cos. Se sap de persones que han mort d'aquesta manera, com el poeta Alcmà i Ferecides de Siros. Hi ha malalties en les quals els polls es formen en massa (traducció de J. Pallí i Bonet, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1996).

Tanmateix, en aquesta descripció, Aristòtil degué confondre dos insectes diferents: els polls i el *sarcoptes scabiei*, un insecte que, tal com descriu Aristòtil, excava túnels microscòpics en la pell i és el causant d'una malaltia que els metges anomenen *scabies*.[1962] Ara bé, val a dir que cap de les dues malalties infeccioses no és capaç per si mateixa de provocar la mort,[1963] cosa que ha portat els estudiosos a fer diverses afirmacions, des de negar radicalment que cap dels personatges que apareixen en les diverses llistes d'afectats hagin patit

[1960] KEAVENEY & MADDEN 1982, p. 87.
[1961] Per exemple, a Plini, *N. H.* 11.114, i Galè 12.463. La descripció més viva correspon, tanmateix, a la descripció de la mort de Sul·la que fa Plutarc, *Syll.* 36-37, el qual afegeix, com Aristòtil, una llista dels qui patiren la malaltia en l'antiguitat.
[1962] Vegeu KEAVENEY & MADDEN 1982, pp. 88-89.
[1963] Vegeu A. C. CHANDLER & C. P. READ, *Introduction to Parasitology with Special Reference to the Parasites of Man*, Nova York 1966, pp. 621-631; són especialment taxatives les conclusions: «There is much more danger involved when man bites louse than when louse bites man» (p. 631).

mai la malaltia,[1964] fins a posicions més conciliadores que intenten explicar les morts com a combinacions de malalties diverses, entre elles l'atac de polls, que acabaren causant-los la mort.[1965] El que resulta força més interessant, però, és la concepció que els mateixos grecs antics tenien sobre les causes, absolutament biogràfiques, d'aquesta malaltia: en efecte, la mort per polls (tant la φθειρίασις com la σκωλήκωσις), com la mort per μανία, per σπαραγμός o per naufragi, sembla reservada als personatges considerats impius, almenys en autors com Pausànias (9.33; 20.7) i Elià (*V. H.* 4.28), una idea que va reeixir amb força en la tradició cristiana posterior, on molts perseguidors del cristianisme moriren precisament atacats per insectes i cucs.[1966] Ja W. Nestle[1967] establí les bases per a aquesta interpretació de la presència de polls en la mort dels personatges antics, i la idea s'ha anat perpetuant en obres més recents, com l'estudi canònic de M. Lefkowitz, la qual continua acceptant que els poetes i els filòsofs que moren d'un atac de polls reben un càstig diví per la seva impietat.[1968] Això no obstant, si resseguim la llista dels afectats per ftiriasi en les biografies, les coses no semblen pas tan evidents. Entre els poetes, resulta difícil d'escatir què degué fer Alcmà per convertir-se en víctima de la ira divina,[1969] i tampoc no és sempre evident per als polítics, llevat, potser, de Sul·la.[1970] Pel que fa als nostres filòsofs, tampoc no acaba de quedar gaire clar quina impietat va cometre Ferecides, que apareix a totes les llistes com un típic exemple de personatge que mor a causa dels polls. Diògenes Laerci (DL 1.118 i 122) i Aristòtil (*H. A*. 557a)[1971] es limiten a exposar els símptomes que experimenta, així com la visita que li fa Pitàgoras, durant la qual, quan el filòsof li pregunta com es troba, Ferecides es limita a passar el dit per la petita obertura de la porta tot dient: χροὶ δῆλα. Aquests símptomes, de fet, no sembla pas que es corresponguin per res als d'un atac de polls, tal com ho comentàvem més amunt; en realitat, Diodor de Sicília ni tan sols no menciona la malaltia quan explica la mateixa història (10.3.4). És Elià, en canvi, qui dóna, ell tot sol, la impietat religiosa com a origen últim de la malaltia (*V. H.* 4.28):

> Φερεκύδης ὁ Σύριος τὸν βίον ἀλγεινότατα ἀνθρώπων κατέστρεψε, τοῦ παντὸς αὐτῷ σώματος ὑπὸ [τῶν] φθειρῶν ἀναλωθέντος· καὶ γενομένης αὐτῷ αἰσχρᾶς τῆς ὄψεως τὴν ἐκ τῶν

[1964] La figura més destacada és T. MOMMSEN, *History of Rome*, Londres 1876, que arriba a afirmar: «Such an account is entirely imaginary» (vol. 3, p. 390).
[1965] És el cas dels darrers estudis, en especial SCHAMP 1991.
[1966] Vegeu, per exemple, Eusebi, *Hist. Eccl.* 8.16, Tertul·lià, *Scap.* 3, o el cèlebre *De mortibus persecutorum* de Lactanci. Probablement la idea prové també del passatge dels Macabeus (2Ma 9,9), o dels *Fets dels apòstols* (Ac 12,23), on Antíoc IV i Herodes Antípatre moren menjats pels cucs.
[1967] NESTLE 1948.
[1968] Vegeu LEFKOWITZ 1981, p. 162.
[1969] Vegeu KEAVENEY & MADDEN 1982, pp. 90-91; SCHAMP 1991, p. 154, especialment n. 53.
[1970] Vegeu l'anàlisi acurada de cada cas en els estudis de KEAVENEY & MADDEN 1982 i SCHAMP 1991.
[1971] Vegeu, també, el fr. 611 Rose.

συνήθων ἐξέκλινε συνουσίαν. ὁπότε δέ τις προσελθὼν ἐπυνθάνετο ὅπως διάγοι, διὰ τῆς ὀπῆς τῆς κατὰ τὴν θύραν διείρας τὸν δάκτυλον ψιλὸν γεγονότα τῆς σαρκὸς ἐπέλεγεν οὕτω διακεῖσθαι καὶ τὸ πᾶν αὐτοῦ σῶμα. λέγουσι δὲ Δηλίων παῖδες τὸν θεὸν τὸν ἐν Δήλῳ μηνίσαντα αὐτῷ τοῦτο ποιῆσαι. καθήμενον γὰρ ἐν Δήλῳ μετὰ τῶν μαθητῶν ἄλλα τε πολλά φασι περὶ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας εἰπεῖν καὶ δὴ καὶ τοῦτο, μηδενὶ τῶν θεῶν θῦσαι, καὶ ὅμως οὐδὲν ἧττον ἡδέως βεβιωκέναι καὶ ἀλύπως, οὐ μεῖον τῶν ἑκατόμβας καταθυόντων. ὑπὲρ ταύτης οὖν τῆς κουφολογίας βαρυτάτην ζημίαν ἐξέτισεν.

Ferecides de Siros va endurar la vida més dolorosa dels homes, amb tot el seu cos rosegat pels polls; i, com que el seu aspecte li feia vergonya, i declinà la companyia dels amics. Cada vegada que algú l'anava a veure i li preguntava com anava, traient per l'obertura de la porta el dit que havia quedat descarnat, responia que així tenia també tot el seu cos. Diuen la jovenalla dèlia que el déu de Delos, ressentit amb ell, va fer-li això. Car afirmen que s'estava assegut a Delos amb els seus deixebles i deia moltes altres coses sobre la seva pròpia saviesa, i també que no sacrificava a cap dels déus i que igualment no havia pas viscut menys dolçament i lliure de penes, no pas menys que els qui sacrifiquen hecatombes. Llavors, per aquesta lleugeresa de paraula, expià un càstig d'allò més feixuc.

Atès que les irreverències dèlies de Ferecides no són mencionades enlloc més, no hem de descartar pas que tota la contalla sigui una invenció del mateix Elià, especialment si considerem el gust per aquesta mena d'històries que manifesta la tradició biogràfica, com hem tingut ocasió de comprovar tot al llarg d'aquest mateix capítol: sens dubte, aquest material anecdòtic devia aparèixer en altres fonts. D'altra banda, la pell de Ferecides també protagonitza una altra de les morts, força més enigmàtica, que li assigna la tradició: els espartans van sacrificar Ferecides, i la seva pell fou preservada pels reis, obeint un oracle (Plutarc, *Pel.* 21.3). Sembla que es tracta d'un dels rars exemples de sacrifici humà a Grècia,[1972] tal com ho afirma H. Schibli: «The preservation of Pherekydes' skin by the Spartan kings [...] may be seen as a remnant of a sacrificial ritual that once had its source in primitive hunting cultures: the stretching out of the slain animal's skin was an attempt to ensure forgiveness for the slaughter and at the same time served as an act of reparation. [...] By putting on the skin [...] one became identified with the victim and imbued with its particular

[1972] El que no es pot acceptar de cap manera és l'explicació de NESTLE 1948, p. 578, segons el qual el fat de Ferecides és anàleg al de Màrsias i l'episodi ha de ser considerat clarament un càstig d'Apol·lo: la mena de sacrifici humà de què parla Plutarc recorda més aviat el d'Ifigenia o el dels perses sacrificats per Temístocles (Plutarc, *Them.* 13). Vegeu D. D. HUGHES, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Londres 1991, pp. 110 ss. i 117 ss.

strength».[1973] Però aquesta explicació dels fets, tal com ha demostrat J. Bremmer,[1974] presenta nombrosos problemes: en primer lloc, perquè els grecs històrics no practiquen sacrificis humans; en segon lloc, els grecs tampoc no tenen el costum d'arrencar la pell de les víctimes, i, finalment, els espartans no solen emprar les pells dels animals sacrificats en la batalla per a adquirir-ne màgicament la força; és més, la versió més estesa és que el cos de Ferecides reposava en una tomba a Delos, on va morir segons totes les altres fonts, tal com el mateix Schibli accepta al final de la seva discussió sobre les morts de Ferecides.[1975] Tot plegat porta Bremmer a pensar que hi ha hagut en aquesta estranya història una contaminació amb una altra pell famosa, la pell d'Epimènides, tota escrita d'oracles (les διφθέραι), que la *Suda* (*s. u.* Ἐπιμενίδης) connecta precisament amb Esparta: Plutarc degué unir en la seva contalla la tradició de la pell —desfeta per la malaltia— de Ferecides, que esdevingué proverbial, i la no menys proverbial tradició espartana sobre la pell d'Epimènides.[1976] Sigui com sigui, convé descartar qualsevol relació de la malaltia del filòsof amb la seva suposada impietat. El mateix podem afirmar dels altres filòsofs que pateixen ftiriasi en la tradició biogràfica. Plató, sense anar gaire lluny, n'és una de les víctimes més destacades, en una de les versions de la seva mort (DL 3.40). A banda que és ben difícil pensar en la impietat com a causa de la malaltia en Plató, la referència sembla que s'inspira clarament en un proverbi, tal com ho demostra l'explicació del mateix Diògenes Laerci: Μυρωνιανὸς δ' ἐν Ὁμοίοις (*FHG* IV 454) φησὶ Φίλωνα παροιμίας μνημονεύειν περὶ τῶν Πλάτωνος φθειρῶν, ὡς οὕτως αὐτοῦ τελευτήσαντος. Aquest origen porta Novotný[1977] a considerar que la mort per polls de Plató ha estat construïda sobre una imatge proverbial a partir de la forma retòrica Πλάτωνος φθειρῶν, que podria haver sorgit, en última instància del *Sofista* (227b), on Plató menciona la captura de polls (φθειριστικὴ τέχνη) com a forma de caça. Aquesta imatge, doncs, inspirada en la pròpia obra de Plató, podia haver inspirat algun poeta còmic per a inventar la mort d'un filòsof per ftiriasi,[1978] quelcom que pren consistència si pensem que Plató no apareix explícitament en cap de les llistes de pacients de polls que conservem. Alguns acadèmics, com Espeusip (DL 4.4) i Carnèades (DL 4.65), tot i que aquest darrer se suïcidà, com hem vist,[1979] per evitar-la, també patiren la malaltia, possiblement per simple imitació del mestre, ja que tampoc no apareixen a les llistes, per molt que Diògenes Laerci afirmi, pel que fa a Espeusip, que Πλούταρχος δέ φησιν ἐν τῷ Λυσάνδρου βίῳ καὶ Σύλλα φθειρσὶν ἐκζέσαι αὐτόν (DL 4.4): es tracta d'una informació errònia.

[1973] SCHIBLI 1990, p. 7 i n. 15.
[1974] Vegeu BREMMER 1993.
[1975] Vegeu SCHIBLI 1990, p. 9 ss.
[1976] Vegeu BREMMER 1993, p. 236. És de citació obligada sobre aquest punt, per bé que se centra en altres aspectes, l'anàlisi clàssica de J. SVEMBRO, *Phrasikleia. Anthropologie de la lectura en Grèce ancienne*, París 1988, pp. 150-155.
[1977] Cf. NOVOTNÝ 1964, p. 168.
[1978] Així ho considera RIGINOS 1976, p. 196.
[1979] Vegeu l'apartat E 1 c.

D'altra banda, cap dels filòsofs que són considerats ateus per la tradició biogràfica,[1980] ni tampoc cap dels qui foren acusats d'impietat,[1981] no apareix com a víctima de la ftiriasi. Val a dir, a més, que el tema dels polls com a càstig per impietat no apareix en absolut en les fonts més antigues, ni a Aristòtil, ni tan sols a Plutarc, de manera que pot tractar-se perfectament d'una noció força posterior en la tradició biogràfica.[1982] En els nostres filòsofs, podem concloure, doncs, que es tracta d'una malaltia natural, que haurà de ser considerada una més, senzillament més freqüent i potser més ingloriosa i ridícula que les altres, en l'apartat següent. Convé no descartar, com a probable origen popular d'aquesta mena de morts, d'una banda el simple joc etimològic entre φθεῖρες 'polls' i φθείρω 'destruir', reconegut per Galè (*Ad Pisonem* 18), i, de l'altra, la famosa contalla sobre la mort d'Homer (Heraclit, fr. 22 B 56 DK), on precisament hi intervenen els polls, encara que sigui de manera indirecta, i que podia haver inspirat l'imaginació a l'hora de construir altres morts semblants, amb els polls, aquesta vegada, com a agent directe.[1983] La mort per ftiriasi, llavors, constituiria, en la tradició biogràfica, una nova variant de mort fallida, en el mateix sentit que les que hem analitzat fins ara i ben igual a les que analitzarem encara en l'apartat següent.

g. Com a variant de l'anterior, per tant, podem trobar la simple **mort per malaltia**, que acostuma a portar a la consumpció (φθίσις), és a dir, a l'amagriment i la debilitació general de l'organisme a conseqüència de malalties greus i perllongades. Es tracta d'una mort que també podria entrar dins de la consideració de mort fallida, en ocasions fins i tot ridícula, com en el cas dels polls, en el sentit que nega al filòsof que la pateix tota possibilitat de glòria en el moment del traspàs. Ja hem vist que Peregrí preferia la mort espectacular que li oferia el suïcidi públic abans que morir al llit d'una simple malaltia, ja que οὐχ ὁμοίως ἔνδοξος ὁ τρόπος γένοιτ' ἂν, πᾶσιν κοινὸς ὤν (Llucià, *Per*. 44). Seguint aquesta idea, la tradició biogràfica que fa morir Ferecides d'una simple malaltia (DL 1.118), sigui quina sigui,[1984] li nega la glòria de la mort en ple camp de batalla sacrificant la pròpia vida per tal de procurar la victòria als efesis, mort que presenten altres versions (DL 1.117),[1985] i el fa morir al llit, i ben demacrat. Semblantment, Heraclit mor d'hidropesia (DL 9.3), que, malgrat totes les connotacions que ja hem analitzat,[1986] no deixa de ser una malaltia; de fet, en altres versions, el filòsof es guareix de la seva hidropesia, però acaba morint, irònicament, d'una altra malaltia que no és anomenada (DL 9.5).[1987] La mort per malaltia, com hem vist,

[1980] Vegeu l'apartat D 2 n.
[1981] Vegeu l'apartat D 4.
[1982] A aquesta conclusió arriben també KEAVENEY & MADDEN 1982, p. 95: «Contrary to what is generally believed, the disease is a real not an imaginary one. The ancients too regarded it in this way and only in very rare cases did they attribute it to the anger of a god».
[1983] En fa també una anàlisi semblant SCHAMP 1991, pp. 162-163.
[1984] Vegeu l'apartat E 1 f.
[1985] Vegeu l'apartat E 1 c.
[1986] Vegeu l'apartat E 1 b.
[1987] Les fonts són Aristó (fr. 28 Wehrli) i Hipòbot.

és considerada especialment anodina pel mateix Heraclit: ψυχαὶ ἀρηίφατοι καθερώτεραι ἢ ἐνὶ νούσοις (fr. 22 B 136 DK); val, doncs, també per a ell, el mateix que afirmava Peregrí i que comentàvem a propòsit de Ferecides. D'hidropesia mor també Cràntor (DL 4.27). I Aristòtil, per bé que, en la versió més habitual, morí heroicament a l'estil socràtic condemnat per impietat (DL 5.6),[1988] en altres versions mor d'una simple malaltia, que ni Dionisi d'Halicarnàs (*Amm.* 5) ni la *Suda* (*s. u.*) no especifiquen i que Censorí (*De die natali* 14) identifica com un mal de panxa. Fa l'efecte, altre cop, que la mort per malaltia pretén negar la glòria d'una bona mort a qui la pateix. També un altre peripatètic, Licó, mor d'un atac de gota (DL 5.68); aquest cas és d'allò més interessant perquè l'epigrama que li dedica Diògenes Laerci és marcadament satíric, cosa que demostra l'hostilitat biogràfica contra la mort per malaltia (DL 5.68):

οὐ μὰ τόν, οὐδὲ Λύκωνα παρήσομεν, ὅττι ποδαλγὴς
κάτθανε· θαυμάζω τοῦτο μάλιστα δ' ἐγώ,
τὴν οὕτως ἀΐδαο μακρὴν ὁδὸν εἰ πρὶν ὁ ποσσὶν
ἀλλοτρίοις βαδίσας ἔδραμε νυκτὶ μιῇ.

Concretament, sembla lògic que la mort de gota, que es deu tradicionalment a l'excés de menjar, i no pas vegetarià, comporti crítiques quan l'ideal filosòfic és l'ascetisme.[1989] Això permet de relacionar-la amb la mort d'Epicur, que mor per retenció d'orina després d'haver patit de disenteria (DL 10.16), si bé, en altres versions, com hem vist,[1990] se suïcida, després d'haver resistit durant catorze dies, precisament per evitar la malaltia. No deixa de ser irònic, és clar, que algú que, segons l'opinió popular, considerava que la font i l'arrel de tot bé és el plaer del ventre (Ateneu 546f) mori justament pels excessos del ventre, fet que també podria ser considerat un retruc. És, en tot cas, com la de Timó, una mort interpretada com a resultat de la desmesura del filòsof en els plaers, que és la interpretació que se'n fa popularment.[1991] A l'últim, la mort d'Antístenes ens permet un cop més de constatar l'hostilitat biogràfica contra els qui moren per una simple malaltia: Diògenes Laerci, en realitat, destaca que Antístenes suportava ben malament la malaltia, amb molt poc coratge, perquè estimava molt la vida, ἐδόκει γάρ πως μαλακώτερον φέρειν τὴν νόσον ὑπὸ φιλοζωίας (DL 6.19); fins i tot, quan Diògenes el visità i li oferí una espasa per posar fi als seus mals, Antístenes refusà aquesta fi bo i exclamant que desitjava ser deslliurat τῶν πόνων, οὐ τοῦ ζῆν (DL 6.18).[1992] Així doncs, no ser capaç d'endurar la malaltia entra en contradicció amb la doctrina

[1988] Vegeu l'apartat E 1 i.
[1989] Vegeu els apartats D 2 j i D 2 k.
[1990] Vegeu l'apartat E 1 c.
[1991] Vegeu l'apartat D 2 k.
[1992] Diògenes, en efecte, sí que se suïcida en algunes versions, per bé que el suïcidi no forma pas part de la doctrina cínica (vegeu l'apartat E 1 c); aquesta anècdota, doncs, posa de manifest, segons que sembla, el contrast entre ambdós cínics respecte d'aquest tema.

de la majoria de les escoles, també de la cínica, i així ho reflecteix l'epigrama laercià (DL 6.19):

> τὸν βίον ἦσθα κύων, Ἀντίσθενες, ὧδε πεφυκὼς
> ὥστε δακεῖν κραδίην ῥήμασιν, οὐ στόμασιν·
> ἀλλ' ἔθανες φθισικός, τάχ' ἐρεῖ τις ἴσως· τί δὲ τοῦτο;
> πάντως εἰς Ἄϊδην δεῖ τιν' ὁδηγὸν ἔχειν.

La mort d'Antístenes a causa de la malaltia és, per tant, una altra mort fallida, que desmenteix la doctrina del filòsof.[1993] La reticència final de Laerci (τί δὲ τοῦτο; πάντως εἰς Ἄϊδην δεῖ τιν' ὁδηγὸν ἔχειν) es podria explicar, segurament, per una certa preferència que manifesta per la doctrina cínica en general i per Antístenes en particular, tal com ho afirma I. Gugliermina,[1994] però no nega pas l'hostilitat biogràfica.

h. La **mort pels gossos** sol estar reservada de manera tradicional a personatges considerats impius o poc ortodoxos en les seves creences religioses. En la mitologia, són efectivament devorats pels gossos, de vegades també pels cavalls, alguns θεομάχοι: el cas més famós és el d'Acteó, devorat pels seus propis gossos durant una cacera perquè havia vist Afrodita nua mentre es banyava (Pausànias 9.2.3; Apol·lodor 3.4.4), o Linos, occit accidentalment pels gossos d'uns pastors amb qui havia estat criat (Pausànias 1.43.7); a Glauc, en canvi, el devoraren les seves pròpies eugues per decret d'Afrodita, ja que impedia que s'aparellessin per fer-les més veloces (Èsquil, fr. 38-39 Snell-Radt). Es tracta d'una mena de mort violenta que es pot classificar, segons Brelich, entre les morts d'herois «sbranati, fatti a pezzi»,[1995] com Orfeu (Apol·lodor 1.14) o Penteu (Eurípides, *Bacch.* 1125ss.), una comparació —especialment amb Penteu— que marcà també la mort pels gossos de personatges històrics,[1996] la més famosa de les quals és la d'Eurípides (*Vita anonyma* 57-59 W; Sàtir, *P.Oxy.* 1176 fr. 39, col. xxi 20-25, ed. Arrighetti). A banda de les implicacions dionisíaques d'aquesta mena de mort en Eurípides, extretes d'una seva tragèdia, les *Bacants*, sembla clar que la mort pels gossos constitueix, en el pensament popular antic, una mort adequada per als enemics de la religió,[1997] a l'estil dels θεομάχοι del mite. Eurípides mateix s'hi exposa per les seves relacions amb Sòcrates, Anaxàgoras i Protàgoras, tots ells ateus consumats (*Vita* 9-15 W).[1998] També a Llucià li escau aquesta mort pels mateixos motius, que la *Suda* s'encarrega de fer ben palesos, tot i que, naturalment, des de la tradició cristiana: τελευτῆσαι δὲ αὐτὸν λόγος ὑπὸ κυνῶν, ἐπεὶ κατὰ τῆς ἀληθείας ἐλύττησεν· εἰς γὰρ τὸν Περεγρίνου βίον καθάπτεται τοῦ

[1993] Encara més explícit és Dió Crisòstom (*Or.* VIII), que mostra Antístenes en total desacord amb la seva pròpia doctrina precisament a partir de la seva mort.
[1994] Vegeu GUGLIERMINA 2006, especialment pp. 217 ss.
[1995] Vegeu BRELICH 1958, p. 89.
[1996] Vegeu NESTLE 1948, pp. 585-586.
[1997] Vegeu STUART 1928 [1967], pp. 146-147.
[1998] Vegeu LEFKOWITZ 1987.

Χριστιανισμοῦ, καὶ αὐτὸν βλασφημεῖ τὸν Χριστὸν ὁ παμμίαρος (*Suda*, *s. u.*); ben segur que és una mena de mort inspirada en les seves pròpies paraules, ἀλλ' ὀλίγου δεῖν ὑπὸ τῶν Κυνικῶν ἐγώ σοι διεσπάσθην ὥσπερ ὁ Ἀκταίων ὑπὸ τῶν κυνῶν ἢ ὁ ἀνεψιὸς αὐτοῦ ὁ Πενθεὺς ὑπὸ τῶν Μαινάδων (*Per.* 2), que degueren ser interpretades autobiogràficament, com és habitual.[1999] Entre els nostres filòsofs, tanmateix, i contràriament al que hom podia esperar, només n'hi ha dos, i encara no pas a totes les versions, que coneguin aquesta fi: Heraclit, que, segons Neant (*FGrHist* 84 F 25), enterrat en fems com estava per intentar guarir-se de la hidropesia, esdevé irrecognoscible i és devorat pels gossos (DL 9.4); i Diògenes, a qui un gos mossega en el tendó del peu mentre s'hi barallava per un pop (DL 6.77, reprès en l'epigrama, DL 6.79). Totes dues morts semblen, però, afegits posteriors a les contalles principals sobre les seves morts, ja que en reprenen elements per amplificar-los, simplement, amb l'aparició dels gossos.[2000] Les morts, a més, no responen en absolut al paradigma heroic dels θεομάχοι, per bé que tant Diògenes (per exemple DL 6.73) com Heraclit (per exemple fr. 22 B 5 DK i fr. 22 B 14 DK) poden ser considerats impius i enemics de la religió a partir de les seves doctrines. Més aviat cal veure, per tant, en aquest afegit dels gossos a la seva mena de mort, una elaboració posterior, basada en un simple joc de paraules a partir de l'ètim dels cínics, en el cas de Diògenes, que recorda força el que acabem de veure en Llucià (*Per*. 2) i que sembla que mostra força bé el gust per l'anècdota habitual en la biografia, com es pot percebre en una frase com ara «un gos que mor mossegat per un gos»; i, en el cas d'Heràclit, desenvolupat a partir d'un retruc de les seves pròpies paraules, concretament el fragment 22 B 97 DK (κύνες γὰρ καταβαΰζουσιν ὧν ἂν μὴ γινώσκουσι),[2001] i, a més, per la seva misantropia i el seu aïllament en les muntanyes, que el posa en relació directa amb Eurípides. És molt probable que algun biògraf hagués pres com a base per a la idea dels gossos alguna d'aquestes opcions, o totes juntes, i després hagués elaborat les contalles de mort amplificant-les a la manera tradicional del càstig per als impius, que encaixa força bé amb els personatges, encara que la tradició no els n'acusi directament. Una amplificació semblant, basada tan sols en l'associació d'idees, és la que porta Elià (*V. H.* 13.28) a fer que Manes, l'esclau alliberat per Diògenes (DL 6.55), mori també devorat pels gossos, tal com el mateix Elià ho explica: τῷ ὀνόματι τοῦ δεσπότου δίκας ἐκτίσας ἀνθ' ὧν ἀπέδρα. És una mostra ben interessant del funcionament de la creació biogràfica.

i. En canvi, el veritable **càstig per impietat religiosa**, sovint com a resultat d'un procés judicial, acaba amb la vida dels filòsofs fent-los beure acònit o cicuta. En aquest cas, però, la mort està molt ben

[1999] Vegeu l'apartat 2 del capítol anterior.
[2000] Així opina pràcticament tota la crítica: per a Heraclit, vegeu MOURAVIEV 1987 i FAIRWEATHER 1973; per a Diògenes, GOULET-CAZÉ 1991-1992, p. 3901.
[2001] Vegeu l'apartat E 1 b.

connotada en la tradició biogràfica, sens dubte perquè parteix, evidentment, del model socràtic, en el qual Diògenes Laerci s'entreté llargament (DL 2.38-42).[2002] La mort de Sòcrates esdevé el gran paradigma de mort gloriosa, potser la més desitjable per a un filòsof, si no fos per les acusacions d'ateisme que s'hi barregen, òbviament falses en el cas de Sòcrates, com la biografia s'encarrega tothora d'assegurar. Fins la mateixa descripció del moment de l'agonia i la mort del filòsof que llegim en el *Fedó* platònic pot estar clarament idealitzada, si fem cas a l'estudi que C. Gill en fa tot comparant els símptomes que apareixen en el diàleg de Plató amb les explicacions de la medicina moderna i antiga; segons ell, «the quietness, the calmness, the regularity of the effects of the penetration of poison into Socrates' body (so different from the chaos, squalor, and collapse described by Nicander and modern toxicologies) is the quietness of a ritual, the *katharmos* or purification of the soul from the prision of the body».[2003] De fet, és l'únic epigrama laercià en què la mena de mort es torna contra els qui l'han administrada; els termes són, a més, ben grandiloqüents (DL 2.46):

πῖνέ νυν ἐν Διὸς ὤν, ὦ Σώκρατες· ἦ σε γὰρ ὄντως
καὶ σοφὸν εἶπε θεός, καὶ θεὸν ἡ σοφίη.
πρὸς γὰρ Ἀθηναίων κώνειον ἁπλῶς σὺ ἐδέξω·
αὐτοὶ δ' ἐξέπιον τοῦτο τεῷ στόματι.

Tanmateix, tot i que els acusats per impietat són més nombrosos,[2004] els qui realment moren tot complint la condemna són molt pocs: ja hem vist[2005] que Anaxàgoras, si bé al principi fou acusat i condemnat a mort per haver afirmat que el sol és una massa metàl·lica incandescent, al final es deslliurà de complir la pena per intercessió de Pèricles, de manera que acabà suïcidant-se per causa de l'ultratge que havia patit (DL 2.12-13).[2006] Sembla que la tradició biogràfica no ha permès que Anaxàgoras comparteixi amb el seu deixeble Sòcrates la glòria d'una mort digna: ja hem comprovat que el suïcidi no queda en absolut ben connotat. L'únic que certament mor acomplint el seu càstig per impietat és Aristòtil, en el seu cas per haver compost un himne al seu amic Hèrmias on el presentava com si fos immortal (DL 5.5, 7-8),[2007] i endurà la mort bevent acònit, exactament com Sòcrates (DL 5.6), de manera que hem de considerar-ho un calc exacte per tal de glorificar la figura del filòsof.[2008] També l'epigrama laercià, sorprenentment, el deixa bé (DL 5.8):

[2002] Per als detalls del procés, vegeu l'apartat D 4.
[2003] GILL 1973, p. 28.
[2004] Vegeu l'apartat D 4. Per a un catàleg encara més exhaustiu i, sobretot, per a les dades històriques sobre aquesta mena de processos, vegeu DERENNE 1930 i MARASCO 1976.
[2005] Vegeu l'apartat E 1 e.
[2006] Per als detalls del procés, remetem de nou a l'apartat D 4.
[2007] Cf., també, Ateneu 696a. Vegeu el comentari sobre les relacions biogràfiques entre Hèrmias i Aristòtil i la naturalesa d'aquest himne en l'apartat 4 del capítol tercer.
[2008] DÜRING 1957, p. 345 afirma explícitament: «Eumelus transferred Socrates' age and the manner of his death to Aristotle, probably in order to glorify the head of his school». De la

Εὐρυμέδων ποτ' ἔμελλεν Ἀριστοτέλην ἀσεβείας
γράψασθαι Δηοῦς μύστιδος ὢν πρόπολος,
ἀλλὰ πιὼν ἀκόνιτον ὑπέκφυγε· τοῦτ' ἀκονιτὶ
ἦν ἄρα νικῆσαι συκοφάσεις ἀδίκους.

Això no obstant, la tradició biogràfica negativa no vol tampoc concedir-li aquest privilegi: ja hem vist que, en altres versions, Aristòtil mor d'una vulgar malaltia, potser d'un mal de panxa.[2009] A més, aquest mal de panxa i les seves dubtoses relacions amb Hèrmias donen peu a Teòcrit de Quios (Page, *FGE* 353-356 = *Suppl. Hell.* 738) per a compondre un epigrama malèvol on insinua que Aristòtil deixà Atenes i anà a la cort macedònia per pura golafreria, ja que allà es menjava millor, i també, amb un joc de paraules amb βόρβορος, per lliurar-se a les baixes passions amb el mateix Hèrmias:[2010]

Ἑρμείου εὐνούχου τε καὶ Εὐβούλου τόδε δούλου
σῆμα κενὸν κενόφρων θῆκεν Ἀριστοτέλης·
ὃς διὰ τὴν ἀκρατῆ γαστρὸς φύσιν, εἵλετο ναίειν
ἀντ' Ἀκαδημείας βορβόρου ἐν προχοαῖς.

Aristòtil es veu, d'aquesta manera, imputat dels grans «pecats» d'un filòsof segons la tradició biogràfica, la golafreria i les afeccions sexuals desmesurades,[2011] que li neguen la glòria del traspàs. El mateix succeeix amb tots els altres acusats, que acaben escapant-se de la condemna per diferents vies,[2012] i salven així la vida, però perden la glòria que aquesta mort els hauria comportat. Un cas que podem considerar especial en aquesta mena de mort és el d'Anacarsis, condemnat a la pena capital, segons algunes fonts, pel fet de practicar rituals hel·lènics en sòl escita (DL 1.102),[2013] de manera que seria igualment un «màrtir de la filosofia», aquest cop en terra estrangera. Però tampoc a ell la tradició biogràfica més malèvola no vol concedir-li aquesta glòria, i hom el fa morir accidentalment en una cacera, a mans del seu propi germà (DL 1.102 i 103).[2014] La tradició de la mort per acusació d'impietat, per tant, és del tot positiva: les imputacions són sempre falses, segons els biògrafs, és clar, fruit únicament del desig de perdre el filòsof que tenen els seus enemics, i el resultat, sobretot si perd el procés i mor, és positiu, i el filòsof esdevé, com acabem de dir, una mena de «màrtir de la filosofia», a l'estil de Sòcrates; però ja veiem que és ben poc freqüent

mateixa opinió és JACOBY en el seu comentari al fragment d'Eumel: *FGrHist* 77 F 1; i també CHROUST 1973, I, pp. 177-182.

[2009] Vegeu l'apartat E 1 g.

[2010] La transmissió d'aquest epigrama és força peculiar: els dos primers versos els transmet el propi Diògenes Laerci (DL 5.11), mentre que Dídim d'Alexandria (*In Demosth. commenta* 6.43-45) i Eusebi de Cesarea (*Praep. euang*. 15.2.12) ofereixen la versió sencera; Plutarc (*De exilio* 603c), al seu torn, dóna només els dos darrers versos, que mancaven en el Laerci. Cf. MORAUX 1955, p. 150, nota 1.

[2011] Vegeu l'apartat D 2 k.

[2012] Vegeu l'apartat D 4.

[2013] Aquesta és la versió canònica d'Heròdot 4.76.

[2014] Vegeu l'apartat E 1 a.

i, encara, hi ha versions que la desmenteixen, excepte per a Sòcrates mateix. Val a dir, a més, que les acusacions per impietat no comporten la mateixa punició biogràfica que la que reben els qui són considerats ateus: els primers moren de la forma més digna possible, mentre que als segons els espera habitualment una mort més dura.[2015] Un cas ben evident és el de Teodor l'Ateu, condemnat a beure cicuta (DL 2.101), clarament com a càstig per la seva impietat religiosa (DL 2.97), malgrat que se n'escapà per la intercessió de Demetri de Falèron: la seva fi, al contrari de la mort gloriosa que l'esperava, fou ben terrible, en ple exili, com escau a algú tan mal connotat, en general, a la tradició biogràfica.[2016] La mort de Sòcrates esdevingué, doncs, un model que tot filòsof que cerqués de respondre a l'ideal havia d'imitar: a la pregunta sobre la manera com va morir Sòcrates, Aristip respon: ὡς ἂν ἐγὼ εὐξαίμην (DL 2.76). La seva influència literària ressona en el suïcidi de Cató (Plutarc, *Cato ma.* 68.2; 70.4) i en el de Sèneca (Tàcit, *Ann.* 15.60ss.; 16.34), i és, així mateix, el referent d'alguns màrtirs cristians quan es presenten davant del jutge.[2017]

j. De vegades, la mort li arriba al filòsof **lluny del país natal**, normalment en l'exili. Tot i que les menes de mort que pateixen són molt variades, cal considerar que la mort a l'exili és força vindicativa en la tradició biogràfica, perquè és també així com s'interpreta l'exili en general.[2018] Tanmateix, tal com observàvem en l'apartat corresponent, no tots els exilis són provocats pels mateixos motius, de manera que totes les morts en l'exili no tenen tampoc el mateix significat. Així, Soló mor a Xipre, en el transcurs del seu exili voluntari d'Atenes per tal que els seus conciutadans no l'obliguessin a modificar les lleis que havia promulgat (DL 1.50): certament, doncs, ni el seu exili ni la seva mort durant l'exili no han de ser considerats negatius, perquè els motius són ben nobles; de fet, els seus ossos foren incinerats i les seves cendres van ser escampades pels camps de l'illa de Salamina, que tan gloriosament havia fet reconquerir als atenesos (DL 1.62), i, en conseqüència, podem afirmar que fou en certa manera restablert a la pàtria malgrat que en morís lluny. Que la visió tradicional dels biògrafs és prou positiva ho demostra, com és habitual, l'epigrama que li dedica Diògenes Laerci (DL 1.63):

Σῶμα μὲν ἦρε Σόλωνος ἐν ἀλλοδαπῇ Κύπριον πῦρ,
ὀστὰ δ' ἔχει Σαλαμίς, ὧν κόνις ἀστάχυες.
ψυχὴν δ' ἄξονες εὐθὺς ἐς οὐρανὸν ἤγαγον· εὖ γὰρ
θῆκε νόμους αὐτοῖς ἄχθεα κουφότατα.

Per tant, la seva glòria és restituïda, però la mort en l'exili no deixa pas de significar una certa taca en l'expedient, tal com ho manifesta el

[2015] Vegeu, més endavant, els apartats E 1 i i E 1 k.
[2016] Vegeu l'apartat E 1 j.
[2017] Vegeu RICCI 1964, pp. 82-85.
[2018] Vegeu l'apartat D 5.

primer vers de l'epigrama, que es contraposa a la resta de la composició: encara que morí en una terra estrangera, sembla que suggereix Laerci, Soló ha de ser considerat un cas especial per les característiques del seu exili. En canvi, l'exili d'Anaxàgoras no admet aquests atenuants: segons algunes versions, no se suïcidà pas de descoratjament després del seu procés per impietat,[2019] sinó que, davant l'hostilitat manifesta del seu poble, s'exilià a Làmpsac, on morí (DL 2.14). L'exili pren, doncs, en aquests casos la forma d'una variant de la mort com a càstig per impietat, una variant, és clar, no gens gloriosa, perquè només a Sòcrates escau aquesta glòria.[2020] Un cas paradigmàtic de filòsof que no és suportat enlloc i va exiliat d'una ciutat a una altra és Teodor l'Ateu, que s'acaba fent enutjós a tothom qui el tracta. En realitat, la causa d'aquest fet és, d'acord amb les fonts, la seva παρρησία: mentre era a la cort de Ptolemeu I, fou enviat en una ambaixada a Lisímac, el general de confiança de Ptolemeu; atès que Teodor parlava amb una excessiva franquesa, Lisímac li recorda que és per això que fou expulsat d'Atenes; Teodor li respon que els atenesos no el suportaren i el van expulsar, igual com Sèmele havia expulsat Dionís, a la qual cosa Lisímac afirma que no el vol tornar a veure mai més (DL 2.102).[2021] Encara, més tard, exiliat a Cirene, el fan fora aviat perquè ja no el suporten més (DL 2.103). En última instància, cal veure la causa d'aquest vagareig constant en el profund ateisme del filòsof, declarat ja en el seu sobrenom.[2022] Igualment, Xenofont mor a Corint (DL 2.56), on s'havia establert després d'haver estat exiliat d'Atenes per causa de les acusacions de traïció que li llancen a partir de les seves relacions amb el rei Ciros.[2023] L'epigrama laercià és en aquest cas ambigu; tot i que pot semblar que presenta un punt d'ironia, aquesta ironia no és tan explícita com en altres ocasions (DL 2.58):

εἰ καὶ σέ, Ξενοφῶν, Κραναοῦ Κέκροπός τε πολῖται
φεύγειν κατέγνων, τοῦ φίλου χάριν Κύρου·
ἀλλὰ Κόρινθος ἔδεκτο φιλόξενος, ᾗ σὺ φιληδῶν
οὕτως ἀρέσκῃ· κεῖθι καὶ μένειν ἔγνως.

Demetri de Falèron mor també en l'exili després que els atenesos el condemnin a la pena capital, segons que ho afirma el mateix Diògenes Laerci, per gelosia (DL 5.76);[2024] Demetri se n'escapà refugiant-se a la cort de Ptolemeu Soter, però un cop mort del monarca hagué de viure reclòs al camp, vigilat, per haver participat en els conflictes de la seva successió; descoratjat, abandonà la vida, com en un somni, després que una serp li mossegués la mà (DL 5.78). El tòpic de la mort per descoratjament es barreja aquí amb el de la mort en l'exili, de manera

[2019] Vegeu els apartats E 1 e i E 1 i.
[2020] Vegeu l'apartat E 1 i. Per a altres exemples on l'exili substitueix la pena de mort en els processos a filòsofs, vegeu l'apartat D 5.
[2021] L'anècdota està explicada més detalladament a Filó, *Quod omnis probus liber sit* 127-130.
[2022] Vegeu l'apartat D 2 n.
[2023] Vegeu l'apartat D 4.
[2024] Vegeu l'apartat D 4.

que totes dues són objecte de blasme en la tradició biogràfica.[2025] Resulta prou significatiu que Menedem d'Erètria vulgui retornar d'amagat a la pàtria, després d'haver-ne estat exiliat sota l'acusació de traïció, per tal de poder-hi morir suïcidant-se, com si li importés, almenys, no morir en terra estrangera (DL 2.142). També a Empèdocles se li vol negar la possibilitat d'una mort gloriosa i divinitzadora en aquelles versions que el fan morir exiliat al Peloponnès encara que ell desitjava retornar a Acragant després dels seus viatges: el seu exili voluntari es converteix, així, en un exili forçat (DL 8.67), perquè els fills dels seus enemics, a qui Empèdocles havia condemnat a mort pel fet de tenir pretensions tiràniques (DL 8.64), s'oposen la seu retorn i l'hi impedeixen. Ja hem vist que aquesta és la versió de la mort que més plau a Diògenes Laerci (DL 8.71-72) perquè nega al filòsof la glòria de la divinització, de manera que aquest mort seva en l'exili és considerada aquí, clarament, una mort ingloriosa, fallida.[2026] Tal com constatàvem en l'apartat corresponent,[2027] el filòsof esdevé sovint odiós i molest per a la ciutat i ha de ser eliminat. Els motius es troben en la seva arrogància i la seva altivesa, que fan que es consideri superior als seus conciutadans, fins i tot com un déu enmig dels mortals. Simbolitza, per tant, l'alienació del filòsof i el rebuig de la seva comunitat, perquè creu que és un home preeminent, i la ciutat o el poderós senten enveja i odi (φθόνος) mentre ell és viu, per bé que normalment l'honoren després de la seva mort. El mateix succeeix amb altres operadors culturals, en especial els poetes, el paradigma dels quals és Eurípides (*Vita* 62-64 W).[2028]

k. Es donen pocs casos, a diferència dels herois i els poetes, en què la mort d'un filòsof sigui **volguda per un déu**. En general, els déus apareixen molt rarament com a agents dins de les biografies dels nostres filòsofs, llevat dels moments de la seva concepció i la seva iniciació; a tot estirar, es manifesten mitjançant oracles. Així, la mateixa divinitat va anunciar a Sòcrates la seva mort per mitjà de les malediccions d'un mag que havia anat de Síria a Atenes, el qual decretà que el filòsof patiria una mort violenta (DL 2.45).[2029] En canvi, rares vegades podem parlar d'una intervenció directa dels déus en la mort dels filòsofs, segurament perquè les seves biografies són en general més modernes que les dels poetes. Com a càstig diví a causa dels seus nombrosos insults podem qualificar la mort de Bió, a qui no serví de res el seu penediment darrer i el seu ús d'amulets de tota mena quan caigué malalt (DL 4.54), tal com Diògenes Laerci s'encarrega de reblar en l'epigrama (DL 4.55-57).[2030] També la serp que mossega Demetri de Falèron pot ser considerada un signe diví que li hauria estat enviat per a acabar amb el seu descoratjament (DL 5.78),

[2025] Vegeu l'apartat E 1 e.
[2026] Vegeu l'apartat E 1 b.
[2027] Vegeu l'apartat D 5.
[2028] Vegeu LEFKOWITZ 1979, pp. 201-202.
[2029] Cf., també, Aristòtil, fr. 32 Rose.
[2030] Vegeu l'apartat E 1 b.

si pensem en tota la tradició simbòlica de la serp, causa freqüent de la mortalitat humana i àmpliament relacionada amb la mitologia heroica.[2031] D'igual manera, els filòsofs que moren mossegats pels gossos (Heraclit i Diògenes) poden ser inclosos en aquest apartat, amb els matisos, però, que hem expressat més amunt.[2032] I, és clar, la mort de Protàgoras entra ben clarament en aquest mateix esquema de càstig diví directe, naturalment per ateisme, que portà els atenesos a expulsar-lo de la ciutat i a cremar les seves obres (DL 9.52).[2033] Filòcor (*FGrHist* 328 F 217) ens informa que el seu vaixell naufragà quan es dirigia cap a Sicília, mentre que altres, en una variant menys vindicativa, però palesament posterior,[2034] diuen tan sols que hi va morir a bord durant el viatge (DL 9.55). El naufragi, tanmateix, sembla una mort força més escaient i apropiada per a un ateu, tal com és manifest en la contalla a propòsit de Diàgoras el Meli, un altre ateu que morí en un naufragi —explícitament per causa del seu ateisme—, que apareix al costat de Teodor l'Ateu, de Sòcrates i del mateix Protàgoras en la llista d'aquells a qui la pràctica filosòfica ha portat a la mort precisament per haver elaborat teories atees (Ateneu 611a). En efecte, el rètor Antifont transmet l'opinió popular sobre aquest fet (*De caede Herodis* 82):

> Οἶμαι γὰρ ὑμᾶς ἐπίστασθαι ὅτι πολλοὶ ἤδη ἄνθρωποι μὴ καθαροὶ χεῖρας ἢ ἄλλο τι μίασμα ἔχοντες συνεισβάντες εἰς τὸ πλοῖον συναπώλεσαν μετὰ τῆς αὑτῶν ψυχῆς τοὺς ὁσίως διακειμένους τὰ πρὸς τοὺς θεούς, τοῦτο δὲ ἤδη ἑτέρους ἀπολομένους μὲν οὔ, κινδυνεύσαντας δὲ τοὺς ἐσχάτους κινδύνους διὰ τοὺς τοιούτους ἀνθρώπους, τοῦτο δὲ ἱεροῖς παραστάντες πολλοὶ δὴ καταφανεῖς ἐγένοντο οὐχ ὅσιοι ὄντες, [καὶ] διακωλύοντες τὰ ἱερὰ μὴ γίγνεσθαι τὰ νομιζόμενα.
>
> Crec que us he de recordar que molts homes que no tenien les mans netes o tenien alguna altra mena de sutzura, en haver-se embarcat en un vaixell, van fer perir amb la seva pròpia ànima aquells qui havien obrat amb puresa en allò que fa referència als déus; i encara altres no van pas perir, però van perillar de forma extrema per culpa d'aquesta mena d'homes; i encara molts altres, en assistir als sacrificis, van palesar que no eren purs perquè impediren que es duguessin a terme els sacrificis habituals.

[2031] Cf. Nicandre, *Theriaca* 343 ss. El mite, molt més antic, ja es trobava a Íbic i Sòfocles, tal com ens ho informa Elià, *N. A.* 6.51. Vegeu, sobre el tema, BRELICH 1958, pp. 220-222, i sobretot BRELICH, a *Studi e materiali di storia delle religioni* 29, 1958, p. 23 ss.
[2032] Vegeu l'apartat E 1 h.
[2033] Vegeu l'apartat D 2 n.
[2034] Segurament per tal de fer quadrar la cronologia amb el que diu Apol·lodor (*FGrHist* 244 F 71), que extreu les dades de Plató, *Men.* 91e.

Tot plegat, és clar, prové de la concepció mítica que fa morir també així alguns θεομάχοι.[2035] Efectivament, l'epigrama que Diògenes Laerci dedica a Protàgoras no admet cap dubte sobre el judici ben contundent que la tradició biogràfica reserva al filòsof; la càrrega irònica se centra aquí en un contrast força habitual en aquests epigrames, tal com ho anem constatant: Protàgoras va poder defugir el càstig per impietat que havien decretat contra ell els atenesos, però no va pas poder defugir Hades mateix durant el seu viatge, en el sentit que els déus sempre passen comptes (DL 9.56):

καὶ σεῦ, Πρωταγόρη, φάτιν ἔκλυον, ὡς ἄρ' Ἀθηνέων
ἔκ ποτ' ἰὼν καθ' ὁδὸν πρέσβυς ἐὼν ἔθανες·
εἵλετο γάρ σε φυγεῖν Κέκροπος πόλις· ἀλλὰ σὺ μέν που
Παλλάδος ἄστυ φύγες, Πλουτέα δ' οὐκ ἔφυγες.

Amb tot, l'únic exemple en què el càstig diví resulta evident és el de la mort d'Heraclides, el qual, pretenent de ser heroïtzat després de la seva mort, arribà a subornar la pítia i els enviats d'Heraclea, que anaven a consultar-la a propòsit d'una fam que assolava la regió, perquè proferís un oracle segons el qual havien d'honorar Heraclides amb una corona d'or mentre fos viu i retre-li culte heroic un cop mort si volien deslliurar-se de la plaga; tot sortí segons els plans del filòsof, però, just en el moment en què era coronat al teatre, ell fou fulminat per una apoplexia, els enviats moriren lapidats i la pítia mateixa fou mossegada per una serp del santuari (DL 5.91). Aquesta contalla, tanmateix, sembla una variant molt més desenvolupada i espectacular de l'altra història sobre la seva mort, en la qual Heraclides, per assegurar-se de ser venerat com un heroi, amaga una serp que ha entrenat des de petita entre la seva roba; el seu pla, però, és descobert igualment (DL 5.89-90). L'epigrama de Laerci, com no podia ser d'altra manera, és decididament dur (DL 5.90):

ἤθελες ἀνθρώποισι λιπεῖν φάτιν, Ἡρακλείδη,
ὥς ῥα θανὼν ἐγένου ζωὸς ἅπασι δράκων.
ἀλλὰ διεψεύσθης, σεσοφισμένε· δὴ γὰρ ὁ μὲν θὴρ
ἦε δράκων, σὺ δὲ θήρ, οὐ σοφὸς ὤν, ἐάλως.

Així doncs, els déus castiguen fonamentalment alguns ateus i, sobretot, els qui han gosat aprofitar-se del que és sagrat per als seus propis interessos, cosa que sembla ben del gust popular i que demostra una forta hostilitat de la tradició biogràfica contra aquests filòsofs. La mort de Demetri de Falèron és, això no obstant, força més ambigua: sembla evident que la serp que el mossega prové dels déus, en tot cas com a força ctònica, però en aquest cas ell no ha comès cap

[2035] Per als paral·lels mitològics i també per als detalls de l'argumentació sobre l'origen diví del naufragi en general i el de Protàgoras en particular, remetem a l'estudi ja clàssic de NESTLE 1948, pp. 582-585. Més recentment, ha tornat sobre el tema M. CORRADI, «L'origine della tradizione sul processo di Protagora», en ERLER & SCHORN 2007, pp. 285-302.

acte impiu, ni pesa sobre ell cap acusació pública d'aquesta mena, sinó que la mossegada de la serp li serveix, a més, com a alliberament, semblant al suïcidi, del seu estat de descoratjament, de manera que no sembla del tot un fet negatiu, ni tan sols un càstig; és així com ho interpretaren els seus, que l'enterraren amb honors (DL 5.78), semblantment a la mena de mort que cercava Heraclides de manera fraudulenta. Tanmateix, que la mort per mossegada de serp no és gaire positiva en la tradició biogràfica i és un càstig reservat especialment a aquells qui juguen amb les coses divines sense gens de respecte sembla que ho confirma la mena de mort de Coconas, un soci de l'Alexandre llucianesc al principi de la seva carrera de fraus oraculars, el qual, després d'haver-se establert per lliure a Calcedònia, on proferia falsos oracles, μετ' ὀλίγον ἐτελεύτησε τὸν βίον, ὑπὸ ἐχίδνης, οἶμαι, δηχθείς (Llucià, *Alex*. 10). Finalment, en un extrem de la tradició biogràfica positiva, succeeix en un sol cas que els déus castiguin els enemics d'un filòsof: Pol·lis, el navarca lacedemoni que havia gosat vendre Plató com a esclau, resulta víctima del càstig diví per aquest fet, vençut primer per Càbrias durant les guerres del Peloponnès, i engolit més tard per la mar, en un nou exemple del naufragi com a punició divina (DL 3.20).[2036] Es tracta d'un esquema molt semblant al del càstig diví dels assassins d'un heroi, l'exemple més interessant del qual és Hesíode,[2037] i ens fa pensar, naturalment, en un tractament privilegiat de Plató en algunes fonts de la tradició biogràfica més positiva.

l. És poc freqüent, però altament positiva, la **mort enmig d'una inmensa joia en l'extrema vellesa**, sovint als braços o al costat d'un jove, que sol ser el fill del filòsof. Tales, per exemple, mor mentre està participant com a espectador en un concurs gimnàstic, feble com estava per la seva vellesa (DL 1.39);[2038] l'epigrama laercià manifesta que la considera una bella mort, gairebé un do de Zeus (DL 1.39):

γυμνικὸν αὖ ποτ' ἀγῶνα θεώμενον, Ἠέλιε Ζεῦ,
τὸν σοφὸν ἄνδρα Θαλῆν ἥρπασας ἐκ σταδίου.
αἰνέω ὅττι μιν ἐγγὺς ἀπήγαγες· ἦ γὰρ ὁ πρέσβυς
οὐκέθ' ὁρᾶν ἀπὸ γῆς ἀστέρας ἠδύνατο.

En idèntiques circumstàncies mor un altre dels Savis, Quiló, després d'haver abraçat a Pisa, prop d'Olímpia, el seu fill, vencedor en la boxa, per causa d'un excés de joia i per la feblesa extrema de la seva edat avançada (DL 1.72).[2039] Aquí Diògenes Laerci no estalvia elogis en l'epigrama que li dedica, tot afirmant explícitament que aquesta és la mena de mort que ell mateix desitjaria (DL 1.73):

[2036] Per a la derrota de Pol·lis i la seva flota a les Cíclades, cf., també, Xenofont, *Hell.* 5.4.61.
[2037] Vegeu, sobre aquest tema, MIRALLES & PÒRTULAS 1998.
[2038] Hi ha, però, una variant de mort per retruc, més malèvola (DL 1.34), que ja ha estat comentada en l'apartat E 1 b.
[2039] Cf., també, Plini, *N. H.* 7.119, i Tertul·lià, *Anim.* 52.

Φωσφόρε, σοί, Πολύδευκες, ἔχω χάριν, οὕνεκεν υἱὸς
Χείλωνος πυγμῇ χλωρὸν ἔλεν κότινον.
εἰ δ' ὁ πατὴρ στεφανοῦχον ἰδὼν τέκνον ἤμυσεν ἡσθείς,
οὐ νεμεσητόν· ἐμοὶ τοῖος ἴτω θάνατος.

Encara un altre savi, Bias, mor de manera semblant: després de defensar algú en un judici, acabat el seu discurs reposà el seu cap sobre els genolls de la seva filla; el tribunal es pronuncià en favor del defensat per Bias, i, en cloure's la sessió, comprovaren que el savi havia mort, ancià com era (DL 1.84). Novament, l'epigrama laercià presenta la mort com una bella forma tranquil·la de morir continuant el son (DL 1.85):

τῇδε Βίαντα κέκευθα, τὸν ἀτρέμας ἤγαγεν Ἑρμῆς
εἰς Ἀίδην, πολιῷ γήραϊ νιφόμενον.
εἶπε γάρ, εἶπε δίκην ἑτάρου τινός· εἶτ' ἀποκλινθεὶς
παιδὸς ἐς ἀγκαλίδας μακρὸν ἔτεινεν ὕπνον.

També Plató mor, en algunes versions, mentre dormia (Tertul·lià, *Anim.* 52.3), després de la joia d'una festa, εὐωχήθη δ' ἐν ἑορτῇ καὶ ὑπνῶν ἀπεβίω (*Suda*, *s. u.*). Sembla, doncs, igualment una mort bona, tranquil·la, que estaria ben connotada per la tradició biogràfica, tal com ho entén Wehrli;[2040] però ja hem vist[2041] que, en versions més malèvoles, Plató mor, després d'un banquet de noces, per la seva golafreria (DL 3.2 i 3.45), de manera que les intencions biogràfiques no queden pas tan clares. En tot cas, el context de la mort de Plató no presenta els mateixos trets de les morts dels altres tres savis: (1) després d'una victòria, pròpia o bé del fill, en un moment de joia, tot i que aquest detall no apareix explícitament en la mort de Tales; (2) enmig d'una gran multitud, dins del context d'un certamen atlètic o d'un judici públic; (3) sobretot, als braços del jove fill, detall de dolcesa en apagar-se la vida del filòsof, si bé això tampoc no apareix en el cas de Tales; (4) com a resultat de la feblesa del cos a causa de l'edat avançada. Aquestes semblen, en efecte, les característiques de la bona mort, plàcida, que es descriu com un apagar-se tranquil, fins i tot dolç, per la presència dels fills i per la joia final, definitiva, que l'acompanya. El detall del son, que és el que fa que Werhli associï les morts de Quiló i Bias amb la de Plató, només apareix com un detall anecdòtic a Bias, per a fer ressaltar la placidesa de la mort, de manera que no pot ser pas concloent. Ara bé, que aquesta és una forma de morir molt ben connotada en la tradició biogràfica ho demostra, a més de l'epigrama laercià que ja hem citat a propòsit de Quiló, el fet que és així com moren també dos poetes molt ben considerats pels biògrafs: Píndar i Sòfocles. Especialment la fi de Píndar, que mor de sobte, en el context d'un certamen atlètic, sobre els genolls del seu jovenet estimat (*Suda*, *s. u.*), presenta exactament la mateixa estructura que les morts dels filòsofs que acabem de comentar.

[2040] WEHRLI, *Hermippos der Kalimacheer*, 1974, pp. 70-71.
[2041] Vegeu l'apartat E 1 a.

Quant a Sòfocles, a banda de la contalla més coneguda de l'ofegament amb un raïm verd,[2042] hi ha una altra versió que el fa morir de joia a causa de la victòria aconseguida amb la seva darrera tragèdia, enmig d'una gran gentada (*Vita Sophoclis* 14 W; Diodor de Sicília 13.103; Valeri Màxim 9.12, ext. 5), fet que torna a resultar molt proper a les morts dels nostres filòsofs. Podem aplicar a totes aquestes morts, per tant, la frase amb què resumeix la mort de Sòfocles N. Palomar: «La mort arrive comme une sorte de transport pour ceux que le cours de la vie a conduits à une plénitude maximale».[2043] El tòpic, a més, consisteix a abandonar la vida entre la multitud, que honora el mort a l'acte entre grans mostres de veneració; com en el cas de Píndar, καὶ συνέβη αὐτῷ τοῦ βίου τελευτὴ κατ' εὐχάς (*Suda*, *s. u.*).[2044] Segurament, doncs, cal considerar aquesta mort un premi dels déus per a estalviar als qui l'experimenten els rigors de l'extrema vellesa en què viuen, tot proporcionant-los una fi dolça, a l'estil de les llegendes dèlfiques sobre la bona mort, com els famosos trànsits de Cleobis i Bitó (Heròdot 1.31), o de Trofoni i Agamedes (pseudo-Plutarc, *Consol. ad Apoll*. 109a), que es produeixen en la dolçor del son, com a premi diví, enmig de multituds que els aclamen i els honoren. Altres morts s'assemblen a aquestes, tot i que no presenten exactament el mateix esquema, sinó que tan sols hi tenen en comú el fet que són morts plàcides i serenes en l'extrema vellesa. Així, d'Eufant d'Olint només sabem que va morir de pura vellesa, τὸν βίον δὲ γήρᾳ κατέστρεψεν (DL 2.110); igualment, Polemó es consumí de vell (DL 4.20), i Diògenes Laerci entén que es tracta d'una bona mort, perquè, seguint un tòpic retòric freqüent en els epigrames, el seu cos es consumí a la terra, però ell mateix ascendí vers els astres (DL 4.20):

> οὐκ ἀΐεις; Πολέμωνα κεκεύθαμεν, ὃν θέτο τῇδε
> ἀρρωστίη, τὸ δεινὸν ἀνθρώποις πάθος.
> οὐ μᾶλλον Πολέμωνα, τὸ σῶμα δέ· τοῦτο γὰρ αὐτὸς
> βαίνων ἐς ἄστρα διάβορον θῆκεν χαμαί.

Morir de vell no és, doncs, gens menyspreable per als filòsofs. Encara, Crates, adonant-se que estava a punt de morir de vell, s'autocompon una mena d'eixarm, συναισθανόμενος ὅτι ἀποθνήσκει, ἐπῇδε πρὸς ἑαυτὸν λέγων (DL 6.92):

> στείχεις δή, φίλε κυρτών,
> [βαίνεις] εἰς Ἀίδαο δόμους [κυφὸς ὥρην διὰ γῆρας].

En aquests tres casos, però, no disposem de prou arguments, en absència dels epigrames habituals i d'una exposició més llarga, per a afirmar amb seguretat que es tracta de morts ben connotades en la

[2042] Vegeu l'apartat E 1 a.
[2043] PALOMAR 1998, p. 97.
[2044] Cf., també, Valeri Màxim 9.12, ext. 7.

tradició biogràfica: són, certament, morts tranquil·les i serenes, no pas negatives, però tampoc especialment positives. Tanmateix, per comparació amb alguns trets de les altres, en el sentit que es produeixen també de manera pacífica en l'extrema vellesa, podem arribar a concloure que són també variants de bona mort. Igualment, Demòcrit, que és capaç de retardar la seva pròpia mort tres dies per tal que la seva germana pugui assistir a les Tesmofòries (DL 9.43),[2045] es podria classificar en aquest apartat, atès que tingué una mort ἀλυπότατα després d'haver viscut més de cent nou anys, connotada, a més, per la bondat del filòsof envers la seva germana[2046] i que encaixa molt bé amb l'εὐθυμία que caracteritza la seva ètica (DL 9.45).[2047] De fet, Valeri Màxim defineix ben clarament com a positives les morts plàcides en la introducció al seu *De mortibus non uulgaribus* (9.12): *Humanae autem uitae conditionem praecipue primus et ultimus dies continet, quia plurimum interest quibus auspiciis incohetur et quo fine claudatur, ideoque eum demum felicem fuisse iudicamus cui et accipere lucem prospere et reddere placide contingit*; d'aquesta mena de morts sobtades per excés de joia afirma més avall (9.12.2): *Vix ueri simile est in eripiendo spiritu idem gaudium potuisse quod fulmen, et tamen idem ualuit*. I ofereix, en efecte, tota una llista de personatges romans que patiren aquesta bona mort, entre els quals esmenta Tul·lus Hostili, una mare que mor quan el seu fill,[2048] que havia estat donat per mort en una batalla, torna viu, i el cònsol Juvenci Talna. El mateix Plini és ben contundent quan afirma d'aquesta mena de morts sobtades: *hoc est summa uitae felicitas* (*N. H.* 7.180).

m. La **mort violenta**, que es reserva sobretot als herois de l'èpica,[2049] serveix també per a connotar positivament la vida d'alguns filòsofs, segurament perquè segueix el model clàssic de les morts heroiques. En aquesta mena de mort, el filòsof mor precisament perquè defensa fins a l'extrem les seves conviccions i no es deixa doblegar pels poderosos. A més del model socràtic, que ja hem vist que constitueix la mort més gloriosa possible per a un filòsof,[2050] trobem també les morts dels qui podríem considerar «màrtirs de la filosofia», que expressen lliurement allò que creuen sense que els afectin gens ni mica les tortures dels tirans. Hem vist[2051] els casos de Zenó d'Èlea, el qual, havent projectat de matar el tirà Nearc —o Diomedont, segons altres fonts—, fou arrestat pel tirà i interrogat a propòsit dels seus còmplices; ell denuncià tots els amics del tirà per tal d'isolar-lo completament i després, dient-li que li volia comunicar algunes coses sobre ells a cau d'orella, així que el tirà se li acostà, la hi mossegà tan fort que no l'en pogueren separar fins

[2045] Cf., també, Ateneu 46e-f.
[2046] Vegeu l'apartat D 2 h.
[2047] Vegeu, també, DK 68 B 4. Llavors podríem considerar la seva mort un retruc, per una vegada benèvol, de la doctrina del filòsof, en els termes de l'apartat E 1 b.
[2048] Cf., també, Plini, *N. H.* 7.180.
[2049] Vegeu BRELICH 1958, p. 89 ss.
[2050] Vegeu l'apartat E 1 i.
[2051] Vegeu l'apartat D 14.

que l'hagueren batut a cops (DL 9.26); altres diuen que el que li mossegà amb tanta força fou el nas (DL 9.27). En una versió paral·lela, interrogat pel tirà, l'insulta a la cara, provoca els qui eren presents acusant-los de covardia i acaba tallant-se la llengua amb les dents i escupint-la a la cara del tirà; arborats per aquest exemple, els ciutadans lapiden el tirà (DL 9.27). La versió paral·lela, tanmateix, és una evident contaminació amb l'enfrontament d'Anaxarc amb el tirà de Xipre, Nicocreont, que és pràcticament idèntic: capturat pel tirà després que el filòsof fos llançat contra la seva voluntat a les costes de Xipre durant un viatge per mar, Nicocreont el condemna a morir, però Anaxarc pronuncia la seva frase més famosa: πτίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, Ἀνάξαρχον δὲ οὐ πτίσσεις. Llavors el tirà ordena que li tallin la llengua, però és el mateix Anaxarc qui se la talla amb les dents i l'escup a la cara del tirà (DL 9.59).[2052] És difícil saber del cert quina de les dues biografies fou la primera que presentà aquest relat, però sembla plausible que la imatge tòpica passés del relat d'Anaxarc, on encaixa perfectament, al de Zenó d'Èlea, on no fa tant de sentit.[2053] En tot cas, Zenó d'Èlea i Anaxarc entrarien dins del grup dels que podríem anomenar «màrtirs de la filosofia», aquells a qui la defensa de la llibertat de pensament i la filosofia que prediquen els porta a la mort a mans dels poderosos, i que els biògrafs exalten amb intencions propagandístiques: «Auf der anderen Seite stehen die exitus von Philosophen und Persönlichkeiten, die, wegen ihrer nichtkonformistischen Haltung in Schwierigkeiten geraten, in den Tod gehen, um ihren ethischen Prinzipien treu zu bleiben. Diese Linie führt von Sokrates zu Cato und Seneca und allgemein zu den von stoischen und kynisch-stoischen Lehren genährten Gegern der Monarchie. Die Produkte der Literaturgattung der Exitus illustrium uirorum setzten jedenfalls die Absicht voraus, das Ende der behandelten Persönlichkeiten zu idealisieren; sie entspringen einer mehr oder weniger verdeckten propagandistischen Tendenz.»[2054] És un esquema, amb fortalesa davant de la tortura i frases lapidàries en el moment de la mort, que es remunta molt possiblement, encara que la forma sigui distinta, al model socràtic del filòsof que endura una mort injusta, i que fou àmpliament reprès i augmentat per les hagiografies i els martirologis de la tradició cristiana posterior. De fet, en aquests *Acta martyrum*, elaborats literàriament des de ben antic, s'hi poden veure formes comunes, com el comportament desafiant dels empresonats i el gust pels detalls morbosos, així com referències a la mort de Sòcrates i d'altres filòsofs pagans, que demostren precisament que el gènere era prou conegut a l'antiguitat i que aquesta mort era vista com la millor

[2052] Aquesta anècdota encaixa força bé amb la personalitat d'Anaxarc tal com ens la transmeten els historiadors d'Alexandre, especialment Arrià: vegeu P. BERNARD, «Le philosophe Anaxarque et le roi Nicocréon de Salamine», *Journal des Savants* 1984, pp. 3-49.
[2053] Vegeu, sobre aquesta imatge, T. DORANDI, «De Zénon d'Élée à Anaxarque: fortune d'un topos littéraire», dins de LAGREE & DELATTE 1994, pp. 27-37.
[2054] RONCONI 1966, col. 1261.

mort possible també per als filòsofs antics.[2055] Al contrari, els tirans reben en general morts terribles i inglorioses que es contraposen a la mort serena del filòsof a les seves mans, segons Aristòtil, per al qual els tirans moren violentament per causa de la seva iniquitat, τιμωρίας χάριν (*Pol.* 1311a 25 ss).[2056] La mort s'encarrega, doncs, de donar a cadascú el que li correspon d'acord amb la vida que ha menat. De fet, la mort del pitagòric Filolau respon al tipus tirànic en comptes del filosòfic: ell fou lliurat a la mort acusat prescisament d'aspirar a la tirania de Crotona (DL 8.84), una acusació que prové, de ben segur, del grup dels pitagòrics que governaren la ciutat en règim aristocràtic i foren deposats després pel poble (DL 8.3).

Podem, doncs, sintetitzar les menes de morts dels filòsofs en sis tipus diferents:

A. El filòsof mor de forma sobtada, habitualment ridícula, i sovint per retruc de la seva pròpia doctrina o contra allò que ha estat la seva vida i les seves conviccions més fondes.
B. Incapaç de resistir més el darrer terme de la seva vida, normalment marcat per la malaltia o la decepció davant d'una derrota, el filòsof pren la decisió de suïcidar-se, generalment per asfíxia o deixant-se morir de fam.
C. El filòsof mor per una simple malaltia, i la més habitual és la ftiriasi.
D. El filòsof mor a conseqüència de la seva impietat religiosa, ja sigui perquè els gossos el fan a miques o perquè ha estat condemnat per un tribunal, o àdhuc perquè els déus hi participen directament.
E. El filòsof s'apaga a poc a poc en plena benaurança, normalment enmig d'una gran joia, de la millor manera possible.
F. La mort del filòsof s'esdevé de forma violenta, com una mena de martiri a mans d'algun personatge poderós, davant del qual el filòsof no vol renunciar de cap manera a les seves conviccions.

Val a dir que, de totes les formes de morir, només són clarament positives per a la tradició biogràfica les dues darreres, la mort per excés de joia en l'extrema vellesa i la mort violenta, mentre que la mort lluny del país natal i la mort volguda per un déu resulten, en alguns casos, ambigües: tota la resta són marcadament negatives i contribueixen a fer ingloriosa la vida d'un filòsof. Com hem vist, sobretot les tres primeres es poden integrar totes elles dins d'un mateix esquema de mort fallida que pretén punir el filòsof amb una mort ingloriosa i anodina. La condemna per impietat religiosa, d'altra banda, que hauria de resultar força gloriosa per la comparació inevitable amb el model socràtic, admet també personatges

[2055] Sobre aquest tema de la tradició del tòpic del martiri filosòfic reflectit en el martiri dels cristians, vegeu, a més de RONCONI, SIMONETTI 1956 i RICCI 1964.
[2056] De fet, coneixem una obra de l'historiador del segle IV aC. Fànias d'Éresos que porta el títol eloqüent *Ἀναίρεσις τυράννων ἐκ τιμωρίας* (*FGrHist* 1012 F 3-6). Està clar que la punició, en el moment de la mort, d'aquells que havien portat una vida malvada és un tòpic prou recorrent. Ja Plató castiga els tirans, tot i que en ell el càstig s'esdevé després de la mort (*Gòrgies* 525d; *Rep*. 615b-616a).

com Teodor l'Ateu, que és atacat pels biògrafs precisament a causa de l'ateisme de les seves obres; això no obstant, ja hem vist que aquesta mena de mort ha de ser considerada una mort ben gloriosa. Aquest fet fa que per força ens hàgim de preguntar quins filòsofs són definitivament ben connotats per la tradició i, sobretot, per què ho són. Aquells qui experimenten les morts que podem considerar més benaurades són relativament pocs: Sòcrates, per descomptat, model de tota mort gloriosa, tal com hem vist, i, amb ell, en algunes versions favorables, Aristòtil i tal vegada Anacarsis; i, sens dubte, Zenó d'Èlea i Anaxarc. Tots ells pateixen morts violentes altament heroiques. Així mateix, no són pas menys benaurades les morts tranquil·les i joioses de Tales, Quiló, Bias, i, potser, Plató, Eufant d'Olint, Polemó i Crates. Hom constata que corresponen fonamentalment als Savis, i, no pas en totes les versions, als filòsofs que la tradició biogràfica consagra com els grans models de vida filosòfica: Sòcrates, Plató i Aristòtil, dels quals només Sòcrates és glorificat en totes les versions. Eufant, Polemó i Crates, al seu torn, moren simplement per llur vellesa extrema, de manera que podríem afirmar que es tracta d'una bona mort, tranquil·la, però no especialment connotada, ni per a bé ni per a mal. Segurament, cal pensar que es tracta de filòsofs que es mantenen en general al marge de les polèmiques entre escoles, especialment pel que fa als Savis, i per això no s'han desenvolupat al seu voltant gaires tradicions biogràfiques negatives.

En canvi, en les biografies de la resta dels filòsofs, que moren de mala manera, almenys en algunes versions negatives, podem observar-hi els «pecats» habituals que hem anat observant com a propis de la tradició biogràfica: són altius, arrogants, excèntrics, misantrops o solitaris (Alexí d'Elis, Xenòcrates, Heraclit, Zenó, Empèdocles, Tales, Bió, Pitàgoras, Diògenes, Periandre, Anaxàgoras, Ferecides, Misó, Teodor, Plató, Aristòtil, Crisip, Demòcrit...),[2057] o bé golafres, depravats i àvids de luxes (Plató, Bió, Epicur, Dionisi el Tràsnfuga, Licó, Aristip, Teodor, Estilpó, Arcesilau, Aristòtil, Menip, Zenó, Crisip, Demòcrit...),[2058] adulen els tirans (Epicur, Menedem...),[2059] són ateus i impius (Bió, Heraclit, Diògenes, Anaxàgoras, Teodor, Protàgoras, Heraclides...);[2060] fins i tot, tal com hem anat veient al llarg d'aquest capítol, alguns filòsofs acumulen en la seva biografia gairebé totes les connotacions negatives, mostra d'una especial malvolença en la tradició biogràfica (Heraclit, Epicur, Bió, Teodor l'Ateu...). Només que algun d'aquests «pecats» filosòfics taqui en alguna versió la biografia d'un filòsof, alguna variant de la seva mort entra automàticament dins de l'àmbit de les morts inglorioses i fallides; i, atès que aquestes versions negatives es produeixen, tal com hem comprovat, en gairebé tots els filòsofs, fruit segurament dels enfrontaments entre les escoles que en són hereves, és fàcil entendre per què són tan pocs els qui reben morts benaurades.

Per tant, la pregunta que cal plantejar-se és, més aviat: **com mor un filòsof d'acord amb la vida que ha portat?** Queda clar, en vista de tots els casos analitzats fins ara, que, en la mentalitat biogràfica, els actes

[2057] Vegeu els apartats D 2 f i D 2 g.
[2058] Vegeu els apartats D 2 k, D 2 m i D 8.
[2059] Vegeu l'apartat D 14.
[2060] Vegeu els apartats D 2 n i D 4.

considerats «dolents», contraris a la idea tradicional de filòsof que plantegen les mateixes biografies, són punits, mentre que els actes considerats «bons», que escauen a aquesta imatge, són premiats en el moment de la mort, de manera que la mort del filòsof esdevé sempre retributiva i, en aquest sentit, ben significativa. Tot plegat sanciona quin és el filòsof que s'adequa a l'ideal i quin no ho fa en la mentalitat biogràfica tradicional.[2061] Fins i tot la noció mateixa de mort es presenta sovint, sobretot en els epigrames, mitjançant una metàfora d'oposició de contraris, que manifesta la impressió de mort fallida que en té la tradició biogràfica: el filòsof cercava A i troba B, que és exactament el contrari, o bé la mort anodina, que no és pas el que ell esperava. Hom interpreta així fàcilment que aquell filòsof no ha acabat de respondre a l'ideal plantejat.[2062] Resulta d'allò més interessant, en aquest sentit, l'epigrama dedicat a Aristó (DL 7.164), mort d'un cop de sol al cap perquè era calb, el qual hem citat més amunt.[2063] En ell, l'oposició que frustra les esperances de bona mort del filòsof s'explicita en l'oposició metafòrica calor / fred, on el filòsof cerca la calor de la vida, però el que troba és el fred de la mort, d'Hades. Aquesta imatge respon també a un tòpic biogràfic basat en l'eqüació etimològica ζῆν 'viure' = ζέω 'bullir' / ψυχή 'ànima', però sobretot 'exhalació del darrer alè vital' = ψυχρός 'fred', que podria provenir, en última instància, d'un fragment d'Aristòtil (*An.* 405b 23-29 Ross):[2064]

> ὅσοι δ' ἐναντιώσεις ποιοῦσιν ἐν ταῖς ἀρχαῖς, καὶ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστᾶσιν· οἱ δὲ θάτερον τῶν ἐναντίων, οἷον θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἤ τι τοιοῦτον ἄλλο, καὶ τὴν ψυχὴν ὁμοίως ἕν τι τούτων τιθέασιν. διὸ καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκολουθοῦσιν, οἱ μὲν τὸ θερμὸν λέγοντες, ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ **ζῆν** ὠνόμασται, οἱ δὲ τὸ **ψυχρόν**, <διὰ τὸ> διὰ τὴν ἀναπνοὴν καὶ τὴν **κατάψυξιν** καλεῖσθαι ψυχήν.
>
> Tots aquells que adopten dos elements contraris entre els seus principis també construeixen l'ànima a partir d'aquests contraris; els qui, en canvi, adopten només un dels dos contraris, com ara allò que és calent o allò que és fred o alguna altra cosa així, componen l'ànima igualment amb un sol d'aquests elements. Per això també es deixen guiar pels noms: els qui afirmen que [l'ànima] és allò que és calent afirmen que per aquest motiu hom diu amb el mateix mot «viure» i «bullir», mentre que els qui afirmen que és allò que és fred diuen que s'anomena "ànima" pel procés d'inspirar i expirar.

[2061] Aquesta imatge «biogràfica» del filòsof és la que provarem de resumir en el proper capítol, dedicat a les conclusions.
[2062] Hem anat veient aquest joc de contrastos frustrants en gairebé tots els epigrames comentats en aquest mateix apartat.
[2063] Vegeu l'apartat E 1 a.
[2064] En aquests termes, precisament, explica el passatge É. BARBOTIN, dins d'A. JANNONE & É. BARBOTIN, *Aristote. De l'âme*, París 1966, p. 99 (nota complementària a la p. 11).

Totes les anècdotes sobre les morts dels filòsofs poden ser emmarcades, per tant, dins d'una imatgeria general, molt més senzilla del que pot semblar al primer cop d'ull. Així, els filòsofs que la biografia qualifica d'arrogants, excèntrics, misantrops i solitaris, fins i tot els qui són massa seriosos i rigorosos, són vistos amb grans reserves per la mentalitat popular, ja des de la Comèdia Antiga,[2065] i la seva altivesa, considerada un menyspreu vers els seus conciutadans, és castigada en el moment de morir amb morts inglorioses, especialment fallides respecte d'allò que segurament els filòsofs haurien desitjat (suïcidis, malalties, retruc dels propis mots, morts ridícules i anodines). L'única excepció és Demòcrit, en qui la tradició biogràfica sembla que fa prevaler el seu caràcter bondadós i rialler al seu gust per la soledat i l'aïllament. També els qui, contràriament a l'ideal ascètic essencial per als qui emprenen la vida filosòfica, desitgen fama, diners i luxes, o són titllats de golafres, disbauxats i desmesurats en el sexe, reben exactament les mateixes menes de morts inglorioses, sense que n'hi hagi cap d'específica, com a punició última per no haver respost a l'ideal filosòfic que hom n'esperava. Semblantment, els aduladors dels tirans, que s'aparten així del gran model heroic del filòsof que s'hi enfronta amb el risc de la pròpia vida, moren en general de descoratjament i per mitjà del suïcidi, de forma similar a la dels àvids de luxes. Els ateus i els impius, que ja eren fortament blasmats en la Comèdia, tenen reservades, així mateix, morts inglorioses —en aquest cas, però, especialment violentes— per retruc dels seus propis mots, fets a miques pels gossos, a l'exili, en un naufragi o també per mitjà del suïcidi, sobretot sota la forma de càstig diví, com escau, en la mentalitat popular, a qui ha gosat enfrontar-se amb els déus. En són l'excepció, és clar, Sòcrates i aquells que la biografia assimila a ell, perquè la seva figura marca fonamentalment la vida i la mort gloriosa de l'ideal filosòfic. És curiós que també hi hagi un càstig biogràfic per a aquells qui canvien de mestre i d'escola, o l'abandonen, quelcom que era molt malvist:[2066] Mètrocles i Dionisi el Tràsnfuga se suïciden, Aristó rep una mort ridícula, Bió és víctima del retruc dels seus mots... Especialment interessant és l'associació d'idees que trobem en la biografia de Cràntor: malalt, es retirà al temple d'Asclepi abandonant el seu mestre Polemó; però, un cop guarit, tornà a escoltar-lo, per la qual cosa fou molt admirat (DL 4.24); això no obstant, aquest detall biogràfic ja pesa definitivament en la seva biografia, de manera que Cràntor acaba morint igualment d'hidropesia (DL 4.27). L'altra cara de la moneda són els filòsofs que la tradició biogràfica, almenys en alguna de les versions, descriu com a perfectes ascetes,[2067] bondadosos, humils,[2068] fidels al mestre,[2069] amb una

[2065] Resulta molt interessant el contrast que trobem en un vers de la *Lisístrata* aristofànica (1109) entre σεμνός i ἀγανός (δεῖ δὴ νυνί σε γενέσθαι / δεινὴν <μαλακὴν,> ἀγαθὴν φαύλην, σεμνὴν ἀγανὴν, πολύπειρον): és evident que ser σεμνός equival, en la mentalitat popular, a ser altiu i distant, contrari a la φιλανθρωπία, i cal entendre que està ben mal connotat, perquè πρὸς σοφοῦ γὰρ ἀνδρὸς ἀσκεῖν σώφρον' εὐοργησίαν (Eurípides, *Bacch.* 641). Vegeu DOVER 1974, p. 204 i n. 14.
[2066] Vegeu els apartats C 2 i C 4.
[2067] Vegeu l'apartat D 2 j.
[2068] Vegeu l'apartat D 2 h.
[2069] Vegeu els apartats C 2 (7) i C 6.

gran capacitat de treball,[2070] que no accepten diners, ni luxes,[2071] ni honors,[2072] i són enemics del despotisme compromesos[2073] i fins i tot tenen inclinacions tiranicides.[2074] Aquests filòsofs són premiats també per la mateixa tradició amb una bona mort —si més no en alguna de les versions—, una bona mort que pot ser gloriosa i heroica, seguint el model socràtic, o com a mínim dolça i tranquil·la, envoltada del reconeixement públic, en comptes de les morts fallides i anodines dels altres. Els afortunats, tanmateix, són, com hem vist, molt pocs. És com si la mentalitat popular, reflectida des de ben antic en les biografies, es barregés també amb la idealització del savi que feren les diverses escoles: cap de les dues no perdona als filòsofs les connotacions negatives que apareixen en la seva peripècia vital, sobretot l'altivesa i la misantropia, l'aïllament volgut de la comunitat social on estan inserits, i els castiga per aquest fet tornant-los a la seva més feble humanitat de forma radical i definitiva mitjançant morts fallides, de la mateixa manera que la ὕβρις engendra sempre la ira dels déus en el pensament mitològic: ὕβριν γὰρ οὐ στέργουσιν οὐδὲ δαίμονες (Sòfocles, *Tr.* 280). Més que obertament simbòliques, com les dels poetes, les morts dels filòsofs són morts absolutament humanitzadores, cerquen de fer-los massa humans, per tal de llevar als qui les pateixen tota esperança de glòria. Si, en paraules d'Antístenes, la més gran benaurança entre els homes és εὐτυχοῦντα ἀποθανεῖν (DL 6.5), les biografies sembla que volen negar a la gran majoria dels filòsofs precisament aquesta darrera benaurança. També en la imatgeria popular grega, tal com afirma K. J. Dover, «"Shameful", "disgraceful" or "ignominious" death is a special case. If a man dies in dignity at the end of a long, virtuous and envaible life, or if he chooses to risk his life and is killed in battle, he can be confident of posthumous "fame". If he is treacherously murdered, however good a man he has been and however much his murderer may be reviled, the circumstances of his death are such as to confer no merit on him».[2075] Això és justament el que, en termes generals i salvant els exemples concrets que posa Dover, pretenen els biògrafs quan assignen una mena de mort o una altra als seus personatges, cosa que encaixa amb les expectatives del seu públic.

Una bona mostra d'aquesta manera de procedir dels biògrafs ens l'ofereix Tàcit, que atorga morts ridícules a aquells filòsofs que no li cauen bé perquè només buscaven la fama, com a contrapartida irònica a la *mors ambitiosa* que cercaven (*Ann.* 16.42; 16.19).[2076] L'exemple més interessant, tanmateix, és la mort del fals profeta Alexandre, explicada a través dels ulls sempre satírics i malèvols de Llucià (*Alex*. 59-60):

> Προειπὼν δὲ διὰ χρησμοῦ περὶ αὐτοῦ ὅτι ζῆσαι εἵμαρται αὐτῷ ἔτη πεντήκοντα καὶ ἑκατόν, εἶτα κεραυνῷ βληθέντα ἀποθανεῖν, οἰκτίστῳ τέλει οὐδὲ ἑβδομήκοντα ἔτη γεγονὼς ἀπέθανεν, ὡς

[2070] Vegeu l'apartat D 2 c.
[2071] Vegeu els apartats D 2 l i D 2 m.
[2072] Vegeu l'apartat D 15.
[2073] Vegeu l'apartat D 12.
[2074] Vegeu l'apartat D 14.
[2075] DOVER 1974, p. 242.
[2076] Per als exemples d'aquestes morts, cf. *Ann.* 15 i 16.

Ποδαλειρίου υἱὸς διασαπεὶς τὸν πόδα μέχρι τοῦ βουβῶνος καὶ σκωλήκων ζέσας· ὅτεπερ καὶ ἐφωράθη φαλακρὸς ὤν, παρέχων τοῖς ἰατροῖς ἐπιβρέχειν αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν διὰ τὴν ὀδύνην, ὃ οὐκ ἂν ποιῆσαι ἐδύναντο μὴ οὐχὶ τῆς φενάκης ἀφῃρημένης. Τοιοῦτο τέλος τῆς Ἀλεξάνδρου τραγῳδίας καὶ αὕτη τοῦ παντὸς δράματος ἡ καταστροφὴ ἐγένετο, ὡς εἰκάζειν προνοίας τινὸς τὸ τοιοῦτον, εἰ καὶ κατὰ τύχην συνέβη.

> Havent predit sobre ell mateix, mitjançant un oracle, que havia de viure cent cinquanta anys i que després moriria fulminat per un llamp, li escaigué de morir d'una trista fi encara no als setanta anys, com a bon fill de Podaliri, gangrenat del peu fins a l'engonal i bullint de cucs. Fou llavors quan hom veié que era calb, un cop que féu que els metges li posessin una compresa al cap perquè li feia molt de mal, cosa que no haurien pas pogut fer sense llevar-li la perruca. Aquesta fou la fi de la funció d'Alexandre, i ben igual fou el desenllaç de tota l'obra: es podria imaginar que fou fruit d'alguna providència, si no fos que succeí per pur atzar.

Fa tot l'efecte que Llucià desemmascari, en aquest breu fragment sobre la mort del seu personatge, els procediments biogràfics típics que hom sol usar en aquesta mena d'episodis: Alexandre cercava una *mors ambitiosa*, a una edat extremament alta, amb sanció divina inclosa en forma de fulminació, seguint les petges d'altres taumaturgs, com Empèdocles; ben altrament, rep una mort fallida i ridícula: d'una banda, la malaltia cruel de la gangrena, amb l'afegit dels cucs que li roseguen la part malalta de la cama, i que, en aquella època, tenien, sens dubte, la connotació de càstig diví, i a una edat, setanta anys, que correspon exactament a la mitjana d'edat en què moren els nostres filòsofs; a més, els metges descobreixen que és calb i que havia portat perruca fins llavors, una prova més del seu engany general en tots els àmbits, i que permet ridiculitzar encara més el personatge en els seus darrers moments. I, encara, la reflexió última, que permet apreciar la concepció popular sobre els motius de les morts dels personatges que eren objecte de biografies: Llucià, combatent infatigable —i sobretot en aquesta mateixa obra— de tota superstició, vol deixar clar que no ha estat una mena de providència allò que ha administrat aquesta mort al fals profeta, sinó la pura sort; senyal, és clar, que la mentalitat popular de seguida interpretava les morts fallides en les biografies com una clara expressió providencial, al final de la vida, que els retribuïa el que es mereixien.

És evident, doncs, que els motius que empenyen els biògrafs a atribuir aquestes morts als filòsofs no són pas tan simples com ho volia L. Jerphagnon, segons el qual «on ne veut pas flétrir, encore moins honnir, la mémoire des philosophes: simplement on lui impose une touche de "pas sérieux"; on l'entache d'un rien de fumisterie, d'un soupçon de blague, comme si l'on tenait à refroidir d'éventuels enthousiasmes, à prévenir quelque excès d'influence. [...] Y aurait-il, en effet, plus subtile, plus insoutenable amertume, pour qui s'imagine détenir en son âme et

conscience le privilège de connaître et la mission de faire connaître la vérité, que de n'être pas pris tout à fait au sérieux?».[2077] Les causes que els filòsofs tinguin aquestes morts, ben significatives, cal cercar-les, ho hem intentat demostrar, en la concepció que de les seves vides té la tradició biogràfica, com a premi o càstig pels seus actes, els seus mots i el seu esperit general, sempre d'acord amb l'ideal filosòfic que ha entrat a formar part de l'imaginari col·lectiu dels grecs. Amb tot, sí que són motivacions ben senzilles des d'un punt de vista psicològic: la mentalitat popular necessita saber que tothom, ni que sigui en el darrer moment de la vida, rep allò que s'ha guanyat, segons la mena de vida que ha portat i d'acord, és clar, amb l'ideal de vida que hom espera en aquella persona, així com amb les simpaties o les antipaties que suscitin els seus mots. Analitzar, com ho hem fet aquí, aquestes retribucions finals permet conèixer què esperaven els grecs dels seus filòsofs i què és allò que més els desagradava dels seus peculiars capteniments. Com a mínim, permet fer-se una idea més clara dels motius de l'especial interès que manifesta Diògenes Laerci en les menes de morts dels filòsofs, força més enllà de les afirmacions de Hope, el qual, després d'afirmar que «the death of the philosophers was a fitting climax to their experiences. Diogenes was much impressed by the fact of death»,[2078] és incapaç, com d'habitud, d'aprofundir una mica més en el tema i es limita a acumular caòticament notícies parcials citades de manera ben maldestra.

2. Honors fúnebres

Sovint, ho hem anat veient, el filòsof és menyspreat i àdhuc odiat en vida; però, un cop mort, rep grans honors fúnebres (monuments, celebracions, epigrames...) i és reverenciat amb formes pròpies del culte heroic; de vegades, fins i tot és deïficat. Aquest procés respon a una típica actitud ambigua dels grecs respecte dels grans personatges: l'enveja i l'odi es manifesten en una tradició hostil dels biògrafs en la composició de llurs vides, però alhora això esdevé una expressió reverencial cap al gran home una vegada que ha mort.[2079] Per resumir-ho amb un vers d'un poeta èpic homònim de Demetri de Falèron, desconegut en altres fonts,[2080] que Diògenes Laerci cita al final de la seva biografia (DL 5.85):

ζωὸν ἀτιμήσαντες ἀποφθίμενον ποθέουσι.

Aquesta reverència *post mortem* del filòsof es palesa fonamentalment en els honors fúnebres que rep per part de la seva ciutat tot just després del seu traspàs, sigui quina sigui la seva forma de morir, fins i tot si la biografia el connota negativament: els honors fúnebres, podríem dir, li són concedits al filòsof amb independència de la seva peripècia vital i de la glòria o el malastre de la seva mort. Fins i tot poden ser independents de la seva pròpia doctrina: el Demònax de Llucià és sepultat amb tots els honors

[2077] JERPHAGNON 1981b, p. 28.
[2078] HOPE 1930, p. 163.
[2079] Vegeu LEFKOWITZ 1979, p. 203.
[2080] Cf. *Supplementum Hellen*. 373.

pels atenesos malgrat que ell mateix havia demanat que el deixessin insepult per tal de servir de nodriment als animals, tot seguint fins a aquest extrem el seu pensament cínic (*Demon.* 65).

Per fer un repàs només dels honors explícits, Soló, tot i que morí exiliat a Xipre, fou incinerat després pels seus conciutadans, i les seves cendres foren escampades pels camps de Salamina, que tan gloriosament havia contribuït a recuperar (DL 1.62). Per bé que la mort a l'exili és, en principi, ingloriosa,[2081] el bon nom del legislador Soló i sobretot, com hem vist, la gran fama de la seva gesta patriòtica principal, deuen haver influït a l'hora de glorificar-lo en el moment de la mort. En canvi, la bona mort de Quiló, per un excés de joia en l'extrema vellesa després d'abraçar el seu fill, vencedor en els Jocs Olímpics, obté el seu reflex esperable en els grans honors que li atorguen tots els participants, els quals, presumiblement, havien contemplat el desenllaç (DL 1.72). És aquest un bon exemple de bona mort seguida de grans honors fúnebres, tal com escau a la mentalitat grega, per a la qual l'honor no val res si no és reconegut públicament:[2082] precisament per aquest motiu, les bones morts que comentàvem en l'apartat *E 1 l* es produeixen sempre en espais plens de gent, que pugui reconèixer a l'acte la grandesa del qui ha mort. És idèntic el cas de Bias, que mor just després d'haver acabat el seu discurs en defensa d'un client davant dels tribunals: quan el tribunal es pronuncia a favor seu, la gentada s'adona que és mort, de manera que la ciutat en massa l'enterra tot seguit amb gran pompa i fa inscriure sobre la seva tomba uns versos ben gloriosos (DL 1.85 = *Anth. Pal*. 7.90):

> Κλεινοῖς ἐν δαπέδοισι Πριήνης φύντα καλύπτει
> ἥδε Βίαντα πέτρα, κόσμον Ἴωσι μέγαν.

És exactament la mateixa manifestació popular que acompanya els funerals de Tales, mort en circumstàncies semblants;[2083] sobre la tomba, els seus conciutadans inscriuen (DL 1.39 = *Anth. Pal*. 7.84):

> Ἦ ὀλίγον τόδε σᾶμα, τὸ δὲ κλέος οὐρανόμηκες,
> τοῦ πολυφροντίστω τοῦτο Θάλητος ὄρη.

Naturalment, les reaccions a la mort de Sòcrates són les més espectaculars: els atenesos es penedeixen de seguida d'haver-li donat mort, i tanquen les palestres i els gimnasos, alhora que exilien els seus acusadors i fins condemnen a mort Melet, el principal instructor del cas; Ànitos, que cercava refugi en altres ciutats després de l'exili, fou també expulsat d'Heraclea el mateix dia; i, de Sòcrates, els atenesos en feren una efígie de bronze que fou col·locada al Pompèion, on eren exposats els objectes religiosos destinats al culte (DL 2.43); Sòcrates s'afegeix així a una llista de personatges il·lustres als quals els atenesos reteren culte després d'haver-los injuriat, entre els quals figuren Homer, Tirteu i

[2081] Vegeu l'apartat E 1 j.
[2082] Vegeu DOVER 1974, pp. 226 ss.
[2083] Vegeu l'apartat E 1 l.

Astidamant, de la família d'Èsquil (DL 2.43). No cal dir que tot plegat és una clara exageració biogràfica que pretén exaltar la figura de Sòcrates i rescabalar-lo d'una mort considerada marcadament injusta, ben a l'estil de les morts d'aquells qui havien provocat el martiri dels sants en la tradició cristiana posterior. Igualment, els crotoniates, per expiar el seu crim contra Pitàgoras i els seus, instituïren un sacrifici públic en honor de les Muses on es cantaven elogis als pitagòrics i on la festa de les Muses, que ja celebraven els membres de la secta, va esdevenir la festa de la ciutat (Jàmblic, *Vit*. *Pyth*. 264). També Anaxàgoras, malgrat la seva mort no gaire gloriosa, per suïcidi, descoratjat després d'haver estat condemnat, com Sòcrates, per impietat,[2084] rep honors fúnebres a Làmpsac: els arconts li demanen què poden fer per ell, i el filòsof els prega que cada any, durant el mes de la seva mort, deixin jugar els infants, costum que es conservava encara en temps de Laerci; a més, els habitants de Làmpsac l'enterraren amb tots els honors i inscriviren a la seva tomba uns versos elogiosos (DL 2.14-15):

ἐνθάδε, πλεῖστον ἀληθείας ἐπὶ τέρμα περήσας
οὐρανίου κόσμου, κεῖται Ἀναξαγόρας.

Semblantment, Plató rep, com calia esperar, tota mena d'honors fúnebres: el rei Filip de Macedònia ret honors fúnebres al filòsof (DL 3.40), i tota la ciutat d'Atenes acompanya el seguici fúnebre que surt de l'Acadèmia (DL 3.41; Olimp. 174-175 W), on fou inhumat (DL 3.40).[2085] A més, posteriorment, els mags anaren fins a Atenes per tal d'oferir sacrificis a Plató (Sèneca, *Ep*. 58.31), i un oracle sanciona que Plató ha de rebre culte heroic (Anon. 218-224 W);[2086] de fet, Aristòtil mateix estableix un altar a Fília en honor de Plató (VM 26 Dür; VV 11 Dür)[2087] i els atenesos celebren cada any l'aniversari de la seva mort[2088] tot cantant en honor seu (Anon. 229 W):

ἥματι τῷδε Πλάτωνα θεοὶ δόσαν ἀνθρώποισιν.

No cal dir que totes aquestes notícies provenen, ben clarament, de la tradició biogràfica més positiva en favor de Plató, i que correspon als interessos de l'escola de prestigiar absolutament el mestre. El mateix podem afirmar d'Aristòtil: les seves cendres són transportades de Calcis, on havia mort segons la versió majoritària (DL 5.5), fins a Estagira, la seva ciutat natal, on li reteren grans honors fúnebres i les col·locaren en un espai sagrat, que rebé el nom d'Aristotelèon (VM 18 Dür), i hi erigiren també un altar sobre la seva tomba (VM 18 Dür; VV 17 Dür),[2089] en honor, segons alguns, també de Plató (VM 26 Dür). També els atenesos, tot i haver-lo

[2084] Vegeu l'apartat E 1 e.
[2085] Encara Pausànias (1.30.3) pogué aturar-se davant de la tomba de Plató, no lluny de l'Acadèmia.
[2086] Vegeu l'apartat E 3.
[2087] Vegeu, especialment, el testimoni 34 C Dür.
[2088] Igual que els neoplatònics, d'on segurament prové aquesta informació clarament elogiosa: cf. Porfiri, *Vita Plotini* 15.1; Eusebi, *Praep. euang*. 10.3.1, 24.
[2089] Vegeu l'apartat E 3.

expulsat de la ciutat, se'n penediren, de la mateixa manera que ja ho havien fet amb Sòcrates, i li erigiren una estàtua a l'Acròpolis (VM 20 Dür); més tard, Teofrast demanà que la seva efígie en bronze sigui dipositada dins del temple de les Muses que hi havia al Liceu (DL 5.51). El mateix Teofrast rebé grans honors fúnebres a Atenes, on els seus conciutadans acompanyaren en massa les seves despulles (DL 5.41). Una variant interessant d'aquest mateix motiu l'ofereix Parmènides, que enterrà de forma heroica el seu mestre Amínias i li féu construir un ric monument funerari, ἡρῷον ἱδρύσατο (DL 9.21): vet aquí un esbós, com si fos en miniatura, d'allò que la gran majoria de les escoles feren amb el seu mestre, tal com hem vist. I, naturalment, els efesis enterren amb tots els honors Ferecides, que els havia procurat, precisament amb la seva mort,[2090] la victòria contra els magnesis (DL 1.118).

Però també altres filòsofs, que presenten morts menys glorioses, reben d'igual manera el reconeixement dels seus conciutadans. Així, malgrat totes les mossegades que els havia dispensat en vida, els corintis enterraren Diògenes prop de la porta de la ciutat que conduïa a l'Istme, i erigiren en nom seu, amb marbre de Paros, l'escultura d'un gos, i encara més tard una estàtua seva en bronze, sobre la qual inscriviren uns versos ben elogiosos (DL 6.78):

> γηράσκει καὶ χαλκὸς ὑπὸ χρόνου, ἀλλὰ σὸν οὔτι
> κῦδος ὁ πᾶς αἰών, Διόγενες, καθελεῖ·
> μοῦνος ἐπεὶ βιοτᾶς αὐτάρκεα δόξαν ἔδειξας
> θνατοῖς καὶ ζωᾶς οἶμον ἐλαφροτάταν.

No es corresponen, doncs, en aquest cas, la mena de mort ingloriosa ni el tracte dispensat pels seus conciutadans amb els honors fúnebres que acompanyen la mort del filòsof.[2091] Laerci no estalvia, tanmateix, una certa burla, de regust llucianesc, als seus deixebles, que discutien tan aferrissadament sobre qui l'havia d'enterrar, que arribaren a les mans, fins que els seus pares i els notables de la ciutat decidiren que els pertocava a ells mateixos de donar-li sepultura (DL 6.78). Altres fonts, en canvi, pretenen manifestar la coherència de la sepultura de Diògenes amb la seva pròpia doctrina, i afirmen que el filòsof ordenà que deixessin el seu cos insepult per servir de menjar a les bèsties, o fins i tot que el dipositessin en un clot i el cobrissin amb una mica de terra per tal que els seus germans, els gossos, el devoressin tal com és costum que facin (DL 6.79). Es tracta de la mateixa petició que féu, com vèiem més amunt, el cínic Demònax, però també a ell li feren grans honors fúnebres malgrat la seva petició (Llucià, *Demon*. 65). Correspondria, per tant, a un dels ideals cínics plasmat, d'aquesta manera, en la biografia. Igualment, Zenó rep grans honors fúnebres a Atenes, encara que la seva mort no resulti de les més

[2090] Vegeu l'apartat E 1 c.

[2091] Hi ha, però, tota una tradició epigramàtica sobre els cínics que n'exalta els temes típics, com l'αὐτάρκεια present en aquest epigrama sobre Diògenes, i que podria explicar, en certa manera, aquest tracte favorable de la tradició biogràfica: vegeu S. FOLLET, «Les Cyniques dans la poésie épigrammatique», dins de GOULET-CAZÉ & GOULET (edd.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du C.N.R.S.*, París 1993, pp. 359-380.

glorioses: els atenesos l'enterraren al Ceràmic en una tomba construïda amb diners públics,[2092] precisament de la manera com eren enterrats els soldats morts per la pàtria, segons Tucídides (2.34), com els herois de Marató (Pausànias 1.32.4),[2093] i l'honoraren amb decrets —els quals Diògenes Laerci s'entreté a reproduir (DL 7.11-12)— i amb una corona d'or a causa de la seva virtut i la seva moderació (DL 7.11-12 i 7.29). En aquest cas, tal vegada conservem el document autèntic dels decrets, per bé que Laerci o la seva font els devien ajuntar tots dos en un de sol: segons l'un, mentre Zenó encara vivia, hom hauria votat que se li donés una corona d'or; en l'altre, ja un cop mort el filòsof, se li concedia la tomba al Ceràmic a costa de l'erari públic.[2094] És una mostra de la manera com Atenes τοὺς ἀγαθοὺς καὶ ζῶντας τιμᾷ καὶ τελευτήσαντας (DL 7.11), que interessa especialment a Diògenes Laerci en la seva voluntat de posar de manifest com han de ser sempre reverenciats els filòsofs. Quelcom semblant li succeeix a Demòcrit, sobre el qual pesava una llei que prohibia a aquells que havien gastat tota la fortuna paterna (i ell ho havia fet per finançar els seus viatges) de ser enterrats en el sòl patri; en previsió d'això, compongué i llegí públicament la seva gran obra, el *Μέγαν διάκοσμον*, i per aquesta raó fou honorat amb cinc-cents talents i estàtues, i, un cop mort, l'enterraren amb diner públic (DL 9.39). També a Epicarm li dediquen els sicilians una estàtua, on inscriuen un epigrama elogiós (*Anth. Pal*. 7.125), que Diògenes Laerci reprodueix (DL 8.78):

εἴ τι παραλλάσσει φαέθων μέγας ἅλιος ἄστρων
καὶ πόντος ποταμῶν μείζον' ἔχει δύναμιν,
φαμὶ τοσοῦτον ἐγὼ σοφίᾳ προέχειν Ἐπίχαρμον,
ὃν πατρὶς ἐστεφάνωσ' ἅδε Συρακοσίων.

La presència d'estàtues en els honors fúnebres d'alguns filòsofs, a més, és d'allò més interessant pel fet que «the erection of a complimentary statue may have often served as the indirect incentive to a later cult»;[2095] la fama pòstuma perenne queda, en tot cas, perfectament garantida amb els honors fúnebres.

Es manifesta d'aquesta manera, altra vegada, el desig de les escoles de reverenciar els filòsofs i de transmetre, així, la importància que l'activitat filosòfica hauria de revestir idealment, definint la veneració per les seves persones que ha de tenir la comunitat, a la qual, també idealment, el filòsof ha lliurat innombrables beneficis.[2096] Presentant els grans honors amb què les ciutats enterren els seus filòsofs, sigui quina sigui, gloriosa o no, la seva mort, la biografia pretén inculcar la idea que l'activitat filosòfica és un gran bé per als ciutadans i que els filòsofs han de ser convenientment reverenciats, quelcom que, com hem vist, no encaixa pas sempre amb la

[2092] La tomba encara va poder ser visitada per Pausànias (1.29.15). Filodem, *Ind. Stoic*. VI 7-8, afirma que Zenó [θ]εῖναι δ[η]μοσίαν τ[αlφ]ήν.
[2093] Vegeu FARNELL 1921 [1970], pp. 362-363.
[2094] Així ho afirma H. DROYSEN, «Der attische Volkbeschluβ zu Ehren des Zenon», *Hermes* 16, 1881, pp. 291-301.
[2095] FARNELL 1921 [1970], p. 362.
[2096] Vegeu l'apartat D 17.

mentalitat popular. Tanmateix, observem que la gran majoria dels qui reben honors fúnebres coincideixen amb els qui patien les morts més glorioses, almenys en alguna de les versions; per als altres, cal postular un fort desig reverencial per part d'algunes escoles. Les formes d'aquesta reverència, d'altra banda, són ben clares: fan un èmfasi destacat en el fet que tota la ciutat acompanyi el seguici fúnebre del filòsof tan bon punt acaba de morir, com a mostra d'estimació pública i generalitzada del personatge; després, els epitafis, compostos també per la ciutat en ple, on es destaca el caràcter absolutament il·lustre del filòsof i l'orgull que té la ciutat de considerar-lo el seu fill; i, encara, en alguns casos especialment gloriosos, l'erecció d'estàtues i efígies en bronze, dipositades en espais sagrats, que van acompanyades sovint per l'establiment d'un culte heroic al voltant de la tomba del filòsof, convertida en altar.

3. Heroïtzació i cultes dels filòsofs

En alguns casos es produeix una heroïtzació —o fins i tot una divinització— del filòsof després de la seva mort, mitjançant l'establiment d'un culte i/o d'un espai sagrat, amb un altar, que en nombroses ocasions han estat testimoniats per documents i restes arqueològiques. Coneixem, per exemple, les característiques del culte pitagòric en una basílica de la Porta Major a Roma,[2097] en el qual s'inspirà P. Boyancé per compondre la seva obra, ja canònica, sobre els cultes a les Muses en les escoles filosòfiques antigues i els processos d'heroïtzació dels seus mestres.[2098] Sembla clar que les diverses escoles filosòfiques s'organitzaven a la manera d'una comunitat religiosa, amb les seves normes i regles de vida, al voltant d'un culte al mestre i fundador, de vegades iniciat molt aviat després de la seva mort.[2099] Aquestes mateixes comunitats, fins i tot, devien fer circular, segons C. H. Talbert,[2100] les narracions sobre l'apoteosi dels seus mestres i fundadors, associades habitualment al seu origen diví, per tal de prestigiar-los i prestigiar-se, i també per assegurar-ne el culte que ells mateixos els retien en el si de les escoles. És evident, sigui com sigui, que el culte a alguns filòsofs era ben real i que no pot desvincular-se del context de les escoles que ells mateixos van fundar.

[2097] Vegeu J. CARCOPINO, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, París 1926.

[2098] Vegeu BOYANCÉ 1972; ens interessarà aquí especialment la tercera part, pp. 229-348, dedicada a les heroïtzacions dels filòsofs en el marc de les seves escoles, sobretot Pitàgoras, Plató i Aristòtil.

[2099] Vegeu l'apartat C 6.

[2100] TALBERT 1978. L'autor es pregunta si «were any of the didactic biographies of philosophers or rulers produced, either directly or indirectly, by communities whose existence depended upon some divine or hero figure who was the object of the community's reverence, devotion or worship?» (p. 1626), i l'article cerca, evidentment, de donar-hi una resposta afirmativa. Tot i que la discussió resulta enriquidora en molts punts, pot ser d'utilitat per als enfocaments sobre l'activitat filosòfica posterior, però no és gaire convincent, en canvi, per als filòsofs que aquí estudiem, per als quals el material biogràfic, tal com hem anat constatant, ha estat recollit de fonts molt diverses. De fet, les finalitats últimes de TALBERT són contrastar aquests cercles i aquests cultes, i principalment les seves suposades creacions biogràfiques de caire propagandístic, amb la producció dels Evangelis sinòptics (pp. 1647-1650). Vegeu-ne un comentari més aprofundit en el nostre capítol primer, apartat 4.

En les biografies de Diògenes Laerci, l'epigrama, normalment seu, però també d'altres autors, és el mitjà habitual per a sancionar l'apoteosi d'un filòsof. De fet, només rares vegades apareix en el cos de la narració qualsevol referència a aquest procés religiós tan típicament grec, si no és, precisament, per a denunciar-ne la falsedat. Només alguns filòsofs ja són considerats divins pels seus actes en vida: Epimènides, que els grecs tenien per l'home més estimat pels déus, θεοφιλέστατος (DL 1.110); Ferecides, diví pel fet que profetitza (DL 1.116) i fins i tot coneix la llengua dels déus (DL 1.119); Pitàgoras, és clar, envoltat tothora d'una aurèola divina (per exemple, DL 8.14); Empèdocles, que es qualifica ell mateix de déu immortal (DL 8.62 = DK 31 B 112) i així el considera la tradició biogràfica, tal com hem vist;[2101] Demòcrit, el qual, a partir de les seves prediccions dels esdeveniments futurs, adquirí entre els seus la reputació de ἔνθεος (DL 9.39); i fins Menedem pretén passar per un personatge inspirat pels déus quan es passejava disfressat de Fúria tot afirmant que havia arribat de l'Hades per inspeccionar les faltes comeses i hi tornaria de seguida per tal d'informar-ne els déus subterranis (DL 6.102), si bé en el seu cas, no cal dir-ho, es tracta més aviat d'una típica forma cínica d'actuar en la vida com si fos un teatre.[2102]

Encara són menys nombrosos aquells per als quals es menciona explícitament que reberen culte per part dels seus conciutadans: a Epimènides, els cretencs li oferien sacrificis com si fos un déu (DL 1.114); i algunes versions fan que Empèdocles sigui igualment objecte de pregàries i sacrificis, com si hagués esdevingut un déu, després de la seva misteriosa desaparició (DL 8.68). Totes dues manifestacions encaixen bé amb la consideració que ja tenien els personatges en vida, com ho acabem de veure. Així mateix, Anaxàgoras rebia una mena de culte anual a Làmpsac, tal com vèiem en l'apartat anterior; segons Elià (*V. H.* 8.19), a més, li erigiren un altar, en el qual inscriviren Νοῦς i Ἀλήθεια. El fet que les cendres de Soló siguin escampades per l'illa de Salamina (DL 1.62) ha de ser interpretat també, segons Farnell, com «the desire to settle his guardian-spirit in the island and suggests hero-cult; for the same history is told of Phalantos at Tarentum, who was heroized in the latter city».[2103] En realitat, aquesta heroïtzació és força palesa en els versos que li dedica Cratí (fr. 246 Kassel-Austin), on se l'identifica amb l'heroi guardià de Salamina per antonomàsia, Àiax:

> οἰκέω δὲ νῆσον, ὡς μὲν ἀνθρώπων λόγος,
> ἐσπαρμένος κατὰ πᾶσαν Αἴαντος πόλιν.

L'epigrama laercià insisteix també en el fet que les seves capacitats extraordinàries com a legislador li han fet merèixer, precisament, l'heroïtzació (DL 1.63):

[2101] Vegeu l'apartat E 1 b.
[2102] Vegeu CLAY 1992, pp. 3414-3420.
[2103] En efecte, segons Justí (3.4), les seves restes foren escampades per l'àgora, i la ciutat li decretà honors divins, tal com hem vist que succeeix també amb alguns dels nostres filòsofs (vegeu l'apartat E 2).

σῶμα μὲν ἦρε Σόλωνος ἐν ἀλλοδαπῇ Κύπριον πῦρ,
ὀστὰ δ' ἔχει Σαλαμίς, ὧν κόνις ἀστάχυες.
ψυχὴν δ' ἄξονες εὐθὺς ἐς οὐρανὸν ἤγαγον· εὖ γὰρ
θῆκε νόμους αὐτοῖς ἄχθεα κουφότατα.

I, certament, de «legislador sagrat» el qualifica la inscripció que hi havia gravada en el seu bust, sempre segons Diògenes Laerci, que possiblement pren el text de Lòbon d'Argos (DL 1.62):

Ἡ Μήδων ἄδικον παύσασ' ὕβριν ἥδε Σόλωνα
τόνδε τεκνοῖ Σαλαμὶς θεσμοθέτην ἱερόν.

Forma part, és clar, del costum grec de considerar els grans legisladors de les seves ciutats uns segons fundadors, per la qual cosa «doubtless many of them were heroized»,[2104] començant per Licurg, tal vegada un dels primers noms de la història —malgrat les reticències a considerar-lo precisament històric— que fou objecte d'un culte heroic a la seva ciutat.[2105] De la mateixa manera, altres Savis reben culte en les seves ciutats, justament com a premi als seus serveis a la pàtria, a l'estil dels qui han caigut per defensar-la.[2106] A Pítac, els mitilenesos li assignen un espai sagrat, anomenat Pitacèon, després de la seva mort, quan ja feia deu anys que havia deixat el poder a la fi d'un període de tirania «especial» (DL 1.75); el mateix fan els de Priene amb Bias, a qui consagren un τέμενος, anomenat Teutamèon, a partir del nom de son pare, Tèutam (DL 1.88). I, encara, Pausànias (3.16.4) ens informa de l'existència d'un ἡρῷον dedicat a Quiló, heroïtzat, pel que sembla que es desprèn dels seus propis mots, únicament a causa de la seva saviesa (τοῦ σοφοῦ νομιζομένου). No gaire diferent és el que fan els estagirites amb Aristòtil, ben segur que per la mateixa causa que els altres: havia estat legislador i benefactor de la ciutat (DL 5.2; VM 17 Dür):[2107] després de la seva mort, el celebren amb festes, que es repeteixen cada l'any durant un mes, i li erigeixen un altar i un espai sagrat anomenat Aristotelèon, βωμὸν ἐπέστησαν τῷ τάφῳ καὶ Ἀριστοτέλειον τὸν τόπον ἐκάλεσαν (VM 17-18 Dür; VV 17 Dür). En canvi, no sembla que els membres del Liceu instauressin cap culte al seu mestre i fundador, tal com sembla que es dedueix de les instruccions que Teofrast deixà en el seu testament a propòsit de l'emplaçament de l'efígie del mestre (DL 5.51): «Il semble qu'on doive déduire qu'Aristote n'était point le parèdre des Muses et n'était pas à proprement parler héroïsé, puisque son portrait paraît simplement qualifié d'ἀνάθημα».[2108]

Però el mecanisme que podríem anomenar canònic d'heroïtzació és el que presenta Plató: una dona, que P. Boyancé identifica amb una de les

[2104] FARNELL 1921 [1970], p. 361.
[2105] Per a les evidencies, vegeu *CIG* 1256; Heròdot 1.65; Estrabó 366; *FHG* 3, p. 390. Vegeu FARNELL 1921 [1970], p. 361.
[2106] Vegeu FARNELL 1921 [1970], pp. 326-327: «the cult is a reward for patriotism».
[2107] Vegeu els apartats D 11 i D 17.
[2108] BOYANCÉ 1972, p. 316. Vegeu, en general, el comentari del testament de Teofrast que fa l'autor a les pàgines 316-318.

seves deixebles, Axiòtea de Fliünt (DL 3.31),[2109] s'adreçà després de la mort del mestre a l'oracle, presumiblement de Delfos, per demanar si calia emplaçar l'estela de Plató τοῖς ἀγάλμασι τῶν θεῶν. La resposta oracular, com sol succeir en les heroïtzacions de personatges històrics de què tenim constància, respon (Anon. 218-224 W):

> δόξης ἀντιθέοιο καθηγητῆρα Πλάτωνα
> εὖ δρώης τίουσα, χάρις δέ σ' ἀμείψεται ἐσθλή
> ἐκ μακάρων, οἵσίν περ ἀνὴρ ἐνάριθμος ἐκεῖνος.

En efecte, Delfos actua sovint com a sancionador de les heroïtzacions històriques, i el procés que se segueix és idèntic al que aquí s'observa per a Plató: els conciutadans consulten l'oracle dèlfic, i la seva resposta és que cal reverenciar el personatge, habitualment un atleta, com un heroi perquè ja no es compta entre els moridors.[2110] De fet, tal com ho assenyala Boyancé,[2111] el mateix Plató havia deixat instruccions ben precises de la manera com convenia enterrar i honorar els qui detenien els llocs preeminents en el govern de la ciutat ideal (*Leg.* 947), entre les quals ja figura la norma de reverir els morts il·lustres cada any amb concursos musicals i agons (κατ' ἐνιαυτὸν δὲ ἀγῶνα μουσικῆς αὐτοῖς καὶ γυμνικὸν ἱππικόν τε θήσουσιν), i, igualment, en la *República* (427b-c), prescriu de consultar l'oracle dèlfic per a la institució de tots els cultes, especialment els cultes heroics, tal com ja es feia ja de manera habitual en el seu temps.[2112] En realitat, com en altres casos, la pròpia obra del filòsof prepara també per a aquesta apoteosi: Plató havia insistit sovint en les afinitats de l'ànima amb la divinitat (*Phaed.* 80; *Rep.* 611; *Leg.* 899d), la qual pot arribar a esdevenir divina per la imitació, en la vida filosòfica, de la divinitat (*Rep.* 500d; *Theaet.* 176b; *Tim.* 90a-d), i fins i tot atènyer, després de la mort, els déus que li són semblants (*Leg.* 959b). Val a dir que amb Plató succeeix exactament el mateix que amb altres filòsofs, com Epimènides i Empèdocles, que ja eren considerats divins en vida: tal com afirma la sempre elogiosa vida anònima (218 W), ἔστιν δὲ καὶ ἐκ τῶν μετὰ τὸν βίον αὐτοῦ τὸ θεῖον αὐτοῦ καταμαθεῖν. La seva ascendència marcadament apol·línia i la comparació oracular amb Asclepi (Olimp. 176-178 W)[2113] ja presagien la posterior apoteosi del filòsof, que Boyancé situa molt aviat, a partir del discurs que pronuncià Espeusip en el banquet funerari del mestre. En tot cas, sembla que Aristòtil féu erigir un altar en honor de Plató, on inscriví el vers (VM 26 Dür; VV 11 Dür):

[2109] BOYANCÉ 1972, p. 273.
[2110] Els exemples més evidents són, efectivament, dos vencedors atlètics: Teàgenes de Tasos (Pausànias 6.11.8) i sobretot Cleomedes d'Astipalea (Pausànias 6.9.7), que presenta una resposta oracular molt semblant a aquesta de Plató.
[2111] BOYANCÉ 1972, pp. 269-272.
[2112] Vegeu FARNELL 1921 [1970], p. 370: «Had such consultation been general and necessary, the Pythian shrine would have exercised the same powers in this department as Catholic Christendom has assigned to the Pope»; vegeu, també, l'article «Heros» de DENEKEN al *Röschers Lexikon*, col. 2489, i el d'EITREM a la *RE*, col. 1133.
[2113] Vegeu l'apartat A 1.

βωμὸν Ἀριστοτέλης ἱδρύσατο τόνδε Πλάτωνι.

I fins i tot Olimpiodor el fa autor d'una elegia, adreçada a un tal Eudem, no necessàriament identificable amb l'Eudem de Rodes a qui dedicà una de les seves *Ètiques*,[2114] en què no hi ha dubte dels honors religiosos que reté a Plató (Olimpiodor, *In Gorg.* 41.9.20-26 = 214.25-215.11 Westernik):

ἐλθὼν δ' ἐς κλεινὸν Κεροπίης δάπεδον
εὐσεβέως σεμνῆς φιλίης ἱδρύσατο βωμὸν
ἀνδρὸς ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις·
ὃς μόνος ἢ πρῶτος θνητῶν κατέδειξεν ἐναργῶς
οἰκείῳ τε βίῳ καὶ μεθόδοισι λόγων,
ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ·
οὐ νῦν δ' ἔστι λαβεῖν οὐδενὶ ταῦτά ποτε.

Al cap i a la fi, és el mateix Aristòtil qui afirma que l'home té el deure d'immortalitzar-se en la mesura que li sigui permès, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ (*Nic.* 1177b 33-34). En tot cas, les celebracions anuals del seu culte devien anar associades al *dies natalis* del filòsof,[2115] que les biografies més elogioses fan extensives a tota la ciutat d'Atenes, la qual devia cantar a una sola veu durant la celebració (Anon. 229 W):

ἥματι τῷδε Πλάτωνα θεοὶ δόσαν ἀνθρώποισιν.

No és estrany, doncs, que els epigrames siguin d'allò més explícits a l'hora de declarar la seva apoteosi (DL 3.43-44):[2116]

πρῶτον (*Anth. Pal.* 7.60)·
σωφροσύνῃ προφέρων θνητῶν ἤθει τε δικαίῳ
ἐνθάδε δὴ κεῖται θεῖος Ἀριστοκλέης·
εἰ δέ τις ἐκ πάντων σοφίης μέγαν ἔσχεν ἔπαινον
τοῦτον ἔχει πλεῖστον καὶ φθόνος οὐχ ἕπεται.
ἕτερον δέ (*Anth. Pal*. 7.61)·
γαῖα μὲν ἐν κόλπῳ κρύπτει τόδε σῶμα Πλάτωνος,
ψυχὴ δ' ἀθάνατον τάξιν ἔχει μακάρων

[2114] Per a les qüestions, molt debatudes, sobre l'autenticitat de l'atribució a Aristòtil dels versos i la identificació d'aquest Eudem, remetem a l'anàlisi de BOYANCÉ 1972, pp. 250-253, i, sobretot, al més recent de T. DORANDI, «Qualque aspetto controverso della biografia di Eudemo di Rodi», en I. BODNÁN & W. FORTENBAUGH (eds.), *Eudemus of Rhodes*, New Brunswik 2002, pp. 39-57.

[2115] Coneixem aquesta celebració dels aniversaris de Sòcrates i Plató pel testimoni de Plutarc, *Quaest. conu*. 8.1; sigui com sigui, no és gens gratuït que Plató morís precisament el mateix dia en què havia nascut, als vuitanta-un anys d'edat justos (vegeu l'apartat A 1 per a la simbologia dels nombres). La celebració encara es feia entre els neoplatònics: vegeu Porfiri, *Vita Plotini* 15.1; Eusebi, *Praep. euang*. 10.3.1, 24. Per a les formes de culte més plausibles, vegeu, també, BOYANCÉ 1972, p. 263.

[2116] Sobre aquests epitafis, la font dels quals Diògenes Laerci no declara, vegeu NOTOPOULOS 1942 i, més recentment, TARÁN 1984.

υἱοῦ Ἀρίστωνος, τόν τις καὶ τηλόθι ναίων
τιμᾷ ἀνὴρ ἀγαθὸς θεῖον ἰδόντα βίον.
καὶ ἄλλο νεώτερον (*Anth. Pal*. 7.62)·
αἰετέ, τίπτε βέβηκας ὑπὲρ τάφον; ἦ τινος, εἰπέ,
ἀστερόεντα θεῶν οἶκον ἀποσκοπέεις;
— ψυχῆς εἰμι Πλάτωνος ἀποπταμένης ἐς Ὄλυμπον
εἰκών, σῶμα δὲ <γῆ> γηγενὲς Ἀτθὶς ἔχει.

El de Diògenes Laerci, en aquest cas, no fa més que reelaborar el famós oracle on Plató era equiparat a Asclepi (Olimp. 176-178 W), alhora que el declara obertament fill d'Apol·lo (DL 3.45):

καὶ πῶς, εἰ μὴ Φοῖβος ἀν' Ἑλλάδα φῦσε Πλάτωνα,
ψυχὰς ἀνθρώπων γράμμασιν ἠκέσατο;
καὶ γὰρ ὁ τοῦδε γεγὼς Ἀσκληπιός ἐστιν ἰητὴρ
σώματος, ὡς ψυχῆς ἀθανάτοιο Πλάτων.

Com no podia ser d'altra manera, també Pitàgoras fou venerat, ja en vida, com un déu, tot i que, curiosament, aquesta evidència només apareix en fonts ben tardanes: segons Jàmblic, els seus deixebles comptaven Pitàgoras entre els éssers divins, com una mena de dèmon benigne per als homes, i afirmaven que era la forma humana d'Apol·lo Piti, o bé Hiperbori, o Peà, o bé que era un dels dèmons de la Lluna, o, encara, un dels Olímpics que havia davallat a la terra per corregir la vida dels homes i donar-los la felicitat salvífica de la filosofia (*Vit. Pyth*. 30).[2117] Aristòtil afirma, tanmateix, que Pitàgoras era encara venerat a Itàlia en el seu temps (*Rhet*. 1398b), i sembla que la casa on es reunien amb els seus deixebles, a Metapont, fou convertida en un temple a Demèter, mentre que el jardí de l'entrada estava consagrat a les Muses (Porfiri, *V. P.* 4; DL 8.15; Jàmblic, *Vit. Pyth*. 170); pot ser que fos en aquest espai sagrat on el filòsof rebé culte després de la seva mort.[2118] L'espai encara va poder ser visitat per Ciceró, que afirma (*Fin.* 5.2.4): *Scis enim me quodam tempore Metapontum uenisse tecum neque ad hospitem ante deuertisse quam Pythagorae ipsum illum locum ubi uitam ediderat, sedemque uiderim*. Un altre culte constatable és el que Parmènides oferí al seu mestre Amínias en construir-li un monument heroic (ἡρῷον ἱδρύσατο) després de la seva mort (DL 9.21). I ja hem vist[2119] que Zenó rebé tota mena d'honors fúnebres, en forma de decrets públics i

[2117] Cf., també, Jàmblic, *Vit. Pyth*. 53, 143, 150, 225.
[2118] Aquesta és l'opinió de BOYANCÉ 1972, pp. 234-235. No podem estar d'acord, malgrat tot, amb la seva identificació d'aquest espai per a les Muses amb el temple de les Muses on morí Pitàgoras (DL 8.40): no oblidem que Pitàgoras hi arribà precisament quan fugia de la seva casa, incendiada pels perseguidors de la secta (vegeu l'apartat E 1 a), de manera que ben difícilment podia després refugiar-s'hi. També la citació de Ciceró que comentem sembla que diferencia clarament el lloc on Pitàgoras morí de la seu, la casa on es reunien els pitagòrics. Una interpretació força més peregrina és la de VALLET 1974, que sosté que στενωπός ha de traduir-se aquí en el seu sentit posterior de «carreró», i que els metapontins anomenaren el carrer on hi havia la casa de Pitàgoras στενωπὸς μουσεῖος en honor seu; no ens sembla pas que tot plegat encaixi gaire bé amb les dades que tenim.
[2119] Vegeu l'apartat E 2.

d'estàtues, que ens poden fer pensar, també, en l'establiment d'un culte entorn d'ell. Així ho permet entendre clarament un epigrama que li dedica Antípatre de Sidó (*App. Anth. Pal*. 3.104), reproduït per Diògenes Laerci (DL 7.29):

> τῆνος ὅδε Ζήνων Κιτίῳ φίλος, ὅς ποτ' Ὄλυμπον
> ἔδραμεν, οὐκ Ὄσσῃ Πήλιον ἀνθέμενος,
> οὐδὲ τά γ' Ἡρακλῆος ἀέθλεε· τὰν δέ ποτ' ἄστρα
> ἀτραπιτὸν μούνας εὗρε σαοφροσύνας.

Semblantment, per a Carnèades podem afirmar que un signe diví acompanyà el moment de la seva mort: hi hagué, en efecte, un eclipsi de lluna, συμπάθειαν, ὡς ἂν εἴποι τις, αἰνιττομένου τοῦ μεθ' ἥλιον καλλίστου τῶν ἄστρων (DL 4.64).

Un cas a part és el d'Epicur: «Le penseur, qui fut l'adversaire les plus acharné et de la providence des dieux et de l'immortalité de l'âme, est peut-être celui dont les disciples vénérèrent le plus pieusement le souvenir».[2120] És una bona mostra de les contradiccions entre la doctrina dels filòsofs i la seva recepció biogràfica. En realitat, però, la veneració d'Epicur prové també de les seves pròpies obres: el savi és un déu (*Men.* 124, 134),[2121] caracteritzat per la seva benaurança (*Men.* 123), quelcom que encaixa prou bé amb la imatge tradicional de la religió grega, en què els déus són, fonamentalment, els benaurats. I Epicur mateix va prescriure, en el seu testament, tots els detalls del seu propi culte: els hereus de l'escola havien d'oferir ofrenes fúnebres (ἐναγίσματα) al seu pare, la seva mare, els seus germans i a ell mateix en la data del seu aniversari, així com reunir-se el dia vint de cada mes per celebrar la memòria de Metrodor i la del mateix Epicur (DL 10.16-18).[2122] Efectivament, encara Ciceró (*Fin.* 2.31.101) s'admirava d'aquestes prescripcions, no sense un punt de malícia; i Plini (*N. H.* 35.5)[2123] constata que, al seu temps, els epicuris *Epicuri uoltus per cubicula gestant ac circumferunt secum. Natali eius sacrificant, feriasque omni mense custodiunt uicessima luna quas icadas uocant*, precisament ells que *se ne uiuentes quidem nosci uolunt*. Una flagrant contradicció de les seves pràctiques amb la pròpia doctrina del λάθε βιώσας, que Plutarc denuncia en diverses represes (1129a; 1089c). Boyancé no veia, tanmateix, en aquest culte cap procés d'apoteosi ni d'heroïtzació,[2124] sinó tan sols un grup que, com l'Acadèmia i el Perípat, a partir dels cercles pitagòrics, duia una «vie organisé dans les cadres d'une religion».[2125] Més recentment, però, el culte a Epicur ha estat estudiat amb profunditat i sistematitzat per D. Clay, que veu clarament «the provisions of Epicurus' will as evidence for a cult of heroes among the Epicureans»,[2126] tal com, d'altra banda, ja havia dit F.

[2120] BOYANCÉ 1972, p. 322.
[2121] Cf., també, Lucreci 3.322: *dignam dis degere uitam*.
[2122] Per a una anàlisi del testament d'Epicur, vegeu DIMAKIS 1987, i especialment les correccions que li fa DORANDI 1991b.
[2123] Cf., també, Elià, fr. 39, que descriu els mateixos detalls.
[2124] BOYANCÉ 1972, p. 324.
[2125] BOYANCÉ 1972, p. 327.
[2126] CLAY 1986, p. 11, nota 2.

Deneken.[2127] Clay veu en els cultes a les estàtues del mestre i les celebracions festives del seu *dies natali* una mostra palesa que Epicur «was the founder of the cults of his philosophical community and in a true sense a *heros ktistes*, and it is in his life that we see the most eloquent exemplification of the attempt to imitate the divine (ὁμοίωσις θεῷ)»;[2128] fins i tot pot haver-hi una evidència arqueològica d'un indret de culte, segons que es desprèn d'un passatge d'Heliodor (1.16.5) on apareix la menció d'un μνῆμα dels epicuris als afores d'Atenes.[2129]

Veiem, doncs, que els qui són objecte d'una clara apoteosi en les biografies són fonamentalment els taumaturgs reconeguts, o bé els grans fundadors d'escoles, en el sentit que assenyala P. Boyancé quan diu que «Platon et Aristote, ayant fondé des chapelles, en sont devenus les saints».[2130] Fora d'això, només els epigrames consagren la seva entronització cultual, utilitzant la majoria de les vegades una imatge que ja trobàvem en l'epigrama dedicat a Soló (DL 1.63), en els dedicats a Plató (DL 3.43-44) i sobretot en el dedicat a Zenó (DL 7.29): la de l'ascenció al cel, fins i tot al costat dels Olímpics. Precisament la menció d'una apoteosi celestial constitueix, segons Boyancé, la característica nova dels cultes heroics a personatges històrics, que deixen plenament de ser ctònics per «ne plus se distinguer d'un être céleste», i que atenyen aquesta condició sobretot per les seves qualitats de caire moral[2131] a partir de la influència pitagòrica, la qual devia contribuir «à opérer une sorte de synthèse entre l'idée traditionnelle, mythique et sociale, du héros, et l'idée nouvelle, mystique et morale».[2132] Efectivament, és significativa la menció d'Hèracles que trobàvem en l'epigrama a Zenó (DL 7.29), citat més amunt: Hèracles, com els Dioscurs o Dionís apareixen en una posició ambigua entre els déus i els herois, i esdevenen veritables déus olímpics en la tradició, de manera que els procés d'heroïtzació devia patir, amb aquestes apoteosis de filòsofs, «une modification essentielle, le jour où elle a cessé d'être une forme plus élevée du culte des morts, où le héros est devenu non plus chtonien, mais céleste».[2133] El cert és que és en aquests termes que s'expressa Diògenes Laerci, a banda dels epigrames ja comentats, en el que dedica a Sòcrates (DL 2.46):

> πῖνέ νυν ἐν Διὸς ὤν, ὦ Σώκρατες· ἦ σε γὰρ ὄντως
> καὶ σοφὸν εἶπε θεός, καὶ θεὸς ἡ σοφίη.
> πρὸς γὰρ Ἀθηναίων κώνειον ἁπλῶς σὺ ἐδέξω·
> αὐτοὶ δ' ἐξέπιον τοῦτο τεῷ στόματι.

Resulta d'allò més interessant observar que Sòcrates és qualificat de déu sense embuts, i, a més, a causa de la seva saviesa, i queda clar que la

[2127] Vegeu el seu article «Heros», al *Röschers Lexikon*, coll. 2534 ss.
[2128] CLAY 1986, p. 27.
[2129] Així ho interpreten el mateix CLAY 1986, pp. 26-27, i també M. L. CLARK, «The Garden of Epicurus», *Phoenix* 27, 1973, p. 386 ss.
[2130] BOYANCÉ 1972, p. 231.
[2131] BOYANCÉ 1972, p. 247; també les pp. 291 i 307.
[2132] BOYANCÉ 1972, p. 243.
[2133] BOYANCÉ 1972, p. 307.

seva apoteosi ha estat celestial, cap a la casa de Zeus. En canvi, és curiós que no conservem cap referència a un culte en honor seu quan és una de les figures més fàcils d'heroïtzar a partir de la tradició biogràfica sobre la seva vida i, especialment, sobre la seva mort. No manquen tampoc referències al seu caràcter diví o semidiví: ell mateix es compara, per exemple, amb Aquil·les (Plató, *Crit.* 44b) i amb Hèracles (Plató, *Ap.* 22a), alhora que qualifica de divina la seva missió (Plató, *Ap.* 20e, 21a, 27b, 30c).[2134] Tal vegada hi influeix el fet que no fundà pròpiament cap escola, com Plató i els altres, de manera que no s'arribà a establir cap culte heroic estable i regulat en honor seu. És semblant l'al·lusió a una apoteosi olímpica gràcies a la seva saviesa en l'epigrama que Laerci dedica a Xenofont, tot i que la forta càrrega retòrica, que fa encabir les principals obres del filòsof en el text, una a cada vers, el fa menys interessant (DL 2.58):

οὐ μόνον ἐς Πέρσας ἀνέβη Ξενοφῶν διὰ Κῦρον,
ἀλλ' ἄνοδον ζητῶν ἐς Διὸς ἥτις ἄγοι,
παιδείης παρ' ἑῆς Ἑλληνικὰ πράγματα δείξας,
ὡς καλὸν ἡ σοφίη μνήσατο Σωκράτεος.

Aquest sistema d'apoteosi mitjançant l'epigrama és molt significatiu quan la mort del filòsof és violenta i, per tant, glorificadora: els seus enemics, habitualment tirans, tal com hem vist,[2135] han pogut destruir el seu cos, però no pas la seva ànima, no pas a ell mateix. És el cas d'Anaxarc, torturat fins a la mort pel tirà Nicocreont de Xipre, a qui Laerci dedica un epigrama triomfal, en els termes que observàvem en els anteriors; Anaxarc és amb Zeus, victoriós per la seva mort gloriosa,[2136] i l'únic que pot torturar el tirà és el seu cos, buit com un sac, seguint en aquest punt les paraules mateixes del filòsof al tirà, πτίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, Ἀνάξαρχον δὲ οὐ πτίσσεις (DL 9.59):

πτίσσετε, Νικοκρέων, ἔτι καὶ μάλα· θύλακός ἐστι·
πτίσσετ'· Ἀνάξαρχος δ' ἐν Διός ἐστι πάλαι.
καί σε διαστείλασα γνάφοις ὀλίγον τάδε λέξει
ῥήματα Φερσεφόνη, "ἔρρε μυλωθρὲ κακέ."

Trobem un tòpic idèntic en l'epigrama dedicat a l'altra víctima gloriosa de la tortura dels tirans, Zenó d'Èlea, a qui féu matar Nearc;[2137] tot i que aquí no es parla explícitament d'apoteosi celestial al costat de Zeus mateix, com en els altres casos, sí que hi figura el tema del cos del filòsof buit d'ell mateix (DL 9.28):

[2134] De fet, CLAY 1972 desenvolupa la idea que Sòcrates es compara a si mateix amb una mula (Plató, *Conu.* 221e i, sobretot, *Ap.* 27e) perquè vol donar entenent que, com Aquil·les i Hèracles, ell és, de fet, un semidéu, algú que està situat entre els homes i els déus igual com les mules es troben entre els ases i els cavalls. Sobre les comparacions amb Hèracles, vegeu LORAUX 1985.
[2135] Vegeu l'apartat E 1 m.
[2136] Vegeu l'apartat E 1 m.
[2137] Vegeu l'apartat E 1 m.

ἤθελες, ὦ Ζήνων, καλὸν ἤθελες ἄνδρα τύραννον
κτείνας ἐκλῦσαι δουλοσύνης Ἐλέαν.
ἀλλ' ἐδάμης· δὴ γάρ σε λαβὼν ὁ τύραννος ἐν ὅλμῳ
κόψε. τί τοῦτο λέγω; σῶμα γάρ, οὐχὶ δὲ σέ.

El culte heroic als tiranicides és cosa ben establerta, ja des d'Harmodi i Aristogíton, que rebien culte heroic a Atenes (Demòstenes 19.280; Pòl·lux 8.91), i, certament, sembla una recompensa esperable per a dos filòsofs marcats amb una de les morts més glorioses; però aquests epigrames ofereixen, a més, una perspectiva interessant des del punt de vista dels tòpics biogràfics, car sembla que preludien, almenys de manera formal, els esquemes literaris que seguiren posteriorment les apoteosis dels màrtirs cristians, també celestes, és clar, en les quals, igualment, tal com ja hem comentat més amunt,[2138] el màrtir mostra la seva fortalesa davant de la tortura, introdueix frases lapidàries en el moment de la mort, i la seva ànima abandona el cos que és objecte de tortura per remuntar vers el cel, a la casa de Déu, de manera que es capgiren i queden frustrats del tot els plans del tirà contra la seva persona. Aquesta és ben bé la forma narrativa que es deixa entreveure en els epigrames dels nostres «màrtirs» filòsofs. El tema del filòsof que emprèn el camí del cel, en apoteosi, mentre el seu cos, ja buit de sentit, es desfà a la terra, manifesta, en tot cas, una tradició ben positiva, que ateny també altres filòsofs que no moren de forma violenta a mans dels poderosos, però sí que presentaven, com hem vist, morts abellidores, tranquil·les. És el que trobem en l'epigrama que Laerci dedica a Polemó, el qual havia mort plàcidament consumit per la vellesa extrema[2139] (DL 4.20):

οὐκ ἀΐεις; Πολέμωνα κεκεύθαμεν, ὃν θέτο τῇδε
ἀρρωστίη, τὸ δεινὸν ἀνθρώποις πάθος.
οὐ μᾶλλον Πολέμωνα, τὸ σῶμα δέ· τοῦτο γὰρ αὐτὸς
βαίνων ἐς ἄστρα διάβορον θῆκεν χαμαί.

No podem pas estar d'acord, doncs, amb les valoracions que han fet els crítics dels epigrames laercians, ja des de Nietzsche, segons el qual Laerci va compondre tot el seu llibre «ut haberet quo loco elegantia illa sua uel Epigrammata uel Epitaphia insereret»,[2140] quelcom que li criticà fortament, i amb tota la raó, Freudenthal.[2141] Tanmateix, altres crítics, com Von Gutschmid, es limiten a afirmar que els epigrames laercians són molt graciosos des del punt de vista literari, «pauci enim hi uersus abunde nauseam mouent, Tzetzis ingenio dignissimi»,[2142] en la mateixa línia que

[2138] Vegeu l'apartat E 1 m.
[2139] Vegeu l'apartat E 1 l.
[2140] NIETZSCHE 1870 [1910], p. 175.
[2141] Vegeu J. FREUDENTHAL, «Zur Quellenkunde des Laertius Diogenes», a *Hellenistische Studien*, Berlín 1879, pp. 304-315. Per a totes aquestes qüestions, vegeu el repàs que n'hem fet en el capítol segon, apartats 1 i 4.
[2142] A. VON GUTSCHMID, «De Aegyptiacis apud Diogenem Laertium eorumque fontibus», a *Kleine Schriften* I, Leipzig 1889, p. 188, n. 1.

Cobet, per a qui «omnis Diogenis Laertii Musa salsa et uenusta est».[2143] Encara Hope es limita a fer un comentari estètic del contingut dels epigrames, tot classificant-los segons els temes que Laerci elogia o blasma en els seus filòsofs, i de forma ben caòtica, sense preocupar-se en absolut de les implicacions que puguin tenir aquestes opinions per a la construcció d'una imatge popular dels filòsofs.[2144] Ben altrament, com hem vist tot al llarg d'aquest mateix apartat *E*, els epigrames, laercians o d'altri, ens permeten de constatar d'una manera privilegiada la idea última que la tradició biogràfica es fa d'un filòsof a partir de la seva forma de morir o d'afrontar la pròpia mort, i sobretot serveixen per a consagrar al personatge, definitivament o no, una fama perenne fonamentada en alguna mena de culte posterior que li sobreviu. Lluny de resultar invencions més o menys «salades» de Laerci, com ho volia Cobet —i també la resta dels comentaristes—, els epigrames ajuden a bastir el judici definitiu que mereix un filòsof en la tradició biogràfica més estesa i també, per tant, en la mentalitat popular.

Resulta sorprenent constatar, en aquest sentit, com, en gairebé totes les apoteosis que hem comentat fins ara, els límits entre el culte heroic i el culte diví, en especial la posició que els déus i els herois ocupen en el sistema religiós grec, queden notablement somoguts. Malgrat que és ben veritat, com diu Farnell, que «the hero-cult once instituted, the Greek religious consciousness was at least able to keep clear the distinction between the hero and the deity»,[2145] no és pas menys cert que els filòsofs són pràcticament equiparats als déus, honorats com a déus, i, sobretot, com ja hem comentat, perden de manera definitiva el caràcter marcadament ctònic per entrar en l'àmbit celestial i fins i tot olímpic; a més, a partir de l'època hel·lenística, es va esvaint la diferència essencial de culte entre els herois, ctònics i associats a les divinitats, i els déus mateixos.[2146] No entra en els límits del nostre treball analitzar a fons aquesta mena de transposicions, que Farnell no dubta a qualificar de degradades respecte del sistema religiós grec més antic,[2147] però val a dir que l'apoteosi dels filòsofs acabà constituint un tòpic biogràfic que, com hem pogut observar, es manifesta com a tal especialment en els epigrames, i que acabà desenvolupant-se de forma molt més àmplia amb posterioritat. A partir d'aquí, el tema de l'apoteosi celestial del filòsof quedà ben fixat en la tradició biogràfica.[2148] Llucià en fa una clara paròdia en la seva narració de la mort del cínic Peregrí: als estúpids que li demanen el relat de la seva mort a la pira, els diu que, en el moment del seu salt mortal, es produí un

[2143] COBET 1878, p. 459.
[2144] Vegeu HOPE 1930, pp. 165-167. La crítica més recent sembla que segueix tots aquests postulats i analitza, així mateix, els epigrames des d'un punt de vista merament estètic i compositiu: així ho fan KÓLAŘ 1955, MORELLI 1971 i encara GIGANTE 1984a. Vegeu també l'apartat 4 del nostre capítol segon.
[2145] FARNELL 1921 [1970], p. 370.
[2146] Vegeu més amunt, en aquest mateix apartat, i també BOYANCÉ 1972, pp. 247, 291 i 307. Sobre les aproximacions rituals entre ambdós cultes, vegeu P. FOUCART, *Le culte des héros chez les Grecs*, París 1918, p. 164.
[2147] Vegeu FARNELL 1921 [1970], p. 361: les heroïtzacions de personatges històrics són, segons ell, «a new and sudden aberration, a sign of a later decadence in the Greek religious intellect».
[2148] Vegeu R. HOLLAND, «Zur Typik der Himmelfahrt», *ANRW* 23, p. 207 ss.

terratrèmol, i tot seguit havia sortit de les flames un voltor, que, volant cap al cel, exclamava en veu alta: ἔλιπον γᾶν, βαίνω δ' ἐς Ὄλυμπον (Llucià, *Per*. 39). I, és clar, la cèlebre apoteosi d'Apol·loni de Tiana recull el mateix tòpic: havent entrat dins del temple d'Àrtemis a Creta, les portes es tancaren darrere seu i es va sentir una cridòria de noies que cantaven: στεῖχε γᾶς, στεῖχε ἐς οὐρανόν, στεῖχε (Filòstrat, *V. Ap*. 8.30). Com a alguns dels nostres filòsofs, el seu caràcter diví ja li havia estat sovint reconegut en vida (Filòstrat, *V. Ap*. 3.50; 4.31; 5.24; 7.11, 21, 31, 38). L'antecedent més evident i, de fet, l'únic que presenta una narració sistemàtica dels fets, és la mort d'Empèdocles, que desapareix, segons les versions més positives, després d'un banquet, i un dels seus servents declara que, a negra nit, havia sentit una veu extraordinària que cridava el filòsof i tot seguit havia pogut observar una llum celestial i un esclat de torxes; convençuts, els seus deixen de cercar-lo i sacrifiquen en honor seu com si fos un déu (DL 8.68); més tard, el seu amic Pausànias li fa erigir un monument funerari, o fins i tot una estàtua i un clos sagrat, per tal de reverenciar-lo com un déu (DL 8.71). El tòpic de l'ascenció al cel apareix aquesta vegada en el cos de la narració i no pas en l'epigrama, perquè Diògenes Laerci es queda amb la versió de la tradició negativa, tal com comentarem més avall,[2149] però és indubtable que és aquí on prenen origen tant l'ascensió d'Apol·loni com les veus que el criden, i també la seva proclamació divina quan encara és viu. La tradició biogràfica anà afegint, a més, noves formes i nous signes de divinització dels filòsofs: el més impactant, és clar, és l'heroi que s'apareix als amics i als deixebles confirmant el seu nou estatus, com el cas cèlebre d'Apol·loni, el qual ho aprofita per a confirmar la immortalitat de l'ànima (Filòstrat, *V. Ap*. 8.31). Per als nostres filòsofs, en canvi, la biografia no accepta pas tots aquests prodigis, i més aviat s'afanya a desmentir-los, tal com veurem tot seguit: és una altra distinció entre els nostres autors i els θεῖοι ἄνδρες posteriors, que ja constatàvem quan fèiem referència als seus dots taumatúrgics.[2150]

Com a contrapartida, la tradició negativa fa que alguns filòsofs intentin donar, en morir, senyals falsos de la seva apoteosi per tal de guanyar-se precisament aquest culte *post mortem* perenne, però l'engany és descobert a temps, i queden així refutats també per sempre. El cas més novel·lesc és el d'Heraclides, que, segons Demetri de Magnèsia (*FHG* IV 382), nodrí una serp amb la intenció de fer-la aparèixer en el seu jaç de mort, donant entenent d'aquesta manera que havia estat heroïtzat,[2151] però l'engany fou descobert a temps, i Heraclides fou absolutament denigrat (DL 5.89-90), tal com es manifesta en el terrible epigrama que li dedica Laerci (DL 5.90):

[2149] Vegeu també els apartats E 1 a i E 1 b, on han estat explicades les diverses versions de la mort d'Empèdocles.
[2150] Vegeu l'apartat D 3.
[2151] Literalment, per fer creure que havia passat a la casa dels déus, ἵνα δόξειεν εἰς θεοὺς μεταβεβηκέναι. Fins i tot en aquesta escena, clarament paròdica, retrobem la noció de la qualitat celestial, i no ctònica, de l'heroi, que és transportat amb els déus, tal com comentàvem més amunt. En canvi, el mecanisme d'heroïtzació, mitjançant l'aparició d'una serp, continua essent marcadament ctònic i tradicional: vegeu FARNELL 1921 [1970], p.366; BRELICH 1958 [1978], pp. 220-222; W. BURKERT, *Greek Religion*, Harvard 1985, pp. 195, 201.

ἤθελες ἀνθρώποισι λιπεῖν φάτιν, Ἡρακλείδη,
ὥς ῥα θανὼν ἐγένου ζωὸς ἅπασι δράκων.
ἀλλὰ διεψεύσθης, σεσοφισμένε· δὴ γὰρ ὁ μὲν θὴρ
ἦε δράκων, σὺ δὲ θήρ, οὐ σοφὸς ὤν, ἐάλως.

Encara més malèvola és la versió que en dóna Hermip (fr. 42 Wehrli): Heraclides arribà a subornar la pítia perquè, consultada pels heracleus arran d'una pesta que assolava la regió, proclamés que calia, per deslliurar-se del mal, oferir a Heraclides una corona d'or mentre fos viu i retre-li culte heroic un cop fos mort, és a dir, els mecanismes més tradicionals d'heroïtzació, tal com ho observàvem sobretot per a Zenó (DL 7.11-12 i 7.29), i que precisament són els que vol criticar aquí Hermip; però, mentre el coronaven al teatre, Heraclides caigué mort per una apoplexia fulminant, els enviats a l'oracle foren lapidats, i la pítia mateixa morí en el mateix moment mossegada per una serp a l'interior del santuari (DL 5.91). És curiós que en aquesta història que pretén desmentir els xarlatans i els engalipadors, són els déus mateixos els qui castiguen la gosadia d'Heraclides i dels seus col·laboradors; Llucià és molt més sarcàstic en la mort del seu Alexandre: tot i que podria semblar, com aquest, un càstig diví, en realitat cal atribuir-la a la simple casualitat (*Alex*. 60).

Una refutació idèntica és la que li dedica Hipòbot a Empèdocles: al costat de la versió positiva, comentada més amunt, que el fa ascendir al cel enmig del llums i clamors (DL 8.68), Diògenes Laerci considera, seguint Hipòbot, que Empèdocles havia volgut ser considerat diví, i per aquest motiu es degué llançar al cràter de l'Etna, per tal de fer desaparèixer del tot el seu cos, però el volcà va escopir una de les seves famoses sandàlies de bronze, de manera que l'engany fou descobert (DL 8.69); o bé, refutant així l'altra narració de l'ascensió celestial, el mateix filòsof havia donat instruccions a un dels seus criats perquè afirmés que l'havia vist enlairar-se cap al cel enmig d'una gran claror i de veus que el cridaven (DL 8.68). Així doncs, Empèdocles havia cercat de desaparèixer, com Hèracles, en el foc, a l'estil també de Peregrí (Llucià, *Per*. 33), conscient que el foc el faria immortal i fins li permetria d'atènyer l'Olimp.[2152] És clar que existia entre els antics una certa polèmica sobre la forma de morir d'Empèdocles: mentre que Hipòbot s'esforçava a desmentir la seva divinització usant el detall de la sandàlia escopida pel volcà, que, en canvi, Pausànias devia entendre precisament com un signe del seu ascens celestial, Timeu (*FGrHist* 566 F 6) maldava per afirmar que el filòsof s'havia exiliat, en realitat, al Peloponnès, on havia mort i on hom podia visitar la seva tomba (DL 8.71), i blasmava fortament Heraclides perquè refutava aquest suïcidi especial d'Empèdocles a l'Etna i defensava la versió divinitzadora (fr. 84 Wehrli), ja que διὰ παντός ἐστιν Ἡρακλείδης τοιοῦτος παραδοξολόγος, καὶ ἐκ τῆς σελήνης πεπτωκέναι ἄνθρωπον λέγων (DL 8.72 = fr. 115 Wehrli).[2153]

[2152] Vegeu BRELICH 1958 [1978], p. 194. Per al foc com a element immortalitzador, vegeu C. M. DESMAN, *Ignis Diuinus*, Lund 1949. Encara, per a la immortalització d'Hèracles i el seu valor referencial, F. STOESSL, *Der Tod des Heracles*, Zuric 1945.

[2153] Per a una anàlisi seguida de totes les menes de mort d'Empèdocles i el seu possible sentit, vegeu l'apartat E 1 a.

En aquesta mateixa línia, fins i tot la catàbasi de Pitàgoras a l'Hades (DL 8.21)[2154] és posada en dubte per algunes fonts: en realitat, altra vegada segons Hermip, el mateix que ja havia denunciat els estratagemes d'Heraclides i que també posava dubtava de la resurrecció d'una noia per part d'Empèdocles, afirmant que, en veritat, la noia havia estat donada per perduda pels metges que la tractaven (DL 8.69), el filòsof s'havia amagat en una habitació subterrània que havia construït, previsor, a la seva arribada a Itàlia, de forma semblant al que explica Heròdot de Zalmoxis (4.95); la seva mare, mentrestant, li anava passant, escrit en unes tauletes, tot allò que succeïa a la ciutat, de manera que, en sortir de l'amagatall, ho va poder explicar enmig de l'Assemblea, i tots el declararen un déu i li lliuraren llurs pròpies dones, que reberen el nom de Πυθαγορικαί, perquè aprenguessin les seves doctrines (DL 8.41).[2155] A diferència de l'infeliç Heraclides, el truc no fou descobert, però Hermip no s'està pas de tractar Pitàgoras de simple xarlatà; Llucià ho reprèn, amb una molt fina ironia, quan, al principi del seu *Alexandre*, l'engalipador per antonomàsia afirma (4.20):

> καὶ πρὸς Χαρίτων μή με νομίσῃς ἐφ' ὕβρει ταῦτα τοῦ Πυθαγόρου λέγειν ἢ συνάπτειν πειρώμενον αὐτοὺς πρὸς ὁμοιότητα τῶν πράξεων· ἀλλ' εἴ τις τὰ χείριστα καὶ βλασφημότατα τῶν ἐπὶ διαβολῇ περὶ τοῦ Πυθαγόρου λεγομένων, οἷς ἔγωγε οὐκ ἂν πεισθείην ὡς ἀληθέσιν οὖσιν, ὅμως συναγάγοι εἰς τὸ αὐτό, πολλοστὸν ἂν μέρος ἅπαντα ἐκεῖνα γένοιτο τῆς Ἀλεξάνδρου δεινότητος.
>
> Per les Gràcies, no et pensis que dic això per injuriar Pitàgoras o que provo d'establir un paral·lel entre els seus actes! Però si hom arreplegués en un mateix sac les coses pitjors i més infamants que s'han dit sobre Pitàgoras per calumniar-lo, que, el que és jo, no em crec pas que siguin certes, tot això seria només una part de l'astúcia d'Alexandre.

La crítica, ben mordaç, no arriba en aquest cas, tanmateix, a desprestigiar definitivament el filòsof, que és també objecte d'una apoteosi en la majoria de les narracions biogràfiques, però no pas en la de Diògenes Laerci, que li dedica, com vèiem, una mort anodina i uns epigrames força malèvols.[2156] Tot plegat deu formar part, segurament, d'una crítica

[2154] Vegeu, sobre aquest tema, l'apartat D 3 a.

[2155] En realitat, tal com ha demostrat BURKERT 1962 [1972], pp. 155-161, la contalla d'Hermip, tot i que és manifestament burlesca, presenta alguns trets que demostren un origen ben antic de la història: les instruccions que aquí Pitàgoras rep de sa mare, les hauria rebut en realitat de la Mare, Demèter, a qui el filòsof està associat, per tal de poder viatjar a l'Hades, com ho demostra la seva cuixa d'or. A més, són moltes les religions on el savi s'oculta durant anys en una estança subterrània i en reapareix com si hagués tornat a la vida des de l'altre món; fins i tot n'hi ha una referència en sòl grec: Sòfocles, *El.* 62-64. Hermip devia agafar, doncs, una contalla ben antiga i la devia caricaturitzar per desemmascarar racionalment el filòsof. Vegeu, sobre el tema, l'apartat D 3 a.

[2156] Vegeu l'apartat E 1 d.

racionalitzadora contra els falsaris que abusen de la superstició i la ignorància de la gent tot fent-los creure amb trucs barats qualsevol bestiesa, els quals devien abundar en l'època de Laerci, si ens fixem sobretot en els atacs de Llucià, en especial en el seu *Alexandre*, però que ja apareixen, com hem vist, en fonts ben antigues. De fet, la contalla a propòsit d'Heraclides recorda força els trucs d'Alexandre amb la serp (Llucià, *Alex*. 13-14), i és possible que els atacs de la tradició biogràfica hostil a les divinitzacions d'Empèdocles i de Pitàgoras responguin també a una crítica general, feta d'arrel, podríem dir, contra aquesta mena de falsaris de totes les èpoques; en realitat, les fonts més crítiques, sobretot Hermip i Timeu, són precisament, com el mateix Llucià, erudits que podien haver emprès una batalla personal per fer front a la colla de falsos profetes que proliferava al seu voltant, fins i tot component, com el de Samòsata, llibres directament paròdics *Περὶ θανάτων*, als quals tal vegada pertanyia el llibre d'Hermip.[2157] Amb aquestes crítiques, en tot cas, la tradició biogràfica desprestigia absolutament els filòsofs i frustra les pretensions d'apoteosi que les fonts més positives pretenien donar-los.

Novament, doncs, com ja succeïa amb els honors fúnebres, la vida i la mena de mort del filòsof no són pas sempre un obstacle per a l'establiment d'un culte heroic a la seva persona un cop mort. És un nou argument per a constatar, si és que calia, que les anècdotes relatives a la mort dels filòsofs són invents de la tradició biogràfica per tal de retribuir-los d'aquesta manera pels seus actes, d'acord amb la imatge que en presenta la mateixa biografia, en el moment decisiu i definitiu de la mort. Amb tot, hom observa que els filòsofs heroïtzats —sens dubte i sense cap variant negativa— per la tradició són justament aquells qui rebien les millors morts en les narracions biogràfiques, sobretot Sòcrates, Bias, Polemó i Anaxarc, però també, d'acord amb les bones morts que els atribueix la tradició positiva, Plató, Aristòtil, Epimènides i Zenó. Els altres són declarats falsaris en els seus intents deliberats i arterosos, però descoberts, de ser heroïtzats: Empèdocles, principalment, però també Pitàgoras, i, és clar, Heraclides. La biografia els pren així, de soca-rel, qualsevol honor, fet que ha de reflectir per força una tradició molt hostil entre les escoles. Sorprèn, en canvi, que Sòcrates no rebi cap culte heroic constatable quan ell és l'origen del tòpic de la millor mort del filòsof, i la seva vida constitueix el gran exemple per a tota la tradició biogràfica, i a més, com hem vist, l'epigrama laercià el divinitza clarament (DL 2.46).

Els filòsofs queden emmarcats, d'aquesta manera, en una tradició d'heroïtzació o apoteosi cultual que ateny també molts altres personatges històrics, especialment legisladors i homes caiguts per la pàtria, però sobretot poetes, amb els quals la proximitat és aquí manifesta en el sentit que es tracta d'un grup social que els heroïtza en virtut de la seva obra i els ret un culte constituït habitualment al voltant d'alguna mena de θίασος, que en general és, en ambdós casos, un musèon. Sense la pretensió de ser exhaustius, Homer rebia culte a Argos (Elià, *V. H.* 9.15) i a Esmirna (Estrabó 646); Hesíode, a Orcomen de Beòcia (Pausànias 9.38.3); Píndar

[2157] Així ho vol H. DIELS, *Herakleitos von Ephesos*, Berlín 1909, p. 3.

rebia sacrificis anuals a Delfos, tot i que el seu μνῆμα es trobava, és clar, a Tebes (Pausànias 9.23.3); a Sòfocles, els atenesos li sacrificaven cada any per la seva virtut (*Vita Soph.* 17 W), i fins hi havia un θίασος al segle IV aC que li retia culte sota el nom de Δεξίων, associat a Asclepi (Plutarc, *Num.* 4);[2158] Èsquil rebia sacrificis anuals a Gela, i davant de la seva tomba es representaven les seves pròpies tragèdies (*Vita Aesch*. 11-12 W); i àdhuc Hipòcrates va rebre culte heroic, si hem de fer cas a Plini (*N. H.* 7.37) i a Llucià (*Philops.* 21). En realitat, Aristòtil (*Rhet*. 1398b) dóna una llista molt interessant dels personatges històrics que eren venerats encara al seu temps, entre els quals es barregen, precisament, poetes i filòsofs, reverenciats tots ells a causa de la seva saviesa:

> Πάριοι γοῦν Ἀρχίλοχον καίπερ βλάσφημον ὄντα τετιμήκασι, καὶ Χῖοι Ὅμηρον οὐκ ὄντα πολίτην, καὶ Μυτιληναῖοι Σαπφῶ καίπερ γυναῖκα οὖσαν, καὶ Λακεδαιμόνιοι Χίλωνα καὶ τῶν γερόντων ἐποίησαν ἥκιστα φιλόλογοι ὄντες, καὶ Ἰταλιῶται Πυθαγόραν, καὶ Λαμψακηνοὶ Ἀναξαγόραν ξένον ὄντα ἔθαψαν καὶ τιμῶσι ἔτι καὶ νῦν, καὶ Ἀθηναῖοι τοῖς Σόλωνος νόμοις χρησάμενοι εὐδαιμόνησαν καὶ Λακεδαιμόνιοι τοῖς Λυκούργου, καὶ Θήβησιν ἅμα οἱ προστάται φιλόσοφοι ἐγένοντο καὶ εὐδαιμόνησεν ἡ πόλις.
>
> En efecte, els de Paros reverencien Aquíloc, tot i que era maldient; i els de Quios, Homer, per bé que no n'era pas ciutadà; i els de Mitilene, Safo, encara que fos una dona; i els lacedemonis van nomenar Quiló fins i tot membre del col·legi dels ancians, per bé que no eren pas lletraferits, i els italiotes, Pitàgoras; i els de Làmpsac, Anaxàgoras, que era estranger, van enterrar-lo i el reverencien encara avui; i els atenesos, servint-se de les lleis de Soló, foren feliços, i els lacedemonis amb les de Licurg, i a Tebes, quan els magistrats es feren filòsofs, també la ciutat fou feliç.

Sembla clar, doncs, que, malgrat les moltes diferències i les innúmeres peculiaritats, específiques de cadascun d'ells —que hem anat observant tot al llarg d'aquest capítol— entre els poetes i els filòsofs, la imatge que en tenien els grecs, almenys pel que fa a les seves formes de morir i als seus destins *post mortem*, així com la realitat de les formes de culte que els dispensaven, és força similar. I, és clar, la continuïtat amb els cultes cristians posteriors resulta força evident; valgui un exemple ben curiós i fascinant: entre els carpocracians, Crist era venerat cultualment al costat de

[2158] Vegeu FARNELL 1921 [1970], p. 364. També CLAY 2004, pp. 127-153, per a les evidències dels cultes a poetes: no sembla que hi hagués gaires diferències, ni cultuals ni conceptuals, entre poetes i filòsofs.

Plató, Aristòtil, Pitàgoras i altres filòsofs, i, de fet, hom el representava a la manera dels θεῖοι ἄνδρες.[2159]

[2159] Policromies del Museo Nazionale Romano 67 606 i 67 607. Vegeu R. SÖRRIES & U. LANGE, «Die polychromen Fragmente im Thermenmuseum zu Rom», *Antike Welt* 17, 1986, pp. 13-22. Per a la continuïtat iconogràfica, vegeu ZANKER 1995 [1997], capítol sisè.

Conclusions

És moment ara de presentar els resultats d'aquesta investigació, mitjançant una síntesi, a partir dels *biografemes* analitzats en el capítol anterior, de la imatge generalitzada que tenien els antics dels filòsofs i de la filosofia, malgrat els límits i les mancances que ja hem anat assenyalant en diverses represes. Per tal de facilitar l'ordre expositiu, hem dividit aquest darrer capítol en tres grans apartats, que volen recollir de forma breu els principals eixos del treball.

1. La imatge dels filòsofs i de la filosofia a la Grècia antiga segons la concepció popular que es desprèn dels reculls biogràfics

Convé definir, en primer terme, què entenem per «concepció popular» o, el que és el mateix, per «imatge popular». Prendrem com a punt de partida la definició que dóna K. J. Dover de «popular morality», que respon a criteris força semblants: «By the "morality" of a culture I mean the principles, criteria and values wich underlie its responses to this familiar experiences. By "moral philosophy" or "ethics" I mean rational, systematic thinking about the relationship between morality and reason».[2160] Semblantment, doncs, els grecs s'anaren bastint una imatge «popular» dels seus filòsofs, que sentien com a personatges especials per la seva manera de viure en el món de forma notablement diferent de la resta dels seus conciutadans. Aquesta imatge respon a una manera de veure les coses que podríem qualificar també de popular en el sentit que ho fa Dover, és a dir, que no parteix de les imatges del savi que es fa cada escola *ad usum internum*,[2161] per als seus iniciats, sinó de la consciència d'estranyesa que la figura dels savis causa en la col·lectivitat. Ara, atès que la tradició biogràfica que basteix aquestes imatges es basa, com hem anat veient, en fonts molt diverses, algunes clarament populars, com la Comèdia, però altres originades en la literatura de les pròpies escoles, amb intencions laudatòries o de blasme, podem parlar per a la biografia dels filòsofs, allunyant-nos de l'estudi de Dover,[2162] d'una influència mútua d'ambdues visions, la popular i la dels entesos, a l'hora de construir els paràmetres que tenen en compte els

[2160] DOVER 1974, p. 1.
[2161] Vegeu HADOT 1995, pp. 334-350.
[2162] Vegeu, sobretot, la neta distinció que fa DOVER 1974, p. 5, entre fonts cultes i fonts populars.

biògrafs per interpretar com a «positiva» o «negativa», en definitiva «bona» o «dolenta», alguna de les característiques que configuren la personalitat dels filòsofs. Hi contribueix, també, el fet mateix que les fonts emprades per a aquesta anàlisi siguin les mateixes biografies, una barreja curiosa, com vèiem al primer capítol, de notícies impactants i xafarderies amb elements emprats en les introduccions «oficials» que usaven les escoles per a iniciar els seus deixebles en la filosofia d'un determinat autor, i que pretenien a la vegada ser divulgatives i proporcionar, com a gènere, un cert entreteniment a lectors no necessàriament instruïts en la doxografia filosòfica. Diògenes Laerci, en particular, representa una bona mostra d'aquesta mena de capteniment, tal com ho hem manifestat en el segon capítol.

Que la imatge del filòsof era força generalitzada a nivell popular i que hi havia un notable interès per aquestes figures ho demostra, a banda de les biografies mateixes,[2163] tota la col·lecció iconogràfica que els arqueòlegs han analitzat, a la qual hem anat fent referència en els moments pertinents. Els romans cultes omplien les seves biblioteques privades de busts de filòsofs amb els seus noms inscrits, còpies parcials de les antigues estàtues gregues de cos sencer que omplien els espais públics de les ciutats, amb la intenció de saber, en mirar-les, *qualis fuit aliquis* (Plini, *N. H.* 35.10-11). És evident que les biografies satisfeien un desig semblant. Els lectors d'aquesta mena d'obres hi cercaven per damunt de tot xafarderies sobre la forma de vida dels filòsofs, considerats en bloc com un personatge, sense entrar en les diferències d'escola i de doctrina, quelcom que es retroba també en la iconografia: a partir del segle II aC, en efecte, en les estàtues dels filòsofs es dissolen les diferències entre escoles, i adopten totes elles una expressió genèrica de pensador.[2164] Encara més, a partir d'Adrià, que fou el primer que es deixà créixer una barba filosòfica, i sobretot sota els Antonins, els ciutadans es fan representar en els sarcòfags amb barbes llargues, mantell grec de filòsof i l'aspecte pensarós de les estàtues dels filòsofs:[2165] sembla evident que la filosofia està de moda i que l'interès popular, per bé que superficial, pels filòsofs antics —no pas pels contemporanis, que solen ser, com veurem més endavant, objecte de blasme, per tal com no atenyen els ideals i la glòria dels seus mestres— es difon per tot l'imperi. Aquesta és exactament la mentalitat, per molt que la seva obra fos escrita segurament més tard, de Diògenes Laerci, tal com vèiem en el capítol segon.[2166]

La moralitat popular es podria resumir, sempre segons Dover, en els següents punts: «Pity and forgive others, for you too are human; restrain your ambitions, for you do not know what the morrow will bring; abstain from violence and cruelty against others for they are no less human than you; endure suffering, for you are not alone. What the Greeks called "knowing himself" is recognition of one's own limitations».[2167] Tal com hem anat constatant tot al llarg del capítol anterior, els trets que tipifiquen un filòsof,

[2163] Per a les finalitats populars de les biografies remetem al capítol primer i també a l'apartat 2 del capítol segon quant al cas concret de Diògenes Laerci.
[2164] Vegeu ZANKER 1995 [1997], p. 207.
[2165] Vegeu ZANKER 1995 [1997], pp. 246-271.
[2166] Vegeu, especialment, el final de l'apartat 2.
[2167] DOVER 1974, p. 269.

precisament pel seu caràcter sovint popular, són molt genèrics; només en alguns casos podem afirmar que la construcció de les anècdotes pretén personalitzar la doctrina concreta d'aquell filòsof, encarnar-la.[2168] La majoria de les vegades, en canvi, la imatge del filòsof es construeix d'una forma molt més general, força unívoca malgrat les diferències doxogràfiques i les respostes concretes de la biografia a trets particulars de les seves obres i les seves doctrines. Podríem dir que les biografies tendeixen, per sobre de tot, a construir, mitjançant la llista força limitada de *biografemes* que hem analitzat, una imatge del filòsof ideal, d'allò que un filòsof ha de ser en la mentalitat grega antiga.

Aquest filòsof ideal,[2169] en efecte, és grec de naixement, o bé és a Grècia on duu a terme tota la seva activitat, seguint així la idea de Laerci que la filosofia és un fenomen completament hel·lènic; sovint queda connotat com a excepcional ja en el moment de ser infantat, de vegades fins i tot és fill d'un déu —per bé que aquest tret sí que pot ser considerat, sens dubte, un afegit tardà—; sempre està perfectament situat en el seu entorn social i familiar, fins i tot des d'un punt de vista econòmic, ja que gaudeix d'una situació de considerable riquesa personal. Podem afirmar, doncs, que el filòsof ideal és un ciutadà grec modèlic, que com a tal participa en la vida política de la seva ciutat, forma part del seu exèrcit, arriba a ser vencedor dels jocs atlètics i contribueix com qualsevol ciutadà exemplar a millorar la seva πόλις i a augmentar-ne la glòria. De fet, aquesta és exactament la imatge que pretenen transmetre les representacions estatuàries de l'època clàssica, segons el que es pot desprendre de les poques mostres que ens n'han pervingut: els filòsofs hi apareixen figurats com un correcte ciutadà respectable, en el gest i en l'abillament, habitualment sota l'aparença d'un polític actiu; fins i tot una figura subversiva com Sòcrates i els antics Savis, el tirà Periandre inclòs, eren retratats a l'Atenes clàssica amb la imatgeria tòpica del ciutadà καλοκἀγαθός.[2170]

És la conversió, sempre imprescindible, mitjançant un procés iniciàtic la que situa el filòsof en allò que estava cridat a esdevenir de bon principi, tal com de vegades s'encarreguen de certificar els oracles i la seva precocitat intel·lectual manifesta sovint. La iniciació del filòsof es dóna habitualment en l'àmbit de les relacions entre mestre i deixeble, i, tot i que en comparteix algunes formes amb altres personatges, com els poetes, hi ha algunes iniciacions específicament filosòfiques, com la «caça» de deixebles per part del mestre, o la conversió a partir de la lectura d'un llibre. A diferència d'altres iniciacions, també, la dels filòsofs és una autèntica conversió, que implica sovint un trencament radical amb la forma de viure anterior i fins i tot un canvi de nom. A més, es tracta sempre, llevat de pocs casos rars que apareixen com a autodidactes, d'un procés que es viu sota el guiatge d'un mestre i en l'interior d'una escola, on el filòsof ha de quedar, moltes vegades de manera forçada, perfectament emplaçat en una llista de

[2168] Vegeu l'apartat 4 del capítol tercer.

[2169] S'exposen a continuació els resultats de les anàlisis del capítol quart sobre els *biografemes*, a les quals remetem per aprofundir el que aquí, necessàriament, només apareix de manera sumària.

[2170] Per a la imatgeria dels filòsofs en l'Atenes clàssica, vegeu ZANKER 1995 [1997], capítol segon. Particularment, per a Sòcrates, cf. pp. 68-69; per a Periandre i els Savis, cf. pp. 74-75.

successions. La seva legitimació, en canvi, sol fer-la un oracle, o bé són la mort i els cultes posteriors els que confirmen el filòsof, exactament igual que succeeix tant amb els herois, inclosos els herois culturals, com amb els poetes. En el cas específic dels filòsofs, viatjar fa savi el filòsof, el fa apte per a enfrontar el seu paper davant de la col·lectivitat, i el viatge, per tant, està ben connotat en la tradició biogràfica, per bé que sovint és una simple inferència a partir de les afinitats intel·lectuals dels filòsofs.

Pel que fa als seus trets més valorats, la bellesa, la solemnitat i la noblesa, que configuren la καλοκἀγαθία tradicional, no solen faltar en un filòsof que rebi una valoració positiva en la tradició biogràfica; de fet, aquesta qualitat és la que els serveix per a «caçar» deixebles i mantenir una imatge personal emblemàtica entre els seus conciutadans, sobretot si s'hi afegeix la seva eloqüència divina. Les excepcions, és clar, són Sòcrates, els cínics i tota una branca dels estoics, que deliberadament es presenten com a models de lletjor per tal de palesar la seva oposició frontal als valors convencionals. La tradició biogràfica, tanmateix, castiga aquestes actituds, generalment en la forma de morir. Queda palès, en tot cas, que hi havia un «aspecte filosòfic», present en totes les representacions —també en les iconogràfiques— dels filòsofs antics, que havia quedat establert de forma tòpica i que s'utilitza sovint per a la paròdia, originat habitualment en els tractats fisiognomònics i tipificat pels repertoris retòrics. Per sobre de tot, allò que caracteritza externament els filòsofs és la barba i el mantell simple, tot i que hi havia peculiaritats segons les escoles. De manera freqüent, però, la biografia castiga també l'excés de pompa i les robes massa aristocràtiques, així com l'excessiva σεμνότης, cosa que s'ha d'entendre com una reacció clarament popular davant l'estranyesa que generaven aquestes figures. D'altra banda, tots els filòsofs antics es representen com a ancians venerables, una imatge que, a més de correspondre a les màximes dels filòsofs sobre els béns de l'ancianitat, correspon també al folklore de tots els pobles: el savi, naturalment, ha de ser ancià.

Pel que fa a les formes d'expressió d'aquest saber, val a dir que, en la tradició biogràfica, el filòsof, com ja feien els Savis, comunica el seu saber a manera de joc de paraules o d'apotegma; queda per a la doxografia, afegida sempre posteriorment, l'exposició del sistema doctrinal específic i real del filòsof. La imatge que en conserva la tradició biogràfica, en canvi, té més a veure amb una saviesa aplicada a les situacions concretes de la vida quotidiana i desenvolupada per la paraula hàbil, ràpida i sovint punyent, amb la qual vencen, de forma dialèctica, és clar, qualsevol enfrontament o fins i tot els certàmens entre ells. L'expressió d'un filòsof, a més, és percebuda sovint com a obscura per la tradició biogràfica, de tal manera que els seus ensenyaments resulten inintel·ligibles per als ignorants, és a dir, per als qui no han estat iniciats en l'estudi de la filosofia. Totes aquestes percepcions, que hem analitzat detalladament,[2171] perquè les considerem d'allò més importants, pertanyen, sens dubte, a la imatge popular, fora de l'àmbit escolar, dels filòsofs antics: hi continua havent, en l'imaginari grec, una visió de la saviesa filosòfica més propera a la dels Savis tradicionals

[2171] Vegeu l'apartat D 21 del capítol quart.

que no pas a la dels llibres i les doxografies, que són percebudes amb gran estranyesa, com no podia ser d'altra manera. Àdhuc els sil·logismes són interpretats com a jocs d'intel·ligència, i s'atribueix sovint als filòsofs l'ús dels versos dels poetes amb sentits diferents, adaptats per a l'ocasió, cosa que manifesta la percepció popular del seu domini de la tradició cultural, precisament el que més en valoraven. La saviesa que manifesta el filòsof a través de les seves formes d'expressió s'acosta, així, a l'habilitat per a sortir-se'n de qualsevol situació, per a donar el consell oportú: pot ser qualificada més aviat de μῆτις, a l'estil de la d'Odisseu, que no pas de σοφία tècnica o especulativa, quelcom que allunya considerablement la visió popular dels filòsofs d'aquella que en tenien (i en tenen), en canvi, els estudiosos i els seguidors de les diverses escoles. El filòsof que descriu la mentalitat popular és, doncs, un savi que afirma la seva saviesa, limitada a la circumstància concreta, ocasional, persuadint els interlocutors del moment, no pas bastint un sistema universal, i, a més, utilitza els recursos d'un *trickster*, per dir-ho en termes antropològics. Allò que percep i emfasitza la biografia no és pas la novetat expressiva i científica dels filòsofs, sinó, ben al contrari, la continuïtat que representen aquests personatges respecte dels Savis tradicionals. Podem afirmar que totes les paraules dels filòsofs en la tradició biogràfica segueixen aquesta mena de caracterització, ben allunyada del llenguatge amb què els mateixos filòsofs s'expressen en les seves obres i en els reculls simplement doxogràfics que ens han pervingut. La distància entre la imatge del filòsof en la visió més popular que presenta la biografia i la imatge que se'n pot fer el lector culte a partir de la lectura directa de les seves obres o el filòsof interessat en la seva doxografia real és, en aquest cas, molt gran.

La tradició escolar concreta aquesta saviesa i fa els filòsofs absolutament versàtils, aptes per a qualsevol ocupació pràctica i molt beneficiosos i útils per a la ciutat, hàbils rètors, poetes, inventors de tota mena de realitats materials i culturals, legisladors, polítics, generals, i dotats en la majoria dels casos d'una saviesa superior que els fa excel·lir en tot allò que emprenen. Especialment valorada és la seva capacitat per a mantenir la pau interior en les situacions més terribles, sobretot en les adversitats, i això els fa dolços, bons amb tothom —fins i tot enmig de les burles dels seus conciutadans—, extremament humils; i se'n destaca també la ferma disposició a mantenir els seus criteris enfront de l'autoritat, sobretot en els seus enfrontaments amb els tirans, rebutjant els honors que els ofereixen i evitant d'anar a les seves corts. És també molt valorada la seva ingent capacitat de concentració i de treball, la φιλοπονία, reservada als filòsofs més prestigiosos. Íntimament relacionat amb aquest tret apareix la imatge del filòsof com un perfecte asceta, capaç d'endurar les més fortes proves i els exercicis físics i espirituals més intensos, impassible davant qualsevol sofriment: es pot dir que un filòsof que apareix com a bon asceta en la tradició biogràfica ha rebut, sens dubte, una caracterització positiva. En el mateix sentit ascètic ha d'entendre's la connotació positiva d'aquells filòsofs que no accepten diners a canvi del seu saber i que fins es mantenen en una penosa pobresa, fet molt admirat, així com els qui s'abstenen de relacions sexuals amb noiets o prostitutes. Totes aquestes percepcions de l'ascetisme com la característica més important per a un

filòsof ben considerat per la tradició biogràfica es concreten en les respostes a la pregunta tòpica «Per a què serveix ser filòsof?», on es veu clarament el paper de les escoles i la seva intenció de fomentar una determinada visió ideal dels filòsofs i de l'estudi de la filosofia. Tanmateix, l'ascetisme, per bé que és admirat en un filòsof, provoca una estranyesa manifesta en la mentalitat popular, que sol magnificar les mostres ascètiques dels filòsofs sense entendre-les gaire i aprofita qualsevol ocasió per a desmentir-les o parodiar-les. L'activitat filosòfica, d'altra banda, reporta una gran fama als qui la practiquen, i aquest és un dels punts principals en què es fixen els biògrafs per incloure un filòsof entre els personatges que són objecte de les seves biografies, tal com s'evidencia també, ja des del títol, en l'obra de Diògenes Laerci. Això no obstant, es considera un tret altament ridícul el fet que els filòsofs cerquin desmesuradament la pròpia fama.

La capacitat taumatúrgica, si bé, com hem vist, no és un tret distintiu dels filòsofs als quals està dedicada aquesta anàlisi, és apreciada com un signe de veneració, quan existeix, perquè entra dins d'un dels aspectes més valorats en un filòsof: la seva capacitat de beneficiar els seus conciutadans i fins i tot la humanitat sencera. Entre els seus actes, els que tenen més prestigi són, paradoxalment, rebre acusacions judicials, naturalment injustes, seguint el model socràtic, i ser perseguits pels tirans i els poderosos, que de vegades els condemnen a l'exili o a mort, en general perquè els filòsofs no volen doblegar-se a la seva voluntat despòtica. Ser raptat pels pirates i venut com a esclau, semblantment, serveix per a prestigiar també el filòsof que ho pateix: és una bona ocasió per a manifestar la seva capacitat d'endurar situacions adverses, de mostrar la seva versatilitat i fins de permetre als seus conciutadans d'apreciar-lo com a benefactor. L'associació amb Atenes, la ciutat dels filòsofs per antonomàsia, prestigia també notablement el filòsof que hi sojorna, sovint per haver-hi començat la seva formació o per haver-hi trobat un mestre emblemàtic. Com no podia ser d'altra manera en una tradició erudita, és especialment benvist que els filòsofs escriguin com més llibres millor, fins al punt que el fet de no haver escrit res és motiu de blasme, i àdhuc Sòcrates és escarnit per aquesta raó. El llibre constitueix en la biografia l'expressió més característica, no pas del pensament d'un filòsof, sinó de la seva capacitat de treball i la seva diligència. Per això escriure'n molts és la millor manera de comprovar els dots d'un filòsof, mentre que, al contrari, no escriure'n cap és percebut com quelcom estrany, objecte, doncs, de crítiques i potser de burles. Allò que interessa a la tradició biogràfica, com és habitual, no és pas el contingut doctrinal de les obres, que després és afegit de forma prosaica com a doxografia, sinó més aviat les anècdotes biogràfiques que envolten llur creació i, especialment, els motius personals que provoquen l'absència d'obres en un autor o, el més gran elogi, la seva prolixitat llibresca.

En el vessant negatiu, els principals «pecats» que pot cometre un filòsof al llarg de la seva vida, sempre des del punt de vista de la mentalitat popular que reflecteixen els biògrafs, són, sobretot, l'excentricitat, la malenconia, la bogeria, juntament amb un caràcter arrogant i altiu, el τῦφος dels cínics, sovint acompanyat de la misantropia i el gust per la soledat: la

tradició biogràfica no perdona que els filòsofs es mostrin als seus contemporanis com a éssers superiors, i aquests mateixos contemporanis els fan, com a revenja, personatges capaços de tota mena de depravacions i objecte de les més variades burles. Com en totes les èpoques, doncs, la manera més immediata i simple de desprestigiar un filòsof és imputar-li una vida que no està d'acord amb allò que predica, o senzillament acusar-lo de mostrar-se superior als seus conciutadans per causa de la filosofia que practica. El recurs fàcil és presentar-los actuant de forma absolutament contrària a allò que s'esperaria d'un filòsof ideal: fer-los golafres, afeccionats a la beguda i als banquets, ardents en els plaers, freqüentadors de meuques i amants de tota mena, cobejosos de riqueses, fama i glòria —fins al punt de pidolar als poderosos—, i gasius fins a extrems ridículs. Moltes d'aquestes interpretacions biogràfiques tenen orígens marcadament populars, i nombroses vegades se'n pot resseguir l'origen còmic, però és evident que foren usades posteriorment per diversos autors amb la intenció manifesta d'atacar els mestres de les escoles rivals, de manera que acabaren arribant a la biografia erudita moltes dades populars: cal pensar en Aristoxen, Sàtir o Hermip, per anomenar únicament els casos més evidents.[2172] Un bon exemple són també les crítiques que reben alguns filòsofs per haver compost obres sobre legislació i política sense haver posat mai en pràctica les seves idees totalment teorètiques.[2173] Algunes de les característiques negatives que s'imputen als filòsofs tenen també el seu origen, com hem provat de demostrar, en la interpretació popular, literal, dels seus mots fora de les escoles: allò que alguns sil·logismes i alguns exemples dels filòsofs assenyalaven com a simples jocs lògics i dialèctics és interpretat com a doctrina real, i per això la tradició biogràfica ens els presenta com a depravats i ateus en algunes versions, dues característiques que els connoten molt negativament.[2174]

Tampoc no es veu amb bons ulls que un filòsof canviï d'escola o de mestre, quelcom comprensible si pensem que moltes de les anècdotes biogràfiques provenen de les rivalitats entre escoles. De fet, un dels *biografemes* habituals per a blasmar un filòsof és precisament imputar-li males relacions amb el seu mestre, la qual cosa demostra que, en el si de les escoles, aquesta relació era sagrada. L'aspecte físic dels filòsofs pot ser usat també directament en el blasme: és del tot negatiu que el filòsof mostri l'aparença habitual, però, en canvi, no compleixi en la seva vida allò que el seu aspecte promet; tampoc no estan gens ben considerades les tares físiques, que segurament provenen de deformacions còmiques o estan inspirades en els tractats fisiognomònics: segons la mena de deformitat o, simplement, segons l'aparença física especial, el públic inferia amb facilitat el caràcter moral dels retratats.

Una altra forma fàcil de desprestigiar un filòsof és acusar-lo de ser adulador dels tirans i els poderosos, una variant del seu gust pel luxe i les riqueses que, a més, li lleva una de les seves característiques més

[2172] Vegeu els apartats 2 i 3 del capítol primer.
[2173] Plató, sobretot: vegeu els apartats 11 i 12 del capítol quart.
[2174] Hem desenvolupat aquest tema en l'apartat D 21 del capítol quart. L'ateisme d'alguns filòsofs, en especial, és clarament una imputació falsa en la majoria dels casos, però, arran d'aquest mecanisme interpretatiu, molts són atacats: vegeu l'apartat D 2 n del capítol quart.

apreciades, a saber, la seva llibertat interior enfront de qualsevol element extern. Tot i que sempre són relacions problemàtiques, els filòsofs es classifiquen, doncs, fonamentalment, en dos grups pel que fa als seus tractes amb els poderosos i les corts dels tirans: o bé el filòsof s'enfronta amb el tirà, i mor en l'intent o aconsegueix el seu propòsit de tiranicidi; o bé entre el tirà i el filòsof s'estableix una relació de mecenatge o de parasitisme, i llavors el filòsof esdevé totalment dependent del tirà i és durament criticat per aquest motiu. Portant al límit aquesta acusació, es pot fer que el filòsof sigui ell mateix un tirà o que tingui aspiracions tiràniques manifestes, i, en tot cas, el fet que es mostri a favor del despotisme és una de les pitjors imputacions que hom li podia fer, naturalment a partir de la interpretació biogràfica d'algun passatge de les seves pròpies obres. I no hi ha dubte que la forma més senzilla de desprestigi és acusar el filòsof de plagi de les doctrines d'un altre tan sols pel fet que hi ha una proximitat doctrinal entre tots dos, transformada biogràficament en una còpia directa, o bé perquè han escrit sobre temes semblants, o perquè hi ha entre les seves obres alguns títols iguals. El plagi resulta, en efecte, una crítica terrible per a un filòsof, que en desautoritza a l'instant tota la doctrina i n'ofereix una imatge negativa en la tradició biogràfica, a banda de ser usat en les invectives entre els filòsofs i les escoles. No és tampoc benvist, com sembla lògic, que els filòsofs reneguin de les convencions socials establertes, quelcom que és característic, és clar, de la majoria de les doctrines: aquest punt els fa arrogants i altius, i ja hem vist que la mentalitat popular els ataca per aquest motiu. Així, queden mal connotats els qui ataquen l'atletisme, puntal de la παιδεία hel·lènica, o fins i tot el teatre, i, naturalment, els bons costums tradicionals, com les creences religioses i les normes cíviques.

Especialment important per a analitzar la valoració definitiva d'un filòsof que fa la tradició biogràfica és la forma com se'l fa morir. El moment de la mort confirma o invalida amb caràcter definitiu la vida i, per tant, la doctrina d'un filòsof, de manera que ofereix les dades més significatives de les seves biografies. Per als biògrafs, la mort és l'última ocasió per a refusar i negar tot allò que el personatge ha expressat en la seva obra, o bé per a reafirmar-ho i enaltir el filòsof de manera definitiva. Tal com hem exposat detalladament, allò que hom escriu i, sobretot, el mode de vida que hom porta poden determinar la forma de morir. Totes les anècdotes sobre les morts dels filòsofs poden ser emmarcades —tal com hem analitzat i ens permetem de resumir ara breument— dins d'una imatgeria general, molt més senzilla del que pot semblar al primer cop d'ull. Els filòsofs que queden connotats per la tradició biogràfica com a arrogants, excèntrics, misantrops i solitaris, fins i tot els que són massa seriosos i rigorosos, són vistos amb grans reserves per la mentalitat popular, ja des de la Comèdia Antiga, perquè la seva altivesa és considerada un menyspreu envers els seus conciutandans, i per tant se'ls castiga en el moment de morir amb morts inglorioses, fallides respecte d'allò que tal vegada els filòsofs haurien desitjat (suïcidis, malalties, retruc dels propis mots, morts ridícules i anodines), amb l'única excepció de Demòcrit, de qui la tradició biogràfica sembla que ha fet prevaler el caràcter bondadós i rialler al seu gust per la soledat i l'aïllament. També els qui es mostren contraris a l'ideal ascètic,

essencial per als filòsofs, com hem vist, i desitgen fama, diners i luxes, o són titllats de golafres, disbauxats i desmesurats en el sexe, reben també les mateixes menes de morts inglorioses, tot i que no n'hi ha cap d'específica, com a punició última per no haver respost a l'ideal filosòfic. Semblantment, els aduladors dels tirans, per tal com s'aparten del gran model heroic del filòsof que s'hi enfronta amb el risc de la pròpia vida, moren sovint de descoratjament i per mitjà del suïcidi, de forma similar als àvids de luxes, perquè la biografia de fet els identifica. Els ateus i els impius, que ja eren fortament blasmats en la Comèdia, reben també morts inglorioses —en aquest cas, però, especialment violentes, sovint per retruc dels propis mots—, fets a miques pels gossos, en l'exili, en un naufragi, o també per suïcidi, sobretot sota la forma de càstig diví, com escau, també en la mitologia, a qui ha gosat enfrontar-se amb els déus. En són l'excepció, és clar, Sòcrates i aquells que la biografia assimila a ell, perquè la seva figura marca de manera decisiva la vida i la mort gloriosa segons l'ideal filosòfic. També hi ha un càstig biogràfic per a aquells que canvien de mestre i d'escola, o l'abandonen, acció que era molt malvista, tal com dèiem.

A l'altra cara de la moneda, els filòsofs que la tradició biogràfica, almenys en alguna de les versions, descriu com a perfectes ascetes, bondadosos, humils, fidels al mestre, amb gran capacitat de treball, que no accepten diners, ni luxes, ni honors, compromesos en la seva lluita contra el despotisme, fins i tot amb intencions tiranicides, són també premiats per la mateixa tradició amb una bona mort, que pot ser gloriosa i heroica, seguint el model socràtic, o com a mínim dolça i tranquil·la, envoltada del reconeixement públic, en comptes de les morts fallides i anodines dels altres. Els afortunats, tanmateix, són, com hem vist, molt pocs. La mentalitat popular, reflectida des de ben antic en les biografies, es barreja també amb la idealització del savi que feren les diverses escoles: cap de les dues no perdona als filòsofs les connotacions negatives que apareixen en les seves biografies, sobretot l'altivesa i la misantropia, l'aïllament volgut de la comunitat social on estan inserits, i els castiga per aquest fet tornant-los a la seva més feble humanitat de forma radical i definitiva mitjançant morts fallides, de la mateixa manera que la ὕβρις engendra sempre la ira dels déus en el pensament mitològic. Les morts dels filòsofs són morts del tot humanitzadores, cerquen de fer-los massa humans, per tal de llevar als qui les pateixen tota esperança de glòria. Que aquesta mena de retribucions són eminentment populars, però, ho confirma el fet que, malgrat la mena de mort que hagin patit, molts dels filòsofs reben honors fúnebres i són objecte de culte, tal com hem analitzat en els darrers apartats d'aquest treball.

No ens ha d'estranyar, a hores d'ara, comprovar que la majoria dels tòpics negatius o de les invectives contra els filòsofs corresponen punt per punt al repertori dels principals atacs tipificats dels oradors. Segons el resum que en fa W. Süss,[2175] el qui és objecte de l'atac és presentat, sempre que és possible, com un esclau o fill d'esclaus; és d'origen bàrbar; fa una feina de baix nivell; és un lladre comú; és un depravat sexual; odia aquells

[2175] W. SÜSS, *Ethos*, Leipzig 1910.

que no hauria d'odiar, o, especialment, odia la seva ciutat sencera o la humanitat en general; la seva aparença externa és desagradable o efeminada; és un covard; ha dilapidat o ha perdut el seu patrimoni. A més, si alguna difamació no pot ser atribuïda directament al personatge objecte de blasme, pot ser traslladada als seus pares o als seus avantpassats, amb l'expectativa que alguna cosa li hagi arribat també a ell, per via genètica, podríem dir.

D'altra banda, hi havia sens dubte, entre els biògrafs antics, una idea força clara d'allò que constituïa virtut o pecat en un filòsof, fins al punt que Filòstrat pot oferir una autèntica llista tipificada de defectes que hom pot trobar en un filòsof, per boca d'Apol·loni de Tiana que dialoga amb el seu deixeble Damis (1.34):

> δεῖ δὲ πεφράχθαι τὸν ἄνδρα γιγνώσκειν τε ὡς ἀργίας μὲν ἡττηθεὶς ὁ σοφὸς ἢ χολῆς ἢ ἔρωτος ἢ φιλοποσίας ἢ ἑτοιμότερόν τε τοῦ καιροῦ πράξας ἴσως ἂν καὶ ξυγγνώμην φέροιτο, χρήμασι δὲ ὑποθεὶς ἑαυτὸν οὔτ' ἂν ξυγγινώσκοιτο καὶ μισοῖτ' ἄν, ὡς ὁμοῦ πάσας κακίας συνειληφώς· μὴ γὰρ ἂν ἡττηθῆναι χρημάτων αὐτόν, εἰ μὴ γαστρὸς ἥττητο καὶ ἀμπεχόνης καὶ οἴνου καὶ τοῦ ἐς ἑταίρας φέρεσθαι.
>
> Cal que l'home es protegeixi i sàpiga que el savi vençut per la mandra, o per la ira, o per l'amor, o per l'afecció a la beguda, o que actua de forma més agosarada del que escau, potser podria obtenir perdó, però el qui es lliurés a les riqueses ja no podria ser perdonat i seria odiat com si hagués reunit totes les maldats alhora: car no hauria pas estat vençut per les riqueses si no hagués estat vençut pel ventre, pels vestits, pel vi o pel deixar-se portar a ca les meuques.

Tots corresponen, fil per randa, com acabem de veure, als tòpics tradicionals que presenten les nostres biografies de filòsofs de la tradició grega, a partir dels quals s'han anat gestant els diversos *biografemes*. Al costat de la bona imatge que els filòsofs i les seves escoles volien transmetre de si mateixos, hi havia, doncs, tot un corrent de percepcions populars, almenys tan antigues com els filòsofs mateixos, que feien burla, per la perplexitat que aquelles figures tan noves i estranyes els causaven, dels pensadors i de les seves extravagàncies, alhora que els retreien una crítica tan antiga com el món: que la seva vida no era coherent amb allò que predicaven. La polèmica entre les escoles i entre els filòsofs degué alimentar de manera considerable aquesta imatge burlesca, atenta morbosament als detalls més sòrdids i abeurada amb delectació en les deformacions populars de la Comèdia, com a mínim des d'Aristoxen. També la iconografia se'n fa ressò, per bé que són molt poques les obres d'aquesta mena que ens han pervingut. En són bons exemples la figureta d'un epicuri, caracteritzat per la panxa grassa i una autosatisfacció desimbolta (Metropolitan Museum, Nova York, 10.231.1), que recorda que

aquesta era la imatge popular dels epicuris a partir de la Comèdia Nova;[2176] o la copa de plata de Boscoreale on una colla de poetes i filòsofs grecs famosos apareixen figurats amb l'aparença d'esquelets (Louvre, París, BJ 1923), i, al seu costat, algunes màximes que els han fet cèlebres inciten a gaudir de la vida mentre s'hi és a temps, alhora que manifesten que tota la saviesa del món no aconsegueix defugir la mort, i, de retruc, fan burla de la preparació per a la mort que era, en definitiva, l'objectiu final de tota la filosofia antiga;[2177] i, encara més, pel regust popular que acostuma a manifestar-se en l'escatologia, aquell fresc de la comuna de les Termes d'Òstia on els Savis donen, amb posat absolutament seriós, ensenyaments i màximes sobre la manera com fer una bona digestió i anar de ventre de forma saludable.[2178] L'existència d'aquesta mena de paròdies iconogràfiques «ci ricorda che quasi tutti i ritratti conservati di età classica ed ellenistica sono testimonianze di autorappresentazione e di autopercezione: abbiamo molte notizie circa l'immagine che gli intellettuali volevano che fosse difusa di sé, ma di norma non sappiamo come, fuori dalle scuole, i contemporanei vedessero gli intellettuali, e fino a che punto le immagini che essi avevano "nella mente" coincidessero con l'autopercezione che si esprime nelle immagini concrete. Viene da supporre che già in precedenza fossero esistite immagini che esortavano a ridere di questi seri pensatori».[2179] Les obres biogràfiques, en canvi, sí que ofereixen un ampli repertori de paròdies més o menys malèvoles, segurament populars a l'origen, però astutament aprofitades per a les polèmiques entre les escoles, que conviuen, si més no en l'obra laerciana, al costat de les visions positives.

La presència de trets positius o negatius, així com el desenvolupament més o menys llarg dels diversos tòpics, responen a la importància del filòsof i, sobretot, de l'escola a la qual pertany en el posterior desenvolupament de la història de la filosofia. Dit d'acord amb la mentalitat de Diògenes Laerci, el tractament més o menys llarg i morbós dels detalls biogràfics d'un determinat filòsof depèn de la fama del personatge.[2180] Tenint en compte que cada escola té el seu propi ideal de savi, el qual, salvant els detalls i les peculiaritats de cadascuna, presenta trets generals força comuns,[2181] explicar la vida d'un filòsof, habitualment abans d'entrar en l'estudi de la seva doctrina, esdevé una qüestió més fonamental que no pas anecdòtica. Per això glorificar el propi mestre i, sovint, atacar el mestre de les escoles rivals devia ser una activitat important per a les escoles. Tal com ho resumeix L. Brisson, «dans l'Antiquité, une doctrine philosophique apportait à celui qui s'en réclamait vérité et règle de vie. Dans cette perspective, on ne pouvait faire référence à une doctrine sans lui décerner l'éloge ou le blâme, sans marquer son adhésion ou sa répulsion [...] Or, pour qui était confronté à une doctrine philosophique rivale, deux attitudes étaient

[2176] Vegeu ZANKER 1995 [1997], pp. 141-143.
[2177] Vegeu ZANKER 1995 [1997], pp. 238-239.
[2178] Vegeu G. CALZA, «Die Taverne der Sieben Weisen in Ostia», *Die Antike* 15, 1939, pp. 99-115; R. NEUDECKER, *Die Pracht der Latrine*, Munic 1994, pp. 35 ss.
[2179] ZANKER 1995 [1997], p. 143.
[2180] Vegeu l'apartat D 2 d del capítol quart i també l'apartat 2 del capítol segon.
[2181] Així ho assenyala també HADOT 1995, pp. 334-339. En efecte, les diferències entre els filòsofs de les diferents escoles queden abolides, a partir sobretot del segle III aC, fins i tot en les representacions estatuàries: vegeu ZANKER 1995 [1997], pp. 206-207.

possibles: le rejet pur et simple ou l'annexion».[2182] Essent la filosofia essencialment una forma de vida,[2183] la biografia dels mestres, com a models que calia seguir, no és pas un assumpte de poca importància, sobretot si prenem en consideració el testimoni de Plutarc (*Mor.* 26b i 53c), segurament una mica exagerat, però significatiu, que explica que els deixebles de Plató fins i tot imitaven el mestre en l'esquena corbada, i els d'Aristòtil en la seva forma de parlar quequejant. El filòsof es construeix, d'aquesta manera, en positiu i en negatiu seguint l'ideal que es vol inculcar, i el seu judici correspon al grau d'acompliment d'aquest ideal. D'una banda, doncs, les biografies dels filòsofs recullen, com hem vist tot al llarg del capítol quart, la visió popular que hom en tenia, a partir fonamentalment de la Comèdia i dels repertoris retòrics; de l'altra, els ideals de les diverses escoles, que van més enllà, és clar, d'aquesta imatge popular, però que acaben influint-la notablement. Sabem, en efecte, que, en totes les escoles, es plantejaven quina havia de ser la conducta del savi en cadascuna de les circumstàncies de la vida humana, si havia de dedicar-se a la política, si havia de casar-se o si podia lliurar-se a la còlera, per exemple:[2184] tots són, com hem vist en el capítol quart, tòpics que després es retroben en llurs biografies, i no pas per casualitat, evidentment. Les qualitats especials del savi s'identifiquen, en totes les escoles, amb la superioritat divina, de tal manera que les reflexions sobre Déu, en realitat, responen en cadascuna d'elles a la noció del savi ideal, que el filòsof desitja i procura, sense arribar a atènyer mai un estadi tan alt, per a si mateix.[2185] El savi, per a les diverses escoles filosòfiques, «est le seul être infaillible, impecable, impassible, heureux, libre, beau et riche, mais il est aussi le seul à être véritablement et excellemment homme d'État, législateur, général, poète et roi. [...] En quelque sorte, les dieux sont des sages immortels et les sages des dieux mortels».[2186] És una noció que, sens dubte, ha influït les diferents peripècies biogràfiques que hem anat resseguint al llarg del capítol anterior, que defineixen el filòsof, per tant, de forma absolutament ideal: el filòsof, com hem vist, pot ser un hàbil polític,[2187] un legislador,[2188] un general,[2189] un poeta, un rètor,[2190] un inventor[2191] i fins un benefactor de ciutats i de tota la humanitat,[2192] per no parlar dels cultes heroics de què solen ser objecte i de la veritable divinització a la qual són elevats.[2193] Sembla clar, com volia Hadot, que les diverses escoles filosòfiques es plantejaven, com a exercici, «que ferait le sage dans telle ou telle circonstance? C'était d'ailleurs souvent le moyen, dans les différentes écoles, de décrire, sous une forme

[2182] L. BRISSON, «Les accusations de plagiat lancées contre Platon», dins de DIXSAUT 1993, p. 355.
[2183] Vegeu l'apartat 9 del capítol tercer.
[2184] Cf., especialment, Ciceró, *Top.* 81, i Aulus Gel·li 1.26.
[2185] Vegeu HADOT 1991, pp. 12-18.
[2186] HADOT 1995, p. 340 i 343.
[2187] Vegeu l'apartat D 12 del capítol quart.
[2188] *Ibidem*, apartat D 11.
[2189] *Ibidem*, apartat D 13.
[2190] *Ibidem*, apartats D 2 e i D 21.
[2191] *Ibidem*, apartat D 10.
[2192] *Ibidem*, apartat D 17.
[2193] *Ibidem*, apartat E 3.

idéale, les particularités du mode de vie qui leur était propre».[2194] Indubtablement, les biografies sovint consagren de manera narrativa, encarnats, podríem dir, aquests ideals escolars dels mestres com a veritables savis que han assolit la perfecció promesa, des de la qual la filosofia està clarament per sobre de la resta de les arts.[2195]

Aquest savi ideal de les escoles és, en síntesi, sempre lliure (la famosa αὐτάρκεια que caracteritza tots els actes dels filòsofs, també en les seves biografies positives), cosa que li garanteix una gran pau interior (ἀταραξία en el lèxic especial de la majoria de les escoles), que el filòsof ha d'exercitar contínuament mitjançant una forta ascesi, a base d'exercicis espirituals comuns a totes les escoles.[2196] Ho resumia bellament Horaci en una de les seves *Odes* (3.3.1-8):

> *Iustum et tenacem propositi uirum*
> *non ciuium ardor praua iubentium,*
> *non uoltus instantis tyranni*
> *mente quatit solida neque Auster,*
> *dux inquieti turbidus Hadriae,*
> *nec fulminantis magna manus Iouis:*
> *si fractus inlabatur orbis,*
> *inpauidum ferient ruinae.*

Així doncs, les biografies recullen, adapten anecdòticament i fisiognomònica, podríem dir, aquesta mena de visions escolars, alhora que, en les seves caracteritzacions negatives i les seves invectives contra els filòsofs d'altres escoles, la crítica s'exerceix mitjançant una imatge *a contrario* a partir d'aquests mateixos ideals. La tècnica és força simple: «A scandal wich has been attached to one philosopher can be transferred by a sinister inheritance to other members of his school».[2197] Que aquesta activitat era practicada per les escoles mateixes sembla força evident, del moment que algunes de les invectives i les caracteritzacions negatives dels filòsofs es poden remuntar fàcilment a l'escola peripatètica, fins i tot pel que fa a la forma; Aristòtil ja afirmava (*Rhet*. 1416b 4-8) que el millor mètode per a la διαβολή és barrejar-hi una mica de lloança:

> ἄλλος τῷ διαβάλλοντι, τὸ ἐπαινοῦντα μικρὸν μακρῶς ψέξαι μέγα συντόμως, ἢ πολλὰ ἀγαθὰ προθέντα, ὃ εἰς τὸ πρᾶγμα προφέρει ἓν ψέξαι. τοιοῦτοι δὲ οἱ τεχνικώτατοι καὶ ἀδικώτατοι· τοῖς ἀγαθοῖς γὰρ βλάπτειν πειρῶνται, μιγνύντες αὐτὰ τῷ κακῷ.
>
> Un altre [mètode] per a l'acusador és lloar llargament una mica i després criticar concisament molt, o bé, després d'exposar per

[2194] HADOT 1995, p. 340.
[2195] Vegeu l'apartat 10 del capítol tercer.
[2196] Sobre aquests exercicis, vegeu HADOT 1995, pp. 91-264, i 2002, pp. 19-74. També els cínics en participen: vegeu GOULET-CAZÉ 1986.
[2197] OWEN 1983, p. 13.

> davant moltes bondats, criticar només l'única cosa que convé a l'assumpte. Aquests són els [mètodes] més hàbils i també els més injustos, perquè proven de blasmar amb les bondats, barrejant-les amb els mals.

Aristoxen sembla que va seguir el seu consell. En èpoques posteriors, la cosa sembla provada: Ateneu, que coneixia prou bé la Comèdia, arriba a afirmar que els filòsofs són força més afeccionats al blasme dels seus companys d'ofici que no pas els comediògrafs (220a).

Ara, tampoc no és estrany que les escoles cerquin d'atacar-se l'una a l'altra precisament allà on podien fer més mal: en la imatge idealitzada del mestre, perquè desfà de cop les aspiracions d'idealitat i de bondat d'aquella forma de vida que l'escola pretenia d'atorgar-los. D'altra banda, justament per la ruptura volguda del filòsof respecte de les conductes i la visió del món de la vida quotidiana, sembla força evident que els filòsofs eren objecte de burles i sàtires per part dels no-iniciats, sobretot en les obres còmiques i satíriques, on apareixen, com hem vist, amb la imatge de personatges estranys i fins i tot perillosos. Com el Sòcrates de Plató (*Theaet.* 149a), el filòsof és ἄτοπος, estranger dins del món de la quotidianitat (ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν), i aquesta és la percepció que sovint transmeten les biografies. Les seves doctrines devien ser rebudes com quelcom profundament estrany, sentides com quelcom del tot aliè a la vida quotidiana, i àdhuc, en alguns casos, com un autèntic escàndol, per tal com el savi no està subjecte a cap de les convencions socials i se sent per sobre de la resta dels homes, fora de la civilització i de la cultura. És fàcil d'entendre que la reacció popular natural fos, a més del rebuig, la ridiculització, a tall de revenja, dels personatges que havien plantejat aquella mena de monstres.[2198] El mateix desig dels filòsofs de fer de la seva vida un camí cap a la veritable saviesa, sense poder atènyer-la mai, és objecte de caricatures, com la que Llucià presenta en l'*Hermotim* (77), que ha esdevingut cèlebre:

> εἰς τί δ' οὖν ἀποβλέπων φιλοσοφεῖς, ὅταν ὁρᾷς μήτε τὸν διδάσκαλον τὸν σὸν μήτε τὸν ἐκείνου μήτε τὸν πρὸ αὐτοῦ μηδ' ἂν εἰς δεκαγονίαν ἀναγάγῃς μηδένα αὐτῶν σοφὸν ἀκριβῶς καὶ διὰ τοῦτο εὐδαίμονα γεγενημένον; οὐδὲ γὰρ ἂν ἐκεῖνο ὀρθῶς εἴποις ὡς ἀπόχρη κἂν πλησίον γένῃ τῆς εὐδαιμονίας, ἐπεὶ οὐδὲν ὄφελος· ὁμοίως γὰρ ἔξω τοῦ ὀδοῦ ἐστιν καὶ ἐν τῷ ὑπαίθρῳ ὅ τε παρὰ τὴν θύραν ἔξω ἑστὼς καὶ ὁ πόρρω· διαλλάττοιεν δ' ἄν, ὅτι μᾶλλον οὗτος ἀνιάσεται ὁρῶν ἐγγύθεν οἷων ἐστέρηται. εἶτα ἵνα πλησίον γένῃ τῆς εὐδαιμονίας (δώσω γὰρ τοῦτό σοι) τοσαῦτα πονεῖς κατατρύχων σεαυτόν, καὶ παραδεδράμηκέ σε ὁ βίος ὁ τοσοῦτος ἐν ἀκηδίᾳ καὶ καμάτῳ καὶ ἀγρυπνίαις κάτω νενευκότα· καὶ εἰσαῦθις πονήσεις, ὡς φής, ἄλλα εἴκοσιν ἔτη τοὐλάχιστον, ἵνα ὀγδοηκοντούτης γενόμενος (εἴ τις ἐγγυητής

[2198] Vegeu l'apartat 6 del capítol tercer i sobretot l'apartat E 1 del capítol quart.

ἐστί σοι ὅτι βιώσῃ τοσαῦτα) ὅμως ἧς ἐν τοῖς μηδέπω εὐδαιμονοῦσιν.

Però ¿on poses els ulls a l'hora de filosofar, quan veus que ni el teu mestre, ni el d'ell, ni el d'abans d'ell, ni encara que et remuntis a la desena generació... no n'hi ha cap que hagi esdevingut un savi complet i feliç per aquesta raó? Car no pots dir pas que ja en tens prou d'acostar-te al màxim a la felicitat, perquè no se'n treu gens de profit, d'això: igualment hom està fora del camí i al ras, tant si és al costat de la porta com si és ben lluny; per tal de ser prop de la felicitat —això t'ho concediré—, pateixes tots aquests fatics turmentant-te tu mateix, i se te n'ha anat aquesta vida en l'aflicció, el cansament i les vigílies, i amb el cap cot; i, malgrat tot, encara patiràs, com dius, uns altres vint anys com a mínim, fins que, en atènyer els vuitanta —si hi ha algú que et garanteixi que viuràs tant—, et trobis igualment entre els que encara no són feliços.

Sembla evident que, entre el riure popular i groller dels no-iniciats i els atacs de les escoles alienes, juntament amb l'admiració que figures tan estranyes suscitaven per força, la imatge dels filòsofs antics va quedar bastida d'una forma única, síntesi de contraris sovint molt extrems.

En aquest sentit, resulta força interessant observar quina definició fa del filòsof i de la filosofia un lèxic com la *Suda*, que recull una imatge absolutament estereotipada on s'acumulen trets d'èpoques molt diverses. Les dues entrades per a explicar què significa filosofar són prou significatives:

Φιλοσοφεῖν· σπουδάζειν. ὅτι εἰ λέγοι τις, μὴ χρὴ φιλοσοφεῖν· ἐπεὶ φιλοσοφεῖν λέγεται καὶ τὸ ζητεῖν αὐτὸ τοῦτο, εἰ χρὴ φιλοσοφεῖν ἢ μή, ἀλλὰ καὶ τὸ τὴν φιλόσοφον θεωρίαν μετιέναι· ἑκάτερον αὐτῶν δείξαντες οἰκεῖον πανταχόθεν τῷ ἀνθρώπῳ, πανταχόθεν ἀναιρήσομεν τὸ τιθέμενον.

Filosofar: Cuitar. Perquè si es pogués definir, ja no cal filosofar; ja que filosofar vol dir també cercar això mateix, si cal filosofar o no, però també perseguir la contemplació filosòfica; després d'haver fet conèixer a l'home, de totes les maneres, cadascun dels seus caràcters propis, de totes les maneres refusarem allò que s'hi proposa.

Φιλοσοφεῖν· ἀντὶ τοῦ πονεῖσθαι. φιλοσοφεῖ δὲ τοῦτο, ὅπως καταπράξηται τὸν γάμον. ἔφη Μένανδρος οὕτως, καὶ Ἰσοκράτης.

Filosofar: Igual que esforçar-se. «S'afanya per tal d'obtenir el matrimoni» (Menandre, fr. 182 Kassel-Austin). Així ho afirma Menandre, i també Isòcrates.

Cadascuna de les definicions s'ha apropiat d'un tòpic de la tradició, i, sens dubte, no es pot pas dir que sigui el punt de vista d'un entès en la matèria, sinó més aviat el que un erudit ha pogut trobar en els llibres, que respon, com l'obra de Diògenes Laerci, a tota una tradició prèvia, i que s'expressa amb la distància de qui no pertany a aquest món de les escoles. La idea que predomina en totes dues definicions és la de la filosofia com un esforç, i recorda que els filòsofs més valorats de la tradició són, precisament, els φιλόπονοι,[2199] per bé que, en la primera, a la noció de tensió vers la saviesa a la qual mai no s'acaba d'arribar, típica de la tradició més antiga,[2200] s'hi barreja també la imatge neoplatònica de la contemplació filosòfica com a fi últim, a la vegada que, ja al final, hi apareix el consell cristià de refusar les doctrines concretes després de conèixer-les. La segona és força més curiosa, perquè ens informa de la definició més popular —recollida per la Comèdia Nova (Menandre, fr. 182 Kassel-Austin)— del terme *filosofar*, que deu significar espavilar-se, enginyar-se-les per aconseguir de casar-se amb qui hom vol, i on la filosofia és sinònim de saber sortir-se'n, mitjançant l'astúcia, d'allò que es desitja, cosa que confirma tota una interpretació popular del seu caràcter.[2201] La definició de la «filosofia» encara és més interessant:

> **Φιλοσοφία**· Φιλοσοφία ἐστὶν ἠθῶν κατόρθωσις μετὰ δόξης τῆς περὶ τοῦ ὄντος γνώσεως ἀληθοῦς. ταύτης δὲ ἀπεσφάλησαν Ἰουδαῖοι καὶ Ἕλληνες. διαιρεῖται δὲ ἡ φιλοσοφία εἰς ἠθικήν, θεολογικήν, φυσικήν. καὶ ἡ ἀληθεστάτη γνῶσις τῆς ψυχῆς πρὸς πᾶσαν φιλοσοφίαν συμβάλλεται. καὶ πρὸς μὲν τὴν ἠθικήν, ὅτι ἀδύνατον ἡμᾶς τὰ ἑαυτῶν κατακοσμῆσαι ἤθη, τὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς μὴ ἐπεσκεμμένους· πρὸς δὲ θεολογίαν, ὅτι ζητοῦμεν περὶ τοῦ νοῦ τοῦ χωριστοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι καὶ αὐτὸς ἀθάνατος· ἐπειδὴ δὲ καὶ ὁ νοῦς νοητῶν ἐστι· νοῦς τῶν πρός τι ἐστί, τῶν δὲ πρός τι ὁ τὸ ἓν εἰδὼς καὶ τὸ ἕτερον εἴσεται. δῆλον δέ, ὅτι ἡ θεωρία τοῦ ἡμετέρου νοῦ καὶ εἰς θεολογίαν μεγάλα συμβάλλεται· συμβάλλεται δὲ ἡμῖν καὶ πρὸς τὴν φυσικήν, εἴγε φυσικοῦ μέν ἐστιν ἔργον τὸ περὶ τῶν σωμάτων διαλεχθῆναι καὶ τῶν εἰδῶν αὐτῶν καὶ δυνάμεων, τῶν δὲ ἐν σώμασιν εἰδῶν τὸ κάλλιστον, ἡ ψυχή. Φιλοσοφίας ὄφελος, τὸ μηδὲν ἡγεῖσθαι δεινὸν ἀναχωρῆσαι τοῦ θυλακίου τῶν κρεϋλλίων καὶ πρὸς γυναῖκα καὶ παῖδας ἄτεγκτον ἔσεσθαι.

Filosofia: Filosofia és l'ordenació dels costums segons una doctrina del coneixement veritable de la realitat. Per culpa d'ella van equivocar-se tant els jueus com els grecs. La filosofia es divideix en

[2199] Vegeu l'apartat D 2 c del capítol quart.
[2200] Vegeu l'apartat 9 del caítol tercer; un bon exemple a DL 6.64.
[2201] Vegeu, especialment, l'apartat D 21 del capítol quart.

> ètica, teologia i física. El veritable coneixement de l'ànima és interpretat segons tota la filosofia. Segons l'ètica, el fet que és impossible que nosaltres abellim els nostres propis costums, llevat que ens recolzem en les potències de l'ànima; segons la teologia, el fet que investiguem en relació amb la ment, que està separada del nostre interior, perquè també ella és immortal; ja que també la ment és pròpia dels éssers intel·ligents. És evident que la contemplació de la nostra ment també s'interpreta d'acord amb la gran teologia. Ens ajuda a interpretar també segons la física, si és tasca de la física explicar el que pertany al cos, les seves formes i les seves potències, i sobretot la més bella de les formes del cos, l'ànima. El profit de la filosofia: no pensar que sigui gens terrible apartar-se de la provisió de carns i restar inflexible davant de les dones i els nens.

La definició respon, així mateix, a la imatge tradicional de la filosofia com una forma de viure, basada, en tot cas, en una determinada doctrina ontològica. Les divisions de la filosofia i també el fet d'atribuir-la als jueus i als grecs, enganyats per ella a parts iguals, és, naturalment, d'inspiració cristiana, igual com les interpretacions sobre l'ànima, i en aquest cas sí que es recullen els tecnicismes propis de l'especulació filosòfica de tots els temps. La part més destacada, tanmateix, arriba al final, en la resposta a la pregunta tòpica sobre el profit de la filosofia:[2202] la filosofia ensenya ascetisme[2203] i a no casar-se ni tenir fills,[2204] dos dels tòpics positius dels filòsofs antics, que sens dubte devien interessar força també als cristians. Aquesta barreja indestriable de doctrina seriosa i tècnica amb tòpics biogràfics tradicionals ens permet veure fins a quin punt havien anat unides, i continuaven d'aquesta manera, totes dues apreciacions i les fonts per a l'estudi de la filosofia antiga. Finalment, pel que fa a la definició del «filòsof», la *Suda* en proposa també dues. La primera és un perfil biogràfic molt simple de Filip d'Opunt, anomenat «El filòsof», amb una breu llista d'obres, seleccionades entre les que va escriure mentre era a la cort de Filip, que té com a font Hesiqui de Milet:

> **Φιλόσοφος**, ὃς τοὺς Πλάτωνος Νόμους διεῖλεν εἰς βιβλία ιβ′, τὸ γὰρ ιγ′ αὐτὸς προσθεῖναι λέγεται. καὶ ἦν Σωκράτους καὶ αὐτοῦ Πλάτωνος ἀκουστής, σχολάσας τοῖς μετεώροις. ὧν δὲ κατὰ Φίλιππον τὸν Μακεδόνα συνεγράψατο τάδε· Περὶ τῆς ἀποστάσεως ἡλίου καὶ σελήνης, Περὶ θεῶν β′, Περὶ χρόνου ἕν, Περὶ μύθων α′, Περὶ ἐλευθερίας α′, Περὶ ὀργῆς α′, Περὶ ἀνταποδόσεως α′, Περὶ Λοκρῶν τῶν Ὀπουντίων, Περὶ ἡδονῆς α′, Περὶ ἔρωτος α′, Περὶ φίλων καὶ φιλίας α′, Περὶ τοῦ γράφειν, Περὶ Πλάτωνος, Περὶ ἐκλείψεως σελήνης, Περὶ μεγέθους ἡλίου καὶ σελήνης καὶ γῆς α′, Περὶ ἀστραπῶν, Περὶ πλανητῶν, Ἀριθμητικά, Περὶ πολυγόνων

[2202] Vegeu l'apartat D 17 del capítol quart.
[2203] Vegeu l'apartat D2 j del capítol quart.
[2204] Vegeu l'apartat D 8 del capítol quart.

ἀριθμῶν, Ὀπτικῶν β′, Ἐνοπτικῶν β′, Κυκλιακά, Μεσότητας· καὶ ἄλλα.

La segona, en canvi, resulta força més interessant, perquè s'hi ha d'entendre un eco del tòpic dels beneficis dels filòsofs,[2205] relacionat, a més, amb la igualment tòpica comparació entre els filòsofs i els poderosos:[2206]

Φιλόσοφος· ὅτι μείζονα τὸν βίον εὐεργετεῖ φιλόσοφος ἀνὴρ ἤπερ ἄριστος βασιλεύς.

Filòsof: l'home que és filòsof beneficia més la vida que no pas el millor rei.

Hem anat assenyalant també les diferències i les semblances entre els filòsofs i els poetes a partir de les respectives biografies. Val a dir que, en alguns casos, ambdues figures apareixen unides en un sol personatge, especialment en els filòsofs més antics, de manera que la distinció esdevé sovint difícil: Empèdocles o Pitàgoras, per exemple, comparteixen molts dels trets que en general escauen als mestres de veritat. Tanmateix, podem afirmar que hi ha algunes diferències notables. Per començar, tal com hem observat, si el poeta sol ser en la tradició biogràfica un ésser marginal, el filòsof és, en canvi, pel seu naixement i el seu entorn, un personatge que s'adapta perfectament a la societat que l'envolta:[2207] la seva marginalitat i la seva raresa, en tot cas, arriben més tard, després de convertir-se a la filosofia; segurament per aquesta raó, són estranys els casos en què circumstàncies especials envolten el naixement dels filòsofs, quelcom que sí que és habitual, en canvi, en el naixement dels poetes.[2208] Ara bé, els poetes i els filòsofs comparteixen la precocitat intel·lectual,[2209] i també algunes formes d'iniciació, tot i que, com vèiem més amunt, n'hi ha algunes que estan exclusivament reservades als filòsofs.[2210] Els filòsofs necessiten sobretot una relació de mestre-deixeble com a iniciació, mentre que els poetes solen topar directament les divinitats del cant en el moment de començar la seva tasca. En canvi, la seva legitimació és gairebé idèntica: o bé hi participa un oracle o només el moment de la seva mort, i els honors fúnebres i els cultes heroics posteriors els confirmen com a herois culturals i referents per a la col·lectivitat. Les característiques de la saviesa filosòfica són també un punt essencial de diferència: tot i que els uns i els altres són, a la seva manera, mestres de la paraula i posseeixen una eloqüència divina,[2211] mai no s'afirma dels poetes que siguin versàtils per a tota mena d'afers pràctics, ni que hagin de ser perfectes ascetes o posseir una

[2205] Vegeu l'apartat D 17 del capítol quart.
[2206] Vegeu l'apartat D 14 del capítol quart.
[2207] Vegeu tot l'apartat A del capítol quart. L'únic filòsof que deliberadament figura en les biografies amb característiques de naixement que el fan semblant als poetes, en algunes tradicions, és Plató: vegeu els apartats A 1 i B 1 del capítol quart.
[2208] Vegeu l'apartat B del capítol quart.
[2209] Vegeu l'apartat C 1 del capítol quart.
[2210] Vegeu l'apartat C 2 del capítol quart.
[2211] Vegeu l'apartat D 2 e del capítol quart.

capacitat de concentració i de treball extraordinàries, tot i que és igualment malvist que siguin desitjosos de riqueses i honors.[2212]

De manera semblant, l'aparença física els diferencia clarament els uns dels altres, si bé, en realitat, la diferenciació entre els filòsofs i els altres personatges en la imatgeria de les estàtues no comença a manifestar-se fins a partir del segle III aC, quan, significativament, els poetes apareixen abillats a la moda, atès que no es percebien com a personatges al marge de la societat, mentre que l'aspecte i el posat dels filòsofs els caracteritzen inequívocament.[2213] Un punt essencial de diferència, és clar, són les seves formes d'expressió, sens dubte perquè la poesia és evident per al poeta, mentre que les obres dels filòsofs no són d'accés immediat per als no-iniciats.[2214] Sí que comparteixen, al contrari, molts dels blasmes de la tradició biogràfica, segurament perquè aquests blasmes formaven part, com hem vist, dels mateixos repertoris retòrics: se'ls acusa igualment de bogeria, misantropia, excentricitat, gust per la soledat,[2215] afecció desmesurada a la beguda, el luxe i la disbauxa,[2216] i també de plagis,[2217] alhora que els uns i els altres són objecte de l'escarni dels seus contemporanis.[2218] Sens dubte, com a personatges especials, tant els filòsofs com els poetes es guanyen el φθόνος dels seus contemporanis, cosa que s'expressa en les tradicions vindicatives. Aquest és el motiu, també, que els filòsofs i els poetes comparteixin la majoria de les formes de morir, perquè les fórmules vindicatives de la tradició biogràfica han de ser per força comunes a tots els personatges, sovint en clara relació amb els personatges de la mitologia: altrament no serien significatives per a tothom; n'hi ha una, però, que és específicament reservada als filòsofs: la mort per retruc dels propis mots. En efecte, a diferència del que succeeix amb els versos dels poetes, les doctrines dels filòsofs són evidentment estranyes per als no-iniciats, i es perceben sovint com una mostra d'arrogància i altivesa que rep el seu càstig amb aquesta forma de morir.

El que certament no es planteja per a les biografies dels poetes és que la seva activitat *hagi de ser* beneficiosa per als seus conciutadans, de la mateixa manera que no existeix cap mena de pregunta tòpica «Per a què serveix la poesia?», quan, en canvi, un dels punts fonamentals en les biografies dels filòsofs és deixar clar que són personatges superiors i que la seva activitat excel·leix en qualsevol àmbit i aporta beneficis de tota mena.[2219] És un senyal, és clar, que les escoles filosòfiques havien bastit tot un discurs en aquest sentit, mentre que mai ningú no hagué de fer-lo a propòsit dels poetes. El filòsof es manifesta, per tant, com una figura peculiar i diferenciada d'altres operadors culturals del seu temps, percebuda de manera diversa pels seus contemporanis, per bé que, com no podia ser d'altra manera, comparteix trets amb altres personatges,

[2212] Vegeu l'apartat D 2 m del capítol quart.
[2213] Vegeu ZANKER 1995[1997], capítol tercer, especialment pp. 152-160.
[2214] Vegeu l'apartat D 21 del capítol quart.
[2215] Vegeu els apartats D 2 f i D 2 g del capítol quart.
[2216] Vegeu l'apartat D 2 k del capítol quart.
[2217] Vegeu l'apartat D 24 del capítol quart.
[2218] Vegeu l'apartat D 16 del capítol quart.
[2219] Vegeu, especialment, l'apartat D 17 del capítol quart.

sobretot amb aquells que per llur tasca li són més propers, això és, els poetes.

Un punt molt difícil d'aclarir, i que no formava part dels objectius principals d'aquest treball, és si es poden especificar els mecanismes de generació d'anècdotes i *biografemes* en les biografies dels filòsofs. Tanmateix, sí que ha fet una mica de llum l'anàlisi que hem proposat aquí. En efecte, la fluctuació i la recurrència de les anècdotes i les màximes es mostra sovint com un mecanisme senzill per a traspassar *biografemes* d'un filòsof a un altre, simplement per semblança entre certes parts de la biografia d'ambdós, o bé perquè la seva imatge és semblant en la recepció popular de tots dos filòsofs, o fins i tot perquè es vol aproximar deliberadament un deixeble al seu mestre, en definitiva, per aquell recurs habitual de la mentalitat mítica que hom anomena *analogia*. En aquest sentit, és molt important el procés de tipificació de les biografies antigues que hem analitzat detalladament en el capítol tercer.[2220]

També hem comprovat que alguns filòsofs funcionen com a paradigmes per a altres contalles biogràfiques, de manera que moltes dades, principalment les més estranyes, aberrants, podríem dir, respecte de la tradició majoritària, han estat construïdes per simple aproximació a aquelles figures naturalment emblemàtiques. Són importantíssimes per a aquest procés les figures de Sòcrates, Tales, Heraclit i Diògenes, que es presenten així com a paradigmes tradicionals en l'imaginari popular, de manera que alguns dels seus trets es retroben en les vides d'altres filòsofs i es poden interpretar tot seguit per la relació amb el model, ja sigui en clau positiva o negativa. Atès que, precisament, allò que pretén la biografia és destacar l'exemplaritat dels actes d'un filòsof, la forma més fàcil resulta reaprofitar la peripècia vital d'un personatge per a dotar de sentit els actes d'un altre, encara que sovint l'anècdota en qüestió no acabi d'encaixar gaire bé en la nova biografia. Així, Sòcrates és naturalment el model de la bona mort del filòsof, però també el de la conversió a la filosofia, i sobretot el de les acusacions i els processos judicials contra els filòsofs; a Tales, com a fundador oficial de la filosofia en la majoria de les tradicions, se li imputen molts dels tòpics i els *biografemes* que després van apareixent en la resta dels personatges, com ara la misantropia o la versatilitat, senzillament perquè actua, en certa manera, com a definició d'allò que és un filòsof; Heraclit serveix de model per a tots els solitaris, misantrops i taciturns de la tradició biogràfica; Diògenes, amb les seves nombroses anècdotes de trobades amb altres filòsofs, permet moltes creacions en les biografies dels altres; també Soló esdevé el model de les trobades dels filòsofs amb els poderosos, arran dels seus famosos encontres amb Cresos. Nombroses anècdotes presents en les vides d'altres filòsofs s'han originat a partir de l'influx d'aquesta exemplaritat, sobretot entre les vides de mestres i deixebles, com Sòcrates, Plató i Aristòtil. I, naturalment, els tòpics mateixos funcionen com a models generadors d'altres tòpics per associacions d'idees senzilles:[2221] un bon exemple d'això és el *biografema* de la venda dels filòsofs com a esclaus, que sembla inspirada en l'anècdota de

[2220] Vegeu-ne, especialment, l'apartat 1.
[2221] La majoria dels exemples en aquest sentit són a l'apartat 1 del capítol tercer.

Diògenes, traslladada després als altres, i que, a més, té un regust novel·lesc innegable.[2222]

Encara més, podem postular que el fet que no hi hagi més d'una cinquantena de *biografemes* que expliquin la construcció general de totes les biografies analitzades pot fer-nos pensar que el dipòsit tradicional de sistemes narratius, de *patterns* significants no era gaire ampli, de manera que la composició de les biografies es devia moure dins d'uns paràmetres força tancats, fet que explicaria, fins i tot des d'un punt de vista formal, l'atribució d'un determinat *biografema* a un filòsof en algunes ocasions: les peripècies vitals que permeten, en última instància, de lloar o blasmar un filòsof no són pas tan variades, i cal presentar-les sempre dins d'uns paràmetres concrets per tal que siguin significatives, tal com ho pretén la narració biogràfica. En aquest sentit, l'existència de llistes i catàlegs de personatges que han tingut determinats trets o han fet determinades accions permet fer-se una idea força clara del funcionament tipificador de l'imaginari antic.[2223]

Els *biografemes* entorn d'un filòsof concret es construeixen, doncs, com hem mirat de demostrar al llarg de tot el treball, com a fruit d'un procés de l'imaginari, complex i difícil de resseguir en molts casos, però que es basa en una fórmula senzilla: es parteix, en primer lloc, d'una noció especialment significativa de la seva biografia, que sovint ha estat inspirada per les pròpies obres de l'autor o bé que vol expressar la coherència o, al contrari, la forta incoherència, entre la doctrina de l'autor i la seva vida concreta, tot i que hi ha també moltes altres fonts d'inspiració, com una determinada idea preconcebuda i popular sobre els filòsofs o sobre una determinada escola, les semblances amb altres personatges, principalment els mitològics, o fins i tot esquemes semblants als dels contes del folklore més popular, comú a moltes cultures. A continuació, d'un tòpic ben establert, se'n poden derivar d'altres que hi estan relacionats estructuralment i temàtica. Moltes anècdotes recolzen tan sols en les paraules que suposadament va pronunciar un filòsof, o fins i tot en dites i proverbis populars, mitjançant l'elaboració d'apotegmes i χρεῖαι, i moltes vegades fluctuen entre diversos autors sense que es faci evident cap afinitat que provoqui de forma clara aquesta fluctuació. Tant se val, en aquest procés, si la base del *biografema* és històrica o inventada: les anècdotes s'elaboren seguint uns paràmetres tòpics en què un filòsof actua com a paradigma per als altres; allò que és fonamental és la connotació positiva o negativa que pretén donar-los la tradició biogràfica. La forma mateixa de les χρεῖαι,[2224] breu i impersonal, contribueix notablement a aquesta fluctuació entre filòsofs.

I, sobretot, considerem molt significatives les relacions entre la vida que ha fet un filòsof i la mort que se'n deriva segons la mentalitat biogràfica: hem comprovat que moltes de les anècdotes sobre la forma de morir dels filòsofs, la part més significativa de les seves biografies, poden explicar-se força bé si les considerem una creació tipificada a partir de la valoració de la seva forma de vida, tal com hem repassat més amunt. Tot i que és molt

[2222] Vegeu l'apartat D 7 del capítol quart.
[2223] Vegeu els exemples a l'apartat 1 del capítol tercer.
[2224] Vegeu-ne l'anàlisi a l'apartat D 21 del capítol quart.

difícil, evidentment, explicar la creació de tots els *biografemes*, creiem que aquest treball haurà contribuït a aclarir el funcionament general de la mentalitat biogràfica, que era un dels objectius que ens havíem marcat.

2. Les biografies dels filòsofs antics i la realitat contemporània

És molt important, igualment, contrastar la imatge predominant en les biografies dels filòsofs antics tal com les recull Diògenes Laerci i l'ambient popular generalitzat que hi havia en el seu temps mentre redactava la seva obra. El contrast és prou significatiu. Almenys des de mitjan segle II comença a emergir en tota la Mediterrània la figura del filòsof com a taumaturg i θεῖος ἀνήρ, capaç d'obrar miracles de tota mena i que, de fet, es defineix més per la seva acció extraordinària que no pas per la pròpia doctrina, quelcom que apareix denunciat sovint pels seus contemporanis, especialment per una ment aguda i lliure com la de Llucià de Samòsata; en canvi, l'actitud de les biografies d'aquests filòsofs antics és més aviat de racionalització i sospita enfront de qualsevol element taumatúrgic, si més no tal com les recull Laerci.[2225] És cert que els filòsofs posteriors continuen oferint moltes de les característiques que tenien els seus precedents, sobretot les positives, és clar, com ara l'ascetisme, i retrobem en llurs vides alguns dels *biografemes* tradicionals, però la seva mena de saviesa és inspirada, i les seves relacions especials amb la divinitat, o els trets que els fan divins a ells mateixos, no es troben pas en les biografies anteriors. En aquest sentit, podem parlar de continuïtat en el canvi, com no podia ser d'altra manera.

Resulta força interessant —i ho hem fet sovint al llarg del treball— contrastar l'obra laerciana amb les *Vides dels filòsofs i dels sofistes* d'Eunapi de Sardes: imatge d'una nova època, Eunapi només desitja exposar biografies filosòfiques de caire religiós, farcides de miracles i visions místiques.[2226] El cert és que la comparació entre ambdues obres, així com amb d'altres de més acostades en el temps a la de Diògenes, confirma, sens dubte, la impressió de racionalitat que tenen les biografies laercianes. Per a ell els θαύματα no són pas un ingredient imprescindible de les accions dels filòsofs, ni els caràcters dels seus personatges són divinals, ni els seus filòsofs es presenten amb una aurèola mística. Com tots els éssers humans, els filòsofs antics tenen virtuts i defectes, poden ser objecte de crítica i fins i tot de burla i paròdia, i en tot cas es destaquen per les peculiaritats del seu caràcter, positives o en negatives, i per la fama que assoliren amb les seves doctrines, però no pas per la seva condició divina. En això, com en tantes altres coses, Diògenes Laerci recull la imatge de tota la tradició precedent, no pas la dels seus contemporanis.[2227]

D'altra banda, en les biografies que aplega Laerci resulta evident una exaltació de la figura del filòsof i de la seva importància per a la col·lectivitat, enfront de la imatge francament dolenta que té durant l'època

[2225] Vegeu, especialment, els apartats D 3 i E 3 del capítol quart.
[2226] Sobre aquestes vides, vegeu ara la traducció comentada de CIVILETTI 2007, especialment la introducció, pp. 45-53.
[2227] Vegeu el final de l'apartat 4 del capítol primer per a una avaluació més detallada.

imperial, tal com ho demostren alguns estudis força recents.[2228] Molts filòsofs eren preceptors de personatges nobles i fins dels futurs emperadors romans, i per aquest motiu eren molt apreciats per les famílies patrícies. Fins i tot hi ha exemples d'algun relleu funerari en què el filòsof apareix en una posició preponderant al costat de la família que ha «guiat» espiritualment.[2229] L'evolució del prestigi i el rol social dels filòsofs en l'època imperial respecte del seu caràcter contestatari i la seva marginalitat en l'època clàssica, el pas de l'austeritat a l'aburgesament, es manifesta també en el testimoni de les representacions estatuàries, on els filòsofs, a partir del segle I aC, van abillats a la moda i són retratats de la manteixa manera que els ciutadans contemporanis.[2230] Però no era pas aquesta la consideració popular si hom observa les diverses crítiques de què són objecte entre els escriptors llatins. De pedants ostentosos, per exemple, els tracta Quintilià (11.1.33-34): *Philosophiam ex professo, ut quidam faciunt, ostentantibus, parum decori sunt plerique orationis ornatus, maximeque ex affectibus, quos illi uitia dicunt. Verba quoque exquisitiora et compositio numerosa tali proposito diuersa. Non enim sola illa laetiora, qualia a Cicerone dicuntur* [...]*, sed etiam illa, quamquam plena sanguinis* [...]*, non conueniant barbae illi atque tristitiae*; també Juvenal critica que cap dels ensenyaments del seu preceptor filòsof no han servit per a guarir un ric hereu de la seva *libido* natural (*Sat.* 14.12):

> *Barbatos licet admoueas mille inde magistros,*
> *hinc totidem, cupiet lauto cenare paratu.*

I Horaci, ben en la línia del mateix Laerci, es complau a ridiculitzar la grandesa que es donen a si mateixos alguns filòsofs, en especial els estoics (*Sat.* 1.3.182):

> *«Sapiens operis sic optumus omnis*
> *est opifex, solus sic rex». Vellunt tibi barbam*
> *lasciui pueri; quos tu nisi fuste coerces,*
> *urgeris turba circum te stante miserque*
> *rumperis et latras, magnorum maxime regum.*

Hom podia trobar en l'època imperial filòsofs pertot arreu, als carrers i a les portes dels temples, tal com ho lamenta Juvenal[2231] i com apareixen constantment en els opuscles llucianescos. Per a aquesta mena de filòsofs, la filosofia no és res més que παιδιὰν καὶ εὑρησιλογίαν ἕνεκα δόξης (Plutarc, *De Stoic. repugn.* 1); i fins i tot n'hi ha que van canviant d'ofici i ara fan de gladiadors, adés de rètors, adés de filòsofs.[2232]

La que els biògrafs presenten, és clar, és la figura ideal del filòsof i no pas els que hom podia trobar pel carrer, hereus de les diverses escoles, en

[2228] Vegeu, especialment, COURCELLE 1980 i JERPHAGNON 1980 i 1981a.
[2229] Vegeu ZANKER 1995 [1997], pp. 209-211 i figura 116.
[2230] Vegeu ZANKER 1995 [1997], pp. 204-211.
[2231] Per exemple, *Sat.* 2.8-9.
[2232] Vegeu les denúncies d'Epictet, *Dissert*. 3.15.6.

la mateixa època de Laerci. Això s'esdevé de manera palesa amb els autors cínics antics, els quals eren molt admirats per Llucià, Dió Crisòstom o Epictet, els quals, en canvi, menyspreaven profundament l'aplec mendicant dels cínics contemporanis.[2233] No és només que Laerci no traspuï ni un bocí del seu entorn en la seva obra, sinó que fins i tot la imatge que presenta en les biografies entra clarament en contradicció amb la seva vivència quotidiana. De vegades sembla fins i tot que reivindiqui un ideal de filòsof que es manifesta en els antics mestres, en contrast amb la realitat que li toca de viure. Així, com hem vist, la tradició biogràfica lamenta que, de fet, són els filòsofs els qui s'acosten als poderosos, però no a l'inrevés,[2234] tal com ho remarca Aristip, l'adulador de tirans per excel·lència, en dos apotegmes paral·lels: en el primer, Dionisi planteja a Aristip com és que els filòsofs acuden a les portes dels poderosos i no a l'inrevés; el filòsof respon amb un joc de paraules, com és habitual en ell: ὅτι οἱ μὲν ἴσασιν ὧν δέονται, οἱ δ' οὐκ ἴσασιν (DL 2.69).[2235] En l'altre apotegma paral·lel, la pregunta és per què els filòsofs s'acosten a les portes dels rics i no pas els rics a les portes dels filòsofs, i la resposta d'Aristip és completament distinta: καὶ γὰρ οἱ ἰατροί παρὰ ταῖς τῶν νοσούντων· ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτό τις ἂν ἕλοιτο νοσεῖν ἢ ἰατρεύειν (DL 2.70), donant a entendre que el filòsof, per molt que s'acosti als rics, no es deixa pas corrompre per la seva riquesa, quelcom molt diferent del que manifesta la seva biografia i que fa pensar que es tracta d'una atribució gratuïta, que hi apareix per influència del primer apotegma. Aristip prova, com sempre, de justificar aquesta actitud servil dels filòsofs —d'ell mateix en realitat— respecte dels poderosos, que no és altra cosa que una variant del servilisme de les riqueses amb què són acusats per les tradicions negatives. De fet, sabem que hi havia un nombrós grup de filòsofs cortesans al palau dels emperadors i de les famílies nobles romanes, i no feien altra cosa que perpetuar aquesta imatge negativa en la realitat.[2236] En canvi, ben altrament, segons l'ideal filosòfic que es planteja a les biografies, són els poderosos els qui haurien d'acostar-se als filòsofs per a aprendre d'ells, cosa que, de fet, es manifesta en el desig que mostren a les biografies molts reis i tirans, com hem vist, de fer venir els filòsofs a les seves corts. En la seva biografia d'Apol·loni de Tiana, Filòstrat manifestà clarament aquest ideal antic en els dos monarques orientals, Vardanes i sobretot Fraotes, que són filòsofs i reben amb gran goig i amb regals el mateix Apol·loni per la seva condició d'insigne filòsof, tot i que ell, naturalment, rebutja els dons que li oferien (Filòstrat, *V. Ap.* 1.40; 2.40). En efecte, Menedem d'Erètria, convidat a la festa mensual que celebrava Nicocreont, el tirà de Xipre, per rodejar-se de

[2233] Vegeu, per exemple, Epictet, *Dissert.* 3.22.50 i 4.8.5; Dió Crisòstom 32.9 i 34.2; Julià 7.9; Llucià, *Per*. Sobre aquests cínics mendicants, vegeu, per exemple, Marcial 4.53 I, en especial, l'estudi de C. E. MANNING a l'*ANRW*, i els estudis de M. GRIFFIN, M. BILLERBECK i D. KRUEGER dins de BRACHT BRANHAM & GOULET-CAZÉ 1996.
[2234] Vegeu l'apartat D 14 del capítol quart.
[2235] Aquest apotegma és un tòpic en si mateix, com ho demostra la seva atribució a Antístenes en el *Gnomologium Vaticanum* 743.6 (= *SSR* V A 166), i a Simònides per part d'Aristòtil, *Rhet*. 1391a.
[2236] Vegeu, especialment, JOCELYN 1977.

filòsofs,[2237] afirma públicament que els poderosos no haurien pas d'escoltar els filòsofs un cop al mes, sinó cada dia; la reacció violenta, en aquest cas, no la té pas el tirà, de qui no coneixem la resposta, sinó els déus, que fan perillar el vaixell de Menedem amb una tempesta, atès que l'afirmació l'havia realitzada al bell mig dels sacrificis que oferia Nicocreont en el temple i els havia interromput (DL 2.129-130). En la realitat grega, els poderosos no necessiten tant els filòsofs com ho voldria l'ideal, i així ho reflecteixen les biografies; en l'Orient ideal de la vida d'Apol·loni filostratea, en canvi, es pot realitzar sense problemes aquest antic desig del monarca instruït en filosofia. En la mateixa línia, en contrast amb la imatge de la filosofia com quelcom al marge de la realitat i sense gens d'utilitat pràctica ni cap benefici per a la ciutat que presentava la Comèdia —i també les sàtires llatines contemporànies de Laerci—,[2238] les biografies pretenen oferir una visió ben diferent: la filosofia reporta grans beneficis a qui la practica i a les ciutats dels filòsofs.[2239]

És evident que ja s'havia produït, en temps de Laerci, una forta fractura entre la consideració que mereixien els filòsofs contemporanis i la gran admiració i estima pels del passat, fins al punt que els filòsofs i la filosofia, certament, estaven de moda, però no pas els actuals, que només eren vistos amb bons ulls, i fins amb prestigi, si la seva tasca principal era la de comentar i exposar les doctrines pretèrites. En aquest sentit cal interpretar les representacions estatuàries i sepulcrals de filòsofs que duen un rotlle de papir a les mans, o bé tenen un *uolumen* obert i apareixen explicant el text que conté, molt freqüents a partir del segle I aC.[2240] El filòsof esdevé exegeta i mitjancer de la tradició clàssica, al mateix temps que el *look* de filòsof es generalitza entre els ciutadans de l'imperi, en una imatge clarament desfasada que inclou la barba i el mantell grec: la pròpia imatge es defineix mitjançant els estereotips de la iconografia dels filòsofs del passat, sobretot en el context de la Segona Sofística, on fins i tot els emperadors Antonins són caracteritzats amb aquesta aparença.[2241] Els filòsofs s'han convertit així en exemplars, en paradigmes, no pas de la manera com ha de comportar-se un ciutadà, a l'estil de l'exemplaritat de les posteriors vides de sants, sinó de tota una concepció tipificada d'allò que ha de ser i del que no ha de ser un filòsof, vàlida també per a judicar els contemporanis. Les vides dels filòsofs, com les seves doctrines, han esdevingut clàssiques, mitjançant un procés de tipificació que els lleva de la història per convertir-les en obres atemporals, acabades i immutables, autèntiques idees encarnades.[2242] Ho resumeix Llucià de forma explícita (*Ind.* 17):

[2237] Sobre aquesta festa mensual, vegeu la *Suda*, *s. u*. Ἐπιμήνια. Pel que sembla, independentment de la seva realitat històrica, la festa era cèlebre en la tradició, segurament per causa de la seva raresa.
[2238] Cf., per exemple, Persi, *Sat.* 3.78-87, o el cèlebre passatge de Tàcit, *Hist*. 3.81, on el filòsof Musoni no aconsegueix pas contenir amb filosofia la soldadesca revoltada contra Vitel·li.
[2239] Vegeu l'apartat D 17 del capítol quart.
[2240] Vegeu ZANKER 1995 [1997], capítol quart.
[2241] Vegeu ZANKER 1995 [1997], capítol cinquè, especialment pp. 276-286.
[2242] Vegeu els apartats 1 i 3 del capítol tercer.

> δυοῖν δὲ ὄντοιν ἅττ' ἂν παρὰ τῶν παλαιῶν τις κτήσαιτο, λέγειν τε δύνασθαι καὶ πράττειν τὰ δέοντα ζήλῳ τῶν ἀρίστων καὶ φυγῇ τῶν χειρόνων, ὅταν μήτε ἐκεῖνα μήτε ταῦτα φαίνηταί τις παρ' αὐτῶν ὠφελούμενος, τί ἄλλο ἢ τοῖς μυσὶ διατριβὰς ὠνεῖται καὶ ταῖς τίλφαις οἰκήσεις καὶ πληγὰς ὡς ἀμελοῦσι τοῖς οἰκέταις;
>
> Dues coses es poden adquirir de les obres dels antics: parlar bé i actuar com cal, tot imitant els exemples dels millors i defugint els dels pitjors. Quan no se n'obté ni un profit ni l'altre, què es compra si no passatemps per a les rates, cases per als corcs i cops per als esclaus perquè no en tenen prou cura?

Resulta especialment interessant, per a observar amb claredat i contundència quina devia ser la imatge més popular dels filòsofs en l'època clàssica segons la forma tipificada que tenien d'ells en l'època imperial, aquesta vegada malèvola, una breu escena llucianesca inclosa entre els *Diàlegs de les meuques* (10): en aquesta escena, una meuca es lamenta que el seu enamorat ja no la visita perquè es passa el dia amb un filòsof, Aristènet, que li ho ha prohibit explícitament i el vigila a totes hores. El filòsof apareix aquí caracteritzat de la manera més tòpica possible: el seu aspecte físic no pot ser més eloqüent del seu ofici, carallarg, pelut, barba-serrat (Τὸν σκυθρωπὸν λέγεις, τὸν δασύν, τὸν βαθυπώγωνα); la seva ocupació és passejar amb noiets per la Pècila (ὃς εἴωθε μετὰ τῶν μειρακίων περιπατεῖν ἐν τῇ Ποικίλῃ); el filòsof promet al seu deixeble de fer-lo molt feliç i virtuós, això sí, després d'haver-se exercitat en els fatics (ὑπισχνεῖται πάνυ εὐδαίμονα ἔσεσθαί με καὶ ἐνάρετον καταστήσεσθαι τοῖς πόνοις προγεγυμνασμένον), és a dir, després d'acomplir els exercicis espirituals típics de totes les escoles, i farà fins i tot que s'assembli a un déu (ὑπισχνούμενον ὡς ἰσόθεον ἀποφανεῖ αὐτόν); hi ha també un breu retrat de la seva forma d'ensenyament, que correspon, és clar, a l'època del mateix Llucià: el filòsof ensenya llegint textos dels antics, no pas mitjançant les pròpies idees (ἀναγιγνώσκει μετ' αὐτοῦ ἐρωτικούς τινας λόγους τῶν παλαιῶν φιλοσόφων πρὸς τοὺς μαθητάς); finalment, Aristènet és acusat de pederasta, seguint el model platònic, i les dues meuques planegen de calumniar-lo per aquest fet. Igualment, Llucià manifesta de manera evident el contrast entre els filòsofs del passat, veritables exemples de vida d'acord amb llurs doctrines, i els falsos filòsofs del present, models de tots els vicis i xarlatans sense escrúpols. Els exemples més emblemàtics apareixen en *Els filòsofs en venda*, juntament amb *El pescador o Els filòsofs retornen a la vida*. En la primera obra, cada filòsof, representant d'una escola, és presentat únicament segons allò que és tòpic: Pitàgoras és pelut i té un aire respectable, és matemàtic, astrònom, geòmetra, músic, taumaturg i endeví (2), practica el silenci per a l'anamnesi de les vides anteriors (3), és vegetarià, però no menja faves (6), té una cuixa d'or i sembla un déu més que no pas un home (6); Diògenes és lliure (7), té Hèracles com a model (8), practica la llibertat de paraula (8) i fa uns forts exercicis físics per

alliberar l'esperit de les convencions (9); Aristip és presentat com un adulador dels tirans amant dels plaers, del bon beure i del sexe (12); Sòcrates es presenta ell mateix com un pederasta i un expert en sexe (15); Crisip és un entabanador capaç de fer creure el que sigui amb els seus sil·logismes (22)... Tots els filòsofs segueixen, doncs, les seves imatges tradicionals, tal com apareixen en les biografies laercianes. Ara bé, en la retractació posterior d'*El pescador*, la distinció és clara: no són pas els filòsofs del passat els qui resulten mossegats per Llucià, sinó els seus indignes seguidors del present, que han sollat la Filosofia amb la seva actitud menyspreable: golafres, bevedors, àvids de riqueses, aduladors dels rics, rabiosos, altius, litigants... (*Pisc*. 34 i 42). Ni més ni menys, els «pecats» de les biografies que resseguíem més amunt,[2243] i que Llucià atribueix als mestres en la primera obra, per molt que després, retòricament és clar, se'n retracti. Una mostra evident, doncs, de la manera com es rebien els estereotips de la tradició.

Igualment, les biografies laercianes comparteixen amb les imatges més populars dels filòsofs el tòpic dels filòsofs arrogants, altius, que se senten superiors a la resta dels mortals, però que, en canvi, tenen una forma de vida que es contradiu amb les virtuts que prediquen. Afirmava Aulus Gel·li, en efecte, que no hi ha res de més insuportable que observar els filòsofs clamar contra els vicis mentre ells mateixos degoten vicis (13.8.5): *Nihil enim fieri posse indignius atque intolerantius quam quod homines ignaui ac desides, operti barba et pallio mores et emolumenta philosophiae in linguae uerborumque artes conuerterent et uitia facundissime accusarent intercutibus ipsi uitiis madentes*.[2244] Els filòsofs de Laerci, en canvi, manifesten imatges negatives força més elaborades que aquesta, fet que demostra un origen més de caire escolar, per bé que la barreja amb l'element més popular també s'hi pot apreciar, especialment en les crítiques que reben per la seva vida disbauxada, que contrastaria amb l'ascetisme que prediquen i que constitueix un dels valors més importants, com hem vist, del filòsof ideal.[2245] És en aquest punt on les diferències entre els mestres i els filòsofs contemporanis desapareixen, segurament perquè aquest és un tòpic tan vell com el món. Els exemples de filòsofs contemporanis disbauxats es multipliquen en la literatura imperial,[2246] i també les anècdotes sobre filòsofs que desitgen fama i diners per sobre de tot, quelcom tan contrari a l'ideal filosòfic, i que igualment reprenen les biografies laercianes.[2247] També hi ha relació entre els enfrontaments tòpics dels filòsofs i els tirans, així com la seva tendència general en favor de la democràcia, i la imatge dels filòsofs com a personatges subversius contra

[2243] En l'apartat anterior d'aquest mateix capítol.
[2244] També Sèneca se'n fa ressò en diverses represes: cf., per exemple, *Ep*. 29 i 108. Vegeu, sobre aquest tema, a més dels estudis esmentats, J.-M. ANDRÉ, *La philosophie à Rome*, París 1977.
[2245] Vegeu l'apartat D 2 k del capítol quart.
[2246] Marcial (9.47; 7.58) i Juvenal (*Sat.* 2.11-13) es complauen en els detalls més escabrosos, però també Plini, *Ep*. 10.58, i Epictet, *Dissert*. 2.19.23; 3.7.17-18; 2.20.21, tot i que, naturalment, el mestre és Llucià, especialment en *El pescador*, *Els filòsofs en venda* i *Els fugitius*. Vegeu, per als innombrables exemples, el recull que en fa JERPHAGNON 1980, pp. 238-240, i 1981, pp. 175-178.
[2247] Vegeu els apartats D 2 d, D 2 m i D 2 l del capítol quart.

la política imperial que va comportar fins i tot un senatconsult d'expulsió *ab urbe et Italia* l'any 93, sota Domicià. Tàcit, en efecte, veia en els filòsofs, concretament en els estoics, una secta perillosa que es dedicava a intrigar i a organitzar sedicions (*Ann.* 14.57), i Dió Cassi no els veia pas amb millors ulls (66.9 i 12); així mateix, a Tertul·lià l'escandalitzava que els filòsofs ataquessin els prínceps i ells els omplissin d'honors en comptes de crucificar-los com es mereixerien (*Apol*. 46.4).[2248] La imatge popular dels filòsofs en l'època imperial és, doncs, «remarquablement stable —et remarquablement mauvaise».[2249] Enmig d'aquest context emprengué Diògenes Laerci la tasca de compondre les biografies dels antics mestres de la filosofia, marcant amb els seus contemporanis un abisme, és clar, en destacar per damunt de tot els seus trets més positius, però val a dir que afegint també alguns dels blasmes habituals entre els seus descendents d'escola. Com Llucià en *El pescador*,[2250] Laerci reverencia (i enyora, potser) els filòsofs del passat, que no són pas com els del present.

D'altra banda, aquest estudi pot aportar quelcom a la *qüestió laerciana*, tot i que no era pas l'objectiu principal del treball. Sobretot, pel que fa al coneixement de la personalitat de Laerci en la seva obra, que és allò que ha preocupat més la crítica en els darrers anys, val a dir que dels *biografemes* analitzats es desprenen les seves antipaties i les seves simpaties personals envers alguns filòsofs, basades en una percepció concreta d'allò que és i ha de ser la filosofia grega tradicional, en contra de les novetats del seu propi temps. Són ben significatius en aquest sentit els epigrames i les formes de mort:[2251] no és només que Laerci mostri un gust particular per les escenes més morboses i estranyes, heretat sens dubte del Perípat i sobretot d'Hermip, sinó que també, i principalment, hi manifesta una elecció lliure del material tradicional per a construir un sentit, exemplar o no, del filòsof. Amb tot, s'ha de reconèixer que, tal com hem observat al llarg d'aquest treball, els punts de vista específicament laercians són molt pocs.[2252] Les seves valoracions dels filòsofs —naturalment de la seva vida, no pas de les seves doctrines—, per bé que mitjançant la forma personal dels epigrames, corresponen a la visió tradicional de la cultura grega, especialment a la visió més popular sobre els filòsofs. És ben certa la definició que, parafrasejant J. Le Goff, en feia M. Gigante: «Diogene è un volgarizzatore del sapere filosofico o meglio del sapere umano, che recuperò i pensatori greci creatori di civiltà attraverso il racconto biografico e li propose modelli di paideia, non di una setta, non solo per la sua epoca, stanca, inquieta e forse malalta, ma anche per l'umanità di tutte le epoche, non esclusa la nostra».[2253]

En efecte, en la seva compilació de fonts variades que es remunten a tota la tradició biogràfica anterior, no hi trobem cap distinció diacrònica que permeti discernir les èpoques diverses en què les imatges que conviuen

[2248] Sobre el tema, vegeu J. GAGÉ, «La propagande sérapiste et la lutte des empereurs flaviens avec les philosophes (stoïciens et cyniques)», *Revue philosophique* 1959 (1), pp. 74-100; i, especialment, TOYNBEE 1944.
[2249] JERPHAGNON 1981a, p. 179.
[2250] I tants altres: cf., per exemple, Sèneca, *Ep*. 14.
[2251] Vegeu l'apartat E 1 del capítol quart.
[2252] Vegeu, especialment, l'apartat 1 del capítol segon per a les diverses anàlisis de la crítica.
[2253] GIGANTE 1986, p. 100.

s'han anat formant: totes hi apareixen en una absoluta barreja, accentuada pel seu mètode d'anar afegint dades en un caos continu. Laerci ens mostra la recepció final de totes aquestes imatges, el retrat que d'aquests grans mestres del passat, amb totes les diferents característiques i els matisos de les èpoques anteriors, en tenien els seus contemporanis, abans que aquella vella imatge es transformés en una de nova, la del θεῖος ἀνήρ, preludi dels sants cristians. Tots els retrats, esperem haver-ho demostrat, responen a tòpics i estereotips fruit de determinades concepcions particulars, entre populars i erudites, que s'han anat confegint al llarg dels segles, on els trets personals, històrics, són tan difícils d'individuar com en la resta de les biografies, exactament com en les estàtues que els representaven.[2254] Precisament per això, creiem que és un error intentar «purgar» dels defectes l'obra laerciana, com en certa manera pretén fer la recent edició de M. Marcovich, sinó que cal llegir-la tal com l'hem rebuda, sense cercar-hi estèrilment allò que no pot donar-nos; confiem que la nova edició del text que prepara T. Dorandi hi contribuirà, tal com ho fan preveure les seves contribucions recents.

3. Recapitulacions i perspectives

Per aquesta raó, cal remarcar, finalment, la ingenuïtat de molts estudis que parteixen de les biografies dels filòsofs i pretenen explicar-ne la doctrina a partir de les seves peripècies vitals. És prou significatiu que Nietzsche comencés els seus estudis sobre els filòsofs antics precisament a partir dels seus treballs sobre les fonts de Diògenes Laerci, en un seguit d'articles publicats al *Rheinisches Museum* que després formaren un estudi més ampli.[2255] Sembla ben bé que el mètode de reconstrucció de les doctrines dels filòsofs no hagi canviat gens des de Laerci mateix; es perpetuen, per a aquesta mena d'estudis, allò que deia M. dal Pra en referir-se als biògrafs antics: «La storia della filosofia diviene pertanto storia dei filosofi».[2256] Nietzsche fonamentà en el mateix mètode les seves anàlisis I els seus cursos sobre els filòsofs grecs antics, malgrat les seves fortes crítiques a l'obra laerciana i a Laerci mateix com un autor estúpid i un lladre impúdic i imprudent: «The *Lives* helped to form Nietzsche's own notions of how to write the history of Greek thought».[2257] Tot el seu llibre *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* segueix exactament el mateix esquema que el de Laerci, des del primer capítol, en què refuta, malgrat les evidències, que la filosofia grega pogués venir dels bàrbars, fins a la construcció dels perfils biogràfics dels filòsofs antics, on, per bé que la majoria d'aquests perfils corresponen a reflexions personals de l'autor, presenta les anècdotes biogràfiques i fins les citacions doctrinals de Laerci, i considera les peripècies vitals més extravagants dels personatges

[2254] Sobre els tòpics iconogràfics de les estàtues antigues, vegeu el capítol primer de ZANKER 1995 [1997].
[2255] NIETZSCHE 1869 i 1870. La crítica de les postures de Nietzsche amb relació a les fonts laercianes i el seu lloc en la bibliografía sobre aquest tema tan controvertit han quedat exposats en l'apartat 2 del capítol segon.
[2256] DAL PRA 1950, p. 139.
[2257] Vegeu BARNES 1986b, especialment pp. 20-21, i GIGANTE 1984b [1989], pp. 41-49.

laercians en un sentit indubtablement històric, alhora que les té per un reflex exacte del seu pensament, per una íntima coherència amb les seves doctrines. És prou eloqüent el pròleg a l'obra de l'any 1879: «Denn an Systemen, die widerlegt sind, kann uns eben nur noch das Persönliche interessieren, denn dies ist das ewig Unwiderlegbare. Aus drei Anekdoten ist es möglich, das Bild eines Menschen zu geben; ich versuche es, aus jedem Systeme drei Anekdoten herauszuheben, und gebe das übrige preis». El mateix es pot dir de *Die vorplatonischen Philosophen*, i encara de les lliçons *Einleitung in das Studium der platonischen Dialog.*[2258] Tot el capítol primer d'aquestes lliçons tracta de la biografia de Plató sense discutir ni una sola de les dades laercianes, ni tan sols que Plató no va riure mai; encara més, el capítol segon, un resum de la filosofia platònica, pretén ser, en paraules de Nietzsche, una mostra de la filosofia de Plató com a expressió de l'home Plató, perquè entre la vida i el pensament d'aquests homes hi ha una relació d'estricta necessitat, «alle jene Männer sind ganz und aus einem Stein gehauen. Zwischen ihrem Denken und ihrem Charakter herrscht strenge Notwendigkeit».[2259] Diògenes Laerci, sens dubte, hi estaria d'acord.

Res no sembla haver canviat des de les biografies antigues, des dels mecanismes tradicionals de crítica literària —que prenen el seu origen, tal com ho resumíem en el capítol tercer,[2260] en la crítica peripatètica heretada pels alexandrins, però que encara Wilamowitz reprengué tot donant-los via lliure en la filologia moderna—, segons els quals l'autor ha de ser comprès sempre a partir de la seva peripècia vital, i, naturalment, la seva obra és, doncs, el reflex d'allò que ha viscut, unit al context cultural i l'univers mental en què la seva obra s'ha produït. En un article del 1943, H. Cherniss reflexionava amb molta lucidesa sobre aquesta moda de la crítica literària, potser aplicable a alguns autors moderns, però del tot inadmissible en els antics. Per bé que les seves paraules s'adrecen fonamentalment als autors d'obres literàries, són del tot extrapolables a les obres dels filòsofs: «Since the human individual is not a mechanical combination of events and influences, no reconstruction, however complete, of the external incidents of a man's life can reproduce or reveal the essence of the man himself».[2261] Les biografies antigues, com qualsevol altra producció narrativa, cerquen concretament de generar el sentit que no pot tenir la vida real com a acumulació de múltiples dades en un flux constant no significatiu, precisament per tal de dotar les doctrines de cos real, de bastir figures emblemàtiques d'allò que expressaren, no pas mitjançant dades estrictament històriques, sinó mitjançant anècdotes significatives i paradigmàtiques, que responen totes, positives o negatives, a la imatge preconcebuda que es vol transmetre i preservar. Prendre aquestes narracions com a dades històriques és, doncs, cercar on no hi ha res; referir-s'hi per explicar la doctrina és entrar en un cercle autoreferencial.

[2258] Un curs sobre els diàlegs platònics que NIETZSCHE pronuncià entre el 1871 i el 1876, compilats a partir dels manuscrits de l'autor en l'edició KRÖNER del 1913 (*Nietzsches Werke*, III, Abth. Bd. XIX, Leipzig, pp. 325-383).
[2259] *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, capítol primer.
[2260] Concretament en l'apartat 2.
[2261] CHERNISS 1943, p. 287.

Aquesta és encara la manera com s'ensenya avui filosofia en molts centres d'educació secundària i també en alguns àmbits universitaris, això és, exposant primer la vida dels autors per entrar després en l'obra amb els referents de la seva vida, a l'estil d'Olimpiodor i els altres autors d'*Introduccions*. Esperem que aquestes pàgines hagin contribuït a interpretar les biografies dels filòsofs antics des d'una òptica diferent. Sorprèn trobar encara afirmacions com aquesta de G. Reale en la seva recent edició de Laerci: «La trattazione di Socrate è incentrata in prevalenza sull'uomo Socrate. Interessanti in modo particolare sono le notizie che fornisce sui rapporti con Euripide (e sulle voci che circolavano circa i suoi influssi sul grande poeta), i suoi rapporti con Santippe, e certi altri dettagli sulla sua vita».[2262] No podem negar que totes aquestes informacions de la biografia laerciana sobre Sòcrates són molt interessants, però no pas per a conèixer l'home Sòcrates, ni per a saber com vivia realment en la intimitat, sinó, com hem comprovat, quina idea tenien d'ell els seus contemporanis, possiblement quan se'n reien al teatre, i quina imatge va deixar en l'imaginari grec, al marge de tota la seva doctrina i la seva influència filosòfica evident.[2263] Però encara és més impactant la següent afirmació: «Anche il finale del secondo epigramma sulla morte di Platone è di grande finezza: il filosofo, dopo un banchetto di nozze (inteso in senso metafisico), muore e se va ad abitare in quella città ideale che aveva fondato, e che, in quanto ideale, si trovava nei possedimenti di Zeus, ossia nel mondo soprasensibile. L'intuizione di Diogene come poeta, a questo punto, supera di gran lunga tutto il resto che dice su Platone».[2264] La veritat és que, *pace* Reale, aquesta és la mena de construccions idealitzadores que els historiadors de la filosofia han anat bastint ben bé des que existeixen: la mort durant el banquet de noces, ben altrament, té altres orígens més grollers i molt menys metafísics.[2265]

Per tal de poder dur a terme una anàlisi encertada i fructífera de la mena de construccions narratives que són les biografies antigues en general, i en particular les dels filòsofs, que han estat objecte d'aquest estudi, és fonamental un acostament molt divers, com esperem haver demostrat. No es poden extreure de cap manera conclusions doxogràfiques a partir de les vides dels filòsofs,[2266] ni és lícit prendre com a rigorosament històriques totes les informacions: com a màxim, podem traçar una biografia positiva al costat d'una altra de negativa dels filòsofs, i separar-ne les variants aberrants, tal com es fa en els estudis de mitologia, i com hem provat de fer aquí, perquè tots dos sistemes narratius pertanyen a un únic esquema mental. Tampoc no ens hem d'esgarrifar si, per a totes les cultures prelògiques, o, per dir-ho en termes més acurats, analògiques, l'única expressió possible de dades significatives és la construcció narrativa per *mitemes* o, en la seva adaptació a les biografies aquí estudiades, per

[2262] G. REALE, «Prefazione», dins de REALE, GIRGENTI & RAMELLI 2005, p. XVII.
[2263] Per a les relacions amb Eurípides, vegeu l'apartat D 24 del capítol quart; per a les anècdotes amb Xantipa, l'apartat D 8.
[2264] G. REALE, «Prefazione», dins de REALE, GIRGENTI & RAMELLI 2005, p. XXVIII.
[2265] Vegeu l'apartat E 1 a del capítol quart.
[2266] Així ho exposen clarament les introduccions de «Fonts» dels manuals universitaris més recents, com el *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, editat per A. A. LONG, en el capítol «Sources», a cura de J. MANSFELD, especialment p. 34.

biografemes: demanar a aquestes biografies una altra cosa, allò que a nosaltres, moderns, ens interessaria, és simplement anacrònic.

P. Hadot es preguntava, en l'*avant-propos* d'un dels seus llibres més justament cèlebres, si «peut-on séparer le discours de Socrate de la vie et de la mort de Socrate», per afirmar que la doctrina d'un filòsof no es pot estudiar de cap manera sense parar esment en el filòsof de carn i ossos que la va desenvolupar.[2267] Potser caldria, en vista d'aquest estudi nostre, invertir el plantejament, a la manera dels jocs de paraules tan habituals en els filòsofs antics, i reflexionar si és possible estudiar, entendre, les biografies dels filòsofs independentment de les seves doctrines, i encara més, separadament del context cultural, és a dir, ideològic i popular, en què aquestes biografies foren generades. És més: s'ha repetit sovint que l'obra de Diògenes Laerci presenta les dades biogràfiques tal com les presenta perquè no interessava al seu autor altra cosa que mostrar, per sobre de tot, el caràcter d'aquells pensadors que havien influït notablement la cultura antiga, sense entrar en les subtileses de llur doctrina; potser hauríem de preguntar-nos si cap altre autor antic de biografies va estar mai interessat en una altra cosa, si hauria estat capaç de presentar una biografia com les que avui, científicament, podem oferir; fins i tot si una biografia d'aquesta mena resulta o no més «valuosa», en el sentit literal del terme, que les de l'altra mena. La narració significativa, en totes les cultures, fins i tot en aquesta acadèmica nostra, sempre ha anat per altres camins, i l'únic que honestament es pot fer és analitzar-la tal com és, cercar-ne allò que sí que ens pot donar.

Volem acabar aquest apartat de conclusions indicant també només un parell d'aportacions que aquest estudi pot tenir per a futures investigacions. En primer lloc, pot servir de referent per a analitzar la forma i la funció narrativa biogràfica en autors que no són essencialment biògrafs, començant per Homer, al llarg de tota la literatura grega antiga. En efecte, molts dels *biografemes* que hem analitzat aquí, i evidentment altres de diferents que són aplicables a les vides d'altres menes de personatges, constitueixen un corpus narratiu en peces o fragments literaris que no són pas biografies en sentit ple, però que en ells funcionen exactament com en les biografies de ple dret i, sobretot, cerquen el mateix efecte.[2268] Creiem que pot ser una bona aportació a la *uexata quaestio* dels límits o els llindars del gènere biogràfic que revisàvem en el primer capítol i, especialment, als paràmetres, no històrics, però sí filològics o fins sociològics o antropològics, en què aquestes narracions han de ser interpretades.

Confiem que aquest estudi pot servir també de punt de partida per a investigar amb els mateixos criteris la tradició posterior, tant la de les biografies pràcticament contemporànies a la de Laerci —per exemple, l'*Apol·loni de Tiana* filostrateu—, com les immediatament següents de Porfiri, Plotí, Eusebi o Damasci, un estudi que en part ja s'ha anat construint[2269] i que també es pot aplicar a les *Vides dels filòsofs i dels*

[2267] HADOT 1995, p. 21.
[2268] El professor C. GARRIGA va suggerir-me amablement fa un grapat d'anys de dedicar-me a estudiar aquest tema i deixar córrer Laerci. Espero poder encara fer cas del seu consell algun dia, i em disculpo des d'aquí per no haver-lo seguit abans.
[2269] Vegeu especialment les obres citades en l'apartat 4 del capítol primer.

sofistes d'Eunapi, que responen, totes elles, a la nova figura del filòsof diví, com les ja plenament cristianes vides de sants, per a les quals no ens consta que s'hagi iniciat un estudi sistemàtic com el que aquí proposem.[2270] És evident que la figura del savi pagà presenta íntimes relacions amb la del savi cristià, ni que sigui perquè comparteixen escenari i tècniques narratives, i idèntica és també la composició de les vides de sants i d'altres personatges, on la construcció narrativa es presenta també en forma de *biografemes* i la seva exemplaritat consisteix igualment a postular allò que, en aquest cas, ha de ser i allò que no ha de ser un cristià.[2271] Igual com succeeix amb les biografies dels filòsofs aquí estudiats, «the saintly example instantiates and thus clarifies general principles of morality and qualities of character that can be articulated as meaningful and understood as possible for all participants in a society or community of faith»;[2272] tanmateix, com hem observat també en els nostres personatges, «the saintly exemplar does not always accord so easily with the moral standards that articulate a culture's highest sense of itself. Often saints do not just heighten ordinary morality. They implicitly question it by seeming to embody a strange, higher standard that does not quite fit with the moral system that governs ordinary proprierty and often cannot be articulated in normal discourse».[2273] Sembla, per tant, que ha de ser possible, canviant el marc de referència, estendre aquest mètode de treball a aquelles altres biografies. Especialment interessants són també les imatges negatives, que després s'aplicaren de manera molt similar, igualment tipificades, als religiosos corruptes de tots els temps. En el fons, la biografia expressa, en totes les èpoques, el judici col·lectiu que una persona —no pas en allò que és personal, sinó en la mena de paradigma en què s'erigeix per la seva excepcionalitat— mereix per a una cultura determinada, alhora que és un mitjà privilegiat per a exposar tot un codi de valors col·lectiu i popular, que, com a tal, difícilment pot trobar una forma expressiva abstracta o conceptual.

[2270] Només un enfocament similar apareix en l'obra col·lectiva editada per HAWLEY 1987, sobretot en l'aticle de P. BROWN, i també a PERKINS 1994, que se centra, tanmateix, en les relacions de les vides de sants amb la novel·la i no tant amb les biografies paganes.
[2271] Vegeu, per a un estudi molt recent en aquesta direcció, M. CAMPS, «Una història de cunyades: dona i poder a la cort bizantina de Teodosi II», dins de J. ZARAGOZA (ed.), *Invisibilitat i poder: cares del femení a la Grècia antiga*, Tarragona 2007, pp. 53-65.
[2272] HAWLEY 1987, p. XVI.
[2273] *Ibidem*.

Bibliografia

A. Principals edicions i traduccions de textos antics emprades

ADLER, A., *Suidas*, 5 vols., Leipzig 1928-1938.

ALESE, F., *Panezio di Rodi. Testimonianze*, Nàpols 1997.

ANGELI, A., «I frammenti di Idomeneo di Lampsaco», *Cronache Ercolanesi* 11, 1981, 41-101.

ARRIGHETTI, G., *Epicuro. Opere*, Torí 1960 [1973^2].

ARRIGHETTI, G., *Satiro. Vita di Euripide*, Studi Classici e Orientali 13, Pisa 1964.

BARIGAZZI, A., *Favorino di Arleate. Opere*, Florència 1966.

ATHANASSIADI, P., *Damascius. The Philosophical History. Text with translation and notes,* Apameia 1999.

BECKBY, H., *Anthologia Graeca* (*Anthologia Palatina. Anthologia Planudea. Appendix*), Múnic 1965-1967^2, 4 vols.

BERNABÉ, A., *Poetarum Epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*, Stuttgart 1987-1988.

BERNABÉ, A., *Filóstrato, Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid 1992.

AUBRETON, R. & BUFFIÈRE, F., *Anthologie Grecque. Deuxième Partie, t. XIII: Anthologie de Planude*, París 1980.

CIVILETTI, M., *Eunapio. Vite di filosofi e sofisti*, Milà 2007.

COBET, C. G., *Diogenis Laertii de clarorum philosophorum uitis, dogmatibus et apophtegmatibus libri decem*, París, Firmin-Didot 1850.

CONYBEARE, F. C., *Philostratus, Apollonius of Tyana*, Cambridge (Mass.) & Londres 1912.

DECLEVA CAIZZI, F., *Antisthenis fragmenta*, Milà 1966.

DEICHGRÄBER, K., *Die griechische Empirikerschule*, Berlín 1930 [Zúric 1965^2].

DEGANI, E., *Hipponax. Testimonia et fragmenta*, Stuttgart 1998.

DI MARCO, M., *Timone di Fliunte, Silli*, Roma 1989.

DIELS, H., *Doxographi Graeci*, Berlín 1879 [reimpr. Berlín 1958].

DIELS, H., *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlín 1901.

DIELS, H. & KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín 1903-1910 [reedició a Zuric 1954^8].

DORANDI, T., *Antigone de Caryste, Fragments, texte établi et traduit par T. Dorandi*, París 1999.

DÖRING, K., *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam 1972.

DÜRING, I., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957 [reimpressió Nova York 1987, *Greek & Roman Philosophy* 13].
EDELSTEIN, L. & KIDD, I. G., *Posidonius*, Cambridge 1972.
FORTENBAUGH, W. W. & WHITE, S. (eds.), *Aristo of Ceus. Text, Translation and Discussion*, New Brunswickand-Londres 2006.
FÖRSTER, R., *Scriptores Physiognomici*, Stuttgart-Leipzig 1893, 2 vols.
GARCÍA GUAL, C., *Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid 2007.
GARULLI, V., *Il Περὶ ποιητῶν di Lobone di Argo*, Bolonya 2004.
GENAILLE, R., *Diogène Laërce. Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, París 1933 [reimpr. París 1965].
GENTILI, B. & PRATO, C., *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*. Pars I, Leipzig 1979 [1988^2], pars II, Leipzig 1985 [2002^2].
GIANNANTONI, G. (ed.), *Socratis et socraticorum reliquiae*, Nàpols 1990.
GIANNATTASIO ANDRIA, R., *I frammenti delle "Successioni dei filosofi"*, Università degli Studi di Salerno, Quaderni del dipartimento di scienze dell'Antichità 5, Nàpols 1989.
GIANGIULIO, M., *Pitagora. Le opere e le testimonianze. Porfirio, Vita di Pitagora. Giamblico, La vita pitagorica*, 2 vols., Milà 2000.
GIANNINI, A., *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Milà 1965.
GIGANTE, M., *Diogene Laerzio, Vite dei filosofi*, Roma-Bari 2005^7 [primera edició de 1962].
GIGANTE, M., *Polemonis Academici fragmenta*, Nàpols 1977.
GIGANTE, M., «Frammenti di Ippoboto. Contributo alla storia della storiografia filosofica», en *Omagio a Piero Treves*, Pàdua 1983, 151-193.
GIGON, O., *Aristotelis Opera III: Librorum deperditorum fragmenta*, Berlín – Nova York 1987.
GOULET-CAZE, M.-O. (ed.), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de M.-O. GOULET-CAZE, introductions, traductions et notes de J.-F. BALAUDE, L. BRISSON, J. BRUNSCHWIG, T. DORANDI, M.-O. GOULET-CAZE, R. GOULET et M. NARCY, avec la collaboration de M. PATILLON, París 1999.
GOW, A. S. F. & PAGE, D. L., *The Greek Anthology. I. Hellenistic Epigrams*, Cambridge 1965.
GOW, A. S. F. & PAGE, D. L., *The Greek Anthology: The Garland of Philip*, Cambridge 1968.
HALKIN, F. (ed.), *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Brusel·les 1957^3.
HERCHER, R., *Epistolographi Graeci*, París 1873 [reimpr. Amsterdam 1965].
HICKS, R. D., *Diogenes Laertius, Lives of the Eminent Philosophers*, Cambridge (Mass.) & Londres 1925 (1972^2).
ISNARDI PARENTE, M., *Speusippo. Frammenti*, Nàpols 1980.
ISNARDI PARENTE, M., *Senocrate-Ermodoro*, Nàpols 1982.JACOBY, F., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín 1923-1930, Leiden 1954-1958.
JACOBY, F., *Apollodors Chronik. Eine Sammlung der Fragmente*, Berlín 1902 [reimpr. Nova York 1973].
JACOBY, F., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín 1923-1930, Leiden 1954-1969.

JACOBY, F., *Die Fragmente der griechischen Historiker Continued, IV: Biography and Antiquarian Literature, IV A 1: The Pre-Hellenistic Period*, ed. by J. BOLLANSÉE, J. ENGELS, G. SCHEPENS & E. THEYS, Leiden 1998. *IV A 3: Hermippus of Smyrna*, ed. by J. BOLLANSÉE, Leiden 1999. *IV A 7: Imperial and undated authors*, ed. by J. RADICKE, Leiden 1999.

JÜRSS, E., *Diogenes Laertios. Leben und Lehren der Philosophen*, Stuttgart 1998.

KASSEL, R. & AUSTIN, C., *Poetae Comici Graeci*, Berlín 1983-2001, 8 vols.

KINDSTRAND, J. F., *Bion of Borysthenes*, Uppsala 1976.

KOCK, TH., *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Leipzig 1880-1888, 3 vols.

KÖRTE, A., «Metrodori Epicurei fragmenta», *Jahrbb. F. Class. Philol*. Suppl. 17, 1890, 530-569.

LASSERRE, F., *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos. Herausgegeben, übersetzt un kommentiert*, Berlín 1966.

LEURINI, A. (ed.), *Ionis Chii testimonia et fragmenta*, Amsterdam 1992.

LONG, H. S., *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum recognouit breuique adnotatione critica instruxit H.S.L*., Oxford 1964.

LONGO AURICCHIO, F., *Ermarco. Frammenti*, Nàpols 1988.

LLOYD-JONES, H. & PARSONS, P., *Supplementum Hellenisticum*. Indices in hoc Supplementum necnon in Powellii *Collectanea Alexandrina* confecit H.-G. NESSELRATH, Berlín-Nova York 1983.

MANNEBACH, E., *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden 1961.

MARCOVICH, M., *Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum*, Stuttgart-Leipzig 1999, 2 vols.

MCLEOD, M. D., *Luciani opera recognouit breuique adnotatione critica instruxit M. D. M*., 4 vols., Oxford 1972-1987.

MEJER, J., «Demetrius of Magnesia on Poets and Authors of the Same Name», *Hermes* 109, 1981, 447-472.

MENSCHING, E., *Favorin von Arleate*, Berlín 1963.

MÜLLER, C., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, París 1841-1870 [reimpr. 1975].

NAUCK, A., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1889^2 [reimpr. 1964].

OLIVIERI, O., *Frammenti della commedia greca e del mimo nella Sicilia e nella Magna Grecia*, Nàpols 1946^2.

PAGE, D. L., *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962.

PAGE, D. L., *Epigrammata Graeca*, Oxford 1975.

PAGE, D. L., *Further Greek Epigrams*, Cambridge 1981.

PFEIFFER, R., *Callimachus*, Oxford 1949-1953 [1965^2].

PIQUÉ ANGORDANS, A., *Diògenes Laerci. Vides dels filòsofs*, Barcelona 1988.

POWELL, U., *Collectanea Alexandrina*. *Reliquiae minores poetarum Graecorum aetatis Ptolemaicae. 323-126 aC*, Oxford 1925 [reimpr. 1970].

REALE, G., GIRGENTI, G. & RAMELLI, I., *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milà 2005.

ROSE, V., *Aristotelis qui ferebanturlibrorum fragmenta*, Leipzig 1886^3 [reimpr. Stuttgart 1967].

ROSS, W. D., *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford 1955.

SCHORN, ST. (ed.), *Satyros aus Kallatis. Sammlung der Fragmente mit Kommentar*, Basilea 2004.

SCHORN, ST., *Satyros aus Kallatis. Sammlung der Fragmente mit Kommentar*, Basilea 2004.

SNELL, B., KANNICHT, R. & RADT, S., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen 1999^2-2004, 6 vols. I: *Didascaliae, catalogi tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta, tragicorum minorum*, ed. B. SNELL. II: *Adespota, testimonia et addendum*, ed. B. SNELL & R. KANNICHT. III: *Aeschylus*, ed. S. RADT. IV: *Sophocles*, ed. S. RADT. V.1 i V.2: *Euripides*, ed. R. KANNICHT.

STEFFEN, V., *Chamaleontis fragmenta*, Varsòvia 1964.

STERNBACH, L., *Gnomologium Vaticanum*, Berlín 1963 [= *Wiener Studien* 9, 1887, 175-206; 10, 1888, 1-49; 211-260; 11, 1889, 43-64; 192-242].

TARÁN, L., *Speusippus of Athens*, Leiden 1981.

VON ARNIM, H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols., Leipzig 1903-1905. *Indices* conscripsit M. ADLER, Leipzig 1924 [reimpr. Stuttgart 1964].

WALTZ, P., AUBRETON, R., BUFFIÈRE, F. ET ALLI, *Anthologie Grecque. Anthologie Palatine*, París 1928-1980. 13 vols.

WALZ, C., *Rhetores Graeci*, Stuttgart, Cottae 1932-1949.

WEHRLI, F., *Die Schule des Aristoteles*, *Texte und Kommentar*, Basel-Stuttgart 1944-1959 [1967-1969^2], 10 vols. *I: Dikaiarchos; II: Aristoxenos; III: Klearchos; IV: Demetrios von Phaleron; V: Straton von Lampsakos; VI: Lykon und Ariston von Keos; VII: Herakleides Pontikos; VIII: Eudemos von Rhodos; IX: Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes; X: Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler*. Suppl. 1: *Hermippos der Kallimacheer*, Basel-Stuttgart 1974; Suppl. 2: *Sotion*, Basel-Stuttgart 1978.

WEST, M. L., *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, Oxford 1989-1992^2.

WESTERMANN, A., *ΒΙΟΓΡΑΦΟΙ. Vitarum scriptores Graeci minores*, París 1845 [reimpr. Amsterdam 1961].

WESTERINK, L. G., *Olympiodori in Platonis Gorgiam Commentaria*, Leipzig 1970.

WRIGHT, W. C., *Philostratus, Lives of the Sophists; Eunapius, Lives of the Philosophers*, Cambridge (Mass.) & Londres 1921.

B. Estudis

ADRADOS, F. R. & REVERDIN, O. (edd.), *La Fable*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, Foundation Hardt, vol. XXX, Vandoeuvres, Ginebra 1984.

ALFONSI, L., «I generi letterari. Dall'antichità classica alla letteratura cristiana», en III incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma 2-5 maggio 1974), *Augustinianum* 14, 1974, pp. 451-458.

ALGRA, K. A., VAN DER HORST, P. W. & RUNIA, D. T., *Polyhistor. Studies in the history and historiography of ancient philosophy presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth birthday*, Leiden 1996.

AMATO, E., «ressenya a M. MARCOVICH, *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*», *Gnomon* 74, 2002, pp. 203-211.

AMATO, E., «ressenya a G. REALE (ed.), *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano 2005», *Bryn Marw Classical Review* 15.07.2006 [on-line].

AMBAGLIO, D., «Diogene Laerzio e la storiografia greca frammentaria», *Athenaeum* 61, 1983, pp. 269-272.

ARONADIO, FR., «Due fonti laerziane: Sozione e Demetrio di Magnesia», *Elenchos* 11, 1990, pp. 203-255.

ARRIGHETTI, G., «Vita di Euripide», *Studi Classici e Orientali*, XIII, Pisa 1964.

ARRIGHETTI, G., «La biografia antica negli studi dell'ultimo cinquantenio», *Cultura e scuola* I, 1966, pp. 37-44.

ARRIGHETTI, G., «Fra erudizione e biografia», *Studi Classici e Orientali* 26, 1977, pp. 13-67.

ARRIGHETTI, G., *Poeti, eruditi e biografi. Momenti di riflessione dei Greci sulla letteratura*, Pisa 1987.

BAHNSCH, F., *Quaestionum de Diogene Laertio fontibus initia*, Königsberg 1868.

BANNERT, H., «Numismatisches zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes», *Litterae Numismaticae Vindobonenses* 1, 1979, pp. 49-63.

BARNES, J., «Diogene Laerzio e il Pirronismo», en *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, *Elenchos* 7, 1986a, pp. 383-427.

BARNES, J., «Nietzsche and Diogenes Laertius», *Nietzsche Studien* 15, 1986b, pp. 16-40.

BARNES, J., «Diogenes Laertius IX 61-116: The Philosophy of Pyrrhonism», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II.36.6, Nova York – Berlín 1992, pp. 4241-4301.

BARNES, J., «ressenya a M. MARCOVICH (ed.), *Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum*, Stuttgart-Leipzig 1999, 2 vols.», *The Classical Review* 52, 2002, pp. 8-11.

BARNS, T., «A new Gnomologium: with some remarks on gnomic anthologies», *The Classical Quarterly* XLIV, 1950, pp. 126-137; XLV, 1951, pp. 1-19.

BATTISTINI, A., *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bolònia 1990.

BELL, J. M., «Simonides in the Anecdotal Tradition», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 28, 1978, pp. 29-86.

BERGER, K., «Hellenistische Gattungen im Neuen Testament», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II.25.2 (1984), pp. 1231-1236.

BERNABÉ, A., «Los filósofos presocráticos como autores literarios», *Emerita* 47, 1979, pp. 357-394.

BERRETTONI, G., «Il dito rotto di Zenone», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 22, 1989, pp. 23-36.

BERTINI MALGARINI, A., «ΑΡΧΑΙΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ ΓΝΩΜΑΙ ΚΑΙ ΑΠΟΦΘΕΓΜΑΤΑ in un manoscrito di Patmos», *Elenchos* 5, 1984, pp. 153-200.

BIDEZ, J., *La biographie d'Empedocle*, Gand 1894.

BIELER, L., *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, I-II, Wien 1935, 1936 [reimpressió a Darmstadt 1967].

BILLAULT, A., «Y a-t-il un modele classique grec du genre de la 'vie philosophique'?», en G. FORESTIER & J-P. NERAUDAU (edd.), *Un Classicisme ou des classicismes? Actes du colloque international organisé par le Centre de recherches sur les classicismes antiques et modernes, Université de Reims 5, 6 et 7 juin 1991*, Publ. de l'Université de Pau 1995, pp. 9-17.

BOAS, G., «Fact and Legend in the Biography of Plato», *Philosophical Review* 57, 1948, pp. 439-457.

BOER, W. DEN, «Theseus: the growth of a myth in history», *Greece and Rome* 16, 1969, pp. 1-13.

BOLLANSÉE, J., «Animaduersiones in Diogenem Laertium», *Rheinisches Museum für Philologie* 144, 2001, pp. 64-106.

BOWIE, E. L., «Apollonius of Tyana: Tradition and Reality», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II.16.2, 1978, pp. 1652-1699.

BOYANCE, P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, París 1972.

BRACHT BRANHAM, R. & GOULET-CAZÉ, M.-O., *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley & Los Angeles 1996.

BRANCACCI, A., «I κοινῇ ἀρέσκοντα dei Cinici e la κοινωνία tra Cinismo e Stoicismo nel libro VI (103-105) delle *Vite* de Diogene Laerzio», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II.36.6, Nova York – Berlín 1992, pp. 4049-4075.

BRECHT, F. J., *Motiv- und Typengescgichte des griechischen Spottepigramms*, Philologus, Suppl. 22.2, Leipzig 1930.

BRELICH, A., *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958 [reimpressió 1978].

BRELICH, A., *Paides e Parthenoi*, Roma 1969.

BREMMER, J. N., «The skins of Pherekydes and Epimenides», *Mnemosyne* XLVI, 1993, pp. 234-236.

BRENNAN, T., «Epicurus on Sex, Marriage, and Children», *Classical Philology* 91, 1996, pp. 346-352.

BRENT, A., «Diogenes Laertius and the Apostolic Succession», *Journal of Ecclesiastical History* 44, 1993, pp. 367-389.

BRISSON, L., «Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre III: Structure et contenu», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II.36.5, Nova York – Berlín 1991, pp. 3619-3760.

BROWN, P., «The rise and function of the holy man in late Antiquity», *Journal of Roman Studies* 61, 1971, pp. 81-101.

BROWN, P., «The Saint as exemplar in Late Antiquity», en HAWLEY, J.S. (ed.), *Saints and Virtues*, Berkeley & Los Angeles 1987, pp. 3-14.

BRUGNOLI, G., s.v. Biografi, *Dizionario degli scrittori greci e latini*, Milà 1987 I, pp. 287-304.

BRUNS, I., *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christs Geburt*, Berlín 1896.

BRUNS, I., *Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten*, Berlín 1898.

BUORA, M., «L'incontro tra Alessandro e Diogene: tradizione e significato», *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 132, 1973-1974, pp. 243-264.

BURKERT, W., «Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes *Philosophie*», *Hermes* 88, 1960, pp. 159-177.

BURKERT, W., *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg 1962. [Traducció anglesa: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972.]

BURKERT, W., *Structure and History in Greek Mythology*, Berkeley 1979.

BURRIDGE, R. A., *What are the Gospels? A comparision with Graeco-Roman biography*, Society for New Testament Studies Monograph Series 70, Cambridge 1992.

CALAME, C. & CHARTIER, R., *Identités d'auteur dans l'Antiquité et la tradition européenne*, Grenoble 2004.

CALDER, W. M., «Diogenes Laertius 3.6: Plato and Euripides», *American Journal of Philology* 104, 1983, p. 287.

CALDERONE, S., «Moduli della biografia classica nella biografia cristiana», en *Mondo classico e cristianesimo*, I.E.I., Roma 1982, pp. 133-139.

CALVO MARTÍNEZ, J. L., «El bios de Diógenes el Cínico en Diógenes Laercio», en J. A. SÁNCHEZ, J. LENS & C. LÓPEZ (edd.), *Historiografía y biografía*, Madrid 1997, pp. 139-150.

CAMASSA, G., «Biografia e storiografia (a proposito di un libro di Momigliano)», *Quaderni di Storia* 4, 1976, pp. 249-265.

CAMASSA, G., «Biografia», en G. CAMBIANO, L. CANFORA & D. LANZA (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, tom III, Roma 1994, pp. 303-332.

CAMBIANO, G., *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torí 1986.

CAMERON, A., «Paganism and Literature in the Late Fourth Century Rome», en *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Foundation Hardt, Ginebra-Vandoeuvres 1977, pp. 1-40.

CANFORA, L., «Clemente di Alessandria e Diogene Laerzio», en *Storia, poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di M. Gigante*, Nàpols 1994, pp. 79-81.

CANFORA, L., *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*, Palerm 2000.

CAPASSO, M., «Note laerziane», *Elenchos* 1, 1980, pp. 161-163.

CARLINI, A., «Filologia ed erudizione», en R. BIANCHI BANDINELLI (ed.), *Storia e civiltà dei Greci*, Milà 1977, vol. IX, pp. 341-360.

CASADESÚS, F., «Diógenes Laercio VI 20-21: ¿en qué consistió la falsificación de la moneda (to nomisma paracharattein) de Diógenes de Sínope?», *Estudios Clásicos* 131, 2007, pp. 45-62

CATONI, M. L., «Schema e valori, vita e immagini», en M.S. CELENTANO, P. CHIRON, M.-P. NOËL (ed.), *Skhèma/Figura. Formes et figures chez les Anciens*, París 2004.

CAUPAILLA, S., «La leggenda di Empedocle», en *Filologia e forme letterarie, Studi offerti a F. Della Corte*, Urbino 1988, pp. 659-670.

CAVALLO, G., *Libri, editori e publico nel mondo antico*, Bari 1975.

CELLUPRICA, V., «Diocle di Magnesia fonte della dossografia stoica in Diogene Laerzio», *Orpheus* 10, 1989, pp. 58-79.

CENTRONE, B., «L'VIII libro delle *Vite* di Diogene Laerzio», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II.36.6, Nova York – Berlín 1992, pp. 4183-4217.

CERESA-GASTALDO, A., *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medioevale*, Bolònia 1990.

CHANTRAINE, P., «ressenya a LONG, H.S., Diogenis Laertii Vitae Philosophorum recognouit breuique adnotatione critica instruxit H.S.L., Oxford 1964», *Revue de Philologie* 92, 1966, pp. 146-147.

CHERNISS, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935.

CHERNISS, H., «The Biographical Fashion in Literary Criticism», *University of California Publications in Classical Philology* 12, 15, 1943, pp. 279-292.

CHERNISS, H., «The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy», *Journal of the History of Ideas* 12, 1951, pp. 319-335.

CHITWOOD, A., «The Death of Empedocles», *American Journal of Philology* 107, 1986, pp. 175-191.

CHITWOOD, A., *The deaths of the Greek philosophers*, The Johns Hopkins University, Baltimore 1993.

CHITWOOD, A., *Death by Philosophy. The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*, Michigan 2004.

CHROUST, A.-H., «A brief analysis of the 'Vita Aristotelis' of Diogenes Laertius (V, 1-16)», *L'Antiquité Classique* 34, 1965, pp. 97-129.

CHROUST, A. H., «Aristotle's last will and testament», *Wiener Studien* 80, 1967, pp. 90-114.

CHROUST, A. H., *Aristotle. New Light on his Life and of his lost Works I*. Londres 1973.

CLAY, D., «Socrates' Mulishness and Heroism», *Phronesis* 17, 1972, pp. 53-60.

CLAY, D., «Epicurus' Last Will and Testament», *American Journal of Philology* 55, 1973, pp. 252-280.

CLAY, D., «The cults of Epicurus», *Cronache Ercolanesi* 16, 1986, pp. 12-28.

CLAY, D., «Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis)», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II. 36. 5, Nova York – Berlín 1991, pp. 3406-3450.

CLAY, D., *Archilochos Heros. The Cults of Poets in the Greek Polis*, Cambridge Mass. 2004.

COBET, C. G., «Variae Lectiones», *Mnemosyne* VII, 1858, pp. 52-55.

COBET, C. G., «Ad Diogenem Laertium», *Mnemosyne* N.S. IV, 1876, p. 196.

COBET, C. G., *Collectanea critica*, Leiden 1878.

COMPTON, T., «The trial of the satirist: poetic *Vitae* (Aesop, Archilochus, Homer) as background for Plato's *Apology*», *American Journal of Philology* 111, 1990, pp. 330-347.

COURCELLE, P., «La figure du philosophe d'après les écrivains latins de l'Antiquité», *Journal des Savants* 1980, pp. 85-101.

COX, P., *Biography in late Antiquity. A quest for the Holy Man*, Berkeley 1983.

CRÖNERT, W., *Kolotes und Menedemos. Texte und Untersuchungen zur Philosophe- und Literaturgeschichte*, Leipzig 1905 [reimpr. Amsterdam 1965].

CRÖNERT, W., «De Lobone Argivio», en *Χάριτες Friedrich Leo*, Berlín 1911, p. 123 ss.
DAL PRA, M., *La storiografia filosofica antica*, Milà 1950.
DAL PRA, M., «Storia e verità della filosofia», *Rivista critica di storia della filosofia* 26, 1971, pp. 439-449.
DECLEVA CAIZZI, F., «La biografia di Pirrone. Contributo all'essegessi di DL IX 61», *Annuario del Ginnasio Liceo A. Volta di Como* 1974, pp. 37-50.
DECLEVA CAIZZI, F., «Τῦφος: contributo alla storia di un concetto», *Sandalion* 3, 1980, pp. 53-66.
DECLEVA CAIZZI, F., «Il libro IX delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II.36.6, Nova York – Berlín 1992, pp. 4218-4240.
DECLEVA CAIZZI, F., «The Porch and the Garden: Early Hellenistic Philosophy Images of the Philosophical Life», en A. BULLOCH et alii (eds.), *Images and Ideologies. Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1993, pp. 303-329.
DELATTE, A., *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Brusel·les 1922 [reimpr. a Hildesheim 1988].
DELCOURT, M., «Biographies anciennes d'Euripides», *Antiquité Classique* 2, 1933, pp. 271-290.
DERENNE, E., *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au Ive siècles avant J.-C*., Liège 1930.
DESBORDES, B. A., *Introduction à Diògene Laërce. Exposition de l'*Altertumswissenschaft *servant de préliminaires critiques à une lecture de l'oeuvre*, Tesi, Utrecht 1990, 2 vols.
DESCLOS, M.-L. (ed.) *Biographie des hommes, biographie des dieux*, Grenoble, 2000.
DI VONA, P. «ressenya a M. GIGANTE, *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*», *Elenchos* 1, 1980, pp. 241-242.
DIELS, H., «Reiskii animadversiones in Laertium Diogenem», *Hermes* 24, 1889, pp. 302-325.
DIHLE, A., *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen 1956, 1978[2].
DIMAKIS, D. P., «Note al testamento di Epicuro», *Studi Biscardi* VI, 1987, pp. 471-492.
DIXSAUT, M. (ed.), *Contre Platon I. Le Platonisme dévoilé*, París 1993.
DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Califòrnia 1951 [Traducció castellana de M. Araujo, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1980].
DONZELLI, G. B., «Del Παραχαράττειν τὸ νόμισμα», *Siculorum Gymnasium* 11, 1958, pp. 96-107.
DORANDI, T., «Il quarto libro delle *Vite* di Diogene Laerzio: l'Academia da Speusippo a Clitomaco», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II.36.5, Nova York – Berlín 1991, pp. 3761-3792.
DORANDI, T., *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, Stuttgart 1991a.
DORANDI, T., «Precisazioni sul testamento di Epicuro», *Labeo* 38, 1991b, pp. 55-62.
DORANDI, T., «Considerazioni su l'*Index Locupletior* di Diogene Laerzio», *Prometheus* 18, 1992, pp. 121-126.

DORANDI, T., «Studi sulla tradizione indiretta di Diogene Laerzio: La "Ionia" di Arsenio», en *Studi in onore di F. Adorno*, Florència 1996, pp. 169-180.

DORANDI, T., «La *versio latina antiqua* di Diogene Laerzio e la sua recezione nel Medioevo occidentale: Il *Compendium moralium notabiliorum* di Geremia da Montagnone e il *Liber de vita et moribus philosophorum* dello ps.-Burleo», *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medioevale* 10, 1999a, pp. 371-396.

DORANDI, T., *Antigone de Caryste, Fragments, texte établi et traduit par T. Dorandi*, París 1999b.

DORANDI, T., «Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum», *Phronesis* 45, 2000, pp. 331-340 [ressenya a l'edició de Marcovich].

DORANDI, T., «Remarques sur le *Neapolitanus* III B 29 (B) et sur la composition des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce», *Revue d'histoire des textes* 32, 2002, 1-23.

DORANDI, T., «Diogene Laerzio a Bisanzio nel X secolo. Studi sulla tradizione indiretta delle Vite dei filosofi», *Byzantinische Zeitschrift* 96, 2003, pp. 123-155.

DORANDI, T., «Diogène Laërce du Moyen Age à la Renaissance», en RICKLIN, TH. (ed.), *Exempla docent. Les exemples du philosophes de l'antiquité à la renaissance*, París 2006, pp. 35-48.

DORANDI, T., «Gli studi laerziani di Peter Von der Mühll», *Museum Helveticum* 63, 2006, 2-18.

DORANDI, T., *Nell'officina dei classici. Come lavoravano gli autori antichi*, Roma 2007.

DORANDI, T., «Diogene Laerzio fra Bisanzio e l'Italia meridionale. La circolazione delle *Vite dei filosofi* tra la Tarda Antiquità e l'età paleologa», *Segno e testo* 5, 2007, 99-172.

DORANDI, T., «I manoscritti di Diogene Laerzio: Un catalogo sommario», *Codices manuscripti* 62/63, 2007, 45-61.

DORANDI, T., «Ricerche sulla più antica tradizione delle 'Vite' di Diogene Laerzio», *Prometheus* 34, 2008, 193-216.

DORANDI, T., «Notes critiques et exégétiques aux livres III à V des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce», *Eikasmos* 19, 2008, 241-262.

DORANDI, T., «Altri codici con excerpta delle Vite di Diogene Laerzio», *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 11, 2008, 1-6.

DORANDI, T., *Laertiana. Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle* Vite dei filosofi *di Diogene Laerzio*, Berlín & Nova York 2009.

DOVER, K. J., *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Berkeley 1974.

DUDLEY, D. R., *A History of Cynism. From Origins to 6th Century A.D.*, Londres 1937 [reimpressió Nova York 1974].

DÜHRSEN, N. C., «Die Briefe der Sieben Weisen bei Diogenes Laertios. Möglichkeiten und Grenzen der Rekonstruktion eines verlorenen griechischen Briefromans», en N. HOLZBERG & S. MERKLE (edd.), *Der griechische Briefroman. Gattungstypologie und Textanalyse*, *Classica Monacensia* 8, 1994, pp. 84-115.

DUMONT, J. P., «Les modèles de conversion à la philosophie chez Diogène Laërce», *Augustinus* 23, 1987, pp. 79-97.

EGGER, V., *Disputationes de fontibus Diogenis Laertii Particulam de successionibus philosophorum*, Bundigalae, 1881.
EHLERS, W. W. (ed.), *La biographie antique*, Entretiens sur l'Antiquité classique, Foundation Hardt, vol. XLIV, Vandoeuvres, Ginebra 1998.
ELTER, A., *De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine commentationis ab A. E. Scripta ramenta*, Bonn 1897.
ERLER, M. & SCHORN, ST. (eds.), *Die griechische Biographie in Hellenistischer Zeit*, Berlín 2007.
EVANS, E. C., «Physiognomics in the Ancient World», *Transactions of the American Philosophical Society* 59, 1969, pp. 46-58.
FAIRWEATHER, J., «The Death of Heraclitus», *Greek, Roman & Byzantine Studies* 14, 1973, pp. 233-239.
FAIRWEATHER, J., «Fiction in the biographies of ancient writers», *Ancient Society* 5, 1974, pp. 231-275.
FAIRWEATHER, J., «Traditional narratives, influence and truth in the lives of the greek poets», *Papers of the Liverpool Latin Seminar* 4, 1983, pp. 315-369.
FARNELL, L. R., *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford 1921 [reimpressió 1970].
FLINTOFF, E., «Pyrrho and India», *Phronesis* 25, 1980, pp. 88-108.
FOLLET, S., «Deux épigrammes platoniciennes pour Phèdre», *Revue des Études Greques* 77, 1964, pp. 13-14.
FORTENBAUGH, W. W. & GUTAS, D. (edd.), *Theophrastus. His Psycological, Doxographical and Scientific Writings*, New Brunswick, Londres 1992.
FOWDEN, G., «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», *Journal of Hellenic Studies* 102, 1982, pp. 33-59.
FRANCIS, J. A., «Truthfull fiction: new questions to old answers on Philostratus' *Life of Apollonius*», *American Journal of Philology* 119, 1998, pp. 419-441.
FREDE, M., «Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie», *Revue de Metaphysique et de Morale*, 97, 1992, pp. 311-325.
FREL, J., «Les origines du portrait en Grece», *Eirene* 1, 1960, pp. 69-75.
FRENKIAN, A. M., «Analecta laertiana», *Studii Classice* 3, 1961, pp. 395-403.
FRITZ, K. VON, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Leipzig 1926.
FUHRMANN, M., «Der Philosophen-Bios», en J. BOLLACK (ed), *Geschichte: Ereignis und Erzählung* (*Poetik und Hermeneutik* V), Munic 1973, pp. 446-449.
GAISER, K., «Die Platon-Referate des Alkimos bei Diogenes Laërtios (III 3-17)», *Zetesis*, Antwerp&Utrecht 1973, pp. 61-79.
GALLO, I., «La Vita di Euripide di Satiro e gli studi sulla biografia antica», *Parola del Passato* 112, 1967, pp. 134-160.
GALLO, I., «Una nuova storia della biografia greca», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 18, 1974, pp.173-186.
GALLO, I., *Frammenti biografici da papiri. 1. La biografia politica*, Roma 1975. *2. La biografia dei filosofi*, Roma 1980.

GALLO, I., «Citazioni comiche nella *Vita Socratis* di Diogene Laerzio», *Vichiana* 12, 1983, pp. 201-208.
GALLO, I., «Cratete cinico o Filemone? (Nota a Diogene Laerzio II 25)», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 20, 1985, pp. 151-153.
GALLO, I., «Problemi vecchi e nuovi della biografia greca», *I Quaderni del Liceo Classico Plinio Seniore di Castellammare di Stabia*, 13, Nàpols 1990.
GALLO, I. & NICASTRI, L. (edd.), *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni, Atti delle "Prime Giornate Filologiche Salernitane", Salerno-Fisciano, 2-4 maggio 1994*, Nàpols 1995.
GALLO, I., *Studi sulla biografia greca*, Nàpols 1997.
GALLO, I., «Una tratazione biografica di Socrate nei papiri ercolanesi», *Studi Italiani di Filologia Classica* s. III 20, 2002, pp. 59-62.
GALLO, I., *La biografia greca. Profilo storico e breve antologia di testi*, Soveria Mannelli 2005.
GARCÍA GUAL, C., «Μόνον χάριν ἔξειν τὸν σοφόν (Diógenes Laercio X. 118)», en *Athlon: Satura grammatica in honorem Francisci R. Adrados*, I, Madrid 1987, pp. 279-287.
GEFFCKEN, J., «Antiplatonica», *Hermes* 64, 1929, pp. 87-109.
GENTILI, B. & CERRI, G., «L'idea di biografia nel pensiero greco», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 27, 1978, pp. 7-27.
GENTILI, B. & CERRI, G., *Storia e biografia nel pensiero antico*, Roma-Bari 1983.
GERCKE, A., *De quibusdam Laertii Diogenis auctoribus*, Greisfswald, 1899.
GERCKE, A., «Die Überlieferung des Diogenes Laertios», *Hermes* 37, 1902, pp. 401-434.
GERSTINGER, H., «Biographie», en *Reallexikon für Antike und Christentum* II, 1954, pp. 386-391.
GIANNANTONI, G., introducció a *I Presocratici: testimonianze, frammenti*, Roma-Bari 1975.
GIANNANTONI, G., «Socrate e i Socratici in Diogene Laerzio», en *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, *Elenchos* 7, 1986, pp. 183-216.
GIANNANTONI, G., «Il secondo libro delle *Vite* di Diogene Laerzio», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II.36.5, Nova York – Berlín 1991, pp. 3603-3618.
GIANNATTASIO ANDRIA, R., «Diogene cinico e il furto della coppa», *Orpheus* 17, 1996, pp. 390-395.
GIGANTE, M., «Note laerziane», *Parola del passato* 17, 1962, pp. 371-381.
GIGANTE, M., «Poesia e critica letteraria nell'Academia antica», en *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torí 1963, pp. 234-240.
GIGANTE, M., «Chi è Diogene Laerzio? », *Cultura e Scuola* 44, 1972a, pp. 38-49.
GIGANTE, M., «Seconde note laerziane», *Parola del passato* 27, 1972b, pp. 252-254.
GIGANTE, M., «Per un'interpretazione di Diogene Laerzio», *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 47, 1972c, pp. 119-137.

GIGANTE, M., «Diogene Laerzio storico e cronista dei filosofi antichi», *Atene e Roma*, XVIII, 1973a, pp. 105-132.

GIGANTE, M., «ressenya a LONG, H.S., *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum recognouit breuique adnotatione critica instruxit H.S.L.*, Oxford 1964», *Gnomon* 153, 1973b, pp. 546-550.

GIGANTE, M., «Frammenti di Ippoboto. Contributo alla storia della storiografia filosofica», en *Omagio a Piero Treves*, Padova, Antenore, 1983a, pp. 151-193.

GIGANTE, M., «ressenya a J. MEJER, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*», *Gnomon* LV, 1983b, pp. 8-14.

GIGANTE, M., «Diogene Laerzio: da poeta a prosatore», *Sileno* 10, 1984a, pp. 245-248.

GIGANTE, M., «Gli studi di Nietzsche su Diogene Laerzio», *Rendiconti dell'Academia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 59, 1984b, pp. 37-78 [reimprès a M. GIGANTE (ed.), *Classico e mediazione*, Roma, 1989, pp. 41-53].

GIGANTE, M., «Biografia e dossografia in Diogene Laerzio», en *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, *Elenchos* 7, 1986, pp. 1-102.

GIGANTE, M., «Distrazioni su Diogene Laerzio», *Studi Italiani di Filologia Classica*, III serie, 6, 1988, pp. 236-239.

GIGANTE, M., «Das zehnte Buch des Diogenes Laertios: Epikur und der Epikureismus», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II.36.6, Nova York – Berlín 1992, pp. 4302-4307.

GIGANTE, M., «Diogene Laerzio», en G. CAMBIANO, L. CANFORA & D. LANZA (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, tom III, Roma 1994, pp. 723-740.

GIGON, O., «Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie», *Museum Helveticum* 3, 1946, pp. 1-21.

GIGON, O., «Das Proemium des Diogenes Laertius: Struktur und Probleme», en G. LUCK (ed.), *Horizonte der Humanitas. Freudesgabe für W. Wili zu seinem 60. Geburtstag*, Bern-Stuttgart 1960, pp. 37-64.

GIGON, O., «Interpretationen zu den antiken Aristoteles-Viten», *Museum Helueticum* 15, 1958, pp. 147-193.

GIGON, O., «Das dritte Buch des Diogenes Laertios», en *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, *Elenchos* 7, 1986, pp. 133-182.

GILL, C., «The Death of Socrates», *Classical Quarterly* 67, 1973, pp. 25-28.

GIUSTA, M., *I dossografi di etica*, 2 vols., Torí 1964, 1967.

GÓMEZ, P., «Savis i tirans: la correspondència dels Set al llibre I de Diògenes Laerci», *Ítaca* 18, 2002, pp. 191-209.

GOTTSCHALK, H. B., «Notes on the wills of the Peripatetic scholars», *Hermes* 100, 1972, pp. 314-342.

GOULET, R., «Les Vies des philosophes dans l'Antiquité tardive et leur portée mystérique», en BOVON, F. (ed.), *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Gènova 1981, pp. 161-208.

GOULET, R. (ed.), *Dictionaire des Philosophes Antiques*, París 1989 – (en curs de publicació).

GOULET, R., «Des Sages parmi les philosophes. Le premier livre des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce», en M.-O. GOULET-CAZE ET ALII (edd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, Chercheurs de sagesse. Hommage à*

Jean Pépin, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 131, 1992, pp. 167-178.

GOULET, R., «Les références chez Diògene Laërce: Sources ou autorités?», en J.-C. FREDOUILLE ET ALII (edd.), *Titres et articulations du texte dans les oeuvres antiques*, Études Augustiniennes, Série Antiquité 152, París 1997, pp. 149-166.

GOULET, R., *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, París 2001.

GOULET-CAZE, M.-O., *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, París 1986.

GOULET-CAZE, M-O., «Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II.36.6, Nova York – Berlín 1992, pp. 3880-4048.

GOULET-CAZE, M.-O., «Les titres des oeuvres d'Eschine chez Diogène Laërce», en J.-C. FREDOUILLE ET ALII (edd.), *Titres et articulations du texte dans les oeuvres antiques*, Études Augustiniennes, Série Antiquité 152, París 1997, pp. 167-190.

GOULET-CAZE, M.-O., *Les Kynika du stroïcisme*, Stuttgart 2003.

GRAU, S., «Modelos de conversión e iniciación a la filosofía: análisis de un tópico biográfico», *Noua Tellus* 26.2, 2008, pp. 67-102.

GRAU, S., *Antologia obituària dels filòsofs de la Grècia antiga*, Martorell 2009.

GRAU, S., «Come parlavano i filosofi? Analisi delle forme espressive dei filosofi greci nella biografia antica», *Lexis* 27, 2009 [en premsa].

GRAU, S., «La vida sexual y sentimental de los filósofos griegos: análisis de un tópico biodoxográfico a partir de Diógenes Laercio», en *Actas del I Congreso internacional de filosofía griega, Palma de Mallorca, del 24 al 26 d'abril de 2008* [en premsa].

GRÉGOIRE, R., *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano, Monastero San Silvestro Abate 1996[2].

GRILLI, A., «Epicuro e il matrimonio (DL X 119)», *Rivista di Storia della Filosofia* 26, 1971, pp. 51-56.

GUGLIELMO, M. & GIANOTTI, G. F. (edd.), *Filosofia, storia e immaginario mitologico*, Torí 1997.

GUGLIERMINA, I., *Diogène Laërce et le Cynisme*, Villeneuve d'Ascq 2006.

GUTAS, D., *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, New Haven 1975.

HADAS, M. & SMITH, M., *Heores and Gods: spiritual Biographies in Late Antiquity*, New York 1965.

HADOT, P., «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité», *Museum Helveticum* 36, 1979, pp. 201-223.

HADOT, P., «La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine», *Études de philosophie ancienne*, París 1998, pp. 235-257 (= G. GADOFFRE (ed.), *Les sagesses du monde*, París 1991, pp. 9-26).

HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París 1995.

HADOT, P., *Exercises spirituels et philosophie antique*, París 2002[2].

HÄGG, T. & ROUSSEAU, P. (edd.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley 2000.

HAHM, D. E., «Diogenes Laertius VII: On the Stoics», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II.36.6, Nova York – Berlín 1992, pp. 4076-4182.

HAVELOCK, E. A., «Pre-literacy and the Pre-socratics», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 13, 1966, pp. 44-67.

HAWLEY, J. S., «Introduction: saints and virtues», en J. S. HAWLEY (ed.), *Saints and Virtues*, Berkeley & Los Angeles 1987, pp. I-XXIV.

HIRZEL, R., «Der Selbstmord», *Archiv für Religionswissenschaft* 11, 1908, pp. 75-104, 243-284, 417-476. [Reimpressió: *Der Selbstmord*, Bonn 1967].

HÖISTAD, R., *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala 1948.

HOMEYER, H., «Zu den Anfängen der griechischen Biographie», *Philologus* 106, 1962, pp. 75-85.

HOPE, R., *The Book of Diogenes Laertius: its Spirit and its Method*, Nova York 1930.

HOWALD, E., «Handbücher als Quellen des Diogenes Laertius», *Philologus* 74, 1917, pp. 119-130.

HOWALD, E., «Das philosophengeschichtliche Compendium des Areios Didymos», *Hermes* 55, 1920, pp. 68-98.

HUEBNER, H. G., *Commentarii in Diogenem Laertium*, Leipzig 1830-1833 (2v.).

HUXLEY, G., «Aristotle's interest in biography», *Greek, Roman & Byzantine Studies* 15, 1974, pp. 203-213.

JACOBY, F., *Apollodors Chronik. Eine Sammlung der Fragmente*, Berlín 1902.

JAEGER, W., *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, Berlín 1928.

JANÁČEK, K., «Diogenes Lartius and Sextus Empiricus», *Eunomia* 3, 1959, pp. 50-58.

JANÁČEK, K., «Zur Würdigung des Diogenes Laertius», *Helikon* VII, 1968, pp. 448-451.

JANÁČEK, K., «Zum Stil des Diogenes Laertius», *Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis* XXIV, 1979, pp. 35-39.

JANÁČEK, K., «Aus der Werkstatt des Dioegnes Laertius», *Listy Filologické* 112, 1989, pp. 133-136.

JANÁČEK, K., «Das neue Bild des Diogenes Laertius», *Eirene* 27, 1990, pp. 103-121.

JANÁČEK, K., *Indice delle Vite dei filosofi di Dioegene Laerzio*, Florència 1992.

JEDRKIEWICZ, S., «Savant et trickster», *Lexis* 18, 2000, pp. 77-91.

JERPHAGNON, L., *Vivre et philosopher sous les Césars*, Privat 1980.

JERPHAGNON, L., «Le philosophe et son image dans l'Empire d'Auguste à la tétrarchie», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1981a, pp. 167-182.

JERPHAGNON, L., «Les mille et une morts des philosophes antiques. Essai de typologie», *Revue Belgue de Philosophie et d'Histoire* 69, 1981b, pp. 17-28.

JOCELYN, H. D., «The ruling class of the Roman Republic and Greek philosophers», *Bulletin of the John Rylands Library* 59, 1977, pp. 323-366.

JOLLES, A., *Forme semplici. Leggenda sacra e profana. Mito. Enigma. Sentenza. Caso memorabile. Fiaba. Scherzo*, Milà 1980.

JOLY, R., *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Brusel·les 1956.

JÚNIOR, A., «Importância da cria na cultura helenistica», *Euphrosyne* 17, 1989, pp. 31-62.

KAHRSTEDT, U., «Platons Verkauf in die Slaverei», *Wurzbürger Jbb*. 2, 1947, pp. 295-300.

KEAVENEY, A. & MADDEN, J. A., «Phthiriasis and its victims», *Symbolae Osloenses* 57, 1982, pp. 87-99.

KIENLE, W. VON, *Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur*, tesi, Berlín 1961.

KINDSTRAND, J. F., «Anacharsis: The Legend and the Apophthegmata», *Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Graeca Upsaliensia* 16, 1981, pp. 22-176.

KINDSTRAND, J. F., «The Cynic and Heraclitus», *Eranos* 82, 1984, pp. 149-178.

KINDSTRAND, J. F., «Diogenes Laertius and the *Chreia* Tradition», en *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, *Elenchos* 7, 1986, pp. 217-243.

KLEINGÜNTHER, A., *Πρῶτος εὑρετής. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Philologus, Suppl. 26, Leipzig 1933.

KNOEPFLER, D*., La Vie de Ménédème d'Érétrie de Diogène Laërce: contribution a l'histoire et a la critique du texte des Vies des philosophes*, Basel 1991.

KOLÁŘ, A., «De Diogenis Laertii Pammetro», *Listy Filologické* 3, 1954-1955, pp. 190-195.

KOLÁŘ, A., «De quibusdam carminibus in Diogenis Laertii uitis», *Eunomia* 3, 1959, pp. 59-67.

KUDLIEN, H., «Die Datierung des Sextus Empiricus und des Diogenes Laertius», *Rheinisches Museum*, CVI, 1963, pp. 251-254.

LAGREE, J. & DELATTE, D. (edd.), *Ainsi parlaient les Anciens*, Lille 1994.

LASSERRE, F., «L'historiographie grecque à l'époque archaïque», *Quaderni di Storia* 4, 1976, pp. 113-142.

LASSO DE LA VEGA, J. S., *Eroe greco e santo cristiano*, Biblioteca di cultura religiosa 8, Brescia 1968.

LEFKOWITZ, M. R., «The influential fictions in the Scholia to Pindar's *Pythian 8*», *Classical Philology* 70, 1975, pp. 173-185.

LEFKOWITZ, M. R., «The Poet as a Hero: Fifth-Century Autobiography and Subsequent Biographical Fiction», *Classical Quarterly* 28, 1978, pp. 459-469.

LEFKOWITZ, M. R., «The Euripides *Vita*», *Greek, Roman & Byzantine Studies* 20, 1979, pp. 187-210.

LEFKOWITZ, M. R., *The Lives of the Greek Poets*, Baltimore 1981.

LEFKOWITZ, M. R., «Was Euripides an atheist?», *Studi Italiani di Filologia Classica* sèrie III 5, 1987, pp. 149-165.

LEHRS, K., «Über Wahrheit und Dichtung in der griechischen Litteraturgeschichte», en *Populäre Aufsätze*, Leipzig 1875^2, pp. 385 ss.
LEO, F., *Die griechische-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig 1901 [reimprès a Nova York 1990].
LERI, D., «Diogene Laerzio e la storiografia filosofica ellenistica», *Rivista di Filosofia*, 70, 1979, pp. 299-307.
LIPSIUS, A., *Über die antike biographie*, Luckam 1863.
LIVREA, E., «La morte di Diogene cinico», en *Filologia e forme letterarie, Studi offerti a F. Della Corte*, Urbino 1987, pp. 427-433.
LONG, A. A., *Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1975 [Traducció castellana de P. Jordán de Urries, *La filosofía helenística*, Madrid 1984].
LONG, A. A., «Diogenes Laertius, Life of Arcesilaus», en *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, *Elenchos* 7, 1986, pp. 429-449.
LORAUX, N., «Socrate, Platon, Héraklès: Sur un paradigme héroïque du philosophe», en J. BRUNSCHWIG, CL. IMBERT, & A. ROGER (edd.), *Histoire et structure, à la memoire de V. Goldschmidt*, París 1985, pp. 93-105.
LORAUX, N. & MIRALLES, C. (edd.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, París 1998.
LOSEV, A. F., *Diogène Laërce historien de la philosophie antique*, Moscú 1981.
LUDWIG, W., «Plato's Love Epigrams», *Greek, Roman & Byzantine Studies* 4, 1963, pp. 59-82.
LUZZATTO, M. T., «L'oratoria, la retorica e la critica letteraria delle origine ad Ermogene», en F. MONTANARI (ed.), *Da Omero agli Alessandrini*, Florència 1988, pp. 207-255.
LUZZATTO, M. T., «L'impiego della "chreia" filosofica nell'educazione antica», en M. S. FUNGHI (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Florència 2004, vol. II, pp. 157-187.
MAASS, E., «De biographis graecis quaestiones selectae», *Philologische Untersuchungen* 3, Berlín 1880, pp. 1-141.
MADELENAT, D., «Mythe, merveilleux et biographie», en *Images de la magie. Actes du colloque de Clermont-Ferrand 22-23.11.1990*, París 1993.
MANNING, C. E., «School Philosophy and Popular Philosophy in the Roman Empire», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II, 36.7, Nova York – Berlín 1994, pp. 4995-5026.
MANSFELD, J., «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», en *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, *Elenchos* 7, 1986, pp. 295-382.
MANSFELD, J., «Theophrastus and Xenophanes Doxography», *Mnemosyne* 40, 1987, pp. 286-312.
MANSFELD, J., «Chrysippus and the *Placita*», *Phronesis* 34, 1989, pp. 311-342.
MANSFELD, J., «Doxography and dialectic: The *Sitz im Leben* of the *Placita*», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II. 36.4, Nova York – Berlín 1990, pp. 3056-3229.
MANSFELD, J., *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen, Maastricht 1990.
MANSFELD, J., *Prolegomena: Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden, Nova York – Colònia 1994.

MANSFELD, J. & RUNIA, D. T., *Aetiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. I: The Sources, Leiden, Nova Yok – Colònia 1996.

MANSFELD, J., «Sources», en A. A. LONG (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, pp. 22-44.

MARASCO, G., «I processi d'empietà nella democrazia ateniese», *Atene e Roma* 21, 1976, pp. 113-131.

MARTINI, E., «Analecta Laertiana», *Leipziger Studien zur classischen Philologie* 19, 1899, pp. 73-177; 20, 1901, pp. 145-166.

MASSON, O., «La patrie de Diogène Laërce est-elle inconnue?», *Museum Helveticum* 52, 1995, pp. 225-230.

MAUDUIT, C., «Les miracles d'Empédocle ou la naissance d'un thaumaturge», *Bulletin de l'Association G. Budé* 1998, pp. 289-309.

MAZZARINO, S., «Diritto e fonti letterarie: sulla datazione di alcuni testi fondamentali», *Bulletino dell'Istituto di Diritto Romano* 65, 1962, pp. 64-65.

MAZZARINO, S., *Il pensiero storico classico*, Bari 1966 (III vols.).

MEJER, J., *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Hermes-Einzelschiften 40, Wiesbaden 1978.

MEJER, J., «Demetrius of Magnesia on Poets and Authors of the Same Name», *Hermes* 109, 1981, pp. 447-472.

MEJER, J., «Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II.36.5, Nova York – Berlín 1991, pp. 3556-3602.

MEJER, J., «Diògene Laërce», en GOULET, R. (ed.), *Dictionaire des philosophes antiques* II, 1994, pp. 824-833.

MESS, A. VON, «Die Anfänge der Biographie und der psychologischen Geschicht-schreibung in der griechischen Literatur», *Rheinisches Museum* 70, 1915, pp. 337-357 i 71, 1916, pp. 79-101.

MESTRE, F., «Anacarsis, tan lluny i tan a prop», *Ítaca* 18, 2002, pp. 223-228

MIRALLES, C. & PÒRTULAS, J., *Archilochus and the Iambic Poetry*, Roma 1983.

MIRALLES, C. & PORTULAS, J., «L'image du poète en Grèce archaïque», en LORAUX, N. & MIRALLES, C. (edd.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, París 1998, pp. 15-63.

MISCH, G., *Geschichte der Autobiographie*, Leipzig – Berlín 1907.

MISENER, G., «Iconistic Portraits», *Classical Philology* 19, 1924, pp. 97-123.

MOMIGLIANO, A., «Note su fonti ellenistiche», *Bolletino di Filologia Classica*, 1929, pp. 259-261.

MOMIGLIANO, A., *The Development of Greek Biography*, Cambridge Mass. 1971a.

MOMIGLIANO, A., «Second Thoughts on Greek Biography», *Mededelingen der Köninklijke Nederlandese Akademie van Wetenschappen A.F.D. Letterkunde* 34, 7, 1971b, pp. 245-257.

MOMIGLIANO, A., *Saggezza straniera*, Torí 1980.

MOMIGLIANO, A., «Ancient Biography and the Study of Religion in the Roman Empire», *Annali della Scuola Normale di Pisa*, s. III, XVI, 1986, I, pp. 25-44 [= *Ottavo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1987, pp. 293-310].

MORAUX, P., «Le réveille-matin d'Aristote», *Études Classiques* 19, 1951a, pp. 305-315.
MORAUX, P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951b.
MORAUX, P., «La composition de la Vie d'Aristote chez Diogène Laërce», *Revue des Études Greques* 68, 1955, pp. 124-163.
MORAUX, P., «Diogène Laërce et le *Peripatos*», en *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, *Elenchos* 7, 1986, pp. 245-294.
MOREAU, A., «Initiation en Grèce antique», *Dialogues d'histoire ancienne* 18, 1992, pp. 191-244.
MORELLI, G., «Sugli epigrammi di Diogene Laerzio», *Giornale Italiano di Filologia* XXIII, 1971, pp. 121-140.
MORGAN, J. R., «Introduction» en J. R. MORGAN, R. STONEMAN, *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, Londres – Nova York 1994.
MOURAVIEV, S. N., «La Vie d'Héraclite de Diogène Laërce. Analyse statigraphique», *Phronesis* 32, 1987, pp. 1-33.
MÜHLL, P. VON DER, «Was Diogenes Laertios der Dame, der er sein Buch widmen will, ankündigt», *Philologus* 109, 1965, pp. 313-315.
MULVANY, C., «Notes on the Legend of Aristotle», *Classical Quarterly* 20, 1926, pp. 155-167.
MUNZ, P., «History and Myth», *Philosophical Quarterly* 6, 1956, pp. 1-16.
NAGY, G., *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore – Londres 1990.
NAGY, G., *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore – Londres 1999^2.
NASSEN POULOS, P., «Form and function of the pronuncement story in Diogenes Laertius», en R. C. TANNEHILL (ed.), *Pronuncement Stories*, *Semeia* 20, Missoula 1981, pp. 53-63.
NESTLE, W., «Legenden vom Tod der Gottesverächter», en *Griechische Studien*, Stuttgart 1948, pp. 567-596.
NIETZSCHE, F., «De Laertii Diogenis fontibus», *Rheinisches Museum* 23, 1868, pp. 632-653; 24, 1869, pp. 181-228.
NIETZSCHE, F., «Analecta Laertiana», *Rheinisches Museum* 25, 1870, pp. 217-231.
NIETZSCHE, F., *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Diogenes Laertios*, Basel 1870 [reimpressió a *Nietzsches Werke*, XVII, 3, I, pp. 171-214, Leipzig 1910].
NOCK, A.D., *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.
NOTOPOULOS, J. A., «The Name of Plato», *Classical Philology* 34, 1939, pp. 135-145.
NOTOPOULOS, J. A., «Plato's Epitaph», *American Journal of Philology* 63, 1942, pp. 272-293.
NOVOTNÝ, F., «Die antiken Platon-Legenden, Verherrlichung und Verleumdung», en *Mnema Vladimir Groh*, Praga 1964, pp. 161-179.
OUDOT, E., «Philostrate entre esthétique et critique littéraire. Quelques remarques sur le statut des skhèmata dans les *Vies de sophistes*», en M. S. CELENTANO, P. CHIRON & M.-P. NOËL (ed.), *Skhèma/Figura. Formes et figures chez les Anciens*, París 2004, pp. 315-326.

OWENS, G. E. L., «Ancient philosophical invective», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1983, pp. 1-26.

PALOMAR, N., «La figure du poète tragique», en N. LORAUX & C. MIRALLES (edd.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, París 1998, pp. 65-106.

PASQUINELLI, A., *I Presocratici*, vol. I, Torí 1958.

PELLING, C. B. R. (ed.), *Characterization and Individuallity in Greek Literature*, Oxford 1990.

PELLING, C. B. R., «Truth and Fiction in Plutarch's Lives», en D. A. RUSSELL (ed.), *Antonine Literature*, Oxford 1990, pp. 19-52.

PELLIZER, E., «La peripezia dell'eletto. Strutture del racconto e biografie eroiche», *Ítaca* 2, 1986, pp. 43-53.

PÉREZ JIMÉNEZ, A., *La biografía como género literario*, tesi, Barcelona 1978.

PERKINS, J., «Representation in Greek saints' lives», en J. R. MORGAN & R. STONEMAN (edd.), *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, Londres – Nova York 1994.

PETIT, A., «Diogène Laërce: l'universel et le singulier», *Critique* DCXXVII-VIII, 1999, pp. 649-657.

PICCIRILLI, L., «L'*apologia* del padre di Feace nella testimonianza di Diogene Laerzio», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 127, 1999, pp. 129-134.

PICCOLOMINI, E., «Sulla morte favolosa di Eschilo, Sofocle, Euripide, Cratino, Eupoli», *Annali delle università toscane*, 18, 1888, pp. 95-132.

PODLECKI, A. J., «The Peripatetics as Literary Critics», *Phoenix* XXIII, 1969, pp. 114-137.

PÒRTULAS, J., «Vides gregues i vides provençals», *Estudis de llengua i literatura catalanes* XX, Barcelona 1990, pp. 5-10.

PÒRTULAS, J., «Vida y muerte del poeta», *Revista de Occidente* 158-159, 1994, pp. 59- 69.

PÒRTULAS, J., «De Phrynico tragico», en *Della lirica al teatro. Nel ricordo di Mario Untersteiner*, Trento 1999, pp. 241-250.

PÒRTULAS, J., «Seis noticias de la *Suda*», en *Τῆς φιλίης τάδε δῶρα. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid 1999, pp. 689-693.

PÒRTULAS, J., «Purificació ritual i concòrdia: Soló i Epimènides a Atenes», *Ítaca* 18, 2002, pp. 211-222.

PRIESSNIG, A., «Die literarische Form der spätantiken Philosophenromane», *Byzantinische Zeitschrift* 30, 1929, pp. 23-30.

PROPP, V., *Morphologie du conte*, París 1970 [traducció de M. Derrida, T. Todorov i C. Kahn a partir de la revisió de l'original rus de 1968].

RAMELLI, I., «Diogene Laerzio e Clemente Alessandrino nel contesto di un dibattito culturale comune», *Espacio, Tiempo y Forma*, *serie II. Historia Antigua*, 15, 2002, pp. 205-224.

RAMELLI, I., «Diogene Laerzio e i Cristiani: conoscenza e polemica con Taziano e con Clemente Alessandrino?», *Espacio, Tiempo y Forma*, *serie II. Historia Antigua*, 15, 2002, pp. 27-42.

RAMOS JURADO, E. Á., «Jámblico de Calcis y el género biográfico», *Habis* 22, 1991, pp. 283-295.

RANKIN, H. D., «Socrates, Plato and fiction», *Scholia* 2, 1993, pp. 45-55.

REALE, G., *From the origins to Socrates*, Nova York 1987.
REARDON, B. P., *Courants littéraires grecs des IIè et IIIè siècles après J.C.*, París 1971.
REARDON, B. P., *The Form of Greek Romance*, Princetown, New Jersey 1991.
RICCI, M. L., «Topica pagana e cristiana negli *Acta Martyrum*», *Atti dell'Accademia Toscana "La Colombaria"* 38, 1964, pp. 37-122.
RICHARDS, H., «Laertiana», *The Classical Review* 18, 1904, pp. 340-346.
RIGINOS, A. S., *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden 1976.
RIZZO, F. P., «Le *Vitae Sophistarum* di Eunapio di Sardi fra biografia ed agiografia», en J. A. SÁNCHEZ MARÍN, J. LENS TUERO, C. LÓPEZ RODRÍGUEZ (edd.), *Historiografía y biografía*, Madrid 1997.
ROCA FERRER, X., *Kynikòs trópos. Cinismo y subversión literaria en la antigüedad*, Barcelona 1974.
ROCCA-SERRA, G., «Parménide chez Diogène Laërce», en P. AUBENQUE (ed.), *Études sur Parménide*, vol. II, París 1987, pp. 254-273.
ROGE, A. J., «Call stories in Greek Biography and the Gospels», *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, Chicago, CA, Scholar Press 1983.
RONCONI, A., «Exitus illustrium uirorum», en *Reallexikon für Antike und Christentum* VI Stuttgart 1966, col. 1258-1268.
ROSSI, L. E., «I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 18, 1971, pp. 69-94.
RUDBERG, G., «Zur Diogenes-Tradition», *Symbolae Osloensis* 14, 1935, pp. 22-43.
RUNIA, D. T., «Diogenes Laertios», *Der neue Pauly* III, Stuttgart 1997, 601-603.
RUNIA, D. T., «What is doxography?», en P. VAN DER EIJK (ed.), *Ancient histories of medicine*, Leiden 1999.
SCHAMP, J., «La mort en fleurs. Considération sur la maladie *pédiculaire* de Sylla», *Antiquité Classique* 60, 1991, pp. 139-170.
SCHIBLI, H., *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990.
SCHMID, W., «Das Sokratesbild der Wolken», *Philologus* 97, 1948, pp. 209-228.
SCHOULER, B., «Biographie et magie chez Eunape», *La magie* 2, 2000, pp. 127-141.
SCHWARTZ, E., «Diogenes Laertios», 40 *RE* V 1, 1903, col. 738-763.
SEARBY, D. M., *Aristotle in the Greek Gnomological Tradition*, Studia Gr. Uppsaliensia 19, Uppsala 1998.
SEDLEY, D., «Epicurus and his professional rivals», en J. BOLLACK & A. LAKS (edd.), *Études sur l'épicureisme antique*, Lille 1976, pp. 119-159.
SHALEV, D., «The role of εὑρήματα in the *Lives* of Diogenes Laertius, and related literature», *Hermes* 134, 2006, pp. 309-337.
SIMONETTI, M., «Qualche osservazione a proposito dell'origine degli Atti dei martiri», *Revue d'études Augustiniennes* 2, 1956, pp. 39-57.
SOLLENBERGER, M. G., «A note to the lives of Theophrastus and Strato in Diogenes Laertius 5.57-58», *Classical Philology* 82, 1987, pp. 228-230.

SOLLENBERGER, M. G., «The Lives of the Peripatetics: An Analysis of the Contents and Structure of Diogenes Laertius' *Vitae philosophorum* Book 5», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II.36.6, Nova York – Berlín 1992, pp. 3793-3879.

STEIDLE, W., *Sueton und die antike Biographie*, Munic 1951 [1963^2].

STEWART, Z., «Democritus and the Cynics», *Harvard Studies in Classical Philology* 63, 1958, pp. 179-189.

STUART, D. R., *Epochs of Greek and Roman Biography*, Sather Classical Lectures IV, Berkeley, Califòrnia 1928 [reimpressió Nova York 1967].

STUART, D. R., «Authors' Lives as revealed in their Works», en *Classical Studies in honor of John C. Rolfe*, Filadèlfia 1931, pp. 285-304.

SUSEMIHL, F., *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, 2 vols., Leipzig 1891-1892.

SWAIN, S., «The Reliability of Philostratus's *Lives of the Sophists*», *Classical Antiquity* 10, 1991, pp. 148-163.

SZEGEDY-MASZAK, A., «Legends of the Greek Lawgivers», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 19, 1978, pp. 199-209.

TALBERT, C. H., «Biographies of Philosophers and Rulers as Instrumental of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity», en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band 16, 2, Nova York – Berlín 1978, pp. 1619-1651.

TARÁN, L., «Plato's alleged epitaph», *Greek, Roman & Byzantine Studies* 25, 1984, pp. 63-82.

THOMPSON, S., *Motif-Index of Folk-Literature*, 6 vols., Bloomington 1955-1958^2.

TOSI, R., «Note agli apoftegmi di Diogene cinico», *Eikasmos* 3, 1992, pp. 235-242.

TOYNBEE, J. M. C., «Dictators and philosophers in the first century A.D.», *Greece and Rome* 13, 1944, pp. 43-58.

TRENKNER, S., *The Greek Novella in the Classical Period*, Cambridge 1958.

TREVISSOI, M., «Diogene Laerzio. L'età in cui visse», *Rivista di Storia Antica* 12, 1908-1909, pp. 483-505.

TREVISSOI, M., *Bibliografia Laerziana*, Macerata 1909.

TREVISSOI, M., *Diogene Laerzio. Saggio biografico*, Feltre 1909.

TURNER, E. G., *Athenian Books in the Fifth and Fourth Century B.C.*, Londres 1952.

UNTERSTEINER, M., *Problemi di filologia filosofica*, Milà 1980.

USCATESCU, G., «Notizia su Diogene Laerzio», *Rivista di cultura classica e medioevale* 32, 1990, pp. 139-142.

USENER, H., *Epicurea*, Leipzig 1887 [= *Kleine Schriften* III, Leipzig 1914].

USENER, H., «Die Unterlage des Diogenes Laertius», *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 49, 1892, pp. 1023-1034 (= *Kleine Schriften* III, Leipzig-Berlín 1914, pp. 163-175).

UXKULL-GYLLENBAND, W., *Plutarch und die griechische Biographie*, Stuttgart 1927.

VALLET, G., «Le Stenopos des Muses à Métaponte», *Mélanges P. Boyancé* (1974), pp. 749-759.

VAN DAM, R., «Hagiography and History: the life of Gregory Thaumaturgus», *Classical Antiquity* 1, 1982, pp. 272-308.

VERBEKE, G., «Panétius et Posidonius chez Diogène Laërce», en *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, *Elenchos* 7, 1986, pp. 103-131.
VEYNE, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, París 1983.
VOGEL, C. J. DE, «What philosophy meant to the Greeks?», *International Philosophical Quarterly* 1, 1961, pp. 35-57.
WARTENSLEBEN, G. VON, *Begriff der griechischen Chreia und Beitrage zur Geschichte ihrer Form*, Heidelberg 1901.
WEHRLI, F., «Von der antiken Biographie», en *Theoria und Humanitas*, Zürich-München 1972, pp. 237-241.
WEHRLI, F., «Gnome, Anekdote und Biographie», *Museum Helveticum* 30, 1973, pp. 193-208.
WEST, M. L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.
WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. VON, *Antigonos von Karystos*, «Philologishe Untersuchungen» IV, Berlín 1881.
WINIARCZYK, M., «Wer Galt im Altertum als Atheist?», *Philologus* 128, 1984, pp. 157-183.
WOODBURY, L., «Socrates and the daughter of Aristides», *Phoenix* 27, 1973, pp. 7-25.
ZANKER, P., *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, Torí 1997 [traducció de l'original alemany, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuallen in der antiken Kunst*, Munic 1995].
ZHMUD, L., «Revising Doxography: Hermann Diels and his critics», *Philologus* 145, 2001, pp. 214-243.

C. Llista d'abreviatures utilitzades

Anon: *Platonis Vita Anonyma* (*Prolegomena philosophiae Platonicae* 1-6).
ANRW: *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*.
DK: DIELS, H. & KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín 1903-1910 [reedició a Zuric 1954[8]].
DL: Diògenes Laerci, *Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres*.
DPhA: GOULET, R. (ed.), *Dictionaire des Philosophes Antiques*, París 1989 – (en curs de publicació).
Dür: DÜRING, I., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957 [reimpressió New York 1987, *Greek & Roman Philosophy* 13].
FGrHist: JACOBY, F., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín 1923-1930, Leiden 1954-1958.
FHG: MÜLLER, C., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, París 1841-1870 [reimpr. 1975].
Kassel-Austin: KASSEL, R. & AUSTIN, C., *Poetae Comici Graeci*, Berlín 1983-2001, 8 vols.
Nauck[2]: NAUCK, A., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1889[2] [reimpr. 1964].
Olimp: *Platonis Vita Olympiodori* (*In Platonis Alcibiadem commentarii* 2, 14-167).
SSR: GIANNANTONI, G. (ed.), *Socratis et socraticorum reliquiae*, Nàpols 1990.

SVF: VON ARNIM, H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols., Leipzig 1903-1924 [reimpr. Stuttgart 1964].

TrGF: SNELL, B., KANNICHT, R. & RADT, S., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen 1999^2-2004, 6 vols.

VM: *Aristotelis Vita Marciana* (cod. Marc. gr. 257).

VV: *Aristotelis Vita Vulgata*.

W: WESTERMANN, A., *ΒΙΟΓΡΑΦΟΙ. Vitarum scriptores Graeci minores*, París 1845 [reimpr. Amsterdam 1961].

Wehrli: WEHRLI, F., *Die Schule des Aristoteles*, *Texte und Kommentar*, Basel-Stuttgart 1944-1959 [1967-1969^2], 10 vols. *I: Dikaiarchos; II: Aristoxenos; III: Klearchos; IV: Demetrios von Phaleron; V: Straton von Lampsakos; VI: Lykon und Ariston von Keos; VII: Herakleides Pontikos; VIII: Eudemos von Rhodos; IX: Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes; X: Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler*. Suppl. 1: *Hermippos der Kallimacheer*, Basel-Stuttgart 1974; Suppl. 2: *Sotion*, Basel-Stuttgart 1978.