

Què se'n va fer, del diner de Crates? Sobre cinisme i propietat. Un comentari des de Diògenes Laerci*

Daniel PONS OLIVARES
Universitat de les Illes Balears

RESUM: Els testimonis de *Vida dels filòsofs*, de Diògenes Laerci, ens informen d'un seguit d'accions distintives dels més eminents representants del primer cinisme. Entre elles, podem destacar-ne algunes que sobten especialment, en estreta relació amb el valor que concedeixen a les possessions materials i a la riquesa econòmica. Tant és així, que se n'extreuen pautes d'actuació comunes i coherents amb un pensament considerat tradicionalment no sistemàtic. Partint del cas paradigmàtic de Crates, el propòsit d'aquesta comunicació és analitzar les raons que s'estableixen entre cinisme antic i propietat per tal de coronar la concepció cínica del filòsof i de la vida ciutadana.

PARAULES CLAU: cinisme, Diògenes Laerci, Crates, riquesa.

SITUACIÓ D'ORIGEN: DL, VII, 87-88

Per començar, convé apuntar que, parlant de Crates, ens referim a un dels principals representants del cinisme primitiu, després d'Antístenes i Diògenes de Sínope. Crates nasqué a Tebes, entorn de l'any 360 aC, i fou germà del filòsof megàric Pàscles; establí relació amb Hipàrquia, una altra coneguda filòsofa cínica de la qual fou parella, i, en general, se li reconeix el privilegi d'haver estat seguidor directe de Diògenes.¹

A VI, 87, Diògenes Laerci ens informa que Crates, home de gran fortuna, es desféu del seu patrimoni, iniciant-se amb això en el mode de vida cínic. Com és habitual als testimonis que ens transmet Diògenes Laerci, la manera precisa com Crates féu

* Aquest treball s'ha realitzat amb el suport d'una beca predoctoral de Formació de Personal Investigador de la Conselleria d'Economia, Hisenda i Innovació del Govern Balear dins el marc d'un projecte d'investigació més ampli: HUM2005-07398/FISO «Edición, con traducción y notas de *Vida y doctrina de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio». Això no obstant, a partir d'ara es farà referència a l'excel·lent edició catalana d'Antoni Piqué Angordans (1988): Diògenes LAERCI, *Vida dels filòsofs*, Barcelona, Laia, 2 v.

1. Vegeu DL, VI, 85.

allò no queda del tot clara i adopta la recursivitat típica del rumor que va de boca en boca. El nostre doxògraf ens ho comunica de la manera següent:

Antístenes (fr. 8), en les *Successions dels filòsofs*, conta que Crates sentí l'impuls cap a la filosofia cínica havent vist en una tragèdia Tèlef amb un cistellet i a més a més fent pena. Vengué la propietat, car era dels distingits, i aplegà cap a dos-cents talents que distribuí entre els conciutadans. [...] Diocles explica que Diògenes el persuadí a cedir la propietat per a pasturatge del bestiar i que, el diner que tenia, el llancés a la mar.

En aquest passatge, l'abandonament de la seva propietat implica la conversió a la filosofia cínica. Aquest fet és d'especial significació si atenem a quin era el valor atorgat al patrimoni a la cultura grega antiga. El terme emprat en el manuscrit original² és *ousia*, de gran tradició en la història de la filosofia. El concepte d'*ousia* procedeix, com a substantiu del participi *to on*, femení *ousa*, del verb ser, *eimi*. Tot i el valor metafísic que adquirí en segles posteriors, havent estat traduït generalment per «substància» o «entitat» (a partir de la traducció llatina del terme), convé recordar que el concepte d'*ousia* tenia en grec, en el llenguatge popular, el significat de «béns», «possessions», «propietat». Ja que Crates «era dels distingits» a la seva ciutat natal, probablement hauria heretat la seva hisenda per via paterna, essent obligació moral del baró conservar-la i fins i tot augmentar-la, amb vista a la preservació del prestigi familiar. *Ousia*, en definitiva, representava allò que hom realment és, en tant que «substància» efectiva (d'aquí el llarg periple del terme en el discurs ontològic), a la manera d'allò que el defineix i el distingeix, car l'institueix i li aporta reconeixement com a membre d'un llinatge avial. Convé que destaquem, a més, que quan es feia referència a l'*ousia* es considerava principalment una propietat material de reconeguda entitat abans que qualsevol altre valor espiritual o simbòlic, com ara el diner.

Dit això, amb la seva acció, Crates pogué menysprear doblement el seu patrimoni, atès que, segons una de les fonts, en primer lloc el convertí en diner, és a dir, en un bé sense identitat des del punt de vista de l'estirp, per repartir-lo a més, en segon lloc, entre els seus conciutadans. No obstant això, una altra font dins Diògenes Laerci, Diocles, afirma al mateix paràgraf que «Diògenes el persuadí a cedir la propietat per a pasturatge del bestiar i que, el diner que tenia, el llancés a la mar», de manera que podria no ser cert que vengués el seu patrimoni, ni que repartís els diners entre la ciutadania. Aquest altre testimoni de Diocles, d'altra banda, conté l'atractiu d'establir ja a l'inici un vincle directe entre Crates i Diògenes, a qui molts consideraran l'autèntic fundador del cinisme.³

A VI, 88, però, també se'ns comunica que un tercer o quart relator, Demetri de Magnèsia, «conta que [sc. Crates] confià el diner a un banquer, amb l'acord que, si els

2. Herbert S. LONG, *Vitae philosophorum*, Oxford, Oxford University Press, 1964.

3. Com ara en aquest treball, per damunt d'Antístenes; vegeu DL, VI, 6, VI, 13 i VI, 22.

seus fills arribaven a ser uns simples ciutadans, el retornaria a ells, i si eren filòsofs el repartiria entre el poble, car practicant la filosofia ja no el necessitarien per a res.»

Aquest darrer testimoni, amb clars matisos de diferència respecte dels anteriors, afegeix, en tot cas, una certa versemblança a la primera de les informacions per la qual se'ns indicava que el diner de Crates pogué acabar en mans del poble, si bé no com un acte de solidaritat cap als seus conciutadans, sinó més aviat per un menyspreu del valor que es concedeix al poder econòmic i a la possessió.

Amb tot, el que podem afirmar sense discussió és que pareix que:

a) Crates se'n desféu, del seu ric patrimoni (tot i que no puguem determinar exactament com ho va fer), i

b) del diner que tenia (potser com a resultat de la venda de la seva hisenda)⁴ també se'n desféu, probablement repartint-lo entre els seus conciutadans.

PROPIETAT, CIUTADANIA I FILOSOFIA CÍNQUES

En veritat, en l'àmbit de la propietat, els cíncics demostraven ser amics convençuts d'allò «públic», però en un sentit no gens barroer que no exclouïa la possibilitat efectiva de la propietat privada. Per als testimonis dels quals disposem, «públic» hauria

4. S'ha adduït una altra possible interpretació de l'abandonament o, en aquest cas, de la pèrdua de les possessions de Crates. La introdueix García González al *Dictionnaire des philosophes antiques* a propòsit d'Hipàrquia, però podem considerar-la poc consistent, ja que depèn de suposicions sobre un testimoni fragmentari, en concret un altre de Diocles, DL, VI, 88, la interpretació del qual, seguint l'exposició de García González, contradiria la informació que a través del mateix Diocles s'aporta en les línies precedents. La proposta de García González, en qualsevol cas, diu així: «A la filosofia laerciana de Crates hi ha un testimoni que prové de Diocles de Magnèsia segons el qual la casa de Crates hauria tingut una certa relació amb Alexandre, mentre que la d'Hipàrquia n'hauria tingut una altra amb Filip (DL, VI, 88 = V H 30 Giannantoni). El passatge en qüestió sembla tenir una llacuna, restituïda de forma diversa per les crítiques, per la qual cosa queda poc precís. En tot cas, avui es tendeix a negar tota versemblança d'un encontre entre Crates i Alexandre (vegeu Giannantoni 1, t. IV, p. 564 i s.). D'altra banda, Jesús M. GARCÍA GONZÁLEZ i Andrés POCINA PÉREZ (ed.), *Studia Graecolatina Carmen Sanmillan in memoriam dicata*, Granada, Universidad de Granada, 1988, p. 179-187, especialment p. 180, nota 5, el testimoni pot fer referència a la destrucció de Tebes per Alexandre el 335 aC (vegeu V H 31 Giannantoni); aquesta circumstància ha pogut ser la causa de l'arribada de Crates a Atenes en una situació econòmica difícil, i ha pogut donar lloc a la tradició cínica segons la qual Crates renuncià voluntàriament a les seves possessions» (Richard GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. III, París, CNRS, 2000, p. 744). Si Crates no renuncià voluntàriament al seu patrimoni, sinó que el va perdre, això, tanmateix, ho degué acabar acceptant de grat per dedicar-se a la filosofia, vegeu DL, VI, 93. Per cert que, deixant de banda la feblesa de la base argumental del suggeriment de García González, una altra font aliena a Diògenes Laerci remarca el tarannà cínic de Crates indicant que, en lloc de desitjar, com feia Soló, «possessions honrosament adquirides», les comparava amb la riquesa per a un escarbat o per a una formiga i, en canvi, es limita a demanar «una participació en la justícia i la riquesa que sigui inofensiva, fàcil de transportar, fàcil d'adquirir i de valor per a la virtut», Fr. 1 Diehl; G. Giannantoni (1990): *Socrates et socraticorum reliquiae*. Nàpols, vol. 2, V H 84, raons concordants amb el perfil del personatge que aquí manegem. I també Mètrocles, deixeble de Crates i germà d'Hipàrquia, ens diu que «la riquesa és nociva, llevat que sigui usada dignament», a la vegada que ens fa veure el valor de les coses que s'obtenen amb temps i aplicació, com l'educació, per damunt d'aquelles que s'aconsegueixen amb diner: DL, VI, 95; vegeu DL, VI, 35.

de ser considerat, en el pensament dels primers cíncics, en el sentit del que resta «a disposició» o és «apropiable», tot allò que no fos objecte d'ús de qualsevol altre home amb vista a l'assoliment d'una necessàriament austera felicitat, i aclarint ja d'entrada que, pel que sembla, mai al preu de transgredir la base legal primordial de la *polis*. Els cíncics no posseïen res més que allò que necessitaven; demanaven, preïen o feïen ús de tot el que requerien per a la seva subsistència, com, per exemple, la bóta del Metroo.⁵ Però, tot i que Antístenes digui que «el savi es basta a si mateix, car els béns d'altri també són seus»,⁶ i que també Diògenes digui coses semblants,⁷ es pot constatar a la base del pensament cíncic un clar rebuig del robatori, reprovant i advertint els lladres,⁸ i no tenim constància que, per exemple, prenguessin cap habitatge (privat) per ocupar-lo.

Però tornem al testimoni de Demetri de Magnèsia aportat a Diògenes Laerci per analitzar què se'n pot extreure per al discerniment de l'estil de vida cíncic, i tornem, per tant, a la qüestió dels diners de Crates des d'aquesta altra perspectiva. Segons aquell relator, com hem dit, el diner que Crates confià al banquer havia de ser retornat als seus fills només en el cas que aquests resultessin «simples ciutadans [*idiotai*]», però si, en canvi, arribaven a ser filòsofs, hauria de repartir-lo entre el poble, ja que un filòsof no necessita res.

En aquest passatge es formula una clara oposició entre el «simple ciutadà» (*idiotes*)⁹ i el «filòsof» en l'ètica cíncica de Crates, i, a més, se n'extreu que Crates devia considerar-se «filòsof», si atenem al fet que ell mateix es desfèu o renegà de les seves possessions, incloent-hi els diners.

Per descomptat, algú podria interpretar que Crates juga aquí amb una ironia i que no tan sols no es considera filòsof, sinó que fins i tot menysprea qui s'ho pensa, disposant per als seus fills que, si creïen plens d'aquests fums filosòfics, els fos negat el llegat del seu patrimoni. No obstant això, aquesta interpretació pareix altament improbable, almenys per tres motius: el primer, la seva constatable apreciació de la filosofia. En efecte, «deïa que convé filosofar fins al punt d'adonar-se que els estratèges no són més que atzemblers.»¹⁰ De la filosofia afirmava, a més a més, que havia tret de profit «un quènix de tramussos i no preocupar-se de res»,¹¹ essent aquest, el de les conegudes simplicitat i autarquia cínciques, el segon motiu pel qual no considerar la unió de filosofia i pobresa material un motiu d'ironia per part de Crates. Com ell mateix escriví, sempre segons Diògenes Laerci, «el que he assimilat i meditat, això pos-

5. DL, vi, 23.

6. DL, vi, 11.

7. Vegeu DL, vi, 37.

8. Vegeu DL, vi, 45; vi, 52.

9. El terme grec *idiotes*, provinent de l'adjectiu d'*idios*, conté una referència a allò particular, incloent-hi en sentit ample allò que és característic d'algú. Altres termes moderns que podrien ajudar a completar el significat d'*idiotes* serien «particular», «personal», «individual» o «privat».

10. DL, vi, 92.

11. DL, vi, 86.

seeixo —venerable doctrina que he après de les Muses. Els fums s'han apoderat de tot, fins de la riquesa.»¹²

D'altra banda, i com a tercer motiu per desestimar la possible ironia de Crates en aquest punt, la lloança de la filosofia és també comuna a altres grans cíncics, començant per Diògenes,¹³ del qual precisament Crates, admirant-lo, i per mitjà d'una expressió força sorprenent, deia ser ciutadà (o conciutadà).¹⁴

En conclusió, pareix innegable que per a un cínic, Crates en aquest cas, només un *idiotes* s'aferraria al seu ric patrimoni.

DE LA LLEI I DEL COSTUM: PER A UNA INTRODUCCIÓ A L'ÈTICA CÍNICA

Dit això, aprofundim un poc més en la raó que conduí Crates a desfer-se de la seva hisenda. Inicialment, la resposta a aquesta qüestió és senzilla: va actuar d'aquesta manera conforme al seu concepte del filòsof. La contesta amaga, però, les dificultats de desentranyar amb justícia les motivacions del mode d'actuació d'un filòsof cínic. La noció de l'estil de vida filosòfic que posa en pràctica el cinisme primitiu desplega un seguit d'aspectes que molt sovint han estat motiu de confusió per als intèrprets posteriors, sobretot en certes exposicions de caràcter general. Així, recentment, a l'*Enciclopedia iberoamericana de filosofía* s'entén que «els fins que persegueix el filòsof cínic són veritablement molt senzills de comprendre i no necessiten demostració. [...] els cíncics no veuen les lleis com a lligams d'amistat entre els homes, sinó com a lligadures que ens oprimeixen i ens priven de la primitiva llibertat. [...] Per això el cínic ha de trencar amb les lleis (*nomoi*), amb els costums (*nomismata*) i amb el pudor (*aidos*) per viure com els animals i recuperar la primitiva vida de l'home conforme a la natura.»¹⁵

Amb aquestes declaracions, es fa una introducció poc afortunada dels principis de «senzillesa», «llibertat» i «viure d'acord amb la natura» enfront de «la llei» i «el costum» dins l'ètica cínic. El seu principal inconvenient és que aquests principis s'expressen aquí d'una manera massa simplificada i poc contrastada, si atenem als testimonis aportats per Diògenes Laerci. Per desgràcia, no conservem els distints escrits atribuïts a Antístenes sobre la llei, la bondat, la justícia o la llibertat,¹⁶ però partint del cas de Crates podem apreciar algunes dades que desperten la sospita sobre aquelles asseveracions.

En primer lloc, és prou clar que Crates no es considerava un *idiotes*, ja que, com tindrem oportunitat de comprovar, els cíncics no eren uns ciutadans qualssevol dedicats als seus interessos particulars. Això pot implicar, per contrast, una major de-

12. DL, vi, 86.

13. Vegeu DL, vi, 7; vi, 24; vi, 49; vi, 56; vi, 63; vi, 65, i vi, 94.

14. DL, vi, 93.

15. *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, vol. 14, Madrid, Trotta, 1997, p. 205-206.

16. DL, vi, 16.

dicació a les qüestions públiques o «polítiques» per part de Crates. Però, què hauria succeït si una llei l'hagués obligat a vendre o a compartir la seva propietat?, hauria complert en tal cas amb els seus deures «polítics»? D'entrada, es podria esperar que no, ja que és conegut el marcat caràcter contestatari de la filosofia cínica pel seu impuls a «viure conforme a la natura», en suposada oposició a la cultura. S'ha tendit a valorar que el seu exemple i les seves formes de vida implicaven un tret antisocial de base. Així, per exemple, per a Capelle, «la vella oposició fonamental “Nomos-Physis” (eticitat i naturalesa) [...] serà duta per ell [*sc.* Diògenes] fins a l'extrem, [...] oposant-se a la base fonamental de la Polis grega [...]. Amb el convenciment de l'absurditat de la moral convencional i de l'ètica social intenta dur novament els homes cap a la Natura.»¹⁷ Però ja hem advertit que aquestes relacions s'han d'analitzar amb més cura.

Des d'Antístenes, però sobretot amb Diògenes, Crates, Hipàrcia i altres seguidors del primer cinisme, es poden aplegar un bon grapat de testimonis d'una contracultura que pren com a empresa el sabotatge sistemàtic de la norma social. No obstant això, convé fer un aclariment poc destacat entre els comentaristes en la major part de les exposicions tradicionals sobre el tema,¹⁸ i és que el seu tarannà destructiu

17. Wilhelm CAPELLE, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1958, p. 309.

18. Els cíncics, i en general tots els anomenats «socràtics menors», no han gaudit d'un bon tracte per part de la tradició en la història moderna de la filosofia. En molts casos, han passat inadvertits o com una postilla entre milers de pàgines. Del descrèdit cristià del cinisme es troben bons exemples des del segle XIV al segle XVIII. Podem aduir, per exemple, l'anònim del XIV *De Divisione et Laude Philosophiae Quae ad Mores Pertinent*, on se'ls titlla de «secta execrable», però sobretot les apreciacions sobre els cíncics de Giovanni Dominici en el seu *Lucula Noctis*, del 1405; o, més endavant, Du Préau (1569); Collio (1622) i el seu imaginari procés a Diògenes; Garasse (1652): *Socrate chrestien*; el protestant Josua Arndt (1669); el pastor Paul Stockmann (1692); Pierre Bayle (1697) al seu article «Turpilins» del *Dictionnaire historique et critique*; André-François Boureau-Deslandes (1737): *Historie critique de la philosophie*, etcètera (per a una aproximació a tot plegat, vegeu S. MATTON, «Cinismo y cristianismo en la Edad Media y en el Renacimiento», a R. Bracht BRANHAM i Marie-Odile GOULET-CAZÉ (ed.), *Los cíncicos. El movimiento cíncico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 2000, p. 333-345). Molt més a prop dels nostres temps, però, Copleston, per exemple, els dedica no arriba a tres planes de la seva *Història de la filosofía*; Abbagnano tan sols dues, a Antístenes i a Diògenes, cap a Crates i a la resta de cíncics, en la seva magna *Història de la filosofía*; un tracte encara més pobre reben de part de Hirschberger, semblant al rebut per Giuseppe Faggini en la *Història de la filosofía* de Cornelio Fabro, i per Felipe Martínez Marzosa. A la de Châtelet ni tan sols se'ls concedeix un apartat específic, com tampoc a la de Mosterín o a la *Història universal de la filosofía* de Hans Joachim Störig. A les històries de la filosofia grega tampoc no reben un paper gaire més significatiu. Per a Capelle, els cíncics, com tots els «socràtics menors», «desenvoluparen d'una manera particular els pensaments del mestre, mesclats amb opinions sofístiques.» Wilhelm CAPELLE, *Historia de la filosofía...*, p. 301, i Dilthey, en la seva petita *Història de la filosofía*, es refereix a ells breument, en l'apartat dedicat a Plató, com a «socràtics, però no del tot» (Wilhelm DILTHEY, *Historia de la filosofía*, Mèxic, FCE, 1956, p. 48). Parlant d'Antístenes, A. H. ARMSTRONG diu que «forma part del grup dels “socràtics menors”, pensadors intel·lectualment inspirats per Sòcrates que, per estar mancats de la capacitat metafísica de l'amplitud de penetració que posseïa Plató, s'acontentaren amb exagerar qualque aspecte de la personalitat o dels mètodes del seu mestre» (A. H. ARMSTRONG, *Introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1984, p. 192). Una altra que no es pot obviar, per ser indigna d'una història de la filosofia, és la reflexió que trobem entorn de l'ètica cínica a Guillermo FRAILE, *Historia de la filosofía, I*, Salamanca, BAC, 1976, principalment entre les p. 272 i 274. Una honrosa excepció a aquesta norma és A. A. Long, que al llibre *Els cíncics*, coordinat per M.-O. Goulet-Cazé,

no era en absolut indiscriminat i, en definitiva, no seria correcte argumentar que amb els seus actes pretenien la fallida definitiva del sistema social establert, sinó més aviat la seva reforma interna, des del compromís ètic per la millora de la conducta de cada persona.

Recordem aquí el fet que presenta a Diògenes el cínic a *Vida dels filòsofs*. Segons conta Diògenes Laerci, referint-se a distintes fonts que informen d'un mateix fet de maneres diverses, Diògenes comença el seu camí filosòfic a l'exili després de veure's implicat en un cas de «falsificació» de moneda,¹⁹ infracció que, a l'antiguitat, podia ser castigada fins i tot amb la pena de mort.

Doncs bé, en edat avançada, segons relata Diògenes Laerci, «a un que li retreia l'exili: "Tanmateix per aquesta causa —respongué [*sc.* Diògenes]— he arribat a la filosofia, infeliç".»²⁰ Es podria pensar, a partir d'aquesta afirmació, que això implica una vida filosòfica que es desentén en gran mesura del límit que determina allò que es considera delictiu i que, de fet, ratifica l'execució de la falta. Però res més allunyat de l'experiència cínica, sobretot si parlem d'aquest, el seu fundador. En efecte, «en ser-li retret una vegada el fet d'haver alterat moneda, digué: "Llavors era un temps en què jo era com tu ets ara, però tal com jo ara sóc, tu no ho seràs mai." I a un altre que li retreia el mateix: "També orinava més ràpid, i ara no".»²¹

La darrera contesta és especialment rellevant per a la discussió que ens ocupa. En aquesta ocasió, Diògenes sembla que renega obertament del seu acte delictiu com a propi d'un estadi d'immaduresa que en aquell moment present, consagrat a la filosofia, dona per superat. La nova experiència filosòfica de Diògenes, extensible a la de

ens sorprèn amb aquesta magnífica advertència: «Les anècdotes i aforismes de Diògenes manifesten la seva càustica crítica a propòsit dels lladres, els adúlter i els llicenciosos. Dit d'una altra manera, Diògenes no atacà els principis generals de la moral popular grega. Ans el blanc del seu atac a la convenció fou la seva hipocresia i incoherència. Veia que les mateixes normes convencionals s'invocaven tant per proscriure la conducta antiètica com per tolerar-la, i que la pràctica convencional sancionava allò que el precepte així mateix convencional prohibia. La invocació de Diògenes a la natura, per tant, no hauria d'explicar-se com una crítica de tots els principis ètics que el *nomos* sancionava. (...) Les convencions que ell tractava d'anihil·lar per mitjà del seu discurs i de l'exemple de la seva pròpia conducta eren aquelles que entenen com a mers prejudicis irracionals i enemics de la satisfacció de les necessitats naturals», a Anthony A. LONG, «La tradició socràtica: Diògenes, Crates y la ética helenística», a R. Bracht BRANHAM i Marie-Odile GOULET-CAZÉ (ed.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 2000, p. 54.

19. Vegeu Francesc CASADESÚS, «Diògenes Laerci VI 20-21: ¿en qué consistió la falsificación de la moneda (*to nomisma paracharattēin*) de Diògenes de Sinope?», *Actas del III Congreso Internacional de la Sociedad Académica de Filosofía*, Múrcia, 8-10 de febrer de 2007 (format electrònic). La major part dels primers cíncics mantingueren una relació peculiarment tensa amb el diner: Diògenes, fill d'un banquer i presumpte malversador de moneda, DL, VI, 20-21; Crates, de qui hem estat parlant fins ara; Mònim, el qual, com a servent d'un altre banquer de Corint, «simulant folia, llançava la moneda i tota mena de diner que hi havia a la banca, fins que l'amo l'acomiajà», DL VI 82; Menip, prestamista de fortuna, vegeu DL, VI, 99-100, del qual parlarem més endavant, etcètera.

20. DL, VI, 49.

21. DL, VI, 56. Altres editors han traduït aquesta darrera intervenció de Diògenes directament com un «També em pixava a sobre (o al llit)»; vegeu, respectivament, Marcello Gigante, Bari, Laerza, i Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Hachette/Librairie Générale Française.

la resta dels més coneguts cíncics de l'antiguitat grega, consisteix a «reencunyar»²² constantment els usos socials superflus, a revalorar-los en pro d'una ergonomia «natural»; però des d'aquell fatídic punt de partida a la seva Sínope natal, no pot atribuir-se a Diògenes haver fet ni propiciat cap altra transgressió estricta de la llei; o almenys no se'ns informa de cap altra acusació o procés judicial cap a la seva persona després del seu contratemps originari amb la justícia.

«Respecte a la llei, deia que sense ella no és possible la vida a la *polis*; de fet, sense una *polis*, cap profit no se'n treu, de la vida social. Si la vida social és la *polis*, i si cap profit no se'n treu de la llei si no hi ha *polis*, així, doncs, és el mateix dir llei que vida social»,²³ si bé és cert que afegia que «solament hi ha una autèntica convivència: la de l'univers [*kosmos*].»²⁴

També en el cas de Crates pot establir-se una relació anàloga amb la llei, la convenció i l'ús. Amb la llei, entesa com la convenció social escrita (objectivada) sota la protecció oficial dels poders públics, diríem que hi manté una relació de distància, si bé no d'enfrontament efectiu. Així, doncs, les accions més transgressores dels cíncics incideixen principalment en aquell camp semàntic i polític del *nomos* no sancionat per la llei, deixant aquesta intacta, però denunciant sempre dins la vida ciutadana tota aquella imposició del costum que poguessin considerar espúria, sobrant, excessiva per a la correcta conducció d'una bona vida cosmopolita, a l'estil de la de Diògenes. Per damunt de l'artificialitat de gran part de la vida a la «política» grega, els cíncics han de ser considerats, segons el seu propi concepte, ciutadans seguidors i anunciadors de la raó, de l'ordre, de la justícia i de la mesura del *kosmos*.²⁵

Els versos que es troben al final de vi, 86, atribueixen a Crates aquestes paraules: «La fam guareix l'amor i, si no, el temps; de no poder-se'n servir, però, de cap dels dos, una soga [*brochos*].» L'aparició del terme *brochos*, «soga», objecte molt del gust dels primers cíncics en les seves invocacions, recorda altres passatges del Ca per antonomàsia. A vi, 24, Diògenes de Sínope «sovint repetia que per equipar-se per a la vida cal raó [*logos*] o ronsal [*brochos*]», i també que «una paraula [*logos*] d'agraïment, deia, és un dogal [*brochos*] mel·liflu.»²⁶ En ambdós casos s'estableix un joc de paraules entre *brochos*, «soga», «ronsal» o «dogal», i *logos*, «raó», «paraula». Crates, per la seva part,²⁷ seguint el paral·lelisme entre aquests dos termes, també pogué equiparar el suïcidi amb la filosofia cíncica, el *logos* apropiat, en tant que vies d'alliberació de la dictadura del desig sobre la voluntat humana.²⁸

22. Vegeu Francesc CASADESÚS, «Diògenes Laercio...».

23. DL, vi, 72.

24. DL, vi, 72.

25. Vegeu DL, vi, 63 i vi, 72.

26. DL, vi, 51.

27. DL, vi, 86.

28. «Raó (és a dir: vida raonable) o mort». Aquest podria haver estat un lema de fons de l'ètica cíncica. Recordem aquí l'advertència socràtica al *Critó* per la qual no s'ha de considerar el viure com el més important, sinó el viure bé, *Critó* 48b; això connecta, a més, amb aquella altra tan coneguda de l'*Apologia* per

El precepte de «viure conforme a la natura» adopta, d'aquesta manera, un estatut específic en el pensament cínic com un viure d'acord amb allò que la natura concedeix a l'home, amb vista a la consecució de la virtut, és a dir, la condició més adequada a la felicitat.²⁹ El terme *physis* és un substantiu d'acció construït sobre el verb φύω, que significa «néixer», de manera que la traducció llatina del concepte per *natura*, procedent del verb *nascor*, «néixer», respecta escrupolosament l'etimologia del terme grec. Per *physis* podem entendre, doncs, allò que s'és per origen, i l'home és humà per naixement: un animal de característica naturalesa raonable. Per honorar la natura, l'home ha de desenvolupar-se, per tant, en la forma més digna, però en la mesura precisa, que ha estat atorgada a la seva condició.³⁰

Per les dades que tenim, els cíncics, almenys els seus principals representants, donaren proves contínues d'haver posseït una vasta cultura,³¹ d'haver estat autors i escriptors prolífics,³² d'haver exercitat el seu cos en la mesura de la cura de l'ànima,³³ d'haver proposat la moderació i l'autodomini com a condicions per a una vida reeixida,³⁴ d'haver tingut en consideració més que molts altres cèlebres ciutadans de la seva època el concepte i la pràctica de la justícia,³⁵ d'haver censurat tota mena d'excessos (del menjar, del beure, del luxe, de les passions, etcètera) i d'haver estat reconeguts, respectats i fins i tot admirats per alguns dels més grans de tots els temps, com ara Alexandre.³⁶ No és correcte, aleshores, suposar que el seu únic objectiu a la vida era dur una forma de vida extremament animalitzada³⁷ i estendre-la a la resta dels

la qual una vida sense examen no val la pena de viure-la: *Apologia* 37e-38a. També Diògenes, a un individu que li digué: «No tinc dots per a la filosofia», li respongué: «Per què, doncs, ets viu, si viure bé no t'interessa?», i segons Antístenes, «Aquell que vulgui ser immortal, deia, ha de portar una vida pietosa i justa», DL, VI, 5. Per cert, que també Menip, comptat entre els cíncics, havent-se dedicat a acumular riquesa com a prestamista, «a la fi, tothom es confabulà contra ell i fou espoliat; de desesperació es llevà la vida amb una sogra», DL, VI, 100. No obstant això, el lloc de Menip entre els cíncics pot ser qüestionat per la seva dedicació, la seva ambició i el seu lligam amb el món del comerç, tot i ser com a tal un personatge d'excepció en les *Sàtires menipees* de Terenci Varró i en altres conegudes representacions artístiques al llarg de la història; de fet, a DL, VI, 100, la glosa que dedica Diògenes Laerci a Menip diu així: «A Tebes un dia sofrí una escamesa i tot ho va perdre, i, com que no comprenia la naturalesa del cínic, es penjà.»

29. Segons Diògenes, «cal, doncs, que, en comptes dels esforços inútils, per viure feliçment siguin elegits els que estan d'acord amb la natura: només es viu en la infelicitat per follia», DL, VI, 71. A més a més, «moltes vegades aixecava la veu per dir que els déus han concedit als homes una vida fàcil, però que els havia sostret de la vista allò que cerquen: pastissos de mel, perfums, etc.», DL, VI, 44.

30. Recordem que Diògenes cercava en va un home per tota la ciutat, vegeu DL, VI, 32, VI, 60 i VI, 41.

31. Són constants les al·lusions satíriques dels cíncics a versos de la *Iliada* i de l'*Odissea*, a les tragèdies, a distintes tesis de Plató, etcètera, vegeu VI, 7; VI, 36; VI, 40; VI, 52; VI, 53; VI, 55; VI, 57; VI, 63; VI, 66; VI, 67; VI, 90; VI, 95; VI, 103, i VI, 104.

32. DL, VI, 15-18; VI, 20; VI, 75; VI, 80; VI, 83; VI, 84; VI, 85; VI, 98, i VI, 99.

33. Vegeu DL, VI, 71-72.

34. Vegeu DL, VI, 3, i VI, 71.

35. Vegeu DL, VI, 5; VI, 12; VI, 16; VI, 29; VI, 52; VI, 68, i VI, 72.

36. Vegeu DL, VI, 32 i VI, 88. Vegeu Erasme de ROTTERDAM, *Adagia*, núm. 2201 («Sileni Alcibiadis»), 2000, València, Pre-Textos.

37. Sorprenentment, al *Dictionnaire des philosophes antiques* trobem unes afirmacions força incomprensibles pel que fa a la qüestió del retorn a la natura en la filosofia cínica si es contrasten amb la infor-

homes. El seu gust per l'exageració, per l'espectacle, ha d'entendre's, amb raó, com el resultat afegit d'un compromís ètic d'educació dels seus congèneres:³⁸ a Crates, per exemple, «se li deia Obreportes, pel costum de tafanejar a totes les cases per renyar la gent»³⁹ per la seva falta de virtut. Desemascarar l'impropi d'una vida llicenciosa i artificiosa i incitar a fer el que és degut per al bé de l'home, tal com ho estipula la recita raó natural, era el principi de les ensenyances dels cíncics. I el seu mètode, provocar el ciutadà per propiciar la seva reacció, introduir un poc de *physis* en el *nomos*,⁴⁰ en una justa mesura, per produir la cancel·lació de la contenció que s'imposa al ciutadà particular per una inèrcia de *supraphysis* irracional, permetent d'aquesta manera que l'individu creixi i maduri en dignitat com a ésser humà alliberat.

CONCLUSIONS

Reprenem, doncs, per finalitzar, la pregunta aparentment ingènua que ens fèiem a l'inici d'aquest comentari: si una llei haguera obligat Crates el cínic a vendre o a repartir la seva hisenda, hauria complert, en tal cas, amb els deures que la *polis* li imposava? Segurament que sí: hauria actuat tal com tanmateix ho hauria fet per introduir-se en la pràctica de la justícia cínicica. Considereu, per tant, simplement el precepte de fer el més just, de guiar-se per la raó, independentment de si ho imposa o no la llei o les convencions de la *polis*. D'aquesta manera, segons proposava Antístenes, «el savi no regirà la seva vida de ciutadà amb les lleis comunes, sinó segons la llei de la virtut»,⁴¹ en desitjar sempre el correcte.

La condició de la forma de vida cínicica és, en definitiva, la llibertat,⁴² la qual implica una correlació dels propis actes amb la raó,⁴³ sense la dependència de res extern

mació que fem servir aquí: «en la doxografia relativa a Diògenes, es troba un espai nou per a la sexualitat ἐν φύσει, un espai guanyat a força d'eliminar en l'home la condició humana i de retornar-lo a l'estat original de l'animal, fins i tot al de bèstia salvatge»: Richard GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. III, Paris, CNRS, 2000-2005, p. 748. Per desgràcia, tampoc no conservem els textos en què Antístenes abordava la qüestió *De la natura dels animals* o *De la natura* en general, referits a DL, VI, 15 i VI, 17.

38. Un intent d'educació que condueix a una àrdua tasca de «deseducació», ja que xoca frontalment amb l'herència cultural adquirida a través dels processos generals de socialització. La formació cínicica consisteix, doncs, a educar i a educar-se a pesar de l'enculturació patida en el si de la *polis* grega, situació que per moments potser requerirà mesures extremes. No obstant això, «l'educació, deia [sc. Diògenes], és moderació per als joves, estímulo per als ancians, riquesa per als pobres, gala per als rics», DL, VI, 68, tot i que, evidentment, podem esperar que amb això es referís a la correcta educació filosòfica i no a una educació a l'ús qualsevol.

39. DL, VI, 86.

40. Vegeu Francesc CASADESÚS, «Diògenes Laerciò...».

41. En aquest sentit, es pot entendre també que Diògenes «solia dir que cal anteposar la valentia a la sort, la naturalesa a la llei, la raó al sentiment», DL, VI, 38, car la sanció de la llei escrita no ha de ser el criteri de justícia, sinó l'argument de justícia, la justícia en si mateixa.

42. Vegeu DL, VI, 71.

43. Veritable principi rector de la pràctica totalitat de la filosofia grega, en especial, de la corresponent al període hel·lenístic: la unió de vida i doctrina o l'actuar com es pensa, i viure i pensar, en definitiva, conforme al bé en un món que no es viu encara com una escissió del jo.

innecessari. Això, doncs, suposa desfer-se dels usos gratuïts que, de fet, pertorben la felicitat, incloent-hi tota mena de pudor i de prejudicis sobre allò socialment acceptable,⁴⁴ però també l'esclavitud de la possessió, del desig i de les passions,⁴⁵ sempre, això sí, en la mesura d'un principi de justícia.

En l'actualitat, el doctor Richard Pipes, eminent investigador i professor emèrit d'història a la Universitat de Harvard, concep que la idea de llibertat, referint-se a la manera com l'expressa Pèricles a la seva oració fúnebre, com a autosuficiència segons la qual un està «en possessió de la seva pròpia persona», és molt més probable que «hagi sorgit del contrast entre el propietari i el no-propietari (i aquesta categoria incloïa, a l'Atenes antiga, tots els no-ciudadans) que no pas del contrast entre l'home lliure i l'esclau.»⁴⁶ Els primers cíncics, però, capgiren aquesta argumentació fent de la seva proclama de llibertat una pràctica de refús de la propietat entesa com a acumulació de béns. Per al cínic antic, la prevenció de l'abús (l'ús desmesurat) del dret a la propietat privada assegura precisament la capacitat necessària per poder considerar-se propietari d'un mateix, és a dir, autònom, independent, desinteressat, raonable, lliure. En definitiva, seguint la dita de Crates, el sentit cínic de la llibertat consisteix no més que en aquell «què'nix de tramussos i no preocupar-se de res [ni de les possessions externes a la pròpia persona]»⁴⁷ que reporta la filosofia.⁴⁸

El repudi cínic d'aquell altre sentit de la propietat com a possessió material ampliada sobta, a més, perquè la propietat privada era a la Grècia antiga un motiu d'orgull i un dret exclusiu i definitori de la classe dels ciudadans enfront de la dels no-ciudadans. Els cíncics, per contra, encarnen l'arquetip de l'estranger que no vol convertir-se en ciutadà de cap ciutat o cultura concreta, car això, paradoxalment, l'esclavitzaria, li reduiria la raó, limitant-la. I aquí s'inclou també la propietat com una convenció de distinció i de marcatge social, entre d'altres. La dependència adquirida del ciutadà respecte a la seva hisenda el domina i, en general, la convenció social imperant a la

44. «De tanta feblesa era [sc. Mètrocles] que un dia, mentre realitzava els exercicis escolars, se li escapà una ventositat; descoratjat es tancà totalment a casa, amb l'intent de deixar-se morir d'inanició. Quan Crates se n'assabentà, anà a casa d'ell com si hagués estat cridat i, havent menjat una ració de tramussos, amb les seves raons intentà de convèncer-lo que no havia fet res de dolent, car hauria estat un portent que els aires no donessin una resposta natural. Finalment, per consolar-lo amb fets semblants, també ell s'engegà un pet i aconseguí reconfortar-lo. Des d'aquell moment es féu deixeble de Crates i arribà a ser un home de mèrit en filosofia», DL, vi, 94.

45. Vegeu DL, vi, 3, i vi, 66.

46. Richard PIPES, *Propiedad y libertad: dos conceptos inseparables a lo largo de la historia*, Madrid i Mèxic, Turner i Fondo de Cultura Econòmica, 2002, p. 163.

47. DL, vi, 86.

48. En l'exposició d'aquesta independència que exclou un principi estès de la propietat, Diògenes avançà, a més, l'esbós d'una dialèctica de l'amo i de l'esclau, de la possessió de l'esclau per part de l'amo —dependent d'aquell— com a paradigma contradictori de la noció de llibertat inscrita en el sentit comú dels atenesos de la seva època: vegeu DL, vi, 30; vi, 36; vi, 55, i vi, 75. Efectivament, Diògenes no es considerava esclau de Xeníades, sinó més bé amo proveïdor del seu amo. Així, doncs, la llibertat tindria molt més a veure amb una actitud i un estat de consciència precís sota qualsevol contingència externa que no amb un estat de coses efectiu.

seva *polis* li imposa un vel civilitzador d'artificialitat que li impedeix, de fet, discernir les coses més senzilles en l'ostentació de la seva ignorada ignorància, és a dir, no li permet de veure la justa mesura de la veritat per la imposició d'un prejudici amb equívoca pretensió d'universalitat. És així com també la insistència en la propietat privada pot convertir-se en un altre dels «encobriments del vici», seguint l'expressió de Diògenes,⁴⁹ i com, per als cíncics, l'exageració dels seus actes descobreix l'exageració sedimentada en el costum de la *polis* grega, combatent el foc amb el foc. Però, dit això, si prenem les ensenyances cínciques segons la clau aportada per Diògenes (fatídicament desatesa per molts estudiosos del pensament antic), és a dir, aquella per la qual «imitava, deia, els mestres de cor: [car] aquests donen el to un xic més alt perquè tothom pugui agafar el to just»,⁵⁰ aleshores, per assolir la virtut i la justícia, potser no caldrà abandonar tot el patrimoni més enllà de l'estrictament necessari per a la supervivència,⁵¹ però sí que convindrà, sobretot, que se superi la por i la feblesa personal, la discapacitat adquirida que ens fa dependents d'allò altre i qualsevol forma d'existència irrellevant que, fent-ne una simple sàtira, no superi la prova de la nostra consciència deliberativa per a una convivència senzilla i feliç.

49. DL, VI, 72.

50. DL, VI, 35.

51. La connexió entre filosofia i frugalitat en l'aspecte material (vegeu DL, VI, 105), en tot cas, no és una novetat de la filosofia cíncica. Més enllà de l'habitual imatge del moviment cíncic com una revolució *ab novo*, almenys en aquest sentit es pot emmarcar dins una institució filosòfica tradicional que arrenca des dels inicis de la pròpia disciplina, amb els seus principals representants. En aquest sentit, podem destacar els casos de Tales de Milet, el primer d'entre els savis antics, amb la seva renúncia a treure profit de l'ús més lucratiu de la seva saviesa, el del règim de vida atribuït a Pitàgores, el primer «filòsof», o el cas de Sòcrates passejant pel mercat i dient-se: «De quantes coses jo no estic necessitat!», DL, II, 25. Però això ja és motiu d'un altre treball.