

MICHEL ONFRAY

# CINISMO

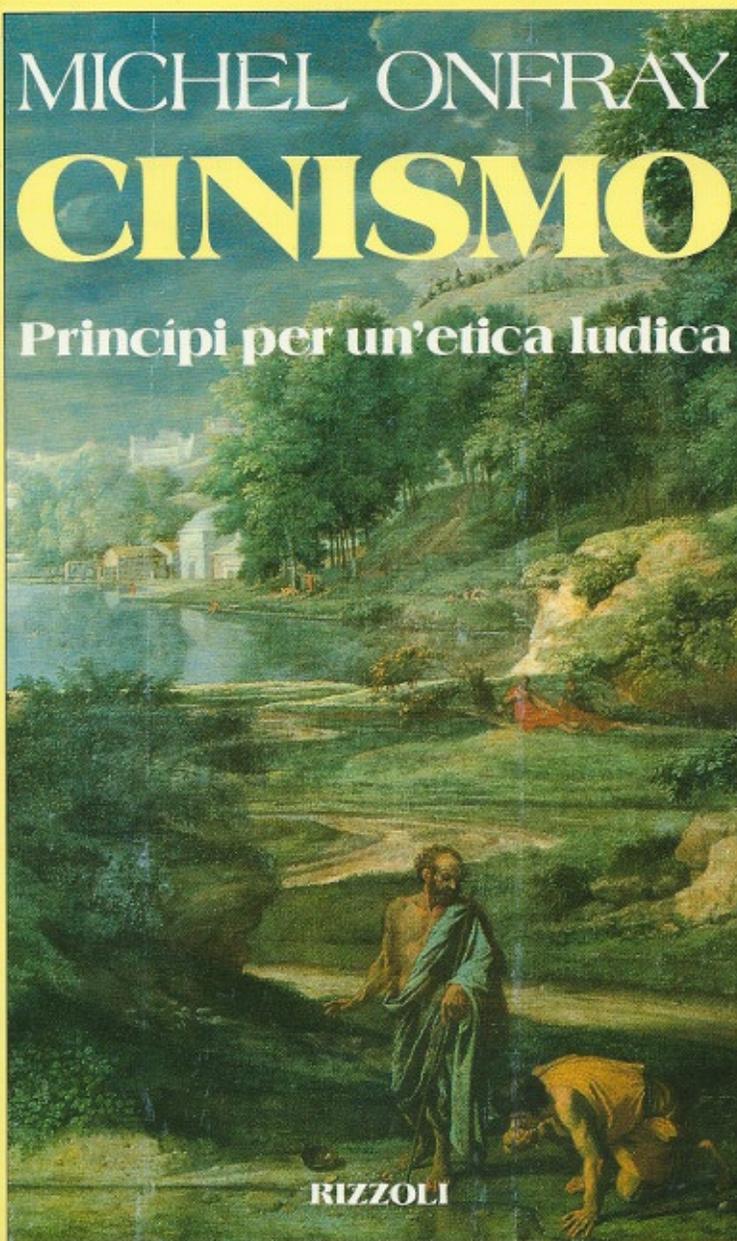
Principi per un'etica ludica



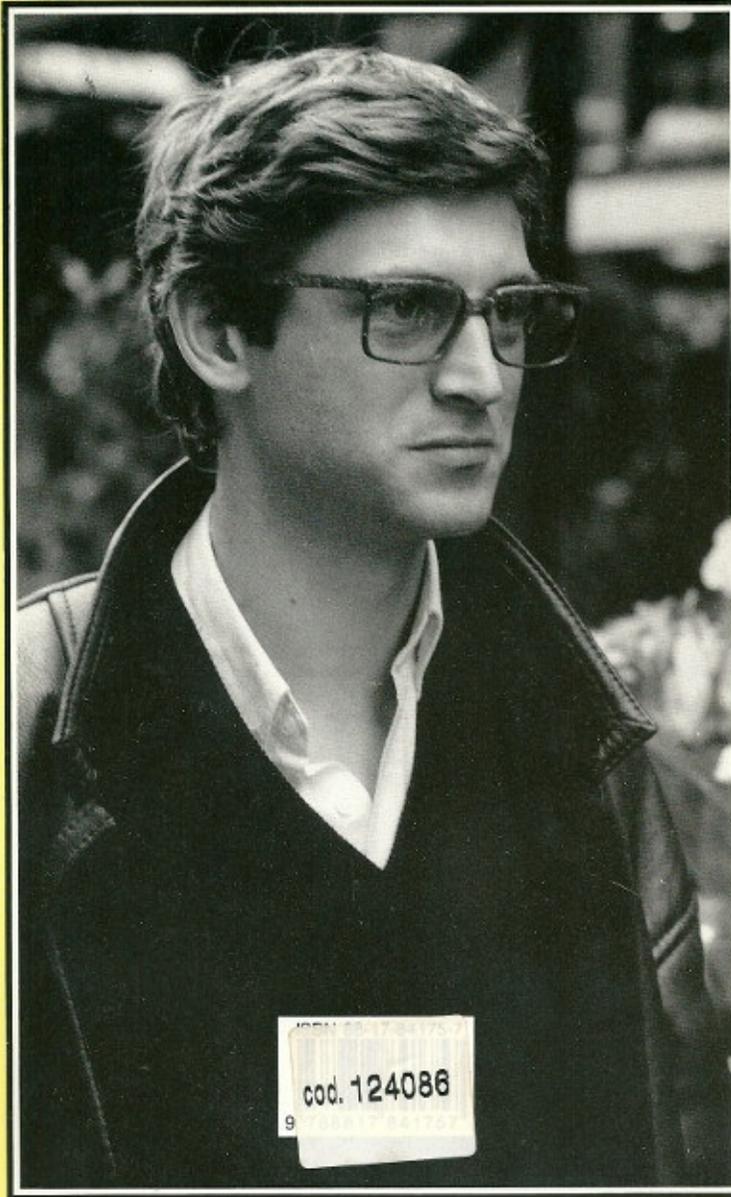
RIZZOLI

MICHEL ONFRAY  
**CINISMO**

Principi per un'etica ludica



**CINISMO**



cod. 124086

# Cinismo

A Marie-Claude Ruel

Il cinismo è «quanto di più alto può esser raggiunto sulla terra; per conquistarlo servono i pugni più forti e le dita più delicate».

Nietzsche, *Ecce homo*

## Prefazione

### LA FILOSOFIA, IL MAESTRO E LA VITA

Il mio vecchio insegnante di filosofia quell'anno fece lezione su Lucrezio e il *De rerum natura*. Andai a Roma sulle tracce del pensatore del quale conosciamo il poema e quasi nient'altro. V'è incertezza sulle sue date, si ignora se abbia conosciuto Cicerone (non è escluso), si presume un tocco di follia, o anche un bel po', si constata l'incompiutezza dell'opera maggiore, si immagina un suicidio. E' tutto. Però si sa che visse a Roma: era quanto bastava a farmi desiderare di vedere il cielo ch'egli aveva visto, di respirare l'aria ch'egli aveva respirato. Andai dunque nel foro romano, fra le antiche rovine, a cercare l'ombra di Lucrezio.

Anzitutto provai delusione: pietre morte e silenziose, confusione, mescolanza di secoli. Ma l'immaginazione colmò le carenze e, sotto un sole cocente, senza preoccuparmi d'ordine o di cronologia vidi per la prima volta i rostri, le colonne di Foca, i resti del *lacus curtius* o il tempio di Antonino e di Faustina. Poco prima avevo dato alcuni esami di storia dell'arte e di archeologia, preparati proprio in vista del viaggio; da quel che avevo studiato traevo indicazioni e persino aneddoti. Ritrovai la stupefacente, ammaliante pietra nera dalle misteriose iscrizioni. L'afa danzava e io, indifferente ai visitatori che tutto attorno giravano, per qualche attimo credetti davvero che i mani di Lucrezio venissero a trovarmi. C'è da stupirsi che si manifestassero?

Immaginavo la grandezza che aveva preceduto le rovine, l'azione prima della desolazione. Sui gradini erosi, sulle pietre consumate, sui blocchi corrosi, sull'erba bruciata dal sole percepivo scrocchiare di sandali. Gli uomini delle *Satire* di Giovenale diventavano miei contemporanei: vie strette, ingorghi di carri, il fragoroso disordine del gregge che non procede. Là una lettiga illirica corre alta sopra le teste, altrove i passanti si fanno largo a gomitate, e bisogna stare attenti a evitare le travi. Il vasaio e le sue anfore, il pescivendolo dietro il banco dai profumi intensi. Mi sovvennero le male parole, il fastidio di Giovenale quando lo scarpone chiodato di un milite gli schiaccia un piede. Il poeta satirico ha fissato nelle sue pagine odori di cucina, bambini che fomentano fumi presso il fuoco, rumore di tuniche strappate, tegole che cadono da un tetto, l'ubriaco che vomita ingiurie... Serviva ben poca immaginazione, Roma è la città che stimola l'impressione dell'eterno ritorno, Giovenale è un contemporaneo perpetuo.

E non è del tutto scomparsa, quella fauna: le *Satire* raccontano bordelli e prostitute; a due passi dal Colosseo, ai piedi dei bastioni, oggi in rovina, dell'antico teatro di Claudio, donne vendevano l'amore

dietro tende sozze e lacere. Roma. Amor. Sette, forse otto uomini attendevano il proprio turno con la pazienza di chi sa che entro breve tempo appagherà i propri desideri.

Si capisce velocemente cosa potesse significare la pratica della filosofia in un foro o in un'agorà ellenistica. Là dove tutti passano, fra un mercato estemporaneo e una nicchia votiva, il filosofo parla, consegna al pubblico la sua parola. Ci si pongono tutti i problemi possibili: la morte e la natura degli dèi, la sofferenza e le consolazioni, il piacere e l'amore, il tempo e l'eternità. Fra odori e fruscii, vampe di calore ed effluvi di pietre incandescenti, la saggezza diventa un'arte.

Tutta l'autorità del mio vecchio maestro era radicata nella sua feroce volontà di appartenere a un'altra epoca: ignorava lo studiolo e l'università perseverando invece in una pratica antica della filosofia. Senza curarsi delle regole e degli obblighi di ogni genere, parlava come verosimilmente s'era fatto a Roma o ad Atene venti e più secoli prima. Voleva star vicino alla realista parlava di atteggiamenti, di arte di vivere, di stile: La filosofia per lui non era affatto insegnamento di teorie astratte o esegesi gratuita, acuta e noiosa, bensì estetica dell'esistenza, specchio per antiche variazioni su questo tema.

La sua filosofia non si nutriva dei concetti astrusi, delle nozioni infondate e dei discorsi strampalati che sono propri alla corporazione: il suo mestiere consisteva nel mostrare modi di vita, maniere d'agire, tecniche d'esistenza. Proponeva una conversione pagana che puntava all'ordine della vita quotidiana. Incontrare i filosofi sui quali faceva lezione significava rischiare una messa in discussione della propria vita.

Con Lucrezio scoprii il quadro lucido, cioè crudele, della realtà: sottomissione umiliante alle illusioni, a ciò ch'è fittizio, alle credenze inutili; sacrificio perenne ai meccanismi dell'alienazione; servitù delle singolarità alle mitologie gregarizzanti; e tutto ciò che pone gli uomini in un teatro dove tragedia e commedia si dividono il dominio: tutto era sezionato, frantumato e messo a nudo alla luce fredda e chiara della sua ironia.

La morte era ammansita, limitata, impaniata nelle analisi. L'amore demistificato, posto nella prospettiva dell'istinto e delle pulsioni. Gli dèi congedati, distrutti, uccisi. Le passioni anatomizzate. Schopenhauer, Freud e Nietzsche al tempo della conquista delle Gallie... Coi versi del poema lucreziano sotto gli occhi, appresi anche come l'individuo con le proprie forze possa dare un senso alla sua esistenza: non dipendere da altri che da se stesso, esercitare l'autodominio, disporre del potere su di sé, addestrare la volontà, fare di sé un oggetto da trasformare in soggetto, render docile la parte peggiore e praticare l'ironia. La tematica che impegnava Michel Foucault quando la morte andò a falciarlo.

Nell'università nessun altro insegnante oltre il mio maestro aveva tale preoccupazione pagana: la costruzione di sé; gli altri analizzavano l'evoluzione di un concetto fra due date, facevano lavorare la memoria, ma per carità non l'intelligenza. Talvolta (esercizi iniziatici) bisognava prendere un'idea e metterla in relazione col passato, per determinare le fonti, trovare le radici, o col futuro, per estrapolare influenze, delineare linee prospettiche.

Rapidamente mi resi conto che con la fine della filosofia antica era sparito un modello di pratica della disciplina, e che dai Padri della Chiesa fino agli scolastici contemporanei non c'era altro che vaniloqui, discorsi tecnici talora brillanti, spesso nebulosi, sempre inutili. L'università è devota a tali esercizi, li venera, e si è specializzata nell'insegnare la noia. Ambito nel quale, d'altronde, eccelle.

Ciò che distingue la filosofia antica da quelle che seguiranno è la proposizione di esercizi spirituali aventi lo scopo di produrre una trasformazione della natura del soggetto che li pratica. A tal proposito Pierre Hadot molto giustamente scrive: « Il fine ricercato con tali esercizi da tutte le scuole filosofiche è il miglioramento, la realizzazione di sé. Tutte le scuole concordano nell'ammettere che prima della conversione filosofica l'uomo si trova in uno stato di inquietudine infelice, è vittima delle preoccupazioni, dilaniato dalle passioni, non vive veramente, non è se stesso. Tutte le scuole concordano

anche nel credere che l'uomo possa essere liberato da siffatta condizione e possa accedere alla vera vita, migliorarsi, trasformarsi, raggiungere uno stato di perfezione». <sup>1</sup> Taciamo i nomi dei contemporanei per i quali la saggezza è un pensiero caduco: hanno fatto della filosofia un puro gioco che permette a coloro che se ne compiacciono di praticare l'autoap- pagamento, dentro i loro recinti...

Assieme ai labirinti del pensiero antico scoprii lo strano paradosso per il quale un maestro può insegnare a staccarsi da lui, a liberarsi di lui al più presto. Maestro di libertà, oltre che di saggezza. L'essere maestro è passato di moda, è d'altra epoca. Invece il rapporto maestro-allievo è basilare. Senza maestro non v'è pedagogia possibile, né evoluzione pensabile, nella prospettiva degli esercizi spirituali e della conversione pagana. Il maestro fa quanto serve a evitare il culto della sua personalità, e così rende palese la distanza che rende possibile la relazione. E' lui stesso che adotta il silenzio, o i gesti, le parole, i segni. Spetta a lui un uso adeguato della dialettica di tipo socratico, il senso dell'irrisione e dell'ironia, così come la coscienza chiara, non presuntuosa, di operare nell'area dell'elettivo, dell'aristocratico — nel senso etimologico del termine.

Tutta l'Antichità conosce la relazione maestro-discepolo, senza la quale non v'è saggezza pratica: vi furono persino luoghi specifici dei maestri, e il lettore certo ricorda l'Accademia, il Liceo, il Portico, il Giardino. In altri casi le relazioni epistolari suppliscono alla non vicinanza: Seneca scrisse a Lucilio centoventiquattro lettere nelle quali prodigò consigli, fece osservazioni, diede risposte su aspetti precisi dello stoicismo o commentò piccoli fatti di vita quotidiana. La relazione maestro-discepolo permette al filosofo di rendere specifico l'addestramento, di proporre metodi appropriati; il discepolo ha a disposizione un insegnamento particolareggiato nel quale ogni momento della sua evoluzione ha un posto preciso.

Tale complicità è caratterizzata da un altro paradosso: essa mette in opera un'armonia per esprimere l'elezione — altra prassi d'altri tempi. In un secolo quasi del tutto devoto al gregarismo, che promuove senza posa bande, raggruppamenti, fazioni, l'esercizio filosofico di tipo antico propone una riduzione alla quintessenza della intersoggettività: maestro e discepolo, in comune simpatia, praticano l'amicizia come argomento pedagogico.

Nei momenti inaugurali del corso su Lucrezio il mio vecchio maestro saggiamente decise di ringraziare coloro che l'avrebbero seguito, e di ringraziare con maggiore vivacità chi avrebbe risparmiato visite e ogni genere di rapporto. La presa di distanza voleva solidificare le velleità, indurire le tentazioni.

Egli aveva un vecchio volume bilingue, pubblicato da Budé, costellato di note di tutti i colori: nero, rosso, viola, blu. L'intimità fra le pagine e il vecchio professore rivelava le ore di meditazione, di traduzione. E nello stesso tempo scoprivo quanto possa essere preziosa la relazione di un essere con un libro, di un uomo e un pensiero con un testo che non è la Bibbia o un breviario qualunque.

La copertina del libro era scollata, la legatura s'era allentata da tempo, e molte pagine (la carta era gialla, e morbida al tatto) si sparpagliavano al tocco delle dita. Affianco al volume metteva un grosso orologio, forse completo di catena, e il tic-tac era amplificato dalla cassa della cattedra, che agiva come quella di uno strumento musicale. Pipa e tabacco completavano il sistema di oggetti. L'aula era piccola, e quindi si poteva sentire il profumo dolce, di miele e strani frutti, lasciato dalla sua pipa. Le mani andavano dall'orologio al libro, dalla pipa ai fogli dattiloscritti della lezione, molto spesso inutili, perché l'obiettivo era mostrare un pensiero nell'atto del farsi, esercizio che non sopporta codificazione preliminare.

A quel punto Lucrezio diventava un contemporaneo, le sue parole quasi ripetute da un'eco ritrovavano tutta la loro attualità in una quotidianità modernissima: d'inverno dalla finestra vedevo passare le vetture e le scie gialle dei loro fari nel freddo e nella notte. Il flusso avanzava al ritmo delle luci tricolori dei semafori, e colorava in silenzio l'asfalto. Al quinto piano dell'università, sul finire della giornata, Caen

sfumava fin quasi a sparire, e la voce del professore faceva sorgere il foro romano, le vie di Giovenale, i monumenti dell'Impero.

Finita la lezione riponeva i propri oggetti con rapidità, a grandi passi usciva dall'aula e lasciava là l'uditorio ancora ammaliato — eravamo quattro o cinque, raramente di più.

Nelle ore successive permaneva l'eco della lezione, le idee del poema epicureo si facevano strada, producevano effetti, e nella mia camera, nel quartiere universitario, consultavo i grossi volumi indicati in bibliografia. Erano opere che parlavano di Lucrezio e del suo poema, certo. Mancava però la sostanza, mancava il pensiero pagano della modificazione di sé. Erano lunghi trattati sul *clinamen*, l'atomismo o la teoria dei colori. Nulla di veramente appassionante: il fascino spariva, le summe universitarie sopivano le folgorazioni e depuravano le fattezze del filosofo. Non era lo stesso pensatore, non era la stessa opera. Avevo un bel riprendere il testo, gli appunti del corso, e sforzarmi di ricostruire in qualche modo; fatica sprecata. Per cogliere le sfaccettature o percepire la ricchezza di contenuti delle pagine, ci voleva l'occhio del maestro, la sua voce, il suo commento. Egli era il filo d'Arianna nel labirinto; sotto la disinvoltura nascondeva una funzione fondamentale, persino indispensabile.

Talvolta, dopo la lezione, mi invitava nel suo studio, a chiacchierare e partecipargli le mie letture e ricerche. Emozionatissimo lo seguivo nei corridoi che conducevano a una piccolissima stanza, all'ultimo piano dell'edificio della facoltà. Avanzava veloce a grandi passi, gesticolando. Cominciava a parlare appena usciva dall'aula, e smetteva soltanto quando mi invitava a entrare nell'antro...

Il ripiano della scrivania era vuoto, pulito; lui era là di passaggio, non aveva alcuna ragione di lasciarvi un libro in corso d'opera. Una vetrinetta mostrava i pochi libri datigli da amici che come lui si occupavano di filosofia antica. Ma i volumi servivano anche come basi d'appoggio per cartoline giunte un po' da per tutto e foto ritagliate da riviste e periodici: tutte raffiguravano monumenti dell'Impero. Pietre incagliate in terre riarse dal sole, templi di ruderi bianchi che assorbivano la luce accecante sulle coste mediterranee, o colossei devastati dal tempo, come abbandonati alle fiamme della guerra.

Fu in quel piccolo studio che mi mostrò la foto, reperita dalla figlia, che stava per diventare illustrazione di copertina del libro ch'egli allora scriveva, *Vivre et philosopher sous les Césars*. Nella foto il foro romano era colto in una sorgente foschia mattutina; alcuni monumenti si stagliavano su una luce che faceva venire in mente quella che ci sarà l'indomani dell'apocalisse.

Mi parlò di Roma, del primo viaggio ch'egli vi fece e dei numerosi soggiorni che lo seguirono. Mi consigliò il libro di Matzneff che affronta il tema del suicidio fra i romani, e mi invitò a leggere le pagine dedicate da Matzneff a Montherlant e alla dispersione delle ceneri dell'autore del *Trezième Cesar* in luoghi simbolici della città eterna.

Conversammo anche di momenti della vita privata: raccontò la deportazione, l'amicizia con padre Trouillard, plotiniano anacronistico, la passione per l'organo o i *collage* surrealisti, l'amore per il Bordeaux, la delusione che provò dinanzi a Sparta occupata da raffinerie, o le avventure del cane Kador. Io invece gli parlavo di mio padre, dei libri che leggevo, della mia infanzia, della povertà, di Schubert, che a quei tempi scoprivo, dell'amicizia fra i romani. Mi chiedeva quali fossero le mie ultime letture, si rallegrava al vedermi intraprendere la scoperta di Luciano di Samosata o degli *Epigrammi* di Marziale. Mi invitava a leggere, fra Petronio e Ovidio, *Le memorie di Adriano* o Frédéric Dard, per il quale ha una passione.

Talora mi descriveva i propri lavori, le proprie ricerche. In quel semestre preparava per le « Etudes philosophiques » un articolo sul suicidio per paura della morte, fra gli antichi.

Ricordai che avevo redatto una scheda sui numerosi casi di morti volontarie in cui m'ero imbattuto leggendo testi antichi, mi arrischiai a dirglielo. Naturalmente mi chiese se poteva prenderne conoscenza, per confrontare e confermare, se non addirittura completare il suo lavoro. Per lettera mi chiese

l'autorizzazione a usare due riferimenti della mia scheda, ché prima gli erano sfuggiti. Accettai, con grande piacere e anche con grande orgoglio. Quando apparve l'articolo, intitolato *Gribouille et la mort*, ricevetti un estratto della rivista, a me dedicato, e scoprii che in una nota citava il mio nome, per ringraziarmi «di due riferimenti comunicati con gran generosità». Vi è modo più pedagogico per insegnare a praticare la riconoscenza? Altri furono meno scrupolosi...

In quello stesso piccolo studio (fatico a immaginare che oggi possa essere adibito ad altro uso) il maestro un giorno mi informò di un'impresa che aveva intenzione di compiere con alcuni colleghi: una serie di volumi sui rapporti fra vita e filosofia, sapere e potere, dall'antichità ai giorni nostri. Avevo una ventina d'anni, e mi propose il libro dedicato al pensiero medievale. Di quel periodo ignoravo tutto: non conoscevo i suoi filosofi, né il latino. Fui costretto a declinare l'offerta, ma fiero di esserne stato reputato degno. L'infanzia e l'adolescenza da cui venivo erano state zeppe di voci malaugurati ansiose di dedicare il loro tempo a persuadermi che la mia esistenza era priva di scopo.

Ero stato allevato da preti sudici, intronati dai vizi e fanatici di un sadismo meschino. Uno camminava in una nube di odori nauseanti di sozzura, l'altro non perdeva occasione di carezze untuose o gesti da pederasta. Un terzo si esprimeva soltanto con rutti, sbraitii e urla che arricchiva di botte dispensate in consonanza con gli accessi d'ira. Avevano tutti in comune la devozione per l'ideale ascetico, e non indietreggiavano dinanzi ad alcun metodo per distillare cattiva coscienza e sensi di colpa.

Il collegio invitava alla sessualità solitaria. Le sedute al confessionale (durante le quali mi capitava di recitare quasi l'intera lista dei peccati, per evitare di dimenticarne malauguratamente qualcuno) promettevano un soqquadro genetico, una mutazione di specie, a noi piccoli masturbatori.

Il loro obiettivo del resto era far nascere paura e terrore dell'aldilà, sottomissione all'autorità, obbedienza devota ai luoghi comuni di sempre.

Quei sacerdoti conoscevano un solo libro, il breviario, che avevano iscurito a iosa di sozzura e untume. Avevamo diritto a regolari razioni di quel beveraggio, imbevibile e rapidamente diuretico e carminativo. Il frutto della loro pedagogia era la formazione degli anticlericali più accaniti. Molto in fretta giunsi al punto di saturazione. Tutto ciò che in misura maggiore o minore somigliava al disprezzo verso il corpo, alla paura della morte, ai terrori del divino, in un primo momento mi mandava in bestia, in seguito mi fece sorridere. Lucrezio fu l'antidoto a quell'avvelenamento che avrebbe dovuto trasformarci in bestie da tiro.

Il vecchio maestro usava dunque come manuale il *De rerum natura*. Scoprii un'efficace demistificazione, un pensiero materialista e ateo, un'etica pragmatica. A quel paese la dannazione e il peccato, l'errore e la mortificazione, l'inferno e il senso di colpa. Lucrezio insegna una morale della pacificazione con se stessi e del reincontro con la propria sostanza d'atomi. L'epicureismo mi mostrava la possibilità di un pensiero al di fuori del cristianesimo. Il poema del filosofo latino indicava un'etica senza Dio, quella che Gilles Deleuze definì «ateismo tranquillo», tratto caratterizzante di «una filosofia per la quale Dio non è un problema, l'inesistenza, o anche la morte di Dio non sono problemi, ma al contrario condizioni che devono essere considerate come date perché possano emergere i veri problemi». <sup>2</sup> Era necessario colmare il vuoto che s'era creato in me: ci voleva un'etica di ricambio, un pensiero pagano.

Il secondo appuntamento con le idee antiche fu Plotino. Le *Enneadi* diedero il cambio al poema latino. Argomento del corso dell'anno successivo fu *La vita di Plotino*, di Porfirio. E nonostante l'abisso che separa i due pensieri, ritrovai la stessa attenzione per il concreto e la vita quotidiana, e la volontà di promuovere una vita guidata dalla filosofia. Certo, la mistica plotiniana non mi entusiasmava: la processione, le ipostasi, l'Uno, così misterioso e anche tanto religioso, tuttociò mi ricordava un catechismo che sarebbe stato concettualizzato. Ma il vecchio maestro, che conosceva a menadito il dedalo dei trattati neoplatonici, fece una lettura del testo inaugurale di Porfirio che, ancora una volta,

mostrava tutta l'adeguatezza del progetto antico: esercizi spirituali, formazione di una coscienza, metodologia della metamorfosi, cura delle cose prossime, prospettiva volontarista, confusione fra etica e estetica — «non smettere mai di scolpire la tua statua»,<sup>3</sup> insegna Plotino —, sradicamento dalla banalità. Le asceti antiche mi seducevano: stoici, epicurei o alessandrini, ma anche Socrate e i socratici minori, se non persino i filosofi marginali di quei tempi. Certo, Socrate non può che affascinare chi cerchi il proprio fondamento al di fuori delle prospettive platoniche. Come non essere d'accordo con chi più o meno dice: «Trascurando tutto ciò che preme ai più: guadagno, interessi domestici, comandi militari, successi oratori, e per di più magistrature, conventicole politiche e fazioni cittadine, poiché mi stimavo in realtà troppo scrupoloso per non perdermi, se mi fossi immischiato in codeste faccende, non son mai andato là dove non potevo esser punto utile né a voi né a me stesso; bensì dove potevo beneficiarvi, ciascuno in privato, di quello che, io affermo, è il maggiore dei benefizi, lì sono andato, ingegnandomi di persuadere ognuno di voi a non prendersi cura d'alcuna delle cose proprie innanzi che di sé medesimo, in maniera da riuscire il migliore e il più saggio possibile».<sup>4</sup>

Amo anche Marco Aurelio e le pagine che egli dedica, nel primo libro di *Ad se ipsum*, a fare il bilancio di ciò e quelli cui è debitore: antenati, genitori, amici o educatori ai quali dice di dovere la propria calma o la propria forza, la liberalità o la grandezza, l'indipendenza o l'autodominio. Tale esercizio è scrupoloso ed estetico allo stesso tempo: riconoscere, e rivelare, i maestri, gli esempi e i modelli permette di mostrare che si accorda alla memoria una virtù archetipa.

Il maestro aveva fatto proprio il pensiero di Plotino, e nello stesso tempo insegnava a distanziarsene. Nulla gli sarebbe parso più strambo del fare adepti alla filosofia neoplatonica. Era la sua, ma molto semplicemente egli invitava ciascuno a trovare la propria via. La mia non andava in quelladirezione: il metodo faceva al caso, il contenuto mi irritava. Feci allora altre scorribande nella storia delle idee antiche.

I volumi *De vitis, dogmatis et apophthegmatis philosophorum*<sup>[1]</sup> di Diogene Laerzio, sono da questo punto di vista miniere inesauribili. Vi troviamo i sette saggi, Socrate e i suoi discepoli, Platone e gli abbonati dell'Accademia, Aristotele e la coorte peripatetica, stoici e pitagorici, scettici e isolati (bella parola): Epicuro ma anche coloro che ben presto mi avrebbero sedotto: i cirenaici, discepoli di Aristippo, e i cinici, dei quali è figura emblematica Diogene di Sinope. La dossografia propone un viaggio senza pari all'interno di numerosi secoli di pensiero greco, seguendo vita e opere di più di ottanta filosofi, nonché i commentari da essi suscitati. E fu ancora il maestro a indicarmi tale lettura, come una sorta di bibbia pagana formicolante di dettagli, tanto salaci quanto degni di esser presi con la massima serietà.

Mentre andavo avanti, dinanzi a Aristippo e Diogene, scoprii il vuoto bibliografico, e il silenzio delle biblioteche, sull'argomento: in schede e scaffali trovai nulla o pochissimo su di loro. I cirenaici, e il loro piacere eretto a regola, i cinici, e la loro prassi metodica della sovversione, parevano non meritare l'attenzione universitaria.

Diogene Laerzio dice che Aristippo sapeva godere dell'istante presente e considerava i piaceri del corpo superiori a quelli dell'anima. Frequentava beatamente le case di piacere — del resto viveva con un'etera —, confessava passione per il buon cibo, le leccornie e gli spassi. Di lui sappiamo anche che alle feste danzava con abiti femminili. Dettaglio che mette in primo piano un solo aspetto, ma suscita simpatia: amava i profumi, mentre tanti filosofi ebbero il naso amputato. I cirenaici, teorici, insegnarono che « il piacere è un bene, anche se viene dalle cose più vergognose »: quanto basta a generare embolie e soffocamenti ai tristi universitari: il filosofo troppo vicino alla realtà è da condannare. Se veramente utile per vivere, è squalificato.

I dotti e i leziosi dell'università francese tacciono sugli gnostici e ancor maggiormente su coloro ch'essi

qualificano

come licenziosi. Su tale argomento soltanto il libro di Jacques Lacarrière dà le informazioni che è utile possedere. I dotti e i leziosi non parlano di quelle singolari correnti di pensiero dell'antichità, però si dilungano con abbondanza di particolari sul modo in cui il cristianesimo è diventato ideologia dominante, e sui metodi usati per ridurre non integrati e eterodossie. Preferiscono senza dubbio commentare le *Confessioni* di sant'Agostino, delirare sulle dissertazioni del vescovo di Ippona, piuttosto che occuparsi di Simone il Saggio spinto dalla propria sagacia a vivere in libera unione con una trentina di coppie che praticavano lo scambio dei partner. Un modo convincente di trasformare in prassi l'amore per il prossimo... Come resistere a simile gestione dell'*agapé*? Gli gnostici di Tolomeo, amici di Simone, si nutrivano con gli alimenti destinati ai sacrifici agli dèi, praticavano l'incesto e promuovevano le fornicazioni più sportive e audaci. Le sette degli ofiti, dei perati e dei settiani usavano la sodomia come rito iniziatico. Non potremmo trarne ispirazione per distribuire le cattedre universitarie agli imploranti d'ogni sorta? La *fellatio* faceva parte dei riti d'intersoggettività. Quanto bisognerebbe metterla in auge nelle aule, luoghi di culto del sapere francese! Il lesbismo nobilmente esprimeva la fraternità e la prossimità. A quando simile saggezza alla Sorbona? I barbelognostici, invece, erano fanatici dello sperma, lo consumavano con furia. Se un coito non veniva interrotto con sufficiente diligenza, e ne seguiva una gravidanza, erano in forte imbarazzo, e estirpavano il feto con le dita, prima di mangiarlo. Quanto sarebbero più convincenti i nostri nichilisti alla moda se in tal modo esprimessero il disgusto che è loro ispirato dall'inconveniente d'esser nati...

Il vecchio , maestro non amava molto tutta quest'orgia di argomenti *ad hoc*... il lettore ha certo compreso che il problema qui posto è il come promuovere la carica sovversiva... Tutto è in tema: di passaggio salutiamo gli enchiti per la loro saggezza: rifiutavano il lavoro e trascorrevano la maggior parte del tempo a far nulla. Quando non cedevano al far niente era per danzare o consumare stupefacenti. Concludendo Jacques Lacarrière precisa: « Soltanto gli gnostici osarono dar fuoco all'intangibile polveriera e enunciare che

qualunque rivolta, qualunque contestazione del mondo, qualunque pretesa liberazione spirituale e sociale devono, per , essere efficaci, liberare in primo luogo il sesso».<sup>5</sup> Prosegue rattristandosi perché nella storia delle ribellioni e delle azioni sovversive non si è andati in tale direzione, e infine aggiunge che «nessuna rivoluzione ha portato a una crescita della coscienza libertaria dell'uomo ».<sup>6</sup>

Dopo i cirenaici e prima degli gnostici la contestazione ha assunto la forma del cinismo. Anche a tale proposito fu il maestro a indicarmi gli articoli da leggere e la preziosa edizione di Léonce Paquet, che a tutt'oggi offre la dossografia più completa sull'argomento. Se essa non esistesse, non sarebbe pensabile nessun lavoro sui cinici.

Credo fosse in una lettera d'una decina d'anni fa che egli mi citava una frase del cinico Demetrio. Per invitarmi a infischiarne delle affermazioni di questo o quell'imbecille mi scriveva: « Faccia come Demetrio, che della gente senza cultura diceva: "Parlino o scoreggino, è la stessa cosa" »."Fu quello uno dei primi incontri con gli aneddoti cinici, che richiedono meditazione, e propongono un'etica, con impressionante economia di parole. Un'altra lettera mi permise di avere maggiori informazioni su quei filosofi, così abili a insegnare divertendo. Di lì a poco, dopo la lettura della raccolta ordinata da Léonce Paquet, i cinici mi sarebbero divenuti familiari e mi avrebbero convertito alle loro virtù sovversive.

Dapprima preferii Diogene, poi scoprii, e non me ne stupii molto, che gli scarsi commenti dedicati ai cinici erano tendenziosi: si diffidava di tanta originalità, di tanta eccentricità.

L'uomo di Sinope veniva screditato, a beneficio di Anti- stene, più presentabile, meno eccessivo, dunque più adatto a essere argomento di una lezione. La mania classificatoria faceva del cinismo un momento propedeutico allo stoicismo: la costellazione dei socratici minori generava una stirpe che passando per

Zenone di Cizio conduceva allo stoicismo. Diogene diventava un epifenomeno imbarazzante: si doveva ridurlo, se non addirittura distruggerlo. Lo si faceva in nome della morale e del buoncostume, quindi della scienza e della serietà filosofica. Da una parte gli emuli di Victor Cousin, dall'altra quelli di Hegel. A tal proposito Emile Bréhier sviluppa un'idea molto interessante; lontano dalle preoccupazioni di scuole e filiazioni, dalle sterili discussioni su precursori e ricerca delle fonti, egli afferma: « In storia della filosofia si deve sempre tornare agli sforzi intellettuali degli individui; è vano cercare archetipi di sistema, sorta di concetti fissi e rigidi che sarebbero da prendere o lasciare, e che si succederebbero secondo un ritmo definito; esiste soltanto il pensiero individuale, che viene influenzato da altri pensieri individuali e agisce su ulteriori pensieri ».<sup>7</sup> Così è il cinismo: più una costellazione di figure singolari che una scuola.

Secondo me Diogene porta all'incandescenza la sovversione tipica di quello stile. Diventa persino poco importante l'autenticità o inautenticità di taluni frammenti: per giudicare nel merito mi mancano competenza e inclinazione. Quel che resta è un tono, uno spirito.

Dal vecchio maestro imparai dunque la libertà di spirito, l'indipendenza, il gusto per una filosofia pratica, concreta, la diffidenza nei confronti del potere, la sospettosità verso le istituzioni che si appropriano del pensiero per meglio sterilizzarlo e asservirlo.

Infine debbo al maestro anche una incontenibile avversione verso tutte le scolastiche contemporanee. Eviterò l'elenco.

Da più di dieci anni io e lui ci scambiamo una corrispondenza nella quale incrociamo i nostri punti di vista, che di rado concordano sui particolari ma sempre sulle linee di fondo.

Un ultimo punto: si chiama Lucien Jerphagnon, lo si può ancora leggere,<sup>8</sup> ma non fa più l'insegnante. È chiaro che queste pagine sono dirette a lui...

# Incipit comoedia

Teofrasto tratteggiò un ritratto del cinico. Vediamolo: giura con leggerezza e ha nomea deplorabile. È sporco, beve e non è mai sobrio. Quando può truffa, e bastona coloro che scoprono la frode, prima che possano denunciarlo. Nessuna attività gli ripugna: diventerà locandiere e, se è necessario, tenentario di bordello, banditore e persino — è tutto dire — esattore di gabelle. Ladro, frequentatore abituale di commissariati e guardine, lo si trova talvolta a fanfaronare nelle piazze, a meno che non si trasformi in avvocato buono per tutte le cause, fossero pure le più indifendibili. Prestatore su pegno, ostenta tutta l'alterigia di un mafioso, e senza fatica lo possiamo immaginare quale gangster simbolico: « Fa il giro delle botteghe di cibi cotti», scrive Teofrasto, «di pesce fresco, di pizzerie, e raccoglie in bocca il guadagno del suo mestiere». Non dimentichiamo, a completamento del quadro, che senza vergogna «nega gli alimenti alla madre»...[1](#)

Il lettore ha certo già compreso che tale cinismo non è il nostro. È troppo vagabondo, troppo comune. Quello di Diogene, filosofo di Sinope, è piuttosto una farmacopea contro tale cinismo volgare.[\[2\]](#)

Il cinismo filosofico propone una gaia scienza insolente e una efficace saggezza pratica: « Dietro la causticità di Diogene, dietro la sua volontà di scandalizzare, percepiamo un atteggiamento filosofico serio, quanto poteva esserlo quello di Socrate. Se si è impegnato a far cadere una a una le maschere della vita civile, e a opporre abitudini "da cane" all'ipocrisia generale, è perché pensava di poter proporre agli

uomini una via per la felicità». [2](#) Diogene si fa dunque medico della civiltà, quando il malessere trabocca dal vaso e riempie la vita quotidiana.

Urgono nuovi cinici. Ad essi il compito di strappare le maschere, denunciare le frodi, distruggere le mitologie, e mandare in frantumi i bovarismi generati e alimentati dalla società. Finalmente si potrà mostrare che v'è decisa antinomia fra sapere e poteri istituzionalizzati. Immagine della resistenza, il nuovo cinico potrebbe impedire alle cristallizzazioni sociali, e alle virtù collettive trasformate in ideologie, di prendere il sopravvento sulle singolarità. Coltivare l'energia delle risorse individuali, delle monadi, è il solo rimedio contro le tirannie.

Precetto del cinico è «non essere schiavo di nulla, né di nessuno, nel piccolo universo in cui trova il suo posto». [3](#) La sua volontà è estetica: considera l'etica una modalità dello stile e ne distilla l'essenza in una vita divenuta ludica. Tutte le prospettive ciniche convergono verso una focale che distingue il filosofo non più come un geometra ma come un artista, colui che mette in scena un grande stile. Diogene è uno degli sperimentatori di nuove forme di vita.

Ci dobbiamo allora stupire se troviamo l'uomo di Sinope che esce da un teatro a marcia indietro, e risponde, a chi si mostra infastidito da tale comportamento contrario alle abitudini, « E' quel che cerco di fare in tutta la vita»? [4](#)

Con lo stesso spirito preferiva profumarsi i piedi piuttosto che la testa, e diceva: «Dalla testa [...] passa nell'aria, dai piedi nelle narici ». [5](#)

In tali episodi dobbiamo leggere, più che aneddoti, il progetto cinico di capovolgimento dei valori.

Dopo morto (alcuni mettono la dipartita in relazione con l'ingestione di un polpo crudo, mentre altri preferiscono la versione secondo cui muore per avere trattenuto il respiro — modo simbolico, per chi trascorse la vita a non affannarsi. A meno che la causa non sia stata il morso di un cane al quale contendeva un pezzo di carne cruda...) Diogene ebbe numerosi piccoli monumenti commemorativi sparsi qua e là. Su uno di essi si poteva leggere il seguente epigramma, anonimo: «Accogli questo saggio, nocchiero delle amare acque! Mise a nudo la vita e giudicò le nostre chimere»...[6](#)

# Valori simbolici del cane

Un asino, già molto tempo fa, diceva a un vecchio: « Nemico nostro è il nostro padrone ».1 È risaputo che le bestie sono esperte di saggezza. In cerca della verità andiamo dal ciuco, perché spesso fra ragli e versi sgradevoli scoviamo il filosofo. Fratello di Esopo, Nietzsche nello *Zarathustra* fece deambulare il suo eroe fra tarantole e leoni fanciulli, stormi di colombi e cammelli portatori. Per non parlare di Vacca Pezzata.2

In questo serraglio filosofico, che confina col cafarao, Diogene, zoofilo titolato e *clochard* di lusso, è personaggio senza pan, che brilla per evidente competenza. Ha detto tutto il suo pensiero — più o meno — grazie all'aiuto di bestie alle quali è riservato il destino migliore.

Da qualche parte a Stagira, in Tracia, Aristotele è in fasce, mentre Diogene pronuncia le facezie che gli daranno la fama. Socrate, eroico e comunicatore, è già morto. Rimane Platone, lui sì, contemporaneo di Diogene. Ritroveremo i due attorno a un gallo implume, a un invertito o a un'insalata...

L'austero e autoritario filosofo della *Repubblica* ha fatto di Diogene «un Socrate diventa matto».3 E vero del resto che il cinico si fa un vanto d'imitare i cani più audaci, i più capaci di mordere. Nel bestiario di La Fontaine Diogene sarebbe parente di quel lupo che condanna il cane perché paga la sbobba quotidiana al caro prezzo della libertà e dell'autonomia.

Antistene, considerato padre fondatore della scuola cinica, era soprannominato «il puro Cane».4 L'etimologia confermerà la parentela fra l'animale e la scuola filosofica, e nel concetto troveremo un misterioso cane saltellante al sole e alle stelle di Atene.

Molte ragioni giustificano il termine. I filosofi dell'antichità erano soliti dare lezioni in luoghi particolari, i cui nomi venivano associati alla corrente di pensiero. Così fu per l'Accademia o il Liceo di Platone o Aristotele, e per il *Keros* (giardino) di Epicuro. In modo derisorio Antistene avrebbe deciso di scegliere un luogo indipendente dalla *polis*, fuori dallo spazio urbano. Urbanistica simbolica: il cinico scelse di stare accanto ai cimiteri, ai confini, ai margini. Il Cinosarge concentrava in sé tutta la potenza del simbolo: era fuori città, su una collina, sulla via per Maratona. Durante un sacrificio offerto a Ercole (il semidio preferito dai fratelli in filosofia di Diogene) un cane bianco apparso dal nulla si sarebbe impadronito con efficace sveltezza del pezzo di carne destinato alla divinità. Rivaleggiare in impertinenza con gli officianti, e turlupinarli: c'è quanto basta a porre l'animale sotto auspici favorevoli. Interrogarono l'oracolo, per sapere quel ch'era meglio fare, e il sacerdote ricevette l'ordine — o forse era un consiglio — di ergere là un tempio, per commemorare il cane e la simbolica rapina.

Al Cinosarge si incontravano gli esclusi dalla cittadinanza, coloro che per i casi della nascita non erano degni di accedere alle cariche pubbliche. La scuola cinica nasce dunque in periferia. Lontana dai quartieri ricchi, in uno spazio dedicato agli esclusi, agli scarti dell'orgoglio greco. Ossessionati dal loro codice di nazionalità, i cittadini avevano doppio disprezzo nei confronti dei meteci. Al tempo dell'arcontato di Euclide, quando Antistene era nel pieno vigore della maturità e Diogene decenne, la reazione si faceva sentire con insistenza...

Altri conoscitori della lingua greca accostano il Cinosarge al Cane agile o brillante: Cerbero, il vero Cane. Frequentatore abituale dello Stige, guardiano degli Inferi, dilaniava i mortali che si facevano venire l'idea di andare a vedere quel che succedeva dopo la morte. Cerbero è anche il domestico compagno di Ercole — è noto quanto Diogene e compagnia fossero affezionati al semidio.

La bestia è però tricefala, il che moltiplica i pericoli per ipotetici incaricati. Il suo collo è irto di serpenti — il che può soltanto dissuadere eventuali appassionati delle carezze... E i suoi denti sono capaci di morsi viperini... Dobbiamo ancora dilungarci sul molosso?

Infine, qualche parola sulle stelle... I cinici sono grandi amici delle notti senza tetto sulla testa. Geografi della via lattea, e colti, sapevano qual era la costellazione detta «del Cane». Una delle stelle della costellazione (la più brillante) appare il 27 luglio e lascia presagire giorni canicolari: sole cocentissimo, siccità assoluta. Secondo la *Storia naturale* di Plinio «i cani per tutto quel periodo sono particolarmente disposti alla rabbia»,<sup>5</sup> e mordono le vittime, senza fare distinzioni per nessuno, infliggendo pericolose idrofobie. Appassionati di apocalissi, i cinici avrebbero certo avuto interesse a imparare da Aristotele che con quella costellazione «comincia il tempo dell'anno durante il quale la fiamma del sole si accosta con la massima pericolosità alla terra».<sup>6</sup>

Cane bianco ladro di carne, Cerbero dell'Ade o corpo celeste, quel ch'è certo è che il cinico ama autodefinirsi cane semplicemente perché apprezza in modo particolare le virtù di quest'animale. Niente cagnette docili, sottomesse e rimpinzate, che vivono per procura accanto a padroni anch'essi satolli. Il cinico ignora il guinzaglio e il canile, la zuppa regolare pagata al prezzo del conformismo. «Interrogato che razza di cane egli fosse, [Diogene] rispose: "Quando ho fame un maltese, quando sono sazio un molosso, di quelle specie dunque che i più lodano ma con cui tuttavia non hanno il coraggio di uscire a caccia per tema di fatica"».<sup>7</sup> Segugio in caccia di luoghi comuni e di mitologie secolari.

Al modo dei cani i cinici mangiavano sulla piazza del mercato. Rifiutavano il cerimoniale del pasto regolato da orari, luoghi appropriati e abitudini. Se trovavano cespugli fornitori di bacche selvatiche, o fontane distributrici generose d'acqua chiara e fresca, i cinici si nutrivano a volontà, cogliendo le occasioni.

A chi un giorno lo rimproverava di mangiare sulla piazza del mercato, all'ombra ma sotto gli occhi dei passanti, Diogene rispose: «Nella piazza del mercato ebbi fame».<sup>8</sup> Se l'argomentazione *ad hominem* non bastava, ricorreva alla logica o alla retorica, preparandole con l'ironia: «Se far colazione non è strano, neppure nella piazza del mercato è strano. Non è strano far colazione; dunque non è neppure strano fare colazione nella piazza del mercato».<sup>9</sup>

Infine, quando una dimostrazione pratica o concettuale non bastava, optava per l'invettiva o l'insulto. Così, a dei perdigiorno che lo chiamavano cane a causa delle pratiche alimentari esibizioniste, ribatté: «Cani siete voi che mi state attorno mentre faccio colazione».<sup>10</sup>

Diogene era cane anche quando soddisfaceva i bisogni sessuali con la stessa semplicità con la quale appagava i desideri alimentari — e anche con la stessa flemma.

Sulla piazza del mercato, facendosi beffe della gente sbigottita, se gli mancava una compagna si occupava con attenzione del proprio piacere solitario, con le tecniche che tutti conoscono. Unendo la parola al gesto spendeva un aforisma: «Se soltanto potessi, con lo sfregarmi in tal modo il ventre, far sparire la mia fame!».<sup>11</sup>

Sorella in filosofia dei cinici più popolari, Ipparchia non esitava a teatralizzare la propria sessualità, come per un *happening* destinato ai passanti. Sesto Empirico, sibillino, riferisce l'aneddoto: «Molti per mescolarsi con le proprie femmine si ritirano, ma Crate con la Ipparchia faceva in pubblico».<sup>12</sup>

Cibo, sessualità, ma anche alloggio: i cinici insistono con la metafora canina, quando il tema è l'abitazione. Uno di loro carezzava l'idea di farsi tartaruga — la bestia rappresenta l'autonomia più completa. Invece Diogene preferiva la botte, o piuttosto un'anfora capiente (per l'invenzione del recipiente di legno si dovranno attendere i galli). L'aneddoto è celebre, e oggi fornisce l'immagine più classica del filosofo greco: il Socrate matto abitava come un cane nella cuccia.

I cinici facevano di semplicità virtù, e di estrema semplicità estrema virtù. Di qui l'invito alla privazione, e il rifiuto a comunicare con abbondanza di dimostrazioni là dove bastava un riassunto. In tale scelta Giovenale aveva saputo vedere un rapporto col mondo grazie al quale l'uomo domina le proprie condizioni di vita invece di esserne dominato:

Ma non s'incendia mai  
la botte di quel Cinico nudo:  
se gliela spacchi domani ne avrà una uguale  
o inchiederà e riparerà quella.[13](#)

E la disavventura un giorno capitò a Diogene: non si sa che avesse scatenato la collera di un giovane ateniese contro il saggio, fatto è che l'anfora fu fatta a pezzi. Un altro domicilio fu subito offerto [14](#) a un Diogene radioso...

A proposito dell'escrezione Diogene sceglierà il cane con altrettanta convinzione: ad alcuni invitati che durante un banchetto gli gettavano delle ossa, Diogene replicò sollevando la tunica e innaffiando gli sbalorditi con un getto d'orina.[15](#) Luciano di Samosata se ne ricorderà, e nel *Convito* farà del cinico Alcidas uno specialista di minzioni spettacolari.

Infastidito da flussi più solidi Diogene, accovacciato al centro di una folla attenta ai suoi discorsi, lasciò andare l'escremento.[16](#) Poi tornò imperturbabile alla retorica.

Infine del cane il cinico ha la virtù di tutelare e prendersi cura di coloro che gli sono vicini. Un giorno Diogene lasciava che lo trattassero da cane. Il dialettico Polisseno si turbò e comunicò il proprio turbamento al saggio, che rispose: « Ma chiamami cane anche tu, Diogene per me è soltanto un soprannome; io sono veramente un cane, ma non uno qualunque, sono un cane di razza, di quelli che vegliano sui propri amici». [17](#)

Mordeva per uno scopo pedagogico: il morso aveva il fine di accrescere negli altri saggezza e virtù. « Gli altri cani » diceva, « mordono i propri nemici, mentre io invece mordo gli amici per salvarli. » [18](#)

La coppia formata dal cane e dal proprietario del cane è immagine dell'amicizia — che Diogene definì come il rapporto che permette «una sola anima che riposa in due corpi». [19](#) Abbaire e mordere significa attirare l'attenzione sulla direzione da seguire, mostrare la Via che si deve prendere.

Uno dei tratti caratteristici del cane è anche la mania di guaire contro quel che non conosce. In tal senso dev'essere interpretata la frase di Eraclito « i cani abbaiano a quelli che non conoscono»? [20](#) Il cinico schiamazza di continuo contro tutto ciò che contraddice il suo ideale di virtù, fondato sull'autonomia e l'indipendenza.

Questa strana mania — fedeltà accoppiata a costanza, verso il simile — in Platone diventa il segno distintivo del cane custode della città: « Quando scorge una persona ignota, scortala appena, sebbene non ne abbia avuto alcun male, brontola, e quando una persona nota, le fa festa, sebbene non ne abbia avuto alcun bene ». [21](#) Diogene rivendica tale diffidenza, spinta talvolta fino al sarcasmo, nei confronti di chi non è Uguale ma permane nella categoria del Differente: redarguisce, anche aspramente, coloro che agiscono in senso opposto rispetto alle virtù da lui venerate. La sua voce si fa minacciosa, come quella dell'animale, quando s'imbatte nel Differente dal cinico.

Il latrato è la manifestazione dello stile canino, in Diogene, figlio di Cerbero, e negli altri cinici convertiti allo sforzo di miglioramento, e alla padronanza di sé ch'essi cercano di promuovere.

Il cane ringhia soltanto contro chi preferisce l'indolenza, la dipendenza, la negligenza e la sottomissione. Il cinico scocca le proprie frecce soltanto contro tali prede predilette. In questo spirito il ruolo del filosofo consiste nel ringhiare contro gli impedimenti allo sforzo di miglioramento, cioè contro la società colpevole agli occhi dei cinici di invitare a virtù meschine.

Il filosofo che non sia cane patibolare o minaccioso non ha l'assoluzione del cinico; Diogene diceva di Platone: «A che può esserci utile un uomo che ha impiegato tutto il proprio tempo a filosofare senza mai dar fastidi a nessuno? Agli altri il giudizio». Secondo Diogene «i discorsi di un filosofo devono essere intrisi di quella dolcezza acre che può mordere le umane ferite». [22](#)

Il cane pratica in modo incisivo la saggezza. Ad altri spetterà di farsi cani da guardia o cani poliziotto —

Paul Ni- zan ai suoi tempi diede la caccia ai primi.[23](#)

Rognoso, errante, amico delle stelle, il cinico fiuta le vie strette che conducono alla virtù.

# Precise descrizioni dei sistemi piliferi

È inevitabile voltarsi a guardare il cinico che passa: il contegno, il modo di vestire, lo stile riassumono le virtù della scuola: privazione e semplicità, persino austerità. I discepoli di Antistene si votano all'elementare se non alla sciatteria. A quel tempo i pitagorici vestivano di bianco, facevano grande uso di unguenti, ricorrevano regolarmente ai bagni. Per segnare la propria distanza dagli adepti della setta di Pitagora i cinici usavano un mantello foderato, buono a tutti gli usi; dimenticavano l'igiene e rifiutavano con decisione profumi, cosmetici o accessori di bellezza.

Il severo e serissimo Hegel ha scritto nella sua *Estetica*: « Non si può in effetti negare che l'espressione spirituale nella figura si limita al volto e alla posizione e movimento del tutto».<sup>1</sup> Possiamo sottoscrivere l'idea hegeliana, anche se la frase del filosofo riguarda l'arte statuaria: la raccolta di aneddoti di Diogene Laerzio vale in quanto collezione di frammenti nei quali si esprimono l'essenza del pensiero cinico e la sostanza della scuola e della corrente; da questo punto di vista mantello, bastone, barba e capelli lunghi significano più che la semplice storiella.

Il mantello del cinico è segno di privazione, della scelta del filosofo messa a nudo: « E' come una casa in cui ci si muove con libertà ».<sup>2</sup> Antistene, quando abbandonò beni e patrimonio, riconobbe il mantello come sua unica ricchezza. Non si sa chi fra il maestro e Diogene abbia per primo foderato quel pezzo di tessuto per diversificarne l'uso. Spiegato serviva per i momenti di frescura se non di freddo vero e proprio, piegato sulle spalle permetteva di sopportare con maggiore facilità il caldo cocente dell'estate. Veniva chiamato *tribo-nium*, era di un tessuto scuro e grossolano, presente in Grecia da molto prima che il commercio portasse nella *polis* le stoffe fini e lussuose. Il cinico, anacronistico, riduce l'abito alla sola utilità: serve per i motivi per cui è stato fatto: proteggere dal freddo, dal sole, dalle intemperie, dalle aggressioni della natura. Quando Antistene e Diogene cominciarono a sfoggiarlo, quell'abbigliamento era usato soltanto da qualche vecchio, e dai poveri.

Il voler essere inattuali permette di appartenere a ogni epoca, libera dalla tirannia di dover essere del proprio tempo: indica quasi una prospettiva di eternità laddove gli altri si invischiano nella quotidianità più ottusa. Rifiutare la moda significa anche non venerare l'uniforme del momento e le pratiche di massa — e nello stesso tempo difendere una singolarità che si afferma. Il comportamento cinico rende inutile anche la logica mercantile, va contro il commercio, invita a limitare la circolazione della ricchezza — cioè l'arricchimento dei già ricchi.

Il cinico non usa stoffe preziose, che giustificerebbero il lavoro di un sarto, dunque la sottomissione a un'autorità estranea divenuta necessaria. Nessun taglio estroso, né ornamenti o colori. Persino nell'abito il cinico manifesta volontà d'indipendenza e desiderio di autonomia. D suo stile esclude commercio e artigianato superflui: né tintori, né follatori, né chincaglieri, né venditori di stoffe.

Quell'epoca amava il lusso, o perlomeno gli ornamenti e la spesa come sfoggio di status. Per molti secoli i greci si erano accontentati di una gran pezza di lana drappeggiata attorno al corpo. Bisognò attendere i popoli d'Oriente, per mutare. Gli ioni adottarono la tunica di lino, che cadeva fino ai piedi ed era chiusa in vita da una cintura. Il cinico si iscrive in una prospettiva di rifiuto del proprio tempo che — per quanto qui ci interessa — si manifesta nel rifiuto dei nuovi modi di vestire.

Stupisce che la dossografia non abbia conservato traccia di cinici che andavano nudi sulla piazza del mercato. Sarebbe stato nell'ordine delle cose: fiducia nella natura, rifiuto della civiltà, gusto della provocazione e dell'aneddoto pedagogico memorabile... Diogene o Cratete non avrebbero certo avuto timori di una teatralizzazione. Perché l'abito pone anche il problema del pudore. A questo proposito Hegel scriveva: « Quel che l'arte ideale in generale fa in ogni singola parte, ossia cancellare

l'indigenza della vita animale nei suoi aspetti minuti, venuzze, rughe, peli della pelle etc., e mettere in rilievo solo l'apprensione spirituale della forma nei suoi viventi contorni, viene qui compiuto dalle vesti». [3](#) Il bel corpo greco è stilizzato, e contro tale prospettiva mitologica Diogene avrebbe potuto mettere in primo piano le varici, la pelle grinzosa, la pancia flaccida e le articolazioni nodose. Non lo fece. Per mettere in atto velleità nudiste avrebbe dovuto prendere qualche pizzico di elleboro, o qualche bastonata.

A mo' di consolazione possiamo tuttavia considerare che Antistene conciliava la tentazione nudista e le necessità dell'ordine pubblico, orchestrando sapientemente i buchi del suo mantello. Grazie ad alcuni dei quali si poteva constatare che il pudore, fra le preoccupazioni dei cinici, era certo la minore.

E' chiaro che non mancava chi accusasse Antistene di ostentazione o vanità... Socrate in persona gli avrebbe detto: «Attraverso i fori del tuo mantello vedo il tuo desiderio di gloria», [4](#) per poi concludere: «Non smetterai di farti bello dinanzi a noi?». [5](#) A ciascuno il suo lusso, il suo dandismo: quello di Alcibiade era dispendioso, quello del saggio, a buon mercato...

Per completare la panoplia, il cinico sfoggiava una lunga barba incolta. Il che sarebbe piaciuto poco a Schopenhauer, che sopportava soltanto i visi glabri. Un viso occupato dal sistema pilifero gli ricordava eccessivamente l'animalità. E i cinici avevano la barba proprio per affermare la loro prossimità con la bestia. Il filosofo tedesco dice perché i peli gli paiono raccapriccianti, e nelle medesime ragioni Diogene avrebbe trovato una perorazione a favore del lasciarsi occupare il viso da una ricca barba caprina.

Nei *Parerga e paralipomena* Schopenhauer scrive: « Quest'attributo sessuale in mezzo al viso indica che si preferisce all'umanità la mascolinità, comune a uomini e animali. In primo luogo si vuole un uomo, soltanto dopo l'essere umano. La soppressione della barba, in tutte le epoche, e intutti i paesi di avanzata civiltà, è sempre nata dal legittimo sentimento opposto: quello di costituire in primo luogo un essere umano *in abstracto*, senza tener conto dell'animalesca diversità sessuale. Al contrario la lunghezza della barba ha sempre marciato di pari passo con la barbarie, come del resto lo stesso nome ricorda». [6](#) Perorazione *pro domo* dei figli e nipotini di Antistene.

Eroi, dèi, monarchi e filosofi vengono tradizionalmente raffigurati come dotati di abbondante sistema pilifero. Non c'è Zeus senza barba... In ciò dobbiamo vedere la volontà di affermare la parentela con quel che con somma essenzialità esprime la sovranità e l'imperio? Accontentiamoci di decifrare il segno come dimostrativo della volontà di inselvaticimento della quale i cinici si sono fatti araldi, volontà accoppiata a rivendicazione di virilità — intesa come qualità di chi riesce a piegare il reale al proprio volere. Perciò, incontrando per strada un uomo dal mento rasato, Diogene gli avrebbe detto: «Vuoi rimproverare la natura di averti fatto uomo e non donna? ». [7](#)

Menedemo di Lampsaco, desiderando far colpo, un giorno si addobbò con un costume da Furia. Gli stava d'incanto. Collari di serpenti attorno alla fronte e alle braccia, fiaccole nelle mani, tunica grigia che arrivava ai piedi, e in vita un cinturone color porpora... Sobrio. Poi «un cappello arcadico sulla testa, sul quale erano intessuti i dodici segni dello zodiaco». Aveva anche «coturni tragici, barba lunghissima, e in mano una verga di frassino». [8](#) Chi l'ha visto non l'ha dimenticato tanto presto.

In genere i capelli sono in armonia col resto: lunghi e alquanto trascurati. Nella galleria di ritratti di cinici lasciataci da Diogene Laerzio, soltanto Ditene di Sinope appare con i capelli corti. [9](#) Eccettuato quel ribelle ai ribelli, i commentatori sono unanimi: il cinico ha testa irsuta. Luciano di Samosata, Giuliano l'Apostata, Diodoro, Secondo ed Epitteto ve lo diranno. All'ultimo dell'elenco dobbiamo la precisazione riguardante la trascuratezza. [10](#) Rimane l'enigma del saggio di Sinope che confessò di frequentare il barbiere. [11](#)

Hegel osserva che i capelli «nelle statue di marmo [...] dell'epoca migliore sono abbondanti e arricciati, nelle testemaschili », [12](#) ma, stranamente, dice anche che « in generale possiedono il carattere di una

produzione più vegetale che animale e sono una prova più della debolezza che della forza dell'organismo». [13](#) Forse tale idea sorge dalla constatazione che «i barbari portano i capelli tagliati tutt'attorno, oppure li lasciano cadere lisci, ma non li arricciano e non li ondulano». [14](#) Ricordiamo l'abitudine cinica di lasciare che la natura compisse il proprio lavoro, e disordine e lunghezza s'insediassero rispettando la volontà del tempo.

Per la lunghezza Hegel pare s'inganni, perlomeno in merito al valore simbolico: la lunghezza è in rapporto con la spiritualità e le virtù individuali della forza e della virilità. Capelli corti significano perdita di potestà: servi, schiavi, delinquenti e prigionieri venivano rasati. Se vogliamo prestar fede a Plutarco, il capello lungo offriva il doppio vantaggio di mettere in risalto la bellezza di un viso e (nel caso in cui essa mancasse) di rendere la bruttezza ancora più impressionante. [15](#)

Vestiti come detto, e col viso facilmente riconoscibile, i cinici andavano a piedi nudi, in tutte le stagioni. [16](#) Come accessori avevano una bisaccia e un bastone. La bisaccia un tempo serviva a Diogene anche a portare un piattino, col quale attingeva l'acqua da fonti e sorgenti. Un giorno scorse un bambino che beveva dal cavo della mano. Contrito e confuso il saggio gettò il piattino nel ruscello e si chiese come avesse potuto così a lungo sopportare uno strumento tanto ingombrante e superfluo...

Quanto al bastone, era uno scettro. Mai sbarazzarsene. Compagno d'erranza, sostegno, è l'ironico contraltare alle insegne del potere — in questo caso potere su di sé, sulla realtà, sul mondo.

In Grecia avevano il bastone giudici e generali. Come contrassegno di dignità potevano valersene certi insegnanti. Derisione del cinico, quindi, che fa la parodia dell'ordine sociale e delle sue insegne. Si tenga presente che i commentatori *dell'Iliade* e *dell'Odissea*, testi sacri in quanto riferimenti accettati da tutti, sfoggiavano un bastone rosso i primi, un bastone giallo i secondi...

Da qualche parte si può leggere che quello del cinico «non può essere concepito altrimenti che come bastone da viaggiatore». [17](#) Per una lettura simbolica non è privo di interesse sapere che Ercole, semidio prediletto dai cinici, non viaggia mai senza la sua clava, e che di simile argomento si fa un uso tutt'altro che decorativo: è lo strumento di una volontà di erranza e solitudine e, nello stesso tempo, una retorica della distanza: serve a far rispettare la distanza e garantire il vuoto attorno a chi lo impugna: condizione che rende possibile una autentica autonomia.

Del resto Diogene conosce bene la retorica della clava. Lo si incontra più volte mentre maneggia con destrezza l'oggetto contundente. Un giorno si faceva largo per le vie della città e, a causa di una altrui manovra sbagliata, fu sul punto di ricevere una trave in faccia. Il carpentiere aveva tuttavia avuto cura di gridare «Attento!» (dopo l'incidente). Diogene assestò una randellata sulla testa del carpentiere, e a sua volta aggiunse una messa in guardia — quando il colpo era già partito. [18](#) Un'altra volta è Midia, o chicchessia, che lo picchia, senza apparente ragione... Il talento di Diogene nell'arte della pronta replica è temibile, non arretra dinanzi a nulla: arriva al punto di ricorrere ai guanti da pugile [19](#) per lavare questa o quell'ingiuria ritenuta insopportabile.

Anche Antistene padroneggiava con brio quella tecnica in auge fra i cinici. Il maestro e il discepolo si conobbero proprio sotto gli auspici del bastone. Il giovane opprimeva l'anziano con una «corte» insistente (voleva diventarne discepolo) e perciò fu sul punto di saggianne il randello. Leggiamo l'aneddoto nella versione di Laerzio: Diogene «giunto in Atene si imbatté in Antistene. Poiché costui, che non voleva accogliere nessuno come alunno, lo respingeva, egli assiduamente perseverando riuscì a spuntarla. E una volta che Antistene allungò il bastone contro di lui, Diogene gli porse la testa, soggiungendo: "Colpisci pure, ché non troverai un legno così duro che possa farmi desistere dall'ottenere che tu mi dica qualcosa, come a me pare che tu debba". Da allora divenne suo uditore». [20](#) Della virtù euristica della mazza — o, versione adeguata all'epoca della rivoluzione industriale, come filosofare a martellate...

E con l'aiuto del proprio bastone Diogene prosegue l'opera filosofica. Un giorno, nel bel mezzo della piazza del mercato, chiama a squarciagola degli uomini.... Arrivano alcune persone, incuriosite dal personaggio e dal suo modo di fare. Allora egli distribuisce qualche colpo qua e là, a casaccio, in direzione dei curiosi, e giustifica il gesto dicendo: «Ho chiesto uomini, non rifiuti ». [21](#)

Un'altra volta, avanzando la medesima richiesta andrà in giro, in pieno giorno, con una lampada accesa. Sempre in cerca d'uomini, sempre deluso nella sua attesa... [2 2](#) Cercava esseri da iniziare al suo volontarismo estetico...

# Virtù del pesce masturbatore

Dobbiamo benedire gli animali perché a loro dobbiamo alcune delle pagine più gustose di Aristotele, che se si interessa di serraglio è per trovarne le leggi. Perciò si preoccupa delle modalità dell'accoppiamento fra i quadrupedi vivipari. Ne trae regole generali e, quando l'universale è impossibile da cogliere, tenta di ovviare con sapidissimi artifici. Per esempio, quando l'esistenza di eccezioni lo mette in imbarazzo, Aristotele si accontenta di dire che « i più dei quadrupedi compiono il coito che riesce loro possibile».1 Preoccupato dei particolari e della completezza, ci insegna che « il pene del cammello è così tendineo che se ne ricava persino il nerbo degli archi »,2 o che i delfini « si accoppiano [...] per un tempo né breve né particolarmente lungo».3 A meno che non ci informi che le pernici «mentre effettuano l'accoppiamento tengono il becco aperto e la lingua fuori».4 Nulla è risparmiato al lettore, che saprà tutto a menadito sull'accavallamento di gamberetti e astici, blatte e tarantole. Se ha la preoccupazione di sapere quel che accade a una pelle di prepuzio che inavvertitamente incontra un paio di forbici, Aristotele lo illuminerà sull'argomento, dicendo che « quando viene recisa essa non ricresce, al pari della guancia e della palpebra».5 E dunque necessario cautelarsi.

Leggendo le *Ricerche sugli animali* si saprà tutto sulle bestie. O meglio: quasi tutto. Bisogna infatti ricorrere a Diogene per sapere quali siano le virtù del pesce masturbatore...

I cinici dispongono di un bestiario da far impallidire gli specialisti, forse persino gli aristotelici... Oltre alla torpedine onanista possiamo trovare grazie a Diogene e compagni un topo isterico, un porcellino di latte ingozzato, un'aringa incatenata, un cavallo coronato, un millepiedi apatico, un capro da mungere, e vitelli, buoi, donnole e altri complementi. Senza dimenticare, ben inteso, il cane, re degli animali cinici. Con l'aiuto di tale singolare cortile si potrà cogliere la vita di Diogene dal punto di vista del bestiario, e dire poi che significhi questa singolare zoofilia. Soffermiamoci perciò accanto ad alcuni roditori e bestiole dei fondali.

Un topo fu l'occasione della conversione di Diogene alla filosofia cinica. Il giovane pigriissimo ch'egli era allora seguiva con straordinaria attenzione le peregrinazioni dell'animale, quando comprese ch'esso offriva un modello di spensieratezza, indipendenza e libertà: andava e veniva, se ne infischia del futuro, pareva totalmente immerso in un puro presente privo di legami nostalgici col passato e di fantasticherie. Alcuni fratellini del topo già citato, o forse sorcetti che in quei frangenti avevano raggiunto la maggiore età, cominciarono a danzare sotto il naso e in barba a Diogene che, avvolto nel mantello, tentava di addormentarsi in un cantuccio della città, mentre a poche centinaia di metri alcune famiglie di maggiorenti ateniesi davano una festa sontuosa. Alla festa le vivande venivano elargite senza risparmio, invece Diogene si era accontentato di sbocconcellare una pagnotta dalla quale erano cadute a terra poche briciole. Il cinico si chiedeva se non gli convenisse tentare di raccattare gli avanzi della festa. Venuto dal nulla apparve un topo che fece bisboccia con le briciole di Diogene. L'episodio affascinò il saggio, che meditò la lezione: « Ma che stai dicendo, Diogene? Mentre questo animaletto si pasce lautamente dei tuoi avanzi, tu invece, il bennato, perché non sei là a ubriacarti sdraiato su soffici e fioriti tappeti, continui a lagnarti e compiangerti?».6 E l'uomo diventò filosofo.

Più tardi, quando la prassi cinica gli aveva già dato notevoli capacità d'ironia, ritrovò i roditori: s'erano arrampicati sulla tavola dov'egli mangiava; allora disse: « Ecco, anche Diogene alleva parassiti... ».7 La saggezza trae vantaggio da ogni incontro fra il cane e il topo...

Se la conversione è dovuta al piccolo mammifero, i meriti dell'iniziazione vanno attribuiti all'aringa. Forse il lettore ricorda il rifiuto di ammettere un candidato alla scuola cinica perché incapace di trascinarsi dietro, legato a uno spago, il pesce complice. Un pesce uguale impugnato e mostrato un giorno

da Diogene durante un discorso di Anassimene, bastò a distrarre l'attenzione della folla e a far arrabbiare l'indignato oratore. Imperturbabile e ironico, il saggio disse: « Un pesce salato da un obolo ha interrotto la conversazione di Anassimene».<sup>8</sup> Nei due casi il pesce servì a significare che per il cinico è necessario disprezzare le convenzioni e farsi beffe dello sguardo altrui; servì anche a mostrare la precarietà della seriosità e la superiorità della derisione. Per misurare la carica d'insolenza del gesto di Diogene, dobbiamo immaginarlo trasferito in un'aula magna dove insegnino, pontificando, vegliardi riconosciuti come parte integrante del patrimonio culturale. Farebbero al caso nostro l'Académie, l'Institut de France o la Sorbona. Sogniamo per un attimo che si possa trapiantare il gesto e farlo attecchire dovunque regni la seriosità; trasformeremmo chiese, sale riunioni di consigli d'amministrazione, uffici dirigenziali e palazzi governativi in spaziose pescherie...

Mentre topi e aringhe si riprendono un po' dopo tante traversie, raggiungiamo un gallo, ovvero la bestia scelta da Diogene per confondere Platone, del quale non apprezzava affatto la metafisica. La dottrina delle Idee, sostenuta dall'autore del *Fedone*, non doveva essere consona al gusto del saggio con lanterna. Nella sua sfilza maniacale di definizioni Platone incastonò una frase che gli pareva spiegasse bene cos'è l'uomo, per l'occasione diventato «un bipede implume»...

I platonici ritenevano giusta tale definizione, e proficua la classificazione. Non così Diogene, che nel suo cantuccio preparò una controdimostrazione *de facto* : recatosi a una riunione presieduta da Platone, il cinico gettò fra gli astanti un gallo spiumato, per dimostrare l'inadeguatezza della definizione e che in nessuna circostanza si dovrebbe ridurre la realtà al concetto, alle parole. Di qui l'uso del gallo a fini nominalisti... Platone, persistendo nella mania classificatoria, fu costretto a rivedere la definizione, a completarla, e a insegnare che l'uomo, certamente bipede senza piume, era anche dotato di unghie piatte e larghe. Jean-Paul Dumont precisa che in greco la battuta è a doppio senso: « "dalle unghie larghe" è traduzione dell'aggettivo *platonicon*, che significa sì "dalle unghie larghe", ma anche "alla Platone" »...<sup>9</sup>

Il nominalismo cinico non ha incertezze, fin da Antistene, che ha mostrato come i fatti spesso creino contraddizioni ai bei discorsi, alle dialettiche sottili e alle retoriche ampollose della metafisica.

Come sappiamo, Platone fa derivare tutto il mondo sensibile da una realtà intelligibile che preesiste in un universo di Idee, Essenze, Forme pure. Il vantaggio di tale metafisica è che si può valorizzare l'Idea e trascurare la Realtà; si può invitare alla contemplazione dell'Essenza e al disprezzo per il mondo sensibile. Nulla di meglio, per fondare l'alienazione (Feuerbach l'analizzerà con tanta sottigliezza), che promuovere un'immaginaria ipostasi, dotata di tutte le qualità di purezza e perfezione, nel contempo squalificando la realtà immediata e immanente, che per i bisogni della dimostrazione (e della causa) è diventata il supporto di ciò ch'è degradato e impuro, perché deve la propria esistenza a una partecipazione implicante lo sminuimento, l'entropia. Per Platone nulla di quel che è concreto è reale. Come si può meglio manifestare il disprezzo per la vita e la predilezione per l'ideale ascetico ?

cinici combatterono con ardore e ironia la teoria platonica delle Idee. Essi si preoccupavano dell'immanenza e delle cose prossime, della vita quotidiana e del concreto.

Dinanzi a un tavolo, Platone si perdeva in dettagli, per dimostrare ch'esso era privo di realtà, proprio perché partecipava del «tavolo in sé», l'Idea di tavolo, senza la quale non sarebbe esistito. Uguale criterio per le tazze o altri oggetti suscettibili di apprensione concreta e sensibile.

Diogene affermava di veder bene gli oggetti, il tavolo, la tazza, ma niente affatto le essenze da cui quegli oggetti sarebbero derivati.<sup>10</sup>

filosofo idealista se la cavava dicendo che al saggio realista mancavano gli occhi dell'intelligenza, necessari a scorgere quelle verità...

Antistene aveva già combattuto tale battaglia, e aveva rifiutato di insegnare l'esistenza di «costitutivi specifici, perché reputava che solo l'essere concreto, individuale, avesse esistenza».<sup>11</sup> Ammetteva di

vedere il cavallo ma si dichiarava cieco dinanzi alla «cavallinità»...

E al gallo nominalista ora dobbiamo aggiungere il polpo assassino... Lasciando da parte galli spiumati, topi golosi e persino aringhe incatenate, Aristotele proseguiva i suoi lavori di storia naturale. Sezionando tentacolo per tentacolo il polpo, constatò che esso depone «uova a forma di viticcio»...<sup>12</sup> Costò molto a Diogene l'incontro con quell'animale dalla strana ovulazione. Avendo sempre insegnato le virtù della semplicità e del tenersi prossimi alla natura, rifiutava il fuoco e consumava crudi gli alimenti (a mo' di protesta contro il dio Prometeo, simbolo della civiltà). Unendo il gesto alla parola decise di mangiare crudo anche un polpo. Mal gliene incolse: coliche, dolori, indigestione, morte puntuale all'appuntamento.<sup>13</sup> Diogene morì senza rinnegare le proprie tesi, anzi volendo verificarne la validità in modo esemplare. Invero non si muore per ingestione di molluschi crudi o pesci non cotti, ma l'aneddoto irradia virtù pedagogiche...

Ed ora finalmente l'incontro col pesce masturbatore... L'animale servì a Diogene per rispondere alle domande che gli venivano poste su Afrodite: come comportarsi con i propri desideri? Frenarli? Contenerli? Tentare di ignorarli? Platone insegnava che bisogna distinguere una Afrodite celeste, quella dei trasporti d'autentico amore, che conducono in direzione della verità, del bene, e della conoscenza delle Essenze, e una Afrodite volgare, dedita all'amore corporale, alla carne, al piacere sensuale. Egli, ben inteso, esaltava la prima e infamava la seconda — poi, per riprendersi dallo sforzo, correva dietro le passioni omosessuali.

Il filosofo di Sinope era invece coerente con il proprio discorso: viveva secondo il suo pensiero e pensava la sua vita. Lasciando ad altri l'impegno di screditare in teoria il corpo un attimo prima di andare in cerca (legittimamente) del piacere, Diogene ricorreva all'esempio dello strano pesce modello di virtù. Ogni volta che un desiderio appariva, Diogene lo appagava, per non farsene dominare e mantenere libero lo spirito. Se mancavano le etere, le donne di facili costumi o comunque consenzienti, l'onanismo era preferibile alla continenza.

« In ciò » diceva Diogene, « i pesci danno prova d'essere quasi più intelligenti degli uomini: quando sentono lo stimolo sessuale escono dalla loro tana e vanno a strofinarsi contro qualcosa di duro. » E continuava: « Mi stupisce che le persone non vogliano dare del denaro per farsi sfregare piedi, mani o altre parti del corpo — neppure i più ricchi vorrebbero mai spendere una dracma a tal fine — mentre per quel solo organo spesso è stato speso ben più di un talento, e taluni sono persino giunti al punto di rischiare la propria vita».<sup>14</sup> Non esiste modo migliore per dire quanto il desiderio sia imperioso, e anche quanto debba essere soddisfatto con la massima celerità. Il saggio non si lascia alienare dal desiderio, anzi piuttosto lo costringe a sparire, grazie al piacere, solo rimedio alla libidine.

Tutto il pensiero cinico è attraversato da uguale strategia dell'elusione: se la battaglia è inutile perché mobilita troppe energie e troppa volontà, si deve ricusare lo scontro, e ci si deve accontentare dei mezzi che permettono di passare oltre il desiderio. Piuttosto che crogiolarsi nell'ascetismo, farsi un obbligo di resistere al piacere, menar vanto di penitenze e altre mortificazioni, il cinico diventa edonista e preferisce la pacificazione ottenuta tramite il godimento, più sicura dello stato provocato da qualsivoglia rinuncia. Obbedire al desiderio per meglio dimenticarlo.

Il ricorso all'animale come modello serve anche bene a dimostrare l'efficacia della tecnica dell'elusione: elogio della fuga, quando con la fuga si può evitare un dolore o una sofferenza: «Anche le bestie», diceva Diogene, «l'hanno compreso benissimo. Le cicogne, per esempio, lasciano dietro le proprie spalle il caldo torrido dell'estate, per volare verso climi più temperati; là restano per tutto il tempo che piace loro, poi ripartono in volo, cedendo il posto all'inverno. Mentre le gru, che sopportano facilmente l'inverno, vengono al tempo della semina per trovare il loro cibo. Invece caprioli e lepri scendono dai monti in pianura e nelle valli, dal momento in cui giunge il freddo; si rannicchiano al riparo dal vento, grazie alla

protezione di comodi alberi; ma appena sopravviene la canicola si ritirano nei boschi e nelle regioni più a nord ».[15](#)

Accade per le temperature come per i mali annunciati: taluni vanno incontro alle prove come per meglio godere d'essere attanagliati dal desiderio, e il loro orgoglio è persino più grande della loro volontà di misurarsi nel pericolo. Diogene non crede alle virtù masochiste, alle beatitudini della cattiva coscienza (così bene analizzate da Nietzsche). Non venera gli ideali ascetici che eleggono a principi cardine la rinuncia, l'abnegazione e l'astinenza. Onan è la risposta a Afrodite se non ci sono le allegre disponibili, dal momento che la figlia di Urano manca sempre all'appello...

In un'altra occasione si ricorre alle rane. Cicogne, gru, caprioli e lepri sono altrove, e Diogene si sofferma sui batraci: essi ci insegnano a temprarci e dominarci — la prima virtù rende possibile la seconda.

Diogene osserva che le raganelle, più fragili dell'uomo, tollerano il freddo — di più: sono persino capaci di trascorrere l'inverno nell'acqua gelida.[16](#)

Con l'esempio delle rane il cinico mostra quel che si deve fare quando l'elusione non è possibile, quando non si può sfuggire alla battaglia: bisogna tollerare le difficoltà con grandezza d'animo. La padronanza è la prima virtù: il saggio deve mostrare ch'egli soverchia l'evento e non se ne fa soverchiare.

Diogene andava da Atene a Corinto per beneficiare di migliori condizioni climatiche. Ma talvolta non riusciva a evitare il freddo estremo o le temperature canicolari. Invitava allora a esercizi che dinanzi alle difficoltà lo distinguevano come soggetto e non come oggetto. Faceva i propri esercizi in pubblico, accanto a un tempio che stava sul lato occidentale dell'agorà: «D'estate si rotolava sulla sabbia ardente, d'inverno abbracciava le statue coperte di neve, volendo in ogni modo temprarsi alle difficoltà».[17](#)

A causa di tali dimostrazioni il cinismo sarà ben presto considerato privo di autonomia e reputato momento precursore dello stoicismo.[18](#) Ma la ricerca della padronanza di sé più che una specificità stoica è un segno distintivo della saggezza antica. Prezzo della felicità è un rapporto armonioso del filosofo col mondo: la realtà dev'essere amica, non un ostacolo.

L'uomo di Sinope manifestava un aperto volontarismo: «Sosteneva [...] che nulla si può ottenere nella vita senza esercizio, anzi che l'esercizio è l'artefice di ogni successo. Eliminati dunque gli inutili sforzi, l'uomo che sceglie le fatiche richieste dalla natura vive felicemente; l'inintelligenza degli sforzi necessari è la causa dell'umana infelicità».[19](#)

Sottolineiamo la preoccupazione di evitare gli sforzi inutili, quelli privi d'efficacia, che non hanno altra ragion d'essere oltre l'ostentazione o l'esibizionismo. Il cinismo è parco, non ama la prodigalità — che lascia al caso il compito di vagliare il risultato"

Ogni esercizio deve provocare effetti immediati. Dal punto di vista di Diogene ogni miglioramento della padronanza di sé, in qualunque ambito, contribuisce al progresso verso la felicità, purché la sperimentazione venga associata a una teleologia della liberazione. L'ascesi è mediazione di primaria importanza.

Diogene « diceva che l'esercizio fisico è duplice, spirituale e fisico. Nella pratica costante dell'esercizio fisico si formano pensieri che rendono più spedita l'attuazione della virtù. L'esercizio fisico si integra e si compie con l'esercizio spirituale. La buona condizione fisica e la forza sono gli elementi fondamentali per la salute dell'anima e del corpo ».[20](#) Non dissociazione che produrrebbe sportivi imbecilli da una parte e sacerdoti contriti dall'altra, gli uni dimentichi del fine (la padronanza di sé), gli altri ignoranti dei mezzi. Non giochi da stadio. Diogene ha dedicato abbastanza tempo a ridicolizzarli, a schernirli. E neppure pratiche da monastero. La padronanza del corpo, delle sue possibilità, delle sue capacità, dei suoi limiti, è il segno che rende riconoscibile la compiutezza di una asceti.

cinici amavano prendere ad esempio artieri, artigiani e musicisti, per mostrare come si raggiunga la piena

abilità nella propria arte dopo anni di perseveranza, esperienza, lavoro e tenacia. Così è per la saggezza: si acquisisce dopo molti tentativi, esperimenti, pratiche, prove.

Il raggiungimento di un certo grado di filosofia provoca una gioia intensa. E un di più, pur essendo indissociabile dalla padronanza. Il cinismo ben praticato conduce a una maggiore capacità di gioire: Diogene lo spiega, anche stavolta, con l'aiuto delle bestie, ch'egli giudica molto più felici degli uomini: «Esse infatti bevono acqua e mangiano erba; la maggior parte sono ignude in qualunque stagione; mai entrano in una casa; non si servono del fuoco; vivono per il tempo che la natura ha stabilito per ciascuna di esse, a condizione che nessuno le uccida; si conservano, infine, tutte molto forti, e in buona salute, senza mai bisogno di dottori o medicine». [21](#)

Altrove il filosofo prende a modello i ruminanti (anche Nietzsche li amerà, ma per altre ragioni) per la loro semplicità, perché traggono soddisfazione da ciò ch'è semplice. Poi schernisce alcuni assetati che, passando da quelle parti, disperano perché non trovano una botteguccia dove bere del vino di Chio o di Lesbo, mentre l'acqua di una fonte scorre generosamente a due passi dal loro supplizio... [22](#)

Infine, a completamento del quadro, gli uccelli, intimi dei venti e dell'aria, ebbri di grandi spazi e d'azzurro. Sono i modelli del saggio — solo gli dèi potrebbero rivaleggiare con loro. [23](#)

Non possiedono nulla, non soffrono alcun male, non hanno alcuna passione inutile, accoppiano l'impassibilità alla noncuranza, e perciò sarebbero arroganti se non avessero, a imporre rispetto, colori d'arcobaleno.

Gli animali sono a metà strada fra gli uomini e gli dèi, e per di più danno a qualunque individuo il suggerimento degli strumenti adatti a farsi demiurgo, se il progetto gli va... E sbaglierebbe a privarsene, i miracoli dell'asceti cinica sono qui a provarlo. Stobeo, nelle *Sententiae ex thesauris Graecorum*, riferisce che « una vecchia che ogni giorno aveva caricato sulle spalle un vitellino riuscì a portare un bue senza neppure accorgersene... ». [24](#)

# Il volontarismo estetico

Ove si dimostra che il *clochard* ha molte probabilità d'essere un virtuoso... Contro l'immagine del saggio ieratico e un po' infatuato di sé, il cinico propone il filosofo vagabondo. A distanza di secoli Cioran pare conservare simpatia per tale modo d'essere, che è anche vicinanza all'essenziale. Non possedere nulla invita a meglio percepire in che consista l'Essere. Cioran scrive a Fernando Savater: « Siamo giunti a un punto della "storia in cui mi pare necessario ampliare la nozione di filosofia. Chi è il filosofo? ».<sup>1</sup>

E il vegliardo precisa: non è certo l'universitario che tritura concetti, monda nozioni e redige summe indigeste per offuscare il discorso dell'autore analizzato. E non è certo lo specialista, sia pure brillante o virtuoso, quando venera retoriche nebulose e astruse. Il filosofo è colui che nella semplicità, se non addirittura nell'indigenza mette il pensiero nella vita e la vita nel pensiero; tesse solidi legami fra la propria "esistenza e la propria riflessione, la propria teoria e la propria prassi."Non v'è saggezza al di fuori delle implicazioni concrete di tale intreccio.

Per molti anni Cioran si è incontrato con un uomo del genere, un *clochard*, un mendicante, che l'interrogava su Dio, il Male, la Libertà o la Materia. «Non ho mai conosciuto », scrive Cioran, « nessuno altrettanto straziato, altrettanto affascinato dall'insolubile e dall'inestricabile. » Un giorno Cioran confidò al visitatore che lo reputava un autentico filosofo, e da allora non lo vide più. Dall'aneddoto trae la conclusione che quel che distingue il filosofo è l'impegno ad «avanzare verso un livello sempre più alto d'insicurezza».<sup>2</sup> Di che licenziare titolari di cattedre e specialisti in perorazioni e sterili autopsie. *Exit* i salariati che hanno successo con la mummificazione dei testi o il gergo da specialisti. Le radici di una autentica saggezza esplorano prima la pancia poi la testa.

L'antichità aveva la preoccupazione di fare della filosofia una disciplina dell'immanenza. Si dovranno attendere i dottori della Chiesa perché la saggezza — o ciò che come tale verrà presentato — si rinchiuda, si specializzi nella minuzia verbosa o nel dettaglio tecnico. L'università farà il resto, addomesticando la materia per meglio renderla inoffensiva: attività pratica per persone che si somigliano tutte, messe sul trono tramite cerimonie iniziatiche, essa si impoverisce, perde la capacità di provocare gioia. Finisce per somigliare a coloro che la producono: triste, grigia, inutile, insipida, staccata dalla realtà, confinata in territori privi di turbolenze.

Ad Atene, e forse anche maggiormente a Roma, la filosofia si prefigge la ricerca del modo migliore di vivere, del benessere, della «qualità della vita». Si discute soltanto della vita, e la saggezza propone tecniche per condurla col massimo di gioia, di felicità, e il minimo di pena, di sofferenza. Imparare a morire, cioè spendere con profitto la quotidianità in tutti i suoi aspetti. Che resta della felicità quando i Padri della Chiesa vengono a dire che basta pregare, obbedire alle ortodossie e venerare i catechismi che diluiscono due o tre principi basati sull'ideale ascetico? Nulla, non resta più nulla.

Diogene vuole promuovere una vita felice, e dice come si deve fare: « Lo scopo e il fine della filosofia cinica, come d'altronde d'ogni filosofia, è la felicità. E la felicità consiste nel vivere secondo i dettami della natura e non secondo le opinioni della torma ».<sup>3</sup>

Demonatte si spingerà più avanti, e dirà che soltanto l'uomo libero è capace d'essere felice. A chi per tale affermazione stupisce e reputa giusto osservare che molti uomini gli paiono felici, il cinico risponde: « Quegli solo io credo libero, che nulla spera e nulla teme ».<sup>4</sup>

Disperare, dunque, nel significato etimologico della parola: smettere di sperare, liberarsi dalla speranza, distruggere le illusioni e le mitologie, che vengono secrete dalla civiltà e si cristallizzano grazie al conformismo e alla convenzione.

Lottare contro l'incresciosa tendenza degli uomini a preferire l'idea che essi si fanno della realtà piuttosto

che la realtà stessa.

Il bovarismo è come una legge effettuale, universalmente condiviso. Esso scatena l'ira e la crudeltà di Diogene, ovvero la sua preferenza risoluta per le cose evidenti, seppur siano urticanti, perché « la verità è amara e sgradevole per le persone prive d'intelligenza, mentre la menzogna è per loro dolce e gradevole. Proprio come capita ai malati, la luce ferisce loro gli occhi, perciò amano le tenebre che impedendo loro di vedere non gli causano alcun turbamento». <sup>5</sup> La filosofia è farmacopea, il saggio è medico (si farà drastica, in Nietzsche, tale metafora di Marco Aurelio). Le ideologie funzionano, in genere, da consolatrici: i loro artifici hanno bisogno di favole e allucinazioni, di morali con le quali si costruisca la società. I cinici vogliono annientare la fiducia in queste false fondamenta. Nulla sfugge ai loro sarcasmi. Tutti i capisaldi vengono criticati, minati, infine distrutti. L'autentico lavoro filosofico consiste nello svelare gli inganni, nel denunciarli, nel praticare una pedagogia della distrazione.

Charles Chappuis, nel saggio dedicato ad Antistene, scrive: « Mentre gli altri uomini cercano all'esterno le regole della propria condotta e obbediscono alle leggi e alle consuetudini, il saggio, libero da qualunque amor filiale o di Patria, da qualunque dovere verso lo Stato e la Famiglia, sciolto da quei legami che, secondo lui, i casi della nascita e le convenzioni umane impongono agli altri uomini, è diretto soltanto dalla propria virtù e gode di una libertà illimitata». <sup>6</sup> Essere norma di se stesso, non cercare altrove, in qualsivoglia trascendenza alienante, il principio che fonda l'agire — ecco l'obiettivo cinico. La teleologia di Diogene implica che ciascuno mescoli mezzi e fini nella speranza di fare emergere uno stile.

Antistene e i cinici mirano a raggiungere rapidamente la virtù. Per giungere alla saggezza è impensabile una via lunga, la vita è troppo breve e la saggezza è urgente. Al diavolo le lunghe e faticose asceti sottomesse a esercizi rischiosi e dai risultati incerti. Pensiamo che Plotino, ai suoi tempi, dedicò l'essenziale della sua vita, della sua esistenza, a pratiche purificatorie, e come risultato raggiunse l'estasi soltanto quattro volte. La pazienza richiede un immenso talento!

Il metodo cinico è elaborato per un uomo spinto dalla fretta che desidera una felicità raggiungibile rapidamente. Le vie lunghe danno troppa importanza ai mezzi, a tal punto che i fini quasi spariscono. Viene dimenticato l'obiettivo e ci si concentra sui modi per giungervi. E il periodo propedeutico, l'attesa, assorbe troppo.

Per il cinico il tempo guadagnato dev'essere pagato con una "ironica compensazione, la difficoltà: si va più in fretta ma il cammino è più duro. La vittoria si ottiene con la perdita di dolcezza. L'asceti cinica fa dell'azione la forza privilegiata. L'aneddotica cinica è testimonianza in tal senso: il filosofo ha grande esperienza pratica, il suo metodo è il gesto, le tracce che lascia sono concentrate in narrazioni — "che costituiscono il *corpus* cinico e la sua originalità.

Hegel, che distilla tedio, non poteva apprezzare le facezie di Diogene o Cratete. Era un uomo fatto per commissioni di laurea e università. Seguendolo (anche se in questo discorso è soltanto un filosofo rappresentativo) è stata minimizzata l'importanza della scuola cinica, cui è stato persino negato il diritto di esistere, o perlomeno di presentarsi come scuola. Per poter essere tale avrebbe avuto bisogno di un sistema, una serie di echi arbitrari che lascino dietro sé simmetrie, affinché si creda a un equilibrio.

I cinici, per meritare la medaglia e figurare in buona posizione nelle storie della filosofia, avrebbero dovuto lasciare summe, pagine, glosse, trattati tediosi. Se si fosse applicato, anche Diogene avrebbe avuto la consacrazione — e con lui i seguaci.

Ma non si può guadagnare la notorietà se manca anche soltanto un minimo di rispettabilità e dignità. Da questo punto di vista, sui cinici non si può contare: troppo ribelli, troppo liberi. Il frammento, l'aneddoto, l'arguzia sono le forme che meglio corrispondono al discorso cinico. Le loro azioni furono plurali, molteplici, come a costituire miriadi. Il loro sistema è paragonabile al principio riproduttivo dei grani:

tanti, disseminati dal vento, abbandonati alla corrente, finiscono sempre per germogliare con eguali infiorescenze.

Fatti e gesti cinici esprimono la necessità della sovranità individuale: ogni uomo deve diventare un dio. Non esiste modo più radicale per rendere nulla la favola di un Dio che non sia immagine archetipa, modello per uno stile.

La vita è sacra in quanto unica, ed è suscettibile d'esser bella perché vissuta all'ombra di una mescolanza fra etica e estetica. Dione Crisostomo aveva ben colto la volontà di Diogene, e diceva che la tensione dell'uomo di Sinope mirava prima di tutto «a prendere a modello la vita degli dèi». [7](#) E, paradossalmente, sarà fra gli animali che i cinici troveranno modelli da imitare...

La divinità non intrattiene più il rapporto essenziale con la *polis* ma con l'individuo: inefficace quanto al macrocosmo, è adeguata se si tratta del microcosmo. Il divino non è più esterno all'uomo ma gli è consustanziale. La trascendenza, che separa l'essere dalla propria sostanza per divinizzarla sotto forma alienata, è scacciata, a vantaggio di una pura e semplice immanenza che riconcilia l'essere con la propria natura, l'individuo con la propria specificità.

Dio è liberato dalle sue prerogative sacre — Dio, o gli dèi. Diventa ciò verso cui chiunque può tendere per fare della propria vita un'opera, che potrà determinare nei dettagli grazie al proprio stile.

Se prestiamo fede alle righe dedicategli da Massimo Tiri, Diogene avrebbe raggiunto con successo la mescolanza sottile di etica e estetica, della morale con uno stile. L'ascesi calcolata e metodica gli avrebbe permesso di giungere a una autonomia di tipo divino, passando per una aritmetica dei piaceri e dei desideri. Il testo merita di essere citato ampiamente: Diogene « si spogliò di tutte le necessità ch'apporta il vivere, si sciolse da tutti i legami e, libero e padrone di sé, a guisa d'uccello ch'abbia la ragione, ricercò tutta la terra. Sì che egli non ebbe spavento di nessuno tiranno, non fu forzato da veruna legge, non obbligato a nessuna Repubblica. Stava in intera quiete, non aggravato dall'educazione de' figliuoli, non legato da nodi di matrimonio, non occupato nell'agricoltura, non travagliato per negozi di guerra, senza pensiero d'accrescere roba. Ma egli si rideva di tutte queste cose, come noi ci ridiamo di que' fanciulletti che, giuocando al giuocodel Tali, stanno sì intenti a quel trastullo, che noi li veggiamo percuotere, e essere percossi, e spogliare, e essere da altri spogliati. Ma egli menava la vita sua, imitando i costumi d'uomo libero e di Re intrepido ». [8](#) Né buon marito, né buon padre, né buon cittadino, né buon lavoratore... Libero da un mondo illusorio che si preoccupa di attività futili (la politica, il commercio, la guerra, l'agricoltura, la paternità, il matrimonio, il cinico costruisce un atteggiamento estetico nei confronti del mondo: si trasforma in spettatore libero e sorridente, con lo sprezzo di chi sa a cosa sfugge, quando vede gli altri invischiarsi con insistenza. La sua coscienza è chiara, il suo sguardo affilato, la sua lucidità spietata. Ogni sua teatralizzazione è propedeutica alla saggezza.

Il nichilismo sociale di Diogene è corroborante. Egli mostra il carattere illusorio delle prospettive e linee di fuga che ci vengono proposte. Non si diventa saggi se si acconsente al ruolo di ingranaggi della macchina sociale ma, tutt'al contrario, rifiutando di collaborare. La ribellione è la virtù che fortifica le posizioni estetiche. Di contro all'atteggiamento filosofico troviamo le istituzioni, che stroncano le individualità per renderle cooperanti: la scuola e la disciplina, l'esercito e l'obbedienza, la fabbrica e la docilità.

Alle istanze invischianti che si nutrono degli uomini e della loro libertà, Diogene contrappone l'insurrezione che slega da tutte le catene. Perciò « lodava quelli che stavano per sposare e non sposavano, quelli che stavano per intraprendere un viaggio marittimo e vi rinunciavano, quelli che stavano per dedicarsi alla vita politica e non vi si dedicavano, quelli che volevano crearsi una famiglia e non se la creavano, e quelli che si accingevano a vivere insieme con i potenti e poi se ne astenevano ». [9](#) Elogio della rinuncia, dunque, a quel che costituisce l'essenziale" delle attività considerate serie e

virtuose perché utili alla società. Elogio, nello stesso tempo, di un solipsismo discreto che permette di economizzare l'aggressività, il cui sorgere è consustanziale a qualunque intersoggettività. Elogio, infine, dell'autonomia, intesa nella sua accezione etimologica.

La crudele lucidità di Diogene non è pessimismo. Troppo spesso si confonde lo sguardo freddo e affilato del moralista con quello prismatico dell'ossessionato dal peggio. Nulla è più lontano dallo spirito cinico delle distorsioni sistematiche in senso catastrofico.

Non basta il « carattere cupo » [10](#) di Antistene per parlare di un pessimismo della scuola. Fin dai tempi di Aristotele è nota la misteriosa parentela fra uomo di genio e melanconia. Ma l'eccesso di bile, al quale veniva attribuita la responsabilità delle nature melanconiche, non è del cinico: abituato a trarre gioia dalla filosofia, è al riparo da simili fastidi. La bile cinica è immessa nella metodologia e diventa arma contro il bovarismo. E infatti a chi gli diceva che vivere è un male Diogene rispondeva: « Non il vivere, ma il viver male ». [11](#)

Anzi: il volontarismo estetico dei cinici è persino ottimista, se si riflette sul fatto che esso rende possibili soluzioni al problema del vivere. L'orizzonte, in definitiva, non è chiuso, privo di prospettive; soltanto chi dispera è capace di gioia, di felicità. Non attendersi nulla di impossibile significa non essere mai deluso, dunque muoversi in assoluta tranquillità.

Per i cinici la figura che simboleggia il potere della volontà è Ercole. Nelle opere di Antistene ricorre la presenza del semidio delle dodici fatiche. Così in Diogene. È noto il periplo di Ercole, che lo mise di fronte al leone nemeo nella foresta, all'idra di Lerna in una cloaca palustre, alle Amazzoni, alle mele d'oro del giardino delle Esperidi, per non parlare dei tori domati, degli uccelli sterminati e di qualche viaggio all'inferno.

Quel che i cinici amano di Ercole è, più che l'eroe, il simbolo dell'energia, del coraggio, della forza dinanzi alle prove titaniche. Insomma: egli riassume «le prove che attendono l'anima sulla via verso la virtù ». [12](#)

Ercole è anche l'eroe antiprometeico, laddove Prometeo è interpretato come simbolo della civiltà: ladro del fuoco, e il fuoco è condizione necessaria alla possibilità di esistenza della società, grazie alla fucina e al dominio sulle fiamme. Il semidio delle dodici fatiche incarna l'autonomia e la volontà concreta. L'uomo dal fegato dilaniato vale come *analogon* delle catene sociali.

Laerzio può scrivere di Diogene: « Modello della sua vita [...] fu Eracle che nulla antepose alla libertà ». [13](#)

La prassi cinica implica il rifiuto delle vie che non conducono in alcun luogo — la via dell'ideale ascetico, la via della rinuncia — e la preferenza per i sentieri che conducono all'autonomia e all'indipendenza. Si deve costruire la propria singolarità come un'opera d'arte non riproducibile. Il modello erculeo rappresenta la forza necessaria a tale impegno.

Nietzsche scriverà che, di concerto con tentatori e conquistatori, i cinici realizzano «l'unione della superiorità spirituale con il benessere e l'esuberanza delle forze ». [14](#)

Luciano di Samosata, ai suoi tempi, fece un ritratto dell'Ercole volontarista che non sfigurerebbe nella galleria delle immagini positive di Nietzsche: « Credi tu che Èrcole, il più valente fra tutti gli uomini, uomo divino, e giustamente creduto Iddio, per sua cattività ne andasse intorno nudo, non avendo che una sola pelle, e non abbisognando di niuna delle vostre cose? Ma ei non si era cattivo, liberando gli altri dai cattivi; né, povero, comandando in mare e in terra, perché verso qualunque parte muoveasi, di tutti era sempre vincitore, né ai tempi suoi, finché dipartissi dal mondo, s'incontrò un altro uomo simile o più degno di lui [...] Era temperato e continente, e voleva vincere e non lussureggiare ». [15](#) Le ultime righe bastano a racchiudere un programma: forza, padronanza di sé, determinazione, volontà: tutte virtù che per il cinico sono un insieme necessario al compimento dell'opera: la felicità nel pieno godimento di sé.

Il nichilismo estetico di Diogene si accoppia dunque a un volontarismo arduo: l'atteggiamento teatralizzante non ha senso se non in quanto completato da ardore per l'azione e per la sola istanza che meriti la costruzione di uno stile: la vita. In questo senso va letta la frase di Montaigne, che nei *Saggi* dice: « Comporre i nostri costumi è il nostro compito, non comporre dei libri, e conquistare non battaglie e province, ma l'ordine e la tranquillità alla nostra vita. Il nostro grande e glorioso capolavoro è vivere come si deve. Tutte le altre cose, regnare, ammassar tesori, costruire, non sono per lo più che appendici e ammennicoli ». [16](#)

Tale antichissimo programma pare non riguardi più i filosofi contemporanei, impegnati piuttosto a fondare nuove teologie e nuove ortodossie. Il concetto ha ucciso la vita, i virtuosismi del linguaggio hanno fatto venire il tetano alla quotidianità: la vita è l'ultima delle preoccupazioni della filosofia contemporanea.

Non è vietato augurarsi che in questo paesaggio desolato un paraclito pagano venga a soffiare sulle lande deserte, sulle vaste distese uggiose e inospitali del pensiero d'oggi. E' il prezzo da pagare per un'etica postcristiana.

# Principi per un'etica ludica

Le morali hanno tradizionalmente il loro principio fondatore nell'utile o nel funzionale. I cinici invece osano concepire un'etica ludica.

Ha cominciato Platone, e il cristianesimo ha amplificato il messaggio: il problema è meritare la propria salvezza, guadagnare il proprio paradiso. La sanzione per l'errore è la colpa, il demerito.

In materia di morale Diogene preferisce l'improduttività e sottomette l'azione alla bellezza del gesto — contro la seriosità.

Il gioco è assente dai sistemi filosofici. E non è neppure oggetto di analisi rigorose da parte dei pensatori che si propongono di costruire una visione complessiva del mondo. E' attività lasciata da parte, ai margini, verosimilmente perché mette in scena troppa festa, follia, irragionevolezza e piacere. Il delirio è nemico del filosofo, che non perde occasione per scongiurarlo, usando la ragione, l'ordine, la simmetria o il sistema. Pare d'altronde che quanto più il delirio sia all'opera, sordamente, nell'intelligenza di un pensatore, tanto più lo scongiuro si faccia violento e caricaturale: per convincersene si dovrebbe mostrare la linea congiungente la depressione nervosa di Hegel e la produzione di un monumento interamente dedicato alla triade, al culto delle tre istanze. Anche la dialettica permetterebbe constatazioni simili...

Al contrario dei loro parenti in saggezza, i cinici amano la festa e tutto ciò che in essa porta all'emersione della capacità di allegrezza e di improvvisazione: fiducia nell'intelligenza, ricerca istantanea dello stile o sottomissione alle qualità dell'effusione. Nietzsche direbbe: preferenza per Dioniso piuttosto che per Apollo.

Per alcuni il gioco si radica nella volontà di divertimento che, a sua volta, trae origine dalla conoscenza della tragicità della vita e della miseria dell'uomo. Il gioco come tentazione per dimenticare il peggio. Per il cinico pare non produrre che gioie immediate, sorte dalla indisciplina, dall'improvvisazione, dalla noncuranza o dalla fantasia scatenata. Gli altri non hanno ruolo d'attori ma al massimo di spettatori. Anche in ciò i cinici manifestano la loro certezza del vicolo cieco solipsista. Sulla piazza del mercato Diogene tratta gli altri da spettatori, uditori destinati a un voyeurismo pedagogico: vedranno, ascolteranno, forse capiranno. L'aneddoto, la battuta o il gioco di parole sono destinati a produrre effetti etici — prese di coscienza, potremmo dire. Il gioco si scopre qualità euristiche.

La strada, la piazza del mercato, l'esterno servono da cornici alle teatralizzazioni ciniche: il gioco si mette in scena secondo i principi dell'improvvisazione. La peripezia viene provocata, la trama si scrive sul posto, e la rappresentazione non ha alcuna replica, perché il reale è privo di copia...

Diogene, quando sta a Corinto (trascorre l'inverno in Attica, dove fa caldo — perlomeno più che a Corinto spazzata dai venti), sceglie i luoghi dove le folle sono più fitte, per decuplicare gli effetti del suo discorso demistificatore. Dione Crisostomo racconta i particolari: « Si guardò bene dal prendere un alloggio in affitto o dall'andare come pensionante, ma andò piuttosto ad accamparsi all'aperto, al Craneion. Si avvide infatti che Corinto era luogo d'incontro di una moltitudine di persone, a causa dei suoi porti e delle sue fanciulle di compagnia, e perché la città era posta in una sorta di crocicchio della Grecia. Perciò, pensava, proprio come un buon medico ha il dovere di soccorrere la gente laddove molti sono gli ammalati, conviene similmente che il saggio abiti là dove gli imbecilli sono in maggior numero, così da smascherare e castigare la loro stupidità.<sup>1</sup> Proprio nel cuore della Grecia, nel luogo simbolico dell'equilibrio, laddove si stabiliscono le ripartizioni degli incarichi e dei territori — è possibile manifestare in modo più efficace la volontà destabilizzante?

Il gioco è una farmacopea, una terapia. Le persone sono malate, debbono essere guarite. La sola pozione

valida, quella che combatte le vere affezioni, può essere somministrata attraverso il gioco, come fosse un eccipiente per un beveraggio veramente amaro... Il filosofo come medico della civiltà è metafora che sedurrà sia Schopenhauer che Nietzsche. Diogene è uno dei primi medici generici (o alienisti? o legali?) mentre Socrate menava vanto della sola ginecologia e del parto. Il lettore certo rammenta la maieutica, definita l'arte di far partorire le intelligenze.

Diogene pratica dunque una terapia accoppiata a un'arte: la rivitalizzazione cinica degli spiriti implica in effetti doni, talenti, padronanza di alcune tecniche, ispirazione continua, senso sicuro e acuto della diagnosi e della terapia giuste. Il tutto in una danza che dà spazio all'ebbrezza e alla mascherata: ritroviamo le componenti principali del gioco.

Ai Giochi istmici Diogene pratica l'arte gioificante, ma è desolato d'avere così pochi clienti. Non è situazione anormale: avere coscienza della propria malattia implicherebbe che si è già sulla via della guarigione.

Bisogna anche dire che il saggio moltiplica le difficoltà perché si reca negli stadi durante le competizioni sportive. Vi è preoccupazione più irrisoria della saggezza in un luogo riservato alle devozioni sportive? Diogene sa che a vittoria senza rischio corrisponde trionfo senza gloria.

Il cinico palesa ai pazienti le malattie di cui soffrono. Ma è lui a imporre i consulti — nulla è peggio del malato che non sa di esserlo... «Eppure io sono stupito», proclamava ai giochi. « Se asserissi d'essere capace di curare i denti, tutti quelli che hanno bisogno di una estrazione accorrerebbero; e se sostenessi che posso curare gli occhi, tutti quelli che hanno occhi malati si resenterebbero innanzi a me; lo stesso anche se affermassi di conoscere il rimedio contro l'ipocondria, la gotta o il raffreddore. Ma quando prometto che le persone che mi ascolteranno saranno liberate dalla follia, dalla perversità e dalla irregolarità, più nessuno mi presta attenzione, non uno mi prega di guarirlo, neppure se dovesse poi ricavarne un notevole guadagno in denaro. E' come se le persone fossero più infastidite dalle altre malattie che da questi mali, o come se per un uomo fosse più terribile sopportare una milza gonfia, o un dente cariato, che un'anima stupida, vile, arrogante, voluttuosa, servile, irascibile, crudele, perversa, in una parola: completamente corrotta. » [2](#)

I mali di cui soffre l'umanità possono facilmente essere raggruppati in un solo ordine: gli uomini sono malati di non saper vivere liberi, di non conoscere le delizie dell'autonomia, dell'autosufficienza, della piena potestà su se stessi. Manca loro quella che Nietzsche chiamerebbe la vera salute. I loro sintomi sono evidenti: passione per ciò ch'è frivolo e leggero: denaro, potere, onori; e avarizia, limitatezza degli orizzonti progettuali, conformismo, e venerazione degli ideali secolari: lavoro, famiglia, patria.

Gli individui, avviati verso la guarigione con le tecniche proposte dai cinici, assurgono a una dimensione estetica perché, come scrive Nietzsche, « sulle vette è tutt'uno: i pensieri del filosofo come le opere dell'artista o le buone azioni». [3](#) Agire da cinico significa scolpire la propria vita come si farebbe con un capolavoro, informare la materia, nel senso aristotelico: dare volume, superficie, carattere, consistenza e armonia a una quotidianità in tal modo trasfigurata. Una vita deve essere voluta, pensata, desiderata, allo stesso modo" in cui un artista mette in opera l'insieme "delle proprie energie per produrre un oggetto unico, privo di copie.

Diogene detesta soprattutto gli uomini che contribuiscono con ardore e determinazione alla propria alienazione, abbandonandosi al caso e al destino nella più assoluta passività. L'azione implica un impegno, un conflitto con la realtà, una battaglia individuale contro la resistenza del mondo.

I discendenti di Antistene sanno che la filosofia è gioco, è arte, ma nello stesso tempo anche lotta. Ritroviamo la dimensione ludica, specie quella relativa *all'agon* (come lo descrive Roger Caillois): Diogene, sulle gradinate dov'era andato per stare vicino agli spettatori delle gare sportive, faceva notare che anch'egli aveva attitudine al combattimento, alla lotta, alla competizione, ma contro un nemico meno

fittizio di quello degli sportivi. Quando gli chiesero chi fossero gli avversari spietati ch'egli agitava come orrendi spettri, Diogene rispose ch'essi erano i più veri, quelli « che non si lasciano vincere facilmente, quelli che nessun greco saprebbe guardare in faccia; e tuttavia non sono», aggiungeva, « persone che corrono, fanno la lotta, saltano con l'asta, né sono pugili, lanciatori di giavellotto o del disco, ma esseri che puniscono gli uomini ».

La risposta sibillina ottenne soltanto il risultato di confondere le idee di chi cercava di capire... Reso inquieto dall'oscuro senso di quelle parole, un curioso chiese chi fossero quegli avversari, e Diogene rispose: «Le difficoltà più dure, quelle che non possono essere vinte dagli imbecilli orgogliosi e dagli ingordi che passano i loro giorni a mangiare e le loro notti a russare. Facilmente però potrebbero esser vinte da magrolini emaciati più smunti delle ballerine ».

E proseguì: « O forse tu credi che simili pancioni siano di qualche utilità? Questi esseri le persone sensate dovrebbero mandar via dal paese dopo averli sottoposti al girotondo di purificazione. O piuttosto li si dovrebbe immolare, tagliare a pezzi, e farne un buon pranzo, come si fa con i grossi pesci, che vengono cotti nella salamoia e nell'acqua marina per scioglierne il grasso — da noi, nel Ponto, trattano così il lardo di maiale, quando vogliono ungersi ».

Per concludere, Diogene attribuisce ai pancioni «meno anima di quanta ne abbiano i porci »<sup>4</sup> e oppone loro chi affronta le difficoltà con la stessa disinvoltura con la quale certi bambini giocano ai dadi.<sup>5</sup>

Malattia, grossolanità, obesità, per il cinico sono apparentate: l'intelligenza ottusa è tale perché appesantita, e l'uomo che poco si cura di decidere e volere è simile al porco. A partire da tale fisica dei corpi si potrebbero inferire le qualità del saggio: scioltezza, agilità, finezza, eleganza.

Dove troviamo riunite tutte queste qualità, oltre che nel ballerino? E dove, oltre che in Nietzsche, si può leggere l'elogio della danza e trovare la pratica del funambolo assimilata all'attività di chi vuole un nuovo tipo d'uomo? Aria, respiro, vento, spazio: metafora della volontà cinica.

Il ballerino non frequenta gli stadi, dove invece più spesso si incontra la rozzezza di polpe, muscoli e carne, che costringe l'intelligenza in una gabbia angusta. Ai giochi dello stadio, che implicano una pratica del corpo fine a se stessa, Diogene contrappone i giochi cinici, che uniscono la vittoria sul corpo alla pura e semplice vittoria sul Sé, facendo dell'prima il gradino iniziale di una progressione che conduce alla seconda.

La padronanza di sé è il solo successo degno del cinico, il solo fine per cui valga la pena che il filosofo combatta e impegni le proprie energie: « Si tollerano le difficoltà, spregiandole, quando le si affronta con sollecitudine: esse non possono nulla contro di voi; ma se ci si sottrae al confronto, proprio allora danno l'impressione d'essere più forti e più temibili ».<sup>6</sup>

L'etica, dunque, è proprio un gioco: oltre a farsi arte, si appella alla nostra passione per l'agone, l'ebbrezza e il mimetismo: volta a volta artista, medico, atleta, ballerino, filosofo intrattiene maggiori rapporti con l'estetica che con la scienza, più contatti col bello che col vero.

Diogene è il contrario di un positivista. Kierkegaard ne farebbe un uomo morale, Nietzsche un filosofo-artista.

# I giochi del filosofo artista

La figura del filosofo-artista definita da Nietzsche trova molte illustrazioni nel pantheon cinico. Questo tipo particolare di saggio, a metà strada fra tensione e sensibilità, fra concetto e intuizione, è caratterizzato da un'attitudine specifica ad inventare nuove possibilità di vita che rompano con quelle proposte dall'abitudine e dalle convenzioni: esistenza di un nuovo stile, espressione di un nuovo tipo. Nietzsche parlerà di superuomo, Diogene dirà: «Come un Dio fra gli uomini è naturalmente un uomo siffatto» [1](#) e Antistene aggiungerà: «Per quelli, data la loro natura, non c'è legge» [2](#).

Il cinico tenta in ogni modo di creare un modo diverso di star e al mondo, e sovverte la retorica classica che invita a sottomettere la singolarità alla legge e ai principi dell'universale. Con il cinico l'antinomia fra individuo e società si risolve sistematicamente a vantaggio del primo e a danno dell'istanza normativa sociale. Ribelle e solitario, la sua prestazione è la solitudine pura.

Il filosofo-artista inventa sperimentando e scopre rischiando. Componente principale dell'etica cinica è l'ispirazione, che gioca un ruolo primario nella creazione estetica. Fedele ad alcune intuizioni archetipe che si strutturano in un tema (quel che intralcia la libertà dev'essere ridotto o soppresso), il cinico svaria con fiducia assoluta nelle virtù della propria improvvisazione. Al contrario dell'etica di previsione, che subordina l'agire a una teoria pura e da essa lo fa discendere, l'etica cinica mescola volontà e attimo, concede fiducia totale all'invenzione, fa affidamento sull'entusiasmo — l'etimologia del termine dice la prossimità con l'esaltazione divina.

Diogene e i suoi confratelli — o consorelle, non dimentichiamo Ipparchia! — rinnovano le proprie creazioni, non curandosi di programmazioni che ostacolerebbero la spontaneità: la loro etica è poetica in quanto mostra la carica creativa che la attraversa.

La morale di Diogene implica l'ispirazione e la vena, il gioco e la disponibilità. Per indicare le linee di forza di un'etica Nietzsche ha fornito un metro che si presenta con poche parole: «Un sì, un no, una linea retta, una meta» [3](#). Dice anche che è la formula della sua felicità. A questa serie di quesiti i cinici avrebbero risposto senza perplessità: sì alla regalità delle singolarità e dell'unicità, al proprio entusiasmo, alla propria grandezza ribelle, al proprio demone.

Sui monumenti funerari che fiorirono dopo la morte del saggio di Sinope gli scultori incidevano aforismi esplosivi, nei quali condensavano tutto l'insegnamento del defunto. Uno dei sepolcri, innalzato dai greci accanto alla porta che dava sull'istmo, aveva in cima a una stele funeraria un cane in marmo di Patmos. Su un altro il passante poteva leggere «O Diogene, tu solo hai insegnato ai mortali l'arte di bastare a se stessi nella vita, e il cammino più facile per impararla» [4](#). Da vivo rispondeva volentieri a chi gli chiedeva come avesse avuto accesso alla saggezza, grazie a Antistene: «Mi ha mostrato quel ch'è confacente alla mia indole, e quel che non lo è. Il possesso delle cose non lo è; parenti, servi, amici, reputazione, cari luoghi domestici, tutto ciò mi è estraneo». Per precisare quel che era propriamente suo, continuò: «L'uso delle rappresentazioni; Antistene me l'ha mostrato, io lo ritengo inviolabile e libero da ogni coercizione: nessuno può impedirlo, né forzarmi a disporne altrimenti che secondo la mia volontà» [5](#). E per il sì siamo a posto.

Il no dei cinici riguarda tutte le mitologie favorite dalla civiltà, che le ha fomentate. Ovvero tutto quel che ostacola la libera espressione della singolarità. Sono nel mucchio tutte le istituzioni, come pure le ideologie e i valori comunemente riconosciuti — ai tempi loro, ma anche ai nostri...

Se fosse necessaria una formulazione contemporanea del programma cinico, la potremmo trovare fra i libertari che non accettano su di sé né Dio né padrone.

Per giungere alla padronanza di sé, all'autodominio, Diogene indicava una tecnica semplice, che consiste

nel rimproverare con forza a se stessi quel che con tanta foga si rimprovera agli altri.[6](#) Cominciare dunque con il perfezionamento personale, occuparci con maggior passione delle travi che ci accecano piuttosto che delle pagliuzze altrui... La prima opera da compiere è la purificazione: liberarsi dei propri difetti.[7](#) Tutto ciò a proposito della linea retta, e della meta da raggiungere. Il programma di Nietzsche chiede soltanto d'essere applicato.

Altro carattere del filosofo-artista è la capacità di distruggere. Il nichilismo cinico è indubbio, ma propedeutico a una nuova tavola di valori. Analizzando l'ironia Jankélévitch scriveva: « Il cinico crede alla fertilità della catastrofe e si addossa risolutamente il proprio peccato affinché questo si dimostri impossibile, insocievole, intollerabile; egli fa scoppiare l'ingiustizia nella speranza che l'ingiustizia si annullerà per omeopatia del caos e del putiferio».[8](#) Astuzia della ragione padroneggiata, dunque voluta. La negatività di Diogene è dialettica, mentre la distruzione, pura volontà di morte, non mira che a se stessa, crea terrore e funzionamento immotivato di una macchina d'apocalisse. Quel che il cinismo nega, lo nega nella prospettiva di una rinascita delle virtù. Nietzsche insisterà sull'azione incendiaria necessaria a chiunque tenti di superare una morale. Diogene contro Platone, Nietzsche contro il cristianesimo — Gesù come un'ombra del platonismo, destinata alle masse.

Nietzsche scriveva: «Colui che spezza le loro tavole dei valori, il distruttore, il delinquente: — ma questi è il creatore ».[9](#) Creare e distruggere sono come il dritto e il rovescio di una medesima medaglia, legati in modo necessario.

Ogni facezia di Diogene, ogni riga, ogni ordigno, che minano le mitologie della civiltà, distinguono il carattere d'artista del saggio: infrangere le tavole dei valori per offrire, come condizione di possibilità, un territorio vergine capace di sostenere nuove costruzioni, nuove opportunità di vita.

Rileggendo gli autori antichi e Diogene Laerzio (che ben conosceva), Nietzsche si compiaceva dei greci: «Come sono belli! Non vedo fra loro nessuna faccia contratta o sconvolta, nessun viso da parroco, nessun anacoreta scheletrico, nessun fanatico impegnato a sovrapporre dei colori al presente, nessun falsario teologizzante, nessun erudito esangue e depresso: e fra loro non vedo neppure quelli che prendono la "salvezza della propria anima" o la domanda "cos'è la felicità" talmente sul serio da dimenticare il mondo e il loro prossimo».[10](#)

Inventare, sperimentare, distruggere. Ma il filosofo-artista è anche capace di educare e di legiferare. Diogene ha affrontato le minacce del bastone di Antistene. E non cambiò nulla: la sua voglia di cinismo era tale ch'egli divenne, nonostante tutto, il secondo colore di quello spettro cangiante che per dieci secoli fu la scuola.

Altri non ebbero la determinazione necessaria. Un candidato all'iniziazione aveva chiesto d'essere accolto. Diogene aveva accettato, a condizione che quello desse prova di sufficiente maturità, provasse la sua decisione. Il gesto decisivo era semplice: trascinare per le vie della città alcuni dicono un formaggio, altri un tonno, legato al capo di una corda. Il giovane, del tutto sconcertato, declinò l'invito. Diogene concluse flemmatico che un pezzo di cacio da mezzo obolo (o un tonno, a seconda delle versioni) aveva spezzato la loro amicizia.[11](#) Non c'è dubbio che Diogene fosse legislatore e educatore, ma chiunque non sia destinato a capire la parola del maestro resterà senza il messaggio.

Il cinico come un ribelle costruisce le sue leggi: le aureole di insolenza e impertinenza, come per meglio gelare gli ardori meno temprati, o per significare che il proprio intento è capace di operare una selezione, determinando la quota di incapaci contenuta nella folla degli ascoltatori o degli spettatori. La selezione è una delle capacità-feticcio del saggio: egli designa e distingue, sceglie e marchia col segno elettivo colui che, aristocratico nel senso forte e originario del termine, potrà farsi strada sui sentieri cinici.

Un giorno Diogene era, non si sa perché, in vendita, fra gli schiavi: ne approfittava per apostrofare i clienti. Al potenziale compratore, che controllava la merce chiedendo a ciascuno che sapesse fare di

meglio, Diogene rispondeva con sussiego e distacco: « Comandare agli uomini », [12](#) e al banditore ingiunse di chiedere se vi fosse qualcuno che volesse procurarsi un padrone.

Il carattere arrogante del saggio sedusse Seniade — sia gloria a lui — che acquistò la filosofia fatta uomo pagando un pugno di monete. Il primo proposito di Diogene fu una messa in guardia, a favore del nuovo padrone: «Al suo compratore Seniade intimava di obbedirgli, anche se schiavo: e se un medico o pilota si trovava in condizioni di schiavo, bisognava egualmente obbedirgli». [13](#)

Grazie a Eubulo sappiamo che il filosofo invecchiò nella casa di Seniade; da ciò siamo indotti a pensare che il padrone disponesse di una mole incredibile di virtù e senso dell'umorismo, il che ne fa un saggio.

Le tradizioni divergono, ma si narra che Diogene, morto, sia stato sepolto dai figli del padrone, ai quali aveva insegnato l'arte di bastare a se stessi.

Se dovessimo indicare un imperativo adatto a definire il filosofo-artista, potremmo dire ch'egli è colui che sa che l'uomo deve essere superato, per permettere la realizzazione di una soggettività senza impacci: « Conoscere quel che v'è di più alto nell'uomo, tale è l'appannaggio dell'uomo compiuto ». [14](#)

Per giungere a tale fine sovrumano Diogene concentrò la propria saggezza, per meglio renderla operativa. Perciò egli poté instillare in ogni fatto e gesto quanto bastava a screditare convenzioni e conformismi.

Sul frontone di un ipotetico tempio cinico avremmo probabilmente potuto leggere: «Nessuno entri che non sia sovversivo». Di che lasciare Platone ai suoi geometri...

Il filosofo-artista esalta i mezzi della sua sovversione, e giunge all'estetico, al poetico, all'artistico.

# Metodologia del petomane

Molti filosofi credono all'efficacia della dialettica, del sillogismo, della retorica o dell'eristica. È una nuova teologia. Intonano l'assioma e il postulato, la deduzione e l'induzione, la negatività e la sintesi. Alla fine ottengono le loro verità, non senza violenze teoriche — ma in che stato!

Uno svolge una critica della ragion pura che, inaspettatamente, sfocia su un paesaggio devastato promettente modernità, ma non sopporta il vuoto così provocato e ricorre ai postulati della ragion pratica.

L'altro si prefigge di dubitare del reale, ma stabilisce che anzitutto risparmierebbe la religione del suo re e della sua nutrice, e quindi i costumi del suo paese. Resta poco di cui dubitare... Egli elabora il concetto di dubbio metodico per meglio distinguerlo dal dubbio sistematico — troppo nichilista — e si accontenta di alcuni virtuosismi che evitano l'essenziale.

Un terzo postula che l'uomo è naturalmente buono, ma tace su ciò che fa sì che lo stesso uomo, buono, possa essere all'origine di tanta malvagità — l'ineguaglianza, la proprietà, l'ingiustizia. Come può tanta negatività procedere da una positività radiosa?

La storia delle idee è piena di (frodi simili, destinate a mascherare l'orrore del vuoto e del nulla, a coprire la paura di distruggere e colpire le mitologie che tanto caratterizzano i filosofi.

Per un Diogene o un Nietzsche quanti Kant e Cartesio?

Tutto si svolge come se il ragionamento fosse asservito a idee già scoperte (o piuttosto postulate arbitrariamente) delle quali si debba dare l'impressione che scaturiscano da logico rigore e da matematiche certezze.

Il filosofo fa appello a tutti i princìpi metodologici, per truccare, con un'apparenza di rigore, arbitri trasformati in dogmi.

In tal modo si potrebbe raccogliere un certo numero di prove dell'esistenza di Dio, ma non per questo si otterrebbe una sola conversione...

Il pensiero occidentale ha paura del vuoto e dell'irrazionale, e si sforza di espellerli con l'autorità di topiche o di formulazioni sillogistiche. E la pura soggettività sparisce sotto cumuli di dimostrazioni, di operazioni austere. E la pace dell'anima è ritrovata. A partire da Platone il modello matematico è ossessivo, laddove si dovrebbe ripristinare nelle sue funzioni il modello poetico e perentorio che vediamo all'opera in alcuni saggi presocratici.

Ogni conoscenza è impura, e chiunque non proceda mascherato avrà cura di assumersi l'impurità del proprio pensiero, sottolineando quali interessi lo muovano. In tal modo si eviterebbe di far sparire le fissazioni sotto megaliti ingannevoli, col pretesto che esse avrebbero conosciuto la mediazione di un sillogismo, del materialismo dialettico o di una qualunque legge dei tre stati.

Oggi non si può non rispondere all'appello lanciato da Paul Feyerabend in *Contro il metodo*, opera che propone una teoria anarchica della conoscenza,<sup>1</sup> nella quale la controinduzione, le convalide irrazionali, l'elogio del pensiero primitivo prendono il sopravvento sulle architetture basate su pretese scientifiche che sono altrettanti sostrati ideologici. L'intento essenziale è sostituire un metodo poetico a una logica scientifica.

I cinici, col noto gusto per la provocazione, hanno lasciato da parte il modello matematico — del quale Platone è un rappresentante conseguente — per preferirgli una metodologia del perentorio e del poetico, dell'intuizione e dell'entusiasmo.

Antistene e Diogene parlano in una Atene detta democratica, dove la parola ha acquisito uno statuto fondamentale: il discorso è molto spesso una via d'accesso all'efficacia, le parole precedono le cose, il

sapere conduce al potere. Retori e oratori insegnano le tecniche del linguaggio seducente, gli artifici coi quali si strappa il convincimento, sia pure al prezzo della menzogna. Il ragionamento è messo al servizio di cause non molto nobili, l'obiettivo è ottenere il maggior numero di suffragi, la quantità regna e non lascia alcuna possibilità alla qualità. Il pensiero logico e la nascita della *polis* sono contemporanei.

Col sorgere del pensiero positivo «l'uomo greco si trova innalzato al di sopra di tutti gli altri popoli, predestinato; in lui il *logos* si è fatto carne». <sup>2</sup> La ragione, proprio perché quasi figlia della *polis*, non può appagare Diogene: egli trova che essa ha pretese esorbitanti. Troppo imperiosa e autoritaria, la logica greca si tuffa in ciò che è oscuro, finendo per dimenticare il reale più immediato. Diogene crede all'idiozia del reale. <sup>3</sup>

E ritroviamo il nominalismo cinico: rifiuto di venerare i nuovi idoli Ragione e Retorica, Essenze e Dialettica. Gli ordigni di Antistene e Diogene mirano più che a un metodo. Essi affrontano tutta una concezione del mondo, mentre propongono una nuova poetica: « Quindi non è priva di un certo interesse l'aporia dei seguaci di Antistene e degli altri filosofi rozzi al pari di loro », scrive Aristotele, « che cioè non è possibile definire l'essenza (difatti la definizione è, a parer loro, un discorso prolisso), ma che si potrebbe mostrare (senza, però, definirla) la qualità dell'essenza, come, nel caso dell'argento, non si può definire cosa esso sia, ma si può solamente dire che esso ha certe qualità che si riscontrano, presso a poco, anche nello stagno, e la conseguenza di ciò è che si può avere definizione ed enunciazione soltanto di una specie di sostanza, ossia di quella composta, tanto se questa sia sensibile quanto se sia intelligibile; invece non è mai possibile definire o enunciare le componenti originarie della sostanza, se è vero che il discorso definitorio sta a significare qualcosa in riferimento a qualcos'altro, e che necessariamente una parte della definizione ha il ruolo di materia e un'altra quello di forma». <sup>4</sup> Quanto si ingarbuglia, Aristotele, a constatare che possono esser definiti soltanto l'impuro, il complesso e il composto... semplicemente perché per i cinici non possono esistere che modificazioni molteplici di una sola sostanza, vale a dire la materia. Il nominalismo cinico è anche materialismo...

Il reale dei cinici è moderno perché monistico e atomistico, mentre il reale aristotelico è teologico, dualistico e — checché se ne dica — spiritualista. Ritroviamo in lui la logica subordinata agli interessi metafisici... Antistene rivendicava una falsa ingenuità e affermava di vedere certo gli uomini, ma non l'umanità <sup>5</sup> — proprio come avrebbe potuto confessare di non vedere la divinità, e accontentarsi di monadi folli che vanno ognuna per proprio conto.

Finiremmo per poter parlare di un sistema cinico, se concentrassimo l'attenzione sul loro nominalismo e sul loro materialismo: si comprenderebbero così le scelte solipsistiche e individualiste: non esistono che frammenti perduti in un mondo alla deriva... Un gallo liberato da remiganti, penne e altre fanere, in piedi sugli speroni, ne fu un giorno dimostrazione.

Come nega di accordare un valore obiettivo ai concetti, Antistene rifiuta di ammettere la validità del principio di contraddizione. Egli non crede che si possa convincere a una ragione opposta un individuo che professa una opinione bislacca: « E' sbagliato contraddire per ridurre al silenzio un contraddittore: bisogna piuttosto illuminarlo. Perché non si guarisce certo un maniaco facendo il pazzo davanti a lui». <sup>6</sup> In una prospettiva solipsistica bisogna dire che il credito del linguaggio è ridotto al minimo: parlare significa aggravare l'incomunicabilità.

Mentre i filosofi classici si impegnano con devozione nella linguistica, per meglio usare parole, linguaggio, retorica o dimostrazione, i cinici preferiscono altre vie perché «è proprio dell'ignoranza parlare molto e, per chi così agisce, non saper mettere un freno alla propria chiacchiera». <sup>7</sup> Le possibilità d'esito sono limitate: o si conclude come Wittgenstein che « ciò di cui non si può parlare bisogna tacerlo », <sup>8</sup> — e in questo caso ci si condanna al mutismo e al silenzio perpetuo — o ci si impegna in nuove formule che possano talvolta supplire all'impotenza del linguaggio facendo ricorso ai gesti — che si

manifestano in silenzio, e pur tuttavia sono molto eloquenti. E' indubbio che i cinici non hanno optato per la soluzione del muto...

Per i bisogni della causa filosofica, e perché il linguaggio è impotente, i cinici si fanno buffoni, inventori di nuove metodologie. Ed ecco di nuovo Antistene: sta per assistere a una superba dimostrazione verbale: con l'aiuto di ragionamenti che hanno tutta la parvenza di serietà e di rigore (non manca la logica) un uomo mostra l'impossibilità del moto. Si pensi ai paradossi di Zenone, alle frecce immobili nello spazio, alle tartarughe che distanziano Achille, e altre futilità ben sistemate in confezioni ingannevoli. Il logico ha dunque insegnato l'impossibilità del moto, uno dei suoi giovani assistenti esagera nel dargli ragione (a tal prezzo la gente ottiene le proprie promozioni...) e completa l'argomentazione con una serie di osservazioni ben ordinate in cinque punti. La risposta di Antistene non usa lo stesso armamentario: avrebbe potuto trovare le parole per contraddire (al contrario di quel che racconta Eliano, autore del frammento che narra l'aneddoto) ma non credeva alla virtù di tale operazione verbale. Allora « si alzò e si mise a camminare, convinto che una dimostrazione pratica fosse molto più efficace di qualunque contraddizione verbale ». [9](#) Fedele al maestro, per osteggiare il medesimo discorso, a sua volta Diogene replicherà la risposta pertinente... [10](#)

Un giorno Diogene incontrò un individuo che sacrificava alle divinità logiche. Premesse maggiori e minori a sostegno, tentava di confondere il cinico: «Quel che non hai perduto l'hai », gli diceva, « e poiché non hai perduto le corna, hai le corna ». Era così per alcuni, ma non per Diogene, che cercò una confutazione che non avesse bisogno di parole (o ne richiedesse pochissime): «Diogene toccò la fronte e disse: "Io, almeno, non le vedo" ». [11](#)

Combattendo il concetto di immobilità, i cinici si contrapponevano a Parmenide e ai suoi argomenti. Avrebbero potuto muover guerra anche ad altre elaborazioni del filosofo di Elea, come l'Uno o quei modi di dire che confinano con l'esercizio di stile: il «non nato», «l'infinito oltre se stesso», «il tutto intero contemporaneamente presente» avevano quanto bastava a irritare Diogene, amante del gallo spennato, e in cerca ingenua di corna nella propria fronte...

Anche Metrocle merita di far parte dei degni rappresentanti della scuola cinica: a lui dobbiamo la messa a punto di quella metodologia che chiameremo del petomane...

Metrocle di Maronea era d'una famiglia che merita considerazione: era infatti il fratello di Ipparchia, che non esitava a farsi cavalcare da Cratete sulla piazza del mercato. Benediciamo i genitori che hanno generato rampolli tanto preziosi per la storia della filosofia...

Da giovane Metrocle fu dapprima iniziato alla filosofia peripatetica — quella di Aristotele, così chiamata perché implicava che si insegnasse camminando, non quella che si potrebbe altrimenti immaginare.

Diogene Laerzio, che racconta l'aneddoto, crede giusto precisare che l'insegnamento aristotelico aveva indebolito Metrocle... E infatti era indebolito, se crediamo alla storia che su di lui si racconta... Lasciamo la parola a Laerzio: Metrocle «una volta, durante un'esercitazione scolastica, si lasciò sfuggire un peto, e fu preso dallo scoramento e si rinchiuse in casa volendo morire di inedia». Ahimè! Il petomane va per le spicce: la morte per un po' d'aria viziata. L'aria — ci perdoni il lettore la facilità del gioco — informò il libidinoso Cratete della disavventura metroclea. Quanto mai pedagogo, preparò la sua confutazione, o piuttosto la consolazione, in modo ben strano: invece di forbire un discorso ispirato da Demostene, si rimpinzò di fave. Tutti conoscono le virtù carminative del legume feticcio di Pitagora. Strano modo di costruire una dissertazione critica! Zeppo del gas colpevole, il cinico andò a casa di Metrocle, che trovò contrito e depresso. Dapprima Cratete fece ricorso alla tradizione, e tenne un discorso che argomentava quanto fosse ridicolo darsi uggia per così poco, e aggiungeva che il pudore è una falsa virtù, e non si commette peccato degno dell'Ade a far loffe inavvertitamente. Non servì a nulla. Il petomane continuava

ad essere amareggiato e malinconico. Cratete spiegò che si tratta di fenomeno naturale, che ciascuno è sottomesso a quelle leggi elementari della fisica gastronomica e ne diventa vittima: chissà, forse persino Alessandro Magno... Il fratello di Ipparchia non recedeva: l'onta era piombata su di lui, mai avrebbe potuto lavarla...

Vediamo un po' come un elogio del peto avrebbe potuto trovare nobili appoggi, nella storia e nella letteratura... Ippocrate, per esempio, in un trattato intitolato *Dei venti*, scrisse: «Secondo ogni verosimiglianza, la fonte delle malattie non dev'essere altrove che nei venti, a seconda ch'essi siano in eccesso o manchino, o che entrino nel corpo in troppi tutti assieme o inquinati da miasmi morbiferi». [12](#) Una garanzia medica. Insufficiente? Ricorriamo alla storia delle idee politiche. Leggiamo un po' Svetonio, dimenticando le date e giocando con la cronologia. Nelle pagine consacrate all'imperatore Claudio, lo storico riferisce che il predecessore di Nerone aveva «meditato un editto per conceder licenza di lasciare uscire fuori durante il pasto le flatulenze dello stomaco e i crepitii del ventre, avendo risaputo che un tale aveva corso pericolo dall'essersi per vergogna trattenuto». [13](#) Certo, Metrocle non poteva avere la consolazione di un effetto retroattivo dell'editto. Ma in esso avrebbe trovato qualche conforto? E infine, se avesse continuato ad essere depresso, si sarebbero potute convocare celebrità di molto successive: Erasmo, per esempio: « Se un peto esce senza far rumore, benissimo. Tuttavia è sempre meglio che esca con rumore anziché costringerlo a star dentro». [14](#) O Aristofane, che mise in scena *Strepsiade*, gran genealogista dei peti: «Romba come tuono e fa un fracasso terribile: prima piano piano, bum-bum; poi con rinforzo, bum-bum-bum. E quando poi la faccio, allora tuona forte bum-bum-bum, come quelle nuvole». [15](#) Altri potrebbero convocare il Gitone del *Satiricon*: « Ogni tanto alzava la gamba mandando allegri rumori che riempivano la strada di puzza». [16](#) Ci sarebbe anche Crepitus, che Flaubert volle armare e innalzare al rango di dio del peto, [17](#) e tanti altri ancora...

Ma Metrocle continuava a non essere convinto: impotenza manifesta e chiara di discorsi, parole e dimostrazioni. Continuava a credere d'aver commesso una colpa «baritonda col culetto» (per usare l'espressione di Rabelais). [18](#) Gli pareva la peggiore delle sconvenienze. La litania dei filosofi dell'aria non avrebbe strappato un solo sorriso allo sventurato... E Cratete, fedele al metodo cinico che preferisce il gesto alla parola, l'atto e il fatto ai discorsi, fece fruttare l'ingestione di fave: « Infine egli stesso emise un peto e consolandolo col fatto che egli aveva commesso la stessa sua colpa riuscì a risollevarlo. Da allora Metrocle divenne suo discepolo e raggiunse una posizione di rilievo nella filosofia». [19](#) Ironia del destino: bastò un paraclete pagano per convertire un peripatetico tetro in un cinico gioioso...

# Strategie sovversive

Gli strumenti dell'arte rianimatoria cinica sono vari e diversi. Nello sviluppo di una nuova metodologia che privilegia il gesto, la prassi, il simbolo, sulla parola o sul discorso, si può rinvenire una legittimazione per il gioco di parole, l'umorismo, l'ironia, la provocazione. Talvolta il sarcasmo trabocca persino nell'ingiuria, ma sempre al fine di iniziare a una saggezza superiore. Nulla è più lontano da un Diogene del gusto per una cattiveria pura e gratuita.<sup>1</sup>

Per cogliere tutte le sfumature dei giochi di parole cinici è necessaria la conoscenza della lingua greca. Numerosi *calembour* agiscono come cariche esplosive e mettono in pericolo quelle che per altri sono care e mirabili certezze.<sup>2</sup> Un incontro (l'ennesimo!) fra Antistene e Platone finì male. Il cinico insegnava l'impossibilità della contraddizione a un uditorio attento che includeva anche il filosofo del *Timeo*. Quest'ultimo prese la parola e ribatté che professando quell'opinione Antistene si impediva di rispondere a qualunque contraddittore.

A ciascuno la sua verità, avrebbe potuto concludere il cinico, e Platone, da degno emulo di Socrate, avrebbe potuto perorare per una verità unica e antitetica a tutte le altre...

Pare che il dibattito si sia interrotto per il silenzio di Antistene. Il che lasciava presagire una ulteriore replica, che giunse sotto forma di un dialogo contro Platone, intitolato *Satone* — parola che indica un giovane vigoroso ma anche, grazie a una omofonia, un membro virile.<sup>3</sup>

Un'altra volta il gioco di parole si basò sulla similarità dei termini che indicano una « nuova tavoletta da scrittura » e « la mente ». A chi gli chiedeva quali fossero gli strumenti necessari all'allievo della scuola cinica, Antistene rispose ch'erano un libro nuovo, una penna nuova, e una tavoletta nuova (*kainou*) — il suono coincidente, soprattutto: una volontà di purificazione, una mente — *kai nou*.<sup>4</sup>

Anche i sofisti fecero le spese dell'umorismo cinico. Essi insegnavano pensando più alla quantità del sapere che non alla qualità. Miravano all'efficacia, nulla più. Il che permise a Antistene di dire che « i mercanti ingrassano a forza i loro porcelli di latte »,<sup>5</sup> giocando con le parole *delfakia* e *lys*, che indicano sia i maialini che gli organi femminili.

Anche Diogene apprezzava i giochi di parole, dei quali molto più tardi Freud dirà che mai sono pertinenti e efficaci come quando si radicano in ciò che ha rapporto col sesso, e più particolarmente nel sessuale inibito dal sociale. Diogene, quando seppe che il flautista Didimone era stato sorpreso in flagrante delitto d'adulterio, rise dicendo: « Già per il nome è degno della forza ». <sup>6</sup> Il nome ricorda *didymos*, il doppio, il gemello, e in specie i testicoli (*didymoi*).

Così i cinici, tramite l'umorismo, possono dire in quale stima tengano Platone e i sofisti o la convenzione per la quale vengono castigati gli adulteri. Ogni gioco di parole avrebbe potuto essere il tema di un dialogo destinato a una confutazione in debita forma — ma un'arguzia pertinente supplisce con brevità e concisione, mantenendo e rendendo operativa la sostanza del messaggio cinico. Nessun dubbio che il gioco di parole sia una via d'accesso, di tipo mnemotecnico, al sapere cinico.

I linguisti hanno mostrato il senso del gioco di parole nell'economia delle convenzioni del linguaggio. Dinanzi alle regole, all'ordine e alla legge impliciti nelle lingue (ci si ricordi di Roland Barthes, che giunse fino al punto di affermare che la lingua è fascista) il cinico si fa dubitativo e pensoso. Preferisce la sovversione anche nelle parole, nella sintassi e nello stile. Le convenzioni gli sono d'impiccio, le strutture gli danno noia, il senso e la definizione lo limitano. Nella prospettiva dell'etica ludica il cinico tenta un rovesciamento relativizzante. La sua sensibilità lo porta a non venerare il mito della comunicazione autentica: sa che ci si possono scambiare alcuni discorsi, due o tre idee, ma non confida nel solo linguaggio per propagare e trasmettere il pensiero. E siccome la lingua è impotente, ricorre al

gioco di parole che notevolmente accresce le possibilità, aumenta le potenzialità. Solipsisti, e privi di fiducia nel linguaggio, i cinici giocano con le parole — vertigine e ebbrezza sono in voga.

Con tale spirito Diogene può fustigare Platone — autore anche del *Cratilo*... — e la fiducia illimitata ch'egli ripone nel dialogo, nello scambio, nella contraddizione e nel confronto dei punti di vista. Del dialogo *{diatribe}* di Platone il cinico dice ch'è una perdita di tempo (*katatribè*).<sup>7</sup> Insegnando che il falso non può essere espresso, Cratilo afferma pieno di superbia, ma forse senza veramente accorgersene, che tutto ciò che viene enunciato assurge allo statuto di verità. I cinici non possono approvare gli arzigogoli che percorrono il pensiero greco e si manifestano con la nota intensità tanto nei dialoghi platonici quanto nelle arringhe dei sofisti.

Il discorso filosofico è caratterizzato da una seriosità che non saprebbe fare a meno di sproloqui, discorsi senza capo né coda e neologismi. Gli specialisti si aspettano tutto ciò e, se manca, la pena è l'immediato discredito. Certo, è necessario un linguaggio che per taluni aspetti deve ricorrere a espressioni tecniche, soltanto chi non ha mai frequentato la bottega del ciabattino o del maniscalco può immaginare che i filosofi siano i soli a usare un vocabolario specialistico. Ridotto al minimo che serve a esprimere concetti specifici, questo vocabolario dev'essere usato in dosi omeopatiche. Il ricorso eccessivo alle espressioni tecniche rafforza la seriosità: se non si vuole apparire sospetti si deve filosofare bandendo il riso, la leggerezza, la comicità. Rispondendo in anticipo alle obiezioni che oggi possono esser mosse alla corporazione, i cinici usano una saggezza gioiosa, una gaia scienza dove derisione, delirio e ironia hanno un proprio spazio, e non dei minori. E' questo anche un modo per mettere in scena una sovversione radicale — e per rivolgersi a un maggior numero di ascoltatori (oggi: di lettori).

Quando si vuole confinare la filosofia in un ghetto non c'è strumento migliore della seriosità. Diogene non appartiene alla genia dei seriosi.

Se servisse un simbolo per stigmatizzare seriosità, vocabolario estremamente esoterico, assenza di senso dell'umorismo (e persino impermeabilità ad esso), dovremmo andare a cercarlo in Hegel — anche altri però farebbero bene al caso nostro, la lista è lunga...

Per leggere Hegel non v'è altro sistema che farsi hegeliani, riprendere in prima persona formulazioni e concetti e sommariamente memorizzarli. In qualche modo recitare.

Dobbiamo stupirci se la penna di quell'uomo enfatico ha espresso una condanna sistematica del cinismo? Certo che no, c'era da aspettarselo...

Hegel fa filosofia come fosse matematica, e con spirito da agricoltore che pota e sfronda i suoi alberi. Diogene pratica la saggezza e considera la disciplina come una poetica, un'estetica. Il prussiano può dunque scrivere: « Il cinismo ebbe piuttosto il significato di un semplice metodo di vita che di una filosofia » e continuare (senza che perciò in alcun modo i suoi colleghi lo reputino ridicolo): « Intorno a Diogene ci sono stati tramandati soltanto aneddoti ». Dei continuatori di Antistene, e del suo primo allievo, Hegel dice anche che « per lo più non furono altro che sudici accattoni, che trovavano soddisfazione nella sfacciataggine con cui trattavano la gente. Essi non meritano », egli conclude con alterigia, « alcuna considerazione filosofica ».<sup>8</sup>

L'accusa è schiacciante: la filosofia non deve farsi fuori, ma nelle aule magne delle università. Non deve riguardare uomini e donne comuni, ma quelli e quelle che venerano le esigenze dell'istituzione. E poi, circostanza aggravante, i cinici non hanno sviluppato un sistema, un pensiero chiuso e concetti operativi autoritari. Infine essi non fanno altro che badare alla saggezza, alla felicità e all'esistenza concreta e quotidiana — il colmo, per dei filosofi.

Ora la disciplina muore, a causa di questo complesso di chiusura: confinata in spazi dove si assottiglia, si rinsecchisce, sparisce in tutta naturalezza, a poco a poco, per colpa dei turiferari della recinzione. Essa è fatta da iniziati e per iniziati, ed esclude in modo redibitorio coloro che non hanno la fortuna di

appartenere alla casta. Grazie a Hegel e compagnia.

Meno limitato, più aperto in merito alla definizione della saggezza, il filosofo dell'Antichità ha la preoccupazione evidente dello stile e del quotidiano, si interroga sui modi per giungere alla felicità o alla quiete in un mondo votato all'entropia. E talvolta manifesta in modo ostentato la volontà di scrivere con semplicità, se non addirittura con grazia — si pensi a Lucrezio e al suo *De rerum natura* e si immagini un po' lo stesso trattamento per la *Fenomenologia dello spirito*...

Diogene Laerzio era convinto che si potesse essere profondi pur mantenendosi leggeri, se non divertenti — i principi della gaia scienza, in qualche modo. Perciò egli scriveva di Monimo, che aveva la reputazione di filosofo « facile », ch'era « uomo di estrema gravità: dispreggiò la gloria, cercò soltanto la verità ». E mette anche in risalto che nei libri di Monimo, che pure erano « quasi scherzi [...], scorreva una vena sottile di serietà ».<sup>9</sup>

Non si dovrebbe screditare e squalificare l'obiettivo a causa del sentiero percorso per giungervi: praticare il gioco di parole, l'umorismo o l'ironia implica soltanto vie diverse d'accesso. L'essenziale è l'intenzione. D'altronde chi potrebbe dolersi di veder proliferare i mezzi per divulgare un'idea? Chi ha interesse a che la riflessione si faccia in segreto?

Il cinico rifiuta il modo di Platone e Aristotele: un insegnamento esoterico riservato a specialisti e iniziati, un insegnamento essoterico in pasto agli altri, i non degni. Antistene e Diogene sono interessati alla maggioranza. Non che credano alle virtù di una volgarizzazione a trecentosessanta gradi, non sono stupidi. Ma non vogliono effettuare una selezione a priori nel proprio uditorio: essa avverrà a posteriori. Il cinico è democratico in quanto offre a ognuno la possibilità di capire la portata del messaggio filosofico. E nello stesso tempo è aristocratico perché sa che non tutti si sentiranno coinvolti, soltanto alcuni aderiranno alla scelta del cane.

Per avere il maggior numero di possibilità di coinvolgere il maggior numero di individui, Diogene frequenta la piazza del mercato, batte le vie, va nelle taverne, prende il biglietto per lo stadio, erra nelle campagne o bazzica nei dintorni della città. Niente per lui sarebbe più estraneo che confinare la propria parola, nasconderla, praticare una scelta dei migliori prima che avvenga un contatto: egli sa che la selezione si farà da sé, passando per la difficoltà e l'interesse dell'ascoltatore.

La parola cinica è diretta a chi veramente vuole ascoltarla, sia imperatore o prostituta, mercante o schiavo, ricco proprietario, giovane effeminato, carpentiere, atleta, maggiorenne o parte in causa in un processo. Tutte le categorie vengono toccate, e il cinico cacciatore non si limita a evangelizzare i convertiti... Discorso tecnico e vocabolario specializzato implicano gli *aficionados*: garantiscono loro l'esclusività esoterica, li costituiscono in sette; allora essi diventano servitori fedeli e zelanti, interamente dediti all'ortodossia. Non è quel che desidera Diogene. Egli si rivolge a tutti per poter toccare alcuni; giochi di parole, umorismo e ironia permettono la selezione: sono armi efficaci, operative. Permettono la cernita, la separazione. Perciò sono strategie sovversive che disinnescano le velleità di aristocratizzazione simulata.

Antistene e Diogene hanno fiducia nel metodo scelto ai primordi del loro magistero. Sanno che la sola aristocratizzazione che valga è quella che si verifica dinanzi ai fatti, non dinanzi alle parole. La risata, che segue l'arguzia, la battuta di spirito o l'umorismo, designa il migliore, colui che potrà capire. Essere sensibile al lato comico significa manifestare attitudine particolare per la sovversione e la destrutturazione. Freud mostrerà che « non tutti gli uomini sono ugualmente capaci di adottare l'atteggiamento umoristico; esso è un dono raro e prezioso, e a molti manca persino la capacità di godere del piacere umoristico che viene loro offerto ».<sup>10</sup> Ecco il principio di selezione: la capacità di cogliere il ridicolo, lo scherzo, se non addirittura la fantasia. L'altro viene così distinto, scelto, per un progetto di saggezza. Il suo carattere eccezionale è valorizzato, promosso.

La facoltà di cogliere l'umorismo, mentre isola un individuo capace di diventare cinico (nel senso dato al termine da Diogene), indica la natura lucida, familiare, delle piccole apocalissi che ci riserva la quotidianità. L'umorismo non è praticabile (sia come attore che come spettatore, ascoltatore) che da individualità eccezionali, capaci di comprendere il senso tragico e vacuo che aureola i frammenti slegati della realtà. Non è forse vero che per giungere alla lucidità è necessaria una certa crudeltà? Sentiamo la risposta di Antistene a qualcuno che gli chiede qual tipo di donna sia megliospolare: « Se te la prendi bella non l'avrai solo per te, se te la prendi deforme sarai solo tu a scontare la pena». [11](#) Lo sapevamo, ce l'avevano detto Aristofane, Plauto e Terenzio. Continuiamo a saperlo grazie a Labiche e Feydeau, e ne saremo certamente persuasi se ci guarderemo attorno... E nonostante tutto ciò il matrimonio ha sempre molto successo, e continua ad essere la causa principale dell'adulterio e dei divorzi... Fra i filosofi soltanto il cinico mette sull'avviso e associa gli sponsali ai fastidi...

Altro intimo dell'umorismo il primo discepolo di Antistene. Abbiamo visto che al mercato degli schiavi raddoppiava l'ironia nelle circostanze che in altri avrebbero provocato tremori e lacrime. Guardando attorno a sé, e intravedendo un compratore che non aveva nulla di maschile (il dossografo riferisce anche che il tale pareva soffrire d'una malattia tipicamente femminile!) Diogene gli si avvicina e gli dice: «Comprami: mi pare proprio che tu abbia bisogno d'un uomo». [12](#)

Durante altre peregrinazioni Diogene si ritrovò sul ponte di una nave di pirati. Quelli lo lasciavano morire di fame, il che al filosofo non piaceva. Cominciò ad apostrofare i custodi: «È ben strano», disse, «che vengano ingrassati con cibi preparati con cura, per ravvivare la loro carne, i porci e i montoni destinati alla vendita, mentre l'animale più bello, l'uomo, lo si vende a prezzo bassissimo dopo averlo estenuato col digiuno». [13](#) Avendo ottenuto soddisfazione e non preoccupandosi affatto di dover essere venduto poco dopo, cominciò a distribuire il proprio cibo e a canzonare i commensali...

Forma voluttuosa ed estetica per eccellenza, l'umorismo è gioia, e ricerca dei momenti propizi addirittura a intrappolare il tempo: esso implica la creazione fugace, la spontaneità messa al servizio della pertinenza, e l'eterno gusto del gioco, la passione per un'etica ludica. Con esso balzano in evidenza la tensione, l'attenzione, l'ardore per il cogliere le forme del reale, per impadronirsene in modo da far sorgere l'insolito, l'inatteso, l'estemporaneo. L'umorismo è estetico e etico a un tempo — Kierkegaard mostra chiaramente ch'esso è imparentato con l'infanzia e il gusto del gioco. La sua esplosione impone simbolicamente al mondo di piegarsi agli assalti della singolarità.

Nella logica dei terrori verbali l'umorismo è l'ufficio più civile, il più presentabile: esso si limita a una formalizzazione dell'umore e della melanconia, consustanziale alla saggezza. Posti qua e là, gli spunti umoristici sono promesse di nichilismo. Essi implicano una pratica pagana e irriverente proprio mentre confermano il carattere irreconciliabile fra io e mondo, singolare e universale. Fra gli esseri e la realtà esso instilla, quindi distilla, un fermento di sovversione. Il suo potere è temuto da chi professa le mitologie gregarie, e il cinico lo sa — il regime di Vichy proibirà *l'Anthologie de l'humour noir* di Breton... I buffoni sono sempre la cattiva coscienza del potere.

Un banchetto permette di mettere in scena Diogene e Platone, abituali duellanti. Il secondo si limitava a piluccare qualche oliva, e così si attirò le osservazioni del cinico, stupito di vedere un Platone tanto poco goloso, quello stesso Platone che aveva frequentato la corte di Dionisio di Siracusa. « Come mai », gli disse il saggio, « tu, filosofo che navigasti in Sicilia proprio per siffatte mense, ora che ti sono imbandite non ne godi? » [14](#)

Sono note le sventure che Platone si tirò addosso a voler convertire alla filosofia Dionisio: lo scacco gli procurò un esilio durante il quale fu catturato dai pirati e venduto come schiavo. La disavventura si ripeterà col figlio del tiranno di Sicilia... Diogene utilizzò le olive a fini pedagogici, ne approfittò per dire quel che si deve pensare della collusione fra un filosofo e un monarca.

I cinici apprezzano gli uomini del culto, di chiesa, non più di quanto amino i detentori del potere. Antistene un giorno non evitò di punzecchiare un sacerdote orfico, che ai nuovi convertiti prometteva la salvezza, ma dopo la morte. Il cinico chiese al religioso perché non morisse all'istante, per conquistare la salvezza dell'anima...[15](#) Ironia contro i venditori di aldilà.

I tabù non spaventavano i discendenti di Antistene, e talvolta, quando l'insolenza è sottolineata, non si capisce se l'umorismo non sia diluito in ironia, in sarcasmo. Il cinico rifugge sempre da concessioni e compassione. E forse allora affila le proprie armi e gioca con una lama pericolosa. L'umorismo confonde le piste, l'ironia taglia i ponti, è inappellabile. Proporzionata alla collera e alla foga da cui è scatenata, essa ha col mondo un rapporto essenzialmente iconoclasta. L'anatema è la sua risorsa privilegiata, l'ingiuria la sua logica prediletta. Essa è fulminea, non preavvisa.

Ironico o semplicemente divertente Antistene quando va a trovare Platone malato e, dopo aver intravisto il bacile nel quale il filosofo ha vomitato, gli dice: « La bile vedo qui, l'orgoglio non vedo»?[16](#) A meno che non ci sfuggano dei dettagli sull'indole pretenziosa di Platone, che farebbero pendere l'aneddoto dal lato del semplice umorismo...

Un'altra volta Diogene ride degli dèi, a causa di una donna pia, coscienziosamente inginocchiata, tanto e così bene che scopre, al pubblico alle spalle, un posteriore conquistatore e grazioso. Si sarebbero potute scusare le natiche offerte dalla callipigia, in nome della meditazione devota. Ma Diogene non lo fece, e disse: « Non pensi o donna che il dio possa stare dietro di te, poiché tutto è pieno della sua presenza, e che tu debba vergognarti di pregarlo scompostamente?». [17](#)

Deridendo la devozione Diogene mostra quanto l'argomentazione sia rasoio che isola e taglia brandelli di seriosità per annientarli, grazie a una adeguata arte rianimatoria: l'ironia separa l'autenticità e palesa i veri valori nel nome dei quali viene compiuta un'azione.

Il cinismo si avvale del dubbio sistematico, installa lo scetticismo nel cuore dei luoghi comuni e incoraggia una logica emancipatrice.

L'ironia è una strategia sovversiva che richiama la folgore e le temperature d'apocalisse: con essa vengono scalzati i fondamenti stessi delle mitologie sociali.

L'umorismo è meno scatenatore di caos, è più conviviale. Tuttavia molto spesso è l'ascoltatore, lo spettatore, l'altro, che determinano l'uso di un'arma invece che dell'altra. Umorismo quando Diogene risponde a un calvo che lo ingiuriava: « Non voglio mancarti di rispetto, ma mi felicito con i tuoi capelli che hanno abbandonata la tua testa sudicia». [18](#) Ironia quando si rivolge al figlio di una cortigiana — quello lanciava pietre ai passanti — e gli dice: «Attento! potresti colpire tuo padre»? [19](#) Nei due casi notiamo l'atteggiamento difensivo del filosofo: reagisce all'ingiuria, nel primo, e nel secondo fustiga un apprendista linciato...

È delicato il dosaggio di frecciate, anatemi, prese in giro e 'sarcasmi. Il cinico vaga in tale arsenale con la spietata volontà di lucidità che lo caratterizza. Nessuno dei suoi gesti può essere scisso da una preoccupazione pedagogica: vuole insegnare, dimostrare, sconcertare, provocare una presa di coscienza. La derisione e le canzonature, la causticità e la satira implicano l'arte rianimatoria, la messa a punto di ciò ch'è evidente.

La sovversione cinica, passando per giochi di parole, umorismo e ironia, punta contro il bovarismo. Il fondatore del concetto di bovarismo, Jules de Gaultier, l'aveva ben visto. «Il cinico», scrive, «ha la visione chiara, rifiuta di lasciarsi trarre in inganno dalla suggestione collettiva che gli altri nutrono con fervore. »[20](#) E in un altro passo: « Fare atto di cinismo verso le presunzioni del bovarismo significa, semplicemente, fare atto di analisi, significa, smontandole, mostrare gli artifici che a mo' di molle condizionano la loro messa in opera e il loro funzionamento; è quanto basta a metterle fuori uso». [21](#) Lo smontaggio avviene grazie ai nuovi concetti operativi che sono: il riso, l'ironia, l'umorismo, il gioco di

parole. Derisione più che dialettica, dilleggio più che retorica, buffonate invece che dissertazioni, e caricature in luogo di dimostrazioni. Così Diogene denuda, e mostra, sotto la pelle, ossa, muscoli e nervi: mette sul tavolo di dissezione i meccanismi, e mostra il mondo, nella sua ingenuità, e l'esistenza nel suo aspetto farsesco — la realtà, nella sua accezione più cruda.

In tal modo, dissipato il velo dell'illusione, i cinici possono scavare più in profondità: mentre sfiorano con l'ironia, perforano il sottosuolo della nostra civiltà per affrontarne fondamenta e tabù.

# Piccola teoria dello scandalo

L'inselvaticamento dei cinici, del quale parlava Plutarco, non ha risparmiato i possibili usi del corpo. Diogene infatti non indietreggiava dinanzi ad alcuno degli ostracismi relativi alla carne, e ha proposto che venissero sfidate tutte le proibizioni: cannibalismo, omofagia, incesto e rifiuto della sepoltura. Tuttavia il suo vero proposito era sempre quello di dimostrare, preferendo i fatti ai discorsi, che ogni ostracismo rientra nel campo del puro arbitrio sociale, è che" nessuna proibizione potrebbe avere caratteri universale. Il conseguente relativismo etico autorizza una architettura morale libera. La morale è mostrata come costruzione immanente, umana, che poggia su interessi sociali e non su obblighi sacri, teologici o religiosi. Gli argomenti di Diogene saranno gli stessi di de Sade o di Stirner, se non addirittura quelli di Pascal che indica i Pirenei come limite di validità di un principio etico...

Diogene rifiuta l'uso del fuoco e tutto ciò che significa sottomissione della realtà agli imperativi prometeici. La cottura degli alimenti è una delle tecniche civili che egli ricusa. Abitudinario delle sperimentazioni simboliche, un giorno provò a consumare della carne cruda. I freudiani esulterebbero, al vedere il corpo che pone in primo piano ragioni che il filosofo ignora: il cinico non riuscì a digerire la carne non cucinata...[1](#) Come abbiamo già visto, provò anche il polpo crudo: il che avrebbe provocato la sua morte (è, perlomeno, una delle cause delle quali si parla.[2](#)

L'imperatore Giuliano analizzò il comportamento dell'uomo di Sinope. Il cinico avrebbe fornito un argomento indiscutibile: se l'omofagia è contraria alla natura, questa certamente si incaricherà di farcelo sapere. Il soffocamento nonvoluto del saggio dovrebbe perciò essere interpretato come una prova contraria all'insegnamento di Diogene...

La cottura è emblema della civiltà. Delle carni Diogene diceva che «è falso dire ch'esse sono ripugnanti prima della cottura, ma che questa le renda più pure di quanto non fossero».[3](#) Nella logica del crudo e del cotto il cinico vede ancora una pura e semplice convenzione: altrimenti come spiegare che gli uomini mangiano senza preparazione preliminare e senza ripugnanza ostriche e ricci di mare? Solo la convenzione, associata all'abitudine, legittima simili pratiche.

Andando ancora più avanti nella trasgressione degli ostracismi Diogene invita a consumare carne umana, carne sacra, tabù fin dalle origini della civiltà greca. Laerzio riferisce che egli non riteneva particolarmente sconveniente né empio « mangiare carne umana, come era chiaro che facevano alcuni popoli stranieri ».[4](#) Oltre l'argomento della prassi in altre contrade, Diogene propone giustificazioni più sottili, e per farlo ricorre a un materialismo consolatore.

Il materialismo pare una costante del pensiero cinico: se ne rileva la presenza già in Antistene. Un giorno egli commentava un verso dell'*Illiade* nel quale Omero narra il tragitto dell'anima di Patroclo fino ad Achille, e sosteneva «che l'anima è simile di forma al corpo che la contiene».[5](#) Cinque secoli dopo, ai tempi del cinismo tardivo, Demonatte difendeva la stessa idea precisando che l'anima sarebbe « immortale, ma come tutte le altre cose ».[6](#)

Quanto a Diogene: insegnava che « attraverso uno scambio di particelle minuscole, tutti i corpi si compenetrano gli uni agli altri, e perciò tutto è in tutto ».[7](#)

Atomismo, materialismo, teoria delle particelle, i cinici appartengono alla tradizione che da Democrito a de Sade passando per Lucrezio e La Mettrie fanno di tali teorie argomento per il monismo, contro lo spiritualismo e l'idealismo.

Il materialismo è arma per la guerra contro la trascendenza e le velleità di sacralizzazione: se si devono eleggere virtù di perfezione, si giunga a divinizzare la Natura, e nient'altro. Spinoza non lo dimenticherà. E torniamo a Diogene: come fa a giustificare il cannibalismo con l'aiuto di argomenti materialisti?

Semplicemente affermando che tutto è variazione della materia, e che esiste una sola sostanza svariabilmente modificata. Mangiare significa trasformare le forme, strutturare diversamente la materia, ma certo non attentare al suo ordine. Egli dice: «Tutti gli elementi sono contenuti in ogni cosa e pervadono ogni cosa: così per esempio e nel pane v'è carne e nella verdura v'è pane, perché in tutti i corpi semplici e frugali attraverso invisibili pori penetrano particelle e diventano vapore », [8](#) Parrebbe di leggere Ippocrate. Il cannibalismo argomenta a favore del monismo nucleare cinico. Al tempo stesso si deve intendere l'eco del vitalismo professato da Diogene: la natura è dinamica, nella realtà gli scambi sono perpetui, e le modificazioni manifestano una dialettica, priva d'ordine, delle vibrazioni — un po' come il caos nel cavo stesso delle particelle.

Dopo avere indicato una fisica, il cannibalismo manifesta anche una metafisica, o perlomeno una posizione in merito. Lévi-Strauss lucidamente afferma: « La condanna morale di tali costumi presuppone sia una credenza nella resurrezione del corpo (che sarebbe compromessa dalla distruzione materiale del cadavere) sia l'affermazione di un legame fra anima e corpo, e il corrispondente dualismo ». [9](#) Col suo modo d'agire Diogene persiste nella sovversione, che rende più incisiva: mangiare carne umana significa affermare aperto disprezzo per ciò che accade dopo la morte, e indifferenza verso una possibile immortalità dell'anima. Estrapoliamo, e ritroviamo un cinico che nega palesemente l'esistenza dell'anima (o quanto meno la sua natura spirituale) e il principio della vita (spirituale, ancora) dopo la morte. L'invito a mangiare carne umana è più che un aneddoto: in esso Diogene concentra l'essenziale del pensiero cinico.

Il cannibalismo è una prassi naturale, secondo Diogene. E il dossografo precisa che il filosofo sapeva che tale prassi era veramente naturale, in altre culture. Diogene era più saggio e meglio informato di Lévi-Strauss, che proclama l'universale proibizione dell'incesto. Fedele al proprio metodo, che consiste nel relativizzare, nel praticare uno scetticismo radicale, Diogene mostra che ogni ostracismo vale per la sola civiltà che lo proclama, e diversa è la cosa per altre tradizioni.

Si hanno tracce che provano la prassi cannibale nelle società primitive, preistoriche, all'alba dell'umanità: [10](#) ossa spezzate dalle quali è stato estratto il midollo, crani trapanati dai quali è stato cavato il cervello, incisioni negli scheletri: le prove sono numerose. Recenti scavi archeologici francesi hanno anche permesso di esumare i corpi del reato... Tale prassi, se non addirittura rituale o regolare, fu di certo almeno occasionale.

Ai ringhiosi che consumeranno tutta la saliva per obiettare che è fatto legato alla barbarie dei primordi dell'umanità si possono opporre altre testimonianze che lo constatano nella stessa Grecia. Tucidide lo registra e segnala che gli « Euritani, che occupano la zona più ampia dell'Etolia, parlano un linguaggio indecifrabile e, a quanto si narra, si cibano di carne cruda », [11](#) pollone del cannibalismo. Dal canto suo Erodoto riferisce: «Gli Androfagi praticano le usanze più selvagge del mondo, ed è popolo senza giustizia e senza legge ». [12](#) Infine Aristotele *nell'Etica a Nicomaco* parla di popoli della regione del Ponto che hanno addirittura istituzionalizzato la prassi cannibale e « si passano scambievolmente i figli per banchettare ». [13](#)

Tali comportamenti seminano il terrore e vengono associati alle abitudini più barbare. Porfirio narra che Amilcare Barca fece schiacciare dagli elefanti dei mercenari fenici e dei ribelli libici perché per sopravvivere avevano praticato il cannibalismo. [14](#) Possiamo quindi valutare la forza della trasgressione proposta da Diogene.

Nella sua magistrale analisi Marcel Détiéne dimostra che con quelle pratiche i cinici manifestavano una protesta radicale e metafisica contro la *polis* e la società: una decostruzione radicale dei valori, che segna la distanza dalla civiltà e la prossimità con la bestia: « La bestialità comincia con l'omofagia e si realizza compiutamente nell'allelofagia » [15](#) — le radici nel mangiare il crudo, il parossismo

nell'ingestione del simile.

Per i greci il cannibalismo è il massimo della barbarie, la regressione oltre le frontiere della civiltà, da dove si rischia persino di non poter tornare. Nella *Repubblica* Platone dice addirittura che trasforma in lupi — di che rallegrare gli amanti del cane...

Mentre altri sono protesi verso la cultura dell'aldilà (verso il sacro, il religioso, il teologico) i cinici invitano all'ai di qua, all'immanenza, al materialismo, all'ingenuità. La sovversione può installarsi persino nel cuore della *polis*, contro la religione, e avendo nel mirino la società e la politica perché « nel sistema di pensiero politico religioso il cannibalismo è chiaramente denunciato come una forma di bestialità che la città rigetta senza ambiguità e situa ai confini della propria storia, in un'epoca antichissima dell'umanità, oppure ai limiti del suo spazio, presso le tribù che compongono il mondo dei Barbari».16

E' chiaro che invitando a mangiare il prossimo Diogene si fa più di un nemico. Alcuni ci mettono l'aggiunta, esagerano: Teofilo addirittura riferisce che l'uomo di Sinope avrebbe «insegnato ai fanciulli a spingere dinanzi a sé il padre e la madre fino all'altare del sacrificio, e a mangiarli fino all'ultimo pezzo».17 Non si può interpretare questo testo se non come testimonianza del gusto per l'esagerazione ch'è caratteristico di oppositori e avversari. E se invece la veridicità dell'affermazione fosse dimostrata, in essa altro non si dovrebbe vedere che un nuovo gradino nell'impresa sovversiva dei cinici... Ha un senso, e ci torneremo. Teniamo tuttavia l'immagine seducente di un gesto che sarebbe a un tempo omofagia e cannibalismo, nonché delitto, parricidio e matricidio!

E' facile pensare, ben inteso, a fanciulli che trascinano arzilli e consenzienti genitori verso un banchetto tanto bizzarro...

Diogene non proponeva di mangiare la propria madre, bensì di portarla a letto. L'incesto infatti era una delle passioni del nostro saggio... Se dobbiamo prestar fede a un aneddoto consegnatoci da Plutarco, Antistene invece non fantasticava affatto simili imprese: nel teatro dove assisteva alla rappresentazione di un dramma di Euripide — *Eolo* —, il filosofo non avrebbe apprezzato le acclamazioni degli ateniesi al verso «Che c'è di turpe se a chi agisce non pare?». Agli applausi avrebbe risposto: « Il turpe è turpe, che paia o non paia ».18 E' noto che Antistene è meno portato per *l'ybris*, più adatto a far contenti i commentatori che possono farne un precursore dello stoicismo, senza dover insistere sugli aspetti più scabrosi e sovversivi della sua opera. Conclusione semplice: egli non amava la propria madre quanto bastava a prodigarle le carezze adeguate — a meno che non fosse' il contrario, ed egli troppo l'avesse amata, ma sono affermazioni da lasciare ai freudiani...

Diogene faceva meno storie. Edipo gli pareva uno sciocco, perché per una sciocchezza come l'incesto aveva sacrificato gli occhi. Ricordiamo che dopo aver dato ragione (e questa volta si può dire: controvoglia) all'oracolo che gli aveva predetto un gesto assassino nei confronti del padre e un altro di colpa sessuale verso la madre, Edipo si era mutilato, cavato gli occhi, prima di scegliere l'erranza sventurata. Piuttosto che darsi al destino di solitudine e abbandono, meglio avrebbe fatto, secondo Diogene, a « legittimare il suo atto agli occhi dei tebani ». E per giustificare tali parole aggiunge: « Per quel che so, i galli non fanno tante storie per avventure del genere, e neppure i cani e gli asini, né i persiani, che passano per essere il migliore fra i popoli d'Asia ». Ciò ch'è peggio, a suo giudizio, non è l'atto sessuale fra Giocasta e il proprio figlio, ma la mutilazione del giovane — e conclude: « Come se non avesse potuto ugualmente vagabondare anche tenendosi gli occhi ».19

Diogene è sicuro delle conseguenze che provoca con tali affermazioni. L'elogio dell'incesto, o per lo meno la sua banalizzazione, non è privo di rischi, e suscita gli anatemi delle istituzioni. Caillois segnala che «l'incesto caratterizza il caos» e che «correntemente si reputa scateni catastrofi cosmiche».20 Nulla di meno si attendeva il cinico. L'apocalisse non lo impauriva.

Dobbiamo ripeterci: l'incesto non è legato a un ostracismo universale, ma a una proibizione che vale nella società che la decreta. Contro Claude Lévi-Strauss leggiamo Cesare: nel *De bello gallico* riferisce che i britannici sono avidi di incesto.<sup>21</sup> O Strabone: scrive che i magi persiani copulano con le madri, e gli egiziani con le sorelle, per non parlare degli arabi...<sup>22</sup>

Il libertino La Mothe Le Vayer propone gli esempi di Periandro, Caligola, Claudio e Nonio, e riporta le testimonianze di Amerigo Vespucci e Marco Polo su tale costumenelle Indie. Segnala anche che i drusi del Libano — che Dio li protegga — ancora oggi vivono in quel modo<sup>23</sup> (Le Vayer scrive nel XVII secolo, lo precisiamo per evitare di urtare certe suscettibilità). Saggiamente e ragionevolmente afferma: « Quel che oggi è incesto, alla nascita del mondo era innocenza ». <sup>24</sup> I rischi sono calcolati, ma al libertino piacerebbe aggiungere « E domani potrebbe essere banale... ».

Sesto Empirico, dal canto suo, chiama a testimoniare il filosofo stoico Crisippo che « reputava indifferente mescolarsi con la madre, la sorella o la figlia »...<sup>25</sup>

Lévi-Strauss credeva all'universale proibizione dell'incesto. E un luogo comune, ormai, della filosofia che si studia a scuola. Egli vedeva nell'universale proibizione una sorta di ostracismo atto al controllo esogamico, una tecnica che libera le donne da prendere: proibendo i rapporti sessuali fra congiunti si rende possibile accedere alle altre donne.<sup>26</sup>

Freud invece interpretava l'ostracismo come legge capace di disinnescare la rivalità sessuale fra gli uomini — quella che opponeva il capo, proprietario delle donne, agli esclusi dalla condivisione, che subivano il monopolio del capo.<sup>27</sup>

L'uno e l'altro fabbricano il dogma dell'universalità del tabù mentre, in tutta evidenza, non ci sono che particolarità sociali e culturali e meccanismi di incivilimento. La natura ignora per certo tale ostracismo ma — come abbiamo appena visto — lo stesso accade in alcune civiltà, e non fra le minori. Il motivo dell'ostracismo è sociale. Il giudeo-cristianesimo ha suonato le note del tabù per meglio regolare l'ideale ascetico: proprio nel caso in cui, fra congiunti, il desiderio può essere massimamente pericoloso, perché il più facile da soddisfare, bisogna colpire forte, proibire in modo perentorio.

Il marchese de Sade non si lascia ingannare e, ironia *oblige*, convoca proprio la Bibbia, per additare tutte le scene incestuose. Lungi dall'associarle all'idea di delitto, egli ne fa « le più dolci unioni della natura, quelle che essa ci detta e consiglia per il meglio! ». <sup>28</sup> Altrove egli scrive: « Studiate, analizzate i costumi dell'universo: ovunque troverete l'incesto autorizzato, considerato una legge saggia e fatta per cementare i legami della famiglia ». E Dolmancé, personaggio dietro cui si nasconde lo stesso marchese, dimostra quanto precede, prima di concludere che l'ostracismo è eminentemente sociale. Normativa e relativa, la proibizione regola l'economia dei gruppi e rende impossibile l'onnipotenza di una famiglia, sul piano sociale. L'argomento vale per quel che ognuno vorrà farlo valere.

Max Stirner preferisce spingersi nei territori dell'etica piuttosto che in quelli d'una economia delle dannazioni. In *L'Unico e la sua proprietà* mostra quanto il tabù sia prescrizione sociale notevolmente accresciuta dal cristianesimo — i cui interessi si sono confusi con quelli della società. Spiega quindi perché, nonostante l'ateismo diffuso e le professioni di fede anticristiana, siamo ancora pii. Invita a interrogare l'uomo pio: « Chiedetegli se gli è già capitato di mettere in dubbio che i rapporti carnali tra fratelli e sorelle siano un incesto [...], lo vedrete colto da un orrore virtuoso all'idea che la sorella potrebbe esser trattata da donna ». <sup>29</sup>

Possiamo credere, senza troppo ingannarci, che quel virtuoso orrore fosse già provato dai contemporanei di Diogene, e che i suoi elogi di una carne conviviale che ignora i vincoli familiari abbiano fatto sobbalzare e imprecare più di un ateniese. D'altronde era questo il motivo che lo spingeva, non ci si inganni pensando altro. La pedagogia cinica implica gusto per gli abissi e frequentazione delle apocalissi. Diogene suscita il caos semplicemente scuotendo i luoghi comuni della nostra civiltà.

Domande rese tabù.

Si può agire con forza ancora maggiore, e scioccare con più efficacia? Vediamo. Diogene dopo aver messo in discussione le mitologie sessuali affronta la morte redigendo un testamento alla sua maniera: si augura che dopo morto il suo corpo venga abbandonato agli uccelli da preda e ai cani erranti...

Nell'antropologia greca l'abbandono di un corpo morto equivale a un sacrilegio innominato. L'obbligo di sepoltura scongiura il caos che seguirebbe se la spoglia restasse abbandonata. Non seppellire significa attirare i rischi dell'eterna erranza delle anime dannate. *Nell'Iliade* Ettore chiede al suo vincitore: « Non lasciare che presso le navi mi sbranino i cani ». [30](#) Il tema è ricorrente in tutta l'antichità: « Si temeva meno la morte che restare senza sepoltura, poiché ne andavaddella felicità e del riposo eterno. Non dobbiamo però sorprenderci», continua Fustel de Coulanges, «nel vedere gli ateniesi condannare a morte dei generali che, dopo una vittoria, avevano trascurato di seppellire i cadaveri. Quei generali, allievi di filosofi, facevano distinzione, forse, fra anima e corpo, e non credevano che la sorte dell'una fosse legata a quella dell'altro. Forse sembrava loro che importasse poco che un cadavere si decomponesse nella terra o nell'acqua». [31](#) Il rifiuto di sepoltura è manifestamente un atto di empietà. Trascurare le sofferenze delle anime smarrite significa dire in quale disprezzo si tengano usi e costumi religiosi della propria città. Per meno di questo fu accolto l'atto d'accusa contro Socrate, e morte seguì.

Il diritto greco del resto prevedeva, per i grandi criminali, la pena della non-inumazione. Così l'uomo era castigato da vivo ma per l'eternità, perseguito dopo la morte.

Vale dunque di più l'aneddoto di Diogene, e implica una lezione: chiedendo «di gettarlo via insepolto perché tutte le bestie potessero cibarsene oppure di buttarlo in una fossa e di ammonticchiarci su un po' di polvere » [32](#) o di abbandonarlo alla corrente dell'Illinos, Diogene affermava a voce alta e chiara un mondo senza Dio, senza trascendenza, senza salvezza, senza un oltre dopo la morte. Al contempo manifestava una verità essenziale: conta soltanto quel che c'è prima della morte — da cui la necessità di una saggezza pratica immanente, di una filosofia per la quotidianità.

Sempre fedele al metodo scettico che relativizza e distrugge la pretesa universale delle regole, Diogene mostra che egli sa di opporsi ai soli greci, perché l'assenza di sepoltura in altri luoghi è prassi. Diceva che « se i cani avessero dilaniato il suo cadavere, avrebbe avuto una sepoltura alla maniera degli Ircani; se gli avvoltoi fossero piombati su di lui, sarebbe stata una sepoltura all'indiana; e se nessuno gli si fosse approssimato, il tempo si sarebbe incaricato di dargli una magnifica sepoltura con l'aiuto degli elementi più perfetti, il sole e la pioggia». [33](#)

Alcuni fra i suoi amici si preoccupavano al sentirlo professare tali opinioni, e lo interrogavano sull'impressione suscitata in lui dalla certezza d'essere divorato da uccelli d'apreda, da belve o da topi. Da materialista convinto qual era, rispose che mettessero accanto alla sua salma un bastone, affinché egli potesse sbarazzarsi delle bestie importune. « Ma come », replicarono gli amici, « se non sentirai più niente? » « E allora », disse Diogene, « se non sentirò più niente, che m'importerà più l'esser dilaniato dalle bestie? » [34](#) Si aiuta con l'ironia, e non potrebbe dire con maggiore economia di mezzi la sua totale assenza di illusioni e il rifiuto di mitologie o favole fra quelle che vengono propagate a proposito del destino dopo la morte. Putrefazione, risponderebbe Diogene a chi gli parlasse di salvezza o dannazione... Mangiare carne cruda e carne umana, legittimare l'incesto, farsi beffe dell'incarnazione del corpo dopo la morte: Diogene non poteva colpire con maggiore brutalità la società nelle sue certezze più condivise. Il suo metodo è scettico, e ne resterà memoria: da Montaigne ai libertini eruditi, passando per Charron: non esistono verità che non siano relative a un paese, a una storia, a un luogo, a un tempo. Niente vale se si prescinde dalle frontiere, niente vale per la totalità del mondo. Le proibizioni, proprio come le verità, sono relative. Qui una certezza, là un dubbio, altrove un errore.

Dobbiamo arrenderci all'evidenza: i cinici, benché scherniscano la civiltà, non fanno l'elogio

dell'incultura. Conoscono prassi e costumi dei paesi stranieri che vengono chiamati barbari. Informati, essi fanno assegnamento su testimonianze che gli permettono di negare l'esistenza, ad esempio, di una proibizione generalizzata dell'incesto o del cannibalismo. I costumi, le tradizioni, le usanze si cristallizzano e, da verità relative quali sono, vengono trasformate in verità generali, e come tali onorate. Scalzando la fiducia nei miti elementari della civiltà Diogene si proponeva altri scopi oltre la provocazione? Immaginiamo una società a misura di Diogene: sessualità generalizzata che ignora i tabù, concezione di-sperante e materialista della morte, che invita a badare a quel che precede il trapasso, e non a quel che lo segue... « I grandi veti sono abbattuti. Lo smantellamento della società è spinto fino alla terra vergine, laddove il Cinismo non ritrova più che l'individuo allo stato puro, prima della società, al di qua di ogni vita di gruppo. »[35](#)

Ricordiamo tuttavia che Diogene vomitò la carne cruda che tentava di ingerire. Che non lo si è visto divorare carne umana, e non è andato a letto con la propria madre. E non lo si può sorprendere a fare l'elogio del delitto, dello stupro o di qualunque atto che implichi volontà di distruggere l'altro. In Diogene non c'è violenza ma soltanto messa in discussione pedagogica di virtù che si presentano come assolute. Non v'è dubbio ch'egli abbia fatto promozioni soltanto verbali e teoriche alla trasgressione: per mostrare che ci sono soltanto convenzioni sociali in ciò che alcuni, per oscuri interessi al servizio dell'ideale ascetico, si danno da fare a mostrare come certezze riconosciute tali dal mondo intero.

Le strategie sovversive del cinico sono metodologiche: esse puntano, passando per un pirronismo bene inteso e teoricamente aggressivo, a decostruire i dogmi, gli articoli di fede, le dottrine e le ortodossie. Contro lo spirito sacerdotale Diogene lancia la propria singolarità, la propria soggettività selvatica. Il suo gioco è architettonico, punta alla *tabula rasa* di Cartesio, all'orizzonte infinito ma non chimerico nel quale potrà porre le basi dell'edificio che preferisce. Il compito filosofico per eccellenza è la transvalutazione dei valori.

Perciò Diogene preferisce la controcultura metodica all'anticultura sistematica. Nulla in lui che possa lasciar credere a uno sfruttamento della china naturale che, a più o meno lunga scadenza, finisce per preparare il terreno alle violenze e estorsioni che appaiono sempre quando si rifiuta per principio la civiltà. La battaglia cinica è insolente, l'eccesso vale come astuzia retorica.

Nel campo dei promotori della naturalità si trovano sempre, truccati più o meno bene, i partigiani di un ordine politico che viene supposto come scaturente dalla necessità naturale. La Natura viene esaltata come grande totalità nella quale ci si deve fondere per trovare la propria identità. La simbiosi è presentata come virtù, tutto ciò che intralcia la fusione è mostrato come vizio. Il panteismo invita all'abbandono della singolarità, a vantaggio di una trascendenza che tutto comprende, ed è dunque in maggiore o minore misura totalitaria. Libertà viene considerata l'acquiescenza alle esigenze olistiche, il consenso all'unità.

Diogene non ha questi ideali. Il suo rifiuto dei grandi tabù della civiltà non va di pari passo con la negazione di ogni ordine culturale. Al contrario, il suo nichilismo è dialettico e vale come propedeutica a un individualismo radicale sostanzialmente contrario alle velleità totaliste. Panteisti e neopagani rifiutano le singolarità non integrate nel Grande Tutto, mentre invece per Diogene il Tutto è l'individuo.

Il cinico vuol mandare in frantumi le strutture culturali caduche in nome di quel che in prospettiva nietzschiana potremmo definire « supercultura » — ovvero civiltà più esigente, più rigorosa, che meglio emancipi dalle necessità naturali: Diogene vuole promuovere lo Sradicamento, contro l'Interramento, l'Esilio, contro la Patria, la Mescolanza, contro la Razza, l'Intelligenza, contro il Sangue. Agli antipodi del naturalismo regressivo, propone una supercultura dinamica — la negazione di certi valori culturali vale come momento preparatorio e dialettico.

# Le feste del falsario

Un'etica senza tabù — altri parlerebbero di una morale senza vincoli né sanzioni — esige, da un puro e semplice punto di vista metodologico, una transvalutazione dei valori. Certo, l'idea è stata esaltata da Nietzsche, ma essa attraversa la storia dei modi di pensare fin dalla notte del tempo. Dai Lupercali alla festa dell'Asino passando per i Saturnali e altri sperperi pagani, gli uomini hanno manifestato volontà di caos, di disordine, di delirio, nell'ottica di una nuova etica. Ai suoi tempi Diogene si fece modello di tale passione per una rivoluzione radicale. Molti secoli successivi vedono in azione cinici fedeli all'insegnamento del saggio di Sinope. Talora paiono impugnare il testimone alcuni gnostici, o monaci del deserto e altri stiliti.

Per manifestare il desiderio di transvalutazione Diogene divenne falsario... Nativo di Sinope, figlio di banchiere, avrebbe abbandonato la città dopo che il padre era stato condannato in quanto falsificatore di moneta. E' anche possibile che il figlio abbia aiutato il genitore nell'impresa. Una versione dei fatti presenta il cinico come vittima di un oracolo: quand'era giovane gli avrebbe consigliato non si sa quale azione, in termini sibillini non compresi da Diogene; egli sarebbe stato a quel tempo controllore del conio delle monete, il che com'è ovvio gli avrebbe facilitato il compito... Lasciamo la parola a Diogene Laerzio: «Vi sono ancora altri che raccontano che gli fu affidato dal padre il conio della moneta e che egli la falsificò; il padre fu imprigionato e morì; egli fuggì e venne a Delfi».<sup>1</sup>

Quando qualcuno gli ricordava il passato, Diogene se la cavava con una battuta: « Allora senz'altro », diceva, « orinavo

sulla gente, ma ora non più» — ovvero: errore di gioventù.

Oppure rispondeva: « Fu una volta quel tempo in cui ero tale quale tu ora; ma quale io sono ora, tu mai ». <sup>2</sup> — peripezie precedenti l'autodominio e la saggezza.

Oggi è difficile sapere quel che veramente accadde, se Diogene inaugurò veramente la propria carriera falsificando monete, o se, come ipotizzano gli esegeti, le pratiche falsarie sono simboliche e significano il sovvertimento dei valori conformisti, rafforzato da una transvalutazione etica. A questo proposito Marie-Odile Goulet-Cazé scrive: « Diogene in effetti marchia con un falso stampo la moneta, provando che i valori sociali correntemente accettati [...] di fatto non sono che falsi valori che per l'uomo è nocivo perseguire ». <sup>3</sup>

Léonce Paquet dal canto suo accosta l'aneddoto a quello che fa di Socrate il figlio di una levatrice diventato lui stesso specialista nell'arte di far nascere la verità con l'aiuto della maieutica. Ironicamente Diogene, specialista nell'arte di contra-fare, si sarebbe fatto figlio di falsario. Léonce Paquet, poggiando su un gioco di parole che analizza (*paracarattein to nomisma*), interpreta l'aneddoto come un invito a «cambiare i valori statuiti ». <sup>4</sup>

Le ricerche erudite d'altronde avrebbero dimostrato che in quegli anni a Sinope le funzioni di controllore del conio della moneta erano svolte da un certo Icesia — per nulla parente di Diogene.

L'ipotesi di una lettura simbolica venne formulata molto presto, da Giuliano l'Apostata, che nel suo *Discorso sui cinici ignoranti* scrisse che «fare *tabula rasa* della moneta corrente » <sup>5</sup> significa non ammettere come vero quel che ha subito il fuoco della critica e dell'analisi del filosofo-artista.

Ricordiamo al lettore la metodologia che da distruggere conduce a legiferare passando per sperimentare e inventare. La falsificazione della moneta è la messa in atto di una nuova impresa destinata a produrre nuovi valori, nuovi imperativi. Si deve dubitare del valore che le convenzioni attribuiscono alla realtà, per poi giungere alla certezza che « il mondo non ha il valore che gli abbiamo attribuito [...] Muovendo di qui [è Nietzsche che parla] troveremo l'emozione che ci spingerà a creare nuovi valori. Insomma, il

mondo potrebbe valere molto più di quanto non supponiamo, dobbiamo essere coscienti della ingenuità dei nostri ideali, e sapere che credendo di darne la più alta valutazione possibile non abbiamo dato alla nostra esistenza umana neppure il valore medio che, equamente, le spetterebbe».<sup>6</sup>

Mutare l'etica, sottometerla non più agli imperativi utilitari ma all'esigenza ludica. Da qui l'allineamento della morale su una regola che trae le sue coordinate dalla festa.

L'antichità è piena di feste che potremmo chiamare dionisiache, nel corso delle quali si esprimevano disordine, energia e forza sfrenata. Diogene le conosceva, le aveva viste.

I Saturnali avevano luogo durante il solstizio d'inverno, quando la notte è al suo parossismo e ad essa non si sfugge tanto presto col ritorno alla luce. Macrobio riferisce quali sovvertimenti la festa autorizzasse: gli schiavi erano liberati, ritrovavano la loro indipendenza, per quei giorni. Di più: « I servi diventavano padroni e si facevano servire dai loro proprietari ». Come spiegare meglio il sovvertimento di ogni valore?<sup>7</sup>

Per Diogene si potrebbe dire, riprendendo Seneca, che l'obiettivo è festeggiare «a Saturno [...] tutto l'anno».<sup>8</sup>

Più tardi, nel Medioevo, l'ultima settimana dell'anno, che corrisponde al solstizio d'inverno, veniva festeggiata mandando in frantumi i tabù abituali. Durante la festa dell'Asino « si assiste a un capovolgimento di tutti i valori; tutto è messo sottosopra. Non vengono risparmiate neppure le cose più sacre».<sup>9</sup> Durante tale periodo quasi dedicato a Dioniso, veniva nominato un vescovo buffonesco che benediceva a casaccio. I preti, travestiti, saltellavano nel coro e cantavano strofe salaci; i suddiaconi mangiavano salsicce sull'altare e giocavano a carte e a dadi sotto gli occhi del sacerdote officiante. A bella posta veniva sostituito l'incenso con suole vecchie e escrementi. Ciascuno sfogava liberamente i propri desideri. Poi, seduti su un carro pieno di feci, alcuni attraversavano la città aspergendo abbondantemente i curiosi e distribuendo loro generosamente manate di sconcezza sui visi. Canzoni si mescolavano a vociferazioni inattese, e qua e là si sentiva intonare "Vogliamo ad ogni costo fare quel ch'è proibito", oppure "nulla è vietato, ogni legge è abolita", o anche "Amore, castità, onestà disprezziamo; volgarità, vacuità, infamia onoriamo, ora è segno di buona educazione seguire i sentieri che vanno lontani dalla retta via. Rifiutiamo costumi, doveri, tradizioni, li reputiamo sorpassati"».<sup>10</sup>

Mentre accadevano tali follie, un asino mascherato da dignitario della Chiesa entrava nei santuari a marcia indietro, trascinato per la coda.

Nietzsche farà della festa dell'Asino un corrispondente dell'aneddoto cinico della falsificazione della moneta, cioè un simbolo della transvalutazione dei valori.<sup>11</sup> Egli scrisse a Georg Brandes: «Quel che l'umanità ha fino ad ora maggiormente odiato, temuto, sprezzato — proprio di là ho tratto il mio "oro". Ma non vengano a rimproverarmi d'aver fatto opera da falsario...».<sup>12</sup> E specialmente a proposito dei festeggiamenti medievali aggiunse nel suo *Zarathustra*: « A me sembra, fiori quali voi hanno bisogno di nuove feste — una piccola assurdità temeraria, una qualche funzione divina e festa dell'asino, un qualche allegro vecchio folle Zarathustra, un vento mugghiante che vi ripulisca col suo soffio le anime».<sup>13</sup>

Qual è la natura delle feste del falsario? Prima di tutto si deve rinunciare al carattere gregario. Il cinico è un solitario, senza legami, che si destina all'erranza e alla singolarità, qualunque sia il prezzo da pagare. La sua via è unica, non conduce alle radure dove si adunano i gruppi. Diogene non ha nulla del rivoluzionario che vorrebbe festa per tutti come obbligo collettivo. Non c'è morale collettiva. Il cinico sa ch'egli è il solo direttore dei festeggiamenti cui dà il via; egli stesso è lo scopo. Nulla gli è più estraneo del progetto collettivo; la sua rivoluzione è individuale, riguarda soltanto lui. Non desidera aggregare i simili. Odia la comunanza, sa che è comune ogni pensiero gregario. La transvalutazione è impresa da monade, da unico, da atomo: il suo campo di battaglia è la coscienza individuale, le sue barricate sono invisibili, i suoi furori solitari, senza testimoni, senza ostentazione.

Tutta la follia cinica punta alla saggezza, ma dal punto di vista dello stretto caso particolare. L'etica cinica implica che solitariamente ciascuno debba «riconoscersi come un essere divino». [14](#) Nietzsche dirà che dobbiamo «trovare la nostra più alta dignità nel senso di opere d'arte». [15](#)

Antistene indicò, da *sherpas* quale mai smise di essere, lavia che fu presa dopo di lui dai cinici, per più di dieci secoli: passava per la definizione di un edonismo sicuro, di una saggia dietetica dei piaceri.

Per parlare di un tale uso di sé Michel Foucault ha adoperato le espressioni «estetica dell'esistenza», «pratica di sé», e, dopo essere ricorso a una formula di Plutarco, («funzione etica»). [16](#) L'obiettivo, a suo modo di vedere, è la costituzione di tappe verso una stilizzazione della libertà. Per tale impresa i cinici presentano argomenti e progetti.

Certo: il piacere è sospetto quando assoggetta, quando trasforma un essere in puro oggetto passivo animato da desideri che lo alienano. La tematica è antica: tutto ciò che si apparenta a una perdita del controllo di sé spaventa, e dunque dev'essere estromesso, chiuso, distrutto con furore. Si invita all'autodominio, qualunque sia il suo prezzo in desideri negati. Freud mostrerà che tale rinuncia, se permette una relativa intersoggettività pacifica nella società, è la causa di una intrattabile melanconia che va di pari passo con la cattiva coscienza, il senso di colpa e l'aggressività.

Anche il primo dei cinici riconobbe che il piacere è sospetto quando si accompagna ai sintomi che abbiamo elencato. Il che per maggiore tranquillità gli fa preferire la follia alla sensualità. [17](#) Di qui la sottigliezza di quel che per i cinici è nondimeno un edonismo.

Nulla è più prezioso dell'autonomia e dell'indipendenza. Tutto ciò che le ostacola dev'essere spietatamente distrutto. Perciò i cinici non condannano a priori la libera espressione della sessualità o la ricerca ingenua del piacere, ma li condannano se tali desideri riducono la libertà singolare: «Antistene sosteneva [...] che il piacere è un bene, ma subito soggiungeva: non qualsiasi piacere, ma quello del quale non ci si deve pentire». [18](#)

Elogio di un eudemonismo ingenuo, in qualche modo, libero da rapporti col principio di realtà e sottomesso al principio del piacere. Si sa che senso di colpa e cattiva coscienza si echeggiano a vicenda: la soluzione dell'antinomia, in direzione del piacere, toglie ogni condizione potenziale al malessere. Antistene invita a un piacere non colpevole, cioè che non abbia ramificazioni nella terra della morale infeudata all'ideale ascetico.

Per i cinici, questo è certo, il piacere non era il bene sommo. Tale posizione, il piacere come bene sommo, era piuttosto dei cirenaici. Ma il godimento dei cinici deve essere interpretato alla luce di una sana economia del dispendio: quando la tensione provocata dal desiderio ostacola la libertà dello spirito, in tutta semplicità bisogna eliminarne la causa, soddisfarsi immediatamente. Per tale scopo si sa che Diogene non disdegnava la masturbazione in pubblico, e Ipparchia la copula per strada...

Il bordello rese saggio Diogene. [19](#) Pare vi andasse più spesso che ai corsi esoterici dei platonici. Da saggio lucido e disperato qual era, sapeva che il desiderio non mantiene mai le promesse e che alla sessualità va restituito il primitivo carattere di festa gioiosa e semplice che regola le passioni e libera lo spirito. Ritroviamo qui il gusto cinico per il solipsismo: nulla è emblematico della posizione filosofica del cane quanto l'onanismo saggiamente (e come in tautologia ironica) battezzato piacere solitario. Diogene, producendo in perfetta autonomia il proprio godimento «fatto in casa», polverizza ogni velleità di distinzione fra le Afroditi di Platone: non c'è da un lato la celestiale dall'altro la volgare ma, molto semplicemente, una Venere sperimentale che presuppone si prenda il piacere dove si vuole, come si vuole — ipotesi che non esclude le vie traverse della sessualità.

L'affare in mano, l'occhio che spia la reazione del passante, Diogene si dà da fare, e dimostra l'inesistenza dell'intersoggettività sessuale — l'economia dei desideri è sempre solitaria, checché se ne dica. Lacan terrà memoria.

L'estetica cinica, a proposito del piacere, ha due marce. La prima riguarda l'uomo comune, poco o nulla abituato alla saggezza e alla filosofia, per il quale il piacere è alienante. L'altra è del pensatore, l'uomo che ha riflettuto e integrato la meditazione nella propria prassi. Morale da schiavo, morale da padrone, dirà Nietzsche prima che le sue parole siano pervertite da un Reich imbecille: «All'uomo che aspira alla virtù [...] mostra la voluttà come un pericolo e una temibile selezione. Ma colui che è giunto alla saggezza ha lottato contro il piacere quanto basta a non più temerlo [...] La saggezza mette l'uomo che è giunto al pieno dominio di sé al riparo da ogni attentato, ed egli gode impunemente del piacere».[20](#)

Il cinico attua una sottile ed efficace dissociazione fra senso di colpa, piacere e sessualità, che restituita alle sue qualità festive diventa una fra le tante modalità dell'intersoggettività. Cratete, cavalcando nell'agorà la sorella di Metrocle, si sforza con ardore di dimostrarlo...

Soddisfare i propri desideri in modo semplice, in una sana economia di sé, significa evitare di indugiarsi col rischio di compromettere la propria libertà e indipendenza.

Si può infine dire che il piacere non è un male « se non si impone alla volontà e se, nel raggiungerlo, essa conserva la propria sovranità e dispiega la propria energia ». E' anche legittimo « purché nel volerlo si sia certi di non essere dominati da alcuna tirannia interiore o esteriore ».[21](#) Il saggio domina e si domina. Nulla è male tranne quel che ostacola la sua forza e potere. Tutto deve poter essere esercizio mirato alla piena disposizione di se stesso. E' bene tutto ciò che non impedisce alla volontà d'essere imperiosa. Il piacere è buono o cattivo soltanto relativamente, e non in sé come tanto spesso viene affermato. Colpa cardinale, per un cinico, è turbare l'atarassia. Una sessualità decolpevolizzata non incrina la quiete.

Il cinico, fedele alla estetica a due marce, sa che il saggio moltiplica le proprie possibilità di godimento; mentre gli altri si accontentano di piaceri meschini e ripetitivi, di tripudi gretti e convenzionali, Diogene danza in una beatitudine senza nome, libero come l'aria. Di lui scrive Massimo Tirio: « Di più ardisco di dire, che non fu mai veruno, che più di lui avesse gusto d'aver de' dilette. Egli non aveva una casa da governare. L'amministrazione delle cose domestiche è molto fastidiosa. Non s'impacciò mai degli affari della Repubblica. Quest'impaccio è gravissimo. Non ebbe moglie. Aveva sentito di Santippe. Non volle nudrir figliuoli. Aveva avanti agli occhi i pericoli. In tal guisa egli fu esente d'ogni noia, libero, sicuro, senza timore, senza dolore. Egli solo tra i mortali abitava la terra come se fosse tutta una sola casa. Si godeva i dilette scoperti, non custoditi, ma abbondanti ».[22](#)

Il cinico accresce il godimento perché braccia il piacere dov'esso è, senza altro vincolo etico oltre l'autodominio. La lucidità gli permette di tener conto di quanto di fittizio e illusorio è contenuto in ciò ch'è oggetto delle ricerche ordinarie.

Diogene pratica il godimento con distacco, da spettatore e tecnico del dominio. Egli lavora al rafforzamento della volontà — al volontarismo estetico — e sa che lo scopo di ogni attività filosofica è la felicità, la saggezza.

Alla tecnica positiva che essi affermano come strumento per accedere alla beatitudine, i cinici aggiungono una tecnica negativa, che mostra quel che non si deve fare — con ciò inscrivendosi in una prospettiva di economia degli sforzi.

La dietetica cinica dei piaceri presuppone una riduzione delle occasioni d'essere infelici, e produce un godimento di elusione: disilluso e lucido, il filosofo sa che non deve attendersi ipotetiche vie d'uscita. L'imperativo categorico di questo metodo è la disperazione, ancora una volta intesa nel suo significato etimologico, perché «la speranza è una virtù da schiavo»[23](#) (la frase è di Cioran).

Gli altri fidano nei miti, come se mai dovessero morire; la loro sete è inestinguibile, i loro desideri si gonfiano al punto di ingrassare un bovarismo orrendo — portatore, quando esplose, delle sventure più insondabili.

Il cinico non nutre affatto chimere, lascia tali deliri all'ingenuo. Chi del piacere fa un fine si espone a

crudeli delusioni — avrà sperato, la sua attesa sarà disillusa.

Il filosofo usa il piacere come strumento, momento necessario che dev'essere attraversato per giungere alla tranquillità e alla quiete dello spirito.

Facendo eco ai Saturnali e alla festa dell'Asino, come un unico passeggero d'una nave dei folli costruita a sua misura, il cinico d'ogni epoca pratica un eudemonismo superiore e sottile — un piacere da aristocratico.

I braccianti del godimento sudano a iosa, mentre Diogene, padrone di sé e d'una gaia scienza a sua misura, consuma, e sa che sarebbe follia attendersi di più.

Gli altri sperano, e perciò si espongono all'infelicità. Egli dispera, e perciò si assicura lunghe ore di beatitudine e piacere. Egli non spera più, e contento, sereno, va dicendo e dicendosi «per un uomo buono non è forse festa ogni giorno?». [24](#) Plutarco, al quale dobbiamo questa frase di Diogene, diceva di Cratete che «passò la vita scherzando e ridendo come fosse a una festa». [25](#)

# Gogna per dèi e padroni

Politica e religione sono due modalità del sacro. È ormai noto che l'ideologia è in intimo rapporto con la trascendenza e il sacro. È ciò che afferma Diogene quando mostra senza vergogna sprezzo e noncuranza degli dèi: solitudine irriducibile, massimo disprezzo per chiesa e palazzo, sacerdoti e principi. In lui il rifiuto della legge religiosa si affianca alla critica della legge civile e a una leggendaria insolenza verso gli uomini del potere.

Il cinico non ama la religione, sa quanto essa tragga forza dalla limitazione di libertà e singolarità individuali. Un sacerdote, di qualunque culto, è sempre un censore che lavora contro la vita, per la rinuncia; che gioca Thanatos contro Eros.

Bisogna però precisare di quale religione si tratta, perché il sacro prende forme che sposano le dinamiche delle epoche, come per meglio durare anche se divenute obsolete. Una religione moribonda si agghinda di nuovi orpelli per rianimarsi e mantenere parte della sua efficacia.

Fustel de Coulanges mostra l'evoluzione stessa dell'idea di divinità e scrive che essa « si trasformava a poco a poco per effetto di una più grande potenza dello spirito. L'uomo, che dapprima aveva applicata quest'idea alla forza invisibile che sentiva in sé, l'applicò alle forze incomparabilmente più grandi, che vedeva nella natura, prima di elevarsi alla concezione di un essere fuori e al di sopra della natura stessa».<sup>1</sup>

Il principio è il medesimo, la radice di ogni religione è l'alienazione di forze che si trovano in ciascuno, che vengono ipostatizzate per poter meglio render loro un culto sotto forma di dèi. La carne degli dèi è fatta del sangue degli uomini

e quel che si dà agli uni lo si toglie agli altri. Politeismo, monoteismo, panteismo, poco importa.

La dinamica greca modifica soltanto l'aspetto, la forma del religioso: la sostanza resta identica, in qualunque stagione. All'interno del concerto evolutivo delineato da de Coulanges i cinici per una decina di secoli saranno costanti nel rifiutare l'essenza stessa del sacro.

Antistene cominciò con lo screditare le tradizioni e le credenze da tutti accettate: oppose energia e critica ai miti cristallizzati. Ridusse la credenza primitiva negli dèi del paganesimo a «un assieme di fantasie e simboli sui quali s'era fermata l'immaginazione dei primi uomini. Gli dèi per lui non erano altro che forze della natura o passioni umane divinizzate dall'ignoranza e dalla follia».<sup>2</sup>

Diogene riproporrà gli stessi argomenti e uguale metodo rianimatorio per denunciare il principio di alienazione. Gli dèi sono ostacoli all'espressione della singolarità, se ne facciamo altro che modelli disincarnati, punti fissi che possono essere trasformati in riferimenti per una progressione verso la saggezza immanente. La tolleranza cinica verso gli dèi non supera quest'ambito ristretto: essi hanno realtà unicamente metodologica. E Diogene pare divinizzare «tutto ciò che in questo mondo ha vita, forza, perfezione: e si sarebbe portati a credere», scrive Chappuis, «che colui che conformasse tutte le proprie azioni alla natura intesa come fondamento della condotta, finirebbe per non ammettere nulla di superiore ad essa e la riconoscerebbe come principio primo e assoluto degli esseri ».<sup>3</sup>

Dunque nulla al di fuori della natura: il materialismo invalida qualunque condizione di possibilità del sacro. Se avesse avuto velleità di sacro Diogene sarebbe stato panteista al modo degli stoici — o di Spinoza.

I cinici sono oltre l'ateismo in quanto professano la massima indifferenza nei confronti delle domande che potremmo definire teologiche. Nulla gli è più estraneo delle discussioni sulla natura degli dèi, le loro potenze, le loro qualità e sostanze. E non di più si curano di quel che attiene agli ipotetici rapporti intrattenuti dagli dèi con gli uomini. Posizione di estrema modernità: l'importante non è dimostrare la

validità dell'ateismo (il che del resto è già stato fatto splendidamente da Ludwig Feuerbach) ma pensare oltre l'ateismo, laddove soltanto l'individualità è imperiosa.

L'ateismo cinico si affianca a una empietà militante e sarcastica — paragonabile al tono del libertino che affronta un commendatore: insolenza e bravata.

In primo luogo vengono scherniti i comportamenti religiosi e i segni di sottomissione. Un giorno Antistene fu avvicinato da alcuni sacerdoti che mendicavano l'obolo del culto per Cibele. Rifiutò loro l'elemosina e aggiunse: « Io non nutro la madre degli dèi: gli dèi la nutrono ». [4](#)

Diogene addirittura prefigura l'ironia e il metodo di Voltaire, quando chiama la realtà e le sue lezioni per contrastare una teodicea trionfante: un bandito che viveva felice dopo molti misfatti e furtarelli impuniti gli permetteva di inferire l'inesistenza degli dèi. [5](#) L'imperfezione della realtà come dimostrazione che il mondo è privo di divinità. Diceva: « Il successo e la prosperità degli improbi argomentano contro ogni idea di provvidenza divina ». [6](#) Non in modo diverso ragionerà Voltaire quando opporrà i fatti — il terremoto di Lisbona — all'ottimismo e alla teodicea di Leibniz — l'universo inteso come il migliore dei mondi possibili.

La tradizione cinica tardiva mantiene l'atteggiamento insolente e impertinente nei confronti degli dèi. Demonatte dovette far fronte a una banda di ateniesi decisi a lapidarlo perché « non fu giammai veduto sacrificare e solo tra tutti non fu iniziato ai misteri di Eleusi ». [7](#) Per difendersi (cosa che diventava urgente) stupì che si potesse pensare che gli dèi avessero bisogno delle sue invocazioni e della sua devozione. Un'altra volta rifiutò di andare a pregare al tempio, argomentando che le divinità, nel caso esistessero, l'avrebbero sentito altrettanto bene da dovunque egli parlasse loro. [8](#)

Enomao invece si faceva forte di smontare i meccanismi grazie ai quali gli oracoli alimentavano la loro frode. Diceva che gli indovini, ben lontani dall'intrattenere rapporti con la divinità, usavano soltanto « astuzie e sofismi abilmente manipolati da ciarlatani ». [9](#)

I riti vengono scherniti a profusione. Diogene si fa beffe delle aspersioni rituali e dappertutto proclama che esse non purificano i peccati e neppure gli errori di grammatica... [10](#) A mo' di sintesi sull'argomento diceva « che quando vedeva al loro impegno timonieri, medici o filosofi, giudicava l'uomo il più intelligente degli animali; quando invece si fermava agli interpreti dei sogni, agli indovini e a tutti i loro aiutanti, o a tutti i vanagloriosi e gli arricchiti, reputava che nessuno fosse più idiota di un uomo ». In conclusione soggiungeva che « per vivere rettamente sono necessarie o una retta ragione o una corda cui appendersi ». [11](#)

Anche Eracleios, tardivo discendente della scuola di Antistene, mantenne la tradizione atea del cinismo, difeso con pubblici sermoni fatti secondo i propri umori. A uno di essi assistette l'imperatore Giuliano l'Apostata. Eracleios fece sfoggio compiaciuto d'empietà. Il politico ebbe dapprima voglia di rispondere con la violenza. Dopo aver scartato l'idea di uno scioglimento dell'assemblea decise di ascoltare fino in fondo e di sopportare con pazienza — è nota la pietà pagana del personaggio. [12](#)

Da Antistene a Eracleios — dal IV secolo avanti Cristo al V dopo Cristo — la carica è rimasta uguale: scettici i meno accaniti, anticlericali i più aggressivi, i cinici non amano molto la religione e il sacrificio a una qualunque istanza che li oltrepassi e metta in discussione la loro autosovranità.

Forse ne sapremmo di più se il clima non fosse stato quel che era ai tempi di Cratete: il primissimo discepolo di Diogene era un giorno nel bel mezzo della via quando chiese a Stilpone se credeva che gli dèi si compiacesse delle preghiere e delle adorazioni. E pare che quello rispondesse: « Non farmi, o sciocco, questa domanda nella via, ma quando saremo soli... ». [13](#)

Nel caso di nature autenticamente atee l'irriverenza nei confronti degli dèi si accompagna molto spesso a insolenza evidente verso il potere e in modo particolare verso coloro che lo detengono. I trucchi sono vecchi come il mondo: nessun detentore di potere (sia esso legittimo o no, ma quando mai lo è?) resiste

alla tentazione di farlo derivare da una matrice sacra. Da Pericle ai monarchi delle nostre repubbliche tutti indossano con serietà e compunzione i costumi di una funzione assieme alle stimate acquisite in conversazioni dirette con l'atemporale. La storia ha dimostrato che la carica di rispetto, ammirazione e paura è in ugual misura divisa fra dèi e re, capi divini e sovrani.

Coi panni di un ingombrante bovarismo re e equiparati si identificano, in maggiore o minor misura, coi demiurghi. I più decisi giungeranno fino a confessare identità completa...

Accostarsi al monarca è spesso (troppo spesso) l'occasione, per intellettuali o filosofi, di offrire i propri servizi, chiedendo in cambio, in una sorta di mercanteggiamento, un pochino dell'aura che aureola il capo, o una qualche collegialità. Vivendo per procura essi abbandonano con armi e bagagli lo spirito critico per prendere gli attrezzi dell'adulazione. Trovano così materia per adorare, venerare, quindi intercedere. Devozioni ed esercizi di pietà d'ogni genere rimpiazzano la lucidità e la libertà di spirito. Toccati dalla grazia offrono i loro buoni e leali servizi: così fece Platone, che corteggiò il tiranno Dionisio di Siracusa e, come se non bastasse, anche il figlio. Gloria al destino, che fece quel che doveva: per due volte le missioni dell'autore di *Le leggi* furono un fallimento. Una di esse si concluse persino con un periplo iniziatico nel corso del quale Platone gustò per qualche giorno le grazie della schiavitù.

Il filosofo ateniese ebbe degli emuli. Fra i più celebri citiamo Hegel, figura emblematica del collaborazionismo fra Germania — allora Prussia — e Francia: a Jena il sussiegoso autore di *La scienza della logica* acclamò Napoleone come salvatore, spirito del mondo fatto uomo, etc. Ai nostri giorni si potrebbero scrivere dei volumi per raccontare le relazioni idilliache tra Freud e Mussolini, Heidegger e Hitler, o Sartre e Stalin, Castro, Mao...

Diogene è l'antidoto, a fronte di questi spalleggiatori che prostituiscono il proprio talento per le cause più deplorablevoli: un capo di Stato è sempre un uomo deplorablevole — tutto è semplicemente questione di misura, la compromissione è una regola.

Il cinico è impertinente con Alessandro: nel loro rapporto vi è una sorta di stile che può cristallizzarsi in un principio. Verità elementari: un uomo di potere è l'espressione personificata della corruzione, della venalità e dell'opportunismo. Le idee sono le prime vittime dei suoi capricci. Tutto viene sacrificato sull'altare del pragmatismo, dove realismo ed effi-caria fungono da incenso e fumacchi. Paradossalmente il miglior aggettivo per definire l'uomo di potere è « cinico » — inteso nella accezione corrotta e popolare.

Per uomini di tal specie la ragione di Stato trasfigura il delitto, il tradimento, la slealtà e l'imbroglio in gesta eroiche, se non patriottiche, finalizzate al bene della Nazione. L'intellettuale — e il filosofo in quanto uno dei volti dell'intelligenza — dev'essere la cattiva coscienza del frequentatore degli Elisei politici.

Dinanzi a qualunque potere che esiga sottomissione e sacrifici di ogni genere, compito del filosofo è l'irriverenza, la sfrontatezza, l'impertinenza, l'indisciplina, l'insubordinazione.

Il filosofo, ribelle e disobbediente, anche se convinto del carattere disperato del suo compito, ha il dovere di incarnare la resistenza di fronte al Leviatano e ai suoi servitori. In politica dev'essere empio e ateo.

Diogene praticava queste virtù con efficacia. Non riconosceva legittime le gerarchie che tentavano di opporgli. Un padrone, un imperatore, un capo, o chiunque mirasse ad altro potere che su se stesso, gli era antipatico — e Diogene lo diceva apertamente, senza odio ma anche senza compiacenza. Il più piccolo detentore di potere che come tale si presentasse, o segnalasse la propria appartenenza all'area del potere in altri modi, si attirava frecciate subitane. Per esempio: un eunuco vizioso e sgradevole aveva scritto sul frontone di casa sua: « Non entri il male ». Diogene sorpreso lo interrogò: « E il padrone di casa per dove mai entra? ». [14](#) Non di più apprezzava i gendarmi e i custodi di qualsivoglia

istituzione: un giorno, per le vie di Atene, Diogene vide il ladro di una coppa (che apparteneva al tesoro pubblico) passare con una scorta di due ieromnemoni. Subito apostrofò il terzetto: « I grandi ladri trascinano via il piccolo ladro»,<sup>15</sup> prefigurando così, con anticipo di secoli, la tesi sviluppata da Michel Foucault in *Sorvegliare e punire*: tanto meglio, e in modo tanto più esemplare, viene repressa la piccola delinquenza, quanto più permette di mascherare la grande, istituzionalizzata e praticata con la benedizione, se non addirittura la complicità, del potere. Il ladro della coppa come capro espiatorio, che salva dalla mannaia della legge gli autentici delinquenti.

Capi, gendarmi, comuni delatori: a Diogene parevano tutti meritevoli d'impiccagione. Una volta gli chiesero quali fossero secondo lui le bestie più feroci. Rispose: «Nelle montagne orsi e leoni; nelle città esattori delle tasse e sicofanti ».<sup>16</sup> Infine, come completamento della serie di maschere usate dal potere, non può mancare il soldato, la figura più radicalmente antinomica rispetto al filosofo. Il saggio Cratete diceva che si doveva praticare la filosofia con passione feroce, e studiarla fino ai limiti del possibile. Diceva che era necessario diventare filosofo «fino al punto di poter considerare asinai gli strateghi ».<sup>17</sup> Diogene, anarchico in quanto non accetta altro potere oltre quello di cui ciascuno dispone su di sé, è anche libertario, se come tale definiamo l'uomo che non pone alcun valore più in alto della libertà. Alla domanda su quale sia « la cosa più bella fra gli uomini » Diogene risponde: « La libertà di parola»,<sup>18</sup> e il commentatore che ne riporta il pensiero aggiunge che egli «nulla antepose alla libertà».<sup>19</sup>

Sulla stessa via era stato preceduto da Antistene, che in una delle opere non aveva esitato a criticare con parole quasi violente Pericle e i figli.<sup>20</sup> Altrove aveva fustigato l'impudenza e la smoderatezza di Alcibiade. E aveva manifestato appena possibile una indipendenza radicale nei confronti delle leggi civili, preferendogli le leggi naturali: «Egli libera l'uomo da qualunque sottomissione e da ogni rispetto per le istituzioni e le leggi, e distrugge l'antica mentalità della *polis*, riconoscendo e consacrando l'autorità sovrana della legge morale ».<sup>21</sup>

La posizione del cinico nei confronti della politica è oggetto di una immagine, riferita da Stobeo: chiesero ad Antistene fino a qual punto ci si dovesse impegnare nella cosa pubblica o negli affari della *polis*, ed egli rispose: « Come ci si avvicina al fuoco; troppo lontani avreste freddo, troppo vicini vi brucereste ».<sup>22</sup>

Si potrebbe anche constatare che i cinici, se si doveva scegliere un errore di misura, preferivano la mancanza di prossimità piuttosto che l'eccesso: mai cinico si brucerà le ali al fuoco politico. In dieci secoli d'esistenza la scuola poté trarre vanto di una lista d'insolenti molto ricca: non si trova mai alcuna compromissione con qualsivoglia potere.

Il rapporto fra Diogene e Alessandro illustra alla perfezione lo stile cinico in azione dinanzi ai sovrani pieni di sé. Alessandro è un conquistatore, con tutto quel che ciò comporta di delitti, sangue, saccheggi, rapine e massacri. Per chiarezza s'impone un rapido ritratto, valido a descrivere quasi tutti i fanatici dell'imperio. Qualcuno dei turiferari dell'Alessandro detto Magno obietterà, citando il progetto grandioso d'imperio, l'esportazione di una civiltà, il disegno di una monarchia universale, la fondazione di Alessandria, il mecenatismo in materia d'urbanizzazione, la creatività, il militare che legge Omero annotato da Aristotele. E noi opponiamo, e ci pare che basti, il megalomane persuaso di discendere da Ercole e di essere lui stesso un semidio, il sanguinario che giunto al potere elimina tutti i possibili pretendenti al trono, il soldataccio che fa radere al suolo Tebe (pur se risparmiando la casa di Pindaro) e nell'occasione fa uccidere seimila uomini, il mezzano che presiede all'unione di diecimila suoi soldati con delle indigene, il pedagogo autoritario che fa educare «alla greca» trentamila bambini iraniani. L'ex allievo di Aristotele è tutte queste imprese...

Un aneddoto dice abbastanza bene in qual stima egli tenesse gli intellettuali: invitò Callistene (nipote di Aristotele) a seguirlo nelle sue campagne, per registrare fatti e gesta in una monumentale agiografia. Lo

scrittore declinò l'invito. Per di più non voleva piegarsi a un'abitudine instaurata da Alessandro: salutarlo prosternandogli davanti — chi lo faceva riceveva in cambio un bacio dal soldatuccio. Una congiura diede ad Alessandro l'occasione per la vendetta: alcuni giovani nobili che avevano il compito di guardie della tenda del re furono messi sotto inchiesta e uccisi, e Callistene, trasformato in istigatore della ribellione, fu incatenato, rinchiuso in una gabbia di ferro e trascinato per sette mesi dietro l'esercito, finché morte sopraggiunse. Ecco Alessandro Magno...

Come interpretare allora il fatto che l'imperatore abbia potuto dire che « se non fosse nato Alessandro, avrebbe voluto nascere Diogene»?[23](#) E che abbia potuto trarre diletto dall'incontrare più volte l'uomo della lanterna?

Un aneddoto oggi celebre (è fra i due o tre che hanno costruito la fama del filosofo): Diogene poltrisce al sole di Corinto, nel Craneo, quando Alessandro si accosta e da gran signore dice: «Chiedimi quel che vuoi...». Al che il cinico risponde: «Vorrei soltanto che tu ti scostassi un tantino dal sole », [24](#) e riprende a oziare...

Ci si stupiva di tanta insolenza. Alcuni collaboratori dell'imperatore parlando con Diogene vantavano il privilegio di chi divideva la vita quotidiana di tant'uomo dal passato gloriosissimo, dall'aura solennissima. E il filosofo replicò: « E' certo infelice, perché fa la colazione e il pranzo quando fa comodo ad Alessandro ». [25](#)

In qualunque situazione ci saranno sempre intellettuali cortigiani che preferiscono la sbobba pagata al prezzo della propria libertà di coscienza, e altri che sanno che certi giorni si fa la fame, ma restano liberi e difendono le proprie idee.

Perché Alessandro tollerava l'insolenza di Diogene mentre ripagava coi ferri quella di Callistene? L'impertinenza dell'uno era più sottile di quella dell'altro?

Pare piuttosto dipenda dall'umore del principe. Paradossalmente è proprio Alessandro a fornire la dimostrazione alle sottili e intelligenti tesi sviluppate da Etienne de la Boétie nel suo *Contr'uno*, dove possiamo leggere che «è gravissima sciagura esser soggetti a un tiranno solo, del quale mai si può esser certi ch'è buono, poiché sempre può diventarsi malvagio ». [26](#)

Sarebbe bastato poco perché Diogene fornisse un ulteriore motivo per odiare Alessandro: un capriccio avrebbe potuto trasformare il saggio in martire, in novello Socrate...

I due uomini si confrontarono più volte, e sempre Diogene vi mise ironia, provocazione, arroganza. Una volta completò una citazione di Omero, cominciata dal conquistatore, e per di più si concesse il lusso di deviarne il senso a proprio vantaggio. [27](#)

Un'altra volta il re vantò l'intelligenza e la saggezza di Diogene, ed egli rispose che avrebbe preferito un po' di fortuna. [28](#)

Alessandro gli chiese perché lo chiamassero cane, e Diogene rispose: « Scodinzolo festosamente verso chi mi dà qualcosa, abbaio contro chi non dà niente, mordo i ribaldi ». [29](#)

Più tardi il figlio di Filippo ricordò l'aneddoto, e mandò a Diogene una scodella piena d'ossa... Il filosofo apprezzò la pertinenza del dono, senza dubbio cibo da cane, ma aggiunse che non era dono regale... [30](#)

Un'altra volta Alessandro volle sapere quanta paura ispirava al cinico, ma restò con le pive nel sacco: Diogene disse che non avrebbe potuto temerlo: tu non puoi essere che un bene, e non si può temere il bene... [31](#) Alessandro, da degno allievo d'Aristotele, fu certamente sensibile alla sottigliezza ironica che trapelava dalla frase... Il filosofo di lungo corso non si sogna neppure di confessare un'ombra di timore del giovane sovrano tutto compreso del proprio potere.

Contropotere nei confronti delle espropriazioni, militari, politiche o d'altro genere, Diogene fa il buffone che si concede il privilegio di dire la verità al principe quando nessuno osa farlo e tutti si approfondono in adulazioni e lusinghe.

*Alter ego* negativo del potere vero, il cinico esprime la lucidità, portata al culmine, e insegna che il re è nudo, che il potere esiste soltanto in quanto lo permettiamo e legittimiamo come tale, e lo veneriamo quasi fosse una divinità — il sacro è un'invenzione di cui ci possiamo sbarazzare.

La parola d'ordine di La Boétie avrebbe potuto essere quella di Diogene: « Su: dite proprio sul serio: "Non vogliam più servire", ed eccovi belli e liberi ».[32](#)

Sprezzando ogni cronologia Demetrio sosteneva che « Diogene morì a Corinto nello stesso giorno in cui Alessandro morì in Babilonia ».[33](#) Oggi sappiamo che non fu così, e che Diogene mangiò il polpo crudo e mortifero cinque anni prima che il soldato, provato dalle orge e col corpo coperto di cicatrici, fosse portato via dalla malaria. Diogene morì a ottantasei anni, Alessandro sarebbe spirato all'età di trentatré anni.

Dione Crisostomo ha dedicato uno dei suoi dialoghi a rappresentare i due uomini. Raggiungiamoli per un momento. Lo scrittore voleva dimostrare che la regalità autentica è quella del cinico: indipendenza nei confronti di tutto e di tutti. Dione spiega che il filosofo trovava affascinante Alessandro perché « è naturale per la gente dabbene amare i valorosi »[34](#) (ma sappiamo che Callistene non era meno valoroso...).

Quanto a coraggio Diogene va forte fin dal primo incontro proposto da Dione. Infatti chiede a bruciapelo all'imperatore: « Tu sei proprio quell'Alessandro del quale si dice sia un bastardo? ».[35](#) Turbato, se non corrucciato, l'offeso chiede al saggio chi gli abbia dato quell'informazione. Filando la metafora Diogene aggiunge ch'è la madre di Alessandro a dirlo del figlio. Dinanzi al silenzio dell'imperatore conclude chiedendo ironicamente se in quanto figlio di un dio, e perciò semidio, egli non sia quel che propriamente vien definito bastardo...

La conversazione prosegue poi sull'arte della regalità, sui sofisti (paragonati a degli eunuchi), su Omero, le conquiste militari paragonate a giochi e divertimenti puerili, la vera battaglia (quella contro le illusioni e la stupidità), e quanto sia ridicolo spostarsi armati... Diogene giunge fino al punto di paragonare la tiara del sovrano a una cresta di gallo, e consiglia ad Alessandro di praticare prima d'ogni altra cosa la filosofia. « Non tentare, povero pazzo », finisce per dirgli, « di governare prima di avere imparato a pensare. »[36](#) Diogene invita Alessandro a liberarsi dall'orgoglio, e gli indica la strada da seguire per conquistare la saggezza: abbandonare le preoccupazioni meschine che rendono schiavi, la passione per il denaro, le ricchezze, le conquiste e altre sciocchezze.

I manuali di storia ci insegnano che Alessandro non ascoltò Diogene. La lezione della vicenda dionea è che si perde sempre la propria anima, se si condividono le idee dei re, e invece si guadagna in nobiltà a spregiare gli ideali banali dei quali si fanno banditori i potenti per rafforzare il proprio dominio.

Degno erede di Diogene dev'essere considerato Cratete, anche lui insolente con Alessandro quando il maestro di saggezza era ormai nell'Ade. E degni eredi anche Favorino, che ebbe a che fare con Adriano, e Demetrio, che si misurò con Caligola. E infine, con — o piuttosto contro — Nerone, anche Isidoro fece quanto si doveva per tenere alta la fiaccola della resistenza al potere.[37](#) Tutti subirono le folgori dei principi per avere preferito la schiettezza e la libertà di coscienza a ogni altra scelta.

Non c'è dubbio: il cinico è l'incarnazione di quel contropotere che mai i filosofi dovrebbero smettere di esercitare. Per convincerci della nobiltà di tale missione dobbiamo anzitutto rinunciare a un vecchio mito ingombrante, creato da Platone nella *Repubblica*: il mito del filosofo-re.

Alcuni credono che basti un avvicinamento del saggio al re per fare di quest'ultimo un filosofo, come per capillarità, l'intelligenza che circola dall'uno all'altro in un misterioso processo di vasi comunicanti. Mettete un saggio accanto al monarca e il monarca diverrà saggio: primo errore, primo luogo comune. Un re non può diventare veramente filosofo senza desiderare all'istante di liberarsi dall'incarico di sovrano per badare invece all'unica regalità che valga: quella che fa un uomo padrone di se stesso.

Altri ritengono che si dovrebbe persuadere il filosofo a diventare re. Secondo errore, secondo luogo comune. Marco Aurelio mostra, se ve ne fosse bisogno, che si può essere filosofi e pur tuttavia condurre le faccende dell'impero senza particolare perspicacia, e persino ingannandosi: Marco Aurelio si ingannò sui cristiani. Peggio: assurgendo al trono, per quanto saggi si sia, subito si perdono principi e umanità.

Alessandro aveva un bel conoscere Omero, risparmiare la casa di Pindaro durante il saccheggio, aver ricevuto lezioni da Aristotele; continuava ad essere il guerriero che sappiamo.

Giuliano l'Apostata aveva un bel trasportare con sé durante le campagne militari bauli e bauli di libri, nondimeno esercitava il proprio magistero politico come ogni sovrano che si rispetti...

La sola scelta rispettabile per un filosofo è essere la cattiva coscienza del proprio tempo, della propria epoca, e dunque del proprio monarca, chiunque esso sia. Sul piano politico i cinici esprimono una posizione che è ancora una volta antiplatonica. Sanno che non si può avere commistione fra il filosofo e il re, fra il sapere e il potere, a meno di una corruzione radicale di una delle due istanze, quasi sempre la saggezza.

I cinici, libertari nell'anima, hanno portato ancora più avanti la riflessione politica, condannando senza mezzi termini la tirannia e la guerra, parassiti tanto prolifici — due abitudini care al cuore dei politici.

Antistene preferiva il carnefice, che dà la morte al malfattore, al tiranno, che uccide gli innocenti.<sup>38</sup> Il suo discepolo, Diogene, fu più perentorio, e a un tiranno che gli chiedeva quale fosse il miglior bronzo per una statua rispose: « Il bronzo con cui furono fatte le statue di Armodio e di Aristogitone »<sup>39</sup> — i due si erano resi celebri col rovesciamento della tirannia dei Pisistratidi.

Ancora più acre un'altra volta: camminava per le vie di Corinto e incontrò il figlio di Dionisio, diventato semplice cittadino dopo essere stato tiranno. Il cinico esclamò: «Tu conduci una vita indegna di te! Non dovresti vivere qui, con noi, liberamente e in completa sicurezza, ma sarebbe meglio che chiuso laggiù coi tiranni, proprio come tuo padre, tu trascorressi così la tua vita fino alla vecchiezza ».<sup>40</sup>

Grandi consumatori di carne umana, in dimensioni apocalittiche, i tiranni vivevano soltanto per le spedizioni militari, che richiedevano alti tributi d'uomini e denaro.

Dinanzi alla povertà, che cresceva assieme ai desideri senza fondo dei tiranni, Antistene insorse, e combatté affinché non si continuasse ad alimentare il circolo infernale.<sup>41</sup> Lungi dal vedere nelle conquiste segni di grandezza della sua civiltà, associava nella stessa esecrazione tutti coloro che impongono ad altri i propri deliri e a misura d'essi limitano la libertà delle singolarità. A lui e ai suoi discepoli la politica pareva un gioco nel quale gli adulti si prendono troppo sul serio, e che conveniva privare delle sue pretese e stupidità.

Il compito del filosofo è la resistenza, esso esige insurrezione e ribellione, ha il dovere di incarnare le virtù dell'insubordinazione.

# Esegesi di tre luoghi comuni

Lavorare, sposarsi, allevare dei figli e difendere la patria: ecco il programma virtuoso che le Chiese, gli Stati e i moralisti ci presentano come ideale. Nessuno osa proporre la triade lavoro-famiglia-patria come motto nazionale, ma tutti considerano tali istanze come valori da venerare in beatitudine e con la massima serietà.

Produrre figli, ricchezze, nazionalismo e ordine: ecco il compito del cittadino modello, colui che riceve le decorazioni e le medaglie per i buoni e leali servizi svolti per l'impresa, l'azienda, lo Stato, la Nazione, la demografia o quel che chiamano il puro e semplice buon senso.

Perciò il docile minatore malato di silicosi, la madre di famiglia dal ventre prolifico allentato dalle maternità, il soldato coraggioso privato di un braccio o di una gamba vengono ringraziati da autentici ipocriti che compunti gli appuntano sul bavero ridicole medaglie commemorative. Cinti di sciarpe tricolori, i premiatori hanno polmoni sani e tutti gli arti. Il loro corpo non ha conosciuto la docilità richiesta da una vita di sottomissione. Michel Foucault ha mostrato le parentele esistenti fra scuola, fabbrica, impresa, caserma e prigione.

Nell'antichità greca le decorazioni erano ecologiche: non oro o bronzo dorato ma corone di prezzemolo o di pino — perlomeno per gli sportivi, il cui capo talvolta veniva anche ornato d'olivo. Diogene, irrispettoso, scimmiettava le ricompense concesse ai vincitori dei Giochi istmici o olimpici: in pieno stadio si proclamò vincitore e si pose sulla testa le fronde di un pino: confessò che la sua vittoria contro gli ostacoli che impedivano la saggezza valeva bene una commemorazione. La formula nonpiacque molto, e Diogene commentò: « Spetta ai capri, e non agli uomini, battersi per una corona ».<sup>1</sup>

Trasponiamo, passiamo dallo stadio alla caserma, troveremo uguali entusiasmi e uguali costumi...

Calicò, medaglie, allori, rosette, croci e nastri non dovrebbero far contenti che i bambini o persone la cui mente è rimasta puerile. Le cerimonie di consegna delle distinzioni comportano, in verità, un'oltraggiosa infantilizzazione, completata da una sapiente drammatizzazione con il panegirico di circostanza, destinato a strappare qualche lacrima. E il tutto funziona.

Per ringraziare il lavoratore, la partorientente o il militare vengono replicati da sempre gli stessi discorsi, diventati esercizi di stile, usati dagli impostori, destinati agli sciocchi. Dal banchetto commemorativo alla pietra tombale, dal mazzo di fiori alla corona mortuaria, c'è soltanto un passo. Hanno fatto il loro dovere...

Attualmente è il lavoro che permette alla schiavitù di perdurare, in forme moderne e razionali che per di più hanno la sorte di piacere come tali e di essere accettate da tutti — talvolta, ed è il colmo, persino con un certo piacere.

Le etimologie non sono mai innocenti. L'etimologia della parola *travail* ricorda la prossimità dell'attività lavorativa con l'uso del *tripalium*, ch'era strumento di tortura a tre pioli. Il lettore può immaginare l'uso di tale oggetto. Nelle leggi di Guglielmo il Conquistatore, che risalgono alla fine dell'XI secolo, *travailler* significa patire, tormentare; letteralmente: torturare col *tripalium*.

Il primo luogo comune della nostra ideologia comunitaria e sociale consiste nel considerare il lavoro una virtù.

A tal proposito i greci non avevano sbagliato: riservavano il lavoro agli schiavi e a tutte le categorie escluse dalla cittadinanza: « Il lavoro era indegno del cittadino non perché era riservato alle donne e agli schiavi; al contrario, era riservato alle donne e agli schiavi perché lavorare significava assoggettarsi alla necessità ».<sup>2</sup> Sottomettere al lavoro il proprio sostentamento, la propria sopravvivenza materiale, significa cadere nella categoria dei *travailleurs* — nel senso profondo del termine.

Non per questa ragione Antistene rifiutava il lavoro, ma perché esso dipendeva in sostanza dalla civiltà: [3](#) attività prometeica per definizione, esige un tributo: alla società, al gruppo, alle strutture. Che l'attività fosse riservata agli schiavi e alle donne, e distinguesse gli esclusi dalla *polis*, avrebbe piuttosto dovuto sedurlo.

Antistene criticava quella variazione sottile sul tema della schiavitù perché essa implicava troppa sottomissione all'ordine sociale.

Jean-Pierre Vernant dice che «il lavoro [...] appare [...] come ciò che costituisce per eccellenza il legame fra i diversi agenti sociali, come il fondamento del rapporto sociale». [4](#) La faticosa operosità è il prezzo per essere ammessi nella comunità. Essa segnala chiaramente l'asservimento dell'individuo al gruppo, e il cinico non può accettarlo...

D'altronde Diogene «si sarebbe probabilmente divertito a percepire il sussidio di disoccupazione. Non si sarebbe sentito colpito nella dignità. Si sarebbe stupito della nostra fissazione moderna attorno all'idea di lavoro». [5](#) Per Antistene e i suoi seguaci *l'otium* era una virtù.

Nella nostra epoca i cinici sarebbero stati ben felici di poter leggere *Il diritto alla pigrizia*, che mostra continuamente il lavoro come la massima alienazione. Leggiamo quel che scrisse Paul Lafargue: «Le classi operaie delle nazioni in cui domina la civiltà capitalista sono possedute da una strana pazzia. Questa pazzia porta con sé delle miserie individuali e sociali che torturano la triste umanità da due secoli a questa parte. Questa pazzia è l'amore per il lavoro, spinta fino all'esaurimento delle forze vitali dell'individuo e della sua progenie. Invece di reagire contro questa aberrazione mentale i preti, gli economisti, i moralisti hanno sacrosantificato il lavoro». [6](#) Testo programmatico e premonitore...

E oggi vediamo quanto siano confermate le osservazioni di Lafargue. L'evoluzione del mondo contemporaneo gli dà ogni giorno più ragione. Le sbarre sono state indorate, la prigionia razionalizzata si è fatta più sorniona e finisce, grazie a oscure alchimie, per presentarsi come un nuovo eden, la condizione per la possibilità di realizzazione personale o lo strumento per la piena fioritura dell'individuo. Non siamo ingenui, sarebbe vano attendersi che preti, economisti e moralistifacessero altro che cantare in coro i meriti della virtù che con tanta efficacia dispensa da ogni polizia...

Il solo che abbia scritto su questo tema parole veramente adeguate è Nietzsche, lo spregiatore di preti, economisti e moralisti. Ha scritto in *Aurora*: «Nell'esaltazione del "lavoro", negli instancabili discorsi sulla "benedizione del lavoro", vedo la stessa riposta intenzione che si nasconde nella lode delle azioni impersonali di comune utilità, la paura, cioè, di ogni realtà individuale. In fondo, alla vista del lavoro — e con ciò si intende sempre quella faticosa operosità che dura dal mattino alla sera — si sente oggi che il lavoro come tale costituisce la migliore polizia e tiene ciascuno a freno e riesce a impedire validamente il potenziarsi della ragione, della cupidità, del desiderio d'indipendenza. Esso logora straordinariamente una gran quantità d'energia nervosa e la sottrae al riflettere, allo scervellarsi, al sognare, al preoccuparsi, all'amare, all'odiare; esso si pone sempre sott'occhio un piccolo obiettivo e procura lievi e regolari appagamenti. Così una società in cui di continuo si lavora duramente avrà maggior sicurezza: e si adora oggi la sicurezza come la divinità somma». [7](#) Dobbiamo aggiungere qualcosa?

Il tempo libero può funzionare come concetto operativo a partire dal quale si può distinguere l'uomo libero dal servo della gleba. Nietzsche dà persino la formula: «Chi non ha per sé due terzi della propria giornata è uno schiavo, qualunque cosa poi sia: uomo di Stato, commerciante, funzionario, dotto». [8](#) E non dice cosa diversa Lafargue quando invita alla riduzione massimale del tempo di lavoro. In *Il diritto alla pigrizia* incita il lavoratore: «Si costringa a non lavorare più di tre ore al giorno, e a non far niente o far bisboccia per il resto della giornata e della notte». [9](#) Ecco testi dei quali si può pensare che sarebbero stati sottoscritti dai cinici, venticinque secoli dopo Antistene.

Fra le feste del falsario potremmo annoverare quella che per lungo tempo è stata celebrata sotto il cielo

mediterraneo la vigilia e il giorno di Pasqua: il San Fannullone. Fuochi, processioni, musiche, farandole, tutto è messo in atto perché il re dei fannulloni regni fastosamente per il tempo della festa. Il re, svaccato sul trono, fa la parodia dei grandi e deipotenti del momento, prima di soprintendere all'arte di far nulla istituita come principio maggiore. La tradizione si è perpetuata, e nel 1949 ancora si poteva udire un discorso (conciso: non ci si deve affaticare) nel corso del quale l'oratore affermò che « senza fannullaggine ci sfugge del tutto il culto del bello»...[10](#)

Tenere il lavoro in tanto misera stima significa concedere minima importanza alle ricchezze e alle proprietà — che oggi agiscono come il miele per le mosche.

Il cinico si fa beffe del consumo che legittima la schiavitù contemporanea. Secondo lui «chi pone il proprio interesse nei beni di questo mondo e limita la forza della propria saggezza e intelligenza a tali cose vili e finite non è un saggio, ma somiglia alle bestie che stanno beate nella melma».[11](#)

La ricchezza di un filosofo è la sua forza e padronanza di sé. Egli impegna se stesso nella costruzione di uno stile che esige la confusione fra etica e estetica, laddove gli altri capitalizzano nell'economia e nell'utilitaristico. Uno ha scelto qualità e vita, l'altro quantità e denaro. Il primo è libero perché autonomo, il secondo asservito perché schiavo dei propri desideri. Nel secolo di La Fontaine ne discuteranno un ciabattino e un finanziere...

Diogene derideva le virtù borghesi e « diceva che persino Socrate conduceva una vita di mollezza: si chiudeva infatti in una bella casetta. Un lettino e delle pantofole eleganti che metteva di tanto in tanto » [12](#) lo aspettavano al ritorno dall'agorà. Sappiamo anche che il saggio della cicuta era sposato con la bisbetica Santippe, dalla quale ebbe tre bambini...

Nulla di ciò in Diogene, che mendicava senza vergogna e affermava che il denaro è «metropoli di tutti i mali».[13](#) Nei giorni d'elemosina, quando la moneta si faceva attendere, inveiva contro il passante « O uomo, per un po' di cibo ti chiedo, non per un funerale ».[14](#)

Nell'economia cinica la povertà è persino una virtù: essa permette di arrivare più rapidamente al distacco necessario al filosofo: «La virtù», diceva Diogene, «non saprebbe abitare in un'altra città, né in una casa ricca».[15](#) Castelli e tenute allontanano dall'autenticità. L'aver è sempre ostacolo all'essere: quel che si acquista non può avere vero valore. La veraricchezza è l'autosufficienza,[16](#) perché non si possiede la ricchezza ma essa ci possiede.[17](#)

A questo proposito Favorino insegnava le stesse cose, ma aggiungeva le ricette per giungere alla saggezza: « Ci si arricchisce veramente », diceva, « nella misura in cui la propria sapienza vien prima dei propri desideri ».[18](#) Povero è colui che desidera più di quel che possa raggiungere. In sostanza è più una questione di rapporto col denaro che di quantità. Dunque è questione di qualità. Povero non è chi viene creduto tale...

Il necessario basta e abbonda: desiderare quel che possiamo offrirci significa avviarci verso la felicità. Antistene lo capì e si sbarazzò di tutto quel che possedeva. Dopo aver venduto tutti i beni distribuì il denaro.[19](#) Cratete fece la stessa scelta, con una fortuna considerevole, dopo aver assistito alla rappresentazione di una tragedia che l'aveva convertito al modo di vita cinico.[20](#)

Facezie di poveri in una antichità imparagonabile alle condizioni contemporanee? Certamente no. Ci si ricordi, in tempi a noi più vicini, di un Ludwig Wittgenstein che abbandona tutta la fortuna ereditata da una famiglia che aveva accumulato somme considerevoli lavorando nell'industria siderurgica. Il padre «Karl Wittgenstein era l'eguale dei Krupp in Germania e dei Carnegie negli Stati Uniti »[21](#) — e le tre famiglie del resto si frequentavano.

Non amare il denaro significa fare dell'avarizia un vizio redibitorio che comporta l'incontinenza dei desideri, l'impossibilità di dominare le proprie voglie.

I cinici non hanno mai perduto occasione per esprimere il massimo sprezzo dell'aver proprietà.

Anassimene un giorno traslocò (malauguratamente per lui sotto gli occhi di Diogene): tutti i domestici erano carichi come muli e trasportavano gran copia di mobili e oggetti vari. Con tono confidenziale, ma forte quanto bastava a essere udito (il lettore immagini l'effetto teatrale), Diogene disse: « Non ha dunque vergogna di possedere tante cose e di non possedere se stesso? ».22,

Si deve tendere al distacco più radicale. Fedele alla metodologia che lo distingue, il cinico rese omaggio a un vecchio della Beozia che « essendosi imbattuto in un tesoro, lasciò andare una ventosità poi passò oltre, come se la cosa per lui non avesse alcun interesse».23

Il cinico, proseguendo nella sua esegesi dei luoghi comuni, attacca la famiglia e le pratiche virtuose che ad essa vengono associate. Il matrimonio dipende dalla religione domestica nella quale la donna paga il prezzo di un sacrificio sistematico: lasciando un padre per trovare un marito essa non fa altro che cambiare catene. I greci santificavano il giorno che segnava la nascita dell'indissolubilità (espressione inventata da Hébert nel XVIII secolo) del matrimonio.

La condizione femminile in Grecia era penosa. Le donne venivano confinate in luoghi dove imparavano a filare, a tessere, ma soprattutto a non leggere. L'analfabetismo era un'arma usata da quel popolo che continuamente presentiamo al mondo come virtuoso. Alle donne erano chiesti sottomissione e silenzio.

Il filosofo Aristotele si compiace di citare un verso di Sofocle che dice: «Alla donna il silenzio reca grazia».24 Così Aristotele si evita la fatica di trovare una formulazione per esprimere lo stesso concetto.

La condizione della donna era quella di una merce. Perciò Jean-Pierre Vernant può scrivere che «il matrimonio è un fatto di commercio contrattuale fra gruppi familiari» e assieme «esso permette [...] agli uomini di una schiatta di avere una prole e di assicurare così la sopravvivenza della loro casa ».25

Il celibato era proibito, in quanto rendeva evidente il rifiuto di partecipare all'impresa sociale, alla collettività, all'economia della *polis*. Lo Stato infliggeva un marchio d'infamia morale agli uomini senza moglie, e rendeva sospetta la loro condizione. Per contro i padri di famiglia beneficiavano di ben noti vantaggi. Dobbiamo ricordare che qui si parla dell'antichità greca, o si finirebbe per credere a un quadro recente o contemporaneo.

Fustel de Coulanges segnala che il celibato era un'empietà grave, e assieme anche una sfortuna, perché metteva in pericolo i mani della famiglia, lasciando chi moriva privo di discendenti che potessero tributargli un culto.

Non sposarsi impegnava più di quanto si possa credere di prim'acchito: era addirittura, a quanto pare, il primo passo verso l'insubordinazione civile.

Lo Pseudo-Demostene abbozza un ritratto corretto della situazione. Esso pare d'immutata validità anche dopo tanti secoli: «Abbiamo delle spose per perpetuare il nostro nome, delle concubine perché si prendano cura di noi, delle cortigiane per divertirci ».26

E' necessario precisare che i cinici non si riconoscevano in tale realtà? Il loro rifiuto integrale di ogni logica mercantile gli faceva respingere matrimonio, procreazione e misoginia — sempre comunque profondamente legati.

Antistene e Diogene danno persino prova di un femminismo relativo ma di buona lega. Il primo ammetteva addirittura che « la virtù è la stessa per l'uomo e per la donna »27 — basterebbe per far scoppiare le strutture di qualunque società misogina (ce n'è qualcuna che non lo sia?) e dunque della società greca.

Qual è del resto il rapporto fra donne e filosofia nell'antichità? Le tracce sono minime: una Cleobulina, figlia di Cleobulo, uno dei sette saggi28 dei quali sappiamo così poco, o alcune donne pitagoriche delle quali non osiamo pubblicare i testi, tanto ci costernano: Teano, Perittione, Fintis, Melissa e Myia, questi i loro nomi, non fanno altro che l'elogio della cucina, delle stoviglie, della famiglia, dell'acquiescenza ai lavori domestici e agli uomini... Si potrebbe credere che i testi che ci restano29 siano stati scritti da

uomini per screditare le donne... Esse scrivono sul senso della misura che si confà alla donna, sull'educazione dei bambini, l'arte di vincere la gelosia, di governare la servitù, di scegliere balie o *maquillage*... Lasciamo perdere.

Le donne ciniche — o meglio la donna cinica, l'unica della quale restino tracce — sono di un altro stampo. Il lettore potrà giudicarle grazie a Ipparchia: le sue vicissitudini avventurose sono celebri. Il lettore certo rammenta le evoluzioni erotiche in pubblico con Cratete — ma prima di giungere a quel punto Ipparchia diede prova di una volontà e di una tenacia che le fanno onore... Comunicò ai genitori di voler condividere la propria vita col filosofo cinico che sarebbe diventato suo compagno d'evoluzioni. La famiglia, com'è ovvio, si oppose a quell'imeneo azzardoso. Ipparchia comunicò che se le avessero impedito di gestire la vita a modo suo si sarebbe suicidata. Cratete cercò dissuaderla. Ne fece una più del diavolo. Ma non ebbe molto successo. L'ultimo tentativo fallito lo costrinse a cedere: si era completamente spogliato dinanzi a lei dicendole: « Ecco lo sposo, ecco i suoi possessi: prendi dunque la tua decisione. Ché non potrai essere la mia consorte se non ti adeguerai al mio stesso modo di vita ».<sup>30</sup> L'unione fu consumata e da quel giorno i due non si lasciarono...

La coppia infernale un giorno riuscì in un bel sillogismo ironico, a casa di Teodoro l'Ateo. Ipparchia infatti non era, come i due aneddoti precedenti potrebbero far credere, isterica e ninfomane, era un filosofo. Teodoro fu vinto dalla retorica di Ipparchia. Ella riuscì a metterlo a tacere e a togliergli la possibilità di replica. Teodoro, rimasto a bocca aperta, si accontentò di sollevarsi la tunica (cosa si è costretti a fare, quando si è a corto di argomenti!). Lei non ne fu affatto turbata, e allo stupito sollevatore di tunica che parodiò Euripide: « Questa è colei che abbandonò le spole presso i telai? » replicò: « Sono io. Ma credi tu che io abbia preso una cattiva decisione se il tempo che avrei dovuto dedicare al telaio lo dedicai alla mia educazione? Perché non ho scelto i lavori femminili ma la dura vita dei cinici; non ho voluto tuniche tenute dalle spille, né zoccolo dall'alta suola, né reticella lucente sui capelli, ma la bisaccia, sorella del bastone, e il mantello da usare come coperta quando dormo sulla nuda terra ».<sup>31</sup>

Diogene sa certo che il desiderio è pericoloso per la quiete, e che le donne sono un rischio, per la saggezza.<sup>32</sup> Dal canto suo Ipparchia avrebbe potuto dire lo stesso degli uomini.

Per evitare noie Diogene ricorreva al bordello, che tanto bene semplificava le cose. A chi glielo rimproverava rispondeva: « Anche il sole penetra nelle latrine, ma non ne è contaminato ».<sup>33</sup>

Alcuni gli confessarono di provare disgusto per le donne che vendono il proprio corpo, ed egli rispose che non reputava « sconveniente viaggiare a bordo di una nave sulla quale già molti hanno navigato »...<sup>34</sup>

Dobbiamo aprire una parentesi ad uso di dotti e sapienti che analizzano il pensiero cinico, per far loro notare che questo è il punto cui giungono, in tema d'ascesi e rinuncia, i discepoli di Diogene e lui stesso?

Anche Cratete amava i lupanari. Ebbe un figlio da Ipparchia e quando quello fu in età di intendere lo portò a constatare di persona la realtà di quei luoghi, soggiungendo: tuo padre « così aveva celebrato le sue nozze ».<sup>35</sup>

Secondo lui le unioni contratte nei bordelli erano da commedia, perché « dalla dissolutezza e dall'ebbrezza deriva la pazzia ».<sup>36</sup> La tradizione gli attribuisce anche una figlia, che avrebbe maritata dandola « in prova per trenta giorni ».<sup>37</sup>

Si vede in quale stima tenesse l'istituzione matrimoniale...

Ai giorni nostri si è più libere a casa propria o al bordello? E più riprovevole affittare i propri servigi al primo venuto, in un rapporto contrattuale che esclude qualunque ricorso all'ipocrisia, che vendersi per la vita col matrimonio? Talvolta le case chiuse paiono un progresso etico, se rapportate alla dimora borghese, dove fiorisce come pianta di serra la donna asservita, a disposizione del suo banchiere. Rileggiamo le pagine che Simone de Beauvoir ha dedicato a questo tema in *Il secondo sesso*... sono sempre d'una incredibile attualità.

Contro il matrimonio il cinico incoraggia l'unione libera, in balia della fantasia. È sempre troppo presto per sposarsi quando si è giovani, sempre troppo tardi quando si è vecchi.<sup>38</sup> Peggio: se scegliamo una

bella donna, ce la invidieranno, ci renderà la vita difficile se non impossibile, sarà oggetto di tutte le brame, e, in ogni caso, la quiete sarà espulsa. Per contro, se la preferiamo brutta, non ce la ruberanno, ma sarà ben improbo viverci assieme.[39](#) Ecco perché la cosa più semplice è l'unione contrattata, rescindibile quando si voglia, con chi acconsente: «Se sono sollecitato da qualche desiderio amoroso», dice Diogene, «mi accontento della prima venuta».[40](#)

Diogene conosceva la natura essenzialmente mercantile della relazione fossilizzata nel matrimonio, con la quale si può imporre la propria volontà all'altro. Chi nella maggior parte dei casi paga il prezzo di tale alleanza è la donna. Diogene «non riconosceva il matrimonio ma la convivenza concordata fra uomo e donna».[41](#) In una lettera a Zenone, il cinico affermò: «Non ci si deve sposare né allevare figli, perché la nostra specie è debole. Il matrimonio e i figli caricano la debolezza umana di un fardello supplementare di pena. In ogni caso quelli che sono giunti al punto di sposarsi e di allevare figli nella speranza di trovare un sollievo, quando a cose fatte si rendono conto che le seccature sono aumentate sono presi dal rimpianto, mentre fin da principio potevano evitare l'errore».[42](#) C'è persino chi pensa con preoccupazione a quale sarebbe il destino del pianeta se il programma di Diogene venisse applicato! È immaginabile senza fatica la risposta del cinico: la demografia non lo impensieriva, e avrebbe riso dello spavento altrui dinanzi alla prospettiva apocalittica di una terra liberata dai bipedi implumi che la occupano.

Solo un kantiano poteva pensare che si potesse fare dell'imperativo di Diogene un principio suscettibile d'universa- lizzazione...

Diogene corre per se stesso, con la sua bandiera, e non si dà alcun pensiero delle prospettive collettive. Per il filosofo è scelta saggia non sposarsi, non diventare padre (o madre) di famiglia. Per gli altri, accada quel che deve: ci saranno sempre abbastanza individui asserviti alle leggi della specie, essi perpetueranno la razza, mascherando il loro fare come amore o idillio. Schopenhauer ha risposto molto bene a tutte queste obiezioni...

Quando lo si interrogava sull'angoscia di restare senza discendenza, senza figli per la vecchiaia (come fossero risparmi conservati con cura per eventuali difficoltà) Diogene rispondeva: « Non aver timore, come prole lascio dietro di me delle vittorie olimpiche », [43](#) e in questo declinante secolo XX si parla sempre dei figli di Diogene...

Infine, a proposito di politica domestica, i cinici fomentano il putiferio, decantando i pregi della sodomia... Cratete ha fornito ai freudiani materia d'eccitazione, con un aneddoto che ha per protagoniste le natiche di un maestro di ginnastica.

Prima di narrare l'episodio è necessaria una digressione: nell'antichità, quando si chiedeva qualcosa a qualcuno, si toccavano le ginocchia dell'interrogato, se la posizione di lui lo permetteva.

Nel caso specifico Cratete chiese allo sportivo non si sa che, ma accompagnò la richiesta con un gesto che urtò le cosce dell'interrogato. L'uomo vestito da atleta inveì. Cratete sistupì della reazione e precisò: «E' perché mai? Forse che queste non sono tue, come le ginocchia?».[44](#) Certo, in questo caso appare soltanto un gesto strano. Ma l'innocenza è l'ultima fra le qualità ciniche. Essi agivano lucidamente, lontani da qualunque forma d'ingenuità.

Non v'è dubbio ch'essi giustificino pratiche sessuali sodomitiche. Sesto Empirico riferisce con stupore l'informazione: « Non è rivoltante che gli adepti del cinismo osino considerare la sodomia come una cosa indifferente? ».[45](#)

Non v'è dubbio anche sul fatto che i cinici non evitarono battute biasimanti « i didietro larghi », gli uomini truccati e profumati e pure gli invertiti.

Ma fanno l'elogio teorico del piacere «diverso». Perciò Bione « ingiuriò anche Socrate, dicendo che, se aveva desiderio di Alcibiade e se ne asteneva, era sciocco; se non ne aveva desiderio, non faceva

alcunché di straordinario». [46](#)

cinici hanno manifestato una maggiore tolleranza che non tutti gli altri greci, anche filosofi — contrariamente a quanto sull'argomento è stato scritto. [47](#)

E' da distruggere il mito secondo cui la Grecia sarebbe stata luogo d'elezione per pratiche omosessuali liberate dai sensi di colpa. Dominique Fernandez fa giustizia del luogo comune: [48](#) era proibita l'unione sessuale fra schiavi e uomini liberi, la voluttà passiva e tutte le relazioni fondate esclusivamente sul piacere. La relazione pederastica era ammessa a fini pedagogici e smetteva dal momento in cui gote e mento dell'amato conoscevano il primo passaggio del rasoio.

Dobbiamo a de Sade l'esegesi più soddisfacente della severa proibizione che colpisce la sodomia: essa indica nel modo più palese come vi sia deviazione della sessualità da una finalità utilitarista di procreazione. L'una diventa possibile senza l'altra. La sessualità non ha altro fine oltre se stessa e il piacere che se ne trae; per la natura « la procreazione, non inganniamoci, non è mai stata una delle leggi, ma tutt'al più, come vi ho detto, una conseguenza da tollerare ». [49](#)

Il cinico manifesta senza mezze misure e senza giri di parole il proprio rifiuto della famiglia e della morale sessuale che essa comporta. La famiglia, secondo luogo comune sul quale poggia la società, paga le spese della destrutturazione cinica. Il celibato, l'unione libera e la sodomia divengono i valori sostitutivi.

Terzo e ultimo pilastro dell'equilibrio borghese: la patria. Quando è in ballo l'orgoglio nazionale la vibrazione è immediata, dai greci di ieri a qualunque francese di oggi. Questo sentimento di orgoglio imbecille è unito anche al privilegio della nazionalità, che alcuni reputano un segno divino, una qualità d'eccezione. Così era per i greci. Quello che oggi, e da molto tempo, ci viene presentato come un modello di democrazia meriterebbe di essere rivisto, e dequalificato. Cos'è infatti una democrazia che dimentica e trascura metà dell'umanità, le donne? Che fra gli uomini scarta e non protegge tutti coloro che non sono nati da genitori della *polis*? Ai meteci, intesi come stranieri domiciliati in Grecia, erano vietati il commercio, la proprietà fondiaria, la partecipazione a tribunali o assemblee, il matrimonio con donne ateniesi. Dobbiamo dire che i domestici, gli operai, i minatori e i marinai non avevano diritto alla cittadinanza, riservata soltanto ai figli maschi di due genitori della *polis*?

cinici deridevano la pretesa oppressiva per cui venivano presi sul serio cittadini la cui qualità era dovuta esclusivamente al caso della nascita. A loro Antistene diceva « che non erano più nobili delle chiocciole e delle cavallette », [50](#) che ugualmente avrebbero potuto vantarsi di risiedere su suolo greco e di provenire da stirpe adeguata... Ad altri che proponevano gli stessi argomenti replicò: « Non sono nato da due atleti, eppure sono atleta ». [51](#) Secondo lui la nobiltà dipendeva da qualità individuali che non avevano nulla a che vedere col sangue, ed erano ben superiori alle qualità di nascita. Una autentica aristocrazia non ha bisogno di certificati e giustificazioni amministrative.

Il cinico non rispetta il cittadino, ma non riconosce virtù speciali neppure allo schiavo affrancato. Una volta Diogene ne incontrò uno, liberato da poco tempo, che si pavoneggiava, circondato da una folla che si complimentava. Il cinico schernì gli astanti: « E' proprio come se venisse proclamato che a partire da oggi un domestico qualunque è ormai scriba, agrimensore o musico, senza aver mai imparato neppure l'ombra di queste arti. La proclamazione non ne fa dei sapienti, come pure non rende liberi, sarebbe troppo bello; essa proclama soltanto la loro schiavitù ». [52](#)

La libertà del cinico supera e declassa quella dell'uomo comune: la servitù è una condizione dello spirito — Nietzsche non si stancherà di ripeterlo — che non ha nulla a che vedere con le condizioni sociali o le decisioni amministrative. I cinici sanno che la libertà è tale soltanto se la si conquista, non se viene donata.

Bione lo fece notare a un re che si preoccupava delle proprie origini: « Maestà, quando avete bisogno di

arcieri, con piena ragione non vi preoccupate della loro origine, ma gli assegnate un bersaglio, e scegliete i migliori tiratori ».[53](#)

Con logica simile, compito del filosofo è la ricerca della saggezza, poco importa ch'egli sia nativo di qui o di altrove, o che possa fornire un certificato di nazionalità regolarmente vistato.

La cittadinanza è gioco per personaggi meschini, fieri di prerogative superficiali, pieni d'orgoglio e di sprezzo. Afflitti, per di più, da un complesso di superiorità che dà loro l'impressione d'essere designati come migliori dal destino. Per loro l'eccellenza è effetto del caso. E invece la patria è una chimera, la cittadinanza una frode.

Solo le leggi naturali meritano rispetto, le leggi civili sono inutili: « Se scritte erano pei buoni e pei malvagi; imperocché i primi non abbisognavan di leggi, e i secondi dalle leggi non eran fatti migliori ».[54](#)

Il lettore ha già compreso che il positivismo giuridico non può essere soddisfacente per il cinico, che conosce la quantità d'illusione contenuta nel diritto positivo. Il contratto, la norma sociale e la legislazione non impediscono agli uomini d'indole pericolosa di esprimersi e provocare danni.

Bisognerebbe invece invitare l'uomo a praticare di più la filosofia, a conoscere meglio la verità delle leggi naturali, per regolare l'istinto distruttivo.

Ma su questo tema i cinici non credono nel proselitismo: sanno che non ci si può aspettare nulla dalla collettività: soltanto alcuni saranno conquistati, gli altri continueranno la loro vita sregolata e meschina. Il progetto cinico non è collettivo; all'opposto: propone una rivoluzione individuale al termine della quale il diritto collettivo perde la sua ragion d'essere, a vantaggio di una legge superiore — la legge di natura — che riguarda soltanto il filosofo.

Infine i cinici annunciano ch'essi riconoscono come uguali prima di tutto i loro pari in saggezza, piuttosto che chiunque altro, sia pure della stessa città o della stessa regione, che non abbia alcun rapporto con la saggezza. Laddove altri gerarchizzano la società secondo i gradi di parentela, intesi come gradi di prossimità necessaria, Antistene afferma l'idea (di crudele attualità) che «bisogna stimare più l'uomo giusto' che il consanguineo».[55](#) Piuttosto un barbaro, se è saggio, che un greco, se è stupido. La formula vale per tutte le epoche...

C'è quanto basta a dar da pensare ai patrioti e nazionalisti di sempre — ammesso che siano capaci di pensare.

Affrancato dai pregiudizi comuni, Antistene trascura i legami di sangue e i legami civili, per non riconoscere alcuna catena.

Il filosofo cinico, libero di andare dove gli pare, è dappertutto a casa sua perché dappertutto esiliato. Molto spesso d'altronde gli è stato notificato un esilio ch'egli ha fatto proprio: come stupirsi di vedere Diogene farne l'elogio e Cratete seguire l'esempio del maestro?[56](#)

Alla domanda: «Di dove sei?» Diogene risponde: «Cittadino del mondo. La sola vera cittadinanza è quella che si estende al mondo intero ».[57](#)

Cratete, in risposta alla stessa domanda, userà questa splendida formulazione: «Sono concittadino di Diogene».[58](#)

# Conclusione

È giunto il momento di lasciare Diogene. Che tenere a mente di questo viaggio in Grecia? Per essere cinico è necessario diventare onanista e cannibale, esibizionista e incestuoso? O si debbono portare capelli lunghi e bisaccia, e sfoggiare bastone per battersi e mantello bucato?

Saremmo lontani dal crederci giunti allo scopo. Quelle citate sono tappe simboliche, hanno il ruolo di contrassegni mnemotecnici, servono soltanto a un uso teorico e pedagogico. Uno non è cinico soltanto perché petomane. Se lo fosse, avremmo già una pleora di cinici, e non sarebbe necessario chiamare a un nuovo cinismo...

Il ritorno ai greci è sintomatico?

Certo che no. I cinici sono inattuali, dunque sempre d'urgente attualità. Il miglior modo per durare è non essere datato, così si è sempre d'ogni tempo. E' incontestabile che Diogene potrebbe trovare un proprio ruolo nel declinante secolo ventesimo. E siccome non c'è, la sua assenza è dolorosa.

Il passaggio per il *corpus* greco non richiede cieca fedeltà a tutto quel che costituisce la specificità cinica: abbigliamento stravagante, abitazione, elemosina, mancanza d'igiene... E' chiaro, l'imitazione scrupolosa confinerebbe col sacerdozio...

Dobbiamo invece seguire le orme del cinico quando invita a una nuova prassi filosofica. Nietzsche pare abbozzare un quadro giusto dello stato di cose presente: « La dignità della filosofia è calpestata; sembra che essa sia diventata qualche cosa di ridicolo o di indifferente: sicché a tutti i suoi veri amici incombe il dovere di rendere testimonianza contro questo equivoco o, per lo meno, di dimostrare che soltanto quei falsi servitori e quegli indegni rappresentanti della filosofia sonoridicoli o indifferenti. Ancor più: con l'azione essi stessi dovranno dimostrare che l'amore per la verità è qualcosa di terribile e di violento». [1](#) C'è qualcosa da aggiungere? Nulla è più adeguato, nessuna analisi è più giusta: la filosofia oggi è confiscata dai dotti e dai verbosi, dai tecnici e dagli universitari. Nulla è altrettanto malsano, nulla altrettanto mortifero.

La passione per la saggezza è morta, e l'attività filosofica è stata confinata in territori recintati dove gira a vuoto a vantaggio di pochi, raggruppati in parrocchie.

La filosofia muore perché vive soltanto nelle università e vien scorta, con parsimonia, soltanto in luoghi abitati da pochi. Ha perduto il senso della strada e della interrogazione comune, per diventare una nuova teologia per laici nostalgici del tempo della potenza ecclesiale. Scrive Nietzsche: « L'unica critica di una filosofia che sia possibile e che dimostri qualche cosa, vale a dire il tentare se si possa vivere secondo essa, non è mai stata insegnata nelle università: ma, sempre, la critica delle parole alle parole ». [2](#)

Dobbiamo continuare, e accompagnare Nietzsche più lontano, fino al punto in cui condanna « la generazione imbecille » che « oggi sulle cattedre domina »? [3](#) Lasciamo perdere i sapienti e le teste sopraffine che tanto contribuiscono alla decadenza della disciplina...

I cinici insegnano a vivere, a pensare, a esistere, a agire alle prese coi frammenti del mondo reale, quando si incontrano la morte, il piacere o il desiderio. Insegnano ad essere insolenti verso tutto ciò che si agghinda con le penne del sacro: la società, gli dèi, la religione, i re, le convenzioni. Con i cinici la filosofia si occupa di quel che ci è prossimo, e scredita tutti i progetti che privilegiano la seriosità.

Dei nuovi cinici potrebbero dirci in cosa siamo ancora pii, saprebbero nuocere alla stupidità, disperare dei luoghi comuni, invitare alla pura singolarità, evitare le imprese gregarie, promuovere la verità dell'individuo. Con loro si scoprirebbe un'alternativa allo spirito di pesantezza, ai mercanti di apocalisse, ai teorici del nichilismo.

Montaigne aveva colto, nello stile del cinico, tale gaia scienza in azione: « Così Diogene, che se ne stava

per conto suo, baloccandosi a rotolar la sua botte e prendendo in giro il grande Alessandro, stimando gli uomini mosche o vesciche piene di vento, era giudice ben più aspro e pungente, e quindi più giusto, secondo me, di Timone, che fu soprannominato l'odiatore degli uomini ».[4](#)

Il cinico non è pedante, né abbonato alle lamentele, né saccente, né un piagnucoloso che annuncia il ritorno della barbarie; è insolente; per lui la filosofia è l'antidoto alla perpetua arroganza dei mediocri.

# Appendice

## Frammenti di cinismo volgare

Tratteggiare una piccola teoria del cinismo volgare significa proporsi un riassunto sommario della storia dell'umanità. Boria, ipocrisia e raggio sono i motori della realtà — in quanto tali danno consistenza e forma al mondo.

Andare in cerca di alcune figure emblematiche comporterebbe ben presto l'emissione di mandati di comparizione a tutte le figure sociali dinanzi al tribunale dell'individuo.

Vediamo piuttosto quali sono le prassi abituali del cinismo volgare.

L'essenza di tale retorica speciosa consiste nella subordinazione assoluta dell'azione all'efficacia, al successo, senza che possa giocare un ruolo nessun'altra considerazione.

Il pragmatismo funziona come una cauzione pseudofilosofica: il vero è confuso con ciò ch'è efficace, con quel che ha successo.

Questa formula è concentrata nella (e sostituita dalla) espressione proverbiale secondo cui il fine giustifica i mezzi. In nome del realismo si relega nel territorio del sogno e dell'utopia tutto ciò che invita a inframettere tra risultato e metodo una qualunque preoccupazione etica.

Il cinico volgare si rivela anzitutto perché in modo palese sacrifica lo stile al successo.

Anche la doppiezza indica senza mezzi termini l'individuo che si muove in pieno cinismo volgare: sia che nasconda, mascheri o distorca le prospettive pratiche. Nell'ipotesi più cruda egli annuncia quel che farà, ma riserva l'informazione in esclusiva a un piccolo numero di persone. Ogni retorica che conduce allo scopo è seducente. L'azione effettiva non è palesata nella sua qualità: il discorso che la precede e prepara è falso, immaginoso, ipocrita. La teoria è demagogica, la prassi sfacciata. La sofistica viene usata come arma, ed è temibile, fida nell'innocenza e ingenuità degli interlocutori, poi legittima un'eloquenza a due marce: quella delle parole e quella delle azioni.

Il cinismo volgare agisce a tutti i livelli della vita sociale. Per poterne dare una lettura strutturata, prendiamo a prestito da Dumézil l'ipotesi delle tre funzioni e tentiamo di scovare, per quanto è possibile, le logiche speciose nell'universo del sacerdote e del sacro, del guerriero e della violenza, della massa dei produttori e dello scambio. A ciascuno di questi livelli corrisponde un assieme di cinismi tipici che si intrecciano stranamente gli uni con gli altri, al punto che è difficile isolare uno di essi (e lo si può fare soltanto in modo del tutto arbitrario) senza esaminare i grovigli tentacolari che lo uniscono agli altri.

I  
Il *cinismo religioso* mette in scena una mitologia che ricorre al terrore per consolidare il proprio potere. Ci si richiama al sacro, all'intoccabile, al divino, per promulgare una serie di divieti, e inviti alla purificazione, che mirano sempre alla realizzazione di quel che giustamente Nietzsche chiamava l'ideale ascetico.

Il discorso rituale e iniziatico mira, tramite l'influenza allegorica, a produrre individui governabili, docili e conformisti, che risparmiano il piacere a vantaggio del reale.

Ogni religione punta alla morte della singolarità e alla realizzazione di una assemblea, di una comunità — l'etimologia cristiana formulerà questo concetto con la parola Chiesa.

La legge è lo strumento col quale il cinismo religioso circoscrive l'aspetto dionisiaco dell'uomo per meglio far emergere l'apollineo. Per meglio affermare la potenza della legge è preferibile farla derivare dall'ideale, dal divino. Quel che meglio si presta allo scopo è indicare la Legge come ciò che partecipa del sacro, decifrabile soltanto dal sacerdote. I mezzi sono religiosi, il discorso teologico, lo scopo poliziesco. Ogni cinismo volgare punta all'ordine.

Non sempre un pensiero religioso produce una religione. Perché accada sono necessari soccorsi politici concreti e l'intercessione del clericalismo. Non avendo avuto un suo Caio Valerio Galerio, né un Costantino, né un concilio di Nicea, il platonismo è rimasto una ideologia religiosa fra le altre, anche se l'essenziale delle sue tesi si ritrova nel cristianesimo.

Invertendo la formula nietzschiana, si potrebbe presentare il platonismo come un cristianesimo per filosofi. La lettura di poche pagine del *Fedone* basta a dimostrare la prossimità di questo dialogo con i vangeli.

Lasciamo da parte il registro linguistico ed evitiamo la contabilità del vocabolario religioso — sono legione gli assolvere, pagare il fio, ricompensare, meritare, peccare...

Dimentichiamo le digressioni sulla cosmologia e la geografia infernale, tanto affini alle mitologie cristiane.

Passiamo oltre l'elogio del rimorso, la sua santificazione nell'ipotesi del riscatto, le storie sull'immortalità dell'anima.

Resta al fondo la formula platonica dell'ideale ascetico: l'ideale è « chi nella propria vita abbia rinunciato ai piaceri e agli adornamenti del corpo ».<sup>1</sup> Da cui l'opposizione etica qualitativa fra chi ha anima ordinata, saggia e docile, e chi troppo acconsente a sottomettersi al proprio corpo. Uno vive « bene e santamente » e merita la straordinaria possibilità di vivere, senza corpo, « in dimore anche più belle », di altre già descritte dal filosofo; ma, aggiunge Platone, « che non è facile descrivere, né avremmo ora il tempo di farlo ».<sup>2</sup> L'anima dell'altro è stata soltanto « posseduta dal desiderio », ha rifiutato la purificazione ed è condannata ad andare « errando da sola, impigliata nella maggior incertezza ».<sup>3</sup>

La metodologia platonica è rappresentativa di tutte le metodologie proposte dalle religioni: disprezzo della carne, del corpo e della vita. Preferenza per l'anima e lo spirito — arbitrariamente inteso come antitesi del corpo — ed esercizi spirituali mistici che perfidamente instillano la morte nell'esistenza, ogni giorno un po' di più.

Le religioni funzionano grazie all'odio per la vita e al nichilismo: poggiano sul disgusto, poi invitano a superare la morte, per meglio infiltrarla nel cuore della vita.

Il cinismo religioso è cinismo volgare poiché invita a preferire l'ipotetico al reale, e poiché svaluta questa nostra vita in nome di una vita nell'aldilà. Il reale viene disprezzato a favore di un immaginario trasfigurato in certezza grazie alla mediazione dell'oggetto di fede.

A questo cinismo volgare Feuerbach ha contrapposto il cinismo filosofico. Tutta la sua opera si muove in tale direzione. In *L'essenza della religione* egli scrive: « Respingo le pretese al cielo per dare maggior valore alle pretese alla terra ».<sup>4</sup>

La doppiezza del cinismo religioso è manifesta: in nome dell'ideale ascetico si producono individui sottomessi alla legge divina, che abdicano alle proprie potenzialità a favore di una rinuncia fondatrice d'ordine.

Gli dèi sono i più preziosi aiutanti dei re. Si dovrebbe rifiutare l'evidenza, per non vedere che il politico è essenzialmente una delle modalità del religioso! Il *cinismo politico* enuncia i propri trucchi sotto la maschera di necessità storica. Gli stratagemmi sono camuffati da ricorso alla ragione e alla necessità, ma tali motori sono artificiali: prevale soltanto l'ossessione dell'accesso al potere, e in seguito quella del mantenimento dello stato di fatto. Il discorso è demagogico, meravigliosamente umanista: si invocano la felicità, la perfezione, il paradiso.

L'escatologia politica è religiosa: l'obiettivo è sempre la restaurazione di un eden perduto e la realizzazione di un futuro mondo ideale. Il gioco si basa sul trascurare la volgarità del presente nel nome di un futuro ipotetico. L'estorsione nel presente è giustificata dal risultato mirifico che sarà raggiunto nel futuro.

Il cinismo politico comporta un eccessivo ricorso alla moralità del domani per meglio nascondere l'immoralità dell'oggi. Il politico ricorso alla prospettiva vuole legittimare lo stato di fatto, cinico, in nome di un ideale di ragione essenzialmente teorico. Hume ha molto ben formulato tale doppiezza, nel suo *Trattato della natura umana*: «Una massima molto comune nel mondo, che pochi politici sono disposti a sottoscrivere, ma che è sancita da una prassi secolare, vuole che ci sia un sistema morale per i principi molto più libero di quello che deve governare i privati cittadini ».<sup>5</sup>

L'azione politica è cinica per definizione: essa giustifica col diritto, la legge o la necessità storica quel che deriva in sostanza da pulsioni nevrotiche. Detenere il potere corrompe chiunque. Troppo grande è la tentazione, dapprima di usare, quindi di abusare. Svetonio ci insegna di cosa sia capace un uomo che dispone del potere.

Il politico vuole imprimere la propria impronta sulla realtà del suo tempo: decide, vuole, legifera, esige, impone. I suoi discorsi annunceranno ch'egli opera per gli altri, per il futuro, per un domani felice. In nome di una finalità mitica giustifica estorsioni e compromissioni.

Platone, ancora lui, permette di illustrare il meccanismo cinico nella politica: la sua *Repubblica* propone una Città giusta, equilibrata, ogni momento della quale sarà stato preordinato per produrre un assieme armonioso. L'obiettivo platonico è la realizzazione di una politica virtuosa e saggia. Il discorso è in buona sostanza religioso. Legge e Ordine fermeranno velleità agoniche, pulsioni animali e passioni pericolose. E senza vergogna Platone giustifica l'uso della menzogna, della falsità, dell'ipocrisia, per pervenire allo Stato perfetto...

Secondo lui la menzogna « è utile agli uomini, come una medicina; evidentemente un rimedio siffatto è da lasciare ai medici, ma i profani non devono mettervi mano ». Ancora più esplicito, scrive: « E se ad altri mai, è ai reggitori della città che spetta di dire il falso per ingannare o de' nemici o de' concittadini nell'interesse dello Stato; ma tutti gli altri non devono ricorrervi ».<sup>6</sup>

Peggio: la menzogna del privato cittadino sarà punita con le sanzioni più dure. La ragion di Stato trova qui il proprio fondamento e permette di legittimare qualunque azione, col pretesto ch'essa mira al bene probabile e lontano del cittadino comune, suo malgrado e benché egli lo ignori. L'uomo della strada sarà sempre impossibilitato a giudicare, come ultima risorsa si addurrà a pretesto la sua ignoranza della autentica causalità che ha presieduto a tale o tal'altra estorsione.

Pare impossibile formulare meglio di quanto abbia fatto Platone l'imperativo ipocrita consustanziale alla politica. Botero o Machiavelli si limitano a glossare il tema platonico. L'autore del *Principe* modula a partire dalla nozione di

pragmatismo. Il risultato legittima i mezzi. Quindi egli scrive: « Convieni bene che, accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi; e quando sia buono, come quello di Romolo, sempre lo scuserà ».<sup>7</sup> Il fiorentino non nasconde mai che il solo problema di filosofia politica che meriti d'esser posto è quello, doppio, della conquista e del mantenimento del potere. Il bene è ciò che permette di ottenere il potere e di conservarlo. Tutto il resto è vizio. Machiavelli afferma che si deve vincere « o per forza o per fraude », <sup>8</sup> ed enumera i metodi adeguati alla bisogna, che vanno dall'inganno all'omicidio, dall'ipocrisia alla spedizione punitiva, dall'avarizia al saccheggio. Per il Principe è obbligo etico « operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione ».<sup>9</sup> E' noto quanto nella lezione di Machiavelli sia centrale l'invito a farsi, secondo necessità, leone o volpe, forte o astuto...

C'è una fatalità del cinismo volgare nel registro politico? Da Tiberio che « si faceva accostare al membro come a un capezzolo bimbi già alquanto cresciuti ma non ancora divezzati dalla nutrice »<sup>10</sup> (quando non condannava qualcuno ad avere il viso dilaniato da un'aragosta) a Hitler che trasforma i capelli degli ebrei in stoffa per il Reich vi è continuità nell'apocalisse, cambiano soltanto i livelli. Montaigne ha ben visto che cinismo volgare e azione politica si appaiano. I *Saggi* insegnano che « in ogni governo ci sono

degli uffici necessari, non solo abietti, ma anche viziosi; i vizi vi trovano il loro posto e sono utili a fissare il nostro legame, come i veleni a conservare la nostra salute. Se diventano scusabili, in quanto fanno al caso nostro, e la necessità comune cancella la loro vera natura, bisogna lasciar fare questa parte ai cittadini più vigorosi e meno timorosi che sacrificano il loro onore e la loro coscienza, come quegli altri antichi sacrificarono la loro vita per la salvezza del loro paese; noi altri, più deboli, assumiamo parti e più facili e meno rischiose. Il bene pubblico richiede che si tradisca e che si menta e che si massacri; [3] lasciamo quest'incarico a gente più obbediente e più malleabile». <sup>11</sup> Falsa ingenuità! Montaigne simula l'innocenza e tesse l'ironia, per descrivere quel che più avanti stigmatizzerà come prostituzione della coscienza... <sup>12</sup>

Nell'articolazione fra religioso e politico s'insinua il *cinismo clericale*, le cui virtù consistono nel permettere il passaggio effettivo fra il registro temporale e il registro spirituale. Come legittimare un'interferenza fra il regno di Dio e quello dei principi? Benché sicuri della vita eterna e della preminenza dello spirituale sul temporale, i clericali preferiscono fare un'assicurazione sull'eternità. Questo mondo gli interessa tanto quanto l'aldilà, questione di pazienza. Il cinismo clericale vuol dare ad intendere che se i sacerdoti si occupano di questioni terrene anzitutto non contraddicono l'insegnamento di Gesù — che però disse il contrario — e fanno bene, in conclusione non facendo altro che esprimere il vero.

Nella *Summa* Tommaso pone la questione: è lecito che i religiosi si impiccino di faccende secolari? Un minimo di memoria è sufficiente per ricordare le parole di Gesù, che invita a dare a Cesare quel ch'è di Cesare e a Dio quel ch'è di Dio, o dice che il suo regno non è di questa terra.

Come se la cava il cinico volgare a giustificare la contraddizione? Tommaso recita anzitutto i suoi classici: i padri della Chiesa, questo o quel frammento dei Vangeli. Mostra di conoscere bene i testi. L'epistola a Timoteo, o san Gerolamo, vengono chiamati per mostrare l'indispensabile impermeabilità dei due ambiti, temporale e spirituale. Poi, con bella formula sillogistica ereditata da Aristotele, Tommaso aggiunge che tuttavia l'interesse del prossimo può imporre la necessità di occuparsi di questioni terrene, se a ciò si è invitati dall'altruismo. E conclude: «Non è opportuno per i religiosi frequentare i palazzi dei re per il piacere, la gloria o il profitto. Ma recarvisi spinti dalla misericordia è certo cosa che loro appartiene». <sup>13</sup> Ed ecco giustificata la presenza di clero e sacerdoti nelle roccheforti dei Signori, e di conseguenza l'assenza di religiosi affianco ai poveri, agli indifesi, ai senza titoli...

Gesù può perdervi il suo messaggio, o le sue greggi: in nome di un principio etico si giustifica un comportamento sospetto. Tutte le chiese si costituiscono così: con l'aiuto di distorsioni sillogistiche, metodologiche o dialettiche grazie alle quali si rovescia il messaggio originale.

Per fare accettare tale forzatura i retori parleranno pretestuosamente di uno spirito e di una lettera, diverranno i depositari dell'esegesi corretta, gli scribi e i lettori dei testi fondatori. Interpretaranno. E si sforzeranno di produrre un'ortodossia, e di conseguenza una eterodossia e delle esclusioni. Soltanto loro saranno autorizzati a dire il vero, anche se tale vero sarà in contrasto con l'insegnamento primo.

Proprio come la Chiesa è diventata la nemica più efficace della filosofia di Gesù, i paesi dell'est sono diventati quelli che maggiormente spregiano le idee di Marx. I clericali sono in primo luogo produttori d'ordine e di catechismi, di riduzioni e semplificazioni ad uso delle masse.

II

Il secondo frammento del reale è composto di militari, di guardiani, o di chi si è specializzato nel porre la forza e la violenza fra i re (e i sacerdoti) e il popolo, la massa. Il guerriero è l'individuo delegato da clero e principi per esercitare legalmente l'oppressione, la violenza e la distruzione. Il *cinismo militare* consiste nel presentare l'apocalisse guerriera o terroristica come utile, necessaria al mantenimento di un vecchio ordine o alla instaurazione di un ordine nuovo.

Il fine di disciplina giustifica i mezzi brutali e senza misura. Platone, nel descrivere la sua società ideale, pone i militari come barriera fra istanze del potere e popolo. Il guerriero evita il contatto diretto fra governanti e governati, sterilizza i rapporti fra padroni e schiavi, per lasciare soltanto vincoli subiti e di subordinazione. Perciò il guerriero dev'essere « acuto nel sentire, veloce nel rincorrere, forte per battersi»: [14](#) le sue funzioni sono essenziali: trovare, riacciuffare, colpire. Ricordiamo che Platone descrive una società nella quale regnano giustizia, intelligenza e armonia...

Nelle *Leggi* il filosofo afferma senza mezzi termini che l'obbedienza è il fondamento di qualunque ordinamento politico: fra tutte le leggi la più importante « è che nessuno mai, sia maschio o femmina, si renda indipendente, né si abitui, sia agendo sul serio sia per passatempo, a far alcuna cosa da solo, per proprio conto, ma viva, tanto in guerra quanto in pace, guardando e seguendo il suo capo, facendosi dirigere da lui anche nelle più piccole cose ». L'obiettivo platonico, che si confonde peraltro con quello dei politici, dei religiosi e dei militari, è che « la vita di tutti si svolga, per quanto è possibile, sempre insieme e in comune con tutti gli altri ». [15](#) Odio della singolarità, dell'unicità, della monade; tutto il cinismo volgare è animato dalla paura dell'assenza di coesione, della carenza di compattezza dell'ordine sociale. Il modello politico, elaborato da re e sacerdoti, è messo in atto dai guerrieri, che procurano la docilità, la sottomissione e l'obbedienza dei sudditi. Fingendo di voler proteggere, evitare i dissensi, impedire il caos, il guerriero insedia il terrore, il dispotismo e la schiavitù.

Il principio di disciplina, del quale l'esercito si fa forte, è il pretesto grazie al quale il cinismo volgare può regnare. Grazie a tale principio il militare, mentre aspetta guerra e battaglie, insedia la potenza della propria volontà nel cuore stesso della vita quotidiana.

La caserma è il luogo nel quale regna un diritto diverso da quello esterno, un altro ordine, un'altra logica. Il cinismo è consustanziale all'istituzione militare: gerarchizzare significa rendere possibile il dominio, giustificarlo, farlo entrare nella prassi. Disciplinare significa guerreggiare, insediare il caos, provocare il disordine col pretesto di un ordine nuovo.

Machiavelli in *L'arte della guerra* ha spiegato a sufficienza la volgarità delle logiche marziali. Egli sa che il mestiere delle armi costringe l'onest'uomo a « essere rapace, fraudolento, violento e avere molte qualità, le quali di necessità lo facciano non buono ». [16](#) Ma il fiorentino sa che è un male necessario, e intraprende l'insegnamento dell'istituzione guerriera: elogio della disciplina, dell'obbedienza a non importa quale ordine. Il militare deve « praticarveli in modo, con le battaglie e con gli assalti finti, ch'egli abbiano a disiderare i veri ». [17](#)

Machiavelli si fa prendere dal suo gioco e descrive una battaglia immaginaria per mettere in pratica i propri principi di strategia: si grida, si affonda sul nemico con furore, si spinge con furia l'avversario, si uccide. « Guardate », prosegue, « con quanta virtù, sicurtà e ozio [\[4\]](#) ammazzano il nemico »... [18](#) I nemici cadono a un ritmo tremendo.

Non basta. L'autore del *Principe* teorizza un certo numero di pratiche militari. Nelle sue pagine possiamo leggere anche l'elogio di una tecnica lacedemone della quale i nazisti sfrutteranno tutte le potenzialità: mostrate, dice Machiavelli, i nemici privi dei loro abiti, nudi, dinanzi ai soldati: « come tenne Agesilao spartano, il quale mostrò a' suoi soldati alcuni Persiani ignudi, acciò che, vedute le loro membra delicate, non avessero cagione di temergli ». [19](#) Si pensi alle lunghe file di poveri corpi nudi sotto il cielo invernale di Germania. In conclusione: le tecniche guerriere, quali che siano le compromissioni tecnologiche che esonerano dal coraggio, sono tutte preistoriche. Poggiano su istinti da rettile, sugli istinti primari. Ma le prassi disciplinari bestiali che costituiscono la tradizione degli eserciti vengono sempre prodotte in nome della cultura, della civiltà e della intelligenza.

Il cinismo militare è volgare perché invita all'uso dei mezzi più barbari (violenza, omicidi, delitti, torture, odio, efferatezze, stupri, saccheggi, sprezzo) per giungere a fini adorni di tutt'altri orpelli: trionfo

della civiltà, dell'ordine, della libertà, dell'indipendenza. In nessun altro caso forse il regno dei fini e quello dei mezzi sono tanto distanti, tanto in contrasto. Miliziano della pace, il militare è prima di tutto professionista della morte.

Fra i cultori dell'uniforme e della disciplina marziale troviamo anche i rivoluzionari. Il 1789 inventa l'esercito di coscrizione, il 1917 l'Armata Rossa...

Il *cinismo rivoluzionario* insegna che per il progettato ordine nuovo sono leciti tutti i disordini possibili e immaginabili — in attesa del radioso domani...

Leggiamo nelle pagine di uno dei più celebri campioni della rivoluzione la formula classica del cinismo volgare: « Da un punto di vista universale la necessità giustifica il diritto d'agire; il successo giustifica il diritto dell'individuo ». [20](#) Un altro afferma: « Soltanto il fine può giustificare i mezzi ». [21](#) Il primo è Adolf Hitler, il secondo Lev Trockij — cinici volgari emblematici, se mai ve ne furono.

Secondo il principio formulato da Lenin («L'interesse della rivoluzione, l'interesse della classe operaia, è la legge suprema») [22](#) ogni azione è possibile purché compiuta nel quadro teleologico rivoluzionario. Continuiamo a leggere il bolscevico: « I nemici del socialismo possono essere privati, per un determinato periodo, non soltanto dell'inviolabilità della persona, non soltanto della libertà di stampa, ma anche del suffragio universale ». In tal modo vengono giustificati terrore, carcere, assassini, confische. Rispondendo a un quesito sulla pena di morte Lenin afferma: «La questione per noi è determinata dallo scopo che perseguiamo ». E altrove: «Non esiste altra via, per liberare le masse, oltre l'annientamento violento degli sfruttatori ». [23](#)

In *La loro morale e la nostra* Trockij compila un manuale del perfetto appartenente alla scuola del cinismo volgare. Secondo lui arretrare dinanzi a delitti, omicidi, purghe e deportazioni significa dare prova di sensibilità morbosa, sacrificare alla morale borghese degli sfruttatori. Pragmatico, egli scrive: «Non si può concepire rivoluzione priva di violenza su terzi e, tenendo conto delle tecniche moderne, senza omicidi di vecchi e bambini ». [24](#) Oppure in un altro passo: « Ciò che ai nostri occhi pare decisivo non è il movente soggettivo ma l'utilità oggettiva. Dobbiamo chiederci: questo mezzo è atto a portarci allo scopo? ». [25](#) Qualunque riferimento alla morale borghese non farebbe altro che rallentare il movimento della storia, che va nel senso della liberazione dei popoli: invocare la compassione significa diventare controrivoluzionari, perché «è lecito tutto ciò che mena realmente alla liberazione degli uomini ». E, più avanti: « Sono ammissibili, e obbligatori, soltanto i mezzi che aumentano la coesione del proletariato, infondono nel suo spirito un odio inestinguibile per l'oppressione, insegnano a disprezzare la morale ufficiale e i suoi seguaci democratici ». [26](#) A questi seguono altri testi della stessa risma. A tal ritmo sarebbero stati necessari, secondo le stime di Edgar Morin, settanta milioni di morti, per un paradiso abortito. [27](#)

III

La terza e ultima istanza del sociale è composta da tutti coloro che non sono re né sacerdoti né militari: il popolo, certo, ma il termine è molto vago e onnicomprensivo, dato che in esso si dovrebbero includere coloro che esercitano il proprio potere all'interno di questo stesso ambito. Gli altri due momenti del sociale esprimono la propria potenza in ambiti che non sono esclusivamente i propri.

La massa lascia apparire mercanti, artigiani, produttori (in senso generico), ma anche uomini, molto semplicemente, impegnati nella più pura delle intersoggettività. Non si può negare che il cinismo etico, del quale per comodità tratteremo più avanti, riguarda però anche sacerdoti, re e militari.

Il *cinismo capitalista* è stato magnificamente analizzato da Karl Marx in *Il Capitale*, che può essere letto come manuale che insegna il funzionamento del meccanismo destinato a produrre il profitto. La fabbrica, la manifattura partecipano della natura della galera, e attingono successivamente dalla prigione e dalla caserma — all'epoca della rivoluzione industriale come pure al giorno d'oggi.

Le condizioni di lavoro dipendono dal regime disciplinare: chi manchi di esperienza diretta legga *La condizione operaia* di Simone Weil..

Marx ha messo in evidenza la rapacità dei capitalisti, degli economisti e dei finanzieri che ingrassano la macchina con le vite umane, le integrità psichiche e le carni torturate.

Per riconoscere l'obiettività delle sue preoccupazioni ci soffermeremo sulle pagine nelle quali si accontenta di citare rapporti di ispezione e accertamento di inviati del ministero dell'Interno in casi in cui il lavoro comincia prima dell'ora stabilita per legge e finisce dopo. Le ore in tal modo illegalmente guadagnate finiscono per raggiungere la cifra di ventisette giornate *pro capite* all'anno. Il funzionario del ministero scrive: «Quando sorprendiamo degli operai che lavorano durante la sosta per il pasto, o in qualunque altro momento illegale, viene addotto il pretesto che essi non vogliono, per nessun motivo al mondo, abbandonare la fabbrica, e che talvolta si è addirittura costretti a obbligarli a interrompere il lavoro (pulizia delle macchine ecc.), e ciò particolarmente il sabato pomeriggio ». Il relatore prosegue affermando che se i lavoratori non si fermano è perché non vengono loro concessi riposi. Che non vengono concessi semplicemente perché la multa all'imprenditore, in caso di accertamento del reato, è meno alta dei profitti realizzati grazie al sotterfugio. Gli ispettori dicono che si tratta dei « piccoli furti del capitale » o del « piccolo borseggio di minuti ». Economicamente la sottrazione contribuisce alla « formazione del plusvalore grazie al pluslavoro ». [28](#)

Per caratterizzare il cinismo capitalista Marx parla di «furti mostruosi, a malapena superati dalle crudeltà degli spagnoli contro i pellerossa d'America». [29](#) E prosegue descrivendo le condizioni di lavoro di bambini non ancora decenni, all'opera dalle tre del mattino per dodici ore di lavoro: «La scarsità», scrive, «li riduce alla condizione di scheletri, la loro statura cresce a stento, i tratti del viso spariscono e tutto il loro essere si irrigidisce in un tale torpore che solo al vederlo fa venire i brividi ». Schiavitù, certo, ma anche « lenta immolazione d'uomini che avviene al solo scopo di fabbricare stoffe, o colli di camicia, per il profitto dei capitalisti ». *Il Capitale* analizza le condizioni di lavoro degli operai addetti alla fabbricazione di stoviglie, e il testo consegna spaventose descrizioni, sotto forma di relazioni mediche che ritraggono la degenerazione fisica e morale di intere generazioni. Altrove parla di prestatori d'opera nelle fabbriche di fiammiferi, di carta da parati, di pane fatto a macchina. Poi considera i lavoratori dei campi, le modiste, i fabbri, gli operai delle acciaierie... Talora pare di leggere Dante, i gironi infernali, o di assistere a impressionanti parate degne delle apocalissi di Hieronymus Bosch..

Il cinismo capitalista non esita a trasformare la vita umana in carburante dei profitti e degli utili. Il denaro è il fine che autorizza qualsiasi estorsione. Nel tempo le forme si sono evolute, ma la sostanza dell'impresa capitalista è rimasta la stessa: sacrificare gli uomini agli imperativi economici, trascurare l'individualità a vantaggio dell'insieme. L'obiettivo è la redditività; tutto ciò che contrasterà tale obiettivo sarà spietatamente ridotto. I salari di miseria che accompagnano le mansioni più umilianti, più ripetitive, più meccaniche, rendono d'altronde possibili incommensurabili profitti, dei quali si dice, cinicamente, che non sono destinati ai proprietari ma al reinvestimento nei mezzi di produzione...

E non c'è dubbio che questo denaro, impiegato per l'acquisto di nuove macchine, moltiplichi ulteriormente gli utili. La ricchezza degli uni si paga con lo sfruttamento degli altri, il tutto strutturato come un meccanismo infernale.

Si potrebbe molto semplicemente collegare il cinismo mercantile al *cinismo etico*, perché quest'ultimo in effetti è motore di tutti gli altri, è costitutivo dei cinismi religioso, politico, clericale e militare. Esso riguarda, in buona sostanza, il rifiuto di una intersoggettività egualitaria, sostituita da una relazione disciplinare e gerarchizzata.

Il cinismo etico si qualifica essenzialmente col diniego di dignità, la volontà deliberata di fare dell'altro uno strumento per i propri scopi personali: nel cinismo etico si fa dell'altro un nemico da vincere, una

preda di cui ci si deve impossessare, un avversario da domare.

Il cinismo etico appare certamente come la quintessenza di ogni cinismo volgare. Per farsi teorico del disprezzo nei confronti dell'altro ci voleva proprio un gesuita... Leggiamo dunque alcune pagine di Baltasar Graciàn.

E tanto poca la differenza fra *Il Principe* e *l'Oracolo manuale* che troviamo la medesima metafora animale per caratterizzare l'etica opportunistica: «Quando non si può vestir la pelle del leone, si vesta quella della volpe [...]. Alla mancanza della forza supplisca la destrezza: o per una via o per l'altra, o per quella regia del valore o per la scorciatoia dell'artificio, si arrivi all'intento. La destrezza ha operato cose più della forza». [30](#) Attorno a tale asse del cinismo volgare Graciàn attorciglia le spirali dei suoi artifici barocchi: elogio della maschera e della frode, della doppiezza e dell'ipocrisia, della simulazione e dissimulazione. «Non mentire, ma non dire tutte la verità», continua il gesuita, che pare ignorare che la Chiesa ha coniato la categoria della menzogna per omissione: «Non tutte le verità si possono dire». [31](#) In un altro passo egli invita al gioco e alla teatralizzazione dei rapporti: la realtà deve essere trasformata in un palcoscenico, per una perpetua rappresentazione dove si possono recitare tutti i ruoli, secondo le necessità del momento. Avanzare truccati, ingenerare confusione: «Non essere troppo chiaro nell'esprimere i propri concetti. I più non stimano ciò che comprendono, ma venerano ciò che non arrivano a percepire». [32](#) Simulare ignoranza: «Il miglior sapere, alle volte, è il non sapere, o il mostrare di non sapere». [33](#) Simulare stupidità: «Saper rappresentare la parte dello sciocco. Il più gran savio rappresenta talvolta questa parte... vestire la pelle del più semplice fra gli animali». [34](#)

Se il teatro non basta, sia la realtà un campo di battaglia dove tattiche e strategie saranno usate per ottenere la vittoria sull'altro. Per neutralizzare un avversario potenziale si dovrà sapientemente comprometterlo: «Non impegnar mai la propria reputazione senz'aver in mano i pegni dell'onore altrui. Il rischio sia comune e reciproca la causa, affinché non-si converta in testimone quegli che si riconosce come complice». [35](#) A meno che non si preferisca ricorrere al fascino, alla seduzione, per meglio prendere l'altro nella propria rete. Graciàn usa a più riprese la metafora dell'amo. Si può portare l'arte al culmine, con l'adulazione: «Bisogna aver sempre la bocca piena di zucchero per confettare le parole perché riescano gradite agli stessi nemici. L'unico mezzo per rendersi amabile, è l'essere affabile». [36](#) Teatrali o guerriere, le strategie barocche del gesuita sono oggettivanti: l'altro è un pesce a cui dilaniare la gola, o selvaggina da fare a pezzi, o fortezza da ridurre in polvere — ostacolo all'espansione dell'io. L'essenza del cinismo etico risiede in questa volontà: fare dell'altro una cosa, un oggetto; costringerlo allo stato animale, vegetale o minerale.

A tale proposito de Sade ha già detto tutto. Ultima piroetta di un Graciàn lungimirante, *l'Oracolo manuale* esorta: «Raddoppiare le cose necessarie nella vita. L'umana volontà è facile a infrangersi. Si opponga alla fragilità una barriera, e sia norma principale dell'arte di vivere il raddoppiare le condizioni che favoriscono il bene e la comodità». [37](#) Le due alternative, e le doppie fonti, mostrano la radice del cinismo volgare: la doppiezza.

La forma contemporanea della doppiezza, dopo Freud, è incontestabilmente la schizofrenia — il lettore rammemori l'etimologia del termine.

# Bibliografia ragionata

Questo elogio del cinismo non avrebbe potuto essere eretto nella sua interezza senza le travi che poggiano sull'opera di Léonce Paquet *Les Cini-ques grecs. Fragments et témoignages*, edizioni dell'università di Ottawa, 304 pagine, 1975. Lode a questa grande opera che raccoglie la totalità dei testi cinici e riguardanti la scuola. Vi si possono leggere le dossografie di Antistene e Diogene, il padre fondatore del cinismo e il suo primo discepolo. Poi la prima generazione: Monimo, Onesicrito, Cratete, Ipparchia, Metrocle, Menippo e Menedemo. La seconda generazione: Bione e Gercida. Quindi un capitolo su Telete, testimone dell'antico cinismo. E i discorsi IV, VI, VIII, IX e X di Dione Crisostomo. Quindi le testimonianze sul cinismo dell'epoca dei Cesari: Favorino, Demetrio e Demonatte. Quindi il capitolo VIII, dedicato a Enomao. E infine i Discorsi VI e IX di Giuliano l'Apostata.

Tutte le mie citazioni, o quasi, sono tratte dalla compilazione di Léonce Paquet. Tuttavia, piuttosto che rimandare al libro in questione, ho preferito citare il testo d'origine segnalato dall'autore.

Una riedizione dell'opera è stata per fortuna pubblicata nel 1988. Essa è arricchita da un indice degli autori antichi, da un altro analitico e da una bibliografia di titoli, circa 430, in tutte le lingue. Essa occupa le pagine da 303 a 328. Come il lettore ha di certo già capito, questo testo è letteralmente la bibbia del cinismo.

Chi volesse un accostabile condensato della storia del cinismo, privo dell'ingombro di note, e finanziariamente accessibile, può leggere il libro VI dell'opera di Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, Bari 1972, traduzione di Marcello Gigante).

Da leggere anche, per la documentazione, e per la sintesi che essa agevola, l'opera di Charles Chappuis, *Antisthène*, August Durand Libraire, 1854. E in qualche modo l'opera di un pioniere. Il padre del cinismo vi è presentato come un filosofo socratico precursore dello stoicismo: l'autore può così giustificare una ricerca su una scuola filosofica sovversiva, segnalando che furono i successori di Antistene a corrompere lo spirito cinico, e che furono essi i colpevoli di insolenti tiri mancini. L'opera, di 195 pagine, non contiene bibliografia.

Diogene non è stato oggetto di nessun lavoro specifico. Ciò nonostante il bibliofilo consulterà il libro di C. Castera, *Le livre de Diogene*, perché un bell'oggetto. Edition du Pot Cassé, 1950. Non fornisce alcuna informazione significativa che non sia in Diogene Laerzio.

Di recente un guizzo leggero nell'attualità del cinismo è stato permesso dall'opera di Marie-Odile Goulet Cazé. Non v'è stata l'eco che sarebbe stato lecito attendersi. Il suo libro, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogene Laërce*, è lavoro universitario di notevole erudizione. L'autrice propone di porre l'ascesi cinica fra quella socratica e quella stoica, mostrando che essa si caratterizza per l'efficacia di una via corta ma ardua che richiede la pratica congiunta di esercizi fisici e di esercizi filosofici. Spesso acuta, mai noiosa, l'analisi è talvolta condotta come un'inchiesta poliziesca, in specie quando si tratta di datare, autenticare o criticare (in senso etimologico) tale o tal altro frammento. La bibliografia è preziosa, e ancora di più lo è l'appendice, che propone un repertorio, sotto forma di 82 schede: i cinici dei quali è attestata l'esistenza storica, 14 cinici anonimi e 9 personaggi la cui appartenenza alla scuola è incerta — per non parlare dei cinici fittizi, dei non cinici definiti purtuttavia cani, e anche di un cinico per sbaglio.

Per ogni genere di ricerca ci si riferirà alla bibliografia della nuova edizione di Léonce Paquet. Di passaggio notiamo l'estrema povertà di riferimenti in lingua francese: 33 articoli, 7 opere, due memoriali, meno di una decina di libri che hanno menzionato il cinismo in uno dei capitoli...

Infine si leggerà volentieri la magistrale dimostrazione contenuta nell'articolo di Jean-Paul Dumont, *Des paradoxes à la philodoxie*, in «L'âne», 1989, II, pp. 44-45. Gli aneddoti del mantello bucato di Antistene, della

lanterna di Diogene e del gallo spennato sono analizzati nella prospettiva del nominalismo cinico. Una lezione...

Le opere in lingua tedesca mostrano che l'attualità del cinismo è manifesta oltre Reno. Non praticando il tedesco, sono stato in modo particolare sedotto dall'opera di Jacques Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, pubblicata dalle Editions de Minuit nel 1984. E infatti una delle prime occasioni che ci sono state date per prendere conoscenza delle tesi di Peter Sloterdijk. L'opera *Kritik der zynischen Vernunft* ha mobilitato l'attualità filosofica tedesca, e Bouveresse nel suo primo capitolo informa su quali siano le tesi essenziali dell'opera tedesca. La discussione sul libro di Sloterdijk è stata persino oggetto di una pubblicazione delle edizioni Suhr- kamp. Tredici persone hanno contribuito alla polemica. Fra esse Heinrich Niehues Probsting, autore di *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Wilhelm Fink Verlag, Monaco 1979. A lui si deve a quanto pare il concetto di Cunismo, per significare il cinismo antico, opposto al cinismo contemporaneo — inteso nel senso secondo e peggiorativo del termine.

Sloterdijk fa grande uso di tale nozione e non omette, in una nota finale, di segnalare il suo debito nei confronti di Niehues Probsting. E fornisce una ricca bibliografia, che va da pagina 306 a pagina 314. Una delle sue ricchezze, fra le altre, consiste nella citazione dei titoli che attraverso i secoli menzionano Diogene. Il catalogo del British Museum segnala molti titoli in lingua francese, fra il 1582 (*Diogene ou du moyen d'établir, après tant de misères et calamités, une bonne et assurée paix en France et la rendre plus florissante qu'elle ne fut jamais*) e il 1790, *Diogène à Paris*. C'è anche un *Diogène aux Etats généraux*, nel 1789...

Nel 1987 il libro di Peter Sloterdijk è stato tradotto in francese da Hans Hildenbrand per conto delle edizioni Christian Bourgois. Questa *Critique de la raison cynique* si presenta da molti punti di vista come un'opera parodistica. Essa si proponeva infatti di festeggiare con ironia il bicentenario dell'apparizione della *Critica della ragion pura* (1781).

Ha quasi tenuto fede alla scommessa: data di pubblicazione, somiglianza del titolo, spessore (670 pagine) e persino complessità dell'indice degli argomenti, dai titoli ingarbugliati, se non addirittura complessità dell'espressione...

Riprendendo gli argomenti di Niehues Probsting, Sloterdijk mostra come il cunismo possa essere uno strumento di lotta contro il cinismo contemporaneo. Il cunismo sarebbe un modo di costituire la razionalità moderna nel senso di una nuova *Aufklärung*. Folgorazioni e lungaggini finiscono di stabilire la parentela fra Kant e Sloterdijk. In tal senso Sloterdijk ha tenuto fede alla scommessa.

# Bibliografia generale

I libri sono citati secondo l'ordine di apparizione nei capitoli.

*Prefazione: La filosofia, il maestro e la vita*

Hadot (Pierre), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes augu-

stiniennes, 1987, 2' ed. Deleuze (Gilles), *De Péricles à Verdi*, Minuit. Plotino, *Enneadi*, Bari 1947-49.

Platone, *Apologia di Socrate*, in *Tutte le opere*, Firenze 1974. Lacarrière (Jacques), *Les Gnostiques*, Idées, Gallimard. Bréhier (Emile), *Introduction au stoicisme*, in *Les Stoiciens*, Pléiade, Gallimard.

*Incipit comoedia*

Teofrasto, *I caratteri*, Firenze 1956. *Antologia palatina*, Les Belles Lettres.

*Valori simbolici del cane*

La Fontaine, (Jean de), *Favole*, Torino 1974.

Nietzsche (Friedrich), *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, Adelphi, Milano.

Plinio, *Storia naturale*, Torino 1982.

Aristotele, *Problemi di medicina*, Milano 1965.

Atheneus Naucratis, *I deipnosofisti*, Torino 1962.

Sesto Empirico, *Delle istituzioni pirroniane*, Imola 1870.

Giovenale, *Le Satire*, Torino 1971.

*Gnomologium Vaticanum*, de Gruyter, Berlino.

Damascius, *Florilège*, Leroux.

Eraclito, *I frammenti*, Milano 1980.

Platone, *La Repubblica*, in *Tutte le opere*, Firenze 1974.

Nizan (Paul), *I cani da guardia*, Firenze 1970. Droit (R. P.), *L'Oubli de l'Inde*, P. U. F.

Precise descrizioni dei sistemi piliferi

. Hegel, *Estetica*, Torino 1967. Eliano, *Histoire variée*, Firmin Didot.

Schopenhauer (Arthur), *Parerga e paralipomena*, Milano 1981. Epictetus, *Le Diatribe e i frammenti*, Bari 1960.

Plutarco, *Apostegmi e detti notabili dei Lacedemoni*, Napoli 1841. Hecaton, *Anecdotes*, ed. Gomoll, Bonn.

Virtù del pesce masturbatore

Aristotele, *Ricerche sugli animali*, in *Opere biologiche*, Torino 1971. Dione Crisostomo, *Discours*, Heinemann,

Londra. Dumont (Jean-Paul), *Des paradoxes à la philodoxie*, in «L'âne», n. 37, gennaio-marzo 1989.

Il volontarismo estetico

Savater (Fernando), *Ensayo sobre Cioran*, Taurus. Giuliano l'Apostata, *Discours*, Les Belles Lettres, Paris.

Luciano di Samosata, *Le opere*, Losanna 1819. Massimo Tirio, *Discorsi*, Venezia 1642. Suidas, in Léonce Paquet.

Nietzsche, *Frammenti postumi*, in *Opere*, Adelphi, Milano. Montaigne, *Saggi*, Milano 1966.

Principi per un'etica ludica Nietzsche, *Le livre du philosophe*, Aubier.

I giochi del filosofo-artista

Aristotele, *Politica*, in *Opere*, Bari 1973. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, Adelphi, Milano.

Jankélévitch, *L'Ironie*, Champs, Flammarion, Paris. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, in *Opere*, Adelphi, Milano. Vuarnet (J. N.), *Le Philosophe-Artiste*, 10/18, Paris.

Metodologia del petomane

Feyerabend (Paul), *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica*

*della conoscenza*, Milano 1979. Vernant (Jean-Pierre), *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1970. Rosset (C.), *Le Réel. Traité de l'idiotie*, Minuit, Paris. Aristotele, *Metafisica*, Torino 1974.

Wittgenstein (Ludwig), *Tractatus logico-philosophicus*, Torino 1964. Ippocrate, *La Médecine ancienne*, Idées, Gallimard, Paris. Svetonio, *Le vite di dodici cesari*, Bologna 1951.

Erasmus da Rotterdam, *De civilitate morum puerilium*, citato da Norbert Elias in *La civiltà delle buone maniere*, Bologna 1982. Aristofane, *Le nuvole*, in *Le commedie*, Torino 1972, 2° ed.

Petronio Arbitro, *Satiricon*, Milano 1969.

Flaubert (Gustave), *La tentazione di Sant'Antonio*, Torino 1946. Rabelais (Francois), *Gargantua e Pantagruel*, Torino 1953.

Strategie sovversive

Wetzel (M.), *La Méchanceté*, Quintette.

Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1932.

Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino.

Philo Alexandrinus, *Oeuvres complètes*, Cerf.

Gaultier (Jules de), *Comment naissent les dogmes?*, Mercure de France, Paris.

*Piccola teoria dello scandalo*

Lévi-Strauss (Claude), *Tristi tropici*, Milano 1972.

Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, P.U.F. Quadrige, Paris.

Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Milano 1978.

Erodoto, *Le storie*, Napoli 1968.

Aristotele, *Etica nicomachea*.

Détienne (Marcel), *Dioniso e la pantera profumata*, Bari 1981. Teofilo, in Léonce Paquet.

Caillois (Roger), *L'Homme et le Sacre*, Idées, Gallimard, Paris. Cesare, *De bello gallico*, Milano 1983. Strabone, *Géographie*, Hachette, Paris.

La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Fayard, Corpus, Paris.

Lévi-Strauss (Claude), *Le strutture elementari della parentela*, Milano 1969.

Freud (Sigmund), *Totem e tabù*, Bari 1930.

Sade (D.A.F. de), *La filosofia nel boudoir*, in *Opere*, Milano 1976.

Stirner (Max), *L'unico e la sua proprietà*, Milano 1986.

Omero, *Iliade*, Torino 1950.

Sofocle, *Antigone*, Roma 1919.

Virgilio, *L'Eneide*, Venezia 1575.

Orazio, *Odi ed epodi*, Milano 1950.

Ovidio, *Le epistole dette eroidi*, Venezia 1799.

Fustel de Coulanges, *La città antica*, Firenze 1924.

Cicerone, *Le tuscolane*, Milano 1928.

*Le feste del falsario*

Nietzsche, *La volontà di potenza*, Milano 1927.

Macrobio Teodosio, *I saturnali*, Torino 1967.

Orazio, *Satire*, Milano 1956.

Epictetus, *Dissertations*, Les Belles Lettres, Paris.

Seneca, *Apokolokyntosis*, Milano 1968.

Clemencic (R.), *La Fête de l'âne*, Harmonia mundi.

Janz (C.P.), *Nietzsche. Biographie*, Gallimard, Paris.

Nietzsche, *Lettere*, in *Opere*, Adelphi, Milano.

Nietzsche, *La nascita della tragedia*, in *Opere*, Adelphi, Milano.

Foucault (Michel), *L'uso dei piaceri*, Milano 1984.

Rodier (G.), *Études de philosophie grecque*, Vrin, Paris.

Cioran (E.M.), *Précis de décomposition*, Idées, Gallimard, Paris.

*Gogna per dèi e padroni*

Clemente Alessandrino, *Il protrettico*, Torino 1971. Cicerone, *De natura deorum*, Milano 1929. Eusebio, *Préparation évangélique*, Cerf. Jerphagnon (Lucien), *Julien dit l'Apostat*, Seuil, Paris. La Boétie (Stefano de), *Il contr'uno*, Milano 1864. Teone il sofista, in Léonce Paquet. Seneca, *Dei benefizi*, Milano 1928.

*Esegesi di tre luoghi comuni*

Gorz (A.), *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Galilée, Paris. Porfirio, in Léonce Paquet.

Conche (M.), *Le Fondement de la morale*, Edition de Mégare. Lafargue (Paul), *Il diritto alla pigrizia*, Milano 1968.

Nietzsche, *Aurora*, in *Opere*, Adelphi, Milano. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, in *Opere*, Adelphi, Milano.

Temistio, in Léonce Paquet. Gerolamo (San), *Contre Jovinien*, Vivès. Chauviré (C.), *Ludwig Wittgenstein*, Seuil, Paris. Maximus, *Oeuvres*, Cerf, Paris. Sofocle, *Aiace*, Napoli 1951.

Pseudo-Demostene, *Contre Néaira*, in Léonce Paquet. Le Doeuff (M.), *L'étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Seuil, Paris.

Senofonte, *Le Banquet*, Garnier-Flammarion, Paris. Meier (M.H.E.), Pogeey-Castries (L.R. de), *Histoire de l'amour grec*, G. Le Prat.

Buffière (F.), *Eros adolescent. La pederastie dans la Grèce antique*, Les

Belles Lettres, Paris. Fernandez (Dominique), *Le rapt de Ganymède*, Grasset, Paris. Filone, *Oeuvres*, Cerf, Paris.

Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, in *Opere*, Adelphi, Milano.

*Appendice: Frammenti di cinismo volgare*

Platone, *Fedone*, in *Tutte le opere*, Firenze 1974. Feuerbach (Ludwig), *L'essenza della religione*, Torino 1972.

Hume (David), *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, Laterza, Bari. Machiavelli, *Opere*, Milano 1961.

Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, Firenze 1949. Platone, *Leggi*, in *Tutte le opere*, Firenze 1974. Hitler, *La mia battaglia*, Milano 1939. Trotskji (Lev), *Leur morale et la nôtre*, Pauvert. Lenin (V. Ilic), *Opere complete*, Roma 1955-1970. Morin (Edgar), *De la nature de l'U.R.S.S.*, Fayard, Paris. Marx (Karl), *Oeuvres économiques*, la Pléiade, Paris. Graciàn y Morales (B.), *Oracolo manuale*, Bari 1927.

## NOTE

Fra parentesi notizia delle versioni italiane, usate in questa traduzione, dei classici indicati.

*Prefazione: La filosofia, il maestro e la vita*

1. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, seconda edizione, Etudes agustiniennes, 1987, pp. 47-48.
2. Gilles Deleuze, *De Péricles à Verdi*, Minuit, p. 7.
3. Plotino, *Enneadi*, I, 6, 41 sgg. (versione di Vincenzo Cilento, Bari 1947).
4. Platone, *Apologia di Socrate*, XVI, 8, 36 (a cura di Giovanni Pugliese Carratelli, Firenze 1974).
5. Jacques Lacarrière, *Les gnostiques*, p. 111.
6. *Ibid.*, p. 145. ,
7. Emile Bréhier, *Introduction au stoïcisme*, in *Les Stoïciens*, la Pléiade, p. LXVI.
8. Lucien Jerphagnon ha pubblicato una cinquantina di articoli in varie riviste, e più di una quindicina di libri, su temi che vanno dalla questione del male a Pascal, dalla banalità (la sua tesi di laurea) a Jankélévitch. Ha diretto anche una *Histoire des grandes philosophies*, per i tipi di Privat. Per quel che attiene più specificamente all'antichità, oltre a una monumentale *Histoire de la Rome antique* (Tallandier, 1989), ha anche pubblicato *Vivre et philosopher sous les Césars* e *Vivre et philosopher sous l'Empire chrétien*, Privat. Nel 1988 ha scritto *Caius. Le dernier verdict*, un saggio in forma di romanzo, poi *Julien, dit l'Apostat*, da Seuil nel 1986. Il suo ultimo libro è una *Histoire de la pensée. Antiquité et Moyen âge*, Tallandier, 1989. Una miscellanea gli è stata dedicata molto di recente. E intitolata *Du banal au merveilleux*, Quaderni dell'E.N.S. di Fontenay, due volumi, 1990.

1. Teofrasto, *I caratteri*, VI (traduzione di Giorgio Pasquali, Firenze 1956, 2\* ed.)
2. Goulet-Cazé (Marie-Odile), *L'Ascèse cynique. Un commentane de Diogene Laerce*, VI, 70-71. Vrin, p. 22.
3. Paquet (Léonce), *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, edizioni dell'università di Ottawa, p. 12.
4. Diogene Laerzio, VI, 64 (a cura di Marcello Gigante, Bari 1962)
5. *Ibid.*, VI, 39.
6. *Antologia palatina*, VII, 63.

## 1. Valori simbolici del cane

1. Jean de La Fontaine, « Il vecchio e l'asino », *Favole* (a cura di Marisa Zini, Torino 1974).
2. Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra {Opere, VI, edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Milano).*
3. Diogene Laerzio, VI, 54 (trad. cit.).
4. *Ibid.*, VI, 13.
5. Plinio, *Storia naturale*, II, 107 e VIII, 152, Torino 1982.
6. Aristotele, *Problemi di medicina* (nell'edizione italiana, con traduzione di Gerardo Marengi, Milano 1965, manca il brano XXVI, 12, qui citato).
7. Diogene Laerzio, VI, 55 (trad. cit.)
8. *Ibid.*, VI, 58.
9. *Ibid.*, VI, 69.
10. *Ibid.*, VI, 61.
11. Atheneus Naucratis, *I deipnosofisti*, Torino 1962, IV, 158.
12. Sesto Empirico, *Delle istituzioni pirroniane*, I, 163 (libri tre di Sesto Empirico tradotti da Stefano Bissolati, Imola 1870).
13. Giovenale, *Satire*, XIV, 308-314 (versione di Guido Ceronetti, Torino 1971).
14. Diogene Laerzio, VI, 43 (trad. cit.)
15. *Ibid.*, VI, 46.
16. Dione Crisostomo, *Discours, Vili*, 36.
17. Gnomologium Vaticanum, 194.
18. Stobeus, *Florilège*, M, 13, 27.
19. Damascius, *Florilège*, I, 10, 10.
20. Eraclito, *Frammenti*, 102 (testo critico e traduzione di Carlo Diano, Milano 1980).
21. Platone, *La Repubblica*, II, 376, XVI (ed. cit.).
22. Stobeus, *Op. cit.*, M, 13, 13.
23. Paul Nizan, *I cani da guardia*, (traduzione di Sergio de La Pierre, Firenze 1970). Sull'argomento leggere anche, di Roger-Poi Droit, il capitolo de *L'Oubli de l'Inde* nel quale si chiede: Che cos'è un cane per un greco?, p. 9-14.

## 2. Precise descrizioni dei sistemi piliferi

1. Hegel, *Estetica*, p. 833 (traduzione di N. Merker e N. Vaccaro, Torino 1967).
2. *Ibid.*, p. 836.
3. *Ibid.*, p. 833.
4. Diogene Laerzio, VI, 8 (trad. cit.).
5. Eliano, *Histoire Variée*. Jean-Paul Dumont compie una analisi magistrale dello statuto del termine *philodoxa* nell'aneddoto, e conclude che esso veicola una carica che è a un tempo umoristica e filosofica: è meno l'orgoglio (uno dei significati del termine) che si vede attraverso i buchi del mantello che la credenza alle opinioni (il secondo possibile significato del termine). Perciò la storia è da inscrivere in una prospettiva nominalista antiplatonica. Leggere *Des paradoxes à la philodoxie*, in «L'àne», n. 37 gennaio-marzo 1989, p. 45. L'articolo è particolarmente fulgido.
6. Arthur Schopenhauer, *Parerga e paralipomena* (a cura di Giorgio Colli, Milano 1981).
7. Atheneus Naucratis, *Ideipnosofisti*, XIII, 565 (ed. cit.).
8. Diogene Laerzio, VI, 102 (trad. cit.).
9. *Ibid.*, VI, 31.
10. Epictetus, *Entretiens*, II, XXII, 10.
11. Diogene Laerzio, VI, 66 (trad. cit.).
12. Hegel, *Estetica*, p. 825 (trad. cit.).
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*
15. Plutarco, *Apoftegmi e detti notabili dei Lacedemoni*, (nuovamente confrontati col testo e illustrati con note da Francesco Ambrosoli, Napoli 1841).
16. Diogene Laerzio, VI, 31 e VI, 34 (trad. cit.).
17. Marie-Odile Goulet Cazé, *L'Ascèse cynique*, p. 60.
18. Diogene Laerzio, VI, 66 (trad. cit.).
19. *Ibid.*, VI, 42.
20. *Ibid.*, VI, 21. |
21. Hecaton, *Anecdotes*, I.
22. Diogene Laerzio, VI, 41 (trad. cit.). Vedi la lettura nominalista dell'aneddoto fatta da Jean-Paul Dumont nell'articolo citato. Diogene cerca l'uomo (l'Idea platonica d'Uomo), non lo trova e si accontenta di dire che vede soltanto uomini (le realtà percepibili).

### 3. *Virtù del pesce masturbatore*

1. Aristotele, *Ricerche sugli animali*, V, 539 b (in *Opere biologiche*, a cura di Diego Lanza e Mario Vegetti, Torino 1971).
2. *Ibid.*, 540 a.
3. *Ibid.*, 540 b.
4. *Ibid.*, 541 a (questo passo è stato espunto dall'edizione italiana. Per comprenderne i motivi si legga la nota 25 della edizione citata).
5. *Ibid.*, I, 493 a.
6. Plutarco, *Moralia*, 5, 77 E. 78 A. (a cura di Giuliano Pisani, Pordenone 1990).
7. Diogene Laerzio, VI, 22 e VI, 40 (trad. cit.).
8. *Ibid.*, VI, 57.
9. *Ibid.*, VI, 40, e Jean-Paul Dumont, *op. cit.*, p. 44-45.
10. *Ibid.*, VI, 53.
11. Simplicius, *In Cat.*, 8, B, 25.
12. Aristotele, *Ricerche sugli animali*, V, 544 a (trad. cit.).
13. Diogene Laerzio, VI, 75 (trad. cit.).
14. Dione Crisostomo, *Discours*, VI, 18-20.
15. *Ibid.*, 31-33.
16. *Ibid.*, 21.
17. Diogene Laerzio, VI, 23 (trad. cit.).
18. Marie-Odile Goulet Cazé, *op. cit.*
19. Diogene Laerzio, VI, 72 (trad. cit.).
20. *Ibid.*, VI, 70.
21. Dione Crisostomo, *Discours*, VI, 22.
22. *Ibid.*, VI, 13.
23. *Ibid.*, X, 16.
24. Stobeus, *Florilège*, M, 29, 69.

#### 4. *Il volontarismo estetico*

1. Fernando Savater, *Ensayo sobre Cioran*.
2. *Ibid.*
3. Giuliano l'Apostata, *Discours*, IX, 13.
4. Luciano di Samosata, *Vita di Demonatte* (in *Le opere di Luciano*, volgarizzate da Guglielmo Manzi, Losanna 1819).
5. \ 5. Damascius, *Florilège*, II, 31, 22.
6. 1 6. Charles Chappuis, *Antisthène*, pag. 111.
7. Dione Crisostomo, *Discours*, VI, 31.
8. Massimo Tirio, XX, *La vita del filosofo cinico esser da preferire a quella de gl'altri Filosofi* (in *Discorsi di Massimo Tirio*, tradotti dal Signor Piero de Bardi conte di Vernio, academico fiorentino, Venezia 1642).
9. Diogene Laerzio, VI, 29 (trad. cit.).
10. Suidas, in Léonce Paquet.
11. Diogene Laerzio, VI, 55 (trad. cit.).
12. Marie-Odile Goulet Cazé, *op. cit.*, p. 208.
13. Diogene Laerzio, VI, 71 (trad. cit.).
14. Nietzsche, *Frammenti postumi* (ed. cit.).
15. Luciano di Samosata, *Il cinico* (ed. cit.).
16. Montaigne, *Saggi*, III, 13 (a cura di Fausta Garavini, Milano 1966).

## 5. *Principi per un'etica ludica*

1. Dione Crisostomo, *Discours*, VIII, 4, 5.
2. *Ibid.*, 7, 8, 9.
3. Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p. 16.
4. Dione Crisostomo, *op. cit.* 12-14.
5. *Ibid.*, 16.
6. *Ibid.*, 18.

## 6.I giochi del filosofo-artista

1. Aristotele e, *Politica*, 1248 a 10 (in *Opere*, Bari, 1973).
2. *Ibid.*, 1284 a 15.
3. Nietzsche, Crepuscolo degli idoli. Sentenze e frecce, p. 61 {ed. cit., voi. VI, tomo III}.
4. Antologia palatina, XVI, 334.
5. Epitteto, *Entretiens*, III, 24, 67.
6. Stobeus, *Florilège*, M, 1, 32.
7. Diogene Laerzio, VI, 8 (trad. cit.).
8. Jankélévitch, *L'Ironie*, p. 105.
9. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, p. 383 (ed. cit.).
10. Nietzsche, *Frammenti postumi* (ed. cit.).
11. Diogene Laerzio, VI, 36 (trad. cit.).
12. *Ibid.*, VI, 29.
13. *Ibid.*
14. Marie-Odile Goulet Cazé, *op. cit.*, p. 144.

## 7. Metodologia del petomane

1. Paul Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza* (traduzione di Libero Sosio, Milano 1979).
2. Jean-Pierre Vernant, *Mito e pensiero presso i greci*, p. 229 (traduzione di Mariolina Romano e Benedetto Bravo, Torino 1970).
3. Se si considera l'etimologia del termine «idiota». Vedere, sull'argomento, Clement Rosset, *Le Réel. Traité de l'idiotie*, Ed. de Minuit.
4. Aristotele, *Metafisica*, 1043 b. 25 sgg. (traduzione di Carlo Augusto Viano, Torino 1974).
5. Ammonius, In Porfir. *Isagog*, 40, 6.
6. Stobeus, *Florilège*, M, 82, 8.
7. *Gnomologium Vaticanum*, 12.
8. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (traduzione di Amedeo Conte, Torino 1964).
9. Elias, *In Cat.* 22, B, 40.
10. Diogene Laerzio, VI, 39, e Sesto Empirico, *Delle istituzioni Pirromane* (traduzioni citate).
11. Diogene Laerzio, VI, 39 (trad. cit.).
12. Ippocrate, *Des vents*, 5.
13. Svetonio, *Le vite di dodici cesari*, Claudio, 32 (versione di Guido Vitali, Bologna 1951).
14. Erasmo da Rotterdam, *De civilitate morum puerilium*, citato da Norbert Elias in *La civiltà delle buone maniere* (traduzione di Giuseppina Panziera, Bologna 1982).
15. Aristofane, *Le nuvole* (in *Le commedie*, a cura di Raffaele Cantarella, Torino 1972, 2<sup>a</sup> edizione).
16. Petronio Arbitro, *Satiricon*, p. 165 (traduzione di Piero Chiara, Milano 1969).
17. Gustave Flaubert, *La tentazione di Sant'Antonio* (traduzione di Hedy Revel, Torino 1946).
18. François Rabelais, *Gargantua e Pantagruel*, cap. VII (traduzione di Mario Bonfantini, Torino 1953).
19. Diogene Laerzio, VI, 94 (trad. cit.).

## 8. Strategie sovversive

1. Contrariamente a quel che dice Marc Wetzell in *La Méchanceté*, Quintette, dove presenta Diogene come un terrorista...
2. Léonce Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Edizioni dell'università di Ottawa, 2<sup>a</sup> edizione, 1988. L'indice allinea più di una trentina di giochi di parole, alle pagine 349 e 350.
3. Diogene Laerzio, III, 35 (trad. cit.).
4. *Ibid.*, VI, 3.
5. Atheneus Naucratis, *I deipnosofisti*, XIV, 656, F.
6. Diogene Laerzio, VI, 51. EP 7. *Ibid.*, VI, 24.
7. *Ibid.*, VI, 24.
8. Hegel, *Lezioni sulla storia della Filosofia*, voi. II (traduzioni di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1932).
9. Diogene Laerzio, VI, 83 (trad. cit.).
10. Sigmund Freud, *Il motto di spirito e i suoi rapporti con l'inconscio* (in *Opere*, edizione diretta da Cesare Musatti, Torino 1972).
11. Diogene Laerzio, VI, 3 (trad. cit.).
12. Philo Alexandrinus, *Quod Omnis*, 123-124.
13. *Ibid.*, 121-124.
14. *Ibid.*,
15. Diogene Laerzio, VI, 25 (trad. cit.).
16. *Ibid.*, VI, 4.
17. *Ibid.*, VI, 37.
18. *Ibid.*
19. Antonius et Maximus, *De vituperatione*, 260.
20. Jules de Gaultier, *Comment naissent les dogmes?*, *Mercure de France*, p. 128 sgg.
21. *Ibid.*

## 9. Piccola teoria dello scandalo

1. Diogene Laerzio, VI, 34 (trad. cit.).
2. *Ibid.*, VI, 75.
3. Giuliano l'Apostata, *Discours*, IX, 12.
4. Diogene Laerzio, VI, 73 (trad. cit.).
5. Anonimo. *Ad Iliad.* XXIII, 65.
6. Luciano di Samosata, *Vita di Demonatte* (trad. cit.).
7. Ghappuis, *Antisthène*, p. 121.
8. Diogene Laerzio, VI, 73 (trad. cit.).
9. Claude Lévi-Strauss, *Tristi tropici* (traduzione di Bianca Garufi, Milano 1972).
10. Leroi-Gourhan, *Les Religions de la préhistoire*, P.U.F., p. 49.
11. Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, III, 94 (traduzione di Ezio Savino, Milano 1978).
12. Erodoto, *Le storie*, IV, 106 (traduzione di Piero Sgroj, Napoli 1968).
13. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1148 b 20 (traduzione di Claudio Mazzarelli, Milano 1979).
14. Porfirio, *De l'abstinence*, Les Belles Lettres, Paris 1977.
15. Marcel Détiègne, *Dioniso e la pantera profumata*, p. 104 (traduzione di Mario de Nonno, Bari 1981).
16. *Ibid.*, p. 105.
17. Teofilo, *Ad Autolyicum*, III, 5.
18. Plutarco, *Moralia*, 12, 33 b (trad. cit.).
19. Dione Crisostomo, *Discours*, X, 29.
20. Roger Caillois, *L'Homme et le sacre*, p. 150.
21. Cesare, *De bello gallico* (traduzione di Sossio Giannetta, Milano 1983).
22. Strabone, *Geografia*, libri 14-16.
23. La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, pp. 102-103.
24. *Ibid.*
25. Sesto Empirico, *Contro i matematici* (traduzione di Antonio Russo, Bari 1972).
26. Claude Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela* (traduzione di Alberto Cirese e Liliana Serafini, Milano 1969).
27. Sigmund Freud, *Totem e tabù* (traduzione di E. Wess, Bari 1930, o in *Opere*, ed. cit.).
28. 7 67
29. D.A.F. de Sade, *La filosofia nel boudoir* (in *Opere*, a cura di Alberto Moravia, Milano 1976).
30. Max Stirner, *L'unico e la sua proprietà* (tradotto da Leonardo Amoroso, Milano 1986).
31. Omero, *Iliade*, XXII, 338, 339 (traduzione di Rosa Calzecchi Onesti, Torino 1950). Vedi anche Sofocle, *Antigone*, 467 (traduzione e note di H. Montesi e N. Festa, Roma 1919), Virgilio, *Eneide*, IX, 213 (commentata in lingua volgare toscana da Giovanni Fabrini e Filippo Venuti, Venezia, 1575). Orazio, *Odi*, I, 18, 24-36 (in *Odi ed epodi*, traduzione di Domenico Bo, Milano 1950) e Ovidio, *Le epistole dette eroidi*, X, 119, 123 (tradotte da Remigio Fiorentino, Venezia 1799).
32. Fustel de Coulanges, *La città antica*, pp. 12-13 (traduzione di Gennaro Perotta, Firenze 1924).
33. Diogene Laerzio, VI, 79 (trad. cit.).
34. Stobeus, *Florilège*, M, 123, 11.
35. Cicerone, *Le tuscolane*, XLIII (versione di Eugenio Giovannetti, Milano 1928).
36. Marcel Détiègne, *op. cit.*, p. 114 (trad. cit.).

## 10. Le feste del falsario

1. Diogene Laerzio, VI, 20-21 (trad. cit.).
2. *Ibid.*, V 1,56.
3. Marie-Odile Goulet Cazé, *op. cit.*, p. 207.
4. Léonce Paquet, *op. cit.*, p. 59, nota 1.
5. Giuliano l'Apostata, *Discours*, IX, 12.
6. Nietzsche, *La volontà di potenza*, tomo II, frammento 407 (traduzione di A. Treves, Milano 1927, o in *Opere*, ed. cit.).
7. Macrobio Teodosio, *I Saturnali*, I, 7, 37 (a cura di Nino Marinone, Torino 1967). Vedi anche Orazio, *Satire*, II, 3, 5 (edizione critica e traduzione a cura di Domenico Bo, Milano 1956).
8. Seneca, *Apokolokyntosis*, 8 (traduzione di Alessandro Ronconi, Milano 1968).
9. Clemencic, *La Fête de l'ane*, presentazione dell'opera musicale, disco Harmonia Mundi.
10. *Ibid.*, Testi e canzoni.
11. C. P. Janz lo conferma in Nietzsche, tomo II, pp. 64-65 e tomo III, p. 215.
12. Nietzsche, *Correspondance*, lettera a G. Brandes, 23 maggio 1898 (indico la fonte francese non avendo trovato traccia della missiva indicata in alcuna delle raccolte italiane, *N.d.T.*).
13. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (ed. cit.).
14. Giuliano l'Apostata, *Discours*, VII, 20.
15. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (ed. cit.).
16. Michel Foucault, *L'uso dei piaceri* (traduzione di Laura Guarino, Milano 1984).
17. Diogene Laerzio, VI, 3 (trad. cit.).
18. Atheneus Naucratica, *I deipnosofisti*, XII, 513, A.
19. Plutarco, *Moralia*, 7, 5 C (trad. cit.).
20. Nietzsche, *op. cit.*
21. Rodier (G.), Antisthène in *Etudes de philosophie grecque*, p. 28.
22. Massimo Tirio, *Discorsi*, XXXII (trad. cit.).
23. Cioran (E. M.), *Précis de décomposition*, p. 208.
24. Plutarco, *Moralia*, 20, 477 C (trad. cit.).
25. *Ibid.*, 466 E.

## 11. Gogna per dèi e padroni

1. Fustel de Coulanges, *op. cit.*, pp. 155-156 (trad. cit.).
2. Chappuis (C.), *op. cit.*, pp. 82-83.
3. *Ibid.*, pp. 121-123.
4. Clemente Alessandrino, *Il protrettico*, VII, 75, 3 (a cura di Maria Grazia Bianco, Torino 1971).
5. Cicerone, *De natura deorum*, XXXIV (versione di Alberto Zuccoli, Milano 1929).
6. *Ibid.*, XXXVII.
7. Luciano di Samosata, *Vita di Demonatte* (trad. cit.).
8. *Ibid.*
9. Eusebio, *Préparation évangélique*, V, 21, 6.
10. Diogene Laerzio, VI, 42 (trad. cit.).
11. Plutarco, *De stoic. repugn.*, 14, 1039, E. F.
12. Giuliano l'Apostata, *Discours*, VII, 1. Lucien Jerphagnon, *Julien dit l'Apostat*, 1986.
13. Diogene Laerzio, II, 117 (trad. cit.).
14. *Ibid.*, VI, 39.
15. *Ibid.*, VI, 45.
16. Antonius et Maximus, *De lucri cupiditate*, 226.
17. Diogene Laerzio, VI, 92 (trad. cit.).
18. *Ibid.*, VI, 69.
19. *Ibid.*, VI, 71.
20. Chappuis (C.), *op. cit.*, p. 46.
21. *Ibid.*, p. 109.
22. Stobeus, *Florilège*, XLV, 28.
23. Diogene Laerzio, VI, 32 (trad. cit.).
24. Cicerone, *Le tusculane*, XXXII (trad. cit.).
25. Diogene Laerzio, VI, 45 (trad. cit.).
26. Stefano de la Boetie, *Il contr'uno* (traduzione di Pietro Fanfani, Milano 1864).
27. Teone Sofista, *Progymnasium. Epictetus, Entretiens*, III, 22, 92.
28. Antonius et Maximus, *De fortuna prospera*.
29. Diogene Laerzio, VI, 60 (trad. cit.).
30. Fior. Monacense, 1555.
31. Diogene Laerzio, VI, 68.
32. Stefano de la Boetie, *op. cit.* (trad. cit.).
33. Diogene Laerzio, VI, 79 (trad. cit.).
34. Dione Crisostomo, *Discours*, IV, 15.
35. *Ibid.*, IV, 16.
36. *Ibid.*, IV, 70.
37. Vedi rispettivamente Diogene Laerzio, VI, 93 (trad. cit.). Stobeus, *Florilège*, M, 49. Seneca, *Dei benefizi*, VII, 11, 1, 2 (versione di Angelica Valli Picardi, Milano 1928). E Svetonio, *Le vite di dodici cesari*, Nerone, 39, 5, 6 (trad. cit.).
38. Stobeus, *Florilège*, M, 49.
39. Diogene Laerzio, VI, 50 (trad. cit.).

40. Plutarco, *Moralia*, 783 D (questo discorso non è compreso nella traduzione citata, tuttora in corso d'opera, *N.d.T.*).
41. Stobeus, *Florilège*, M, 50,11.

## 12. Eseggesi di tre luoghi comuni

1. Dione Crisostomo, *Discours*, IX, 13.
2. André Gorz, *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, p. 26.
3. Porfirio, *Schol. ad Odys.*, IX, 106.
4. Jean-Pierre Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, p. 194 (trad. cit.).
5. Conche (M.), *Le fondement de la morale*, p. 98.
6. Paul Lafargue, *Il diritto alla pigrizia*, p. 71 (traduzione di Antonio Bechelloni, Milano 1968).
7. Nietzsche, *Aurora*, 173 (ed. cit.).
8. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, 283 (ed. cit.).
9. Paul Lafargue, *op. cit.*, p. 93.
10. *Ibid.*
11. Themistius, *De virtute*, 27.
12. Eliano, *Hist. var.*, IV, 11.
13. Diogene Laerzio, VI, 50 (trad. cit.).
14. *Ibid.*, VI, 56.
15. Stobeus, *Florilège*, M, 93, 35.
16. *Gnomologium vaticanum*, 180.
17. Diogene Laerzio, VI, 50 (trad. cit.).
18. Stobeus, *Florilège*, M, 94, 29.
19. Gerolamo (San), *Adv. fovin.* II, 14, 344.
20. Diogene Laerzio, VI, 87.
21. Chauviré (C.), *Ludwig Wittgenstein*, p. 23 e p. 75.
22. Maximus, *De Divitiis et Paupertate*, 758.
23. Stobeus, *Florilège*, M, 115, 22-24.
24. Aristotele, *Politica*, 1260 a 30 (trad. cit.). La citazione è da Sofocle, *Aiace*, 293 (traduzione in prosa di Vittorio de Falco, Napoli 1951).
25. Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 194 (trad. cit.).
26. Pseudo-Demostene, *Contra Neaira*, 122.
27. Diogene Laerzio, VI, 12 (trad. cit.).
28. *Ibid.*, I, 6.
29. *Ibid.*, VI, 96. A questo proposito vedi Le Doeuff (M.), *L'étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, 1989.
30. Diogene Laerzio, VI, 96 (trad. cit.).
31. *Ibid.*, VI, 98, e Antipatro di Sidone, in *Antologia palatina*, VII, 413.
32. *Gnomologium vaticanum*, 189.
33. Diogene Laerzio, VI, 63 (trad. cit.).
34. Atheneus Naucratica, *I deipnosofisti*, XIII, 588.
35. Diogene Laerzio, VI, 88.
36. *Ibid.*, VI, 89.
37. *Ibid.*, VI, 93.
38. *Ibid.*, VI, 54.
39. Léonce Paquet, *op. cit.*, p. 128, nota 8.

40. Senofonte, *Banquet*, IV, 38.
41. Diogene Laerzio, VI, 72 (trad. cit.).
42. Diogene di Sinope, *Lettera a Zenone*, XLVII.
43. Florilège Monacense, 156.
44. Diogene Laerzio, VI, 89. (trad. cit.).
45. Sesto Empirico, *Delle istituzioni Pirroniane*, III, 200 (trad. cit.).
46. Diogene Laerzio, IV, 49 (trad. cit.).
47. Vedi le pagine dedicate ai cinici in M.H.E. Meier e L.R. de Poge- Castries, *Histoire de l'amour grec*, e in G. Le Prat e F. Buffière, *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres.
48. Dominique Fernandez, *Le rapt de Ganymède*.
49. D.A.F. de Sade, *La filosofia nel boudoir* (ed. cit.).
50. Diogene Laerzio, VI, 1 (trad. cit.).
51. *Ibid.* VI, 4.
52. Philo Alexandrinus, *Quod omnisprobus...*, 157.
53. Stobeus, *Florilège*, M. 86, 13.
54. Luciano di Samosata, *Vita di Demonatte*, 54 (trad. cit.).
55. Diogene Laerzio, VI, 42. (trad. cit.).
56. *Ibid.*, VI, 49, e Plutarco, *Moralia*, 467 C e 69 C.D. (vedi ed. cit.).
57. Diogene Laerzio, VI, 63 e VI, 72 (trad. cit.).
58. Diogene Laerzio, VI, 93.

## *Conclusione*

1. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, III 8 (ed. cit.). Ringrazio Patrick Hurel che m'ha rammentato questo riferimento, e che regolarmente mi comunica il suo punto di vista.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. Montaigne, *Saggi*, 1, 50, (trad. cit.).

## Appendice: Frammenti di cinismo volgare

1. Platone, *Fedone*, 114 (in *Tutte le opere*, ed. cit.).
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, 108.
4. Feuerbach (Ludwig), *Morte e immortalità* in *L'essenza della religione* (a cura di Carlo Ascheri e Claudio Cesa, Bari 1968).
5. David Hume, *Trattato sulla natura umana*, voi. I, p. 601 (in *Opere*, a cura di Eugenio Lecaldano e Enrico Mistretta, Bari 1971).
6. Platone, *Repubblica*, III, 389 (ed. cit.).
7. Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (in *Opere*, voi. I, a cura di Sergio Bertelli, Milano 1961).
8. Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, p. 26 (in *Opere*, voi. I, ed. cit.).
9. *Ibid.*, p. 55.
10. Svetonio, *Le vite di dodici cesari*, Tiberio, 44 (trad. cit.)
11. Montaigne, *Saggi*, III 1 (trad. cit.).
12. *Ibid.*
13. Tommaso d'Aquino (San), *La Somma teologica*, III, Q, 187, A, 2 (traduzione dei domenicani italiani, Firenze 1949).
14. Platone, *Repubblica*, II 375 (in *Tutte le opere*, ed. cit.).
15. Platone, *Leggi*, 942 (ed. cit.)
16. Niccolò Machiavelli, *L'arte della guerra*, I, p. 355 (in *Opere*, voi. II, ed. cit.).
17. *Ibid.*, II, p. 377.
18. *Ibid.*, III, p. 410.
19. *Ibid.*, IV, p. 440.
20. Adolf Hitler, *La mia battaglia*, Milano 1939.
21. Lev Trotskji, *Leur morale et la nôtre*, Pauvert, p. 95.
22. Vladimir Ilic Lenin, *Oeuvres complètes*, tomo XLII, p. 31.
23. *Ibid.*, tomo XXVIII, p. 173.
24. Lev Trotskji, *op. cit.*, p. 68-69.
25. *Ibid.*, p. 99.
26. *Ibid.*, p. 95.
27. Edgar Morin, *De la nature de l'U.R.S.S.*
28. Karl Marx, *Oeuvres économiques*, tomo II, p. 1245.
29. *Ibid.*
30. Baltasar Gracià y Morales, *Oràculo manual y Arte de Prudencia* (trad. francese di Amelot de la Houssaie, *L'homme de cour*; trad. it. *Oracolo manuale e arte di prudenza*, trad. di E. Mele, Bari 1927).
31. *Ibid.*, 181.
32. *Ibid.*, 253.
33. *Ibid.*, 133.
34. *Ibid.*, 240.
35. *Ibid.*, 234.
36. *Ibid.*, 267.



---

[1] Ed. it.: *Le vite dei filosofi*.

[2] Vedere l'appendice *Frammenti di cinismo volgare*.

[3] La foto ufficiale di Francois Mitterrand da presidente della Repubblica lo ritrae con un libro in mano, sullo sfondo di una biblioteca. In occasione della realizzazione dell'immagine si è appreso che l'opera era un esemplare dei *Saggi*. Aperto a questa pagina?

[4] Qui nell'accezione di «tranquillità», senza ansia e affanni, senza preoccupazioni per sé e gli altri, senza paura. (*N.d.T.*)