

Les converses dels filòsofs en la biografia grega antiga o quan els filòsofs parlen en vers

Sergi Grau
ICAC – Universitat de Barcelona*

ABSTRACT

Ancient Greek philosophers, as it is well known, used many literary genres in their works: epic, lyric, drama, dialogue, epistles and, of course, treatises in prose. In their biographies, however, philosophers always appear talking to anonymous interlocutors or to each other using quick-witted answers in adverse situations, and they speak mainly in apothegms and maxims, syllogisms and more or less facetious word games or, specially, using quotations borrowed from verses by all kinds of poets—verses which preceded, but sometimes also followed the philosophers themselves who were supposed to cite them. These expressive forms allow for an interesting approach to the image of philosophers in non-philosophical environments, essentially in the field of rhetoric schools, which is where they very plausibly originated.

KEYWORDS: Ancient Greek biography of philosophers – Diogenes Laertius – Rhetoric schools – expressive forms

Les biografies dels filòsofs grecs antics citen habitualment els *ipsissima uerba* dels personatges de qui componen la peripècia vital, quelcom que ens ha preservat, com és ben sabut, tot un plegat de fragments preciosos que altra-

* Aquest treball s'integra dins el projecte «Mecanismos de representación del pasado y dinámicas de la performance en la Grecia antigua», dirigit per J. Carruesco i finançat pel Ministerio de Economía y competitividad (FFI2015-68548-P) i també dins el grup de recerca SGR «Logotekhnia. Estudis de cultura grega antiga», dirigit per X. Riu (2017 SGR 894). Vull agrair també als dos revisors anònims els seus comentaris i suggeriments, que han contribuït a millorar l'article i a matisar-ne algunes afirmacions.

ment haurien desaparegut en el procés de transmissió dels textos. Els fragments citats pertanyen, és clar, pràcticament a tots els gèneres literaris: èpica, lírica, drama, diàleg, epístoles i, naturalment, tractats en prosa. Però les biografies, més amatents als detalls anecdòtics i fins i tot morbosos de la vida dels filòsofs que no pas a les subtileses de la seva doxografia¹, cerquen sobretot de retratar el seu capteniment en les converses privades, particularment amb els deixebles, amb altres filòsofs d'escoles rivals i, d'una manera especialment significativa, amb els tirans. La imatge que en conserva la tradició biogràfica, de fet, és més aviat la d'una saviesa aplicada a les situacions concretes de la vida quotidiana i desenvolupada per mitjà del mot hàbil, ràpid i sovint punyent. El filòsof sempre té 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. 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: 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, habitualment en el context d'una *χρεία* —que podríem traduir, seguint alhora el seu ús i el seu ètim, per 'anècdota o dita de profit'. I, és important de remarcar-ho, les seves respostes no depenen, habitualment, de l'escola a què pertany o del sistema doctrinal que professa, com escau al caràcter marcadament tipificat de les seves intervencions.

Normalment, aquestes *χρεῖαι* 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 indeterminat (*τις* o un participi substantivat que defineix molt esquemàticament el subjecte), i 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 sempre fix: *ἔρωτηθεῖς ... ἔφη*, o bé *πρὸς εἴποντα ... ἔφη*, o *ἰδὼν ... 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 del filòsof sense cap context, amb un simple *ἔλεγε*, o bé *ἑθαύμασε*, 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 *ὀνειδίζομενος ... 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 ara 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, perfec-

1. Vegeu, sobre aquest tema, GRAU 2010a.

tament tòpics. L'espai on s'esdevé l'anècdota tampoc no importa gens: o no apareix en absolut, o n'hi ha prou amb un adverbí 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 cap 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 *χρῆται* que conservem.

El filòsof hi manifesta el seu saber fonamentalment mitjançant enigmes, jocs de paraules, apotegmes i màximes de saviesa de l'estil de les dels Set Savis, i molt sovint amb bromes i facècies que combinen acció i paraula; les respostes que podríem considerar més pròpiament filosòfiques per la forma són els raonaments en forma de sil·logisme que trobem en les biografies d'alguns autors, malgrat que també en aquests casos es tracta de respostes més aviat facecioses i que hauríem de qualificar de purs divertiments lògics. Citarem només alguns exemples breus d'aquesta mena de procediments. A un adúlter, de nom Dídim, que guaria l'ull d'una noia, Diògenes cínic li digué, aprofitant el doble sentit de *κόρη*, que pot voler dir 'noia' i 'pupilla' (DL VI 68): «Mira que, tot guarint l'ull de la noia, no corrompis la pupilla» (*ὄρα μὴ τὸν ὀφθαλμὸν τῆς παρθένου θεραπεύων τὴν κόρην φθείρῃς*). Aristip de Cirene, als qui li retreien que hagués abandonat Sòcrates per Dionisi, el tirà de Siracusa, els responia amb el següent joc de paraules (DL II 80): «És que a ca de Sòcrates vaig anar-hi perquè necessitava educació, i a ca de Dionisi, per diversió» (*ἀλλὰ πρὸς Σωκράτην μὲν ἦλθον παιδείας ἔνεκεν, πρὸς δὲ Διονύσιον παιδιᾶς*). Estilpó, molt versat en l'ús de sil·logismes, fou conduït a l'Areòpag acusat d'impietat per les següents reflexions dialogades (DL II 116):

“ἄρα γε ἡ τοῦ Διὸς Ἀθηνᾶ θεὸς ἔστι;” φήσαντος δέ, “ναί,” “αὐτὴ δέ γε,” εἶπεν, “οὐκ ἔστι Διός, ἀλλὰ Φειδίου.” συγχωρουμένου δέ, “οὐκ ἄρα,” εἶπε, “θεὸς ἔστιν.”

«Atena, la filla de Zeus, ¿és un déu?» Respongué l'altre: «Sí.» «Però aquesta», continuà, «no ho és pas de Zeus, sinó de Fídias.» Com que l'altre ho va admetre, digué: «Aleshores ella no ho és pas, un déu.»

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 II 116). Diògenes cínic, 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 Aristogítton, els famosos tiranicides (DL VI 50). I, per acabar amb alguns exemples significatius dels enfrontaments entre filòsofs, en citarem tres d'especialment cèlebres. Un dia que caminava sobre les catifes de Plató, Diògenes afirmà (DL VI 26): «Estic trepitjant la vanitat de Plató» (*πατώ τὸν Πλάτωνος τῦφον*); Plató, usant ell també la tècnica de la resposta ràpida, punyent i capgiradora, li respongué: «Amb una altra vanitat, Diògenes» (*ἑτέρῳ γε τῦφῳ, Διόγενης*). Diògenes, mentre pelava llegums, es

burlà d'Aristip, que passava per allà, tot dient-li (DL II 68): «Si haguessis après a passar amb això, no et caldria servir a la cort dels tirans.» (εἰ ταῦτα ἔμαθες προσφέρεσθαι, οὐκ ἂν τυράννων αὐλάς ἐθεράπευες); a la qual cosa respongué Aristip, tot capgirant el discurs: «I tu, si sabessis conviure amb els homes, no hauries de netejar verdures.» (καὶ σύ, εἴπερ ἦδεις ἀνθρώποις ὀμιλεῖν, οὐκ ἂν λάχανα ἔπλυνες). Finalment, un dia que Isòcrates explicava per què cobrava tan cares les lliçons als alumnes, afirmant que (Estobeu, *Antologia* II 31.110c): «Així, als que són aptes, els faig profit, i els ineptes els suportó» (τοὺς μὲν γὰρ εὐφυεῖς ὠφελοῦν, περὶ δὲ τοὺς ἀφυεῖς πονεῖν), Plató li capgirà els verbs, tot conservant l'estil isocràtic típic amb dues clàusules equilibrades, i expressà una simple ironia basada en la caricatura: «És ben bé el contrari, això que fas, Isòcrates: els aptes no els suportes, i als ineptes no els fas cap profit» (τοῦναντίον ποιεῖς, Ἰσόκρατες· περὶ μὲν γὰρ τοὺς εὐφυεῖς οὐ πονεῖς, τοὺς δὲ ἀφυεῖς οὐκ ὠφελεῖς).

Aquestes són, doncs, les formes que pren el discurs dels filòsofs en les biografies, força allunyades de la manera d'expressar-se en les seves obres i, com dèiem, sense cap característica que ens permeti remetre els seus mots a la seva doxografia particular o a l'escola a què pertany, si no és per estrafer una caricatura del filòsof i una paròdia de la seva doctrina, en alguns casos². Tanmateix, el recurs expressiu més usual dels filòsofs és adaptar o citar 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 (frag. 105, 4-5 Kassel-Austin) que, segons Diògenes Laerci, Sòcrates citava constantment per al·ludir a la seva senzillesa de vida (DL II 25):

τὰ δ' ἀργυρώματ' ἐστὶν ἢ τε πορφύρα
εἰς τοὺς τραγῳδοὺς χρήσιμ', οὐκ εἰς τὸν βίον
Els joiells de plata i els vestits de porpra
són bons per a les tragèdies, no pas per a la vida.

Si l'atribució és correcta³, Sòcrates no havia 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 respostes punyents basats en l'ús de citacions, més o menys literals, és, en la tradició biogràfica, gairebé inacabable. La majoria, a més, es troben inserits dins d'una *χρησία*, de manera que els mots del poeta esdevenen equivalents, en boca del filòsof, a una màxima o un apotegma, unes vegades, o a una simple resposta faceciosa, unes altres.

2. Per a una anàlisi detallada d'aquests recursos expressius en les biografies dels filòsofs antics, remetem a GRAU 2009b.

3. Així ho defensava GALLO 1985.

Arcesilau, per exemple, a qui agradava per sobre de tot d'expressar-se mitjançant axiomes i de manera concisa (DL IV 33), trià, en efecte, la citació de versos tràgics com a forma habitual d'expressió, sobretot per blasmar els vicis d'altri (DL IV 35). 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, frag. 282 Snell-Kannicht):

ἔξεστ' ἐρωτᾶν πότνια σ' ἢ σιγὴν ἔχω;

Està permès preguntar, mestressa, o he de guardar silenci?

Arcesilau respon usant, ell també, versos tràgics (*TrGF* II, frag. 283 Snell-Kannicht):

γύναι, τί μοι τραγεῖα κοῦκ εἰθισμένως λαλεῖς;

Dona, per què em parles tan ruda i no tal com solies?

En una altra ocasió, respon a un home vulgar que l'importunava amb una citació d'Eurípides (frag. 976 Kannicht):

ἀκόλασθ' ὀμιλεῖν γίγνεται δούλων τέκνα.

Xerrar sense fre escau als fills d'esclaus.

Encara, a un usurer, amant de les lletres, que admetia que ignorava algunes coses, li diu, amb uns versos de l'*Enòmau* de Sòfocles (frag. 477 Radt):

λήθουσι γάρ τοι κἀνέμων διέξοδοι

θήλειαν ὄρνιν, πλὴν ὅταν τόκος παρῆ⁴.

Les direccions dels vents passen per alt fins i tot

a les femelles dels ocells, llevat que hi hagi la fillada en joc.

La forma i el context de les citacions són, per tant, perfectament homologables al *bon mot* o a la màxima: s'insereixen en les *χρεῖαι* habituals, sovint com a certamen de paraules, en les quals la citació poètica ocupa el lloc que en altres anècdotes ocupava el *bon mot* del filòsof i li serveix, semblantment, 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, com hem vist, al llarg de les anècdotes sobre els mots incisius i lliures d'Arcesilau (DL IV 34-36), sense que hom pugui apreciar cap diferència ni en el context ni en la construcció ni en el sentit, entre unes menes de resposta i unes altres: podríem afirmar, en conseqüència, que es troben exactament al mateix nivell. Així, quan, se-

4. La gràcia, és clar, rau en el joc de paraules amb *τόκος*, que vol dir tant 'fillada' com 'interès' d'un préstec. Allò que interessa, doncs, és sobretot jugar amb el sentit de les paraules i si aquest joc es troba en mig d'una cita poètica, encara millor.

guint l'esquema típic de les *χρηῖαι*, un li demana a Cleantes quin consell ha de donar al seu fill, ell li recomana els mots pronunciats per Electra en l'*Orestes* d'Eurípides, 140 (DL VII 172):

σῖγα, σῖγα, λεπτόν ἴχνος.
Calla, calla: pas lleuger!

Igualment, un xic més avall, a un espartà que li deia que l'esforç és un bé, el mateix Cleantes li diu, ple de joia, unes paraules homèriques (*Od.* IV 611):

αἷματός εἰς ἀγαθοῖο, φίλον τέκος.
Ets de bona sang, fill meu.

Les citacions poètiques substitueixen clarament, en aquests contextos, les màximes i els apotegmes que la biografia posa habitualment en boca dels filòsofs. Els versos dels poetes, a més, s'usen sovint en un context que n'afavoreix el gir irònic simplement pel fet que són aplicats a realitats ben diferents, és clar, d'aquelles per a les quals foren compostos. Així, quan Aristòtil fou exiliat d'Atenes, després d'afirmar que és la segona vegada que la ciutat comet un tort contra un filòsof, al·ludint, és clar, al paradigmàtic procés contra Sòcrates (*Vita Marciana* 41 Düring = *Vita Vulgata* 19 Düring), fa un joc de paraules amb una lleu variant d'un vers homèric:

ὄγχνη ἐπ' ὄγχνη γηράσκει, σῦκον δ' ἐπὶ σύκῳ,
La pera sobre la pera envelleix, i la figa sobre la figa.

on al·ludeix als sicofantes àtics (*Vita Vulgata* 20 Düring), que l'han dut a aquella situació d'exili. El vers homèric diu en realitat (*Od.* VII 120):

ὄγχνη ἐπ' ὄγχνη γηράσκει, μῆλον δ' ἐπὶ μήλῳ,
La pera sobre la pera envelleix, i la poma sobre la poma.

de manera que Aristòtil en fa una adaptació per a l'ocasió, mantenint, però, el joc de paraules. Ja en el moment de fundar el Liceu, Aristòtil havia aprofitat per a aquella avinentesa uns versos del *Filoctetes* d'Eurípides (frag. 796 Kannicht), lleugerament modificats (DL V 3):

αἰσχρὸν σιωπᾶν, Ξενοκράτη δ' ἔαν λέγειν.
Fóra vergonyós callar, i deixar parlar Xenòcrates.

Allà on Eurípides es referia als bàrbars, Aristòtil hi posa Xenòcrates, la rivalitat amb el qual és un lloc comú de la tradició biogràfica. També Aristòtil utilitza uns versos homèrics (*Il.* XVIII 95) per amonestar Cal·lístenes a causa de la seva excessiva *παρρησία* davant d'Alexandre (DL V 5):

ὠκύμορος δὴ μοι, τέκος, ἔσσεαι, οἷ' ἀγορεύεις.
Te'm moriràs ben prest, fill meu, per tal com parles.

El mateix vers l'empra Diògenes cínic (DL VI 53), en un context diferent, adreçat a un que comprava molts béns sumptuosos, tot i que Diògenes varia el verb final de l'original homèric:

ὠκύμορος δὴ μοι, τέκος, ἔσσεαι, οἷ' ἀγοράζεις.
Te'm moriràs ben prest, fill meu, per tal com compres.

Aquest detall manifesta, altra vegada, la proximitat entre les màximes i les citacions poètiques com a formes de dicció dels filòsofs: ambdues són “fluctuants”, en el sentit que es poden atribuir a un o altre filòsof⁵, i les màximes i les citacions poètiques són intercanviables com a resposta. En Diògenes cínic, la força punyent de les citacions és deguda sovint a una forta càrrega obscena, com quan desperta a un noi de gran bellesa que reposava confiadament, prenent els versos de la *Iliada* V 40 i VIII 95 (DL VI 53):

μή τίς σοι εὔδοντι μεταφρένω ἐν δόρου πῆξιη.
No fos cas que algú, mentre dorms, et clavi una llança per darrera.

La facècia rau, és clar, en el doble sentit de δόρου, que tant pot significar ‘llança’ com ‘membre viril’. Diògenes, a més, ha canviat l'original homèric, que deia φεύγοντι, per εὔδοντι, 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, el mateix Diògenes cínic, una vegada que li oferiren un pastís mentre menjava olives, llançà les olives exclamant amb mots d'Eurípides (*Pho.* 40):

ὦ ξένε, τυράννοις ἐκποδῶν μεθίστασο⁶.
Estranger, obre pas als tirans!

I encara, en la mateixa situació, modifica Homer (*Il.* V 366 i *Od.* VI 82) per dir (DL VI 55):

μάστιξεν δ' ἐλάαν.

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

5. Per a una anàlisi més detallada d'aquesta característica de les màximes dels savis i els filòsofs en la tradició biogràfica, remetem a GRAU 2009b.
6. 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.

«va fuetejar l'oliva»: el vers és citat, doncs, amb l'única intenció de fer un joc de paraules. Succeeix el mateix quan, en veure un lladre vestit de porpra que era capturat en flagrant delictes, li adreça els mots d'Homer, *Il.* V 83 (DL VI 57):

ἔλλαβε πορφύρεος θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή.
La mort de porpra el prengué, i el destí puixant.

No hi ha cap altre motiu per citar aquests versos que el simple —i no gaire enginyós, en aquest cas— joc de paraules. En realitat, Diògenes es defineix a si mateix, en DL VI 38, utilitzant també uns versos tràgics (*TrGF* 88 F 4 Snell), aquests sí ben coherents amb la imatge del filòsof que ens ha transmès la tradició biogràfica:

ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος,
πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν⁷.
Sens ciutat, sens casal, privat de pàtria,
pobre, vagabund, vivint al dia.

També Sòcrates utilitza un vers homèric per a definir l'objecte del seu estudi, les qüestions ètiques, després de constatar, sempre segons Diògenes Laerci (II 20), que l'observació de la natura no té gens d'importància (*Od.* IV 392)

ὅπτι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται⁸.
perquè és a les llars que tant el mal com el bé s'acompleixen.

Ja hem vist que Sòcrates citava també versos tràgics per definir-se ell mateix en relació amb les seves necessitats. El mateix fa Zenó, el qual afirmava que tenia prou béns, però afegia, amb Eurípides (*Suppl.* 862-863, en l'elogi de Capaneu), que (DL VII 22):

ἦμιστα δ' ὄλβω γαῦρος ἦν, φρόνημα δὲ
οὐδέν τι μείζον εἶχεν ἢ πένης ἀνήρ.
no exultava amb la riquesa; el que és d'orgull,
poc més en tenia que un home sense béns.

En el marc 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: l'ús de centons, ni

7. No deu ser pas casualitat que Porfiri, *Abst.* (*apud* Hier., *adv. Iouin.* II 14, 4), anomeni Diògenes, seguint Sàtir, amb el sobrenom de ἡμερόβιος, que significa exactament el mateix que βίον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν.
8. El mateix vers és atribuït a Diògenes (DL VI 103), atesa la coneguda renúncia dels cíncics a ocupar-se de qüestions de física o de lògica i la seva predilecció només per l'ètica. Altre cop trobem una fluctuació en les atribucions de citacions, com ocorre amb les màximes i els *dicta* en general.

més ni menys⁹. En trobem un bon exemple a 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 mestre¹⁰, li etzibà durant una de les seves lliçons els centons següents per expulsar-lo de l'escola (DL IV 64):

πωλεῖται τις δεῦρο γέρον ἄλιος νημερτής,
 Μέντορι εἰδόμενος ἡμὲν δέμας ἠδὲ καὶ αὐδὴν·
 τοῦτον σχολῆς τῆσδ' ἐκκεκηρῦχθαι λέγω.
 Per aquí va errant un vell de la mar que no menteix,
 semblant a Mèntor pel cos i per la veu:
 aquest jo proclamo que sigui expulsat de l'escola.

Es tracta d'un centó, compost com un trencaclosques, a partir d'Homer, *Od.* IV 384, *Il.* II 268 i 401, i de Sòfocles, *Ant.* 203, tot i que també hi ha qui opina que prové d'alguna obra èpica perduda¹¹. El deixeble tampoc no es queda curt a l'hora de respondre, indignat (cf. Homer, *Il.* II 52, 444; *Od.* II 8):

οἱ μὲν ἐκήρυσσον, τοὶ δ' ἠγείροντο μάλ' ὄκα.
 Ells van fer la crida, i els altres s'aplegaren de pressa.

És un bon exemple de la manera com els filòsofs utilitzen en els certàmens entre ells la citació lliure de versos homèrics i tràgics com a forma d'expressió, al mateix nivell que les màximes. També Zenó reescriu per a les seves necessitats uns versos d'Hesíode; allà on l'original diu (*Op.* 293 i 295):

Οὔτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτῷ πάντα νοήσει,
 ἔσθλος δ' αὖ κακείνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται,
 Aquest és el millor: qui tot ho pensa ell mateix;
 però és bo també aquell que fa cas de qui parla bé.

Zenó inverteix l'ordre dels hemistiquis per afirmar (DL VII 25):

καῖνος μὲν πανάριστος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται,
 ἔσθλος δ' αὖ κακείνος ὃς αὐτὸς πάντα νοήσει.
 El millor és aquell que fa cas de qui parla bé;
 però és bo també aquell que tot ho pensa ell mateix.

En aquest cas, tenim un ús dels versos èpics per tal de resumir la pròpia doctrina¹², cosa que, en les biografies, no és habitual. La forma, malgrat tot, con-

9. Sobre els usos dels centons, amb un breu esment de Diògenes Laerci, vegeu PRIETO DOMÍNGUEZ 2009.

10. Vegeu també l'anècdota a Filodem, *Acad. Ind.* 24, 1.

11. Vegeu GIGANTE 1976, 193.

12. El mateix Diògenes Laerci ho explica tot seguit (DL VII 26): «Car el qui és capaç d'escoltar bé el que es diu i treure'n profit és millor que aquell qui tot ho concep ell mateix: a un només

tinua essent la del joc de paraules. Un altre que aprofita els versos homèrics per a manifestar la pròpia doctrina és Pirró, que citava contínuament el famós vers (*Il.* VI 146):

οἷη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν
com el llinatge de les fulles, així també el dels homes

i encara aquests altres (*Il.* XXI 106-107):

ἀλλά, φίλος, θάνε καὶ σύ· τίη ὀλοφύρεαι οὔτως;
κάθθανε καὶ Πάτροκλος, ὃ περ σέο πολλὸν ἀμείνων
Au, vinga, amic, mor tu també: per què has de plorar així?
Prou va morir també Patrocle, que era molt millor que tu

per tal de manifestar la incertesa i els esforços inútils dels homes, així com el seu vessant més pueril (DL IX 67)¹³.

La citació dels poetes s'usa particularment per a capgirar una situació en què el filòsof ha rebut la pitjor part. Així, quan Crates, després de ser fuetejat pel gimnasiarc, és arrossegat per terra agafat per un peu, afirma, manlllevant un vers d'Homer (DL VI 90):

ἔλκε ποδὸς τεταγὼν διὰ βηλοῦ θεσπεσίοιο,
m'ha pres del peu i em tragina per l'estança divinal

una petita variació respecte de l'original homèric, que no aporta gaire diferència de cap mena, i que, potser, convé interpretar simplement com una variant deguda a la citació de memòria, o, tal vegada, del text homèric emprat (*Il.* I 591):

εἶψε ποδὸς τετάγων ἀπὸ βηλοῦ θεσπεσίοιο.

Xenòcrates, al seu torn, utilitza uns versos homèrics per 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 en *Od.* X 383-385 (DL IV 9):

ὦ Κίρκη, τίς γάρ κεν ἀνίη, ὃς ἐναΐσιμος εἶη,
πρὶν τλαίη πάσσασθαι ἐδητύος ἠδὲ ποτήτος

li escau capir, mentre que al qui és obedient se li afegeix també la pràctica» (κρείττονα γὰρ εἶναι τὸν ἀκούσαι καλῶς δυνάμενον τὸ λεγόμενον καὶ χρῆσθαι αὐτῷ τοῦ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν συνοήσαντος· τῷ μὲν γὰρ εἶναι μόνον τὸ συνεῖναι, τῷ δ' εὖ πεισθέντι προσεῖναι καὶ τὴν προᾶξιν). Vegeu, també, l'explicació de l'escoli als versos hesiòdics 293-297 (= *SVF* I 235).

13. Sext Emperioc (*M.* I 281) afirma també que Pirró llegia assíduament els poemes homèrics com si escoltés una comèdia, amb la intenció de divertir-s'hi.

πρὶν λύσασθ' ἐτάρους καὶ ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι;
 Circe, ¿quin home hi hauria, vull dir quin home amb dretura,
 que tingues el valor de tastar el menjar o la beguda
 sense haver alliberat uns companys i haver-los ben vistos? [Trad. C. Riba]

El rei, havent comprès de seguida la intenció dels mots, es convenc, sense cap més argumentació, de la necessitat d'alliberar immediatament els presoners atenesos. Semblantment, mentre discutia tranquil·lament amb un home, veient que l'aspror de la disputa augmentava i que la gent s'acostava, Crisip va dir-li (DL VII 182), manllivant uns versos de l'*Orestes* d'Eurípides (253-254)¹⁴:

οἴμοι, κασίγνητ', ὄμμα σὸν ταράσσειται·
 ταχὺς δὲ μετέθου λύσσαν ἀρτίως φρονῶν.
 Ai las, germà, m'espantes, com se't torba l'ull!
 Tot d'una has mudat en ràbia el teu bon seny d'adés. [Trad. C. Riba]

El mateix Crisip utilitza les citacions per mostrar la gran seguretat que tenia en les pròpies capacitats. De Cleantes, el seu mestre, deia que només calia que li ensenyés la doctrina, perquè ja trobaria ell mateix les demostracions (DL VII 179); per això, citava constantment uns versos d'Eurípides (*Or.* 540-541):

ἐγὼ δὲ τᾶλλα μακάριος πέφυκ' ἀνήρ
 πλὴν εἰς Κλεάνθην· τοῦτο δ' οὐκ εὐδαιμονῶ¹⁵.
 En la resta sóc un home que he nascut sortós,
 tret amb Cleantes: en això no sóc feliç.

I Bió de Borístenes, quan li preguntaren si els déus existeixen (DL II 117), preferí citar un vers èpic per eludir una resposta que el podria dur de dret a l'Areòpag per impietat, com és habitual en tants altres filòsofs¹⁶:

οὐκ ἂπ' ἐμοῦ σκεδάσεις ὄχλον, ταλαπείριε πρόεσβυ;
 No dispersaràs lluny de mi la gentada, vell atziac?

Els versos permeten també 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 (*TrGF*, frag. 285 Snell-Radt):

14. Eurípides, però, deia ἄρτι σωφρονῶν, no pas ἀρτίως φρονῶν. Un nou exemple d'adaptació dels versos per a l'ocasió.
15. A Eurípides, és clar, no apareix pas Cleantes, sinó θυγατέρας, les filles, és a dir Helena i Clitemnestra (qui parla és Tindàreu). La cosa té gràcia, és clar, venint del mestre, per a qui Cleantes seria com un fill, però quin fill, equiparable a les funestes Helena i Clitemnestra!
16. Bió de Borístenes, frag. 25 Kindstrand, vegeu-ne també el comentari, a les pàgines 224-226. La resposta és un vers dels cants cipris atribuïts a Estàsinos de Xipre, autor del cicle èpic que se sol datar al segle VII aC: frag. I 16 Bernabé = *adespota* 5 Davies.

τάδ' ἔστ' ὄνειρων νερτέρων φαντάσματα.
Això no són més que fantasmes de somnis infernals.

I, encara, a l'hora de cremar els apunts que havia pres de les lliçons de Teofrast, quan va deixar la seva escola (DL VI 95), afirma (*Il.* XVIII 392):

Ἥφαιστε, πρόμολ' ὦδε, Θέτις νύ τι σεῖο χατίζει.
Hefest, acosta't aquí, que ara Tetis et necessita!

És exactament el mateix vers que cita Plató en el moment de cremar, arran de la seva conversió a la filosofia, les tragèdies que havia escrit de jove (DL III 5; Olimpiodor 74-76 Westernik; *Vida anònima* 113-116 Westernik), tot i que allà Tetis se substitueix directament per Plató. Altre cop trobem exemples de fluctuació de les citacions dels poetes i, en aquest cas, fins i tot 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, en canvi, és molt freqüent que els biògrafs citin els versos on els comediògrafs escarnien els filòsofs i feien paròdia de les seves doctrines. Un dels pocs casos és Aristó, que cita el còmic Cratí (frag. 459 Kassel-Austin) contra un acadèmic que pretenia no apprehendre res de la realitat (DL VII 163):

τίς <δέ> σ' ἐτύφλωσεν, τίς ἀφείλετο λαμπάδος ἀυγάς;
Qui és que t'ha encegat? Qui t'ha pres el llum de la làmpada?

Un altre moment privilegiat per a l'ús de versos per part dels filòsofs en la biografia és durant les seves converses amb els tirans. L'escenari més famós, com no podia ser d'altra manera, és la cort del tirà de Sicília, Dionisi, on pel que diuen els biògrafs passaren diversos filòsofs. Inspirat en el cèlebre relat de la conversa entre Soló i Cresos (Hdt. 1.30-31), Dionisi el Vell enceta un diàleg amb Plató a base de preguntes i respostes, seguint la forma ben coneguda que pretén la submissió del filòsof al poder tirànic mitjançant el reconeixement, per part del filòsof, de la superioritat del tirà¹⁷; 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 en contra 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 (DL III 18): «Els teus mots són de

17. Vegeu GRAU 2009a, 340-354.

vell!» i Plató va respondre: «I els teus, de tirà.» (“οἱ λόγοι σου,” φησί, “γεροντιῶσι,” καὶ ὅς· “σοῦ δέ γε τυραννιῶσιν”). Al mateix nivell de disputa dialèctica, Dionisi diu en una altra ocasió a Aristip de Cirene, fent servir uns versos de Sòfocles (frag. 873 Radt):

ὅστις γὰρ ὡς τύραννον ἐμπορεύεται,
κείνου ἴστί δοῦλος, κἄν ἐλεύθερος μόλη.
Car tothom que es fica al casal d'un tirà
és el seu esclau, per molt que hi vagi lliure.

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 (DL II 82)¹⁸:

οὐκ ἔστι δοῦλος, ἂν ἐλεύθερος μόλη.
No és pas esclau, si se'n pot anar lliure.

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 plasenteries de les acusacions.¹⁹ 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 (*Ba.* 836):

οὐκ ἂν δυναίμην θῆλυν ἐνδύναι στολήν.
No podria pas, jo, vestir roba de dona.

En canvi, Aristip ho acceptà sense problemes, citant, al seu torn *Ba.* 317-318 (DL II 78):

καὶ γὰρ ἐν βακχεύμασιν
οὔσ' ἢ γε σώφρων οὐ διαφθαρήσεται.
Car, fins en les bacanals,
la que és assenyada no es deixarà pas corrompre²⁰.

18. Diògenes Laerci atribueix l'anècdota a Aristip, però afirma que altres l'atribueixen a Plató. Plutarc l'atribueix a Zenó (*Moralia* 33d; *Pomp.* 78), quelcom que torna a posar de manifest que les citacions dels poetes en boca dels filòsofs, com les màximes, són fluctuants. Tanmateix, podria tractar-se també, en Plutarc, d'una confusió en els manuscrits entre Ζήνωνα i Πλάτωνα.

19. Vegeu DL II 66-83.

20. És digne d'esment el fet que Constantí Cèfalas citi aquests mateixos versos al final de la seva presentació del llibre dotzè de l'*Antologia Palatina*, dedicat a la poesia pederàstica: «¿I de quina mena seria jo, si, després de fer-te conèixer el que fou pronunciat [sc. en el llibre XI], t'hagués amagat la *Musa dels nois* d'Estrató de Sardes? Ell mateix s'hi divertia amb els del seu entorn, i va publicar-la com a entreteniment personal per l'estil dels epigrames, no pas pel seu sentit. Rep, doncs, el que segueix: que, *fins en les baca-*

Altres certàmens entre filòsofs semblants són els que s'estableixen entre Hipàrquia i Teodor l'Ateu (DL VI 97-98):

Un cop que [Hipàrquia] 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» (ὁ ποιῶν Θεόδωρος οὐκ ἂν ἀδικεῖν λέγοιτο, οὐδ' Ἱππαρχία ποιῶσα τοῦτο ἀδικεῖν λέγοιτ' ἂν· Θεόδωρος δὲ τύπτων ἑαυτὸν οὐκ ἀδικεῖ, οὐδ' ἄρα Ἱππαρχία Θεόδωρον τύπτουσα ἀδικεῖ).

Hipàrquia fa provar, doncs, a Teodor, que era mestre en aquesta mena de sil·logismes, la seva pròpia medicina²¹. Teodor, veient-se vençut, li lleva la roba i se'n burla dient, amb paraules d'Eurípides (*Ba.* 1236), «és aquesta

ἢ τὰς παρ' ἰστοῖς ἐκλιποῦσα κερκίδας;
la que ha deixat les llançadores vora el teler?»

Però Hipàrquia respon, sense emprar el vers (DL VI 98): «Sóc jo, Teodor; et sembla que he pres una mala decisió pel que fa a mi mateixa, si el temps que hauria d'haver perdut en el teler l'he emprat en la meua educació?» (ἐγὼ εἰμὶ, Θεόδωρε· ἀλλὰ μὴ κακῶς σοι δοκῶ βεβουλεῦσθαι περὶ αὐτῆς, εἰ, τὸν χρόνον ὃν ἔμελλον ἰστοῖς προσαναλώσειν, τοῦτον εἰς παιδείαν κατεχρησάμην;)

La “captura” d'un filòsof per part del seu mestre se sol produir també mitjançant un joc ràpid de preguntes i respostes²². Així, Xenofont és “caçat” per Sòcrates quan tots dos es troben casualment pels carrers d'Atenes i el primer li pregunta: «On és que es fan bons, els homes?» (ποῦ δὲ καλοὶ κάγαθοὶ γίνονται ἄνθρωποι;) i, en no poder respondre, Sòcrates l'insta a seguir-lo per tal d'aprendre-ho (DL II 48). Hom pot trobar, semblantment, 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 (DL IV 29) amb uns versos de l'*Andròmeda* d'Eurípides (frag. 129 Kannicht):

ὦ παρθέν', εἰ σώσαιμί σ', εἴση μοι χάριν;
Noia, si et salvava, m'estaries agraïda?

nals, segons diu el tràgic, *la que és assenyada no es deixarà pas corrompre.*» Tot indica que es devia tractar de versos recurrents en la formació retòrica, encara ben entrada l'època bizantina. O potser hem de pensar, simplement, que els compiladors de la *Palatina* estaven prou familiaritzats amb Diògenes Laerci, de qui van extractar nombrosos epígrames.

21. Vegeu GRAU 2010b.

22. Vegeu GRAU 2008.

I Arcesilau, seguint el joc, li respon tot citant la mateixa tragèdia (frag. 129a Kannicht):

ἄγου με, ὦ ξένε, εἴτε δμῶιδ' ἐθέλεις εἶτ' ἄλοχον.

Endu-te'm, estranger, tant si em vols de criada com de companya de jaç.

Podríem afegir encara una restellera d'exemples, però basta constatar, per no allargar-nos més del compte, que aquesta forma d'expressió mitjançant citacions esdevingué tan tòpica per als filòsofs que Llucià de Samòsata 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 Parresiades, s'estableix entre ells un joc dialèctic de citacions (*Pisc.* 2-3):

ΠΛΑΤΩΝ

Καὶ μὴν ἄριστον ἦν καθάπερ τινὰ Πενθέα ἢ Ὀρφέα
λακιστὸν ἐν πέτραισιν εὐρέσθαι μόρον, (*adespota*, frag. 291 Snell-Kannicht)

ἴνα ἂν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ ἕκαστος ἔχων ἀπηλλάττετο.

ΠΑΡΡΗΣΙΑΔΗΣ

Μηδαμῶς· ἀλλὰ πρὸς Ἴκεσίου φείσασθέ μου.

ΠΛΑΤΩΝ

Ἄραρεν· οὐκ ἂν ἀφεθείης ἔτι. ὄρῳς δὲ δὴ καὶ τὸν Ὅμηρον ἅ φησιν,
ὡς οὐκ ἔστι λέουσι καὶ ἀνδράσιν ὄρκια πιστά. (*II.* XXII 262)

ΠΑΡΡΗΣΙΑΔΗΣ

Καὶ μὴν καθ' Ὅμηρον ὑμᾶς καὶ αὐτὸς ἱκετεύσω· αἰδέσεσθε γὰρ ἴσως τὰ
ἔπη καὶ οὐ παρόψεσθε ῥαψωδήσαντά με·
ζωγορεῖτ' οὐ κακὸν ἄνδρα καὶ ἄξια δέχθε ἄποινα,
χαλκὸν τε χρυσόν τε, τὰ δὴ φιλέουσι σοφοὶ περ. (cf. *II.* VI 46, 48; XX 65)

ΠΛΑΤΩΝ

Ἄλλ' οὐδὲ ἡμεῖς ἀπορήσομεν πρὸς σὲ Ὀμηρικῆς ἀντιλογίας. ἄκουε γοῦν·
μὴ δὴ μοι φύξιν γε, κακηγόρε, βάλλεο θυμῷ
χρυσόν περ λέξας, ἐπεὶ ἴκεο χεῖρας ἐς ἀμάς. (cf. *II.* X 447 ss.)

ΠΑΡΡΗΣΙΑΔΗΣ

Οἴμοι τῶν κακῶν. ὁ μὲν Ὅμηρος ἡμῖν ἄπρακτος, ἢ μεγίστη ἐλπίς. ἐπὶ τὸν
Εὐριπίδην δὴ μοι καταφευκτέον· τάχα γὰρ ἂν ἐκεῖνος σώσειέ με.
μὴ κτεῖνε· τὸν ἱκέτην γὰρ οὐ θέμις κτανεῖν. (Eur., frag. 937 Kannicht)

ΠΛΑΤΩΝ

Τί δέ; οὐχὶ κακείνα Εὐριπίδου ἐστίν,
οὐ δεινὰ πάσχειν δεινὰ τοὺς εἰργασμένους; (Eur., *Or.* 413)

ΠΑΡΡΗΣΙΑΔΗΣ

Νῦν οὖν ἕκατι ῥημάτων κτενεῖτέ με; (Eur., frag. 938 Kannicht)

ΠΛΑΤΩΝ

Νὴ Δία· φησὶ γοῦν ἐκεῖνος αὐτός,
ἀχαλίνων στομάτων

ἀνόμου τ' ἀφροσύνας
τὸ τέλος δυστυχία. (Ba. 386-388)

PLATÓ: Certament, el millor serà, com en el cas de Penteu i d'Orfeu, «que trobi el seu destí esgarrat en les roques»

i que prengui cadascú un tros de la seva carn.

PARRESÍADES: No, no! Pel déu dels suplicants, respecteu-me!

SÒCRATES: Està decidit. No pots pas quedar lliure. Mira, ho diu Homer, també:

«No hi ha entre lleons i homes juraments dignes de fe.»

PARRESÍADES: També us citaré Homer, doncs, jo, per suplicar-vos. Potser reverireu els seus versos i no menyspreareu el qui els recita:

«Deixeu viure un home no pas vil i accepteu el just rescat, bronze i or, que fins els savis s'estimen.»

PLATÓ: No ens quedarem pas enrere, nosaltres, en cites homèriques. Escolta això:

«No t'ho pensis pas, que fugiràs, maleït, en el teu ànim, per molt que ens parlis d'or, perquè has caigut a les nostres mans!»

PARRESÍADES: Ai de mi! Homer, la meva gran esperança, és inútil. Em refugiaré en Eurípides; potser ell em pot salvar:

«No em matis! Matar un suplicant és impiu!»

PLATÓ: I ara? No és pas d'Eurípides, això, també:

«S'entén que sofreixi horrors el qui ha obrat horrors?»

PARRESÍADES: «M'occireu, doncs, pels meus mots?»

PLATÓ: I tant, per Zeus! És ell mateix qui diu:

«De boques sense fre
i follies sense llei
la fi és la desventura.»

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. És el mateix procés que trobem en *La venda dels filòsofs* (9-10) del mateix Llucià, on Diògenes cínic resumeix la seva doctrina a partir d'un vers d'Eurípides lleugerament modificat, un fenomen, com hem observat, freqüent també en les biografies:

{ΔΙΟΓΕΝΗΣ} Τὸ Εὐριπίδειον ἐκεῖνο ζηλώσεις μικρὸν ἐναλλάξας.

{ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ} Τὸ ποῖον;

{ΔΙΟΓΕΝΗΣ} Ἡ φρήν σοι ἀλγήσει, ἡ δὲ γλῶσσα ἔσται ἀνάληγτος. (Eur., *Hipp.* 612)

ἃ δὲ μάλιστα δεῖ προσεῖναι, ταῦτά ἐστιν· ἰταμὸν χρῆ εἶναι καὶ θρασὺν καὶ λαιδορεῖσθαι πᾶσιν ἔξῃς καὶ βασιλεῦσι καὶ ἰδιώταις·

DIÒGENES: Pren per model allò d'Eurípides, amb una lleu variació.

COMPRADOR: Què?

DIÒGENES: «El teu cor patirà, però la llengua restarà sense dolor.»

El que has de fer és això: convé que siguis impúdic i atrevit, i que insultis tot-hom sense distincions, monarques i gent corrent.

També Filòstrat posa en boca d'Apol·loni de Tíana una citació de Sòfocles, precisament quan es disposa a anar a Roma per enfrontar-se a Neró, que és presentat clarament amb els trets d'un tirà (VA IV 38):

Anem, doncs, cap a Roma, si ens sentim enfortits, que, contra els bans de Neró pels què es proscriu la filosofia, hem de dir allò de Sòfocles:

οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,

«Car no era Zeus, qui m'ho ha anunciat, això,»

ni les Muses, ni Apol·lo oracular.

La cita és de l'*Antígona* (450), i evoca el contrast entre la llei divina i la que proclamen els governants, que aquí a Apol·loni li encaixa molt bé per treure legitimitat als bans contra els filòsofs que havia promulgat l'emperador: Apol·loni està disposat com Antígona, si cal, a donar la vida pel simple fet de ser filòsof. Novament, oposat a Domicià, anys més tard, Apol·loni respon citant un vers de l'*Èdip rei* (410):

οὐ γάρ τι σοὶ ζῶ δοῦλος, ἀλλὰ Λοξία.

No t'és ma vida esclava, ho és de Lòxias.

D'aquesta manera, explica Filòstrat, Apol·loni manifestava que la seva saviesa estava ben lliure de la influència de Domicià (VA VII 4). Tot just a continuació, es rememora una vegada en què, mentre representaven, al teatre d'Efes, l'*Ino* d'Eurípides, Apol·loni va recriminar a crits al governador d'Àsia que no fes cas dels versos eurípideus (VA VII 5). Semblantment, Filòstrat també presenta Damis i Apol·loni modificant versos en el fil d'una controvèrsia a propòsit de la manera d'engendrar les cries en diverses espècies d'animals (VA II 14):

Damis li va respondre:

—Admetràs, doncs, que lloï Eurípides per aquell passatge en iambes en què fa dir a Andròmaca (418):

ἅπανσι δ' ἀνθρώποις ἄρ' ἦν

ψυχὴ τέκνα

«Per a tots els homes

la vida són els fills.»

—Ho admeto —va dir—, perquè ho diu de manera sàvia i divinal, però molt més savi i veritable seria si la lloança fos per a tots els éssers vius.

—Em sembla, Apol·loni —va respondre—, que reescriuries els iambes per recitar-los així:

ἅπανσι δὲ ζώοις ἄρ' ἦν
 ψυχῆ τέκνα.

«Per a tots els vivents
 la vida són els fills.»

Semblantment, en les *Vides dels sofistes* del mateix Filòstrat, Antifont cita Eurípides (*Or.* 1-3) en la presentació que fa d'ell mateix (499), o Secund d'Atenes i el seu deixeble Herodes polemitzen tot citant Hesíode, *Op.* 25 (544), per posar només els exemples més interessants.

Naturalment, la presència de les citacions de poetes antics, considerats canònics, és constant en tota la prosa grega, ja des dels sofistes i Plató, i és evident que Sòcrates practicava l'exegesi —sovint interessada— i amb variants textuals dels versos dels grans poetes de la tradició. Tenim fins i tot notícia, més tard, dels excessos d'alguns filòsofs a l'hora de citar les obres dels poetes: és particularment significativa l'anècdota, reportada per Diògenes Laerci, segons la qual Crisip en un dels seus escrits va arribar a citar gairebé sencera la *Medea* d'Eurípides, fet que féu exclamar a un dels seus lectors que estava llegint la *Medea* de Crisip (DL VII 180). En els casos que estem comentant, però, tenim una altra mena de fenomen: la biografia posa en boca dels filòsofs els versos dels poetes de la tradició, fonamentalment Homer i els tràgics, quan afronten tirans, conversen entre ells o han de defensar-se d'acusacions diverses. Aquest recurs expressiu a base de versos, propis i aliens, sembla, doncs, habitual de les converses dels filòsofs, tal com es retroba en la biografia i també en les paròdies llucianesques, així com en Filòstrat, però ja no, significativament, en el segle V dC, en l'obra sobre filòsofs, metges i sofistes d'Eunapi de Sardes. Altrament, no parlen tampoc així altres personatges de les biografies antigues: ni els homes d'estat, ni, precisament, els poetes o els autors d'obres literàries en altres gèneres.

Paga la pena demanar-se com i a partir d'on penetrà, doncs, en la tradició erudita antiga aquest costum de representar els filòsofs conversant en vers i la resposta ens sembla prou clara: de l'escola de retòrica on els autors d'aquesta mena d'obres van completar la seva παιδεία, entre molts altres exercicis ο προγυμνάσματα, mitjançant l'aprenentatge i l'elaboració de χροεῖαι, que potser ja incloïen les citacions dels versos. En efecte, sabem que les χροεῖαι foren molt utilitzades, especialment durant l'època hellenística, com a repertoris per als exercicis de retòrica de les escoles, on els alumnes eren entrenats a allargar o reduir aquesta mena de contalles, alhora que eren proveïts de materials anecdòtics per a poder utilitzar-los durant les seves exposicions. En paraules d'Alexandre Júnior, «a cria era útil, não só como inspiração formal de base para o treinamento retórico, através dos seus múltiplos exercícios, mas também como veículo dos mais elevados valores éticos, culturalmente convencioneados e perpetuados na sociedade helénica»; a més, «existe, de facto, uma relação íntima entre a cria e a cultura na Segunda Sofística»²³. En efecte,

23. JÚNIOR 1989, 48, per a ambdues citacions.

el mateix Diògenes Laerci cita sovint obres que constitueixen florilegis o reculls de *χρῆται*, sobretot atribuïts a Aristòtil²⁴, però també a altres autors hel·lenístics, en especial de les escoles cínica i estoica²⁵. 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»²⁶. Les col·leccions de *χρῆται* 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 entretenia i edificava els lectors²⁷.

El mateix Diògenes Laerci devia utilitzar col·leccions d'aquesta mena; de fet, segons Jan Fredrik 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»²⁸. 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 per aquestes manifestacions quotidianes més que no pas per llur sistema doctrinal. Les *χρῆται* 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 Demòanax, per exemple, no és res més que una sèrie ininterrompuda d'episodis de la seva vida, tots amb l'estructura formal d'una *χρῆται*. En la consciència col·lectiva, aquestes col·leccions de *χρῆται* eren percebudes com un dipòsit significatiu i marcadament pragmàtic de la tradició filosòfica²⁹. L'ús tan abundant de les *χρῆται* que fa la biografia, doncs, s'ha d'entendre com el resultat de la voluntat expressa dels biògrafs d'entretenir els lectors amb anècdotes sobre els personatges —en aquest cas els filòsofs— més famosos³⁰, a la vegada que els fornien d'elements culturals significatius: «A intenção didáctica da sua estrutura não era tanto a de chamar a atenção do leitor/ouvinte para *o que* se dizia, mas para *o modo como* isso era dito e *quem* o dizia»³¹. D'ací que sigui una tasca especialment interessant analitzar quins són els modes de dicció que empenen els filòsofs de manera habitual en aquestes anècdotes biogràfiques.

Tenim, a més, alguns bons exemples dels contactes, en altres contextos i funcions, entre la tradició erudita de les biografies, en concret les de filòsofs, i els tractats de retòrica. Per posar només dos exemples significatius, és

24. Sobre aquestes obres suposadament aristotèliques, vegeu SEARBY 1998, 71-89.

25. Vegeu-ne l'anàlisi i el comentari a KINDSTRAND 1986, 226-229 i 230-233.

26. KINDSTRAND 1986, 232.

27. Cf. KINDSTRAND 1986, 233. Vegeu també, més recentment, LUZZATTO 2004.

28. KINDSTRAND 1986, 241.

29. BUTTS 1986.

30. Convé no oblidar que el títol de l'obra laerciana no és altre que βίοι καὶ γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων. Resulta ben clar que és allò que més interessa dels filòsofs a l'autor.

31. JÚNIOR 1989, 61.

oportú de llegir en paral·lel aquest fragment de la vida d'Estilpó de Mègara (DL II 118):

I encara, una vegada que va veure Crates arraulit a l'hivern³², li digué: «Ai, Crates, em sembla que et cal un mantell nou» (“ὦ Κράτης,” ἔφη, “δοκεῖς μοι χροῖαν ἔχειν ἱματίου καινοῦ”), ço és, intel·ligència i un mantell. I ell, ofès, en féu una paròdia d'aquesta faisó³³:

καὶ μὴν Στίλπων' εἰσεῖδον χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα
ἐν Μεγάροις, ὅθι φασὶ Τυφώος ἔμμεναι εὐνάς.
ἔνθ' ἔτ' ἐρίζεσκεν, πολλοὶ δ' ἄμφ' αὐτὸν ἑταῖροι·
τὴν δ' ἄρετὴν παρὰ γράμμα διώκοντες κατέτριβον.

De cert he vist Estilpó que patia dures penes
a Mègara, on conten que hi ha el catau de Tifó³⁴.

És allà que solia disputar, i eren molts els companys que el voltaven:
passaven el temps percaçant la virtut tot canviant lletres³⁵.

O aquell altre en què Antístenes respon a un que volia fer-se deixeble seu 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 VI 3). És bo, dèiem, de contrastar-los amb el següent passatge dels *Προγυμνάσματα* d'Eli Teó (100, 15-20):

Κατὰ ἀμφιβολίαν δέ, οἷον Ἰσοκράτης ὁ ῥήτωρ συνιστάντος αὐτῷ παιδίου καὶ ἐρωτῶντος τοῦ συνιστάντος, τίνος αὐτῷ δεῖ, εἶπε: “πινακιδίου ΚΑΙΝΟΥ, καὶ γραφιδίου ΚΑΙΝΟΥ.”

L'amfibologia: una persona que presenta un infant a l'orador Isòcrates li demana què li cal a l'infant: «una tauleta nova / i intel·ligència, respon ell, i un estilet nou / i intel·ligència.»

També aquell en què, a un adúlter de nom Dídim, Diògenes cínic li dedica un joc de paraules quan s'assabenta que ha estat arrestat: mereixeria de ser

32. El text no és segur: o bé Crates passava molt de fred perquè el seu mantell no l'abrigallava prou, o bé s'havia abrusat el mantell en acostar-se massa al foc per fer-se passar el fred, o, encara, se l'havia doblegat massa, perquè estava desgastat de vell.
33. Els versos són, de fet, un centó homèric: el primer vers imita *Od.* XI 582; el segon, *Il.* II 783; el tercer, *Il.* VIII 537. El poema està recollit en el *Supplementum Hellenisticum* 347 = Crates frag. 1 Diels.
34. Tifó és el monstre de cent caps de Cilícia. Com que no tenim cap constància de la seva vinculació amb Mègara, el més plausible és que es tracti d'una plasenteria a partir de la seva relació amb el τῦφος, la vanitat: Estilpó hauria fet de Mègara el catau de la vanitat, l'altivesa i la prepotència.
35. Arist., *Rb.* 1412a26-b3, dóna nombrosos exemples d'aquests jocs de paraules canviant lletres; de fet, aquí mateix el joc deu ser entre τὴν δ' ἄρετὴν i Νικαρέτην, la meuca que cohabitava amb Estilpó (DL II 114), tal com ho assenyala DUDLEY 1937, 57. Segons el joc malèvol del poema, els companys i Estilpó mateix passaven el temps, doncs, percaçant la meuca.

penjat pel seu nom, afirma, ja que δίδυμοι, en grec, significa 'testicles' (DL VI 51). És exactament el mateix que esmenta Teó, en posar un exemple de χρεία passiva (99, 1-4):

Παθητικαὶ [χρεῖαι] δὲ αἱ πάθος τι σημαίνουσαι, οἷον Διδύμων ὁ ἀύληης ἀλοῦς ἐπὶ μοιχείᾳ ἐκ τοῦ ὀνόματος ἐκρεμάσθη.

Les [χρεῖαι] passives són aquelles que posen en escena una acció rebuda: el flautista Dídim, sorprès en flagrant delictes d'adulteri, fou penjat pel seu nom.

Bastin aquests exemples tan concrets per constatar que les fonts d'on beu l'erudició antiga són molt sovint els repertoris retòrics usats a l'escola, que construïen per pura invenció, amb els recursos de l'amplificació i la reducció, les diverses anècdotes que ens han pervingut. No és gaire aventurat afirmar, per tant, que els reculls d'anècdotes i χρεῖαι podien contenir ja els versos i devia ser comú reelaborar-los, citar-los literalment per a determinades ocasions, o adaptar-los, si convenia, en forma o no de centons. No és casualitat, és clar, que els poetes més llegits i treballats en els exercicis de retòrica fossin, precisament, els tràgics i els èpics, en particular Homer³⁶. Segons Filòstrat (VS II 27 = 620.6), quan Nicàgoras d'Atenes va anomenar la tragèdia «la mare dels sofistes», μήτηρ σοφιστῶν, Hipòdrom de Larissa va rebatre'l adduint que més aviat el seu pare era Homer. Citar poetes, en especial els tràgics i Homer, era, doncs, un exercici recomanable per als rêtors³⁷, i així ho feren també els màxims exponents de la Segona Sofística, que citen sobretot la *Iliada*, l'*Odissea*, Eurípides i, a distància en freqüència, Hesíode, Píndar, Èsquil, Sòfocles, Aristòfanes i Menandre, en proporcions que varien segons cada autor³⁸: exactament la mateixa proporció i autors que citen els filòsofs de les biografies. Aquest és també el referent poètic dels autors de novel·la, formats, és clar, a les mateixes escoles de retòrica: tant en Caritó com en Aquil·les Taci o Heliodor, posem per cas, trobem exactament els mateixos autors citats en diversos contextos, tot i que mai amb la mena de procediment conversacional que hem analitzat aquí per als filòsofs de les biografies³⁹.

Tanmateix, malgrat que aquesta constatació, com tantes altres⁴⁰, pot enterbolir els desitjos d'historicitat aplicats a les biografies antigues, creiem que el més important és analitzar la mena d'imatge del filòsof que construeixen aquests usos de citacions en vers en les converses de filòsofs, perquè manifesten la seva recepció en l'àmbit concret de les escoles de retòrica, que val a

36. Vegeu especialment CRIBIÖRE 2001a i 2001b; MORGAN 1998; WISSMANN 2014. Per a l'ús de la tragèdia en els tractats de retòrica, és especialment interessant CASTELLI 2000. A propòsit de l'ús pedagògic de les tragèdies d'Eurípides vegeu també GANGLOFF 2004.

37. És encara ben aprofitable l'estudi clàssic de NORTH 1952.

38. Vegeu BOWIE 1989.

39. Vegeu, per exemple, els estudis de DOULAMIS 2000-2001; BRIAND 2006.

40. Vegeu, per a la χρεία, LUZZATTO 2004. Per a una anàlisi dels altres elements de la tipificació retòrica que enterboleixen notablement el nostre accés a la historicitat de les biografies dels filòsofs, remetem a GRAU 2010a.

dir, doncs, en l'erudició antiga. El filòsof hi és percebut com un individu especialment dotat per a dir sempre la paraula justa en una ocasió difícil concreta, 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 (*Pisc.* 17): Parresiades demana ajut a Filosofia, perquè «no hauré pas d'enfrontar-me a bèsties ordinàries, sinó a uns homes fatxendosos i difícils de refutar, que sempre troben alguna escapatòria» (οὐ γὰρ τοῖς τυχοῦσι θηρίοις προσπολεμῆσαι δεῖσει με, ἀλλ' ἀλαζόσιν ἀνθρώποις καὶ δυσελέγκτοις, **ἀεὶ τινὰς ἀποφυγὰς εὕρισκομένους**). 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 dur els interlocutors allà 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 que s'enfronten amb un enigma.

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. 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 estoics⁴¹, 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, segons alguns estudiosos⁴²: l'única finalitat, en la majoria dels casos, és poder fer un joc de paraules o etzibar un *bon mot* a l'interlocutor, 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, amb un notable component de pur joc i divertiment, que devia fer les delícies de les escoles de retòrica on, molt versemblantment, foren inventades en darrera instància aquesta mena de converses, en el context dels diversos exercicis preparatoris. Encara més si parodiaven d'aquesta manera el recurs d'alguns filòsofs a la citació —de vegades excessiva, com en el cas de Crisip— dels poetes antics.

BIBLIOGRAFIA

- E. L. BOWIE 1989, «Greek sophists and Greek poetry in the Second Sophistic», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 33.1, Berlín-Nova York, pp. 209-258.
- P. BOYANCÉ 1972, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, París.
- M. BRIAND 2006, «Le sexe des passions et des vertus: anthropologie culturelle, méta-fiction et rhétorique dans le roman d'Achille Tatiús», in B. POUDE-

41. Vegeu un bon exemple d'aquest procés d'interpretació allegòrica per part dels estoics a GILABERT 1986, i, més recentment, GOURINAT 2005.

42. Vegeu BOYANCÉ 1972, 126 ss., i DELATTE 1988²[1922], 110-111.

- RON; C. BOST-POUDERON (eds.), *Passions, vertus et vices dans l'ancien roman*, Tours, pp. 329-353.
- J. R. BUTTS 1986, «The Chreia in the Synoptic Gospels», *Biblical Theology Bulletin* 16, pp. 132-138.
- C. CASTELLI 2000, *Μήτηρ σοφιστῶν. La tragedia nei trattati greci di retorica*, Milà.
- R. CRIBIORE 2001a, *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton.
- R. CRIBIORE 2001b, «The grammarian's choice: the popularity of Euripides' *Phoenissae* in Hellenistic and Roman education», in Y. L. Too (ed.) *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden-Boston-Köln, pp. 241-259.
- A. DELATTE 1988² [1922], *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Brusel·les.
- K. DOULAMIS 2000-2001, «Rhetoric and Irony in Chariton: a case-study from Callirhoe», *Ancient Narrative* 1, pp. 55-72.
- D. R. DUDLEY 1937, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D.*, Londres.
- I. GALLO 1985, «Cratete cinico o Filemone? (Nota a Diogene Laerzio II 25)», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 20, pp. 151-153.
- A. GANGLOFF 2004, «Dion Chrysostom et Euripide: de l'usage pédagogique d'un auteur tragique», *Revue des Études Anciennes* 106, pp. 103-122.
- M. GIGANTE 1976, *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, Roma-Bari.
- P. GILBERT 1986, «Eros i el seu paper en la Física de l'Estoïcisme Antic», a *Ítica* 1, pp. 81-106.
- J. B. GOURINAT 2005, «*Explicatio fabularum*: la place de l'allégorie dans l'interprétation stoïcienne de la mythologie», in G. DAHAN; R. GOULET (eds.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, París, pp. 9-34.
- S. GRAU 2008, «Modelos de conversión e iniciación a la filosofía: análisis de un tópico biográfico», *Noua Tellus. Anuario del centro de estudios clásicos* 26, pp. 67-102.
- S. GRAU 2009a, *La imatge del filòsof i de l'activitat filosòfica a la Grècia antiga. Anàlisi dels tòpics biogràfics presents en les Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres de Diògenes Laerci*, Barcelona.
- S. GRAU 2009b, «Come parlavano i filosofi? Analisi delle forme espressive dei filosofi greci nella biografia antica», *Lexis. Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica* 27, pp. 405-446.
- S. GRAU 2010a, «Tipificación en la biografía griega antigua de filósofos: la construcción de una imagen preconcebida», *Espíritu* 140, pp. 435-492.
- S. GRAU 2010b, «Apunts per al desenvolupament d'un tòpic biogràfic: l'ateisme dels filòsofs grecs», in E. BORRELL VIDAL; P. GÓMEZ CARDÓ (eds.), *Artes ad humanitatem. Literatura, art i didàctica entorn del món clàssic*, Tarragona, vol I, pp. 51-59.
- A. JÚNIOR 1989, «Importância da criação na cultura helenística», *Euphrosyne* 17, pp. 31-62.

- J. F. KINDSTRAND 1986, «Diogenes Laertius and the *Chreia* Tradition», *Elenchos* 7, pp. 217-243.
- M. T. LUZZATTO 2004, «L'impiego della "chreia" filosofica nell'educazione antica», in M. S. FUNGHI (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Florència, vol. II, pp. 157-187.
- T. MORGAN 1998, *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge.
- H. NORTH 1952, «The use of poetry in the training of the ancient orator», *Traditio* 8, pp. 1-33.
- O. PRIETO DOMÍNGUEZ 2009, «Historia del centón griego», *Cuadernos de Filología Clásica, Estudios griegos e indoeuropeos*, 19, pp. 217-232.
- D. M. SEARBY 1998, *Aristotle in the Greek Gnomological Tradition*, Uppsala.
- J. WISSMANN 2014, «Education», in J. J. CLAUS; M. CUYPERS (eds.), *A companion to Hellenistic Literature*, Sussex, pp. 62-77.