

Aristóteles entre doxografía y biografía: sobre Diógenes Laercio V 31*

Aristotle between doxography and biography: on Diogenes Laertius V 31

Sergi Grau

<s.grau@ub.edu>

<https://orcid.org/0000-0001-6599-0752>

Universidad de Barcelona

Sección de Filología Griega

Dep. Filología Clásica, Románica y Semítica

Facultad de Filología y Comunicación

Gran Via de les Corts Catalanes, 585

08007 Barcelona (España)

Fecha de recepción: 27/10/2019

Fecha de aceptación: 17/11/2019

RESUMEN: Se pretende llamar la atención sobre un par de frases que aparecen justo hacia la mitad de la controvertida doxografía de Aristóteles que se puede leer en las *Vidas y doctrinas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio V 31, y que desde luego no corresponden a ningún sistema doxográfico conocido. Como sucede no pocas veces en la obra laerciana, la misma apreciación sobre si el filósofo debe o no enamorarse y contraer matrimonio se repite idéntica en otras doxografías completamente distintas: la cirenaica (DL II 91), la estoica (DL VII 129) y la epicúrea (DL X 118). Cabe plantearse, pues, el origen de este interés, en varias doxografías, por la vida sentimental, podríamos decir, de los filósofos. Una vez constatado que difícilmente se puede rastrear su presencia en las doctrinas propiamente dichas de los filósofos, resulta interesante preguntarse si podría tratarse de un tópico biográfico trasladado a la doxografía, al igual que las afirmaciones sobre si el filósofo debe vivir en la corte de los poderosos.

PALABRAS CLAVE: Diógenes Laercio — doxografía filosófica — biografía griega antigua de filósofos — vida de Aristóteles

ABSTRACT: It is intended to draw attention to a couple of phrases that appear right towards the middle of Aristotle's controversial doxography that can be read in the *Lives and doctrines of the most illustrious philosophers* by Diogenes Laertius V 31, and which certainly do not correspond to any known doxographic system. As it frequently happens in the Laercian work, the same consideration about whether or not the philosopher should fall in love and get married is identical in other, completely different doxographies: the Cyrenaic (DL II 91), the Stoic (DL VII 129) and the Epicurean (DL X 118). It is possible to consider, then, the origin of this interest in the sentimental life, we could say, of the philosophers, in several doxographies. Once it has been established that its presence can

* Este trabajo se integra en el proyecto «Mecanismos de representación del pasado y dinámicas de la performance en la Grecia antigua», dirigido por Jesús Carruesco y financiado por el Ministerio de Economía y competitividad (FFI2015-68548-P). Forma parte, asimismo, del grupo de investigación de la Generalitat de Catalunya «Logotekhnia. Estudis de cultura grega antiga», dirigido por Xavier Riu (2017 SGR 894).

hardly be traced in the philosophers' own doctrines, it is interesting to ask whether it could be a biographical topic transferred to doxography, as well as the statements about whether the philosopher should live in the court of the powerful.

KEYWORDS: Diogenes Laertius — philosophical doxography — ancient Greek biography of philosophers — Aristotle's life

Una de las exposiciones doctrinales más controvertidas de entre las que se pueden leer en las *Vidas y doctrinas de los filósofos más ilustres* es la doxografía que Diógenes Laercio dedica a Aristóteles (DL V 27-34). No sólo porque demuestra un profundo desconocimiento, al menos directo, de la obra aristotélica, algo que por desgracia sucede a lo largo de toda la obra laerciana más a menudo de lo que los estudiosos desearían, sino porque la exposición de la doctrina de Aristóteles, además de marcadamente breve y privada de los elementos esenciales que uno esperaría, es desde luego muy distinta, en estructura y contenido, del resumen que cualquier estudioso moderno de la filosofía antigua podría realizar. Está hoy plenamente aceptado que los motivos de tan decepcionante doxografía se deben al origen estoico de la exposición doctrinal aristotélica¹, como era habitual en la época en que presumiblemente Diógenes Laercio componía su obra²: así se explicaría la tripartición según la cual se ordenan las doctrinas aristotélicas (DL V 30-34) y gran parte de su contenido.

En esta ocasión, sin embargo, quisiera únicamente llamar la atención sobre un par de frases que aparecen justo hacia la mitad de dicha doxografía, y que desde luego no corresponden a ningún sistema doxográfico conocido (DL V 31)³:

εἶναι δὲ καὶ τὸν ἔρωτα μὴ μόνον συνουσίας, ἀλλὰ καὶ φιλοσοφίας. καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν καὶ πολιτεύσεσθαι, γαμήσειν τε μὴν καὶ βασιλεῖ συμβιώσειν⁴.

¹ No era esta la opinión de uno de los estudiosos que más atención ha dedicado a la doxografía aristotélica: Moraux (1949) postulaba que Diógenes Laercio habría combinado para su doxografía de Aristóteles varias fuentes diversas, entre ellas algunas estoicas (15-16; 40-41). Aunque él mismo rectificó sus propias opiniones en un artículo posterior (Moraux 1986), seguía allí manteniendo que al menos la distinción entre filosofía práctica y especulativa «peut se réclamer d'Aristote» (268). Más recientemente sus puntos de vista han sido contestados por Bodéüs 1995, que postula una única fuente estoica para toda la doxografía reproducida por Laercio (562-563), y así parece asumido por la crítica posterior.

² Nos guste o no, esta era seguramente la visión, absolutamente ecléctica y de raíz estoica, que circulaba de la doctrina aristotélica a finales del siglo II y durante el siglo III: no hay más que leer a Sexto Empírico, *M.*, especialmente VII 216, o los comentarios a la lógica aristotélica de Alejandro de Afrodisia. Para una visión de conjunto, cf. Hadot 1979.

³ Deseo agradecer al Dr. Tiziano Dorandi que llamara mi atención sobre este pasaje durante el seminario «Diogene Laerzio come fonte per la storia della filosofia», celebrado el 19 de febrero de 2008 en el Departamento de Filología Griega de la Universidad de Barcelona. Para una exposición completa de sus resultados críticos a propósito de la doxografía aristotélica de Diógenes Laercio, véase Dorandi 2007a.

⁴ Traducción de L.-A. Bredlow: «Luego [decía] que el amor no es propio tan sólo de la coyunda, sino también de la filosofía. Que el sabio se enamorará, y se dedicará a la militancia política y, por cierto, se casará y vivirá en las cortes de los reyes».

Este breve pasaje ha sido objeto de múltiples correcciones y conjeturas. Señalaré sólo las más importantes. Para empezar, aunque los manuscritos presentan unánimemente la lección φιλοσοφίας, Long (1964) prefiere en su edición corregirla por φιλίας, siguiendo la conjetura propuesta por Davies en su edición a las *Tusculanas* de Cicerón (IV 70), y a partir de la doxografía paralela de Zenón de Citio (DL VII 130). Con él la aceptaban Moraux (1955) y Düring (1957), y aún la mantenía la edición de Marcovich (1999). Además, puede aducirse a su favor un pasaje paralelo de Estobeo (II 7, 21)⁵, cuya fuente última es seguramente Ario Dídimos. En cambio, optan por conservar la lectura de los manuscritos, y así traducen el texto, Gigante (1962) y Narcy (1999), con el argumento de que puede rastrearse el eco de tal afirmación en la definición de la naturaleza del bien que aparece en la *Ética nicomaquea* I 7⁶. Esta es también la opción de García Gual en su traducción española (2007) y la preferencia de la última edición de Laercio, a cargo de Dorandi (2013), que es la que hemos reproducido más arriba.

La segunda frase fue enmendada también por Richards (1904: 342), que proponía editar, al final:

γαμήσειν γε μὴν καὶ βασιλεῖ συμβιῶναι <οὐκ ἐθελήσειν>

La traducción sería entonces: «El sabio se enamorará y participará en la vida política, pero, en cambio, no deseará casarse ni vivir en la corte de un rey». Semejante conjetura da quizá mejor cuenta del orden de palabras en la frase y su relación con la precedente, especialmente si se edita φιλοσοφίας, pero, tal como el propio Richards reconocía, la biografía de Aristóteles desmiente esta opción, y en todo caso no ha sido aceptada por ningún editor moderno. Cabe añadir, además, que la interpolación es gratuita, porque ni con ella ni sin ella puede encontrarse, en la obra de Aristóteles o en cualquier otra obra conocida de un filósofo antiguo, ninguna afirmación doctrinal que permita incluir una frase como esta en un punto preeminente de su brevísima y exigua doxografía.

Por otro lado, como sucede no pocas veces en la obra laerciana, la misma apreciación sobre si el filósofo debe o no enamorarse y contraer matrimonio se repite idéntica en otras doxografías completamente distintas: la cirenaica (τὸν σοφὸν μῆτε φθονήσειν μῆτε ἐρασθήσεσθαι ἢ δεισιδαιμονήσειν «Que el sabio no sentirá envidia ni se enamorará o será supersticioso», en DL II 91), la estoica (καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν τῶν νέων τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἶδους τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφυΐαν, ὡς φησι Ζήνων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ βίων καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἡθικῇ «Dicen también que se enamorará el sabio de los jóvenes que por su aspecto evidencian estar dotados para la virtud, según dicen Zenón en la *República*, Crisipo en el libro primero *Sobre las formas de vida*, y Apolodoro en la *Ética*», en DL VII 129) y la epicúrea (ἐρασθήσεσθαι τὸν σοφὸν οὐ δοκεῖ αὐτοῖς «Opinan que el sabio no ha de enamorarse», en DL X 118), todas ellas de reconocido prestigio dentro de las doctrinas que recoge Diógenes Laercio, por

⁵ Ἐρωτα δ' εἶναι τὸν μὲν φιλίας, τὸν δὲ συνουσίας, τὸν δὲ ἀμφοῖν.

⁶ En realidad, también se puede rastrear en la oposición entre búsqueda del placer y búsqueda de la filosofía de la misma *Ética a Nicómaco* X 7 (1177a-1178a).

cuanto parecen remontar a fuentes bien informadas⁷. Cabe plantearse, pues, el origen de este interés, en varias doxografías, por la vida sentimental, podríamos decir, de los filósofos. Una vez constatado que difícilmente se puede rastrear su presencia en sus doctrinas propiamente dichas⁸, resulta interesante preguntarse si podría tratarse de un tópico biográfico trasladado, por así decirlo, a la doxografía, convertido entonces en un “tópico doxográfico”. No en vano está hoy aceptado que la férrea distinción entre obras biográficas y obras doxográficas puras no era tan radical como suponía Hermann Diels, tal como demuestran numerosas evidencias⁹. Por otro lado, es evidente que la construcción biográfica de los diversos filósofos respondía en gran medida a una idealización de sus doctrinas, pero sobre todo del modo de vida de los maestros, entendido como paradigmático en el seno de las diversas escuelas¹⁰; y, sobre todo, no es de extrañar semejante “contaminación” en una obra *biodoxográfica* como la de Diógenes Laercio, tal como solía calificarla Marcello Gigante.

Por ello vale la pena analizar la presencia y evolución de este tipo de tópicos biográficos en la obra de Laercio. La cuestión de la militancia política de los filósofos es un elemento que suele aparecer en diversos sistemas doctrinales de algunas escuelas, en especial la estoica y la cínica, como es bien sabido; sin embargo, las referencias al tema de si el sabio debe o no casarse, así como su presencia en la corte de los poderosos –sean reyes o tiranos– es un punto que sólo puede rastrearse, normalmente, en sus biografías¹¹.

1. Τὸν ἔρωτα μὴ μόνον συνουσίας, ἀλλὰ καὶ φιλοσοφίας / ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφόν / γαμήσειν τε μὴν: la tradición de un tópico biodoxográfico.

En primer lugar, el tema de la vida sentimental de los filósofos es recurrente en sus biografías. Los filósofos laercianos, en efecto, suelen ser solteros, aunque raramente célibes, y algunos también se casan. Tales de Mileto, como en tantos otros ámbitos, inicia ambas posibilidades: la tradición biográfica lo muestra casado y padre de un hijo, pero existe una rama alternativa que lo presenta célibe, y entonces habría adoptado al hijo de su hermana (DL I 26)¹². También otro de los denominados Sabios, Periandro, estaba casado y tenía dos hijos, aunque acabó matando a su esposa en un ataque de ira,

⁷ Para los cirenaicos, el estudio más reciente es el de Döring (1988). Las ricas fuentes de Laercio para la doxografía estoica fueron bien estudiadas por Celluprica (1989). Para Epicuro los estudios son inacabables: se trata, como se ha señalado a menudo, del único libro laerciano donde se citan *in extenso* obras originales de un filósofo.

⁸ El tema ha sido estudiado sobre todo en Epicuro: véanse, por ejemplo, los estudios de Grilli (1971), y, más recientemente, Brennan (1996).

⁹ En realidad, Diels (1879: 153-154) sostenía que existía una diferencia entre «doxographers proper» y «biographical doxographers», por decirlo con las palabras de Burnett (1930: 34-36). Estas consideraciones, sin embargo, han sido cuestionadas más recientemente, en especial por Mejer (1978: 83-89), para quien la doxografía a partir del siglo II dC ya no seguía los *placita* de origen teofrasteo, sino que presentaba mezcladas biografía y doxografía, junto con otras discusiones de carácter erudito. Esa es también la opinión de Mansfeld (1999: 22). Véase asimismo la contribución de Mejer (2007).

¹⁰ Es la tesis de Hadot (1991), reelaborada luego en Hadot (1995: 340-343).

¹¹ Para un análisis completo de estos dos tópicos biográficos, me permito remitir a Grau (2013 y 2020).

¹² Plutarco (*Sol.* VII) 2 sólo contempla la segunda opción.

golpeándola con un taburete, o bien a patadas, mientras estaba encinta, por culpa de las acusaciones que sobre ella vertieron las concubinas, a las cuales hizo también quemar vivas (DL I 94)¹³. Sócrates mismo estaba casado, como es célebre, con Jantipa (DL II 26), con quien protagoniza numerosas escenas matrimoniales de fuerte sabor anecdótico, que lo presentan como un marido mucho más subyugado a su esposa de lo que predica su doctrina (DL II 34, 36-37). No en vano, Jenofonte calificaba a Jantipa, como es bien conocido, de χαλεπωτάτη (*Smp.* II 10), y sin duda las anécdotas se originaron a partir de las escenas familiares que relata Platón en el *Fedón* (116a-b). Sócrates esposó, además, a Mirto, según algunas fuentes mientras estaba ya casado con Jantipa (ἀμφοτέρως σχεῖν ὁμοῦ), aprovechando una ley que permitía a los atenienses tener hijos de dos esposas, para paliar así la carencia de niños (DL II 26)¹⁴. Casado estaba Estilpón (DL II 114), y también Menedemo de Eretria (DL II 128, 137). Demetrio había esposado a Lamia (DL V 76). Y naturalmente existe el caso de un famoso matrimonio entre filósofos: Crates, que se casó con su discípula Hiparquía, de la que tuvo también hijos (DL VI 88), y con quien mantenía relaciones sexuales en público¹⁵, al más puro estilo cínico (DL VI 97). Incluso Pitágoras, a pesar de sus célebres doctrinas contra la unión sexual (DL VIII 9), estaba casado con Teano, que según algunas fuentes había sido también su discípula (DL VIII 42; cf. Jámblico, *VP* 205; Porfirio, *VP* 3-4) (Grau, 2016). Estos dos últimos casos nos permiten constatar que la transformación de las relaciones maestro-discípulo en relaciones sentimentales era algo fácil de construir, al menos en las biografías, tal como tendremos ocasión de comprobar enseguida.

Aunque para los demás filósofos no tenemos constancia en las fuentes de si se casaron o no, el tema de si el sabio debe casarse suele ser, como hemos visto, recurrente en la doctrina de los filósofos, aunque no siempre aparezca en la parte doxográfica. Por hacer un breve resumen, está en contra del matrimonio de forma explícita Tales, que prefiere no engendrar hijos precisamente por amor a los niños, y responde a su madre, quien lo inclinaba al matrimonio, que todavía no había llegado el momento, mientras era joven, y que ya se le había pasado la ocasión, cuando era mayor (DL I 26). En realidad, la misma réplica que Laercio atribuye a Tales, Estobeo (IV 26, 20) la pone en boca de Anacarsis, de manera que se trata de una máxima de atribución fluctuante, lo cual la convierte ya de por sí en un tópico. Quilón recomienda a Hipócrates, padre del futuro tirano Pisístrato, que no se case o, si ya está casado, que se divorcie enseguida y no reconozca legalmente a sus hijos (DL I 68)¹⁶, naturalmente en este caso concreto para evitar a toda costa la futura tiranía de Pisístrato; a Quilón se atribuye también la famosa máxima ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα, algo así como «A palabra dada, desgracia cercana» (DL I

¹³ Así lo explica también Pausanias (II 28, 8). Sobre la cruel violencia contra su esposa, véase asimismo Herodoto III 50-53. Se trata sin duda de un ataque de la tradición biográfica negativa contra Periandro, seguramente porque fue tirano.

¹⁴ También lo explican así Plutarco (*Arist.* XXVII 3-4) y Ateneo (555d – 556b). Todas las fuentes derivan de un *De nobilitate* perdido, obra de Aristóteles. No obstante, Woodbury (1973), en un amplio estudio de las fuentes y el contexto histórico de este dato, concluye que se trata de un detalle malicioso, debido a Aristóxeno, que ha de considerarse espurio.

¹⁵ La famosa κυνογαμία: los testimonios han sido recogidos en Giannantoni (1990: V H 19-25).

¹⁶ Véase también Herodoto I 59.

73)¹⁷. Esta es precisamente la primera de las máximas que Estobeo atribuye a Tales, de manera que se vuelve a evidenciar el carácter fluctuante, y por tanto tópico, de la temática sobre el matrimonio del sabio. Sócrates mantiene una posición especialmente fuerte, a la vez que escéptica, en este punto: tanto si uno se casa como si no, seguro que se acabará arrepintiéndose (DL II 33). De manera que su propuesta doctrinal, que demuestra en su propia relación con Jantipa, es soportar pacientemente a la esposa: igual como se soporta el grito agudo de las ocas con la esperanza de que se podrá gozar de sus huevos, del mismo modo, si se soporta a la esposa, se podrá gozar de los hijos que ésta engendre. Además, igual que un jinete, cuando ha montado a un caballo fogoso, está capacitado para domar cualquier otro caballo, también Sócrates, después de haber domado a Jantipa, queda en disposición de habituarse a tratar con cualquier persona (DL II 37).

Está claro, pues, que biografía y doxografía se van en esta cuestión entretejiendo, hasta el punto de que resulta difícil de establecer con claridad si una ha producido la otra, aunque el carácter popular y vital de las afirmaciones parece aconsejar que fue primero la biografía. Bión mantiene también una actitud parecida a la de Sócrates al afirmar, en respuesta a la pregunta tópica de si el sabio debe o no casarse, que ἐὰν μὲν γήμηξ αἰσχράν, ἔξεις ποιήν· ἂν δὲ καλήν, ἔξεις κοινήν «Si te casas con una fea, tendrás una pena; si te casas con una guapa, tendrás mujer compartida» (DL IV 48)¹⁸. Una respuesta que el propio Laercio atribuye también a Antístenes (DL VI 3), a pesar de que éste tiene otra doctrina distinta, que aparece en su doxografía: sólo autoriza el matrimonio del sabio con la finalidad de procrear, uniéndose a las mujeres más bellas posibles (DL VI 11). Diógenes cínico es quien se muestra más furibundo en contra del matrimonio: alaba a la gente que, cuando está a punto de casarse, no lo hace (DL VI 29), y afirma, retomando la misma máxima de Tales, que nunca es oportuno casarse, ni mientras se es joven, ni cuando se es ya mayor (DL VI 54). Crates, siguiendo la misma línea cínica radical, demuestra a su propio hijo que jamás debe casarse: lo lleva a un prostíbulo justo cuando el muchacho acaba de salir de la efebía y le dice que aquél es el único matrimonio que le propone su padre (DL VI 88). Cabe decir, sin embargo, que tanto Crates mismo como la mayoría de los filósofos que acabamos de analizar según sus biografías estaban casados y tenían hijos, a pesar de sus supuestas reticencias teóricas.¹⁹

En la otra cara de la moneda, Zenón de Citio afirma que el sabio debe casarse y tener hijos (DL VII 121); también Menedemo de Eretria, quien responde a la pregunta habitual y tópica de si el sabio debe casarse con una afirmación contundente donde pone como ejemplo, caso especialmente interesante, su propia vida: “πότερον ἐγὼ σοι σπουδαῖος δοκῶ ἢ οὐ;” φήσαντος δ’ εἶναι, “ἐγὼ τοίνυν,” εἶπε, “γεγάμηκα”. «¿Te parezco yo un

¹⁷ El significado era ya objeto de debate en la antigüedad: Diodoro de Sicilia (IX 10, 1, 4-5) afirma que recomienda no casarse o bien evitar las afirmaciones y juramentos perentorios, mientras que Plutarco (*Septem sap. conu.* XXI, 164b) expone las múltiples lecturas que en su época se hacían de esta máxima.

¹⁸ El juego de palabras en griego, difícil de mantener en una traducción, es entre ποιήν y κοινήν, lo cual le confiere a la máxima una sonoridad apta para que se convierta en respuesta tópica, y por tanto fluctuante entre diversos filósofos, para una pregunta igualmente tópica.

¹⁹ Todas estas reticencias forman parte sin duda del tópico retórico de las *molestiae nuptiarum*, del cual forma parte también el célebre fr. 131 de Antífote de Ramnunte (Redondo, 2010: 573-575).

hombre de bien o no?” Admitiéndolo el otro, le dijo: “Pues bien, yo estoy casado”» (DL II 128). Bien conocida es también la posición de Epicuro, que dedicó al tema incluso uno de sus libros de las *Diaporías* (DL X 119), aunque la única fuente distinta de Laercio que transmite su doctrina al respecto es Epicteto, autor de la formulación clásica (*Disertaciones* III 7, 19): οὐ γὰρ γαμητέον. ἀλλ’ οὐδὲ παιδοποιητέον, ἀλλ’ οὐδὲ πολιτευτέον «No hay que casarse. Ni engendrar hijos, ni participar en política», puesto que del matrimonio se originan muchos inconvenientes²⁰, aunque con un matiz: κατὰ περίστασιν δέ ποτε βίου γαμήσειν (DL X 119), es decir, cuando no casarse, para las condiciones psicológicas del individuo, sería peor todavía que casarse²¹. Significativamente, la frase presenta la misma asociación de ideas que en la doxografía aristotélica con que empezábamos este análisis, de manera que todavía tenemos más argumentos para considerarla un tópico. La posición teórica del filósofo ante el matrimonio es, por tanto, un lugar común en la tradición biográfica, y está íntimamente ligada a la cuestión de si el sabio debe o no casarse, y naturalmente con el tópico habitual de la misoginia griega más popular, que hace de la mujer un mal inevitable para poder procrear. Parece bastante claro, pues, que, cuando aparece en la parte doxográfica, proviene en realidad del tópico biográfico perfectamente establecido.

Pocos son, por otro lado, los filósofos que mantienen un celibato total y se abstienen voluntariamente de mantener relaciones sexuales, dentro o fuera del matrimonio: sólo Platón, que era contrario a las relaciones sexuales según la *Suda*, s. u. (οὐδὲ γάμον τινὰ οὐδὲ ὁμιλίαν καθάπαξ σώματος εἰς πείραν δεξάμενος «no consintiendo ni matrimonio alguno ni unión jamás, para poner a prueba su cuerpo»), aunque se trata, naturalmente de una interpretación de profunda inspiración neoplatónica, a partir de su doctrina sobre el alma y la corrupción del cuerpo; quizá también Arcesilao, de quien se afirma explícitamente que no se casó ni tuvo hijos (DL IV 43). Y habría que añadir aquí a Tales, al menos en las fuentes que lo hacen célibe (DL I 26; Plutarco, *Sol.* VII 2). La intención en todos los casos no es otra que prestigiar al filósofo con una característica ascética reservada a pocos filósofos en la tradición biográfica. En efecto, aunque se dice que Pitágoras, como hemos visto, estaba casado, se le hace también autor de una doctrina que afirma que el acto sexual es contrario a la salud, porque debilita el cuerpo (DL VIII 9); y, ciertamente, la abstinencia sexual era para él norma de conducta (DL VIII 19). Debe considerarse, pues, que el celibato caracteriza a los filósofos como grandes ascetas (Grau, 2015), tal como se desprende también de la especial insistencia que hemos observado de los cínicos en contra del matrimonio, que ha de entenderse en el contexto de su dura ejercitación ascética (Goulet-Cazé, 1986). Sin duda, es una caracterización positiva del filósofo en la tradición biográfica, que se corresponde con la admiración popular de los griegos antiguos hacia quienes son capaces de resistir el deseo sexual (Dover, 1974: 208). En las figuras filosóficas más tardías, los llamados *pagan holy men* o θεῖοι ἄνδρες, abstenerse de mantener relaciones sexuales será una prueba del gran autocontrol e incluso

²⁰ Así lo explica Clemente de Alejandría (*Strom.* II 23, 3-4), refiriéndose a la posición sobre el tema de Demócrito y Epicuro.

²¹ Sobre este pasaje, véanse los estudios citados de Grilli (1971) y Brennan (1996).

de la divinidad del sabio: es el caso de Apolonio de Tiana (Filóstrato, VA I 13), Damascio (Isidoro, *Damascio* 274), o Milesio de Esmirna (Eunapio, VS 491, 42)²². Parece fácil pensar que esta consideración ascética del celibato comienza en autores tardíos a partir de las biografías de Pitágoras y Platón, de donde las otras tradiciones beben (Grosso, 1954). Incluso, la preservación de la castidad, para hombres y mujeres, en medio de toda suerte de peligros quedará como una característica tópica heroizante en la Comedia Nueva y en las primeras novelas griegas²³.

Como correlato malévolamente de estas caracterizaciones positivas, en cambio, las biografías se complacen en presentar a los filósofos enamorados y relatan morbosamente sus experiencias sexuales, especialmente con jovencitos, y también algunas aventuras con concubinas y prostitutas. Es perfectamente conocida la pasión de Sócrates por los jovencitos, explícitamente por Arquelaos (DL II 19), Critón (DL II 20) y Alcibíades (DL II 23). En la misma línea socrática, Jenofonte fue amante de Clinias (DL II 49)²⁴, y la lista de amantes de Platón es inacabable: Áster y Dión, dos personajes que destacaron en su lucha contra los tiranos, Fedro, los autores dramáticos Alexis y Agatón, una hetera llamada Arqueanasa²⁵, e incluso la misma esposa de Sócrates, Jantipa (DL III 29-32); a todos ellos dedicó Platón epigramas amorosos y funerarios, que Diógenes Laercio transcribe diligentemente, aunque huelga decir que se trata, naturalmente, de textos espurios (Ludwig, 1963; Follet, 1964)²⁶. Todas estas historias pretenden desmentir, sencillamente, la tradición biográfica positiva que convierte a Platón, como acabamos de ver, en rigurosamente célibe por razones ascéticas; particularmente significativo en este sentido es el detalle morboso de sus relaciones con Jantipa, que son un eslabón más de la tradición negativa sobre la enemistad y el menosprecio de Platón por su maestro Sócrates (Geffcken, 1929; Riginos, 1976: 53-60). Parece bastante claro, como afirma Novotný²⁷, que este énfasis en el erotismo de Platón no formaba parte de la tradición biográfica más antigua: seguramente las abundantes menciones que hace Aristóxeno a la incontinencia sexual de Sócrates (fragmentos 52, 54, 57 y 58 Wehrli) fueron el punto de partida para trasladar también a Platón este tipo de anécdotas amorosas. Estilpón, además de su esposa legal, tenía también una hetera, de nombre Nicarete, que era igualmente su discípula (DL

²² Para la exposición y el sentido de este celibato estricto, siempre como forma de ascetismo, dentro de las biografías de los llamados θεῖοι ἄνδρες, es todavía muy útil el clásico estudio de Bieler (1935-1936: 70-73).

²³ Cf. Trenkner 1958: 108-109 para la Comedia. En la novela, esta es una de las características fundamentales de los protagonistas: véanse, por ejemplo, las *Etiópicas* de Heliodoro II 33.

²⁴ La referencia proviene, como es habitual en las biografías, de un pasaje del *Banquete* (IV 10) del mismo Jenofonte, donde es Critóbulo quien está locamente enamorado de Clinias, y en boca suya pone el autor las palabras que luego Laercio coloca en labios de Jenofonte. La confusión provendría de la fuente laerciana para este pasaje, el pseudo-Aristipo: cf. Dorandi 2007b: 163-166.

²⁵ Véase también Ateneo 589c.

²⁶ Sobre Aster, cf. Goulet 1989.

²⁷ Novotný (1964: 174, nota 51) hace notar que la lista que presenta Ateneo (597a-599c) de los filósofos afectados por el poder del amor no incluía a Platón. La lista en sí, no obstante, demuestra la existencia clara de un tópico antiguo sobre los amores de los filósofos.

II 114)²⁸. Demetrio de Falero (DL V 76) contaba entre sus amantes a Cleón y también a una hetera, a quien llamó Caritobléfaro (“de párpados graciosos”) y Lampito (“resplandeciente”).

Aristóteles, en particular, fue amante de la concubina de su amigo Hermias, o de una hija de éste, o incluso de él mismo, según las diversas tradiciones (DL V 3),²⁹ que no hacen otra cosa que malinterpretar las relaciones de amistad entre ambos, con el objetivo de criticar al filósofo. Crates, en cambio, ataca a las prostitutas, sin duda como una forma de ascesis cínica (DL VI 90)³⁰. Aunque quien se lleva la palma es Epicuro, precisamente, quien en la tradición biográfica mantiene relaciones con una hetera, de nombre Leontio (DL X 4), con Temista, mujer casada, Pítocles, un jovencito, y con una larga lista de prostitutas (DL X 5-7), a todos los cuales escribe cartas elocuentes sobre la avidez de su deseo sexual. Se trata, en varios de estos casos, de un ataque contra el filósofo por parte de la tradición biográfica hostil, que critica que su vida sea contraria a su doctrina, especialmente en la falta de ascetismo. Epicuro, por supuesto, queda especialmente afectado por este tipo de acusaciones, a causa de la mala interpretación popular de su doctrina sobre el placer y quizá también por la presencia habitual de numerosas mujeres en su Jardín³¹.

Asimismo, Polemón mantenía relaciones sexuales con jovencitos, hasta el punto de que su esposa lo acusó de maltratarla por ese motivo (DL IV 17), y Hérilo tenía tantos amantes mientras era joven que su maestro Zenón de Citio le hizo rasurar la cabeza para evitarlo (DL VII 166). El propio Zenón, sin embargo, mantenía esporádicamente a su vez relaciones con muchachos, aunque en alguna ocasión también con prostitutas, para no parecer misógino (DL VII 13)³². Precisamente, gracias a esta observación biográfica puede hallarse una explicación evidente a la afirmación doxográfica que se ha citado más arriba (DL VII 129)³³, sobre todo si se pone en relación con otra anécdota biográfica en que Zenón responde a un muchacho hermoso que no estaba de acuerdo con que el sabio pudiera enamorarse: «Nada será entonces más desdichado que vosotros, los guapos» (DL VII 21). Se trataría, sin duda, de las interpretaciones biográficas de la definición estoica

²⁸ Véase Ateneo 596e. El mismo Ateneo compone toda una lista de heteras filósofas (588b-589c), de manera que este tipo de relación también debía constituir un tópico, lo cual demuestra de paso la fuerte identidad, en la mentalidad biográfica, entre las relaciones maestro-discípulo y las relaciones sexuales.

²⁹ Otra cuestión es, naturalmente, cómo Hermias, que era eunuco, podría haber tenido una hija, algo que ya sorprendía al autor de la *Suda*, s. u. Moraux (1955: 138, nota 1) ofrece una explicación a partir de la cita de Apelición, *apud* Eusebio de Cesarea, *PE* XV 2, donde Pitias es denominada «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 suponía, en cambio, que se produce aquí una analogía entre Hermias y Hermótimo (Herodoto VIII 104-106), quien, efectivamente, era eunuco.

³⁰ Sobre esta peculiar forma de ascesis cínica, véase la obra citada de Goulet-Cazé 1986: 157.

³¹ La fuente última de todas las calumnias contra Epicuro parece ser Timócrates. Véase sobre el tema especialmente Sedley 1976.

³² Véase también Ateneo 563e (= *SVF* I 451) y 603d (= *SVF* I 289).

³³ καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν τῶν νέων τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἶδους τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφυΐαν, ὡς φησι Ζήνων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρυσίππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ βίων καὶ Ἀπολλόδορος ἐν τῇ Ἡθικῇ / «Dicen también se enamorará el sabio de los jóvenes que por su aspecto evidencien estar dotados para la virtud, según dicen Zenón en la *República*, Crisipo en el libro primero *Sobre las formas de vida*, y Apolodoro en la *Ética*».

del amor como una caza (θήρα) de los jóvenes imperfectos, pero naturalmente dispuestos a la virtud, testimoniada también por Plutarco (*De com. not. adu. Stoic.* 1073c). En todos estos casos, por tanto, se puede interpretar que las relaciones amorosas de los filósofos con jovencitos, quizá también con heteras, como acabamos de ver, son una trasposición biográfica tipificada de las relaciones entre maestro y discípulo, en especial por las connotaciones eróticas de la “caza” filosófica de adeptos³⁴. Esta misma trasposición estaría en la base en la relación entre Zenón de Elea y su maestro Parménides (DL IX 25), entre Empédocles y Pausanias, a quien dedicó su obra³⁵ (DL VIII 60-61), o entre Crates y Polemón (DL IV 22). Igualmente, desde esta óptica puede analizarse la relación de Teofrasto con el hijo de Aristóteles, Nicómaco, que era su discípulo (DL V 39). Pero el caso paradigmático de esta forma de tipificación es el de Arcesilao y su maestro Crantor: el enamoramiento de ambos aparece absolutamente ligado a la conversión a la filosofía de Arcesilao, que sigue la llamada del maestro después que éste lo “cace” mediante un juego con los versos de la *Andrómeda* de Eurípides (fragmentos 129 y 129a Kannicht), donde seguir al salvador implica casarse con él (DL IV 29)³⁶:

ὁ δὲ φιλοσοφίας ἦρα, καὶ αὐτοῦ Κράντων ἐρωτικῶς διατεθεὶς ἐπύθετο τὰ ἐξ
 Ἀνδρομέδας Εὐριπίδου προενεγκάμενος·
 ὃ παρθέν’, εἰ σώσαιμί σ’, εἴτη μοι χάριν; (fr. 129 Kannicht)
 καὶ ὅς τὰ ἐχόμενα·
 ἄγου με, ὃ ξένε, εἴτε δμωῖδ’ ἐθέλεις εἴτ’ ἄλοχον. (fr. 129a Kannicht)
 ἐκ τούτου συνήστην ἀλλήλοιν³⁷.

En estos contactos entre la conversión a la filosofía y la unión sexual entre filósofos se ponen en relación, precisamente, los dos elementos de la doxografía aristotélica que nos interesan aquí: τὸν ἔρωτα μὴ μόνον συνουσίας, ἀλλὰ καὶ φιλοσοφίας. La respuesta a la cuestión tópica de si el sabio debe o no casarse se convierte de este modo en propiciación, como hemos visto, para algunos *dicta* célebres de los filósofos³⁸. La mayoría de narraciones y anécdotas biográficas sobre el matrimonio o el celibato como opción doctrinal de los filósofos aparece enmarcada en esta cuestión tópica. De allí probablemente pasó a ser un lugar común en las doxografías.

³⁴ Sobre la imagen de la “caza” filosófica como modelo de conversión habitual, al menos en Diógenes Laercio, véanse Dumont (1987: 87-88) y Grau (2008).

³⁵ Y, evidentemente, de aquí es de donde la tradición biográfica extrae la relación amorosa entre ambos: es el fragmento 31 B 1 DK, con el que comienza el poema físico empedocleo.

³⁶ Para Dover (1972: 16) estas relaciones homoeróticas entre maestro y discípulo estarían inspiradas, en última instancia, por «Plato’s exploitation of the Athenian homosexual ethos as a basis of metaphysical doctrine and philosophical method».

³⁷ Pero él amaba la filosofía, y Crantor, que estaba enamorado de él, le preguntó, citando las palabras de la *Andrómeda* de Eurípides: «Si yo te salvo, doncella, ¿me estarás agradecida?» / Y él respondió con las que siguen: / «Llévame, extranjero, tanto si me quieres de criada como de compañera de lecho». / Desde entonces vivieron uno con otro.

³⁸ Ya Hope (1930: 150) planteaba la existencia de esta cuestión tópica, aunque sin profundizar demasiado en el tema, como es habitual en este autor.

2. Καὶ βασιλεῖ συμβίωσιν: Aristóteles y los poderosos.

Por lo que concierne al segundo de los tópicos implicados en la afirmación doxográfica, el de la relación de filósofos y poderosos, se trata nuevamente de un punto con gran recorrido en la tradición biográfica de los filósofos griegos (Grau, 2020). Para el caso que nos ocupa aquí, sin embargo, bastará fijarse en una variante particularmente productiva de las relaciones entre filósofos y poderosos: el tópico del filósofo como preceptor de los poderosos o de sus hijos, que se inscribe asimismo en la tradición mitológica del sabio preceptor del héroe, y también en la folclórica, donde hay un rico acervo de relatos en que aparece un sabio, que a menudo goza de poderes mágicos, educando al futuro rey. En el caso de la biografía de filósofos, el camino lo marca, precisamente, Aristóteles, ilustre preceptor de Alejandro. Según la vida laerciana, su padre Nicómaco ya fue amigo del rey macedonio Amintas (DL V 1), por lo que Filipo le encomendó a su hijo Alejandro en virtud de esa vieja amistad (DL V 4; *Vita Vulgata* 14 [Düring]; *Vita Marciana* 8 [Düring]; Plutarco, *Alex.* 7-8); a cambio, Aristóteles le pidió al monarca que su patria Estagira, arrasada, fuera reconstruida, cosa que Filipo le concedió, y le permitió además que estableciese las leyes de la nueva fundación (DL V 4)³⁹. Alejandro, por su parte, financió sus investigaciones biológicas (Plinio, *Nat.* VIII 16, 44; Eliano, *VH* IV 19; Ateneo 398e) y se hizo acompañar por él en su expedición a Persia (*Vita Marciana* 23 [Düring]; *Vita Vulgata* 23 [Düring]). La conclusión que extrae de todo ello la tradición biográfica es clara: Aristóteles fue adulador y parásito de los reyes macedonios, en especial de Alejandro. Incluso la riqueza del filósofo –considerable, según lo evidencia su testamento⁴⁰, es objeto de crítica: el pitagórico Licón (*apud* Eusebio de Cesarea, *PE* XV 13-15) incluye este detalle entre sus acusaciones contra Aristóteles, sin duda por las sospechas de los orígenes de tales riquezas.

Tanto es así que las relaciones de Aristóteles con la monarquía macedonia aparecen, en el relato de Diógenes Laercio, justo después de la exposición de sus controvertidas relaciones con el eunuco Hermias, tirano de Atarneo, en la Tróade: como hemos visto más arriba, o bien, según algunas fuentes, mantenía con él relaciones sexuales, o bien se casó con su hija o con su nieta, o, incluso, fue amante de una de las concubinas de este Hermias y al final se casó con ella (DL V 3; *Suda*, s. u. Ἀριστοτέλης; Dionisio de Halicarnaso, *Amm.* 5). Las variantes son divergentes, pero coinciden en su carácter claramente denigratorio contra el filósofo, basado en sus relaciones oscuras con un tirano, en honor del cual, además, Aristóteles habría compuesto un peán como si de un dios se tratase, lo cual le acarreó una condena a muerte por impiedad (DL V 7-8), como se encarga de remarcar Eusebio de Cesarea (*PE* XV 2) para criticarlo. Este episodio de las relaciones con Hermias dio ocasión asimismo a Teócrito de Quíos para componer un

³⁹ Hicks y Gigante, en sus traducciones respectivas, entienden, siguiendo a Sollenberger (1991-1992: 3818), que Aristóteles dirige su petición al mismo Alejandro, algo un tanto absurdo, si aún era su preceptor. Preferimos la interpretación de Düring (1957: 293), recogida en la traducción de M. Nancy en la edición de M.-O. Goulet-Cazé, y hacer de Filipo el objeto de la petición de Aristóteles. Düring (1957: 59) pone, sin embargo, en duda la autenticidad de este episodio, con buen criterio.

⁴⁰ También lo menciona Séneca (*Dial.* VII 27.5: obicite Aristoteli quod acceperit pecuniam).

epigrama malévolos en que insinúa que Aristóteles cambió Atenas por la corte macedonia por pura glotonería, ya que allí se comía mejor (Page, *FGE* 353-356 = *Suppl. Hell.* 738)⁴¹:

Ἑρμείου εὐνούχου ἢ δ' Εὐβούλου τόδε δούλου
 σῆμα κενὸν κενόφρων τεῦξεν Ἀριστοτέλης·
 ὃς διὰ τὴν ἀκρατῆ γαστρὸς φύσιν, εἴλετο ναίειν
 ἀντ' Ἀκαδημείας βορβόρου ἐν προχοαῖς⁴².

En palabras de Düring (1957: 277), el epigrama manifiesta «the shameful and dirty relationship with Hermias as opposed to the serene atmosphere of the Academy». También la última frase que la *Suda* dedica a Hermias acaba de confirmar el sentido negativo con que la tradición biográfica connota sus relaciones con Aristóteles: σημειῶσαι πόσοι ἐκ φιλοσοφίας εἰς τυραννίδα μετέπεσον «interpretétese cuántos desde la filosofía caen en la tiranía». Aristóteles queda, pues, claramente mal connotado en las biografías como un adulator y parásito de los poderosos, empezando por los monarcas macedonios y acabando, contundentemente, con el tirano Hermias. No faltan, sin embargo, algunas variantes que pretenden lavar, por así decirlo, la buena reputación del filósofo, convirtiéndolo en magnicida, al estilo de los grandes tiranicidas del pasado: tenemos ecos de un episodio en que Aristóteles acababa con la vida de Alejandro proporcionándole a Antípatro un veneno (Plinio, *Nat.* XXX 16, 53; Plutarco, *Alex.* 77; Dión Casio LXXVII 7)⁴³.

A partir, sin duda, del modelo de Aristóteles, la presencia en las biografías de otros filósofos preceptores de monarcas helenísticos se hace frecuente: el peripatético Estratón, por ejemplo, fue preceptor de Tolomeo Filadelfo, del cual también recibió una gran cantidad de dinero (DL V 58), y Euclides fue el preceptor del rey Antígono Gónatas (DL II 110).

⁴¹ La transmisión de este epigrama es, sin embargo, particularmente complicada: los dos primeros versos los transmite Diógenes Laercio (DL V 11), y Plutarco (*De exilio* 603c) ofrece sólo los dos últimos, que faltan en Laercio, mientras que Dídimo de Alejandría (*In D.* VI 43-45) y Eusebio de Cesarea (*PE* XV 2,12) ofrecen la versión completa. Véase Moraux 1955: 150, n. 1.

⁴² Traducción: «En honor de Hermias el eunuco y esclavo, además, de Eubulo, / esta tumba hueca le erigió el cabeza hueca de Aristóteles: / él, que, por la naturaleza indomable de su vientre, prefirió habitar, / en vez de la Academia, la embocadura de un estercolero».

En el original hay un juego de palabras difícil de traducir: Aristóteles fue a la ciudad de Pela, en la embocadura del río Bórboro, donde estaba la corte de Filipo de Macedonia, a gozar de los placeres de la vida cortesana y de las sucias relaciones con Hermias que aquí se aluden; pero βόρβορος significa “barrizal” y también “estercolero”, y –aún más interesante para su relación con este episodio de la vida de Aristóteles– la expresión ἐν βορβόρῳ κεῖσθαι, “yacer en un estercolero”, se usaba para referirse a alguien acusado de impiedad (cf., por ejemplo, Pl. *Phd.* 69c; Ar. *Ra.* 145; DL VI 39).

⁴³ Lo cierto es que Düring (1957: 297) interpreta el episodio justo al contrario, como una *infamia Aristotelis* inventada por sus detractores para desprestigiarlo a él y a su escuela. Todo depende, naturalmente, del punto de vista: para los biógrafos de Alejandro, sin duda es una infamia, pero, por lo que llevamos hasta aquí expuesto, no necesariamente tiene que serlo también para los biógrafos de Aristóteles, que podrían entenderlo como una gran gesta del filósofo, convertido finalmente en tiranicida en lugar de adulator de poderosos.

3. Conclusiones: los orígenes biográficos de la doxografía aristotélica.

Parece claro, pues, que existe un interés continuo en Diógenes Laercio y en toda la tradición biográfica antigua de la que él depende por la vida sentimental y sexual de los filósofos, pero no se puede concluir sin más, como lo hace R. Hope (1930: 152), que se trate de una simple afición de la época por las «stories of “love”», que entroncaría, como pretendía F. Leo (1901, 102), con la tradición de Aristóxeno y con la célebre obra del pseudo-Aristipo *Sobre la molicie de antaño*⁴⁴. Los tópicos implicados en este tipo de peripecias biográficas son, como espero haber demostrado, bastante más variados, aunque no se puede negar que existen contactos entre biografía y novela en lo que se refiere al gusto por las anécdotas amorosas de los filósofos. Lo mismo puede afirmarse de las relaciones de los filósofos con los poderosos, que, en el caso particular de Aristóteles, quedan patentemente vinculadas a sus apetitos sexuales, proporcionando así la clave explicativa de la frase que ha sido objeto de estudio en este artículo.

Sea como fuere, sería este un caso, no el único, de un tópico doxográfico originado a partir de los tópicos biográficos de los filósofos antiguos, o al menos íntimamente relacionado con ellos, lo cual explicaría hasta cierto punto su recurrencia en las exposiciones de sus doctrinas. Confirmaría, por otro lado, que el interés de muchas doxografías antiguas, de las cuales conocemos, digámoslo honradamente, bien poco (Mansfeld, 1990), era muchas veces por lo tópico y lo anecdótico, sin duda más de lo que nosotros modernos toleraríamos, de forma parecida a lo que sucede con las biografías. Y, finalmente, este tipo de análisis reclama la atención sobre las partes de la obra de Laercio que suelen menospreciar los estudiosos de filosofía antigua: las biografías, leídas no como datos estrictamente históricos, sino con atención y desde la óptica adecuada, permiten acceder, cuanto menos, a la imagen de los filósofos y de la filosofía que tenían los propios antiguos. Lo cual, por cierto, no es poca cosa.

Bibliografía

- BIELER, L. (1935-1936), *ΘΕΙΟΣ ANHP. Das Bild des “göttlichen Menschen” in Spätantike und Frühchristentum*, I-II, Wien.
- BODÉÜS, R. (1995), “L’influence historique du stoïcisme sur l’interprétation de l’oeuvre philosophique d’Aristote”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 79, 553-586.
- BREDLOW, L.-A. (2010), *Diógenes Laercio. Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Zamora.
- BRENNAN, T. (1996), “Epicurus on Sex, Marriage, and Children”, *Classical Philology* 91, 346-352.
- BURNETT, J., (1930), *Early Greek Philosophy*, London.

⁴⁴ Véase la edición y comentario de Dorandi (2007b).

- CELLUPRICA, V. (1989), “Diocle di Magnesia fonte della dossografia stoica in Diogene Laerzio”, *Orpheus* 10, 58-79.
- DIELS, H. (1879), *Doxographi Graeci*, Berlin.
- DORANDI, T. (2007a), “Diogene Laërce, ‘lecteur’ d’Aristote”, *Elenchos* 28, 435-446.
- (2007b), “Il Περὶ παλαιᾶς τροφῆς attribuito a Aristippo nella storia della biografia antica”, en M. Erler – St. Schorn (eds.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, Berlin, pp. 157-172.
- (2013), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge.
- DÖRING, K. (1988), *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*, Stuttgart.
- DOVER, K. J. (1974), *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Berkeley.
- DUMONT, J. P. (1987), “Les modèles de conversion à la philosophie chez Diogène Laërce”, *Augustinus* 23, 79-97.
- DÜRING, I. (1957), *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg.
- FOLLET, S. (1964), “Deux épigrammes platoniciennes pour Phèdre”, *Revue des Études Grecques* 77, 13-14.
- GARCÍA GUAL, C. (2007), *Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid.
- GEFFCKEN, J. (1929), “Antiplatonica”, *Hermes* 64, 87-109.
- GIANNANTONI, G. (1990), *Socratis et socraticorum reliquiae*, Napoli.
- GIGANTE, M. (1962), *Diogene Laerzio, Vite dei filosofi*, Roma-Bari [2005⁷].
- GOULET, R. (1989), “Aster”, A 464, en Goulet, R. (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques* I, 636-637.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1986), *L’ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, Paris.
- GRAU, S. (2008), “Modelos de conversión e iniciación a la filosofía: análisis de un tópico biográfico”, *Noua Tellus. Anuario del centro de estudios clásicos* 26, 67-102.
- (2013) “Els filòsofs i les dones en la biografia grega antiga”, en J. J. Pomer – R. Torné (eds.) *Misogínia, pensament i religió a la literatura del món antic i la seua recepció*, Amsterdam, pp. 9-25.
- (2015), “Omnia uincit amor? La castedat dels filòsofs entre biografia i novel·la”, en V. Escudero – N. Gómez Llauger – Á. Narro (eds.), *Omnia uincit amor. Amor i erotisme a les literatures clàssiques i la seua recepció*, Amsterdam, pp. 83-97.
- (2016), “Teano de Crotona i Pitàgoras de Samos: matrimoni pitagòric o invenció biogràfica?”, en E. Borrell – P. Gómez (eds.), *Omnia mutantur. Canvi, transformació i pervivència en la cultura clàssica, en les seves llengües i en el seu llegat*, Barcelona, vol. I, pp. 63-69.
- (2020), “El enfrentamiento entre filósofos y tiranos de la biografía helenística a la tardoantigua: evoluciones de un tópico biográfico”, *Emerita* 88, en prensa.
- GRILLI, A. (1971), “Epicuro e il matrimonio (DL X 119)”, *Rivista di Storia della Filosofia* 26, 51-56.
- GROSSO, F. (1954), “La Vita di Apollonio di Tiana come fonte storica”, *Acme* 7, 486-491.
- HADOT, P. (1979), “Les divisions des parties de la philosophie dans l’Antiquité”, *Museum Helveticum* 36, 201-223.

- (1991), “La figure du sage dans l’Antiquité gréco-latine”, en G. Gadoffre (ed.), *Les sagesses du monde*, Paris, 9-26.
- (1995), *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, Paris.
- HOPE, R. (1930), *The Book of Diogenes Laertius: its Spirit and its Method*, New York.
- LEO, F. (1901), *Die griechische-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig.
- LONG, H. S. (1964), *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum recognovit breuique adnotatione critica instruxit H.S.L.*, Oxford.
- LUDWIG, W. (1963), “Plato’s Love Epigrams”, *Greek, Roman and Byzantine studies* 4, 59-82.
- MANSFELD, J. (1990), “Doxography and dialectic: The *Sitz im Leben* of the *Placita*”, *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II. 36.4, New York – Berlin, 3056-3229.
- (1999), “Sources”, en A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, pp. 22-44.
- MARCOVICH, M. (1999), *Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum*, Stuttgart-Leipzig, 2 vols.
- MEJER, J. (1978), *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Hermes-Einzelschriften 40, Wiesbaden.
- (2007), “Biography and doxography. Four Crucial Questions Raised by Diogenes Laertius”, en M. Erler – St. Schorn (eds.), *Die griechische Biographie in Hellenistischer Zeit*, Berlin, pp. 431-442.
- MORAU, P. (1949), “L’exposé de la philosophie d’Aristote chez Diogène Laërce”, *Revue philosophique de Louvain* 47, 5-43.
- (1955), “La composition de la Vie d’Aristote chez Diogène Laërce”, *Revue des Études Grecques* 68, 124-163.
- (1986), “Diogène Laërce et le *Peripatos*”, en *Diogene Laerzio storico del pensiero antico, Elenchos* 7, 245-294.
- MULVANY, C. (1926), “Notes on the Legend of Aristotle”, *Classical Quarterly* 20, 155-167.
- NOVOTNÝ, F. (1964), “Die antiken Platon-Legenden, Verherrlichung und Verleumdung”, *Mnema Vladimir Groh*, Praga, 161-179.
- REDONDO, J. (2010), “Modernidad, sofística y talento creativo en la obra de Antifonte de Ramnunte”, en F. Cortés Gabaudan – J. V. Méndez Dosuna (eds.), *Dic, mihi, Musa, uirum. Homenaje al profesor Antonio López Eire*, Salamanca, pp. 569-576.
- RICHARDS, H. (1904), “Laertiana”, *The Classical Review* 18, 340-346.
- RIGINOS, A. S. (1976), *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden.
- SEDLEY, D. (1976), “Epicurus and his professional rivals”, en J. Bollack – A. Laks (eds.), *Études sur l’épicurisme antique*, Lille, 119-159.
- TREKNER, S. (1958), *The Greek Novella in the Classical Period*, Cambridge.
- WOODBURY, L. (1973), “Socrates and the daughter of Aristides”, *Phoenix* 27, 7-25.