

## Savis i tirans: la correspondència dels Set Savis al llibre I de Diògenes Laerci

Pilar Gómez

Diògenes Laerci escriu deu llibres sobre «vides i opinions (βίων καὶ γνώμων) dels qui han gaudit d'una bona fama en filosofia» (τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων). Diògenes Laerci escriu, com Plutarc, vides i, per tant, s'interessa pels homes, per uns homes destacats en un àmbit concret, la filosofia. La seva obra, com tantes d'altres en època romana, és la successió d'una sèrie de relats parcials; és un teixit fet de petites peces, monografies biogràfiques i doxogràfiques, no governades per un sistema teòric, filosòfic, sinó sobretot per una curiositat erudita, filològica. Cadascun d'aquests βίοι és independent, constitueix una unitat en ell mateix, tot i que cada narració presenta i repeteix una sèrie de *topoi* del gènere biogràfic: família, pàtria, caràcter, màximes, apotegmes, obres, cronologia, invencions, anècdotes, mort, cartes —a propòsit de les quals l'autor mai no discuteix si són falses o vertaderes—, doctrina —si la font emprada per Diògenes Laerci la dóna.

Una obra complexa com la de Diògenes Laerci, difícil de catalogar, ha estat molt diversament valorada. El professor Gigante, en la introducció a la seva traducció italiana, fa una acurada exposició sobre la història de l'exègesi de l'obra laerciana<sup>1</sup>. El que és important de destacar és que Diògenes Laerci no és un home d'escola, un sistematitzador d'un material previ, que ell vulgui inserir en un esquema preestablert i amb caràcter especulatiu, per tractar d'esbrinar o de proposar què és veritat i què no ho és, sinó que actua i construeix les *seves* idees des d'una posició eclèctica, des d'una mentalitat marcada pel que Gigante anomena una empremta aristotèlica i teofrastea, en el sentit sobretot d'una curiositat per la vida i les doctrines dels filòsofs eminents. No cal, doncs, que sigui original, atès que l'originalitat no és, segurament, una condició requerida per a un compilador de notícies biogràfiques. Diògenes Laerci viu en una època saturada, cansada fins i tot, de síntesi cul-

1. Cfr. M. GIGANTE, *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, Roma - Bari 1998<sup>3</sup>, pp. XXXVI-LXIV.

tural. La πολυμαθία —que per a Heràclit no ensenya a tenir intel·ligència— orienta, regeix i impulsa una part no petita de la producció literària del moment. Ara bé, no cal oblidar que aquest fet correspon també als interessos i a la demanda d'un determinat públic lector. Com assenyala Reardon<sup>2</sup>, l'obra de Diògenes Laerci, escrita versemblantment a principis del s. III d.C., representa bé les tendències literàries «quasisavantes de son èpoque, et ressemble en cela aux *Vies* de Plutarque et aux *Vies des sophistes* de Philostrate», i és, sens dubte, un bon testimoni de l'esperit amb què en aquell moment hom s'atansava a l'estudi de la filosofia. Diògenes Laerci compila una sèrie de biografies de filòsofs cara a llur publicació, però no per a un grup d'erudits interessats en la història de la filosofia grega, sinó per al gran públic.

Diògenes Laerci no és un home d'escola, sinó de lletres, i la seva erudició el mena a escriure amb un mínim de sistema, però amb un màxim de llibertat i, per tant, no se li pot negar una capacitat i una voluntat personal, amb les quals construeix un relat ple de particularitats aparentment insignificants, però que evoquen l'atmosfera i la vida dels filòsofs antics<sup>3</sup>. És hereu dels hel·lenístics i sap fabricar, sobre l'exemple de Favorí o d'Elià, una composició a la moda i coincident, en part, amb la biografia del s. II d.C. o amb el *Demòanax* de Lluçia<sup>4</sup>. Des d'aquesta perspectiva, resulta interessant l'afirmació de Gigante en el sentit que Diògenes Laerci, malgrat ésser un home de la seva època —o potser també, es pot afegir, perquè és un home de la seva època—, viu fora del temps, perquè Grècia és per a ell el centre de l'univers i, per tant, la filosofia és també quelcom genuïnament grec<sup>5</sup>. Són aquests uns descriptors que s'adiuen bé amb l'actitud, la intenció, els productes que ofereixen altres autors grecs d'època imperial romana. Tanmateix, bo i acceptant encara la visió decimonònica d'un Diògenes Laerci que copia mecànicament sense entendre res del que llegeix, un autèntic ignorant, Long en parla només com d'un autor mancat de sentit crític, que escriu per a una època sense cap mena de sentit crític<sup>6</sup>.

Diògenes Laerci presenta una filosofia, potser, quotidiana, centrada i basada en l'anecdòtica que dona perfil a la vida del personatge; no fa problema de l'autenticitat, la diversitat, la disparitat, àdhuc la contradicció de les fonts, com a objectiu prioritari del seu escrit, però no és impossible de trobar-hi expressions com ara ἐγὼ δ' εὔροον<sup>7</sup> per a indicar que no comparteix l'opinió d'algunes fonts, que coneix de primera mà —el seu treball és segurament a partir d'extractes personals—, encara que les citi de memòria. Malgrat que no és

2. Cfr. B.P. REARDON, *Courants littéraires grecs des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles après J.-C.*, París 1971, pp. 33-34.

3. Cfr. A. PASQUINELLI, *I Presocratici I*, Torino 1958, pp. XXIX ss.

4. Cfr. J. MEJER, *Diogenes Laertius and his Hellenistic background*, Wiesbaden 1978.

5. En canvi, Lluçia, irònicament, posa en boca de Filosofia la queixa que els grecs, tot i que per endavant els havia enviat Eumolp i Orfeu perquè els apaivaguessin amb la seva música, al principi, «no m'abraçaren gaire ni tampoc no em tancaren del tot les portes. Tractant-los de mica en mica, vaig fer-me amics i deixebles set d'entre tots, i un altre de Samos i un altre d'Efès i un altre d'Abdera, pocs tot plegat» (*Fug.* 9).

6. Cfr. H.B. LONG, *Diogenes Laertius I*, Cambridge MA 1980, pp. XXIII-XXIV.

7. Cfr. I 113, a propòsit de la carta enviada per Epimènides a Soló.

«un biógrafo de talla» i que «deja mucho que desear como escritor»<sup>8</sup>, des d'una òptica estrictament literària, Diògenes Laerci té una personalitat definida i es preocupa per l'estructura global de la seva obra: el que preval sobretot en la seva intenció d'autor és elaborar un discurs que, més enllà de la vida personal dels biografiats, en mostri la personalitat, llur classe de vida, i doni un caràcter exemplar al relat, perquè ell no és un historiador ni un cronista de filosofia, sinó que *fa* història i crònica dels filòsofs. Tampoc Plutarc escriu història, sinó vides<sup>9</sup>. Tanmateix, en la mesura que també incorpora elements doxogràfics al seu relat, Diògenes Laerci esdevé un biògraf sensible a la història del pensament. És per això que Untersteiner<sup>10</sup>, bo i coincidint amb la ja vella proposta de Leo<sup>11</sup> d'atansar-se a Diògenes Laerci des d'un punt de vista preminentment literari, destaca que Diògenes Laerci ha d'ésser llegit com un residu de la literatura precedent, i valora sobretot la unió que la seva obra estableix entre una biografia més filosòfica —aquella que, directament derivada del perípat, descriu la vida dels grans poetes i filòsofs, i caracteritza llur personalitat seguint-la en el seu desenvolupament espiritual— i una biografia més literària —aquella que fixaren sobretot els alexandrins, és a dir, un relat biogràfic que abandona la caracterització progressiva de l'ἦθος per definir sistemàticament el personatge, i passa a examinar, en successives seccions, les fases de l'existència i de la conducta de vida, les amistats, les accions<sup>12</sup>. Per tant, l'erudit escrit de Diògenes Laerci fusiona exemplarment biografia i doxografia, de manera que, potser no hi ha contrast d'idees, però fa surar una tradició científica pròpia de la literatura biogràfica.

Des del punt de vista formal, construir aquest tipus de relat suposa també una barreja notable de formes, de gèneres, una intenció divulgativa, alhora que una atenció per mantenir l'interès d'un públic lector. La carta és un gènere de la literatura filosòfica i pot, sens dubte, ocupar el lloc del diàleg com a literatura edificant. Tanmateix, la carta no doctrinal ni d'escola fou especialment desenvolupada per influència de la Segona Sofística com a exercici retòric, i en el context d'aquest moviment literari atent al passat i amatent per a fer-lo reviure, la carta pot funcionar també com a entreteniment literari per a il·luminar una figura històrica, escriure'n una apologia o lloar-ne els èxits, o bé per a presentar esdeveniments històrics a través de la lens personal de la correspondència particular d'un personatge.

\* \* \* \* \*

8. Cfr. J.L. CALVO, «El *bíos* de Diógenes el cínico en Diógenes Laercio», a J.A. SÁNCHEZ - J. LENS TUERO - C. LÓPEZ RODRÍGUEZ (eds.), *Historiografía y biografía*, Madrid 1997, pp. 139-150.

9. Cfr. Plut. *Alex.* 1.2.

10. Cfr. M. UNTERSTEINER, *Problemi di filologia filosofica*, Milano 1980, pp. 223-247.

11. Cfr. F. LEO, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*, Leipzig 1901, pp. 35-84.

12. Cfr. G. CAMASSA, «La biografia», a G. CAMBIANO - L. CANFORA - D. LANZA (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, *La produzione e la circolazione del testo*, tom. III, *I Greci e Roma*, Roma 1994, pp. 303-332.

Els Savis de la tradició grega també han estat inclosos en un relat sobre filòsofs. Diògenes Laerci és conscient, en alguns passatges del llibre I, de la posició peculiar, o si més no de la condició distinta, que aquests savis ocupen respecte dels filòsofs —és a dir, dels veritables protagonistes de la seva obra. Són tres els llocs on aquesta voluntat de diferenciar els uns dels altres és prou evident: I 13; I 40-42; I 122.

Aquest últim clou, precisament, el llibre I:

Καὶ οὗτοι μὲν οἱ κληθέντες σοφοί, οἷς τινες καὶ Πεισίστρατον τὸν τύραννον προσκαταλέγουσι. λεπτόν δὲ περὶ τῶν φιλοσόφων· καὶ πρῶτόν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῆς Ἰωνικῆς φιλοσοφίας, ἧς καθηγήσατο Θαλῆς, οὗ διήκουσεν Ἀναξίμανδρος.

«Aquests són els anomenats savis, als quals alguns encara afegien el tirà Pisístrat. Però, cal parlar dels filòsofs; i, en primer lloc, començar per la filosofia jònica, fundada per Tales, deixeble del qual fou Anaximandre» (I 122).

Aquests (οὗτοι) són, s'entén, els onze personatges la vida i les opinions dels quals acaba d'escriure: Tales (I 22-44), Soló (I 45-67), Quiló (I 68-73), Pítac (I 74-81), Bias (I 82-87), Cleòbul (I 89-93), Periandre (I 94-100), Anacarsis (I 101-105), Misó (I 106-108), Epimènides (I 109-115) i Ferècides (116-121).

En canvi, abans, al capítol 13, esmenta aquells que «eren reconeguts com a savis» (σοφοὶ δὲ ἐνομίζοντο οἶδε) i allí Diògenes Laerci presenta una llista tancada de set noms: Tales, Soló, Periandre, Cleòbul, Quiló, Bias i Pítac. Recorda, però, que a aquests hom hi agrega l'escita Anacarsis, Misó de Quena, Ferècides de Siros, Epimènides de Creta; i alguns fins i tot el tirà Pisístrat. «Aquests són —diu Diògenes Laerci— els savis» (καὶ οἱ μὲν σοφοί). Per tant, malgrat que en un altre ordre, aquests són, amb l'excepció del tirà Pisístrat, els homes que integren el catàleg del propi Diògenes Laerci.

Aquest inventari del capítol 13 és com una falca després d'haver explicat que Pitàgoras, mentre conversava amb Leont, tirà de Sició o de Fliunt —segons referència d'Heràclides del Pont (fr. 87)—, fou el primer a emprar el nom de «filosofia i a anomenar-se ell mateix filòsof» (Φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον, I 12), car deia que «no hi ha cap home savi, sinó la divinitat» (μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν ἄνθρωπον ἀλλ' ἢ θεόν). Diògenes explica que de la filosofia abans —cal entendre abans de Pitàgoras— se'n deia «saviesa» (θᾶπτον δὲ ἑκαλετο σοφία) i «savi» qui la professava (καὶ σοφὸς ὁ ταύτην ἐπαγγελλόμενος), puix que —hom suposava— «aquest havia aconseguit la perfecció de l'ànima» (ὃς εἶη ἂν κατ' ἀκρότητα ψυχῆς ἀπεκριβωμένος), mentre que «filòsof» era el qui abraçava aquesta saviesa (φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος).

Diògenes, al costat del savi i del filòsof, introdueix encara un tercer terme, que, en alguns casos, àdhuc podria arribar a ésser-ne sinònim, dels altres dos, car precisa que «els savis també eren dits sofistes» (οἱ δὲ σοφοὶ καὶ σοφισταὶ ἐκαλοῦντο, I 12). Però no solament ells, els savis, sinó que també els

poetes eren anomenats sofistes, segons fa Cratí<sup>13</sup>, quan en els *Arquíllocs* lloa els poetes com ara Homer i Hesíode.

Per altra part, al capítol 13, després d'afirmar que els esmentats eren els savis, Diògenes Laerci situa els dos principis de la filosofia en Anaximandre i Pitàgoras, respectivament, i per a cadascun d'aquests dos «iniciadors» dóna com a mestre un dels savis de la llista: Tales fou el mestre d'Anaximandre, en la tradició filosòfica jònica —dita així pel lloc d'origen del mestre del primer filòsof—, i Ferècides fou el mestre de Pitàgoras, en la tradició itàlica —dita així pel lloc on el primer filòsof exercí la seva activitat durant més temps. Diògenes fa també la cronologia i l'ordre de successió d'ambdues escoles, la seva tipologia —dogmàtics, escèptics (I 15); quins filòsofs escriuen, quins no (I 16)—, explica les parts de la filosofia —física, ètica, dialèctica (I 18)—, i fins i tot defineix què és una escola de pensament: «anomenem “escola” aquella que és o sembla que és conseqüent amb un determinat punt de vista dels fets que se'ns manifesten» (αἴρεσιν μὲν γὰρ λέγομεν τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἢ δοκοῦσαν ἀκολουθεῖν, I 20). També es podria entendre —aquí, però, Diògenes Laerci usa l'optatiu— que αἴρεσις és la tendència a posseir unes doctrines que palesin coherència (εἰ δὲ αἴρεσιν νοοῦμεν πρόσκλισιν δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσιν), i, per això no pot ésser considerada com a tal l'escola escèptica (οὐ γὰρ ἔχει δόγματα).

Ara bé, després d'entretenir-se amb el catàleg de les escoles, els fundadors, els membres d'aquestes escoles, Diògenes Laerci és categòric: «cal parlar *dels homes mateixos* (περὶ αὐτῶν τῶν ἀνδρῶν), i en primer lloc de Tales» (I 21). Tanmateix, com ja hem vist, al capítol 122 adverteix que cal distingir entre savis i filòsofs: καὶ οὗτοι μὲν κληθέντες σοφοί ... λεκτέον δὲ περὶ τῶν φιλοσόφων. El relat sobre la vida dels filòsofs eminents comença, doncs, per Tales, el primer a rebre el nom de savi, quan els Set varen ésser anomenats savis (ca. 582-1 a.C.)<sup>14</sup>. Fins al capítol 27, Diògenes Laerci disposa la informació sobre l'home de Milet de la mateixa manera com presentarà la informació sobre els filòsofs de l'escola milèsia a l'inici del llibre II. Però, en un determinat moment del relat, després de dir que Tales no tingué cap mestre —llevat que es puguin considerar mestres els sacerdots d'Egipte, cosa que no sembla que hagi d'ésser acceptada en una sistematització sobre els filòsofs grecs— Diògenes Laerci enceta un excurs sobre el famós trespeus<sup>15</sup>, que ocupa la narra-

13. Cfr. fr. 2 K.-A. El fragment ha estat transmès per Climent d'Alexandria (*Strom.* I 24,1-2), el qual repeteix la identificació σοφιστής = σοφός. Cfr. Pl. *Phdr.* 278 d, per a la primera distinció entre σοφός i φιλόσοφος, i entre σοφός i φιλοσοφία.

14. Cfr. W. RÖSLER, «Die Sieben Weisen», *Weisheit* 3, 1991, pp. 357-365, sobre la gènesi de la tradició entorn dels Set Savis.

15. Aristòfanes (*Eq.* 1016; *schol. in Pl.* 9) i Plutarc (*Sol.* 4) testimonien també la celebració d'un concurs entre els Savis per a determinar qui havia d'ésser el posseïdor d'un trespeus d'or que, segons l'oracle havia de correspondre al més savi de tots. En una altra versió, referida per Diògenes Laerci (I 30) i per Cal·límac (fr. 191, 32-77), l'objecte és una copa d'or. Tant en un cas com en un altre, el trespeus o la copa, després de circular entre tots els Savis torna al primer, ja que cap d'ells és tan arrogant que gosi quedar-se amb el present, que a la fi és ofrenat al déu Apol·lo.

ció entre els capítols 28 i 33, on amb un τόδε μὲν οὗτος reprèn el βίος sobre Tales, bo i referint diverses dites, apotegmes, versos, inscripcions a ell atribuïts; també inclou la llista d'homònims, així com el relat sobre la mort del savi i l'epigrama corresponent. Després diu que pertany a Tales la sentència γνῶθι σεαυτόν —prèviament ja referida com la resposta que Tales donà quan li fou demanat «τί δύσκολον, ἔφη, τὸ ἑαυτὸν γνῶναι» (I 36). Però atent ara a les fonts, Diògenes Laerci assegura que Antístenes, en les *Successions dels filòsofs*, atribueix la dita «a Femònoe<sup>16</sup>, però de la qual se n'apropià Quiló» (I 40). La referència a Quiló el mena a dir sense cap transició: «A propòsit dels Savis —car sembla just tractar-ne aquí de manera conjunta (καθολικῶς)—, n'existeixen els següents relats...». Aleshores Diògenes Laerci dedica els capítols 40-42 a relacionar les diverses llistes i opinions d'altri sobre els savis, d'on es possible extreure algunes idees generals.

- Els savis es dedicaren a la poesia.
- No són savis ni filòsofs, sinó uns homes entesos i legisladors.
- Es reuniren a Corint convidats per Cípsel; a Lídia, a la cort de Cresos, amb l'absència de Tales; a Delfos; a Panjoni.
- Es freqüent atribuir una mateixa dita a savis diferents.
- No hi ha acord sobre el nombre de savis. És per això que Diògenes esmenta la llista de Leandri, la de Plató i la d'Èfor; afirma que Dicearc parla de quatre reconeguts per tothom (Tales, Bias, Pítac i Soló), i en cita sis més, dels quals se n'elegeixen tres fins a comptar-ne Set (Aristodem, Pàmfil, Quiló, Cleòbul, Anacarsis, Periandre i Acusilau); dóna el catàleg d'Hermip, de disset noms, d'on hom n'ha extret diversos grups de set; i enumera el llistat d'Hipòbot, que inclou noms com Orfeu, Linos i Epicarm.

Acabat el relat general sobre els savis, la vida de Tales ja només inclou les cartes que han pervingut del savi de Milet: φέρονται δὲ καὶ τοῦ Θαλοῦ ἐπιστολαὶ αἶδε (I 43). Ara bé, si Tales és el primer savi, per què aquest relat de conjunt (καθολικῶς) sobre els savis està col·locat aquí, acabant, juntament amb les cartes la vida de Tales, i no abans de començar a narrar la vida del primer savi?

A partir de I 22 el llibre primer està consagrat als Set Savis de la llista canònica donada a I 13, i quatre més, de manera que «els homes» (περὶ αὐτῶν τῶν ἀνδρῶν, I 21) del final del pròleg dedicat a la filosofia —per tant, els protagonistes del relat—, no són, en la resta d'aquest llibre primer, filòsofs, sinó els *onze savis* de Diògenes Laerci. No sembla, però, que la presència d'aquests savis hagi estat sorprenent, però marquen una dicotomia important dins de la població diogeniana, com sembla indicar-ho la dràstica transició posterior, a la fi del llibre primer (I 122), entre els savis, dels quals acaba de parlar, i els filòsofs dels nou llibres següents.

Per què hi són aquests savis? Com justifica el mateix Diògenes Laerci, altres historiadors els han inclòs en obres dedicades a la filosofia, tot i que no els escau, a aquests personatges, ni l'apel·latiu de savis ni el de filòsofs, segons

16. La primera Pítia, inventora de l'hexàmetre.

opinió de Dicearc, sinó només el «d'homes entesos i legisladors» (συνετούς δέ τινας καὶ νομοθετικούς, I 40). Podria haver-hi una aparent contradicció entre la fi del llibre primer (I 122) i la fi del pròleg dedicat a la filosofia (I 21), on, a partir de la manera com prossegueix el relat, no sembla que Diògenes Laerci faci distinció entre els personatges que poden ésser objecte del seu interès, car el que vol és parlar dels homes (περὶ αὐτῶν τῶν ἀνδρῶν, I 21). Tal vegada, la incòmoda col·locació dels βίοι d'aquests homes il·lustres és perquè aquests savis no poden ésser adscrits, en tant que grup, a una escola determinada. Tales és, sens dubte, la clau, perquè participa d'una doble condició: és el primer savi i el primer filòsof. Versemblantment Diògenes Laerci disposava d'una doble documentació literària: la informació biogràfica sobre els filòsofs i la informació biogràfica sobre els savis. Per això, presenta Tales com a iniciador de la tradició milèsia-jònica, però també com a integrant del grup dels savis, entre els quals és considerat l'astrònom:

οἶον θ' ἑπτὰ Θάλητα σοφῶν σοφὸν ἀστρονόμημα<sup>17</sup>.

La vida de Tales és l'únic βίος d'un savi que inclou elements doxogràfics. Tales —recorda Diògenes— suposa que el principi de tot és l'aigua, que el món era animat i ple de δαίμονες; es diu també que ell va descobrir les estacions de l'any i les repartí en tres-cents seixanta-cinc dies (I 27).

Malgrat el caràcter heterogeni del llibre I, els βίοι dels savis s'organitzen d'acord amb un cert ordre de composició: la mort a la fi, seguida de l'epigrama compost *ad hoc*; la cronologia no gaire lluny de la mort; distinció entre vida i doctrina quan hi ha un més gran desenvolupament literari; llista d'homònims. Però què fa Diògenes Laerci amb les insercions inesperades? Les col·loca on pot —escriu Goulet<sup>18</sup>— d'acord amb l'ordre i el pla original de la seva obra, tal com il·lustren bé les cartes. O dit també d'una altra manera, la col·locació de les cartes a la fi del relat biogràfic provaria, potser, que és un material tardà en la concepció del text laercià. Les cartes vehiculen detalls ben coneguts de la vida dels savis, però mai no són explotades des del punt de vista de l'exposició biogràfica mateixa, sinó que apareixen, quan hi són, sempre a la fi de les vides. Són, doncs, afegits tardans en el text de Diògenes i constitueixen la part més recent de la composició.

\* \* \* \* \*

Les setze cartes del llibre primer varien quant a extensió, quant al mode en què són presentades, i Diògenes Laerci les enfila en el relat servint-se sempre d'una d'aquestes tres fórmules<sup>19</sup>: una forma passiva de φέρω (φέρεται o

17. Cfr. I 34. La font és Timó en l'obra intitulada Σύλλοι.

18. Cfr. R. GOULET, «Livre I. Introduction, traduction et notes», a la traducció francesa dirigida per M.-O. GOULET-CAZÉ, *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, París 1999, pp. 43-64, especialment pp. 53-58.

19. Només en una ocasió, en la carta d'Epimènides a Soló (I 113), Diògenes Laerci utilitza la primera persona: ἐγὼ δὲ καὶ ἄλλην εὖρον ἐπιστολὴν ἔχουσαν οὕτως.

φέρονται) el subjecte de la qual és la carta o les cartes<sup>20</sup>, els verbs γράφω o ἐπιστέλλω i com a subjecte el remitent de la carta<sup>21</sup>, i el verb εἶμι i aleshores el subjecte és sempre un diminutiu ἐπιστόλιον<sup>22</sup>. També varien quant a llengua, ja que hi són emprades formes dialectals segons el lloc de procedència del savi, i aquest ús lingüístic vol ésser una manera d'autenticar el recull pseudoepigràfic, tot i que aquest tret de localisme ha plantejat també nombrosos problemes en la transmissió textual.

Les opinions sobre la natura d'aquest recull epistolar són també diverses. És habitual considerar que Diògenes Laerci ha utilitzat un recull epistolar homogeni —homogeneïtat derivada sobretot de les referències internes—, que explotava detalls biogràfics dels savis i d'altres personatges, però difícilment es pot parlar, com també s'ha fet, d'una novel·la epistolar; i n'és la principal objecció que els vincles entre les distintes cartes no suggereixen una progressió temàtica. Dürhsen mateix<sup>23</sup>, malgrat ésser el principal partidari de la interpretació novel·lística, reconeix que és difícil establir la coherència i la progressió narrativa d'aquest corpus epistolar, ja que, com sol ésser habitual en la literatura pseudoepigràfica, cada carta es basa i pren un o dos detalls de la figura o de la vida dels personatges sense pressuposar cap continuïtat narrativa. Des del punt de vista del gènere, aquesta producció estaria en relació amb el motiu del banquet dels savis.

Hom ha pensat que fins i tot les cartes han estat incloses amb posterioritat a l'afegit del llibre I sobre els savis. Per tant, si es parteix d'aquesta premissa, que les cartes són afegits, fins i tot de segon nivell, no té cap sentit ni objecte qüestionar-ne el grau d'autenticitat, puix que aquesta demanda, d'altra banda, exigiria dos nivells: verificar l'autenticitat del savi signant, i verificar l'autenticitat de Diògenes Laerci. Aquesta indagació, certament, no interessa perquè no condueix enlloc. Si Diògenes Laerci recupera l'anècdota com un mitjà per a fer i mantenir viva l'experiència de les més variades i variables manifestacions de l'ànima humana, com a manera d'ensenyar i mostrar uns personatges elaborant-ne una caracterització exemplar, modèlica —fins i tot tòpica, podríem dir—, el que pot tenir interès, en tot cas, és veure si aquestes setze cartes del llibre I ofereixen algun panorama de conjunt, o si, com a mínim, confirmen la imatge tradicional dels savis<sup>24</sup>.

La tramesa de cartes entre els savis és, sens dubte, una manera de consolidar i d'autenticar la coetaneïtat d'aquests homes, àdhuc de marcar una estreta col·laboració entre ells, de cohesionar-los com a grup, en definitiva.

20. Cfr. I 42, 63, 99, 112.

21. Cfr. I 52, 93, 99, 105.

22. Cfr. I 73, 81.

23. Cfr. N.C. DÜHRSEN, «Die Briefe der Sieben Weisen bei Diogenes Laertios. Möglichkeiten und Grenzen der Rekonstruktion eines verlorenen griechischen Briefromans», a N. HOLZBERG - S. MERKLE, *Der Griechische Briefroman. Gattungstypologie und Textanalyse, Classica Monacensia* 8, 1994, pp. 84-115.

24. Amb aquesta mateixa intenció vam procedir a revisar, en una altra ocasió, la presència dels savis de la tradició grega, en l'obra d'Ateneu. Cfr. P. GÓMEZ, «Ateneu i els Set Savis», *Homenatge a Miquel Dolç*, Palma de Mallorca 1997, pp. 199-204.



Dels quatre savis sempre presents en les llistes —Tales, Soló, Pítac i Bias— l'honest i recte jutge Bias de Priene<sup>25</sup> no intervé per a res en aquesta correspondència. De la resta de savis inclosos per Diògenes Laerci, tampoc no hi participa Misó —savi auspiciat per Plató en detriment de Periandre. I en aquest conjunt epistolar també es troben noms que no formen mai part del grup de savis, tant entre els emissors —Trasíbul<sup>26</sup>— com entre els receptors —Cresos i Procles.

La relació de cartes és la següent:

Tales a Ferècides (I 43)  
 Tales a Soló (I 44)  
 Pisístrat a Soló (I 53-54)  
 Soló a Periandre (I 64)  
 Soló a Epimènides (I 64)  
 Soló a Pisístrat (I 66)  
 Soló a Cresos (I 67)  
 Quiló a Periandre (I 73)  
 Pítac a Cresos (I 81)  
 Cleòbul a Soló (I 93)  
 Periandre als savis (I 99)  
 Periandre a Procles (I 100)  
 Trasíbul a Periandre (I 100)  
 Anacarsis a Cresos (I 105)  
 Epimènides a Soló (I 113)  
 Ferècides a Tales (I 122)

A partir d'aquest inventari, es pot observar, de moment, que l'intercanvi de cartes només es produeix entre Tales i Ferècides, i entre Soló i Epimènides.

*Cartes 1 i 16: Tales a Ferècides. Ferècides a Tales.*

En la primera carta del recull (I 43), Tales s'adreça a Ferècides com a l'iniciador de l'escriptura de relats sobre els afers divins: teogonies, que abans, naturalment, eren en vers. Aquest és, en efecte, un tret distintiu del savi de Siros, la innovació del qual —segons es dedueix de la carta— és ben considerada per Tales, puix que hi reconeix la utilitat (ὄφελος) de l'escriptura. Aquesta, però, implica un canvi en el sistema de relacions i de comunicació. Posar per escrit les opinions, les creences, les especulacions, suposa, certament, que no cal o no caldrà un desplaçament físic com el que ha hagut de fer Soló o el mateix Tales fins a Creta o Egipte per tal de conèixer allò que els sacerdots i els astròlegs del país els podien ensenyar. Implica també un cert

25. Cfr. J. PÒRTULAS, «Bías de Priene», *Fortunatae* 5, 1993, pp. 141-156.

26. Pisístrat escriu una carta a Soló. El tirà d'Atenes forma part d'alguna llista de savis, però Diògenes Laerci no l'inclou en el seu llibre com a mereixedor d'un βίος i, per altra part, potser per això la seva carta ocupa, com veurem, un lloc distint a les altres del recull.

sedentarisme i la renúncia a una comunicació directa. Per tant, la conclusió de la carta és clara: qui escriu està capficat i afanyat en un únic objectiu, escriure; en canvi, els qui no escriuen poden anar amunt i avall recorrent tota Grècia i Àsia, com han fet fins ara savis i poetes.

Escriure, vol dir aquí escriure prosa i, en aquest sentit, Diògenes Laerci registra que Tales —aquesta informació procedeix de Lobó d'Argos (I 39)— hauria escrit dos-cents versos o —com Anaxímenes diu— que tots els savis es dedicaren a la poesia (I 40). És a dir, escriure prosa vol dir trobar-se adscrit a un nou mode de comunicació.

La resposta de Ferècides es centra de bell nou en el fet d'escriure: la seva γραφή haurà d'ésser portada a Tales, perquè és el «col·legi» dels savis qui pot autoritzar o no la publicació i difusió de l'escrit (σὺ δὲ ἦν δοκιμώσης σὺν τοῖς ἄλλοις σοφοῖς, οὕτω μιν φῆνον). Ferècides reconeix no trobar-se prou satisfet amb l'exposició del text (ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐκ ᾔηδανεν), i admet que el seu compromís no és atènyer la veritat (οὐδ' ὑπίσχομαι τᾶληθὲς εἰδέναι), perquè ell fa θεολογία i, en aquest cas, només és possible la conjectura (ἄσσα δ' ἂν ἐπιλέγη θεολογέων); bo i entenent que θεόλογος identifica el qui, mitjançant un relat, exposa com són les coses de la divinitat, mentre que φυσιόλογος s'aplica a qui tracta d'establir les lleis de la natura.

Ambdues cartes constaten un canvi, reflecteixen una certa inquietud davant d'aquest canvi, i proven de definir l'activitat dels dos savis a partir de la contraposició entre comunicació oral i comunicació escrita.

El llibre de Ferècides ha estat considerat per alguns com la primera obra de la literatura grega escrita en prosa. Com assenyala West<sup>27</sup>, potser és una qüestió banal, atès que no té resposta segura, discutir si Ferècides mereix o no aquest honor de πρῶτος εὐρετής, car propostes i candidats n'hi ha força i diversos: Alcmeó de Crotona<sup>28</sup>, Anaximandre<sup>29</sup>, Cadmos de Milet<sup>30</sup>. El que és significatiu és que Ferècides viu al s. VI a.C. (la seva ἀκμή és situada a l'entorn de l'any 544/3 a.C.), època en què sembla que la idea d'una prosa incipient es pot establir a la Jònia. Segons West, una συγγραφή, un llibre, era, de fet, un recordatori de paraules, un registre d'idees o de l'exposició que d'aquestes es feia encara davant d'un auditori. Ferècides —com Tales— tampoc no té un mestre; en canvi un filòsof, adscrit a una escola, és qui ha sentit els mestres. Per altra part, amb la referència al caràcter enigmàtic de l'escrit de Ferècides (ἅπαντα γὰρ αἰνίσσομαι), l'autor de la carta es fa ressò d'una interpretació al·legòrica de l'obra del savi de Siros. Diògenes Laerci, però, s'hi refereix explícitament, a l'obra de Ferècides, amb el terme βιβλίον i, fins i tot en cita el començament: «Zeus, Cronos i Ctònia existien des de sempre. Ctònia va rebre el nom de Gea perquè Zeus li donà la terra com a present»<sup>31</sup>.

27. Cfr. M.L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, pp. 1-27.

28. Segons apunta Favorí (D.L. VIII 83).

29. Cfr. Them. Or. XXVI p. 317 c.

30. Cfr. 7 A 5 DK.

31. Cfr. 7 B 1 DK. Sobre aquest fragment relatiu als principis teogònics i cosmogònics, més paral·lels a 7 A 8-9 DK.

*Cartes 5 i 15: Soló a Epimènides. Epimènides a Soló.*

La carta de Soló a Epimènides (I 64) al·ludeix, tot passant, a l'episodi més important i emblemàtic de la relació entre ambdós savis: la purificació d'Atenes. Ara bé, aquesta carta no implica cap precisa explicació d'aquesta tasca de purificació, prou coneguda a partir de la *Vida de Soló* de Plutarc, sinó que és tota ella una reflexió sobre la manera d'exercir el poder i, més específicament, un al·legat contra la tirania.

L'aspecte religiós —aquell que dóna estatus a Epimènides en el conjunt dels savis— és un aspecte més que hom pot tenir en compte a l'hora de caracteritzar el savi cretenc, però no sembla, d'acord amb les paraules de Soló, el més important, com tampoc no ho és l'activitat purament legislativa en el perfil del savi atenès —tot i ésser, tanmateix, aquesta allò que dimensiona sobretot la figura de Soló entre els Set. És, en canvi, la praxis política —el verb usat és ἄγω— l'única actuació que dóna un resultat concret, precís, tangible. L'exemple que proposa Soló és la seva pròpia experiència, la manera com els atenesos han valorat més Pisístrat que no pas les lleis solonianes i no han fet cas dels seus consells, malgrat que ell s'autopresenta en termes de credibilitat, de defensor de la veritat enfront de l'adulació del tirà, que vol fer seu el poder amb engany (οὐδ' ἐγὼ προλέγων πιστὸς ἦν. ἐκείνος δὲ πιστότερος κολακεύων Ἀθηναίους ἐμοῦ ἀληθεύοντος), però els atenesos no han entès les intencions de Pisístrat i només han reconegut la follia de Soló (οἱ δὲ μανίαν Σόλωνος κατεγίνωσκον). La carta al cretenc inclou també les paraules pronunciades per Soló, quan va lliurar les armes, després que Pisístrat aconseguí el poder. Soló vol encara testimoniar una vegada més davant dels atenesos llur error i insisteix a defensar-se com a home d'acció: ὃ πατρίς, οὗτος μὲν Σόλων ἔτομος τοι καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ ἀμύνειν, paraules que ja abans Diògenes Laerci havia inclòs en el seu relat<sup>32</sup>. Però, el savi és considerat un foll (τοῖς δ' αὖ καὶ μαίνεσθαι δοκῶ) i és obligat a marxar exiliat com l'únic enemic del tirà (ὥστε ἄπειμί τοι ἐκ μέσου ὁ μόνος ἐχθρὸς Πεισιστράτου)<sup>33</sup>. La conseqüència d'aquesta situació és que Pisístrat acaba essent tirà i demagog, i l'assemblea dels atenesos li concedeix els guardians que fan, en tota regla, la defensa del poder absolut.

La resposta d'Epimènides (I 113) és, en certa manera, una carta de consolació<sup>34</sup>. El cretenc encoratja Soló en el sentit que la tirania de Pisístrat no pot durar, reconeix les virtuts de la legislació soloniana, i, alhora, convida el savi atenès perquè es refugii a l'illa de Creta. Démoulin<sup>35</sup> parla de dues cartes adreçades per Epimènides a Soló: aquesta del recull de Diògenes i una altra no conservada que tractava sobre la constitució de Minos —per tant, era també de contingut polític. Demetri de Magnèsia, ja al s. I a.C.<sup>36</sup>, la va considerar apòcri-

32. Cfr. I 50: ὃ πατρίς, βεβοήθηκά σοι καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ.

33. *ibidem*: ἀπέπλευσεν εἰς Αἴγυπτον καὶ εἰς Κύπρον, καὶ πρὸς Κροῖσον ἦλθεν.

34. Atès que la classificació dels distints tipus epistologràfics està feta seguint els tres grans γένη consagrats per la retòrica, la carta de consolació pertany al gènere συμβουλευτικόν.

35. Cfr. H. DÉMOULIN, *Épiménide de Crète*, Bruxelles 1901, pp. 133-4.

36. Fou l'autor d'una obra àmpliament emprada per Diògenes Laerci, intitulada Περὶ ὁμωνύμων ποιητῶν καὶ συγγραφέων.

fa per raons de llengua, donat que el dialecte àtic no esqueia a un cretenc del s. VII a.C. En canvi, la carta conservada està escrita en dialecte cretenc, però és evident que el savi de Creta parla d'esdeveniments del s. VI a.C., que ell no podia conèixer.

En aquest bescanvi de cartes prima especialment la imatge política de Soló, el fet que la seva legislació va voler, o com a mínim, va provar de resoldre un conflicte polític, que Soló defineix com la voluntat i l'esforç, endebades atès el resultat, d'alliberar els pobres de l'esclavitud (ἢ μάτην ἔσπευδον ἀπαλλάξαι τοὺς πένητας αὐτῶν τῆς θητείας, I 64); termes que reprèn Epimènides quan afirma, bo i confiant que la tirania de Pisístrat no passi als fills del dictador: «és difícil que aquells que han viscut d'una manera humana en institucions lliures, que són més bones, passin a la situació d'esclaus» (δυσμάχανον γὰρ ἀνθρώπως ἐλευθεράξαντας ἐν τεθμοῖς ἀρίστοις δούλως ἦμεν, I 113).

És força probable que Soló i Epimènides no fossin contemporanis —cas que Epimènides sigui quelcom més que una llegenda. La *Vita* plutarquea vol defensar aquesta comunitat d'interessos entre ambdós savis: l'atenès, poeta i àrbitre de lluites polítiques, contrari a la tirania; el cretenc, un veritable θεῖος ἀνὴρ<sup>37</sup>.

Diògenes Laerci és conscient que la filosofia és quelcom grec, i, des de la perspectiva d'un escriptor de l'època imperial romana, dir grec vol dir, sobretot, atenès. Atès que Soló és el savi d'Atenes, una pregunta possible és si Soló té un paper nuclear en el conjunt d'aquesta correspondència, això, d'una banda; una altra qüestió és, en la mesura que la tradició sobre els Set Savis va cristal·litzant sobretot en una època de l'arcaisme grec en què es donen un seguit de problemes i tensions socials i polítiques<sup>38</sup>, si també hi ha un *leitmotif* intencionadament polític en aquest recull epistolar, que no és de cap manera una novel·la<sup>39</sup>, sinó que el gènere epistolar és pres aquí com el vehicle per a caracteritzar els personatges de la mateixa manera que ho pugui fer una anècdota o una dita. Cal tenir en compte, però, que, al costat d'un determinat interès polític subjacent en aquestes cartes, el tema del rebuig o de la defensa de la tirania era possible com a exercici retòric<sup>40</sup>. Per tant, aquest motiu, reiterat en un bon nombre de cartes d'aquesta col·lecció, potser és només un exercici d'escola desenvolupat aquí a través d'una forma epistolar, però també pot ésser llegit com el referent comú que dóna una certa cohesió al conjunt.

Aquest motiu és, naturalment, el que marca sobretot la relació entre Soló i Pisístrat.

37. Cfr. J. PÒRTULAS, «Purificació ritual i concòrdia: Soló i Epimènides a Atenes», a *La razón del mito*, Madrid 2000, pp. 91-101.

38. Cfr. J.P. VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. cast., Buenos Aires 1979<sup>5</sup>, pp. 54-81.

39. Cfr. P.A. ROSENMEYER, «The Epistolary Novel», a J.R. MORGAN - R. STONEMAN, *Greek Fiction: the Greek Novel in Context*, Londres 1994, pp. 146-165.

40. Per exemple, Llucià al *Fàlaris I* presenta, mitjançant una carta enviada per Fàlaris a Delfos, una autodefensa que el tirà d'Agrigent fa de la seva actuació; o Llucià mateix al *Tiranocida* deixa constància que matar un tirà era un acte recompensat amb un premi.

*Cartes 3 i 6: Pisístrat a Soló. Soló a Pisístrat.*

Diògenes Laerci inclou dues cartes que relacionen ambdós atenesos. La del savi al tirà apareix en l'espai del clixé biogràfic reservat a les cartes (I 66), després de les que Soló adreça a Periandre, a Epimènides (I 64) i abans de la que remet a Cresos (I 67). En canvi, la que Soló rep de Pisístrat apareix dins del teixit narratiu, al capítol 53, i enllaça, quant a contingut, amb la que Soló rep d'Epimènides (I 113).

Diògenes, en el curs del relat biogràfic, refereix com Soló amonesta l'assemblea dels atenesos, la qual finalment s'inclina a favor de Pisístrat; explica també en quins termes el legislador increpa la pàtria (ὦ πατρίς, βεβοήθηκα σοι καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ), i com Soló s'exilia (ἀπέπλευσεν εἰς Αἴγυπτον καὶ εἰς Κύπρον, καὶ πρὸς Κροῖσον ἦλθεν, I 50). Igualment Diògenes Laerci explica que Soló, en asabentar-se que Pisístrat havia consolidat la tirania, va escriure aquests versos:

εἰ δὲ πεπόνθατε δεινὰ δι' ὑμετέραν κακότητα,  
 μὴ τι θεοῖς τούτων μοῖραν ἐπαμφέρετε.  
 αὐτοὶ γὰρ τούτους ἠϋξήσατε, ῥύσια δόντες,  
 καὶ διὰ ταῦτα κακὴν ἔσχετε δουλοσύνην.  
 ὑμέων δ' εἷς μὲν ἕκαστος ἀλώπεκος ἔχνεσι βαίνει,  
 σύμπασιν δ' ὑμῖν κοῦφος ἔνεστι νόος.  
 εἷς γὰρ γλώσσαν ὄρατε καὶ εἷς ἔπος αἰόλον ἀνδρός,  
 εἷς ἔργον δ' οὐδὲν γιγνόμενον βλέπετε (fr. 15 Gentili-Prato).

En aquests díctics Soló recorda als seus conciutadans que els déus no són responsables dels terribles desastres que pateixen i, de bell nou, invoca l'anodina intel·ligència dels atenesos (σύμπασιν δ' ὑμῖν κοῦφος ἔνεστι νόος) per fer atenció a la llengua i a les paraules d'un seductor (εἷς γὰρ γλώσσαν ὄρατε καὶ εἷς ἔπος αἰόλον ἀνδρός)<sup>41</sup>, actitud que els ha portat a l'esclavitud (καὶ διὰ ταῦτα κακὴν ἔσχετε δουλοσύνην). En la seqüència narrativa de Diògenes Laerci, la carta de Pisístrat és presentada com una resposta als versos de Soló. És curiosa la contraposició entre el caràcter privat del missatge del tirà —la carta— i el caràcter públic del missatge de Soló, puix que el savi legislador emprà per adreçar-se als atenesos encara la poesia, l'única forma de comunicació que li és pròpia i possible.

La missiva de Pisístrat —l'única, doncs, que interromp la seqüència narrativa de Diògenes Laerci— serveix al tirà per a justificar la seva actuació. Li pertoca el poder —afirma— com a descendent del llegendari rei de l'Àtica, Codros<sup>42</sup>, i reconeix que amb el seu règim de govern no fa altra cosa que legitimar i garantir l'observança d'unes lleis, de les lleis establertes per Soló mateix, i també que els ciutadans estan més ben governats que en una democràcia, ja que ningú no pot cometre abusos (καὶ ἄμεινόν γε πολιτεύουσιν ἢ κατὰ δημοκρατίαν· οὐκ ἔω γὰρ οὐδένα ὑβρίζειν). El tirà no vol honors ni dig-

41. El terme emprat en la carta de Soló a Epimènides era *κολακεύων* (I 64).

42. Cfr. Hdt. V 65.

nitats personals, sinó que aquests han d'ésser només per al bé comú<sup>43</sup>, i àdhuc convida Soló a tornar a Atenes amb la garantia de no patir cap mal. Això no obstant, en la seva resposta, el savi i legislador atenès admet que no és una qüestió d'enemistat o d'amistat personal, sinó de la disposició, per part dels atenesos, de voler acceptar o no un determinat mode de govern, i els termes de l'oposició són clars: ὑφ' ἑνὸς ἄρχεσθαι / δημοκρατεῖσθαι. Soló, naturalment, rebutja tornar a Atenes, perquè això significaria renunciar als propis plantejaments ideològics; ell ha ofert als seus conciutadans ἰσοπολιτείαν i, per tant, no pot estar d'acord amb l'actuació de Pisístrat.

Tanmateix, el tema de la tirania en aquest recull epistolar tampoc no s'esgota aquí, com podem comprovar a partir d'altres cartes, en algunes de les quals encara intervé Soló.

*Carta 2: Tales a Soló.*

La carta de Tales a Soló fa referència a la tirania i a la condició d'exiliat del legislador atenès. Tales sap que Bias ha convidat Soló a Priene —tal vegada mitjançant també una carta, car l'expressió en grec és ἐπέστειλε, malgrat que Bias és un savi no implicat en la correspondència laerciana. Potser per això tampoc Tales no renuncia a convidar-lo ell mateix perquè vagi a Milet, tot i que aquesta ciutat sigui governada per tirans, i àdhuc essent conscient del rebuig manifest de Soló envers aquest règim polític: Μιλήσιοι τυραννέομεθα — ἐχθαίρεις γὰρ πάντας αἰσυμνήτας<sup>44</sup>.

*Carta 10: Cleòbul a Soló.*

El mateix to i sentit inspira la carta que Cleòbul, el savi de Rodas, adreça a Soló: Lindos és una ciutat governada per un règim democràtic (δαιμοκρατεομένην) i, a més, es troba en una illa, en alta mar, allunyada dels possibles atacs de Pisístrat.

Així doncs, gairebé totes les cartes que impliquen Soló —la meitat del corpus d'aquest llibre I— fan referència exclusivament al tema polític, a la tirania de Pisístrat i a l'exili del legislador.

Les cartes del llibre I inclouen com a emissors o receptors altres personatges —Cresos, Procles i Trasíbul— que no formen part de cap llistat de savis, i Pisístrat, que sí sembla haver integrat també el grup dels savis, però que Diògenes exclou com a protagonista d'un dels seus βίοι, tot i que el tirà d'Atenes esdevé fonamental en la configuració, per exemple, del personatge Soló que

43. Arguments semblants als que fa servir Fàlaris, per exemple.

44. Cfr. I 44. L'etimologia del terme αἰσυμνήτης, sinònim en alguns casos de tirà i de rei, és fosca, tot i que probablement és un mot d'origen asiàtic. Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París 1968, p. 39. Segons Aristòtil (*Pol.* 1285 a 31), era com una tirania electiva, no hereditària, recolzada pel consentiment dels súbdits.

presenta Diògenes: Soló defensor de la democràcia i enemic declarat de la tirania.

*Cartes 7, 9 i 14: Soló a Cresos. Pítac a Cresos. Anacarsis a Cresos.*

Pel que fa a Cresos, no és soprenent que el rei lidi sigui el destinatari de cartes que li adrecen tres savis —Soló (I 67), Pítac (I 81) i Anacarsis (I 105)—, car la seva relació amb els savis grecs forma part de la llegenda entorn dels Set: la cort del ric monarca és un dels llocs freqüentats pels savis de Grècia, segons testimonia Heròdot<sup>45</sup>.

Soló reconeix la gentilesa, l'amabilitat, l'amistat i l'hospitalària acollença del monarca, però aquesta carta és emprada, també ara, com a mitjà per a definir l'objectiu principal de l'actuació pública de Soló: viure, habitar i consolidar una forma de govern democràtica. Tanmateix, tot i que expressat en mode condicional, Soló admet que abans acceptaria viure (ἔδεξάμεν ἂν μᾶλλον τὴν δίαίταν ἔχειν) al regne lidi que a la seva pròpia ciutat, sota un règim tirànic (ἐν τῇ παρὰ σοὶ βασιλείᾳ ἢ Ἀθήνησι, τυραννοῦντος βιαίως Πεισιστράτου). L'atenès, doncs, promet visitar la cort de Sardes només en qualitat d'hoste, de ξένος, del rei; la qual cosa semblen indicar els testimonis d'Heròdot i de Plutarc.

Aquesta carta, per tant, és una nova manifestació de la vocació democràtica de Soló, alhora que perfila Cresos com a hoste dels savis, un tret recurrent en les altres dues cartes que impliquen el monarca de Sardes. Així, la de Pítac (I 81) —com la de Soló— es pot entendre com la resposta a una invitació prèvia formulada des de la cort lídia o, més aviat, al·ludeix a quelcom que ja Diògenes ha explicat abans<sup>46</sup>, és a dir, al valuós present que Cresos li ha fet: riqueses, tantes com vulgui, del seu tresor<sup>47</sup>. Pítac admet que l'única raó possible i convincent per a acceptar la visita seria només poder ésser hoste del rei, car el tirà de Mitilene nega qualsevol altre interès per anar a Sardes, inclosa la riquesa, ja que ell mateix reconeix tenir-ne prou, de diners<sup>48</sup>, però no vol renunciar a la conversa amistosa amb el rei lidi.

En el context d'aquest recull d'escrits antitirànics, també Pítac ha pres la paraula, però no com Pisístrat per fer apologia del règim tirànic —tot i que el rebuig dels regals és també una manera d'apartar-se del model tirànic—, sinó ara per a destacar la personalitat de Cresos com a hoste, en correspondència, una vegada més, amb un ingredient constant i recurrent en la cristallització de la llegenda a l'entorn d'aquestes figures emblemàtiques de l'arcaisme grec<sup>49</sup>.

45. Cfr. Hdt. I 20, 23, 24, 27, 29, 70, 74, 75, 86; VIII 235.

46. Cfr. I 75.

47. Cfr. D.S. XII 2.

48. Tampoc Soló no considera Cresos l'home més feliç del món després de visitar el tresor de Sardes, tal com explica Heròdot (I 30). Segons L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, París 1976, pp. 100-104, l'episodi del trípede o de la copa d'or il·lustra prou bé la contenció del col·lectiu dels Set Savis a propòsit de la riquesa.

49. Cfr. F. CORTINA, «Pítac: la caracterització del σοφός», *Itaca* 9-10-11, 1993-1995, pp. 9-44.

Igualment, Anacarsis —en l'única carta de les atribuïdes al savi escita recollida en l'obra de Diògenes Laerci (I 105), força distinta a la resta del recull epistolar de l'escita pel seu to gens crític<sup>50</sup>— sembla molt poc interessat a gaudir de la riquesa del rei de Lídia, puix que ell ha vingut a Grècia per tal d'esdevenir un home millor, si pot aprendre com són els grecs<sup>51</sup>, i per això, necessita encara poder ésser reconegut com un amic de Cresos.

*Cartes 4, 8, 11, 12, 13: Soló a Periandre. Quiló a Periandre. Periandre als savis. Periandre a Procles. Trasíbul a Periandre.*

Periandre, el tirà de Corint, també juga un paper destacat en aquesta correspondència, ja que apareix en cinc cartes que tenen a veure igualment amb la tirania: quatre d'elles al·ludeixen directament a la dimensió pública del corinti, a la seva condició de tirà, mentre que l'altra, malgrat tractar una qüestió privada —la mort de la seva esposa—, el relaciona, tanmateix, també amb un altre tirà, Procles d'Epidaure.

Ara bé, malgrat que aquesta condició de tirà és central en la caracterització de Periandre, aquest, a diferència de Pisístrat, explícitament exclòs per Diògenes Laerci com a savi mereixedor d'un βίος, tot i que alguna font l'inclouïa en la nòmina<sup>52</sup>, és presentat també amb un altre perfil: ésser amfitrió dels savis. Periandre, en efecte, adreça una carta «als savis» (I 99), de manera que l'autor de l'epístola vol, sens dubte, recordar un episodi fonamental de la tradició dels savis: l'aplec en un indret o en un banquet. És precisament a Corint on té lloc l'únic testimoni del banquet dels savis: el *Banquet del Set Savis* de Plutarc. A més, en aquesta carta adreçada als savis —que pot entendre's com la invitació formal al convit de Corint— Periandre esmenta un altre lloc habitual de l'encontre dels il·lustres homes, Delfos coincidint en això amb el testimoni de Plató<sup>53</sup>. Delfos, per altra part, es vincula a la tradició de l'ofrena que els savis feren a Apol·lo, sigui en la versió del trespeus, sigui en la versió de la copa d'or, després de reconèixer que ningú d'ells podia ésser «el més savi», sinó el déu mateix. En aquesta carta, Periandre dona gràcies a Apol·lo perquè pot trobar tots els savis aplegats al santuari, però encara fa referència a un altre encontre: la visita dels savis a la cort de Cresos. Delfos o Lídia són emprats aquí com a

50. Les cartes atribuïdes a Anacarsis són deu. Cfr. G. CREMONINI, *Anacarsi Scita. Lettere*, Palermo 1991. P. VON DER MÜHLL, «Das Alter des Anacharsislegende», a *Ausgewählte Kleine Schriften*, Basel 1975, p. 476, suggereix que existia una «novel·la» sobre Anacarsis que s'hauria difòs oralment ja durant el s. VI i V a.C. per la Jònia, bo i seguint la idea de R. HEINZE, «Anacharsis», *Philologus* 50, 1891, pp. 458-468, segons el qual aquesta novel·la després, al s. IV a.C., fou escrita en forma de cartes per un filòsof cínic.

51. Cfr. P. GÓMEZ, «Cynicism and Hellenism in the *Letters of Anacharsis and the Vita Aesopi*, *Lexis* (en premsa), sobre la visió crítica del savi escita enfront del món grec en relació amb la manera com aquest és també observat per un altre savi de la tradició grega, el faulista Isop.

52. Cfr. I 13; 122.

53. Cfr. Pl. *Prt.* 343 b.



referent del mateix que ha de succeir a Corint: la visita dels savis a casa de Periandre és, sens dubte, una manera de prestigiar la tirania de Periandre, a qui hom atribuí l'aforisme δημοκρατία κρείττον τυραννίδος<sup>54</sup>, una elaboració, sens dubte, molt posterior a l'època en què l'hauria pronunciat el seu suposat autor. La imatge de Periandre —potser perquè no és atenès— s'allunya de la de Pisístrat<sup>55</sup>: aquell vol rebre tots els savis a casa seva, aquest condiona l'exili del savi atenès.

Periandre també rep una carta de Soló (I 64), qui sembla escriure-li com a resposta a una carta prèvia (ἐπαγγέλλεις μοι...) on el corinti potser li demanava consell. Soló adverteix al tirà que el millor és abdicar (ἄριστον μὲν οὖν ἀπέχεσθαι) si vol oblidar les sospites que ara l'angoixen: ésser víctima d'una mort violenta. Un tirà —recorda Soló— és sempre objecte de sospita i, per tant, l'única forma de garantir i mantenir el poder absolut (εἰ δὲ πάντος τυραννητέον) és comptar amb un cos de guàrdia mercenari, tal i com Pisístrat ha aconseguit de fer a Atenes.

En termes semblants s'expressa l'espartà Quiló quan escriu a Periandre (I 73): un tirà —els termes μόναρχος i τύραννος són emprats clarament com a sinònims, com també en la carta d'Epimènides a Soló en relació a Pisístrat<sup>56</sup>— sempre està en perill, però més encara en els afers interns i en la pròpia pàtria que en una expedició militar, i per això no s'està d'al·ludir —com també feia Soló— a la mort més habitual del tirà: l'assassinat.

Igualment el tirà Trasíbul escriu a Periandre (I 100), i el tema de la missiva està inspirat en un episodi narrat per Heròdot (V 92) i en un passatge de la *Política* d'Aristòtil (III 13, 1284 a). Heròdot explica que Periandre havia enviat missatgers al tirà de Milet per tal de saber com Trasíbul arranjaria de la millor manera possible els afers de la ciutat. La carta que recull Diògenes Laerci és, de fet, la resposta que el milesi hauria donat al tirà de Corint. En el relat de l'historiador no hi ha la mediatització de l'escrit, sinó que Periandre s'adona, per les paraules del missatger, del que el milesi ha volgut comunicar-li. Aristòtil, per la seva banda, justifica l'actitud i la resposta del tirà —cal advertir, però, que en el text d'Aristòtil els papers estan intercanviats i és Trasíbul qui sol·licita consell a Periandre—, ja que, segons ell, la supressió i l'anorreament dels ciutadans destacats no és, de cap manera, un comportament exclusiu de la tirania, sinó també de l'oligarquia i de la democràcia i tot. Segons les paraules de l'estagirita, l'ostacisme persegueix el mateix objectiu i aconsegueix el mateix efecte, fer fora de la ciutat i, per tant, privar de llurs drets, els ciutadans eminents<sup>57</sup>.

La carta de Periandre a Procles (I 100), tirà d'Epidaure i pare de la seva esposa, Melissa, està també inspirada en el relat d'Heròdot (III 52), segons el qual

54. Stob. III 1,172.

55. Aristòtil (*Atb.* 16) fa una descripció quasi idíl·lica del govern de Pisístrat, molt allunyada de la caracterització del tirà despòtic.

56. Cfr. I 113: τούτῃ γὰρ οὐκ ἔσειται τιν δεινὸς ὁ μόναρχος.

57. Encara en un altre passatge de la *Política* (V 10 1311a) Aristòtil expressa la mateixa idea: la tirania recull els mals de l'oligarquia —enriquir-se— i de la democràcia —lluitar contra els ciutadans il·lustres i destruir-los d'amagat o obertament exiliant-los—, d'on neixen la subversió i els atacs.

Periandre hauria enviat una expedició per a capturar Procles, ja que aquest havia intentat predisposar els seus néts contra llur pare, com Periandre lamenta en la seva carta: «tu ets culpable d'apartar a gratcient del meu afecte el meu fill. O deixes de tractar-me el fill amb severitat, o prendré mesures»<sup>58</sup>. D'altra banda, aquesta carta al·ludeix encara a un altre passatge d'Heròdot (V 92) que explica com el tirà de Corint, mitjançant un engany, va despullar totes les dones de la ciutat per cremar llurs vestits en honor de la seva esposa morta —de la que precisament s'havia enamorat en veure-la vestida amb la senzillesa de les lacedemònies, sense capa i només amb una túnica, malgrat ésser filla d'un tirà—<sup>59</sup>, potser recollint la tradició que Periandre havia dictat mesures contra el luxe excessiu<sup>60</sup>.

\* \* \* \* \*

El recull epistolar del llibre I de l'obra de Diògenes Laerci no inclou doctrina dels savis —l'espai per a màximes, proverbis, dites, ja existeix en el cos del relat— ni tampoc no dóna en cap cas elements nous en la caracterització i definició dels savis de la tradició grega. Tanmateix, la lectura seguida del *corpus* permet constatar un interès focalitzat sobretot en el tema polític que, essent present en la tradició sobre els savis com a grup, no és sempre —és a dir, en els diversos testimonis— prioritari o únic. Aquest conjunt epistolar oblida, sens dubte, moltes altres anècdotes o fets rellevants d'aquests personatges il·lustres de l'arcaisme grec. En canvi, reprèn un tema —el consell polític, la reflexió sobre el mode de governar— que, en certa manera, es troba igualment en altres reculls epistolars, sospitosos també d'ésser apòcrifs, com pot ésser la correpondència atribuïda a Plató o a Isòcrates, per exemple. Diògenes Laerci segurament no es preocupa per a dur a terme una exhaustiva exegesi ni crítica de les fonts utilitzades. És més que versemblant pensar que ell no va escriure aquestes cartes —en aquest cas potser n'hauria adjudicat a tots els savis. Tanmateix, les cartes que ell recull, les incorpora a la seva construcció dels *seus βίοι*, de les vides d'uns homes anomenats savis, perquè ajuden a confeccionar-ne la imatge, destacant que llur saviesa és nova i arrelada en les circumstàncies temporals. L'època en què hom fa «viure» aquests savis coincideix amb el moment de la història social i política de la Grècia arcaica quan la *polis* democràtica s'estava consolidant com a forma d'organització humana. Aristòtil, en *Sobre la filosofia*<sup>61</sup>, considera que aquesta és precisament la tercera etapa de la civilització humana quan, després del diluvi i un cop superada la recerca dels mitjans elementals de subsistència, l'objectiu dels homes fou l'organització de la ciutat i l'establiment de les lleis i dels vincles necessaris entre les parts d'aquesta nova forma de comunitat; invent que

58. τὸ δὲ ἐγὼν τῷ παιδί με ἄπο θυμοῦ ποιήσας ἀδικεῖς. ἢ ὧν παῦσον τὰν ἀπήγειαν τῷ παιδός, ἢ ἐγὼν τὸ ἀμυνοῦμαι (I 100).

59. Cfr. Ath. XIII 389 f.

60. Cfr. C. GARCÍA GUAL, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid 1989, p. 127.

61. Cfr. Fr. 1-26 Rose.

fou anomenat «saviesa» i d'aquesta saviesa, anterior a la φυσική θεωρία, estigueren dotats els Set Savis, els quals precisament establiren les virtuts pròpies del ciutadà<sup>62</sup>. Schibli precisa que els hel·lenístics àdhuc empraren el sintagma οἱ ἑπτὰ σοφοί com un terme cronològic per als anys 585/4 a.C<sup>63</sup>.

Potser aquestes cartes són simplement un exercici retòric, el qual, tanmateix, prova de cohesionar aquests personatges com a grup dins d'una obra on, en principi, no havien d'haver estat inclosos, atès que no són filòsofs d'una escola, de manera que la innegable recurrència del tema polític actua com a eix vertebrador d'aquest conjunt epistolar.

62. Cfr. J.P. VERNANT, *op. cit.*, p. 54.

63. Cfr. H.S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990, p. 1 n. 3.