

Modelos de conversión e iniciación a la filosofía: análisis de un tópico biográfico

Sergi GRAU

Universidad de Barcelona

sgrau@csm.cat

RESUMEN: Se clasifican en este artículo las diversas formas de conversión a la filosofía tal como aparecen en las biografías griegas antiguas, particularmente en las *Vidas y doctrinas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, con el fin de evidenciar que se trataba de un tópico biográfico perfectamente constituido. A continuación, se repasan también los “ritos” de iniciación a la actividad filosófica y los mecanismos de legitimación social de los filósofos, siempre desde la perspectiva de las biografías antiguas. El análisis permite acceder a la imagen que los griegos antiguos tenían de sus propios filósofos, diferenciados de otros operadores culturales como los poetas, y de otras figuras del imaginario colectivo, como los héroes.

* * *

ABSTRACT: In this paper I work out a classification of the various types of conversion to philosophy as they appear in ancient Greek biographies, especially in Diogenes Laertius' *Lives and tenets of eminent philosophers*, to the purpose of making clear that it was a well-established biographical topic. Moreover, the “rites” of initiation to philosophical activity and the different means employed to socially legitimate a philosopher are reviewed from the point of view of ancient biography. This analysis allows us to shed some light on the image ancient Greeks had about their own philosophers as a kind different from other “cultural agents”, like poets, as well as from other figures belonging to the collective imagery, like heroes.

PALABRAS CLAVE: biografía griega, conversión, Diógenes Laercio, filósofos griegos, iniciación, tópicos biográficos.

RECEPCIÓN: 10 de julio de 2008.

ACEPTACIÓN: 31 de octubre de 2008.

Modelos de conversión e iniciación a la filosofía: análisis de un tópico biográfico

Sergi GRAU

I. Precedentes y objeto de este análisis

El carácter marcadamente tópico de la conversión a la filosofía en los pensadores griegos antiguos ha sido ya señalado desde hace tiempo por los estudiosos.¹ Esta conversión a la filosofía, cuyo término griego habitual es ἐπιστροφή,² suele, en efecto, conducir a un auténtico proceso de iniciación, durante el cual el nuevo filósofo abandona una vida anterior de lujos, excesos y supersticiones para entrar en una vida disciplinada, basada en la contemplación (θεωρία), de carácter más científico o místico. En definitiva, puede considerarse, como habitualmente hace la crítica, un verdadero cambio de vida. Habitualmente, el filósofo ya estaba llamado a la vocación filosófica, como lo muestran a menudo sus extraordinarias habilidades desde niño y una considerable precocidad intelectual,³ pero es necesaria

¹ Sobre todo por O. Gigon, 1946, pp. 1-2. El estudio clásico es el de A. D. Nock, 1933, pp. 164-186. Para Diógenes Laercio en particular, cf. R. Hope, 1930, pp. 102-103.

² Cf. Platón, *República*, 518d. La conversión es presentada allí como la finalidad de la educación filosófica.

³ Por poner sólo algunos ejemplos, Crisipo tenía una inteligencia desmesurada y superaba a sus maestros (DL VII 179), lo mismo que Epicuro, quien entró en contacto con la filosofía a la edad de catorce años, tras polemizar con sus maestros acerca del pasaje hesiódico sobre el Caos (DL X 2), Aristóteles editó la *Iliada* para Alejandro siendo aún un jovencito, y en tierna edad escribió sobre problemas homéricos, sobre poética y retórica, e incluso sobre física, medicina, óptica, mecánica, leyes e historia (*Vita Marciana* 4 Düring).

una “llamada” concreta que lo incardine en un proceso educativo hacia la filosofía, siempre al lado de un maestro, puesto que la transmisión de la actividad filosófica resulta impensable al margen de la escuela, como mínimo al margen de la relación entre maestro y discípulo, como iremos viendo.

El modelo de estos procesos de conversión es, como en tantos otros tópicos biográficos, Sócrates:

His sense of a mission which led him finally to martyrdom, his preoccupation with personality and with the quest for a basis for right conduct, his power of attracting and influencing disciples [...] Adhesion to Socrates somehow meant giving your soul to him.⁴

Los argumentos para la conversión, además, apelan al corazón más que a la inteligencia: el maestro solicita de los discípulos que crean en su persona más que en su doctrina,⁵ en un esquema que recuerda enormemente las formas de conversión religiosa posteriores; algo fácilmente comprensible, si se tiene en cuenta que la filosofía ocupa, en el imaginario de los griegos antiguos, el lugar que en otras culturas estaba reservado a los sistemas religiosos, no sólo como interpretación coherente y estructurada de la verdad sobre el universo, sino incluso como estilo de vida perfectamente organizado y sometido a normas concretas, a menudo antitéticas respecto a los valores establecidos.⁶ Por decirlo con las palabras de P. Hadot,

la philosophie devient essentiellement un acte de conversion. Cette conversion est un événement provoqué dans l'âme de l'auditeur par la parole d'un philosophe. Elle correspond à une rupture totale avec la manière habituelle de vivre: changement de costume, et souvent de régime alimentaire, parfois renonciation aux

⁴ Nock, 1933, pp. 165-166.

⁵ Cf., por ejemplo, Epicuro, fr. 523 Usener, y Epicteto, *Diss.*, II 19.34.

⁶ En este sentido es fundamental el estudio de P. Hadot, 1995.

affaires politiques, mais surtout transformation totale de la vie morale, pratique assidue de nombreux exercices spirituels.⁷

Falta todavía, sin embargo, un estudio de conjunto que clasifique y analice los distintos modelos de conversión e iniciación a la filosofía, tal como los presentan las biografías antiguas, en especial, como no puede ser de otro modo, las *Vidas y doctrinas de los filósofos más ilustres*, obra de Diógenes Laercio, la única obra completa del género que ha pervivido. Por supuesto, hay que aclarar que difícilmente un estudio de este tipo puede pretender presentarse como rigurosamente histórico: las biografías antiguas, como se sabe, raramente pueden utilizarse en ese sentido.⁸ Más bien se trata de clasificar y analizar el sentido, cuando sea posible, de los diversos tópicos biográficos a propósito de la conversión e iniciación filosóficas que aparecen en estas narraciones, con el fin de acceder, cuanto menos, a la imagen de los filósofos y de la filosofía que tenían los propios antiguos.

II. Modelos de conversión a la filosofía

La conversión, pues, puede producirse fundamentalmente de las siguientes formas:

1. Atracción por la fama de un maestro eminente

El discípulo es atraído, a menudo desde muy lejos, por la fama del maestro. Es el caso de Aristipo, que se dirige a Atenas cautivado por la fama de Sócrates (DL II 65).⁹ Mónimo,

⁷ P. Hadot, 2002², p. 226.

⁸ Baste citar los estudios de D. R. Stuart, 1931; J. Fairweather, 1974 y 1983; M. R. Lefkowitz, 1981, y, para el ámbito de las biografías de filósofos, A. S. Riginos, 1976; M. Untersteiner, 1980, y A. Chitwood, 2004.

⁹ Para las circunstancias de este encuentro, cf. Plutarco, *De curiositate*, 516c.

que había oído hablar de Diógenes a Jeníades, se hace pasar por loco para conseguir que lo liberen de su condición de esclavo y parte enseguida en búsqueda del maestro (DL VI 82). Menedemo de Eretria es enviado por los eretrios a Megara con una guarnición y se acerca a la Academia sólo para ver a Platón, de quien conocía la fama; cautivado por el filósofo, deja la expedición e ingresa en la escuela del maestro (DL II 125). Ni que decir tiene que la cronología hace imposible tal encuentro,¹⁰ pero esto a la biografía antigua le interesa más bien poco a la hora de construir tópicos significativos.

2. Intervención de un oráculo

Otras veces, es un oráculo el que impele al discípulo a iniciarse en la filosofía, e incluso a buscar a su maestro. Sócrates, evidentemente, es el caso paradigmático, si tenemos en cuenta lo que él mismo explica en la *Apología* (20e-21a, 23b): dirigió su vida hacia la búsqueda de la verdad a partir de un oráculo. Siguiendo esta línea, en fuentes tardías Aristóteles también fue exhortado a dedicarse a la filosofía por el oráculo délfico, y se fue a Atenas para encontrar precisamente a Sócrates; solamente a la muerte de éste se convirtió en discípulo de Platón (*Vita Marciana* 5 Düring = *Vita Vulgata* 4 Düring). En realidad, la intervención délfica en la conversión de Aristóteles podría explicarse sencillamente como un calco tópico de la conversión oracular de Sócrates.¹¹

El contrapunto paródico al oráculo iniciático lo ofrece Diógenes, a quien el oráculo impele, no a la filosofía, sino a falsi-

¹⁰ Sobre este detalle cronológico en particular, cf. D. Knoepfler, 1991, p. 171.

¹¹ De esta opinión es A. S. Riginos, 1976, p. 131. O. Gigon, 1946, pp. 7-8, todavía va más lejos y afirma que las conversiones de Pitágoras, Diógenes y Zenón podrían estar igualmente basadas en el modelo de conversión socrática. En nuestra clasificación, en cambio, como se verá más adelante, no se establece ninguna relación, al menos explícita: el modelo socrático sin duda afecta a todos los filósofos

ficar moneda (DL VI 20).¹² La existencia de esta parodia, tan del gusto cínico, demuestra, no obstante, que el tópico del oráculo como punto de partida en la conversión filosófica era bien conocido por la biografía antigua. Por otro lado, Diógenes acaba refugiándose en Atenas, huyendo de su patria, precisamente a causa de este oráculo malentendido, y es allí donde conoce a Antístenes, de nuevo en contra de la cronología, y empieza efectivamente a filosofar, de manera que, en realidad, podríamos decir que la iniciación oracular se completa a pesar de sí mismo.

3. La imagen de la “caza” filosófica

Una de las formas más interesantes de conversión a la filosofía es aquella en que el maestro “caza” (θηράω), captura al discípulo, a menudo después de un encuentro fortuito, que en realidad suele ser interpretado como el resultado de un azar o gracia providencial, aquello que el helenismo llamaba τύχη.¹³ Es la manera como Jenofonte es “cazado” por Sócrates cuando se encuentran casualmente por las calles de Atenas y el maestro le pregunta: “¿Dónde se hacen los hombres personas de bien?” (ποῦ δὲ καλοὶ κάγαθοὶ γίνονται ἄνθρωποι;); al no poder

que experimentan una conversión a la filosofía como cambio de vida, pero no parece que esté en la base de sus procesos desde un punto de vista narrativo o tópico.

¹² Diógenes no comprende el oráculo, como suele suceder en la mitología: Apolo concede a Diógenes τὸ πολιτικὸν νόμισμα, donde νόμισμα designa ambiguamente “moneda” y “costumbre”; lo que Apolo concede en realidad a Diógenes es pues ir contra corriente de las normas y prácticas sociales, pero él interpreta el oráculo en sentido literal y se dedica a falsificar la moneda de su ciudad. Sobre esta anécdota biográfica, que ha sido objeto de múltiples interpretaciones, y que incluso podría basarse en datos históricos, cf. M.-O. Goulet-Cazé, 1991-1992, pp. 3892-3894; G. B. Donzelli, 1958, pp. 96-107; y, más recientemente, F. Casadesús, 2007, pp. 45-62; véase también el análisis más de tipo doctrinal que hace I. Gugliemina, 2006, pp. 97-102.

¹³ Una breve referencia a esta forma de conversión puede hallarse en J. P. Dumont, 1987, pp. 87-88.

aquél responder, Sócrates lo insta a seguirlo para que pueda aprenderlo (DL II 48). Estilpón captura de idéntica manera a Demetrio discutiendo con él sobre la naturaleza del bien (DL II 116). Polemón llevaba una vida depravada y se embriagaba constantemente, hasta que pasó un día ebrio, casualmente, por delante de la escuela de Jenócrates, quien estaba en aquel momento pronunciando un discurso precisamente sobre la moderación: el joven Polemón fue “cazado” en el acto por sus palabras (ἀκούων δὴ τὸ μαιράκιον κατ’ ὀλίγον ἐθηράθη), entró en la escuela, y al cabo de los años llegó incluso a superar a los demás discípulos y a suceder a su maestro al frente de la misma (DL IV 16). Crántor fue a su vez “cazado” (διὸ καὶ θηρασθῆναι Κράντορα ὑπ’ αὐτοῦ) por la voz de Polemón, que no era ni demasiado aguda ni demasiado grave (DL IV 24). Y Parménides fue atraído a la vida contemplativa por los razonamientos de Aminias, el pitagórico (DL IX 21). La captura, por tanto, suele producirse mediante un juego rápido de preguntas y respuestas, o bien mediante un discurso, es decir, con el uso del instrumento privilegiado de los filósofos, que, como el de los poetas, es la palabra.

Semejante “caza” no deja de tener connotaciones eróticas en numerosos casos. Arcesilao, que había sido discípulo de Teofrasto, es capturado por Crántor, que se había enamorado de él, mediante un juego de citas eurípideas (DL IV 29):

ὁ δὲ φιλοσοφίας ἦρα, καὶ αὐτοῦ Κράντωρ ἐρωτικῶς διατεθεὶς ἐπύθετο τὰ ἐξ Ἀνδρομέδας Εὐριπίδου προνευγκάμενος·

ὦ παρθέν’, εἰ σώσαιμί σ’, εἴση μοι χάριν; (fr. 129 Kannicht)

καὶ ὅς τὰ ἐχόμενα·

ἄγου με, ὦ ξένε, εἴτε δμωΐδ’ ἐθέλεις εἴτ’ ἄλοχον. (fr. 129a Kannicht)

ἐκ τούτου συνήστην ἀλλήλλοιν.

Pero él sentía pasión por la filosofía, y Crántor, que se sentía atraído amorosamente por él, le preguntó citándole las palabras de la *Andrómeda* de Eurípides:

“Oh joven doncella, si te salvara, ¿me quedarás agradecida?”

Y él contestó con el verso siguiente:

“Llévame, extranjero, tanto si me quieres de criada como de esposa”.

Desde entonces vivieron uno con otro. (Traducción de C. García Gual)¹⁴

Idéntica relación, naturalmente, se produce entre la pareja de filósofos más célebre de la tradición biográfica, Crates e Hiparquia. Ella se enamoró del maestro a causa de su manera de hablar, literalmente “fue cazada” por sus palabras, siguiendo la imagen que venimos comentando: ἔθηράθη δέ τοῖς λόγοις. A partir de este momento, amenazó a sus padres con suicidarse si no la entregaban en matrimonio a Crates (DL VI 96). Y también Zenón de Elea es discípulo y a la vez amante de Parménides (DL IX 25). En realidad, la doctrina estoica sobre el enamoramiento consistía precisamente en una caza (θήρα) de los jóvenes imperfectos pero naturalmente dispuestos a la virtud,¹⁵ y de ahí que, en la doxografía misma de Zenón, se insista en que “también sentirá amor el sabio hacia los jóvenes que en su aspecto evidencian su noble disposición natural hacia la virtud, según dicen Zenón en su *República* y Crisipo en el libro primero de *Sobre las formas de vida*, y Apolodoro en su *Ética*” (DL VII 129). La “caza” de discípulos quedó completamente asociada, según parece, a otro tópico biográfico: el de las relaciones amorosas entre maestro y discípulo.¹⁶

La imagen de la caza para el proceso de captación de un discípulo por parte de un maestro que, como acabamos de ver, es bastante recurrente en las biografías, parece haber sido tomada de Jenofonte (*Memorables*, II 6.28).¹⁷ En el momento álgico

¹⁴ C. García Gual, 2007.

¹⁵ Cf. Plutarco, *De communibus notitiis aduersus Stoicos*, 1073c.

¹⁶ Cf. S. Grau, en prensa.

¹⁷ Véase, asimismo, el final del *Cinegético* del mismo Jenofonte, donde se afirma que la verdadera caza filosófica, que persigue la virtud y busca auténticos talentos, se opone a la caza sofística.

do de la discusión sobre el modo como deben ser los hombres con quienes vale la pena trabar amistad y cómo hay que obtenerla, Sócrates usa con Critobulo esta metáfora de la caza:

ἀλλὰ θαρρῶν, ἔφη, ὦ Κριτόβουλε, πειρῶ ἀγαθὸς γίγνεσθαι, καὶ τοιοῦτος γενόμενος θηρῶν ἐπιχείρει τοὺς καλοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς. ἴσως δ' ἂν τί σοι καὶ γὰρ συλλαβεῖν εἰς τὴν τῶν καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν θήραν ἔχοιμι διὰ τὸ ἐρωτικὸς εἶναι.

¡Ánimo, pues, Critobulo! Intenta ser bueno, y, cuando lo hayas conseguido, trata de cazar a los hombres de bien. Tal vez yo también podría ayudarte un poco en esta cacería por el hecho de que soy entendido en cosas de amor. (Traducción de J. Zaragoza)¹⁸

Se trata, por tanto, de una imagen claramente socrática, que tiene que ver con el afán del maestro por descubrir almas nobles que merezcan ser convertidas a la filosofía, a la cual no falta de origen un claro componente erótico, ya presente en los *Memorables*, explícito en la relación de Crates e Hiparquia, o de Crántor y Arcesilao, como hemos visto. La conversión, además, es en todos estos casos el resultado de un azar providencial que designa para el discípulo al maestro que su vocación ya le llamaba a seguir. En el caso especial de Platón, es su futuro maestro Sócrates quien sueña el día antes del encuentro entre ambos que un cisne se eleva volando de su regazo al crecer y encandila con su canto a cuantos lo escuchan; la interpretación, que el mismo Laercio ofrece, resulta obvia: el discípulo está destinado, desde antes, incluso, de entrar en contacto con su maestro, a superarlo (DL III 5).¹⁹

Las condiciones de tales encuentros se reproducen idénticas, aunque es cierto que sólo se usa explícitamente la imagen de la “caza” en algunas ocasiones. Sin embargo, que la imagen era en sí misma un tópico biográfico, independiente de la

¹⁸ J. Zaragoza, 1993.

¹⁹ La tradición pervive en Olimpiodoro, *In Platonis Alcibiadem commentarii*, 82-85 Westermann; *Vita Platonis Anonima*, 26-30 Westermann; y en la *Suda*, s. u.

doxografía particular de cada personaje, lo demuestra el hecho de que aparece en las biografías de filósofos de escuelas y épocas muy distintas, como hemos visto, si bien sólo se explicita en la doxografía estoica, que la habría, por así decirlo, oficializado. Hasta tal punto se trataba de un tópico habitual que Jerónimo de Rodas afirma (DL IX 112 = fr. 7 Wehrli):

Ὡς παρὰ τοῖς Σκύθαις καὶ οἱ φεύγοντες τοξεύουσι καὶ οἱ διώκοντες, οὕτω τῶν φιλοσόφων οἱ μὲν διώκοντες θηρῶσι τοὺς μαθητάς, οἱ δὲ φεύγοντες, καθάπερ καὶ ὁ Τίμων.

Como entre los escitas disparan sus flechas tanto los que atacan como los que se retiran, también entre los filósofos unos cazan a sus discípulos persiguiéndolos, y los otros retirándose, como Timón [de Fliunte]. (Traducción de C. García Gual)

La imagen, naturalmente, no puede ser casual y su uso debía de ser habitual, al menos en la tradición biográfica, desde los autores peripatéticos. Por otro lado, cuando no se usa explícitamente la imagen de la caza, los verbos para indicar que un filósofo sigue a un maestro suelen ser diversos: “escuchó” (ἤκουσε), “siguió” (ἠκολούθει), “se dirigió a” (ἔτρεψε), “filosofó con” (συνεφιλοσόφει, o simplemente ἐφιλοσόφει), y, especialmente “arribó a puerto” (παρέλαβε), una metáfora interesante que prosigue con la idea providencialista del encuentro del discípulo con su maestro.²⁰

4. Captura mediante la lectura de un libro

Una variante del modelo anterior es la captura del discípulo no por la intervención directa, física, del maestro, sino mediante la lectura de un libro, de un pasaje concreto de un autor

²⁰ Debo agradecer al Dr. J. L. López Cruces, de la Universidad de Almería, que llamara mi atención sobre este uso metafórico. Véase, asimismo, F. Alesse, 2000, p. 30.

(no necesariamente un filósofo), o incluso a través de una representación dramática. El cambio de vida consiguiente a la conversión se realiza de la misma manera, y el proceso es igualmente súbito, de “caza”, con la diferencia de que en este caso no interviene directamente el maestro, sino que el azar providencial habitual en el tipo anterior de conversión actúa aquí de una forma aún más impactante.

Epicuro es atraído de este modo a la filosofía, al leer un libro de Demócrito (DL X 2), o bien, según otras versiones, después de haber leído el pasaje hesiódico sobre el Caos, al no convencerle las explicaciones que le daban sus maestros (DL X 2). Un caso especialmente significativo es el de Zenón de Citio, a quien un oráculo había aconsejado que frecuentara a los muertos, es decir, los libros de los antiguos: de ahí nació su inclinación a la filosofía (DL VII 2). O, según otra versión, tras el naufragio del barco en el que viajaba, llega a Atenas por azar, y mientras leía un día los *Memorables* de Jenofonte —precisamente el libro de donde, como hemos visto, parece extraída la imagen de la “caza” filosófica—, pregunta al librero dónde puede encontrar un maestro a la altura de Sócrates; éste le aconseja seguir a Crates, que pasaba casualmente por allí (DL VII 2-3). Todavía una tercera versión: el padre de Zenón, comerciante, ya le traía desde que era pequeño libros de los socráticos (DL VII 31). Todas las versiones no son más que variantes mínimas de un mismo tópico sobre la conversión filosófica a partir de la lectura de un libro, aunque aparecen también combinadas diversas formas de conversión de las que ya hemos analizado: la intervención de un oráculo, la “caza” providencial por parte de Crates y naturalmente la intervención del libro; queda claro, sin embargo, que predomina este tercer elemento, a la vez que es constante también la referencia a la *τύχη* providencial, muy del gusto estoico (DL VII 5). Según su biografía, muchos se hicieron discípulos de Heráclito tras leer su enigmático libro, caso especialmente raro (DL IX 6). Y en este apartado debe colocarse también la

conversión de Crates, que se produjo después de ver, en una tragedia, a Télefo vestido a la manera cínica;²¹ a partir de este instante, repartió entre sus conciudadanos todos sus bienes y abrazó la filosofía cínica (DL VI 87). En esta misma estela tónica debe situarse, por supuesto, la célebre conversión de San Agustín, donde interviene igualmente un libro, en este caso la *Biblia*, y el contexto presenta idénticos ecos providenciales, con la famosa exhortación *tolle, lege* (*Confesiones* VII 29).

5. Cambios de escuelas

Existen también algunas conversiones de una escuela filosófica a otra: Bión, el caso más curioso, cambió de escuela varias veces, de la Academia al Cinismo y, finalmente, al Peripato (DL IV 51); Dionisio, después de ser discípulo de Zenón de Citio, se pasó a los Cirenaicos,²² y por ese motivo se le apodó “el tráfuga” (DL VII 166); Arcesilao abandonó a Teofrasto para hacerse discípulo de Crantor, alegando que era un dios o que pertenecía sin duda a la raza de los hombres de la Edad de Oro (DL IV 22. 29); Metrocles había sido discípulo de Teofrasto antes de ser ganado por Crates para el cinismo (DL VI 94, 95); Crisipo dejó el Pórtico y se pasó a la Academia (DL VII 183); y Metrodoro de Estratonicea dejó a Epicuro para hacerse discípulo de Carnéades (DL X 9).

Cambiar de escuela, en todo caso, es una decisión que siempre se produce por el contacto personal con un maestro, como hemos ido observando en todos los modelos, y, desde luego, no estaba muy bien visto, como parece lógico: a propósito de Metrodoro, Diógenes Laercio afirma que seguramente abandonó a Epicuro porque estaba desbordado por las bondades

²¹ Télefo y Heracles son tomados habitualmente como héroes cínicos: cf. R. Höistad, 1948, pp. 33-63.

²² O a los epicúreos, según Ateneo, 281d.

insuperables del maestro (DL X 9), y también critica a Crisipo por dejar el Pórtico, en el epigrama que le dedica (DL VII 184):

ἰλιγγίασε Βάκχον ἐκπιὼν χανδὸν
 Χρύσιππος, οὐδ' ἐφείσατο
 οὐ τῆς στοᾶς, οὐχ ἦς πάτρης, οὐ τῆς ψυχῆς,
 ἀλλ' ἦλθε δῶμ' ἐς Ἀΐδεω. (= *Antología Palatina*, VII 706)

Sintió vértigos Crisipo al trasegar un chorro del licor de Baco, y no dejó a buen recaudo ni el Pórtico, ni su patria, ni su vida, sino que se encaminó a la mansión de Hades. (Traducción de C. García Gual)

También llama desertor a Aristón (μετέθετο), por haber abandonado a Zenón de Citio mientras éste estaba enfermo (DL VII 162), y por tal motivo le dedica igualmente un epigrama cargado de malicia, burlándose de la forma en que murió (DL VII 164). Pero donde mejor se observa que cambiar de escuela no estaba muy bien connotado en la tradición biográfica es en la respuesta de Arcesilao a uno que le preguntaba por qué los filósofos se pasaban de otras escuelas a la de Epicuro, pero nunca de la de Epicuro a las demás: responde Arcesilao que un hombre puede convertirse en eunuco, pero un eunuco ya no puede convertirse en hombre (DL IV 43). Es evidente que estas anécdotas se generaron en el contexto de las rivalidades entre las escuelas, de manera que es fácil pensar que no vieran con buenos ojos que algunos de los suyos se pasaran, por así decirlo, a la competencia.

6. Algunas conversiones peculiares

Existe un par de conversiones curiosas, difíciles de encajar en esta clasificación, sin duda porque se desarrollan en contexto cínico. Diógenes se convirtió a la filosofía al ver una rata que corría arriba y abajo sin parar, que no temía la oscuridad ni

sentía deseo por nada: de esta manera descubrió Diógenes el remedio a sus propias dificultades y se hizo discípulo de Antístenes (DL VI 22).²³ Y Metrocles se hizo discípulo de Crates después de que éste le convenciera, con una gran profusión de ejemplos prácticos, de que dejar escapar ventosidades es algo bien natural y no ha de avergonzar a nadie; Metrocles, en aquel momento, se encontraba al borde del suicidio porque se le había escapado un sonoro pedo mientras pronunciaba un discurso (DL VI 94). Naturalmente, ambas conversiones tienen resonancias cómicas y pertenecen a una escuela, la cínica, empeñada en contravenir los valores establecidos y reputados socialmente, por lo que no es de extrañar que su clasificación resulte difícil; sin embargo, no dejan de presentar contactos con el azar providencial de un encuentro que aparece en no pocos modelos de conversión, según acabamos de analizar.

III. *Signos externos de la conversión a la filosofía*

1. Ruptura con el propio pasado

Un signo de conversión inequívoco y frecuente es renegar del propio pasado, algo que se manifiesta a menudo en la destrucción de las obras escritas anteriormente por el nuevo filósofo, en especial tragedias y composiciones poéticas. El paradigma en este caso es Platón, que había escrito tragedias y ditirambos en su juventud, pero los quemó al convertirse (DL III 5).²⁴ También Metrocles, al hacerse discípulo de Crates, quemó los apuntes que había tomado de su maestro anterior, Teofrasto (DL VI 95), lo cual demuestra que el tópico de la conversión funciona narrativamente de la misma forma, aunque se trate

²³ Cf. también Eliano, *V. H.*, XIII 26.

²⁴ La anécdota se recoge también en fuentes más tardías: Olimpiodoro, *In Platonis Alcibiadem commentarii*, 74-76 Westermann, y *Platonis vita anonyma*, 113-116 Westermann.

de una conversión de una escuela a otra. El carácter tópico de estos signos de conversión se confirma además en el hecho de que Metrocles y Platón emplean exactamente la misma fórmula al quemar los escritos de su vida anterior, una cita de la *Ilíada* (XVIII 392): “Ἡφαισ τε, πρόμολ’ ᾧδε· Θέτις νύ τι σεῖο χατίζει”.

Lo mismo podemos afirmar de Empédocles, que quema sus poemas de juventud, entre los cuales constaba un Himno a Apolo, de estilo homérico; él, sin embargo, no renuncia a sus tragedias, en claro contraste con Platón (DL VIII 57).²⁵ Bión, al convertirse en liberto, quemó también los libros de su antiguo amo, que era rétor, y se consagró a la filosofía (DL IV 47). Este caso llama la atención porque lo que se quema no son los libros del propio filósofo, pero la estructura narrativa, que es lo importante para la construcción de un sentido tipificado, es idéntica: quema de obras que pertenecen a una vida anterior, para manifestar la radicalidad de la nueva opción de vida. Se confirma de este modo su cualidad de tópico biográfico establecido.

Crisipo, a su vez, no quema los libros al convertirse, pero abandona las carreras de fondo a las que se dedicaba anteriormente (DL VII 179). Otro signo de conversión es deshacerse de todas las propiedades antes de cambiar definitivamente de vida, algo que no sólo harán los santos posteriores, cuyas biografías beben también de esta tradición:²⁶ es lo que hace Hiparquia cuando se une a Crates (DL IX 96), así como Pirrón (DL IX 63), o Antístenes, quien, después de su encuentro con Sócrates, vende todas sus posesiones y se queda únicamente

²⁵ No obstante, algunas versiones recogen que no fue él mismo quien quemó sus poemas, sino su esposa o una hija suya. Los motivos que lo impulsan a hacerlo son igualmente variados: por negligencia o descuido, o bien porque estaba inacabado. Todo entra, pues, dentro de los parámetros habituales del tópico de la quema de la propia obra.

²⁶ En efecto, este signo de conversión de los filósofos griegos interesaba mucho a los cristianos, como no podía ser de otro modo: véanse, por ejemplo, los comentarios a la conversión de Antístenes que hace San Jerónimo, *Iouin*. II 14.

con su ἰμότιον (San Jerónimo, *Iouin.* II 14), o igualmente Crates, que, tras convertirse, reparte todos sus bienes entre sus conciudadanos (DL VI 87). También Crisipo abandona todos sus bienes al convertirse y cambia de vida (DL VII 179), aunque una tradición peor intencionada afirma que se dedicó a la filosofía sólo después de que le embargasen todas las posesiones (DL VII 181): se trata, naturalmente, de una deformación paródica del mismo tópico. Queda claro, en todo caso, que la conversión a la filosofía conlleva una renuncia a la vida anterior para abrazar con radicalidad el nuevo estilo de vida. Incluso Diógenes afirma que falsificó moneda antes de convertirse en filósofo, pero en su situación actual no lo haría de ningún modo (DL VI 56).

2. Cambio de nombre

La conversión puede implicar también un cambio de nombre, algo habitual en algunos héroes como resultado de un proceso iniciático,²⁷ y que sucede también posteriormente en la tradición cristiana tras el bautizo o el ingreso en una orden monástica. Del mismo modo, algunos filósofos cambian su nombre al convertirse a la filosofía, aunque el nombre que adoptan puede tener orígenes muy variados, habitualmente relacionados con la etimología popular. Epiménides, por ejemplo, era llamado Cures por los cretenses, después de un verdadero ritual iniciático, en este caso (DL I 115). Clitómaco adoptó este nombre al llegar a Atenas para aprender filosofía, ya que antes se llamaba Asdrúbal, como buen cartaginés que era (DL IV 67). A Teofrasto, que antes se llamaba Tírtamo, le cambió el nombre el mismo Aristóteles (DL V 38), a causa del carácter

²⁷ Un buen resumen en A. Moreau, 1992, pp. 228-230. El cambio de nombre se convierte en símbolo de una muerte y resurrección rituales tras un proceso iniciático, del mismo modo que aquí el filósofo entra en una nueva vida después de su conversión.

divino de su discurso, διὰ τὸ θεῖον τῆς φράσεως (Olimpiodoro, *In Platonis Alcibiadem commentarii*, 26-33 Westermann; *Platonis vita anonyma*, 17-21 Westermann). Y, naturalmente, el cambio de nombre más célebre es el de Platón, que se llamaba originalmente Aristocles, como su abuelo, y pasó a llamarse así ya sea por la amplitud de su espalda o de su frente (y entonces fue Aristón, su maestro del gimnasio, quien le cambió el nombre), ya sea por la amplitud de su discurso (DL III 4).²⁸ La construcción, claramente por etimología popular, aparece relacionada en las fuentes precisamente con la anécdota de Teofrasto, y no parece tener fundamento real alguno, por supuesto: J. A. Notopoulos demuestra que el nombre “Platón” era habitual en la Atenas del siglo IV a. C., de manera que se trata de un simple juego etimológico.²⁹ El mismo juego que aparecería en el nombre de Diógenes cínico, a partir de Διο-γενής, “hijo de Zeus”: Cércidas se refiere al cínico en un meliampo (fr. 1 Powell = 54 Livrea) como Ζανὸς γόνος, y este epíteto sólo se reencuentra en las *Traquinias* de Sófocles (vv. 956 y 1066), aplicado a Heracles, precisamente el modelo de los cínicos, de manera que podría tratarse de un juego literario.³⁰ Si a ello le añadimos que, según la *Suda*, s. u. Διογένης, Diógenes se llamaba inicialmente Cleón, y habría cambiado de nombre tras escuchar a Antístenes disertar contra la fama (κλέος), tendríamos, quizá, otro filósofo que habría cambiado significativamente de nombre al abrazar la opción de vida filosófica.

Otros filósofos reciben un sobrenombre, por diversos motivos, a partir de una característica personal propia, normalmente con cierta malicia: Teodoro es llamado “el ateo” (DL II

²⁸ También en Olimpiodoro, *In Platonis Alcibiadem commentarii*, 25, 26-33 Westermann; *Platonis vita anonyma*, 17-21 W; *Suda*, s. u.

²⁹ Cf. J. A. Notopoulos, 1939. El autor demuestra que todas las explicaciones del nombre de Platón remontan a fuentes peripatéticas, o cuanto menos alejandrinas, y concluye que la construcción entera es “the product of the aetiological and etymological tradition that was a concern of the Alexandrians”.

³⁰ Cf. J. L. López Cruces, 2004.

100), Aristón, “el calvo” o “el sirena” (DL VII 160), Dionisio “el renegado”, porque no afirmaba, como el resto de estoicos, que el dolor es un indiferente, a causa de una enfermedad en los ojos de la que sufría muchísimo (DL VII 166); Licón era apodado Glicón (Γλυκόν), por la dulzura de su hablar (DL V 66), Cleantes, “el que saca agua del pozo” (Φρεάντλης), porque mientras se dedicaba a la filosofía regaba jardines (DL VII 168), o, por supuesto, Diógenes “el perro”. Hasta diez sobrenombres maliciosos se le atribuyen a Pítaco (DL I 81), algo que debe interpretarse como un ataque a la figura de un tirano, de notable gusto popular. A Cleantes se le llamaba “el burro”, porque era el único capaz de cargar el fardo de Zenón: ἀὐτὸς μόνος δύνασθαι βαστάζειν τὸ Ζήνωνος φορτίον (DL VII 170).

Aristóteles recibió diversos sobrenombres de su maestro Platón, todos ellos elogiosos y referidos a su gran capacidad intelectual: ἀναγνώστης (*Vita Marciana* 6 Düring), por su ingente actividad lectora, y ὁ Νοῦς (*Vita Marciana* 7 Düring). También Demócrito llevaba el sobrenombre de Sofía (DL IX 50; DK 68 A 18), y Protágoras era denominado Logos (DK 80 A 3). Aunque lo más habitual es que el filósofo reciba el sobrenombre a partir de su escuela o de su maestro, o incluso de su actividad primordial, como en el caso de Arquelaos el Físico (DL II 16).³¹

Finalmente, algunos nombres se interpretan de un modo popular, directamente como nombres parlantes a partir de la peripecia biográfica del filósofo. Los casos más notables son Eudoxo, llamado así, naturalmente, por su gran fama (DL VIII 91), y Pitágoras, porque proclamaba la misma verdad que el dios Pitio, es decir, Apolo (Πυθίου ἀγορεύειν), quizás también por alusión maliciosa al plagio que hizo, según la tradición biográfica negativa, de la pitia Temistoclea (DL VIII 21). Esta forma de cambio de nombre puede ponerse por tanto en relación con lo que les sucede a algunos héroes tras haber

³¹ En este punto se entretenía R. Hope, 1930, p. 147.

llevado a cabo alguna gesta,³² pero parece más bien que se trate de simples explicaciones de falsa etimología popular, en la que el nombre explica aquello que designa, tan gratas a la mentalidad griega antigua; en todo caso, no se informa que estos personajes tuvieran antes otro nombre. Un buen ejemplo de esta práctica es el cambio de nombre de Crisipo a Cripsipo (de κρύπτω y ἵππος) que hizo Carnéades para bromear sobre el hecho de que su estatua del Cerámico quedaba tapada por una estatua ecuestre cercana, tan diminuto era el personaje (DL VII 182). No obstante, es importante remarcar que la tradición biográfica conserva la noción de que un filósofo, como un héroe, puede cambiar de nombre tras su iniciación o bien después de haber realizado una “gesta” significativa, en esta ocasión su conversión a la nueva vida filosófica.

IV. “Ritos” de iniciación a la filosofía

Una vez que el nuevo filósofo se ha convertido a la filosofía a todos los efectos, comienza propiamente el proceso de su iniciación. Es posible que los maestros tengan un gran número de seguidores, en forma de masas enfervorizadas por sus cualidades, normalmente de tipo taumatúrgico, como le ocurre a Empédocles (DL VIII 70), o bien porque han quedado prendados de su libro, tal como veíamos en el caso de Heráclito (DL IX 6), pero habitualmente la actividad filosófica se organiza en escuelas, cuya estructura aparece perfectamente definida.

1. Iniciaciones en el contexto de una escuela o de la mano de un maestro

La estructura de las escuelas filosóficas, en efecto, suele parecerse a la de un Museo.³³ Y, ciertamente, Platón consagró un

³² Cf. A. Moreau, 1992, pp. 228-230.

³³ Aunque sus argumentos han sido desestimados en varios aspectos, es clásica para la organización de las escuelas filosóficas la obra de P. Boyancé, 1972, espe-

bosque a las Musas al fundar la Academia (DL III 7);³⁴ a partir del testamento de Teofrasto podemos deducir igualmente la existencia de un Museo en el Liceo, cuando pide que se erija allí mismo una estatua en honor de Aristóteles (DL V 51); y la casa de Pitágoras era denominada por los habitantes de Metaponto “templo de Deméter” o “templo de las Musas” (DL VIII 15). Otra cuestión distinta son las famosas prácticas místicas y sectarias, con doctrinas secretas incluidas, que aparecen a menudo en las fuentes para referirse sobre todo a los círculos pitagóricos (DL VIII 14-18; Porfirio, *Vita Pyth.*, 19, 20; Jámblico, *De uita Pyth.*, 30).³⁵ Lo cierto es que Empédocles, discípulo de Pitágoras según la tradición, fue acusado de revelar sus secretos y se le prohibió entonces participar en las reuniones (DL VIII 54), algo parecido a lo que le sucedió, siempre según las fuentes biográficas, también a Platón (DL VIII 54, 55).

Sea como fuere, entrar en una escuela filosófica implicaba, como hemos visto, un cambio de vida e incluso una cierta “regla” al estilo de los posteriores monasterios, de los cuales estas escuelas son en cierto modo precedentes: Pitágoras es de nuevo el caso más explícito, con su propuesta de un gran número de prescripciones que tienen más de religiosas que de filosóficas,³⁶ e incluso con su forma de vida comunitaria, donde todos los bienes son puestos en común.³⁷ Pero también

cialmente la tercera parte, pp. 229-347. Según el autor, estaban estructuradas como un auténtico *θίασος* alrededor de las Musas, cuyo origen habría que rastrearlo en los círculos pitagóricos, que Platón habría incorporado más tarde en la Academia (p. 265), la cual “se présente comme un véritable thiasé des Muses” (p. 261); de aquí se habría llegado hasta las prescripciones casi litúrgicas de Licón para las reuniones del Liceo (pp. 320-322).

³⁴ También en Olimpiodoro, *In Platonis Alcibiadem commentarii*, 152-154 Westermann; *Platonis vita anonyma*, 154-155 Westermann.

³⁵ Sobre este controvertido tema, cf. W. Burkert, 1962 [1972], pp. 162-163.

³⁶ Porfirio, *Vita Pyth.*, 20, 40; Jámblico, *De uita Pyth.*, 30, 68, 188, 225; DL VIII 22-24.

³⁷ Jámblico, *De uita Pyth.*, 28, 30, 74-75, 167; Porfirio, *Vita Pyth.*, 33.

Cleobulo da una larga lista de normas de conducta (DL I 92), Epicuro vive en el Jardín con sus seguidores, unidos por lazos de amistad y observando una serie de prescripciones y costumbres comunes (DL X 9-10), e incluso Diógenes prescribe normas de conducta y de vida comunitaria a sus discípulos (DL VI 31). Además, puede inferirse que la forma de vida del Liceo debía también ser algo parecido a una comunidad, especialmente a partir de la lectura de los testamentos peripatéticos,³⁸ y quién sabe si el modelo hay que rastrearlo en la Academia.

La lealtad al maestro era ciertamente la mayor virtud que puede encontrarse en un filósofo según las biografías: se dice explícitamente, para elogiar a Espeusipo (DL IV 1) y a Jenócrates (DL IV 11), que fueron siempre fieles a las doctrinas de Platón, e incluso se elogia esto mismo en Aristóteles (DL V 1), a pesar de las rivalidades entre ambos en las que se entretienen morbosamente otras fuentes,³⁹ por no hablar de Epicuro, que proclama en su testamento la importancia de mantenerse fiel a las enseñanzas del maestro (DL X 17). En el contexto de los elogios a Jenofonte por su gran piedad, el motivo máximo de alabanza es que fue muy fiel a su maestro Sócrates (DL II 56). Al contrario, por supuesto, la secesión es un terrible “pecado”, especialmente si se produce en vida del maestro, tal como veremos más adelante.

Es frecuente que los maestros busquen jóvenes para la escuela, siguiendo la imagen ya analizada de la “caza”. Timón, por ejemplo, se dedicaba a capturar discípulos en los jardines

³⁸ Especialmente significativa es la mención, dentro del testamento de Estratón, de toda una serie de mobiliario para comer en comunidad (DL V 62). Sobre la autenticidad y la transmisión de estos documentos, véase, sin embargo, H. B. Gottschalk, 1972.

³⁹ Como el alejamiento de la Academia por parte de Aristóteles mientras Platón aún vivía (DL V 2, *Suda*, s. u. Ἀριστοτέλης, Eliano, *V. H.*, III 19; IV 9), o la más terrible, que preserva Eusebio de Cesarea (*Praep. euang.*, XV 2.5), según la cual Aristóteles ni siquiera asistió a los funerales de Platón, e incluso intentó destruir sus libros. Evidentemente, se trata de biografías hostiles a Aristóteles.

(DL IX 112). E incluso, en alguna ocasión, reúnen en la escuela a sus propios parientes, como Epicuro (DL X 3).

En ocasiones, el discípulo tiene que insistir con mucha perseverancia para que el maestro quiera incorporarlo a su escuela, en lo que podríamos considerar auténticos procesos iniciáticos. Son especialmente significativos los que ocurren en el marco de la escuela cínica, algo que no es de extrañar porque es la escuela que propone un cambio de vida más radical. Así, Hiparquia tuvo que practicar el mismo género de vida que su maestro y amante, Crates, para conseguir ser a la vez su discípula y su esposa (DL VI 96). Mónimo tuvo que hacerse pasar por loco para convertirse en discípulo de Diógenes (DL VI 82). Y de lo más largo y costoso fue el proceso iniciático de Zenón, a quien su maestro Crates, para curarlo de golpe de todo pudor, le ordenó que pasease por el Cerámico de Atenas con una olla llena de puré de lentejas sobre la cabeza; Zenón, por vergüenza, quiso cubrirla para esconderla, pero entonces el maestro se la rompió de un golpe de bastón, y el puré se le iba derramando por entre las piernas, de manera que Zenón salió huyendo, mientras Crates le reprochaba: *τί φεύγεις, Φοινικίδιον; οὐδὲν δεινὸν πέπονθας* (DL VII 2, 3, 31). Paradigmático es el proceso de Diógenes, que fue aceptado por Antístenes sólo después de que lo estuvo persiguiendo con gran insistencia, hasta el punto de dejarse golpear en la cabeza por el maestro (DL VI 21).

La iniciación puede presentar, pues, pruebas más o menos duras para el nuevo discípulo, e incluso algunas recuerdan de cerca las iniciaciones rituales que recogen los antropólogos.⁴⁰ Si dura era la iniciación de Zenón que acabamos de comentar, por cuanto su maestro lo ridiculizaba en público para hacerle aprender el impudor cínico (DL VII 3), no menos interesante era el proceso al que sometía Diógenes a sus “iniciandos”, a

⁴⁰ Para los rituales griegos, véanse especialmente A. Brelich, 1969, y A. Moreau, 1992.

quienes obligaba a llevar el pelo completamente afeitado, a vestir sin túnica ni calzado, a guardar silencio, con los ojos bajos, y a ejercitarse en conseguir alimento cazando por las calles, según Eubulo (DL VI 31).⁴¹ También Pitágoras exigía iniciaciones arduas a sus discípulos, que debían guardar silencio durante cinco años, durante los cuales, además, no podían ver al maestro, sino solamente oírlo (DL VIII 10, 15; Jámblico, *De Vita Pyth.*, 72, 89).

Tenemos también noticia, por cierto, de algunos alumnos que no llegaron a superar tan duras pruebas iniciáticas, como un rodio hermoso y rico que intenta hacerse discípulo de Zenón, pero no soporta las dos pruebas a las que le somete su maestro: sentarse en bancos mugrientos donde se correa su lujoso manto y juntarse con los mendigos, para codearse con sus harapos; el muchacho no lo resiste y abandona (DL VII 22). Otra iniciación frustrada la protagoniza Diógenes: a uno que quería filosofar con él, le dio un sarpedo⁴² y le dijo que lo siguiera de esta guisa; el otro, avergonzado, se marchó (DL VI 36). Se trata, por tanto, de auténticas pruebas iniciáticas, que siguen un modelo muy similar y típico de toda suerte de iniciación: llevar al aspirante hasta el extremo para comprobar si resiste. La prueba en cuestión va variando de una escuela a la otra, naturalmente, en función del acento doctrinal que se desee resaltar, aunque, como hemos visto, las más extremas son las de la escuela cínica.

La filosofía constituye, en definitiva, una actividad eminentemente corporativa, un proceso educativo que, salvo raras excepciones, se realiza siempre en el seno de escuelas o dentro de sucesiones maestro-discípulo, que transmiten un determinado carácter y una particular forma de vida. Tanto es

⁴¹ De todos modos, el pasaje es de interpretación controvertida, sobre todo por la identidad de Eubulo, que podría ser el autor cómico contemporáneo: cf. M.-O. Goulet-Cazé, 1986, pp. 83-84.

⁴² Una especie de pescado salado, como un arenque, típico del Ponto Euxino, según W. d'Arcy Thompson, 1947.

así, que, en las biografías, para comprender a un filósofo, es imprescindible conocer con qué maestro estudió, y cualquier filósofo es identificado habitualmente con la etiqueta de la escuela a la que pertenece. Tal como afirmaba J. Fairweather,

obviously there must have been cases in antiquity where a famous man really did receive some instruction from the leading exponent of his art of the previous generation [...] However, when one reads solemn assertions about the master/pupil relationships between epic poets before Homer, one realizes to what an extent ancient scholarship was beset with a desire to pigeon-hole everyone into succession lists.⁴³

2. Rituales especiales de tipo chamánico

En pocas ocasiones, no obstante, el filósofo experimenta una iniciación a la filosofía mediante un ritual especial, de carácter individual. Es el célebre caso de la dormición en la cueva del Ida, durante cincuenta y siete años, de Epiménides de Creta (DL I 109, 112). También Pitágoras habría acompañado a Epiménides en esta experiencia iniciática cretense, aunque sólo durante “tres veces nueve días” (DL VIII 3; Porfirio, *Vita Pyth.*, 17), con todo el valor simbólico de tales cifras.⁴⁴ Evidentemente, este modelo de iniciación es irreducible a los otros modelos, que implican siempre relaciones entre maestro y discípulo: el carácter peculiar de Epiménides, a medio camino entre el filósofo y el chamán, explicaría esta forma especial de iniciación, que habría pasado a Pitágoras en algunas ramas de su tradición biográfica, precisamente para insistir en su carácter también marcadamente chamánico y taumatúrgico: los dos grandes taumaturgos de la tradición filosófica antigua, prácti-

⁴³ J. Fairweather, 1974, p. 262.

⁴⁴ Una versión diferente, más racionalista, es la que da Jámblico, *De Vita Pyth.*, 25, según el cual Pitágoras estuvo en Creta, y también en Esparta, con el único fin de examinar sus leyes.

camente los únicos, en realidad, reciben la misma iniciación, en forma de ritual de dormición prolongada en una cueva, algo que puede fácilmente interpretarse como una catábasis de tipo chamánico.⁴⁵

Con todo, semejantes iniciaciones forman parte de una noción excepcional respecto a la norma que venimos observando, y nos presentan al filósofo como un ser especial, que se ha formado lejos de las relaciones habituales de maestro y discípulo típicas del resto de las transmisiones de sabiduría, poesía incluida. Heráclito, que se declara autodidacta (DL IX 5), es otra excepción, cuya problemática es distinta: en su caso, se trata de una declaración de misantropía, tal como toda la tradición biográfica se encarga de manifestar.

3. Iniciación gracias a viajes y contactos con otras culturas

El filósofo cambia de vida o aprende de los sabios de otras culturas gracias a sus viajes. Demócrito aprende teología y astronomía de los magos y los caldeos (DL IX 34), y entra también en contacto con los sacerdotes egipcios y los gimnosofistas indios, aparte de sus viajes a Persia y Etiopía (DL IX 35).⁴⁶ Pitágoras aprende, a su vez, gracias a sus numerosos viajes, especialmente a Egipto, y también de los caldeos y los magos, donde se inició en todo tipo de misterios, griegos y bárbaros, aunque también se dice que fue discípulo de Epiménides en el Ida, como hemos visto (DL VIII 2-3). Pirrón, que era un joven ávido de gloria, entró en contacto con los gimnosofistas

⁴⁵ Así lo hace W. Burkert, 1962 [1972], pp. 208-217; más recientemente, ha vuelto sobre el tema M. A. Santamaría Álvarez, en prensa.

⁴⁶ A. Chitwood, 1993, p. 213, opina que Demócrito viajó muchísimo, de forma "unusual in their extent". Simplemente, podemos ver en él resumidos lo que podríamos denominar "los espacios formativos o iniciáticos de los filósofos antiguos", siempre según el tópico biográfico. El mérito de Chitwood es demostrar que el espíritu viajero de Demócrito proviene, como tantas otras peripecias biográficas, de las afirmaciones que el autor hace en su propia obra (ibidem, pp. 213-217).

indios y con los magos, y a partir de ese momento no quiso ya hacer discursos públicos, sino que se escondía de las multitudes (DL IX 61, 63).⁴⁷ Eudoxo fue a Cícico y a la Caria, y también se formó en Egipto con los sacerdotes (DL VIII 87). Tales se formó en Egipto (DL I 24, 27),⁴⁸ como también hicieron otros Sabios, como Solón (DL I 50)⁴⁹ y Cleobulo (DL I 89). Platón entró en contacto con los sacerdotes egipcios (DL III 6)⁵⁰ y con los magos en Fenicia (DL III 7).⁵¹ Aristóteles se relacionó con los brahmanes indios, durante la campaña en la que acompañó a Alejandro, según una tradición que seguramente lo confunde con Calístenes (*Vita Vulgata* 23 Düring), interesante porque muestra hasta qué punto el viaje del filósofo para aprender de otras culturas se había convertido en poco más que un tópico de prestigio con escaso fundamento real.

Parece que, a pesar de la insistencia de Diógenes Laercio en defender que la filosofía es un invento claramente helénico (DL I 3), la tradición biográfica considera el Oriente, en especial Egipto, Persia y la India, el lugar remoto donde los filósofos griegos más eminentes van a formarse, a partir de la sabiduría, marcadamente religiosa, de sacerdotes, magos y brahmanes. El contacto con estas culturas diversas de la helena, proporciona una especie de saber especial, que reviste al filósofo de una autoridad superior a la de sus conciudadanos, confiéndole además habitualmente la capacidad de legislar. De hecho, se trata de un proceso iniciático que comparten filósofos y legisladores.⁵²

⁴⁷ Sobre la realidad, discutida, de estos viajes, cf. E. Flintoff, 1980.

⁴⁸ Cf., también, Clemente de Alejandría, *Str.*, 1.62, 4, y Pámfila, *FGrHist*, III 520.

⁴⁹ Cf., también, Plutarco, *Sol.*, 26.1, 31.6-32.2, y Herodoto, 1.29.

⁵⁰ También en Olimpiodoro, *In Platonis Alcibiadem commentarii*, 139-141 Westermann; *Platonis vita anonyma*, 138 Westermann.

⁵¹ También en Olimpiodoro, *In Platonis Alcibiadem commentarii*, 145-148 Westermann; *Platonis vita anonyma*, 140-141 Westermann.

⁵² Así sucede con Licurgo, que mantuvo en la India conversaciones con los gimnosofistas antes de convertirse en legislador de Esparta: cf. Estrabón, X 14.9 (que

En contraste con este tópico iniciático, de Sócrates se afirma explícitamente que no viajó jamás, aunque la mayoría de filósofos lo hicieran, sencillamente porque no sintió la necesidad de hacerlo: Ἀποδημίας δὲ οὐκ ἔδεήθη, καθάπερ οἱ πλείους, πλὴν εἰ μὴ στρατεύεσθαι ἔδει (DL II 22),⁵³ ni siquiera salió de Atenas, excepto para participar en la expedición de Potidea (DL II 23).⁵⁴ Es una ruptura con el tópico que demuestra, de paso, que el tópico existía.

Viajar, por tanto, es un tópico biográfico en sí mismo,⁵⁵ que persigue un claro objeto: esencialmente iniciático, pretende resaltar algo que ya la propia lengua griega manifiesta en su verbo οἶδα, es decir, que aquel que posee sabiduría es, en definitiva, quien “ha visto” mucho mundo. Fairweather⁵⁶ opina que en estos viajes a Oriente de los filósofos cabe interpretar una simple trasposición biográfica de la notable influencia que las doctrinas orientales ejercieron sobre su propia filosofía, algo que la crítica ha señalado con frecuencia.⁵⁷ Riginos,⁵⁸ a su vez,

cita como fuente a Éforo, *FGrHist*, 70 F 149), Diodoro, I 96.2-3 (que cita a Hecateo, *FGrHist*, 264 F 25) y Plutarco, *Mor.*, 345e; *Lyc.*, 4 (que cita a Aristócrates, *FGrHist*, 591 F 2). Véanse también los estudios de A. Szegedy-Maszak, 1978, p. 202; M. R. Lefkowitz, 1981, pp. 13, 21, 128.

⁵³ Siguiendo, naturalmente, a Platón, *Crit.*, 52b.

⁵⁴ Cf. Platón, *Conu.*, 219e-220e; *Charm.*, 153a.

⁵⁵ Tópico evidente lo consideran J. Fairweather, 1974, p. 268, R. Hope, 1930, pp. 158-160, y A. S. Riginos, 1976, p. 64 y n. 16, aunque discrepa sobre la realidad histórica de estos viajes. Un análisis reciente de los viajes a Egipto en la tradición biográfica, con atención especial a Platón y Eudoxo, lo ofrece M. R. Lefkowitz, 2007. Que se trata de una característica tipificada de los filósofos lo demuestran las listas de sabios que viajaron a Egipto, como las que citan Cicerón, *Fin.*, 5.19.50; *Tusc.*, IV 19.44, Plinio, *N. H.*, XXX 1.9, o Diodoro de Sicilia, I 96.2-3. Cf. F. J. Gómez Espelósín, 1997, pp. 163-185.

⁵⁶ J. Fairweather, 1974, p. 268.

⁵⁷ Cf. G. S. Kirk & J. E. Raven, 1955, p. 77; M. L. West, 1971, pp. 3 y 201. Algunos autores intentan, no obstante, demostrar la realidad de tales viajes lejanos de los filósofos, argumentando que existe de forma evidente una influencia doctrinal, como E. Flintoff, 1980: se trata, en todo caso, de aseveraciones difíciles de verificar.

⁵⁸ A. S. Riginos, 1976, p. 64 y n. 16.

sin entrar en estas valoraciones, afirma que el modelo de este tipo de viajes formativos a Oriente hay que buscarlo en Pitágoras, y que a partir de él debieron de haber pasado a formar parte del repertorio biográfico tipificado de otros filósofos, especialmente Platón. Sea como fuere, lo cierto es que el filósofo es, en la tradición biográfica, alguien que viaja por el mundo para aprender de otras culturas, algo que debía resultar muy raro, especial ya por sí mismo, en una época en que el viaje no era precisamente algo habitual ni cotidiano, por las penalidades que implicaba para los viajeros.⁵⁹ Viajar, en definitiva, hace sabio al filósofo, apto para afrontar su papel dentro de la colectividad. También en la tradición posterior, Apolonio de Tiana adquiere su saber en contacto con otros pueblos, los típicos de la biografía antigua, como Persia (Filóstrato, *V. Ap.*, I 19-40), India (ibidem, II 17-41; 3) y Egipto (ibidem, VI 1-26); e incluso Plotino pretendía llegar hasta Persia y la India para conocer sus doctrinas siguiendo al ejército de Gordiano, pero la derrota de la armada imperial frustró sus planes.⁶⁰

V. Recapitulación y conclusiones

El proceso iniciático del filósofo, por tanto, podía seguir, en las biografías, caminos variados, pero su estructura se resume de forma bastante simple. Se produce, fundamentalmente, una atracción por parte del maestro, que “caza” al discípulo, ya sea mediante una fama que el otro conoce, o bien porque se lo encuentra casualmente, o incluso por influencia de factores externos, de carácter “providencial” (un oráculo, un libro, u otros elementos más o menos particulares), y que contiene numerosos elementos de connotación erótica. Este encuentro

⁵⁹ Cf. F. J. Gómez Espelosín, 2000, pp. 23-35; G. Marasco, 1978, pp. 15 ss.; J. M. André & M. F. Baslez, 1993, pp. 483 ss.

⁶⁰ Cf. O. Lacombe, 1950.

produce en el discípulo un cambio de vida inesperado y súbito, generalmente profundo, que hace que cambie de manera radical su forma de vida y de comprensión de la realidad, y que lo lleva incluso a cambiar de nombre en algunos casos. La conversión, en efecto, no es nunca una simple adhesión intelectual, sino la adopción de un nuevo modelo de vida, a veces a partir de una vida anterior de depravación o simplemente distraída de la contemplación filosófica. En palabras de J. P. Dumont, “l’âme se trouve en quelque sorte capturée à la chasse ou séduite par l’exemple philosophique qui lui est proposé. Ces deux derniers traits correspondent à l’opération de la grâce qui ne s’adresse plus à l’intellect mais touche l’âme en son fond”.⁶¹

Esta imagen de la “caza” es típica también de la iniciación heroica. E. Pellizer afirma que “la fase dell’iniziazione attraverso principalmente una serie di esperienze di predazione”,⁶² que conllevan la adquisición “della donna, il giusto corteggiamento, le buone maniere e il buon uso del matrimonio, le norme esogamiche, la generazione di una discendenza”.⁶³ Pero si, en los héroes, “la vittoria sulla preda più o meno mostruosa è legata a una trasformazione qualificante dello statuto eroico, ed è di solito correlata con l’acquisizione della dominanza, con l’assunzione di una qualche forma di potere”,⁶⁴ en los filó-

⁶¹ J. P. Dumont, 1987, p. 94. El autor propone en su artículo un modelo de iniciación con el que estamos de acuerdo en términos generales, pero que es válido únicamente para algunos filósofos, fundamentalmente socráticos, estoicos y cínicos, y que no profundiza en los mecanismos que hemos estudiado aquí. Esto es porque se propone únicamente demostrar que el modelo de conversión filosófica de las *Vidas* laercianas influyó después en los modelos de conversión cristiana, en el sentido que “Diogène Laërce prépare son siècle à l’idée que ce n’est pas le discours philosophique de la littérature protreptique qui convertit, mais seulement Dieu lui-même” (p. 97). Las conversiones de los filósofos griegos son, sin embargo, bastante más ricas, aunque la conexión con las cristianas posteriores resulta evidente.

⁶² E. Pellizer, 1986, p. 47.

⁶³ Ibidem, p. 48.

⁶⁴ Ibidem, p. 48.

sofos, en cambio, quien “vence” es el maestro, y la presa es el discípulo. Esta “victoria”, en todo caso, hace que el discípulo se incorpore, como hemos visto, en la escuela, que se sitúe, por tanto, en una sucesión filosófica, que se convierta en filósofo, en definitiva; es decir, el resultado del proceso iniciático es idéntico: la adquisición de nuevos “poderes” heroicos, aunque, evidentemente, las biografías presentan al filósofo como un tipo de héroe distinto, incluso diverso de los poetas. En efecto, M. Lefkowitz afirma, refiriéndose a las iniciaciones de los poetas, que “while these men [sc. heroes] establish themselves as heroes by deeds of strength, the poets discover their calling passively or accidentally”.⁶⁵ Idéntica constatación puede hacerse para los filósofos, pero con dos diferencias importantes: la presencia habitual de la providencia (τύχη) del encuentro; y el esfuerzo notable del maestro en “cazar” al discípulo, algo que no sucede nunca con los poetas, donde la iniciativa es de las Musas u otras divinidades del canto.

Otra opción es que el maestro no sea griego, sino un sabio extranjero: entonces la sabiduría de adquiere a través de viajes, cuanto más frecuentes y exóticos mejor, y el filósofo presenta una forma de saber especial, además de la habitual, que le lleva a legislar y a fundar realidades culturales nuevas.

Un tema distinto es el cambio de escuela, por las repercusiones adversas que tiene en toda la tradición biográfica, dada la competencia comprensible entre las diversas escuelas filosóficas; la estructura de la conversión, sin embargo, persiste: responde al modelo del maestro que “caza” al discípulo, por diversas vías.

Parece probado, además, que los mecanismos de legitimación de un filósofo, en la mentalidad general que manifiestan las biografías, no eran tan distintos de los que permiten, en la misma Grecia antigua, legitimar a otros operadores culturales, especialmente los poetas. Este sistema habitual, en efecto, es por

⁶⁵ M. R. Lefkowitz, 1979, p. 200.

intervención divina, en forma de sueño, inspiración u oráculo. La confirmación y legitimación definitiva, sin embargo, no se realiza, como también sucede en el caso de héroes y poetas, hasta después de su muerte.

Es célebre, en este sentido, la confirmación oracular de Tales, con toda la historia del trípode (DL I 33): pertenece, naturalmente, al ciclo de los Sabios, y tiene inevitablemente un gusto folklórico y mitológico. Lo mismo sucede con otros sabios de la tradición, como Misón (DL I 106) y Solón (Plutarco, *Sol.*, IX 1). No obstante, este modelo de legitimación de la sabiduría mediante un oráculo deviene paradigmática en la tradición biográfica, hasta el punto de penetrar también en la biografía de Sócrates, quien es confirmado en su sabiduría de forma absolutamente análoga a la de los Sabios (DL II 37).⁶⁶ Algo parecido se observa también con Eudoxo, a quien un oráculo egipcio le indica que será célebre, como su nombre indica, pero vivirá pocos años (DL VIII 90), tal como efectivamente sucede. Ferécides recibe la inspiración divina a través de un sueño, concretamente de parte de Heracles, para que advierta a los lacedemonios que no deben adorar el oro ni la plata (DL I 117):⁶⁷ su palabra proviene, pues, directamente de la esfera divina. La relación privilegiada de Epiménides con la divinidad, en especial con las Ninfas (DL I 114), legitima sus palabras y obras. Y cabe añadir también a todos los filósofos que son impelidos a la filosofía por un oráculo, tal como analizábamos más arriba: si el oráculo los impulsa a filosofar es porque la divinidad sanciona, incluso antes de que empiecen, su condición de filósofos.

La esfera apolínea, délfica, participa, pues, en la certificación de quién es sabio y quién no, seguramente a partir del

⁶⁶ Cf., también, Platón, *Ap.*, 20e-21a; Jenofonte, *Ap.*, 14; escolios a Aristófanes, *Nub.*, 144.

⁶⁷ Cabe decir, sin embargo, que la anécdota se atribuye también a Pitágoras en la misma fuente, y que el ataque a las riquezas, unido a la figura de Heracles, hace pensar en una elaboración posterior, incluso quizás de carácter cínico.

paradigma de Tales, que posteriormente se extiende, quizás a través de Sócrates, también a otros filósofos. En efecto, por lo menos los tres grandes filósofos de la tradición, Sócrates, Platón y Aristóteles, quedan ligados entre sí por su relación con Apolo: Sócrates inicia su trayectoria impelido por un oráculo, y es otro oráculo el que lo legitima; Platón presenta claras asociaciones con Apolo desde su nacimiento, hasta el punto de pasar por hijo suyo en algunas tradiciones tardías;⁶⁸ Aristóteles recibe de la Pitia el encargo de ir en busca de Sócrates para iniciarse en la filosofía. Resulta importante constatar que, si el ámbito apolíneo (Musas, Apolo mismo u otras divinidades eventualmente relacionadas con el canto, como las Ninfas) representa a menudo la sanción, la legitimación divina de un poeta, la legitimación de la palabra funciona de forma análoga para el sabio, y por extensión también para el filósofo, aunque esencialmente a través de un oráculo. Sin embargo, en su proceso iniciático, filósofos y poetas comparten pocos rasgos, y los que comparten son comunes también a los héroes. Todo ello va configurando una imagen diferenciada del filósofo, dentro del perfil que pretenden plasmar las biografías.

Por otro lado, como se ha comprobado, el prestigio de un filósofo proviene también del hecho de haber estudiado con un determinado maestro, de su línea de “genealogía intelectual”, que lo sitúa en una línea sucesoria ininterrumpida, al estilo de las genealogías heroicas o divinas, en la cual el fundador confiere prestigio a los miembros posteriores.⁶⁹ Por este motivo el enfoque habitual de la tradición filosófica, de la cual Diógenes Laercio también participa, está fundamentado en las *διαδοχαί*, donde la sucesión otorga legitimidad tanto o más que la sabiduría o la experiencia acumulada por los otros mecanismos que hemos ido desgranando aquí.

⁶⁸ Cf. Olimpiodoro, *In Platonis Alcibiadem commentarii*, 20-21 Westermann; *Platonis vita anonyma*, 25-26, 46-48, 157 Westermann.

⁶⁹ Cf. M. I. Finley, 1975, pp. 11-33.

BIBLIOGRAFÍA

- ALESSE, F., *La Stoa e la tradizione soratica*, Nápoles, Bibliopolis, 2000.
- ANDRÉ, J. M., & M. F. BASLEZ, *Voyager dans l'Antiquité*, París, Fayard, 1993.
- BOYANCÉ, P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, París, E. de Boccard, 1972.
- BRELICH, A., *Paidés e Parthenoi*, Roma, Edizioni dell' Ateneo, 1969.
- BURKERT, W., *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, H. Carl, 1962 [traducción inglesa: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Harvard University Press, 1972].
- CASADESÚS, F., "Diógenes Laercio VI 20-21: ¿en qué consistió la falsificación de la moneda (to nomisma paracharattein) de Diógenes de Sínope?", *Estudios Clásicos*, 131, 2007, pp. 45-62.
- CHITWOOD, A., *The deaths of the Greek philosophers*, tesis, Baltimore, The John Hopkins University, 1993.
- , *Death by Philosophy. The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*, Michigan, University of Michigan Press, 2004.
- D'ARCY THOMPSON, W., *A Glossary of Greek Fishes*, Londres, Oxford University Press, 1947.
- DONZELLI, G. B., "Del Παραχαράττειν τὸ νόμισμα", *Sicilorum Gymnasium*, 11, 1958, pp. 96-107.
- DUMONT, J. P., "Les modèles de conversion à la philosophie chez Diogène Laërce", *Augustinus*, 23, 1987, pp. 79-97.
- DURING, I., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957 [reimpr. Nueva York, 1987, *Greek & Roman Philosophy*, 13].
- FAIRWEATHER, J., "Fiction in the biographies of ancient writers", *Ancient Society*, 5, 1974, pp. 231-275.
- , "Traditional narratives, influence and truth in the lives of the greek poets", *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, 4, 1983, pp. 315-369.
- FINLEY, M. I., "Myth, Memory and History", en *The use and abuse of History*, Nueva York, Viking Press, 1975.
- FLINTOFF, E., "Pyrrho and India", *Phronesis*, 25, 1980, pp. 88-108.
- GARCÍA GUAL, C., *Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- GIGON, O., "Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie", *Museum Helveticum*, 3, 1946, pp. 1-21.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., "La ruta de los sabios. Tópico y verdad del viaje a Egipto a lo largo de la cultura griega", en L. A. García Moreno & A.

- Pérez Larchaga (eds.), *Egipto y el Mediterráneo*, Alcalá de Henares, 1997.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la antigua Grecia*, Madrid, Akal, 2000.
- GOTTSCHALK, H. B., "Notes on the wills of the Peripatetic scholars", *Hermes*, 100, 1972, pp. 314-342.
- GOULET-CAZÉ, M.-O., *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, París, J. Vrin, 1986.
- , "Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques", en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II.36.5 y II.36.6, Nueva York-Berlín, 1991-1992, pp. 3880-4048.
- GRAU, S., "La vida sentimental y sexual de los filósofos griegos: análisis de un tópico biodoxográfico a partir de Diógenes Laercio", en *Actas del I Congreso Internacional de Filosofía Griega*, Palma de Mallorca, 24 a 26 de abril de 2008, en prensa.
- GUGLIERMINA, I., *Diogène Laërce et le Cynisme*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2006.
- HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard, 1995.
- , *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, A. Michel, 2002.
- HÖISTAD, R., *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala, s. d., 1948.
- HOPE, R., *The Book of Diogenes Laertius: its Spirit and its Method*, Nueva York, Columbia University Press, 1930.
- KIRK, G. S., & J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.
- KNOEPFLER, D., *La Vie de Ménédème d'Érétrie de Diogène Laërce: contribution a l'histoire et a la critique du texte des Vies des philosophes*, Basilea, F. Reinhardt, 1991.
- LACOMBE, O., "Note sur Plotin et la pensée indienne", *EPHE (Sciences religieuses)*, 1950, pp. 3-17.
- LEFKOWITZ, M. R., "The Euripides Vita", *Greek, Roman & Byzantine Studies*, 20, 1979, pp. 187-210.
- , *The Lives of the Greek Poets*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981.
- , "Visits to Egypt in the Biographical Tradition", en M. Erler & St. Schorn (eds.), *Die griechische Biographie in Hellenistischer Zeit*, Berlin, W. de Gruyter, 2007, pp. 101-113.
- LÓPEZ CRUCES, J. L., "Sófocles, Diógenes y Cércidas", en A. Pérez Jiménez, C. Alcalde & R. Caballero (eds.), *Sófocles el hombre, Sófocles el poeta. Congreso internacional con motivo del XXV centenario del nacimiento de Sófocles (497/6 a.C.-2003/4)*, Málaga, 29-31 de mayo de 2003, Málaga, 2004, pp. 245-257.

- MARASCO, G., *I viaggi nella Grecia antica*, Roma, Edizioni dell' Ateneo, 1978.
- MOREAU, A., "Initiation en Grèce antique", *Dialogues d'histoire ancienne*, 18.1, 1992, pp. 191-244.
- NOCK, A. D., *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Oxford University Press, 1933.
- NOTOPOULOS, J. A., "The Name of Plato", *Classical Philology*, 34, 1939, pp. 135-145.
- PELLIZER, E., "La peripezia dell' eletto. Strutture del racconto e biografie eroiche", *Ítaca*, 2, 1986, pp. 43-53.
- RIGINOS, A. S., *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden, E. J. Brill, 1976.
- SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M. A., "La catábasis de Pitágoras", en *Actas del I Congreso Internacional de Filosofía Griega*, Palma de Mallorca, 24 a 26 de abril de 2008, en prensa.
- STUART, D. R., "Authors' Lives as revealed in their Works", en *Classical Studies in honor of John C. Rolfe*, Philadelphia, 1931, pp. 285-304.
- SZEGEDY-MASZAK, A., "Legends of the Greek Lawgivers", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 19, 1978 [pp. 199-209].
- UNTERSTEINER, M., *Problemi di filologia filosofica*, Milán, Cisalpino-Goliardica, 1980.
- WEST, M. L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- WESTERMANN, A., *BIOΓΡΑΦΟΙ. Vitarum scriptores Graeci minores*, París, A. M. Hakkert, 1845 [reimpr. Amsterdam, 1961].
- ZARAGOZA, J., *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 1993.