

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna  
in cotutela con Università EHESS - Paris

DOTTORATO DI RICERCA IN  
ARCHITETTURA

Ciclo XXX

**Settore Concorsuale: 11/C4**

**Settore Scientifico Disciplinare: MFIL04(prevalente)/ICAR 18**

ESPERIENZE NEOCINICHE DELLA CITTA'.  
DIMENSIONE ESTETICO-NARRATIVA  
DELL'ABITARE LO SPAZIO

**Presentata da:** Ugo Cornia

**Coordinatore Dottorato**

**Prof. Giovanni Leoni**

**Supervisore**

**Prof. Andrea Borsari**

**Supervisore**

**Prof.Barbara Carnevali**

**Esame finale anno 2018**

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

In cotutela con **École des Hautes Études en Sciences Sociales di  
Parigi**

**DOTTORATO DI RICERCA IN  
ARCHITETTURA  
CicloXXX**

SETTORE CONCORSUALE DI AFFERENZA **11/C4**  
SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE **MFIL04(prevalente)/ICAR 18**

**ESPERIENZE NEOCINICHE DELLA CITTA'.  
DIMENSIONE ESTETICO-NARRATIVA  
DELL'ABITARE LO SPAZIO**

Presentata da  
**Ugo Cornia**

Coordinatore Dottorato  
**Prof. Giovanni Leoni**

Relatore  
**Prof. Andrea Borsari**

Correlatore  
**Prof. Giovanni Leoni**

Relatore (EHESS)  
**Prof. Barbara Carnevali**

Esame finale anno 2018



## Indice:

Introduzione. Il cinismo e la sua riscoperta	p. 3
1. Dall'interpretazione del testo alla filosofia come modo di vivere	p. 6
2. L'abbandono di una morale normativa esterna e la ricerca di una morale dell'immanenza	p. 12
3. La vita come opera d'arte	p. 19
4. Cosa si fa quando si fa filosofia? Dimensione estetico-etica del cinismo	p. 21
5. La via breve, l'esercizio, lo sforzo, l'atletismo.	p. 24
a. Esercizio fisico, sforzo e atletismo	p. 24
b. La via breve	p. 29
6. Zinismo o Kinismo?	p. 29
7. Cambiare vita: per una filosofia dell'esercizio	p. 36
Capitolo 1. I cinici antichi	p. 41
1. Origine e provenienza dei filosofi cinici e cosmopolitismo	p. 41
2. L'autarchia, la relazione con le cose e il loro possesso	p. 43
3. Il rapporto con l'economia	p. 47
4. Il rapporto con il potere e la parresia	p. 49
5. Il rapporto con le abitudini e le convenzioni sociali	p. 52
6. Il rapporto con il sapere	p. 55
Capitolo 2. I cinici e la città	p. 59
1. La <i>Repubblica</i> di Diogene	p. 59
2. Città stato e cittadinanza	p. 69
3. Casa, abitazione	p. 74
4. L'agorà	p. 75
5. Il rapporto coi templi, i sacerdoti e le pratiche religiose	p. 78
6. La sepoltura	p. 83
7. Olimpiadi e altre gare sportive	p. 87
Capitolo 3. Riemersioni ciniche dalla fine di Roma all'Ottocento	p. 90
1. Diogene nell'Islam	p. 92
2. Diogene nel <i>Novellino</i> e in altre raccolte di novelle medioevali	p. 94
3. Giovanni Boccaccio: Decameron	p. 97
4. Possibile cinismo e grande stravaganza: la vita altra di Piero di Cosimo, pittore fiorentino	p. 99
5. Erasmo da Rotterdam:	p. 104
a. Citazioni; b. Impudicizia, provocazione; c. Autarchia, vivere di poco, polemica povertà e ricchezza; d. Esilio, povertà e sventura; e. Esercizio; f. Rapporto teoria e pratica e rapporto con l'opinione; g. Cosa Erasmo riprende dal cinismo	
6. Diogene in Rabelais	p. 109

7. Il cinismo di Montaigne:	p. 115
a. Citazioni; b. Sfrontatezza e impudicizia; c. Esercizio; d. Cosmopolitismo; e. Parresia; f. Autarchia, bastare a se stessi; g. Rapporto tra pratica e teoria, tra le parole che diciamo e quello che facciamo, tra filosofia e vita	
8. Diderot: Il nipote di Rameau	p. 128
9. Rousseau: la scimmia di Diogene	p. 134
10. Thoreau: Walden, un tentativo di autarchia	p. 138
11. La vita di Marx a Londra: ovunque regna il massimo disordine	p. 146
12. Nietzsche: il filosofo come dinamite	p. 149

Capitolo 4. Cinismi consapevoli, inconsapevoli e diffusi	p. 156
1. Narrativa	p. 156
a. Tolstoj: un cavallo spiega gli strani comportamenti e le strane idee dell'animale umano	p. 156
b. Thomas Bernhard: andare nella direzione opposta	p. 162
c. Beckett: strani incontri e strani modi di abitare	p. 168
d. Hašek: Švejk e la drastica incomprendione di ogni gerarchia	p. 172
e. Ágota Kristóf: gli esercizi dei figli di cagna	p. 176
2. Economia e società	p. 180
a. Cinismo e decrescita	p. 180
b. Ivan Illich: autarchia, autonomia e autogoverno	p. 190
3. Filosofia	p. 194
a. Foucault: inventare, moltiplicare, modulare relazioni	p. 194
b. Sloterdijk: esercizio, acrobati, vacanzieri e deserti tascabili	p. 204

Conclusioni	p. 208
-------------	--------

Bibliografia	p. 212
--------------	--------

## Introduzione: il cinismo e la sua riscoperta

A partire dalla seconda metà del secolo scorso alcuni filosofi hanno iniziato a interrogarsi sulla natura della filosofia ponendo varie questioni collegate tra loro. Queste nuove domande erano rivolte in primo luogo alla storia della filosofia e a come doveva essere interpretata una parte dei testi della tradizione dell'epoca greca e greco-romana, poi a rimettere in discussione lo statuto, o la natura, del sapere filosofico contemporaneo. All'interno di quello che potremmo definire il campo della filosofia ci si tornava a interrogare sul rapporto tra la teoria e la pratica filosofica e ci si chiedeva se la filosofia sia un sapere oppure qualcosa di intimamente legato alle nostre dinamiche esistenziali e singolari, cioè, detto in altre parole, se la filosofia debba essere l'espressione della vita che cerchiamo di condurre. Bisognava indagare quale ruolo avesse potuto avere la filosofia in epoche precedenti alla nostra, prima della sua riduzione a forma di sapere quasi esclusivamente accademico; comprendere se alcune delle forme in cui la filosofia è esistita a partire dalla sua origine, spesso forme differenti da quelle attuali, possano essere interessanti e, per quanto non si sappia che cosa vuol dire, riattualizzabili.

Pierre Hadot in alcune sue opere sostiene che bisogna cambiare il modo di interpretare i testi antichi, ritenendo che questi testi spesso siano degli esercizi spirituali, la cui funzione più importante è psicagogica, di formazione dell'anima; il loro scopo era di renderci più adatti a condurre una vita buona. In questa prospettiva, se in un testo antico noi trovassimo una nozione di fisica teorica, questa nozione ci servirebbe a prendere atto di come è organizzato il cosmo per sapere che posto occupiamo in questo cosmo, così da disporci nel miglior modo possibile sia verso il proprio sé, sia nel rapporto con gli altri, sia nel rapporto con le cose. Una nozione quindi, all'interno di buona parte dei testi antichi, secondo Hadot non avrebbe una finalità unicamente teorica, o di puro sapere, ma sarebbe sempre inserita in una serie di esercizi per imparare a vivere, e l'imparare a vivere sarebbe l'orizzonte principale in cui si sono mosse le antiche scuole greco-romane.

Una ricerca che prende il suo avvio dagli stessi nuclei tematici, e poi si indirizza verso una diversa direzione, è quella compiuta da Michel Foucault negli ultimi anni della sua vita, quando, a partire dall'analisi di una parte del pensiero greco-romano, e dal problema della cura di sé, Foucault elabora il tema dell'estetica dell'esistenza. Per estetica dell'esistenza Foucault intende in primo luogo il disabituarsi all'idea che il sé ci sia dato: «dall'idea che il sé non ci è dato, penso che si possa trarre una sola conseguenza pratica: noi dobbiamo creare noi stessi come un'opera d'arte»<sup>1</sup>, cioè il considerare il proprio *bios* come il materiale per un operare che dia forma a se stessi. A partire da questo assunto Foucault si interessa a mettere in luce l'esistenza di antiche strategie etopoietiche, ossia di pratiche che avevano come scopo il dare una particolare forma a se stessi e alla propria vita. Una estetica dell'esistenza dovrebbe essere in grado di aprire uno spazio in cui le singolarità delle varie esperienze possano aver luogo. Proseguendo su questa linea, Foucault scopre la *parresia*, cioè il parlar franco, il dire la verità costi quel che costi, e nel 1984, tenendo l'ultimo corso di lezioni della sua vita, arriva a esplorare in modo minuzioso il cinismo antico. Il cinismo gli offre il modello di un differente rapporto tra la verità, la parola, la pratica e la vita, che culmina nel problema della realizzazione di una *vita altra*, rilanciando così una possibile nuova direzione per la filosofia.

Negli stessi anni un altro filosofo si era interessato al cinismo, e soprattutto alla figura di Diogene. È Peter Sloterdijk, che si interessa della strana evoluzione semantica subita dal termine cinismo, quasi una inversione: se oggi il cinico è colui che sa come va il mondo, e quindi può vivere attraverso una postura etica fortemente rilassata e funzionale a qualsiasi adattamento, allora è forse possibile ritrovare in Diogene, nella sua spudoratezza e nelle sue provocazioni, l'antidoto al cinismo moderno e alle tristezze della vita contemporanea.

A partire da tutti questi stimoli diventava molto interessante tornare a indagare quel poco che è restato del cinismo, questa antica filosofia, o, meglio, questo antico modo di vita, probabilmente più diffuso di quanto si sia ritenuto, e di cui si erano perse le tracce, e cercare le sue eventuali evoluzioni.

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, in Dreyfus,

Ci sono stati altri contributi fondamentali per dare a questa ricerca la direzione che ha preso. Marie-Odile Goulet-Cazé, importante studiosa del cinismo, mette l'accento sul tema specifico dell'esercizio nei filosofi cinici<sup>2</sup>. A differenza di Hadot, che, indagando soprattutto le vite e le opere dei filosofi stoici, si era concentrato su una dimensione fortemente intellettuale dell'ascesi-esercizio, mettendone in luce la dimensione di esercizio spirituale (comunque fortemente vicino, potremmo dire, all'esercizio o alla pratica della lettura e della meditazione di testi o di massime, anche se sempre orientati alla dimensione del vivere), Goulet-Cazé mostra quanto l'ascesi-esercizio dei cinici sia invece anche esercizio fisico, pur sempre orientato verso una precisa finalità morale. Questa sarebbe una parte rilevante della sua grande originalità. In questo modo risulta evidente, in riferimento allo spazio che si apre tra vita, resistenza alle sventure, parlar franco, libertà, il ruolo che può essere giocato a partire dalla nostra esperienza e esistenza corporea.

Rossella Fabbrichesi<sup>3</sup> riprende e sottolinea alcuni aspetti dell'interesse di Foucault per i cinici, evidenziando come il cinico diventi il "personaggio concettuale" preferito dall'ultimo Foucault per il fatto di rendere la sua vita una specie di filosofia *in actu*, continuamente esibita davanti agli occhi della città. Per questo motivo il cinismo diventa immediatamente una forma di estetica, e una forma di estetica basata su una grande eccentricità e su una continua drammatizzazione dell'esistenza. I cinici, dice Fabbrichesi, già a partire dal loro misero abbigliamento, dai loro gesti e dalla loro tendenza alla semianimalità, fanno corpo con la verità. La loro *parresia* trasforma l'incorporeo in corporeo, i significati in azione, e le forme di discorso in forme di vita. Compiono il grande esperimento che trasforma la filosofia in una «sorta di esercizio di vita»<sup>4</sup>.

L'importanza dell'esercizio viene ripresa ancora una volta da Peter Sloterdijk, che definisce l'uomo come un essere autoplastico, che ha una condotta completamente basata sull'ascesi, ovvero sull'esercizio e l'allenamento, che si rende più visibile in monaci, atleti, artisti, yogi, circensi, etc. L'esercizio viene definito da

---

<sup>2</sup> Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique/Un commentaire de Diogène Laërce*, Paris, Vrin, 1986.

<sup>3</sup> Rossella Fabbrichesi, *Cosa si fa quando si fa filosofia*, Milano, Raffaello Cortina, 2017.

<sup>4</sup> Ivi, p. 41.

Sloterdijk come un'operazione che migliora, ripetendola, una data performance. L'essere tipico dell'uomo nasce quindi dalla ripetizione. Ma esiste un lato più passivo della ripetizione, che consiste nella ripetizione di passioni, abitudini, idee che appartengono a programmi automatici di ripetizione e provengono da dispositivi sociali. La buona ripetizione invece è quella che, attraverso particolari esercizi, libera il soggetto praticante dalle vecchie abitudini, innescando un processo di de-automazione e di liberazione dai meccanismi consuetudinari, e genera nuove abitudini e condotte. Il passaggio a queste nuove abitudini, come in Hadot e Foucault, è una «conversione». Ci si dedica a una forma di secessione dal mondo dell'habitus della vita quotidiana, in cui si è immersi, per raggiungere un differente approdo attraverso quella che Sloterdijk definisce una consapevole ascesi acrobatica. La soggettività, che è una nuova nascita, è il premio di chi salta dall'essere formato al darsi-forma, e non è tanto il ritrovamento o la liberazione di una essenza psichica quanto una continua autoproduzione tramite allenamento. Diogene e il cinismo, e la loro pratica di «cambiar conio alla moneta»<sup>5</sup> vengono presi da Sloterdijk come importanti esempi di invenzione di una nuova forma di vita.

### 1. *Dall'interpretazione del testo alla filosofia come modo di vivere*

Nella prefazione a *Esercizi spirituali e filosofia antica*<sup>6</sup>, Pierre Hadot sostiene che molte delle difficoltà che si incontrano quando si

---

<sup>5</sup> Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009; trad. Stefano Franchini, *Devi cambiare la tua vita/Sull'antropotecnica*, Milano, Raffaello Cortina, 2010, p. 503.

<sup>6</sup> Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1987; trad. Anna Maria Marietti, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 1988. Pierre Hadot affronta il tema della filosofia come esercizio spirituale in varie opere che hanno dato una nuova e ulteriore direzione allo studio della filosofia degli antichi. Altre sue opere di grande interesse sono *Che cos'è la filosofia antica*, Torino, Einaudi, 1998; *La filosofia come modo di vivere*, Torino, Aragno, 2005; *Studi di filosofia antica*, Pisa, Edizioni ETS, 2014; purtroppo Hadot, in linea con ciò che lo interessava di più, si è molto concentrato sullo stoicismo e pur avendo parlato brevemente dei cinici non ne coglie l'originalità. Come evidenzia M.O. Goulet-Cazé, lo vedremo più avanti, Hadot, dopo aver messo in luce il problema di una ascesi come esercizio, si è concentrato su una forma di ascesi-esercizio di tipo esclusivamente spirituale, non cogliendo l'originalità della pratica cinica di una ascesi-esercizio che pur mantenendo sempre ed esclusivamente una finalità morale, si basa anche sull'esercizio fisico.

cerca di comprendere le opere filosofiche degli antichi «spesso derivano dal fatto che, interpretandole, commettiamo un duplice anacronismo: crediamo che, come molte opere moderne, siano destinate a comunicare informazioni intorno a un contenuto concettuale dato, e che noi ne possiamo trarre direttamente chiare informazioni sul pensiero e sulla psicologia del loro autore»<sup>7</sup>. Secondo Hadot lo scopo di molti dei testi antichi che ci sono rimasti era un altro: in essi l'autore compiva degli esercizi spirituali, al tempo stesso li stava praticando per sé e li faceva praticare anche al suo lettore. Questi esercizi spirituali avevano lo scopo di «formare le anime». Avevano «un valore psicagogico», ossia di guida delle anime. Le asserzioni che compaiono nei testi devono essere intese nella «prospettiva dell'effetto» che si propongono di produrre in relazione alla vita del praticante. Non sono proposizioni che esprimano «il pensiero e i sentimenti di un individuo»<sup>8</sup>.

La filosofia, quindi, non sarebbe destinata al puro apprendimento di dottrine teoriche, ma avrebbe un forte orientamento pratico: servirebbe a imparare a vivere, a fare una buona vita o almeno una vita che risulti sopportabile. Per raggiungere questo scopo bisogna esercitarsi continuamente praticando la filosofia.

L'esercizio spirituale è il centro motore di questa pratica della filosofia o, ancora meglio, della filosofia come pratica di una vita. La parola greca “aschesis”, dalla quale derivano i nostri termini “asceta” e “ascetismo”, significa letteralmente “esercizio” (lo stesso termine designa anche gli esercizi fisici praticati dagli atleti durante i loro allenamenti). Hadot propone di intendere “aschesis”, quando ricorre nei testi antichi, non nel significato che la parola “ascetismo” ha acquisito attualmente, bensì «come pratica di esercizi spirituali»<sup>9</sup>. Hadot ci suggerisce di studiare il fenomeno nelle scuole ellenistiche e romane, dove è più facile da osservare. Gli stoici «lo dichiarano esplicitamente: per loro la filosofia è un “esercizio [...] non consiste nell'insegnamento di una teoria astratta, e meno ancora in un'esegesi di testi, ma in un'arte del vivere, in un atteggiamento concreto, in uno stile di vita

---

<sup>7</sup> Pierre Hadot, *Esercizi spirituali...* p. IX.

<sup>8</sup> Ivi, pp. IX-X.

<sup>9</sup> Ivi, p. 31.

determinato, che impegna tutta l'esistenza"»<sup>10</sup>. L'atto filosofico diventa parte di una pratica che non ha come suo fine esclusivo la conoscenza, ma si dirige verso l'edificazione del "Sé" e ha come scopo una progressione verso una forma di esistenza più piena, che ci renda migliori. «È una conversione che sconvolge la vita intera, che cambia l'essere di colui che la compie»<sup>11</sup>. Praticando la filosofia e compiendo esercizi spirituali dobbiamo accedere a una vita più autentica.

Di conseguenza diventa necessario un cambio della nostra visione che ci porti a controllare il disordine prodotto dalle passioni, a arginare gli sconvolgimenti che i desideri smodati o i timori esagerati producono nella nostra vita. Ma «questo cambiamento di visione è difficile. È precisamente lì che devono intervenire gli esercizi spirituali, al fine di operare a poco a poco la trasformazione interiore che è indispensabile»<sup>12</sup>.

Che cos'è un esercizio spirituale? Non è rimasta nessuna opera che tratti sistematicamente l'argomento, dice Hadot, e questo probabilmente significa che gli esercizi spirituali erano una consuetudine e facevano parte dell'insegnamento orale, tanto che bastava alludervi. Filone di Alessandria ne offre qualche esempio in due elenchi dove, a scopo terapeutico, vengono nominati alcuni di questi esercizi: l'attenzione, i ricordi di ciò che è bene, il dominio di sé, l'indifferenza alle cose indifferenti, il compimento dei doveri. Ma già in Platone, secondo Hadot, l'esercizio spirituale è importante. Quando Platone sostiene, tra tanti, che filosofare è imparare a morire, non vuol dire che bisogna fingere di essere morti e mettersi in una bara, come faceva Carlo V, ma che bisogna imparare a distaccare l'anima dal corpo, a distaccarsi dalla vita sensibile e dal proprio piccolo io per essere in grado di contemplare la terra da un altro punto di vista, quello di un'anima immortale la cui sede sia il cielo<sup>13</sup>. Invece per gli stoici e gli epicurei, questo esercizio del pensare alla morte, significava in realtà prendere coscienza «del valore dell'istante presente. È il

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 31.

<sup>11</sup> Ivi, p. 32.

<sup>12</sup> Ivi, p. 33.

<sup>13</sup> Pierre Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, 2005, Nino Aragno editore, Torino, p. 156.

famoso *carpe diem* di Orazio: cogli l'oggi, senza pensare al domani»<sup>14</sup>.

Tutti gli esercizi spirituali, praticati con continuità, hanno lo scopo di tenere continuamente desta l'attenzione verso il mondo e le cose, in modo di metterci in grado di affrontare gli eventi. «Si tratta di impregnarsi della regola di vita (*canon*) applicandola col pensiero alle diverse circostanze della vita, così come si assimila, mediante esercizi, una regola di grammatica o di aritmetica, applicandola ai casi particolari. Ma qui non si tratta di un semplice sapere, si tratta di una trasformazione della personalità»<sup>15</sup>. Gli stoici, per essere pronti a affrontare qualsiasi evento negativo che la sorte potesse parargli davanti, praticavano con continuità la *praemeditatio malorum*, esercizio che consisteva nell'immaginare gli eventi più negativi come se dovessero necessariamente realizzarsi. Praticare la filosofia in queste scuole diventa quindi un modo per esercitarsi a vivere, e si caratterizza anche per un forte aspetto di terapia, perché uno degli scopi più importanti è quello di liberare l'anima dalle sue malattie, cioè dalle «preoccupazioni della vita», per «condurla alla semplice gioia di esistere»<sup>16</sup>. L'uomo che, prima della conversione filosofica, giace in uno stato di infelicità, inquietudine e affanno, e che essendo lacerato dalle passioni non vive veramente, non riesce a essere veramente se stesso. Per vivere in modo pieno deve liberarsi da questo stato e «accedere alla vera vita [...] trasformarsi, raggiungere uno stato di perfezione. Gli esercizi spirituali sono destinati precisamente a questa educazione di sé [...] che ci insegnerà a vivere non già conforme ai pregiudizi umani e alle convenzioni sociali (poiché la vita sociale è essa stessa un prodotto delle passioni) ma conforme alla natura dell'uomo, che non è altro che ragione»<sup>17</sup>. L'uomo, grazie alla libertà della sua volontà, può iniziare a distinguere quanti falsi valori siano presenti nelle credenze e nelle abitudini più comuni, al fine di liberarsene; può modificare se stesso e migliorarsi. «Come, con esercizi fisici ripetuti, l'atleta dà al suo corpo una forma e una forza nuove, così, con gli esercizi spirituali, il filosofo sviluppa la sua forza d'animo, trasforma la sua atmosfera interiore, cambia la sua visione del mondo e infine l'intero suo essere. L'analogia poteva parere tanto

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 157.

<sup>15</sup> Pierre Hadot, *Esercizi spirituali...*, p. 35.

<sup>16</sup> Ivi, p. 39.

<sup>17</sup> Ivi, p. 59.

più evidente in quanto proprio nel ginnasio, ossia nel luogo dove si praticavano gli esercizi fisici, si tenevano anche le lezioni di filosofia, ossia si praticava l'allenamento alla ginnastica spirituale»<sup>18</sup>.

La conversione richiedeva però che l'individuo venisse «strappato alle sue abitudini, ai suoi pregiudizi sociali»; questa operazione era molto difficile e doveva produrre esiti profondi, implicava il totale cambiamento del proprio modo di vivere, implicava la metamorfosi radicale della propria «maniera di vedere il mondo, dalla nuova prospettiva cosmica e “fisica” che poteva sembrare fantastica e insensata al buonsenso quotidiano e grossolano»<sup>19</sup>. Indubbiamente non era facile «rimanere stabilmente a tali altezze», cioè a tali distanze dal senso comune e da abitudini così diffuse che si riproponevano quotidianamente tutto intorno alla vita di chi cercava di praticare la filosofia. Per questo motivo la conversione non era una dimensione dell'esistenza che si poteva raggiungere una volta per tutte, ma che «doveva essere incessantemente riconquistata»<sup>20</sup>.

Questo aspetto della filosofia, la filosofia come un'arte del vivere, secondo Hadot, era già predominante all'epoca di Socrate. I filosofi, attraverso i loro esercizi, davano alle loro vite, nella loro dimensione più quotidiana, delle forme particolari, sempre più distanti dall'uso comune. Già «il Socrate dei dialoghi platonici veniva detto *atopos*, ossia “inclassificabile”»<sup>21</sup>. «Nel mondo antico il filosofo è sempre considerato un po' come Socrate: non è “al suo posto”, è *atopos*, non lo si può mettere in una classe sociale, è inclassificabile; per ragioni diverse, c'è una rottura di tutte le scuole con il quotidiano»<sup>22</sup>.

In che forme si esplica questo atteggiamento concreto, questo stile di vita determinato, che impegna tutta l'esistenza? Ogni scuola produce una specifica forma di vita che si sostanzia nei differenti comportamenti dei filosofi nella loro vita quotidiana. I platonici erano quelli col «sopracciglio altezzoso» e venivano considerati orgogliosi; come il loro maestro volevano esercitare un'influenza sulla politica, secondo il loro ideale, e seguivano il

---

<sup>18</sup> Ivi, pp. 59-60.

<sup>19</sup> Ivi, p. 62.

<sup>20</sup> Ivi, p. 62.

<sup>21</sup> Ivi, p. 12.

<sup>22</sup> Pierre Hadot, *La filosofia come modo...* p. 150.

metodo socratico basato sul dialogo. Gli aristotelici si dedicavano agli studi di scienze naturali, e non solo, adottando un modo di vivere teoretico, che però era finalizzato alla conoscenza del divino, il Primo Motore dell'universo. Gli epicurei praticavano «un'ascesi dei desideri finalizzata a mantenere la più perfetta tranquillità dell'anima», cercando di limitarsi a esaudire soltanto i desideri naturali e necessari, come bere, mangiare e dormire; e «vivevano il più possibile ritirati dagli affari della città»<sup>23</sup>. Gli scettici seguivano un'unica regola di comportamento: «l'obbedienza alle leggi e ai costumi della città, che rifiutavano di giudicare»<sup>24</sup>, per il resto sospendevano il giudizio sulle cose e così raggiungevano la tranquillità dell'anima; erano quindi molto conformisti. Gli stoici erano molto rigoristi e consultavano continuamente dei manuali in cui erano presenti prescrizioni molto particolareggiate sui comportamenti da assumere in ogni circostanza della vita.

Ma non era necessario, sostiene ancora Hadot, dover scrivere, oppure insegnare in qualche scuola, per essere considerati filosofi. È necessario un certo modo di vivere: Catone l'Uticense, viene considerato filosofo anche se non ha mai scritto nulla; Hadot trova esemplare il caso di Quinto Muzio Scevola, nominato governatore della provincia d'Asia, che si fa «un punto d'onore, a differenza dei suoi predecessori, di pagarsi il soggiorno in Asia di tasca propria, obbligando quanti lo circondavano a fare altrettanto e così mettendo fine agli eccessi dei collettori di imposte romani. Gli stoici della famiglia degli Scevola furono inoltre gli unici ad applicare a se stessi le leggi promulgate contro il lusso. Nella vita quotidiana avevano dunque un'austerità, un rigore morale che gli altri non avevano»<sup>25</sup>.

In uno dei suoi rari accenni al loro movimento, Hadot afferma che, a ben vedere, il caso più esemplare per comprendere come la filosofia fosse un modo di vivere, rimane proprio quello dei cinici, che non hanno sviluppato né una scuola né delle dottrine<sup>26</sup>. Si

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 149.

<sup>24</sup> Ivi, p. 150.

<sup>25</sup> Ivi, p. 147.

<sup>26</sup> Hadot cita i cinici sia in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, dove gli dedica qualche riga, sia in *Che cos'è la filosofia antica*, dove gli dedica tre pagine scarse. Come abbiamo visto ne coglie l'aspetto particolare di aver sviluppato un singolare modo di vita, ma il fatto di non aver dato origine a una specifica forma di dottrina, espressa in «trattati filosofici teoretici» (*Che cos'è la filosofia antica*, p. 107), e che la critica delle convenzioni sociali si esprima attraverso gesti, o

accontentavano di vivere secondo un certo stile: rifiutavano le convenzioni della vita quotidiana e la mentalità corrente; si accontentavano di poco e mendicavano, erano impudichi e si masturbavano in pubblico. Predicavano una specie di ritorno alla natura non civilizzata.

## *2. L'abbandono di una morale normativa esterna e la ricerca di una morale dell'immanenza*

Per tanta parte della sua opera Michel Foucault si è interessato di potere e di sapere. Ha studiato le forme di esclusione e di repressione (manicomio, carcere) e i saperi e le pratiche ad essi collegati. Analizzando questi fenomeni complessi Foucault ha messo in luce i molti processi di assoggettamento nei quali questi dispositivi (es. devianza-carcere) irretiscono gli individui. Ma Foucault ha anche dichiarato in vari luoghi, soprattutto interviste, che nella sua opera mancava ancora una parte, forse la più importante: quella che si riferisce alle strategie di soggettivazione (la parte di autonomia e di risposta attraverso le quali un individuo cerca di trovarsi uno spazio all'interno di queste pratiche di assoggettamento). Dunque se da una parte (della ricerca) abbiamo strategie di assoggettamento (es. le pratiche di assoggettamento dei vagabondi) dall'altra avremo sempre individui (o gruppi) che inventano una resistenza/risposta a questi tentativi di assoggettamento mettendo in atto strategie di nuova vita (soggettivazione). Queste risposte al potere, queste soggettivazioni, sono tracce di libertà, sono quello che più assomiglia a una libertà che non accada nel puro mondo vuoto dell'immaginazione. Quali esempi di strategie di soggettivazione ci dà Foucault?

Nell'ultima parte della sua opera (purtroppo bruscamente interrotta dalla sua morte) Foucault si dedica allo studio della filosofia antica e soprattutto della filosofia ellenistica e romana, seguendo in parte gli studi di Hadot, col quale divideva lo studio al College de France. Come è arrivato Foucault alla filosofia

---

scelte di vita, e non attraverso argomentazioni logiche, lo rende ai suoi occhi una «situazione limite» (Ivi, p. 107). I cinici gli appaiono troppo inurbani.

ellenistica? Come ben evidenzia Frédéric Gros, Foucault, dopo aver deciso di ampliare verso nuove direzioni le ricerche intraprese per la *storia della sessualità*, si orienta verso una storia della Verità, oppure una storia degli «atti di verità», cioè di «quell'insieme di procedure regolate che connettono un soggetto a una verità, come quegli atti realizzati nel corso dei quali un determinato soggetto stabilisce il proprio rapporto con una certa verità»<sup>27</sup>.

Analizzando il monachesimo Foucault si rende conto che in esso si producono delle tecniche che sono assenti nel cristianesimo primitivo e che esigono da un soggetto, in vista della remissione dei suoi peccati, l'esame permanente delle sue rappresentazioni e la verbalizzazione, davanti a un superiore, dei peccati commessi; cioè «l'obbligo di dire il vero su se stessi»<sup>28</sup>. Questo obbligo di dire il vero su noi stessi rappresenta per Foucault «una delle forme principali della nostra obbedienza»<sup>29</sup>, perciò «ricercare la propria verità intima non vorrà pertanto dire altro, da allora, che continuare a obbedire»<sup>30</sup>.

Foucault scopre una linea che diverge da questo dispositivo di verità/obbedienza nelle tecniche di esistenza della tarda antichità. Nei testi della tarda antichità è presente l'invito a una pratica di sé e della verità che è orientato più alla liberazione del soggetto che alla sua «reclusione in una camicia di forza di verità»<sup>31</sup>. Foucault trova in Epitteto, Seneca, Marco Aurelio un altro regime di rapporti tra soggetto e verità. «A differenza di quanto avverrà all'interno del cristianesimo, qui il soggetto e la verità non sono legati l'uno all'altro dall'esterno, come se si verificasse una presa di potere dall'alto, bensì a partire da una scelta irriducibile di esistenza. Un soggetto vero era dunque possibile, ma non più nella direzione di un assoggettamento, bensì nella forma di una soggettivazione»<sup>32</sup>.

A partire da questo assunto Foucault tiene quattro anni di corsi che hanno lo scopo di indagare le forme di soggettivazione presenti nella filosofia greca e romana, che in parte utilizzerà per scrivere il secondo e il terzo volume della storia della sessualità;

---

<sup>27</sup> Frédéric Gros, *Nota del curatore*, in Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto/Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 457.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Frédéric Gros, *Nota del curatore*, in Michel Foucault, *L'ermeneutica...* p. 458.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 458-9.

attraverso queste ricerche prendono forma alcune nuove nozioni come «stile di vita», «tecniche del sé», «arti esistenziali». Un'altra parola chiave forse potrebbe essere «eto-poietica», presa da Plutarco.

Nell'*Uso dei piaceri*, libro che studia il rapporto col sesso nel mondo greco classico, Foucault cerca di illustrare il rapporto che l'uomo libero greco instaura con la propria sfera sessuale. Gli *afrodisia*, i piaceri legati al sesso, sono forze potenti che abbiamo al nostro interno, passioni, di cui bisogna fare un «buon uso»<sup>33</sup>. Questo «buon uso» dei piaceri è quello che se ne può fare quando si riesce a mantenere la padronanza di sé.

Ma quello che più interessa a Foucault è mettere in evidenza che l'antico buon uso dei piaceri è uno stile di comportamento completamente diverso dal «nostro»: invece di un'obbedienza a un sistema di leggi e di divieti, definiti da una norma che divide tra pratiche e desideri leciti o illeciti, normale e anormale, eterosessuale e omosessuale, il buon uso dei piaceri è uno stile di vita improntato alla padronanza di sé, che cerca di modulare i propri atti sessuali a partire dal matrimonio, la relazione più buona, e arrivando fino agli atti più distanti da esso, «quelli eteromorfi rispetto alla relazione sociale, e quindi moralmente poco validi»<sup>34</sup>.

Tutte le parole chiave per orientare i comportamenti all'interno del campo erotico cambiano; i modi di vivere il piacere si improntano a buon uso, strategia e stile invece che a norma e legge.

Foucault passa poi all'analisi dell'epoca ellenistico romana. Si sposta dagli afrodisia alla Cura di sé. A partire dalla differenza tra *zoe* (vita come fatto biologico) e *bios* (vita che prende una forma) Foucault si concentra sulle procedure che un individuo mette in atto per modificare se stesso e raggiungere delle positive «qualità di esistenza» come tranquillità, felicità, benessere, modificando il rapporto con se stessi, con gli altri e col mondo. Queste procedure che ci migliorano Foucault le chiama *technai tou biou*, arti del vivere, tecniche di vita, tecniche del sé o tecnologie del sé. Le tecniche del sé hanno una forte somiglianza con gli esercizi spirituali di

---

<sup>33</sup> Seguo qui la bella analisi di Laura Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico/ Spunti per una critica dell'attualità*, Pisa, Edizioni ETS, 2008.

<sup>34</sup> Ivi, p. 86.

Hadot<sup>35</sup>; anche Hadot, come abbiamo visto, suggeriva di leggere la filosofia antica come maniera di vivere, via per un'arte del buon vivere, e non come sistema teorico.

Queste tecnologie del sé rendono possibile al soggetto una «conversione», che si esplica come un lungo lavoro del soggetto su di sé, che ha lo scopo di procurarsi una «salvezza». Foucault sottolinea come sia gli esercizi per la conversione, sia la «salvezza», siano da intendere come privi di un particolare valore religioso ma configurino più che altro un modo di distogliere lo sguardo dall'esterno per portarlo verso di sé; tutto questo non per cercare una decifrazione di sé e i segreti della propria interiorità, ma semplicemente per avere il sé come proprio obiettivo, formare il sé, cioè dare una forma alla propria esistenza. La cura di sé ha come obiettivo di renderci capaci di affrontare qualsiasi evento esterno, in uno stato di inalterabilità. La salvezza è soltanto la capacità di edificare il sé come un luogo capace di affrontare gli eventi, gli altri, e le proprie passioni. Per fare questo, per esempio nello stoicismo, bisognava rammemorare continuamente una serie di «discorsi veri» che avevano la funzione di formare nel soggetto una «armatura» in grado da difendere il soggetto dall'evento.

---

<sup>35</sup> Pierre Hadot, in *Esercizi spirituali e filosofia «cristiana»* (*Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 69-86) rende merito a Paul Rabbow, nella sua ricerca *Seelenführung, Methodik der Exerzitiien in der Antike*, München 1954, di aver mostrato quanto gli *Exercitia spiritualia* di Ignazio da Loyola affondino le loro radici negli esercizi spirituali della filosofia antica. Ma, dice Hadot, Rabbow ha legato la sua analisi esclusivamente alle scuole epicurea e stoica, «perché vede solo o soprattutto l'aspetto etico, e non osserva che tale aspetto nelle filosofie che – come lo stoicismo e l'epicureismo – danno evidentemente la prevalenza all'etica, nel loro insegnamento» (pp. 69-70). Hadot discute di quale sia tra «exercices spirituels», «exercices morales» o «exercices éthiques» la traduzione più adeguata per l'espressione di Rabbow «sittliches Exerzitiium [letteralmente: esercizio etico]». Curiosamente Hadot non considera per niente «esercizio etico», esclude «esercizio morale» perché gli sembra alludere troppo all'idea di una norma da rispettare, e preferisce «esercizio spirituale» perché evidenzerebbe la dimensione esistenziale del concetto: l'esercitante, praticando, raggiungerebbe una conversione che coinciderebbe con una trasformazione totale del suo essere, grazie alla quale, oltre al suo modo di essere, cambierebbe anche il suo rapporto col mondo. Anche Foucault, in *L'herméneutique du sujet*, riprende la nozione di esercizio spirituale e usa la nozione di «spiritualité», opponendola questa volta a «philosophie», dove con «philosophie» si indicherebbe la «forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité», mentre con «spiritualité» si intende «la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité» (*L'herméneutique du sujet*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 16, ). In *Esercizi spirituali o esercizi etici?* B. Carnevali suggerisce l'idea che probabilmente Foucault, occupandosi di una dimensione dell'esercizio che si attua all'interno di un orizzonte completamente immanente, non trascendente, avrebbe potuto essere interessato al concetto di esercizio etico. Se in Hadot l'individuo che pratica i suoi esercizi spirituali deve compiere tutto un lavoro su di sé per trovare un suo posto armonico all'interno di un ordine cosmico, in Foucault l'individuo che si esercita ha in vista soltanto il cambiamento del suo sé, e ha come fine dell'esercizio se stesso.

L'individuo trasformato, grazie alla sua armatura, diventa una specie di atleta dell'evento che «nella vita quotidiana non si lasci mai travolgere da quel che può accadere»<sup>36</sup>.

Questi discorsi veri, letti o ascoltati, devono penetrare talmente nell'individuo da diventare quasi suoi «muscoli e nervi»<sup>37</sup>. Il soggetto deve praticare continuamente degli esercizi per rinforzarne l'interiorizzazione (es. *praemeditatio malorum*).

Paul Veyne riassume molto bene per quali motivi Foucault si fosse così interessato alle arti dell'esistenza greche. Se, per un verso, la morale greca poteva essere considerata completamente morta, «l'idea di un lavoro del sé sul sé, gli parve suscettibile di recuperare un significato attuale, allo stesso modo delle colonne dei templi pagani che si vedono talvolta reimpiegate in edifici più recenti. È possibile intuire alcune conseguenze di questa diagnosi: l'io, nell'assumere se stesso come opera d'arte da portare a compimento, può sorreggere una morale che né la tradizione né la ragione sono in grado di supportare; artista di sé stesso, l'io godrebbe quindi di quella autonomia di cui la modernità non può fare a meno. “Tutto è scomparso” affermava Medea, “ma una cosa mi resta: io”. In fin dei conti se l'io ci libera dall'idea che fra la morale e quella che si è soliti definire società esiste un legame analitico e necessario, non sarà più necessario attendere la Rivoluzione per iniziare ad attualizzarci: l'io come nuova possibilità strategica<sup>38</sup>».

Ma, mentre studia le tecnologie del sé, Foucault inizia a seguire un'ulteriore direzione di ricerca, quella relativa alla «parrhesia» (parlar franco, dire il vero). L'indagine sulla parresia gli farà fare molta strada e lo porterà a dedicare l'ultimo corso di lezioni al Cinismo.

Già nel corso del 1982, *l'Ermeneutica del soggetto*, la parresia compariva in Seneca, *Lettere a Lucilio*, LXXV,<sup>39</sup> dove Seneca, rispondendo all'accusa di scrivere in modo troppo sciatto, rispondeva che se lui e Lucilio si fossero trovati seduti l'uno di fronte all'altro, non ci sarebbe stato per nulla bisogno di parole ricercate; che se fosse possibile avrebbe preferito lasciarli vedere i

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 120.

<sup>37</sup> Ivi p. 121.

<sup>38</sup> Paul Veyne, *È possibile una morale per Foucault?*, in AA VV, *Effetto Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1986, p. 35.

<sup>39</sup> Michel Foucault, *L'ermeneutica...* p. 359 e seguenti.

suoi pensieri, senza il bisogno di doverli dire; che crede a tutto quello che dice, anzi, lo ama; che bisogna sempre «dire quello che si pensa, pensare quello che si dice; far sì che il linguaggio sia in accordo con il comportamento»<sup>40</sup>. Cioè: è la vita che Seneca fa che deve confermare le parole che Seneca dice. Quindi la parresia, in latino *libertas*, prevede che ci sia un totale accordo tra *bios* e *logos* (tra vita e discorso), ma la parresia si distingue dagli altri tipi di parola per un ulteriore livello. Seneca dice che queste parole, dopo essere state imparate e impresse nella memoria, «le si può mettere alla prova, le si può sperimentare, solo mettendole in opera»<sup>41</sup>. Il discorso di parresia si distingue dagli altri tipi di discorso perché deve essere continuamente messo in opera.

Foucault analizzerà la parresia prima nella tragedia, poi nella figura di Socrate, quindi in Platone, per terminare questo percorso con Diogene e il cinismo. Già a partire dalle analisi del *Lachete*, dialogo sul tema «che cos'è il coraggio», l'oggetto della cura di sé si sposta verso il *bios* che deve essere in totale armonia con il *logos*; però, questo *bios* parresiastico, cioè la vita di Socrate, «mostra il discorso vero, con la sua forma e i suoi atti, manifestando, senza bisogno di discorso, i principi che gli conferiscono la sua forma particolare»<sup>42</sup>. E questa manifestazione sensibile della verità nella vita è quel che Foucault definisce “estetica dell'esistenza”. La vita è la manifestazione visibile e percepibile della verità. In essa la verità si mostra. «Una bella vita è dunque la vita che abbia dato luogo o stia dando luogo al lungo lavoro di trasformazione di sé e di accesso al vero, e che metta in opera in se stessa la verità»<sup>43</sup>.

Il cinismo esprime tutto questo alla massima potenza e, per Foucault, rivela delle caratteristiche esclusive che lo distinguono dalle altre filosofie ellenistiche. I cinici vivono in uno stato di estrema povertà: le loro proprietà sono mantello, bastone e bisaccia. Non hanno casa né patria e interpellano tutti quelli che incontrano con discorsi «semplici, rudi, volgari e offensivi o ironici e pieni di saggezza»<sup>44</sup>.

Foucault si concentra in particolare sul famoso episodio della falsificazione della moneta che causa l'esilio di Diogene: Diogene

---

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Michel Foucault, *L'ermeneutica...* p. 361.

<sup>42</sup> Laura Cremonesi, *Michel Foucault ...*pp. 168-9.

<sup>43</sup> Ivi, p. 169.

<sup>44</sup> Ivi, p. 173.

va dall'oracolo e l'oracolo gli ordina di alterare la moneta. «In generale, si tende a sottolineare il valore simbolico del fatto di alterare la moneta (*paracharratein to nomisma*) in base al doppio valore di *nomisma*, al tempo valore e istituzione politica. La missione del cinico consisterebbe, quindi, nel contestare il *nomos*, inteso sia come legge o istituzione che come costume, nella sua contrapposizione con la natura (*physis*), valore di riferimento per il cinismo»<sup>45</sup>. Foucault però legge questa missione non tanto come falsificazione quanto come «impressione di un nuovo conio» sulla moneta corrente. Cos'è questo nuovo conio? Visto che il cinismo si caratterizza in primo luogo come *bios*, la nuova effigie è la vita cinica in opposizione tanto alla vita ordinaria quanto alla vita filosofica. Come ben sintetizza Gros<sup>46</sup>, per Foucault *parakharaxis* significa cancellare l'effigie di una moneta per farle recuperare il suo valore autentico. Cioè: tornare alla verità.

«Si pone dunque la questione dei “significati” o “valori” della verità [...]. Foucault ne distingue quattro: la non-dissimulazione, la purezza, la conformità alla natura e la sovranità. *Parakharaxon to nomisma* significa allora per i cinici: fai valere i veri significati, purificati, della verità, trasformandoli in altrettanti principi di direzione dell'esistenza. Condurre una “vera vita” significherebbe allora: condurre una vita totalmente pubblica ed esposta (ciò che è non-nascosto), un'esistenza di miseria e di povertà complete (ciò che è puro), una vita radicalmente selvaggia e animale (ciò che è retto), che manifesta una sovranità senza limiti (ciò che è immutabile). La trasvalutazione cinica è il lavoro che consiste nel vivere alla lettera i principi della verità. La verità, in definitiva, appena abbandona il dominio dei discorsi per incarnarsi nell'esistenza, è ciò che è insopportabile. La “vera vita” non può manifestarsi che come “vita altra”<sup>47</sup>. È questa la specificità del cinismo.

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 176.

<sup>46</sup> Frederic Gros, *Nota del curatore*, p. 334, in Michel Foucault, *Il coraggio...*

<sup>47</sup> Ibid.

### 3. *La vita come opera d'arte*

Giorgio Agamben, ne *L'uso dei corpi*<sup>48</sup>, ricostruisce la polemica postuma di Hadot con Foucault. In un'intervista rilasciata qualche anno dopo la morte di Foucault, Hadot dice che il lavoro di sé su di sé, l'esercizio di sé, sono la parte essenziale della filosofia intesa come arte del vivere. Hadot però critica la scelta di Foucault di parlare di un "estetica dell'esistenza" sia per quanto riguarda l'antichità, sia per quanto riguarda il compito del filosofo come tale. Secondo Hadot non bisognerebbe tanto parlare di cultura di sé, ma di superamento di sé, tenendo conto che la pratica degli esercizi spirituali, che ha come scopo «la liberazione dall'angoscia, si ottiene attraverso un movimento che ci fa passare dalla soggettività individuale e appassionata all'oggettività di una prospettiva universale»<sup>49</sup>. Secondo Hadot non si tratta tanto di una costruzione di un sé, quanto «di un superamento dell'io ... un esercizio attraverso il quale l'io si situa nella totalità e fa esperienza di sé come parte di questa totalità»<sup>50</sup>. Hadot ritiene che Foucault, parlando di estetica dell'esistenza, intenda un soggetto che cerchi di situarsi «al di là del bene e del male», e che «simile più al Des Esseintes di Huysmans che al Socrate di Platone, plasma la sua vita come un'opera d'arte»<sup>51</sup>. Secondo Agamben, Hadot sbaglia. In realtà queste due differenti linee, o tensioni, che noi chiamiamo estetica e etica, nella tarda opera di Foucault si incrociano, o forse, ancora meglio, si intrecciano e risultano inscindibili. In un'intervista del 1983 Foucault dichiara: «l'idea del bios come materiale di un'opera d'arte estetica è qualcosa che mi affascina»<sup>52</sup> ma il contesto in cui situare questo pensiero è quello di un'etica non normativa, cioè l'idea che «la morale può essere una struttura molto forte dell'esistenza, senza per questo doversi legare a un sistema autoritario né giuridico in sé, né a una struttura di disciplina»<sup>53</sup>. Analizzando le differenze tra il periodo antico e il cristianesimo Foucault si rende conto che «l'elaborazione della propria vita come un'opera d'arte personale» era al centro dell'esperienza morale «dell'Antichità, mentre invece nel

<sup>48</sup> Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi/Homo sacer*, IV,2, Vicenza, Neri Pozza, 2014, p. 133.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 133-34.

<sup>50</sup> Ivi, p. 134.

<sup>51</sup> Ivi, p. 136.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid.

cristianesimo, con la religione del testo, l'idea di una volontà divina e il principio di obbedienza, la morale prendeva in misura assai maggiore la forma di un codice di regole»<sup>54</sup>. Ecco quindi (forse spinto dal desiderio di suggerire una serie di nuove possibilità d'esistere) che Foucault si trova a analizzare una serie di pratiche tardo antiche finalizzate a dare alla propria vita una certa forma che risponda a certi "criteri di stile". Queste pratiche le chiama "eto-poietiche". Per mezzo di esse il soggetto si modifica, si trasforma, si disloca, e non diviene «in una certa misura e fino a un certo punto, altro che lui stesso»<sup>55</sup>. Agamben, ricordandoci quanto Foucault sia sempre stato fedele all'insegnamento di Nietzsche, per illuminare ulteriormente il fertile nodo Estetica-Etica-Vita, cita un meraviglioso aforisma del 1885-1886, sicuramente non ignoto a Foucault: «L'opera d'arte là dove appare senza artista, per esempio come corpo vivente [*Leib*], come organizzazione (il corpo degli ufficiali prussiani [*preussisches Offizierkorps*], l'ordine dei gesuiti). In che misura l'artista non sia che un grado preliminare. Il mondo come opera d'arte che partorisce se stessa»<sup>56</sup>. E, proseguendo, cita la lunga intervista, già menzionata sopra, sulla *Genealogia dell'etica* dove, rispondendo alla domanda «che genere di etica possiamo costruire oggi?», Foucault afferma di essere molto stupito che l'arte sia diventata un «qualcosa di specializzato», ossia una serie di pratiche e procedure realizzate da «esperti [...], gli artisti», e che queste pratiche abbiano come loro fine esclusivo di realizzare particolari oggetti invece di aver mantenuto una relazione con gli individui e con la vita; la domanda che Foucault si pone è perché non sia la vita di tutti gli individui a diventare un'opera d'arte, come derivato di processi di invenzione? «Perché una lampada o una casa [...], ma non la nostra vita?»<sup>57</sup>.

Se per Foucault non esiste un soggetto trascendentale, e forse non esiste neanche un soggetto preesistente a qualcosa, e non è il soggetto la condizione che rende possibile un'esperienza, ma esistono soltanto delle serie di processi di soggettivazione, cioè processi «attraverso cui si ottiene la costituzione di un soggetto, più esattamente di una soggettività, la quale com'è evidente, è

---

<sup>54</sup> Giorgio Agamben, *L'uso...* p.138.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Nietzsche, *Frammenti postumi*, in Giorgio Agamben, *L'uso...* p. 139.

<sup>57</sup> in Giorgio Agamben, *L'uso...* p. 139.

soltanto una delle possibilità di organizzare una coscienza di sé»<sup>58</sup>, e se, in altro luogo, Foucault aveva detto che l'occuparsi di sé non era una forma di preparazione alla vita, ma era già, in sé, una forma di vita, ecco che le antiche tecniche del sé, e un'arte del sé, diventano un esempio del tentativo possibile di dare una forma alla nostra vita (*bios*) nel gioco che si istaura necessariamente tra pratiche di assoggettamento e pratiche di liberazione.

Se la vita filosofica è il luogo privilegiato in cui il problema della verità e quello del modo di vivere si incontrano, il cinismo, grazie alla sua particolare radicalità, avrebbe posto, secondo Foucault, una domanda fondamentale: «la vita, per essere veramente la vita di verità non deve essere una vita altra, una vita radicalmente e paradossalmente altra?»<sup>59</sup>.

Nella filosofia classica, ricorda Agamben riferendosi a Foucault, esistono due modi di “legare la pratica di sé al coraggio della verità”: la via della conoscenza, cioè quella della dottrina e dei *mathemata*, che è quella praticata dai platonici e dagli aristotelici nelle loro scuole, e la via cinica, nella quale non si segue una particolare dottrina ma si mette drasticamente alla prova la verità attraverso una vita che, tramite la sfida e lo scandalo, sovverte tutti i valori e le pratiche usuali della società.

E questo modello cinico secondo Foucault ha alcune forme di discendenza: la militanza rivoluzionaria e la vita da artista. In entrambi i casi, come nella vita del filosofo, è il tema della pratica di sé «come costituzione di una vita altra»<sup>60</sup> a emergere: «non può esserci verità che nella forma dell'altro mondo e della vita altra»<sup>61</sup>. È questa l'eredità che il cinismo ci lascia.

#### 4. Cosa si fa quando si fa filosofia? Dimensione estetico-etica del cinismo

Anche Rossella Fabbrichesi evidenzia quanto il cinico sia il «personaggio concettuale» preferito dall'ultimo Foucault, e questo per il fatto di praticare una militanza del vero completamente

---

<sup>58</sup> Arch. Fouc, 3, p. 271.

<sup>59</sup> in Giorgio Agamben, *L'uso...* p141, trad. mia.

<sup>60</sup> Ivi, p. 142.

<sup>61</sup> in Giorgio Agamben, *L'uso...* p. 143, trad. mia.

«eccentrica rispetto alla tradizione, soprattutto platonica»<sup>62</sup>, che si esplica come continuo atto di critica e di resistenza al potere. È una vita che diventa filosofia «*in actu*»: il cinico pratica «la via breve», cioè, invece di perder tempo nell'elaborazione di discorsi veri, mette in atto il vero con la sua vita, esibita davanti agli occhi della città.

Ma, come viene ben sottolineato da Fabbrichesi, se è vero che l'esserci cinico abbia una fondamentale dimensione eto-poietica, d'altra parte il suo modo di mostrarsi in ogni momento davanti alla città - il *tribon* (doppio mantello), la sua scodella e i suoi gesti, il suo tendere a una «semianimalità» - crea una specie di proprio teatro e diventa immediatamente una forma di estetica.

«Il *bios philosophicos*, la vita filosofica, risulta anche per i cinici una manifestazione di verità ... Ma qui la postura è decisamente radicale: è nel gesto reiterato del loro provocatorio stile d'esistenza, negli atti di tutti i giorni, che questi uomini divengono "teatro visibile della verità". I cinici optano per una drammatizzazione dell'esistenza (*drama*, da *drao*, fare). Essi esibiscono un'estetica, più che un'etica della verità: "una verità allo stato manifesto". Cosa significa questo? Significa che nella vita cinica, così come ce la consegna per esempio Diogene Laerzio nel suo *Vite dei filosofi*, Foucault vede incarnato un principio che gli pare essenziale: è la vita che produce la verità, e non la verità che si rivela aspirazione della vita»<sup>63</sup>. Fabbrichesi evidenzia anche il fatto che «il *bios philosophicos* esercitato da questi filosofi aspira dunque a essere un piano di immanenza pura: i cinici *fanno corpo*, grazie al loro stesso corpo, con la verità, non si preparano eticamente all'*altro* mondo, quello che porta alla contemplazione delle idee, ma danno forma pragmaticamente a un mondo *altro*, vissuto qui e ora, nella pienezza del gesto concreto di resistenza al presente»<sup>64</sup>.

Nell'analisi del *Lachete* Foucault aveva messo in luce quanto Socrate fosse autorizzato a parlare del coraggio proprio in virtù del suo modo di vivere, in virtù della vita che quotidianamente aveva sempre condotto; questa vita rappresentava il *basanos*, la pietra di paragone, non soltanto per i suoi discorsi, quanto per cosa aveva saputo fare per esempio in battaglia: in questo consisteva

---

<sup>62</sup> Rossella Fabbrichesi, *Cosa si fa quando si fa filosofia*, Milano, Raffaello Cortina editore, 2017, p. 37.

<sup>63</sup> Ivi, p. 38.

<sup>64</sup> Ivi, p. 39.

l'armonia tra il suo dire e il suo fare. Socrate era quindi un «*mousikos aner*, un uomo musicale: “Un uomo simile io lo sento proprio come un musicista, che accordi in un’armonia bellissima non la lira o strumenti dilettevoli, ma in realtà la sua vita stessa in accordo tra parole e azioni”»<sup>65</sup>. Anche i cinici sono musicali, dice Fabbrichesi, e fanno risuonare le corde delle loro esistenze insieme a quelle delle loro credenze, ma producono una musica che è «cacofonica», che colpisce col suo stridio «come un pugno in faccia». Ma è proprio questa «crudeltà, esibita senza mediazione», che diventa eloquente. Il corpo, il concetto e il modo di vita coincidono. Il gioco della *parresia* è tale che ogni verità debba passare attraverso ciò che uno è, non ciò che egli sa; il soggetto di *parresia* trasforma l’incorporeo in corporeo, i significati in azione, le forme di discorso in forme di vita. Insomma, fa corpo con la verità.

«Si tratta di una postura etica che Nietzsche considerava essenziale [...] “Fino a che punto la verità sopporta di essere incorporata? Questo è il problema, questo l’esperimento”»<sup>66</sup>. Ecco quindi delinearsi una discendenza filosofica per la quale la filosofia deve essere una pratica, e «più o meno, una sorta di esercizio di vita»<sup>67</sup>. E conseguentemente la storia della filosofia può diventare, come in Diogene Laerzio, «soprattutto una storia di vite esemplari»<sup>68</sup>.

La separazione teoria - vita, secondo Foucault, si è prodotta nell’epoca cartesiana, quando il *gnothi seauton* (conosci te stesso) si rende indipendente dall’*epimeleia heauton* (cura di sé). È in quel momento che viene alla luce un soggetto teoretico «capace di riflettere e ragionare distaccandosi totalmente dal piano delle azioni. Contrariamente al soggetto antico, che si considera in grado di aspirare alla verità noetica solo in virtù di una trasformazione etica, il soggetto moderno è ritenuto capace di ghermire il vero tramite processi puramente epistemici. Che cosa faccia poi della sua vita e dei suoi comportamenti non interessa»<sup>69</sup>. Ma per Foucault, come per i cinici, la filosofia è una ricerca vitale, quindi deve mettersi alla prova nella realtà e nell’attualità: non si

---

<sup>65</sup> Ivi, p. 40.

<sup>66</sup> Ivi, p. 41.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Rossella Fabbrichesi, *Cosa si fa quando ...* p. 42.

<sup>69</sup> Ivi, p. 43.

tratta più tanto di rispecchiare un mondo, si tratta di cambiare se stessi e sperimentare.

Sono queste le due differenti linee dell'esperienza filosofica. Una che si focalizza sul sapere come pura teoria e l'altra, quella bio-poietica, o ascetica e dell'esercizio, che cerca di trasformare il nostro modo di vivere facendo sì che la conoscenza debba servire la vita e non sia la vita a servire la conoscenza. In questa seconda via possiamo situare la *trasvalutazione di tutti i valori* di Nietzsche, il Marx che voleva che i filosofi cambiassero il mondo, e quei lunghi esercizi di Wittgenstein «contro l'incantamento del nostro intelletto per mezzo del nostro linguaggio»<sup>70</sup>.

## 5. *La via breve, l'esercizio, lo sforzo, l'atletismo.*

### *a. Esercizio fisico, sforzo e atletismo*

Marie-Odile Goulet-Cazé mette in luce un altro aspetto molto rilevante del cinismo. La nozione tradizionale di asceti (esercizio) filosofica è ispirata sia agli esercizi che gli atleti praticavano con regolarità per essere pronti alle gare, sia ai gesti che gli artisti ripetevano per ottenere una sempre maggiore maestria tecnica. L'analogia è: come l'atleta si esercita per la salute del suo corpo, il filosofo deve esercitarsi per la salute della sua anima. «Ma il parallelismo si ferma al livello della metafora, l'atleta morale non esercita il suo corpo»<sup>71</sup>.

L'asceti del cinico è invece una asceti/esercizio concreta e di tipo corporale. È proprio il corpo quello che deve essere allenato, quello che deve rinforzarsi praticando degli esercizi. Basti pensare che Diogene «d'estate si rotolava sopra la sabbia bollente; d'inverno, invece, abbracciava le statue coperte di neve, cercando con ogni mezzo di esercitarsi alla sopportazione»<sup>72</sup>. Quello che distingue gli esercizi praticati dal cinico dagli esercizi praticati da atleti e da artisti è la diversa finalità: l'esercizio del cinico mira sempre, attraverso il corpo, a fortificarsi per esser pronti a affrontare qualsiasi sventura. L'atleta, anche se mira alla vittoria,

---

<sup>70</sup> Ivi, p. 44.

<sup>71</sup> Marie Odile Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique/Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, J. Vrin, 1986, p. 53.

<sup>72</sup> Diogene Laerzio, *Le vite dei filosofi*, VI, 23.

lotta soltanto contro un altro essere umano, e lotta all'interno del preciso contesto di una gara; Diogene invece propone «una ascesi che ha la finalità morale di permettere all'uomo di sconfiggere il sentimento di insopportabilità nei confronti di quelle prove che Fortuna e Destino ci mandano»<sup>73</sup>. Quindi, anche lo scopo dell'esercizio del cinico è un prepararsi alla lotta, ma si tratta di una lotta diversa: nel corso di un combattimento, dice Diogene, gli uomini si tirano in faccia la terra e si danno dei calci per vincere una gara; invece per ottenere un'anima più bella (più forte) nessuno vuole combattere. L'esercizio dello sportivo sbaglia obiettivo perché si pone un obiettivo da poco. L'importante è quale combattimento si sceglie di affrontare: soltanto i combattimenti in cui l'uomo affronta la Fortuna e il Destino sono quelli veri, o utili. I combattimenti sportivi, o che «mirano a gloria e ricchezza, sono senza importanza»<sup>74</sup>.

Quindi, per vincere le lotte importanti, Diogene propone di allenarsi a soffrire e a sopportare le sofferenze. Ma per quali sofferenze dobbiamo allenarci? Non tutti gli sforzi sono equivalenti. Gli sforzi che danno buone disposizioni esclusivamente al corpo non sono utili quanto quelli che danno una buona disposizione per affrontare la vita. Ma gli unici sforzi veramente utili sono quelli che rendono un uomo preparato quando la sorte decide di colpirlo. Tutti gli altri sforzi sono uno spreco. «Le sofferenze patite durante le competizioni sportive, le competizioni musicali, la ricerca della gloria o semplicemente per fare una vita che vuole conformarsi agli usi sociali, sono inutili»<sup>75</sup>.

Gli sforzi utili, come abbiamo già detto, sono quelli per riportare una vittoria sulla cattiva sorte, «di conseguenza bisogna allenarsi a praticare degli esercizi che rendano adatti a sopportare l'esilio, la povertà o la cattiva reputazione, degli esercizi che faranno dell'uomo un soggetto autarchico, libero e soprattutto capace di comprendere che le prove a cui lo sottopone la sorte non sono dei mali»<sup>76</sup>.

Quali sono questi esercizi? «Bere dell'acqua, mangiare il più frugalmente possibile, dormire sul duro, sopportare il freddo o il caldo della stagione, vestirsi in modo estremamente semplice.

---

<sup>73</sup> Marie Odile Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique...* p. 54.

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Marie Odile Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique...* p. 57.

<sup>76</sup> Ibid.

Così, il giorno in cui, a seconda dei capricci della fortuna, bisognerà sopportare queste dure condizioni di vita, lo si farà a cuor leggero perché si sarà già abituati»<sup>77</sup>. I cinici si allenano a vivere così. D'altronde, come diceva Diogene, «è tipico degli Dei non aver bisogno di niente, e di chi somiglia agli Dei desiderare molto poco».

Per quanto riguarda i modi più scontati attraverso i quali diamo forma alle nostre vite, per esempio casa e famiglia, le soluzioni offerte da Diogene sono drastiche: «non c'è bisogno di sposarsi né di allevare bambini [...] che caricano di un fardello di pene ulteriore la debolezza umana»<sup>78</sup>; e non c'è neanche bisogno di possedere una propria casa perché dovunque sono aperte «le case più belle e più salubri, vale a dire i templi e i ginnasi»<sup>79</sup>. Basta allenarsi a sopportare l'aria aperta. È in questo modo che Diogene prepara alla vita, cioè allena, i figli di Seniade, il suo padrone: li abitua a molto movimento fisico, a servirsi da soli, a mangiar poco e a bere soltanto acqua. Possiamo riassumere questi esercizi considerando che danno alla vita una forma che per un verso è anticonformismo sociale e per l'altro un ritorno a una vita naturale. È in questo nuovo spazio che si apre, tra anticonformismo e ritorno alla natura, che si situa l'attitudine a copiare il comportamento animale: il comportamento di molti animali serve da modello di comportamento al cinico. Bisogna comportarsi, per esempio, talvolta come un cane (per la sua fierezza e impudicizia), talvolta come un topo (per il correre di qua e di là, nella notte, senza alcun timore e con spensieratezza), talvolta come le gru (che cambiano casa a seconda delle stagioni e del clima). Perché, in primo luogo, l'animale limita i suoi bisogni a quello che in ogni circostanza la natura gli offre; in secondo luogo non possiede niente e quindi evita molte delle preoccupazioni che rendono l'uomo infelice; in terzo luogo, avendo pochi bisogni, l'animale è più vicino agli dei, che non hanno bisogno di niente. Ispirandosi agli animali e praticando i suoi esercizi per riuscire a vivere di pochissimo, l'"asceta" cinico, «abituato a non possedere niente, niente può perdere e guarda arrivare i colpi della sorte nella tranquillità più perfetta»<sup>80</sup>. Si istituisce così un interessante

---

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> Lettera a Zenone, in Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique...* p. 56.

<sup>79</sup> Ivi, p. 58.

<sup>80</sup> Marie Odile Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique...* p. 66.

triangolazione tra filosofia, povertà e virtù. Anzi, secondo Diogene, esiste un nesso di causa-effetto tra povertà e virtù: mentre la filosofia cerca di convincerti attraverso i discorsi a praticare la virtù, la povertà ti costringe a praticare la virtù senza dover usare neanche una parola, quindi la povertà ottiene lo stesso effetto della filosofia ma in modo migliore, più veloce e più diretto: «Diogene diceva che la povertà è un aiuto istintivo per la filosofia. In effetti, a quello di cui quest'ultima cerca di convincerti con discorsi, la povertà ti obbliga con degli atti»<sup>81</sup>. Oltre agli esercizi che si praticano per esser pronti a affrontare la fame, la sete, il caldo, il freddo, eccetera, ci sono gli esercizi per abituarsi a affrontare la malattia e la morte. Goulet-Cazé per esempio cita questo episodio della vita di Diogene: «Una volta stava rivolgendosi delle richieste a una statua; e, quando gli fu domandato perché facesse questo, rispose: “Mi sto esercitando a chiedere senza ottenere”»<sup>82</sup> oppure racconta di come Cratete andasse apposta a offendere le prostitute, che lo riosoffendevano, in modo da abituarsi a ricevere ingiurie. Il combattimento con la malattia è molto più importante e difficile di un combattimento sportivo quindi, una volta che aveva la febbre, Diogene si rivolge così ai passanti: «Teste bislacche, non vi fermate? Per vedere morire o battersi degli atleti fate un gran viaggio fino a Olimpia e non volete assistere alla lotta tra la febbre e un uomo?»<sup>83</sup>.

Se Pierre Hadot, grazie alle sue preziose ricerche, in buona parte basate sullo stoicismo, ha delineato il tema della filosofia come esercizio spirituale e come modo di vita, Goulet-Cazé vuole sottolineare l'irriducibile specificità del cinismo, e così dice: «se una morale come lo stoicismo, lo ripetiamo, metterà l'accento sugli esercizi spirituali, il cinismo è pervenuto a questo tour de force di assicurare la salute dell'anima unicamente grazie a degli esercizi di tipo corporale, ed è quella, crediamo, la sua grande originalità»<sup>84</sup>.

Per chiarire ulteriormente quanto l'*askesis* (ascesi-esercizio) cinica si distingua da quella degli stoici e di altre scuole o correnti filosofiche, Goulet-Cazé riprende il problema analizzando

---

<sup>81</sup> Stobeo, IV 2, 32, 11, in Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique...* p. 66.

<sup>82</sup> DL(a), VI, 49.

<sup>83</sup> Epitteto, Entretien III, 22, 58, in Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique...* p. 68, trad. mia.

<sup>84</sup> Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique...* p. 70.

dettagliatamente il testo di Diogene Laerzio. Nel paragrafo 70, che si riferisce alla vita di Diogene di Sinope, si dice:

«(a) L'ascesi [esercizio] è di due forme, diceva Diogene, l'una spirituale, l'altra corporale, (b) questa ascesi (corporale) durante la quale delle rappresentazioni [pensieri], nate grazie a un esercizio costante, permettono di volgersi con facilità verso le opere della virtù.

(c) Ma l'una di queste due forme resta priva di effetto senza l'altra, perché forza e vigore sono da ricercare allo stesso modo: come è vero per l'anima, è vero anche per il corpo.

(d) Adduceva delle prove per mostrare che è facile a partire dall'esercizio pervenire alla virtù.

(e) Si vede infatti, diceva, quanto, nei mestieri manuali e negli altri, gli artigiani che hanno acquistato attraverso la pratica un saper fare fuori dal comune, e altrettanto quanto i suonatori di flauto e gli atleti eccellano nei loro rispettivi domini grazie al lavoro costante che gli è proprio; se questi avessero trasferito i frutti della loro ascesi ugualmente sull'anima, la pena [sforzo] che affrontano non sarebbe né inutile né vana»

Secondo Goulet-Cazé, a un primo veloce sguardo, sembra che Diogene voglia criticare il fatto che un allenamento che riguarda solamente il corpo, senza riguardare anche l'anima, non è completo. Ma, dice Goulet-Cazé, Diogene non «ha mai considerato una ascesi chiaramente diversificata che implicherebbe la distinzione del corpo e dell'anima»<sup>85</sup>. In Diogene la distinzione corpo-anima è assente o perlomeno poco pertinente. Diogene critica l'ascesi degli artigiani, dei suonatori di flauto e degli atleti, non tanto perché si tratti di un'ascesi esclusivamente corporale, che non riguarderebbe l'anima, ma perché è una ascesi esclusivamente professionale; si tratta di una modalità di ascesi che non coinvolge la morale. Per Goulet-Cazé Diogene avrebbe potuto criticare ugualmente l'esempio «del retore, che si dedica a un allenamento principalmente intellettuale»<sup>86</sup>; anche i suoi sforzi, dal punto di vista della morale, sono completamente inutili e vani. Inoltre, Diogene non farebbe «mai intervenire nessuna distinzione tra un esercizio di tipo corporale e un esercizio di tipo spirituale»<sup>87</sup>.

L'ascesi di Diogene va quindi considerata una ascesi corporale a finalità spirituale.

---

<sup>85</sup> Ivi, p. 211.

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> Ibid.

### b. *La via breve*

Goulet-Cazé sottolinea un altro aspetto fondamentale del cinismo, quello della via breve. Nell'antichità il cinismo viene definito una "scorciatoia", non nell'attuale senso negativo, ma nel senso positivo di via più breve, diretta, e in cui perdere meno tempo, per raggiungere la virtù. Vediamo dove nasce questa problematizzazione della via breve. L'esempio è tratto da Antistene: per raggiungere l'acropoli di Atene esistono due vie, «una corta, molto ripida e difficile, l'altra più in piano, più lunga e facile»<sup>88</sup>. Contrariamente agli altri allievi, che preferirebbero scegliere la via più lunga ma più facile, Diogene sceglie quella più ripida ma più veloce. Quella diventa la via preferita dai cinici. Che cos'è la via breve? Possiamo riassumerla così: perché perdere tempo in una scuola e a leggere dei libri? La virtù è fatta di azioni, non di discorsi. Per esempio Cratete, in una lettera a Metrocle, dice: «la via che porta alla felicità attraverso i discorsi è lunga; al contrario, l'esercizio che passa attraverso gli atti quotidiani è breve»<sup>89</sup> (lettera XXI). Ecco dunque che, secondo tutte le testimonianze, nella pratica cinica gli studi di logica e di fisica sono ridotti al livello minimo, a pochissime nozioni base; altrettanto inutile sarebbe frequentare una scuola. Il cinico si allena affrontando concretamente la vita. Inoltre la cultura, nella sua sostanza di rappresentazione, viene considerata una specie di raddoppiamento inutile della vita. C'è un episodio in cui un tale Egesia chiede a Diogene di prestargli un libro. Diogene gli risponde così: «Povero sciocco che sei, Egesia! Quando si tratta di fichi, tu non prendi dei fichi disegnati, ma vuoi quelli veri; invece, per quanto riguarda la pratica reale della vita, la trascuri e cerchi quella scritta nei libri»<sup>90</sup>.

## 6. *Zinismo o Kinismo?*

Peter Sloterdijk compie una lunga e interessante analisi del cinismo, e soprattutto della vita di Diogene, in *Critica della ragion*

---

<sup>88</sup> lettera XXX, in Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique...* p. 25.

<sup>89</sup> Lettere ciniche XXI, in *Ibid.*

<sup>90</sup> D.L. VI. 48.

*cinica*,<sup>91</sup> opera nella quale cerca di render conto dello slittamento semantico che la parola “cinico” ha subito nel tempo. Si tratta quasi di un’inversione di significato: i comportamenti che oggi vengono definiti “cinici” non hanno niente in comune con quelli di Diogene e degli antichi cinici. Per sottolineare questa differenza Sloterdijk, in tedesco, si riferirà all’antico cinismo usando l’espressione *Kynismus* (nella versione italiana tradotto con “kinismo” e i derivati come “kinico”), mentre farà riferimento all’odierno cinismo del «tipo umano assai spregiudicato»<sup>92</sup> usando *Zynismus* (tradotto con “cinismo” e i derivati come “cinico”)<sup>93</sup>.

Colui che attualmente viene definito “cinico” è un uomo dalla «falsa coscienza illuminata». La definizione sembrerebbe una contraddizione in termini in quanto viene da chiedersi come possa una “falsa coscienza” essere “illuminata”? la risposta paradossale di Sloterdijk è questa: i neocinici non si fanno illusioni di nessun genere, sono completamente disincantati, e questo disincanto li rende molto efficaci sul piano pratico.

Come antidoto contro il neocinismo, contro queste false coscienze illuminate, e come apertura verso una nuova possibilità di rapporto col mondo, Sloterdijk cerca di ricostruire l’essenza del kinismo antico. A differenza di Foucault, che pur analizzando tutti i vari aspetti del cinismo, sottolinea maggiormente il peso della *parresia* (il parlar franco; il dire la verità a qualsiasi costo, soprattutto al potente; l’essere liberi), Sloterdijk dà una grande importanza a sfrontatezza, spudoratezza e impudicizia.

#### a. *Sfrontatezza*

Il kinico antico sarebbe in primo luogo sfrontato. Visto che la vita e la dottrina del filosofo devono coincidere, cioè essere la stessa cosa, il nucleo di una dottrina deve essere «rappresentato da ciò che di essa i seguaci concretamente incorporano». Il senso della filosofia non può consistere «nell’indirizzare gli esseri umani verso ideali irraggiungibili. [...] se il filosofo è chiamato a vivere in prima persona ciò che afferma a parole, il suo compito – criticamente inteso – sarà quello ben maggiore di dire ciò che

---

<sup>91</sup> Peter Sloterdijk, *Kritik der kynischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. Verlag, 1983; trad. di Andrea Ermano, *Critica della ragion cinica*, Milano, Garzanti, 1992.

<sup>92</sup> Mario Perniola, *Presentazione* in Peter Sloterdijk, *Critica...* p. 20.

<sup>93</sup> Ovviamente nell’originale tedesco *Zyniker* o *Cyniker*.

vive»<sup>94</sup>. La verità deve quindi essere sempre incarnata in una vita, cioè, nei termini di Sloterdijk, l'idealità deve materializzarsi e la materialità idealizzarsi. «Una divisione tra persona e cosa, tra teoria e prassi non appare neppure concepibile [...] se non come intorbidimento della verità. Incorporare concretamente una dottrina significa: divenirne il tramite. È l'opposto di ciò che nell'arringa moralista è l'istanza d'azione basata su ideali»<sup>95</sup>. La sfrontatezza di Diogene, o kinica, secondo Sloterdijk, si caratterizza come la prima forma in occidente di «resistenza all'imbroglio del Discorso». La filosofia finge di vivere quello che dichiara a parole mentre il kinico, attraverso la sfrontatezza e l'impudicizia dichiara, o ancor meglio mostra, ciò che vive. «In una cultura in cui idealismi sclerotizzati trasformano la menzogna in *modus vivendi*, il progresso della verità dipende dall'esistenza o meno di gente abbastanza aggressiva e libera (leggi: svergognata) da dire la verità»<sup>96</sup>.

Questa sfrontatezza spesso si colora anche di una certa ironia o, ancor meglio, di comicità. Sloterdijk cita il famoso episodio in cui Platone definisce l'uomo come "bipede implume"; a quel punto Diogene va al mercato, compra un pollo, lo spennato, e poi, tenendo in mano il pollo spennato, torna da Platone che sta facendo lezione e lo interrompe dicendo: ecco l'uomo di Platone.

La sfrontatezza, dice Sloterdijk, occupa fondamentalmente due posizioni, "sopra" e "sotto"; oppure, detto alla maniera degli antichi, si esplica secondo i modi del *dominus* oppure secondo quelli del *servus*. La sfrontatezza kinica sarebbe una sfrontatezza antagonista, che sale dal basso e che usa "nudi argomenti". Alcuni tra i più noti di questi nudi argomenti, che assumono il tono di piccole performance, consistono nell'urinare, defecare, masturbarsi o accoppiarsi nell'agorà; «il kinico disprezza la fama, se ne infischia dell'architettura, nega a tutto il dovuto rispetto, ama parodiare le storie degli dei e degli eroi, mangia carne cruda e verdure crude, si sdraia al sole, celia con le puttane e dice ad Alessandro Magno di levarsi dal sole, di farsi più in là»<sup>97</sup>.

Non si tratta qui di confutare il sistema teorico dominante attraverso le idee e per mezzo di altre parole: «qui si vive contro di

---

<sup>94</sup> Peter Sloterdijk, *Critica...* p. 66.

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> Peter Sloterdijk, *Critica...* p. 67.

<sup>97</sup> Ivi, p. 70.

esso»<sup>98</sup>. Il kinismo inventa un nuovo modo di dire la verità che, secondo Sloterdijk, consiste in un parlare «altrimenti», attraverso un dialogo «fatto di carne e ossa»<sup>99</sup>. È noto l'episodio in cui Diogene, mentre un filosofo di scuola eleatica sta dimostrando l'impossibilità del movimento, si alza, fa qualche passo, poi torna a sedersi. Davanti a questo modo altro di affrontare il dialogo, sostiene Sloterdijk, non sarebbe più possibile rispondere con le idee, si può soltanto diffamare. Sarebbe per questo che Platone definisce Diogene come un "Socrate impazzito", e volendo diffamare, in realtà, in termini kinici, ne tesse il miglior elogio possibile.

Il percorso di resistenza all'imbroglio del Discorso ha come suo termine naturale il fatto che è sempre «saggio sgonfiare le Grandi mete»<sup>100</sup>. Generalmente, dice Sloterdijk, questo sgonfiamento delle Grandi mete, viene calunniosamente chiamato "nichilismo". Il kinismo boccia le Grandi mete e i Grandi valori e si concentra su quello che è già qui, per esempio stare a godersi il sole; oppure mangiare, come fanno alcuni bambini, le lenticchie direttamente dentro una pagnotta scavata, senza neanche aver bisogno di usare una scodella; procedendo in questo modo «l'enorme accumulo di mezzi in favore di scopi immaginari e sempre più remoti diverrà finalmente superfluo»<sup>101</sup>.

#### b. *Spudoratezza*

Un altro aspetto che Sloterdijk non manca di evidenziare riguarda la qualità specifica della povertà del Kinico. Il kinico possiede così poche cose che è in grado di tenersele tutte addosso, ma non ama la povertà in sé. La povertà in sé e l'astinenza in sé non sono valori. Ma il possesso di una casa, di una moglie, lo sforzo per fare una certa carriera che cosa comportano? Il kinico è un «fautore di ironico distacco da quei bisogni la cui soddisfazione veniva dai più pagata rinunciando alla libertà»<sup>102</sup>. Se la povertà comporta alcune privazioni, l'ambizione e il dover conquistare una buona posizione sociale, agli occhi del Kinico comportano una quantità di privazioni e di limitazioni molto maggiore. «Se avesse

---

<sup>98</sup> Ibid.

<sup>99</sup> Peter Sloterdijk, *Critica...* p. 71.

<sup>100</sup> Ivi, p. 158.

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Peter Sloterdijk, *Critica...* p. 124.

potuto fare il benestante senza rimetterci in indipendenza, [il cinico] non avrebbe avuto nulla da obiettare». Non si tratta di una «dogmatica della povertà», ma del «rifiuto di inutili gravami che ti tolgono mobilità»<sup>103</sup>. Anche a Diogene capita qualche volta di mangiare le focacce e Diogene è contento di poterle mangiare perché le focacce sono buone, basta che il procurarsele non comporti una limitazione dell'indipendenza. Il cinico non è mai né un moralista né un integralista. Non bisogna dimenticare, a questo riguardo, che nonostante i cinici siano abbastanza contrari al matrimonio, Cratete, primo seguace di Diogene e cinico divenuto esemplare per la tradizione, si era sposato con Ipparchia. L'iniziativa era stata presa da Ipparchia e Cratete le aveva risposto che se gradiva di vivere da cinica poteva andar bene anche sposarsi.

Sloterdijk parla del cinismo come «“rifiuto della sovrastruttura”». Sovrastruttura sarebbe quel che di confortevolmente seduttivo offre la civiltà per asservire gli uomini ai suoi fini: ideali, doveri, promesse di salvezza, speranze d'immortalità, obiettivi ambiziosi, posizioni di potere, carriere, arti, ricchezze»<sup>104</sup>. Ma queste sono soltanto «compensazioni» a cui il cinico risponde esibendo la propria libertà, consapevolezza e felicità di vivere. «Gli schiavi volontari del “principio di realtà” assistono a questo spettacolo con un misto d'ira e stupore, pur affascinati dall'animazione di coloro che sembrerebbero aver imboccato la via più breve per la vita autentica evitando, per la soddisfazione dei bisogni, le lungaggini della cultura, giacché, come era solito ripetere Diogene: “divino è non abbisognare di nulla, prossimo al divino l'aver sol poco di necessità”»<sup>105</sup>.

La spudoratezza (che da una parte va verso la sfrontatezza e dall'altra verso l'impudicizia, imparentandosi nei suoi aspetti sessuali con l'autosufficienza), interrompendo la normalità del pudore, ha un impatto direttamente sociopolitico. «Pudore è la catena sociale più intima, quella che ci lega, *prima* di ogni concreta norma conscia, agli standard di comportamento generali»<sup>106</sup>. Ma il pudore è basato sulle convenzioni di una società che può mostrare

---

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> Peter Sloterdijk, *Critica...* p. 134.

<sup>105</sup> Ivi, p. 104 (D.L. VI, 105).

<sup>106</sup> Ivi, p. 137.

«perversioni e irragionevolezza di ogni genere»<sup>107</sup>, quindi i costumi morali e la pudicizia potrebbero un giorno rivelarsi assurdi. Per questo motivo il kinico «prende allegramente congedo dall'incarnita tutela del comune senso del pudore» e si orienta verso i principi della natura e della ragione, che sono i soli valori sicuri. Gli esseri umani provano «pudore per le cose sbagliate, per la loro *physis*, per il loro lato animale, che è innocuo, mentre restano intatti comportamenti irragionevoli e orribili come l'avidità, l'ingiustizia, la crudeltà, la vanità, la prevenzione e la cieca follia. Diogene rovescia questa prospettiva. Norme assurde? Letteralmente egli *ci caca su*»<sup>108</sup>. Il sapiente, essendo emancipato, dissolve le «istanze repressive interiori». Per «l'eterodiretto» il comune senso del pudore è il punto di «introiezione delle pressioni esterne»<sup>109</sup>. Contro tutto questo, mettendo in atto un «attacco frontale alla tradizione», Diogene si dedica a «pubblica onania» nell'agorà. Così facendo, «cantando la marcia nuziale a se medesimo con le sue stesse mani» non è «costretto a contrarre matrimoni per via dei bisogni sessuali»<sup>110</sup>. Questa pratica di Diogene viene letta da Sloterdijk come ennesima declinazione dell'«essere pronti a tutto». Nell'epoca della sostanziale disgregazione della polis, in un mondo «dove i vecchi ordinamenti appaiono via via inadeguati ai nuovi eventi, non resta, all'individuo biofilo, altra via di uscita se non appunto quell'agile formula»<sup>111</sup>. Se la società, invece di essere il luogo della sicurezza, può diventare una fonte di pericolo, è meglio esser svelti nelle reazioni. Chi non ha niente si muove più svelto. Come Sloterdijk ci ricorda: «politica è anche la sfera in cui gli esseri umani si sfondano vicendevolmente il cranio concorrendo su questioni trascurabili. E sono proprio le crisi a far balenare l'intera portata dell'antipolitica *kinica*»<sup>112</sup>.

### *c. Resistenza e lasciar-stare*

All'inizio della filosofia occidentale, ci ricorda Sloterdijk, c'è stata una grande risata: Talete, accompagnato dalla sua serva, esce

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> Peter Sloterdijk, *Critica...* p. 137.

<sup>109</sup> Ivi, p. 138.

<sup>110</sup> Ivi, pp. 138-9.

<sup>111</sup> Ivi, p. 139.

<sup>112</sup> Ibid.

di casa per osservare il cielo ma in realtà casca in un fosso; la serve, mentre lui dal fondo del fosso si sta lamentando, si mette a ridere e gli dice: «O Talete, non sei buono a vedere quel che ti sta davanti, e vorresti conoscere le cose celesti?»<sup>113</sup>. Si tratterebbe qui di un superamento della filosofia che, invece di realizzarsi nel campo testuale, avviene per mezzo di «gesti fisiognomicamente eloquenti» come scuotimenti del capo, alzate di spalle, risate. È il «testardo insistere della serietà della vita contro le frivole girandole parolai del'astrazione» che spesso porta alla luce «l'incapacità di essere in piccolo, la latitanza dello spirito da ciò che è più evidente»<sup>114</sup>.

In Diogene il riso sulla filosofia si trasforma in un fatto filosofico che serve a smascherare i tentativi di restaurazione di «una vita falsa sotto il mascheramento di false seriosità filosofiche»<sup>115</sup>. Quella a cui Diogene dà inizio è la *resistenza satirica*.

Ma c'è una ulteriore forma di resistenza, forse ancor più polemica e potente, per quanto silenziosa, di cui Diogene è un grande testimone, quella del *Lasciar-stare* in opposizione al *Fare*. «Tra gli innumerevoli aneddoti che documentano l'impulso di quell'antico maestro, uno brilla particolarmente di una sua luce abissale:

Egli encomiava quelli che pur volendo sposarsi non lo facevano, quelli che pur volendo partir in nave non lo facevano, quelli che pur volendo occuparsi della polis non lo facevano, quelli che pur volendo educare i figli non lo facevano, quelli che, preparandosi a entrare al servizio dei principi, se ne tenevano alla larga (DL, VI, 29)

Enigmaticamente orientale, anzi asiatica, è la componente che emerge qui dal sentimento del mondo di quell'uomo [...] se si può "lasciar stare" non si verrà continuamente incalzati da progetti resisi autonomi; coltivando una prassi di sobria astensione, si eviterà di scatenare il circolo attivistico e vizioso della coazione a ripetere»<sup>116</sup>. Opponendo *physis* a *nomos*, cioè la natura alla norma e alla legge, Diogene indirizza la sua vita ad una forma di autonomia che cerca di limitare l'operare umano a una maggiore conformità alla spontaneità della natura. Anche se Sloterdijk non lo cita, nel discorso *Sulla regalità* di Dione Crisostomo, dove si

---

<sup>113</sup> Peter Sloterdijk, *Critica...* p. 409.

<sup>114</sup> Ivi, p. 410.

<sup>115</sup> Ibid.

<sup>116</sup> Peter Sloterdijk, *Critica...* pp. 418-9.

analizzano le differenze tra lo stile di vita di Diogene e lo stile di vita di Alessandro il macedone, c'è un interessante ragionamento su quello di cui aveva bisogno Diogene, quando voleva spostarsi da un posto all'altro, e quello di cui aveva bisogno Alessandro. A Diogene bastavano il bastone, il mantello e la sua bisaccia; Alessandro invece ogni volta che voleva spostarsi doveva portarsi dietro «la falange macedone, la cavalleria tessale, i Traci, i Peoni [...] per di più doveva disporre di somme enormi di oro e d'argento per portare avanti i suoi progetti»<sup>117</sup>.

## 7. Cambiare vita: per una filosofia dell'esercizio

In *Devi cambiare la tua vita*<sup>118</sup> e in *Stato di morte apparente/filosofia e scienza come esercizio*<sup>119</sup> anche Sloterdijk ritorna sul tema dell'esercizio-ascesi. Negli anni quaranta dell'ottocento Marx e i giovani hegeliani avrebbero articolato la tesi che è l'uomo stesso a generare l'uomo. A questa tesi, secondo Sloterdijk, immediatamente si sovrappose la chiacchiera che è il lavoro a generare l'uomo. Ma l'uomo non produce se stesso per mezzo del lavoro, dell'interazione, o della comunicazione. Per Sloterdijk «l'uomo produce l'uomo attraverso una vita di esercizi»<sup>120</sup>. Così continua: «definisco “esercizio” ogni operazione mediante la quale la qualificazione di chi agisce viene mantenuta o migliorata in vista della successiva esecuzione della medesima operazione, anche qualora essa non venga dichiarata esercizio»<sup>121</sup>. L'essere umano è quell'essere vivente che nasce dalla ripetizione. Ragionare su esercizio e ripetizione implica l'adozione di un linguaggio e di un'ottica alternativa rispetto a un campo di «fenomeni che la tradizione soleva definire con espressioni quali “spiritualità”,

---

<sup>117</sup> Dione Crisostomo, *Quarta orazione, sulla regalità*, in Leon Paquet, *Les Cyniques...* p. 168, trad. mia.

<sup>118</sup> Peter Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina, 2010.

<sup>119</sup> Peter Sloterdijk, *Stato di morte apparente*, Raffaello Cortina, 20.

<sup>120</sup> Peter Sloterdijk, *Devi cambiare...* p. 7.

<sup>121</sup> Ibid.

“devozione”, “morale”, “etica” e “asceti”<sup>122</sup>. L'intento di Sloterdijk è di tradurre i fatti religiosi, spirituali e etici all'interno di una teoria generale dell'esercizio. Questo significa anche riprendere i fili millenari che ci legano alle primitive manifestazioni «di quel sapere umano basato sull'esercizio e sulla vitalità»<sup>123</sup>.

A questo proposito Sloterdijk parla di «homo immunologicus»: l'immunizzazione è ciò che permette a un essere vivente di conservarsi e riprodursi, nonostante il continuo incontro con forze potenzialmente letali; in mezzo ai rischi per la propria vita e alla certezza della morte, l'uomo cerca di ottimizzare il suo status immunitario anche per mezzo di varie forme culturali basate su esercizi. I sistemi immunitari di cui l'uomo partecipa sono tre: il sostrato biologico, automatizzato e indipendente dalla coscienza; le pratiche socioimmunologiche; le pratiche simboliche o psicoimmunologiche. «È a questo terzo livello che si collocano [...] le condotte mentali e fisiche basate sull'esercizio, che si presentano perlopiù nella forma di vesti rituali in cui l'uomo è calato. Esercizio vuol dire prima di tutto ripetizione e l'effetto immunizzazione deriva dal ridurre la complessità al semplice, l'insolito all'abituale, lo sconosciuto al conosciuto, l'imprevisto all'automatico»<sup>124</sup>. La religione può essere considerata come la principale pratica immunitaria di tipo simbolico.

Questo individuo permanentemente in lotta con se stesso e con le minacce e le eccedenze di cui consiste il vivere, Sloterdijk lo caratterizza come individuo etico, o come «*Homo repetitivus* o *Homo artista*, individuo in allenamento»<sup>125</sup>.

È quindi necessario andare a osservare come procede questo individuo etico, gli step fondamentali dei suoi allenamenti.

Intraprendere un percorso nell'etica significa produrre una differenza rispetto alla propria esistenza (per essere più precisi: produrre una differenza sia rispetto alla propria vita precedente, sia rispetto a buona parte delle vite altrui). Invece di essere portati dalla corrente del fiume, ossia dalla normalità costituita dalla vita dei più, si cerca un approdo per uscire dal continuo flusso, cioè si cerca di raggiungere una riva e si approda da qualche parte. Si intraprende così una secessione dal mondo abituale: «in tal modo

---

<sup>122</sup> Ibid.

<sup>123</sup> Peter Sloterdijk, *Devi cambiare...* p. 8.

<sup>124</sup> Dario Consoli, *La filosofia oltre l'esercizio immunitario*, in “aut aut”, 355, 2012, pp. 171-184.

<sup>125</sup> Ivi, pp. 14-15.

fuoriesco dalla realtà abituale»<sup>126</sup>. In seguito a questa operazione il mondo inizia a dividersi in due gruppi asimmetrici: i sapienti «che prendono il cammino» e gli ignoranti «che rimangono nel luogo della fatale volgarità»<sup>127</sup>. I praticanti generalmente si ritirano in «spazi creati dalle secessioni (si pensi in primo luogo agli eremi, ai monasteri, alle accademie e ad altri luoghi tipici del ritiro ascetico-meditativo e filosofico)»<sup>128</sup>. A Sloterdijk sembra dunque plausibile considerare questi luoghi del ritiro («le rive»), cioè tutti quei luoghi specifici che si producono in conseguenza delle secessioni etiche, come eterotopie, espressione inventata da Foucault per riferirsi a «“altrove” spaziali che ... appartengono alla struttura dei luoghi sociali ... di una determinata cultura, ma dall'altro fuoriescono dal continuum della banalità»<sup>129</sup>.

Nell'ottica di una filosofia dell'esercizio però tutto viene alla luce come esercizio. Quello che abbiamo davanti agli occhi sono i diversi praticanti che producono diverse vite a seconda degli allenamenti che eseguono. Visto dalla parte di una filosofia dell'esercizio anche «il sé è una bufera di sequenze ripetitive sotto una calotta cranica»<sup>130</sup>. L'identità personale non rimanda alla presenza di una anima immortale individuale che ci sia stata pre-assegnata o a un'essenza psichica preesistente, ma semplicemente è ciò che resiste alla probabilità di disgregazione rifacendosi. Chi riesce a rimanere identico a sé in realtà è in grado semplicemente di riprodurre continuamente sé. Per Sloterdijk neanche la banalità è gratuita; la banalità può essere raggiunta soltanto grazie a una continua opera di ri-banalizzazione di qualsiasi fenomeno, sia volto verso l'interno che verso l'esterno: «Ri-banalizzare indica l'operazione grazie alla quale gli organismi in grado di apprendere riescono a trattare il nuovo come se non esistesse, sia equiparandolo a ciò che è noto, sia negando il suo valore euristico»<sup>131</sup>. La distinzione etica in realtà smaschererebbe «il carattere nascosto di esercizio che connota la vita consueta»<sup>132</sup>. Sloterdijk paragona la conversione filosofica di un individuo al suicidio: questa, come il suicidio inaspettato di un conoscente,

---

<sup>126</sup> Ivi, p. 268.

<sup>127</sup> Ibid.

<sup>128</sup> Peter Sloterdijk, *Devi cambiare...* p. 270.

<sup>129</sup> Ivi, p. 271.

<sup>130</sup> Ivi, p. 501.

<sup>131</sup> Ibid.

<sup>132</sup> Peter Sloterdijk, *Devi cambiare...* p. 502.

problematizza il *modus vivendi* di tutti quelli che hanno condiviso lo stesso tetto e osservato i medesimi costumi. L'atto linguistico che secondo Sloterdijk soggiace a ogni conversione è: «In tal modo me ne esco dalla realtà comune», dove realtà comune significa «il continuum di ciò che è sbagliato e negativo»<sup>133</sup>. Non c'è più bisogno di imbarcarsi su una nave e iniziare un lungo viaggio verso l'isola di Utopia, ma bisogna spostarsi di poco, ogni volta di qualche chilometro, da un'eterotopia a un'altra eterotopia.

Ancora una volta il primo esempio di secessione dalla realtà, oppure, se si vuole, di abbandono del continuum, è preso dal cinismo. Il candidato che viene accolto in una comunità di praticanti deve compiere una trasvalutazione sistematica dei valori: «Presso i cinici, questa procedura si chiama “cambiare conio alla moneta” (*parachrattein to nomisma*), che significa anche “cambiare costumi”. Una metafora tratta dall'ambito dei falsari fornisce la chiave d'accesso alla storia della morale superiore. Le zecche etiche sono palestre per l'*ethos* da riformare»<sup>134</sup>. Come sappiamo, Diogene aveva esordito così, producendo monete false. Ma la moneta fa parte di un ambito convenzionale, completamente umano. Per Diogene, e per gli altri cinici delle origini, gli unici comportamenti validi sono quelli fondati sulla *physis*, con le sue leggi immutabili; tutti gli altri comportamenti, quelli fondati sulla *polis* e le sue leggi convenzionali, non hanno più alcun valore. C'è un ulteriore livello della specificità cinica che viene sottolineato da Sloterdijk: poiché l'*ethos* e il *topos* sono intimamente collegati, un differente *ethos* richiede una differente dimora. Per questo motivo l'adepto deve girare le spalle alla convivenza normale e isolarsi nella nuova dimora adatta a ospitare un *ethos* differente. Si dimora in uno spazio protetto per evitare le ricadute in quello che continuano a vivere i più, che sono restati nel mondo precedente. I primi cristiani greci inizieranno a realizzare dei luoghi separati di allenamento che chiameranno *Hesyhasteria*, «luogo in cui si esercita il silenzio»; gli indiani invece realizzeranno gli *ashram*, «luogo dell'affaticamento». Per quanto riguarda i cinici, «questi disinvolti dissidenti furono gli unici saggi a ritenere di poter fare qualcosa del genere nel mezzo della città: bastava trovare una botte libera»<sup>135</sup>. È

---

<sup>133</sup> Ivi, p. 503.

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> Peter Sloterdijk, *Devi cambiare...* p. 505.

sufficiente la botte per realizzare un'eterotopia: potremmo dire che i cinici riescono a fare un uso eterotopizzante di alcuni luoghi delle città in cui abitano. A partire da Diogene, i cinici trasformano in piccole eterotopie alcune parti della città, trasgredendo il modo normale di rapportarsi all'agorà o ai templi, e reiventando le modalità dell'abitare. È quindi importante cercare di ritrovare tutti questi esercizi di realizzazione di piccola eterotopia urbana messi in opera dagli antichi cinici.

## Capitolo 1. I cinici antichi

Il cinismo si sviluppa nel IV secolo a.C., momento molto particolare per la civiltà greca<sup>136</sup>. Un momento di passaggio e di grande trasformazione. Tutta la Grecia è finita sotto l'influenza macedone, poi Alessandro ha conquistato un grande impero che arriva fino all'India; i greci sono entrati in contatto con popoli che hanno le usanze più diverse. E d'altra parte l'indipendenza e l'autonomia della polis non esiste più, se non sulla carta. Le sue leggi e le sue istituzioni non hanno più alcun potere reale. Le polis greche non sono più né libere, né autosufficienti o autarchiche. Dopo la morte di Alessandro la situazione peggiorerà ulteriormente quando i vari diadochi, con i loro eserciti mercenari, si combatteranno tra di loro. In questo contesto diventava difficile continuare a credere all'ideologia democratica e ai suoi valori, all'influenza degli dei, e alla forza delle leggi perché ognuna di queste entità risulta ormai priva di reale sostanza.

I cinici rispondono a modo loro, cercando di riconquistare un po' di libertà e sicurezza almeno a livello individuale, adeguandosi alla situazione socio-politica che sta cambiando. I concetti chiave per interpretare le loro azioni sono: autarchia, impudicizia, sfrontatezza, esercizio e cosmopolitismo, che vengono usati per sottoporre a critica il modo i luoghi e le istituzioni della città.

### 1. *Origine e provenienza dei filosofi cinici e cosmopolitismo*

Il tema dell'origine familiare o di stirpe è abbastanza importante nel cinismo (vedi santuario di Cinosarge). Antistene,

---

<sup>136</sup> Le notizie sui cinici antichi provengono da pochi testi. Il fondamentale è Diogene Laerzio, *Le vite dei filosofi*, d'ora in poi DL. Altrettanto importanti sono alcune *Orazioni* di Dione Crisostomo. Notizie sulle vite o sui discorsi dei cinici compaiono anche in Cicerone, Seneca, Plutarco, Epitteto, Luciano di Samosata, l'Imperatore Giuliano e altri. Leon Paquet ha pubblicato la prima raccolta di frammenti e testimonianze sui cinici, *Les cyniques grecs/Fragments et témoignages*, Ottawa, 1988.

che viene considerato l'iniziatore del cinismo, era di padre ateniese e di madre tracia; apparteneva quindi alla categoria dei *nothoi* (i figli di padre ateniese e madre straniera). Agli ateniesi che lo deridevano e «si vantavano di essere “nati dalla terra” diceva che non erano di stirpe più nobile delle cavallette e delle chioccioline» (nate da due cavallette o due chioccioline di stirpe ateniese). Inoltre ricordava che «anche la madre degli dei veniva dalla Frigia». «Una volta, siccome lo criticavano perché non era figlio di due persone libere, rispose: «Se è per questo, non sono neppure figlio di due lottatori professionisti, eppure sono un bravo lottatore»<sup>137</sup>.

Diogene, come sappiamo, viene esiliato da Sinope, probabilmente per aver falsificato la moneta. Viene anche catturato dai pirati e messo in vendita come schiavo. Secondo la testimonianza di Dione Crisostomo vive un po' a Atene e un po' a Corinto, a seconda delle stagioni e del clima. La sua situazione personale diviene quindi quella di un tipico personaggio della tragedia: senza soldi, senza casa, senza patria.

Bione di Boristene, spesso deriso a causa della sua origine, ci dice questo: «Mio padre era un liberto che si forbiva il naso con il braccio – intendeva significare che era un venditore di pesci in salamoia – per stirpe boristenita, che non aveva personalità, ma una scritta sul volto, segno dell'asprezza del suo padrone. Mia madre, poi, era tale quale un uomo come mio padre avrebbe potuto sposare, proveniente com'era da una casa di malaffare. Successivamente mio padre, poiché aveva commesso qualche frode nei dazi, fu venduto con l'intera sua famiglia, insieme con noi. E a comperare me, che ero piuttosto giovane e bello, fu un reitore; il quale inoltre, morendo, mi lasciò tutti i suoi beni. E io, dopo aver bruciato i suoi scritti, e dopo aver portato via ogni cosa, venni ad Atene e mi occupai di filosofia»<sup>138</sup>.

Invece Cratete, come Metrocle e sua sorella Ipparchia, pur provenendo da ricchissime famiglie aristocratiche, decidono di regalare al popolo tutti i loro beni e darsi a una vita di povertà (non dobbiamo dimenticare, rispetto all'esperienza di molti cinici di non godere di uno stato di piena cittadinanza, che tutto questo accade in un'epoca in cui la polis è stata svuotata della sua sostanza e la Grecia è finita sotto l'influenza macedone).

---

<sup>137</sup> DL(b), VI, 4.

<sup>138</sup> DL(a), IV, 46.

Infatti, a partire da Diogene, il cinico si definisce cosmopolita (abitante del mondo), anzi, si ritiene che sia stato proprio Diogene il primo a utilizzare questa espressione. Si dichiarava *a-polis* (senza città) e *a-oikos* (senza casa), e «a uno che gli chiedeva da dove venisse rispose: “Cittadino del mondo”»<sup>139</sup>. Diogene, come i personaggi delle tragedie, è «senza città, senza tetto, bandito dalla patria, mendico, errante, alla ricerca quotidiana di un tozzo di pane»<sup>140</sup>. Anche Cratete, interrogato sulla stessa questione, risponde: «La mia patria non ha una sola torre né un solo tetto; ma dove ci è possibile vivere bene, in ogni punto dell’universo, lì è la mia città, lì la mia casa»<sup>141</sup>. Facendo uso della sua solita splendida ironia, Diogene, a chi gli dice che i cittadini di Sinope l’hanno condannato all’esilio, risponde: «E io condanno loro a restarsene a casa»<sup>142</sup>. L’esperienza del cosmopolitismo, o dell’essere cittadini del mondo, si rivela importante per più motivi: a) le leggi della città iniziano ad apparire come convenzioni; b) le uniche leggi che sembrano universali e valide, e alle quali sia giusto adeguarsi, sono quelle del cosmo. «E riguardo alla legge, Diogene sostiene che senza di essa non è possibile che ci sia una vita politica: afferma infatti che senza una costituzione politica non è per nulla utile ciò che riguarda un’ordinata vita politica. La Città, infatti, implica una ordinata vita politica; ma la legge non serve a nulla senza una Città; dunque la legge coincide con una ordinata vita politica. Ridicolizzava la nobiltà di stirpe, la fama e tutte le cose di questo genere, dicendo che sono forme esteriori del vizio. Diceva altresì che l’unica retta cittadinanza è quella del mondo intero»<sup>143</sup>.

## 2. *L’autarchia, la relazione con le cose e il loro possesso*

Come abbiamo visto il cinico, nei vari casi che la Fortuna dispone per lui, diventa un senza patria, un senza tetto, uno che la sorte ha gettato in una situazione analoga a quella dell’eroe tragico. Fondamentale adattamento per resistere a questa situazione è

---

<sup>139</sup> DL(a) VI, 63.

<sup>140</sup> DL(c) VI, 38.

<sup>141</sup> DL(a) VI, 92.

<sup>142</sup> DL(c) VI, 49.

<sup>143</sup> DL(a) VI, 72.

*l'autarchia*, o autosufficienza, cioè il bastare a se stessi, da Klaus Heinrich caratterizzato anche come vita «al minimo»<sup>144</sup>. Questo bastare a se stessi si raggiunge attraverso un continuo esercizio (ascesi) per abituarsi a farsi bastare quel minimo che è sufficiente a vivere, e che la sfortuna non può portarti via, ispirandosi in questo al modo di vivere degli animali. Diogene, come abbiamo visto sopra, si allenava d'estate a andare incontro al caldo estremo, invece di fuggirlo, mentre d'inverno abbracciava gli oggetti più gelati «perché cercava di temprarsi in ogni modo»<sup>145</sup>. Il risultato di questo esercizio, di queste pratiche di ascesi è un rapporto con tutti gli oggetti prodotti dall'uomo indirizzato a usarne e a possederne in misura minima, senza che questo comporti un senso di perdita, privazione o sofferenza. In questo modo niente e nessuno sarà in grado di portarti via quello che ti basta per vivere.

Il cinico, fin dall'inizio, è fortemente caratterizzato dal suo aspetto esteriore estremamente misero e più o meno ordinato. Tiene i capelli e la barba lunghi, si veste con una misera tunica leggera e possiede una piccola bisaccia dove tiene quel poco che riesce a procurarsi. Usa un bastone per camminare e ha un mantello di misura doppia (*tribon*) che gli serve, avvolgendocisi dentro, anche per dormire, come una specie di sacco a pelo. L'iniziatore di questo stile sembra che sia stato ancora una volta Antistene. L'imperatore Giuliano molti secoli più tardi, sintetizza lo stile di vita dei cinici dell'origine in questo modo: «Lungi da me l'idea di accumulare tesori favolosi! Io bramo come mio unico bene la felicità della lumaca, la spigliatezza della formica»<sup>146</sup>. Diogene porta a perfezione la cosa rinunciando anche a possedere una casa. «Una volta scrisse a un tale chiedendogli di trovargli una casetta, ma visto che la risposta non arrivava, decise di andare ad abitare in una botte dalle parti del Metroon»<sup>147</sup>. Anche in questo caso, il fatto di essere andato ad abitare in una botte, non è una scelta prodotta da una decisione, ma risulta piuttosto come un ulteriore adattamento a quello che la fortuna gli mette a disposizione: visto che la casa tarda ad arrivare, Diogene si sistema in una botte e, bastandogli la botte, non si sforza più di cercarsi

---

<sup>144</sup> Il concetto di "vita al minimo" è ben spiegato in Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966; trad. Massimo de Carolis, *Parmenide e Jona*, Napoli, Guida, 1987.

<sup>145</sup> DL(c) VI, 23.

<sup>146</sup> Giuliano, in Leon Paquet, *Les cyniques grecs...*, p. 292.

<sup>147</sup> DL(c) VI, 23.

una casa. Nelle lettere racconta che è stata la vista di una lumaca (un altro animale) a ispirarlo. Nonostante vivesse così «era amato dagli Ateniesi. Quando un ragazzo gli ruppe la sua botte, lo coprirono di percosse, e a Diogene ne fornirono un'altra»<sup>148</sup>. Pochi altri oggetti sono posseduti da un cinico, ma anche questi alla fine possono rivelarsi inutili. Per quanto riguarda la tazza per bere e la scodella per mangiare, che il cinico tiene nella sua bisaccia, Diogene «una volta vide un bambino che beveva nel cavo della mano. Allora prese dalla bisaccia la sua tazza e la buttò via dicendo: «Un bambino mi ha battuto in semplicità»<sup>149</sup>. Buttò via anche la scodella quando vide un altro bambino che, avendo rotto la sua, mangiava le lenticchie nel cavo di una pagnotta. Questo episodio viene riportato anche da Seneca con una declinazione lievemente differente. Invece della semplicità, ossia della non necessità del possesso di una tazza e di una scodella, alle quali in fondo si può rinunciare senza perdere niente, il Diogene di Seneca, dopo aver visto il bambino bere direttamente dalle mani, dice: «ed io, pazzo che sono, per tanto tempo mi sono appesantito con un bagaglio inutile»<sup>150</sup>. L'oggetto non necessario si caratterizza in questo caso come peso, ovviamente peso inutile da portare con sé, infatti nessun animale possiede qualche oggetto per bere o mangiare. Cratete, ancora più radicale, e che a quanto sembra non possedeva neanche una botte, in quanto sosteneva che l'uomo non era una lumaca, possedeva soltanto la bisaccia, e di essa diceva che «era una città larga e opulenta dove non si trovavano né parassiti né cortigiane, e che produceva a sufficienza per il suo re, timo, aglio, fichi e pane. Così Cratete portava la sua patria sulle spalle e se ne nutriva»<sup>151</sup>.

Questo modo di essere, questo stato estremamente povero, è faticoso da raggiungere e richiede un continuo allenamento per essere mantenuto. Diogene ne è l'eroe e lo incarna in molti modi, per esempio: «una volta stava rivolgendo delle richieste a una statua; e, quando gli fu domandato perché facesse questo, rispose: “Mi sto esercitando a chiedere senza ottenere”»<sup>152</sup>. L'autarchia infatti è autosufficienza, ma l'autosufficienza è prima di tutto

<sup>148</sup> DL(a) VI, 43.

<sup>149</sup> DL(c) VI, 37.

<sup>150</sup> Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio*, libro XIV, Lettera 90, p. 321, in Seneca, *Opere morali*, Milano, BUR, 2007, trad. Giuseppe Monti.

<sup>151</sup> Marcel Schwob, *Vite immaginarie*, Milano, Adelphi, p. 42, fedele a DL.

<sup>152</sup> DL(a) VI, 49.

indipendenza. La vita al minimo però ha anche dei risvolti positivi perché il suo opposto, l'opulenza, non fa bene: «Diogene diceva che se una casa è piena di cibo ci sono anche molti topi e donnole, e allo stesso modo se un corpo prende molto cibo, attira anche le malattie»<sup>153</sup>. E nonostante tutto, nonostante la povertà, un giorno Diogene vede dei topi arrampicarsi sulla sua tavola e dice: «Guarda, guarda, anche Diogene mantiene dei parassiti»<sup>154</sup>.

Un altro esempio di autarchia, per quanto declinato con un tono più alto, e riferito alla perdita dei propri beni, lo ritroviamo ancora in Seneca che racconta un episodio relativo alla vita di Stilpone di Megara. Demetrio Poliarcete ha appena conquistato Megara e chiede a Stilpone se avesse perso qualcosa, lui risponde: «“Niente, tutte le cose sono ancora con me”. Eppure il suo patrimonio era diventato preda del nemico, e il nemico gli aveva rapito le figlie, e la patria era caduta sotto il dominio straniero [...] benché la città fosse stata conquistata, si dimostrò non solo invitto ma indenne: infatti, aveva con sé i veri beni, dei quali nessuno può impadronirsi, mentre quelli dispersi e saccheggianti non li considerava suoi, ma esteriori e soggetti al capriccio della fortuna»<sup>155</sup>.

Per concludere, questa vita fatta di pochissimi beni materiali, l'autarchia, sarebbe particolarmente vicina, oltre che al modo di vivere degli animali e alla forma implicita della natura del cosmo, anche alle disposizioni degli dei. Secondo Diogene «gli dei hanno dato vita facile agli uomini, ma questi non lo vedono, perché si affannano a cercare focacce col miele, unguenti e altre cose del genere»<sup>156</sup>. Le focacce col miele e gli unguenti sono il prodotto di una estrema artificiosità del vivere, che rispecchia una complessa stratificazione sociale, spesso iniqua, di cui il lusso è l'immagine. L'oggetto di lusso non è un male in sé, e anche a Diogene succedeva raramente di mangiare con gioia una focaccia, ma la vita nel lusso è sempre una perdita di libertà o di capacità sia per chi vive nel lusso, sia per chi deve servirlo. L'esito di tutto questo è estremamente simile a certe argomentazioni di Ivan Illich, così, sempre Diogene, «a un tale che si faceva calzare da uno schiavo,

---

<sup>153</sup> Stobeo III, 6, 37, in *Filosofia del cane...*

<sup>154</sup> DL(a) VI, 40.

<sup>155</sup> Lucio Anneo Seneca, *La fermezza del saggio*, 5.

<sup>156</sup> DL(c) VI, 44.

disse: “Perché non ti fai anche soffiare il naso? Così sarai felice di aver perso anche l’uso delle mani”»<sup>157</sup>.

E nella sua dimensione politico-sociale il desiderio smodato di ricchezza è pericoloso. «A chi gli rinfacciava la sua povertà rispose: “Sciagurato, non hai mai visto nessuno che si sia messo a fare il tiranno per via della povertà, ma molti per via della ricchezza”»<sup>158</sup>.

### 3. *Il rapporto con l’economia*

Come sappiamo la vita autentica di Diogene, che segue all’incontro con l’oracolo di Apollo, e che lo porterà all’esilio, inizia falsificando monete. Nelle *Vite dei Filosofi* si dice che, secondo alcuni testimoni, Diogene avesse continuato anche dopo l’esilio<sup>159</sup>. Anche se, poche pagine più avanti si dice ancora che, visto che qualcuno lo stava biasimando per aver falsificato la moneta in gioventù, Diogene avesse risposto: «A dire il vero ho anche fatto la pipì a letto prima, ma adesso non più»<sup>160</sup>. Nella sua *Repubblica*, opera andata perduta e che ha generato molto scalpore, tra altre cose, sosteneva che «non vi sarebbe stato spazio per le armi, e gli aliossi [o astragali, ossicini dei garretti degli agnelli usati dai bambini per giocare] avrebbero avuto corso legale al posto della moneta»<sup>161</sup>.

Sul valore delle cose, analizzandone il prezzo, Diogene «Diceva che le cose di gran valore si vendono a un prezzo irrisorio e viceversa: per esempio una statua si vende per tremila dracme mentre una manciata di farina per un paio di monete»<sup>162</sup>. Il prezzo quindi non darebbe un’adeguata rappresentazione del valore della cosa, della sua naturale necessità, ma sarebbe il prodotto di una valutazione artificiosa che deriva dalla complessità sociale e dai valori che questa produce. Certi stili di vita si allontanano sempre di più dalla vita semplice della natura. Un oggetto non necessario costa moltissimo, uno necessario pochissimo. In un altro episodio,

---

<sup>157</sup> DL(c) VI, 44.

<sup>158</sup> Stobeo, III, 33, 26, in *Filosofia del cane...*

<sup>159</sup> DL VI, 71.

<sup>160</sup> DL(a) VI 56.

<sup>161</sup> Goulet-Cazé, *Cinismo*, in Jacques Brunschwig, Geoffrey E. R. Lloyd (a cura di), *Il sapere greco*, Torino, Einaudi, 2007, p. 422.

<sup>162</sup> DL(c) VI, 35.

scritto da Teles, e che a volte viene anche attribuito alla vita di Socrate, Diogene si muove per il mercato di Atene con un cittadino ateniese che vuole mostrargli quanto Atene sia ricca. Vanno dal profumiere e ascoltano il prezzo dei profumi, e Diogene conviene che Atene deve essere molto ricca. Vanno dal macellaio e chiedono quanto costa la trippa, e Diogene conviene ancora una volta che Atene è molto ricca. Poi Diogene si dirige verso il venditore di lenticchie, chiede quanto costano, e dice che la città invece è a buon mercato; chiede quanto costano i fichi e pensa che Atene è una città ben modesta. E conclude così: «Non è che la città è insieme ricca e povera, ma è costosa se uno vive in un certo modo, economica se uno vive in un altro»<sup>163</sup>.

Il cinico è passato alla storia anche come un uomo che chiede la carità nei crocicchi. Forse è Diogene, più di Antistene, l'iniziatore di questa pratica. Ma il chiedere qualcosa viene ritenuto una specie di diritto; Diogene se la prende con quelli che, quando devono dare, hanno il pugno troppo chiuso. La richiesta di qualcosa spesso si accompagna allo scherzo, per esempio, una volta «Aveva chiesto del denaro a un avaro, e poiché quello la tirava in lungo, disse: “O uomo, ti sto chiedendo i soldi per del cibo, non per la sepoltura”»<sup>164</sup>. «Avvicinatosi al retore Anassimene, che era grasso, gli chiese: “Da' anche a noi, poveri mendicanti, un po' della tua pancia: così, infatti, alleggerirai te stesso e gioverai a noi”»<sup>165</sup>. E se qualcuno gli domanda quale vino preferisce Diogene risponde: «Quello degli altri»<sup>166</sup>.

Il fatto che Diogene possa deridere, sgridare, o altre volte scherzare con quelli a cui chiede qualcosa mostra che Diogene si pone sempre al di sopra o almeno alla pari di quello a cui chiede. Non c'è il tentativo di ispirare qualche forma di pietà e di pena nell'altro. In un'altra occasione: «Poiché un tale gli chiedeva indietro il suo mantello, gli rispose: “Se me lo hai regalato, ora ce l'ho e me lo tengo; se invece me l'hai prestato, lo sto usando”»<sup>167</sup>. Possiamo dire che al fatto di chiedere non deve affiancarsi nessuna sensazione di gratitudine e di inferiorità, perché una situazione di gratitudine, e ovviamente anche di inferiorità, sarebbero il segno di

---

<sup>163</sup> Teles, *Se suffire à soi-même*, in Leon Paquet, *Les Cyniques grecs*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, p. 144. Trad. mia.

<sup>164</sup> DL(a) VI, 56.

<sup>165</sup> DL(a) VI, 57.

<sup>166</sup> DL(a) VI, 54.

<sup>167</sup> DL(a) VI, 62.

una situazione di dipendenza, infatti «Mentre alcuni stavano lodando colui che gli aveva fatto un dono, [Diogene] protestò: “E non lodate, invece, me, che sono stato degno di riceverlo?”»<sup>168</sup>.

«Una volta, vedendo che sulla casa di un gaudente era scritto: “Si vende” disse: “Sapevo che dopo quei bagordi avresti vomitato il padrone”»<sup>169</sup>.

In generale diceva che l'amore per il denaro è la metropoli di tutti i mali.

#### 4. *Il rapporto con il potere e la parresia*

Totalmente costitutivo dei rapporti del cinismo con il potere è l'atteggiamento della *parresia*, spesso tradotto come «parlar franco», cioè il dire la verità a qualsiasi costo e in qualsiasi occasione. Esemplare di questo il rapporto tra Diogene, un esiliato senza casa, e Alessandro magno, l'uomo più potente del mondo. «Una volta che se ne stava al sole nel Craneo gli si avvicinò Alessandro dicendogli: “Chiedimi quel che vuoi e l'avrai”. Diogene gli rispose: “Spostati, che mi fai ombra”»<sup>170</sup>. La situazione è chiara, Diogene sta prendendo il sole, Alessandro gli si para davanti per dirgli che può esaudirgli qualsiasi desiderio, e fermandosi davanti al sole fa ombra a Diogene, che gli chiede semplicemente di spostarsi per non fargli ombra, cioè per non togliergli la fruizione diretta del sole. Lui in quel momento desidera semplicemente di godersi i raggi del sole (godimento diretto della natura, senza che niente ci si metta in mezzo). Foucault evidenzia anche il fatto che a partire da Alessandro inizia il processo di divinizzazione dell'autorità: Alessandro sarebbe la personificazione del dio sole, dirgli di spostarsi, perché fa ombra, significherebbe dire: «tu non sei il sole, sei un uomo normale e, invece di emettere raggi, fai ombra». Episodi analoghi si ripetono nelle relazioni con altri potenti: «dopo la battaglia di Cheronea, preso prigioniero, fu condotto via, presso Filippo; e interrogato su chi fosse, rispose: “un osservatore della

---

<sup>168</sup> DL(a) VI, 62.

<sup>169</sup> DL(c) VI, 47.

<sup>170</sup> DL(c) VI, 38.

tua insaziabilità”. Ammirato per questo, venne rilasciato»<sup>171</sup>. Nei due precedenti testi è il rapporto parresiasico puro a essere esibito, senza paura il cinico dice la verità al potente, e in genere il suo atto viene apprezzato. In altri casi forse no: «Quando gli fu domandato come Dionigi si comportasse con gli amici, rispose: “Come con dei sacchi, appendendo i pieni e gettando invece i vuoti”»<sup>172</sup>. Spesso il rapporto di potere viene giocato come se, nonostante le apparenze, non fosse una relazione rigida dove è sempre A, inferiore gerarchico, ad aver bisogno di B, superiore, ma un rapporto nella sua sostanza più complesso: «Poiché Perdicca lo aveva minacciato dicendo che, se non fosse venuto da lui, lo avrebbe ucciso, commentò: “Nulla di straordinario: anche uno scarafaggio, infatti, e un ragno velenoso potrebbero fare questo”. Quest’altra minaccia, piuttosto, riteneva che dovesse essere tenuta in conto, “se anche senza Diogene avrebbe potuto vivere felice”»<sup>173</sup>. Anche il rapporto con Seniade, l’uomo che lo acquista come schiavo e gli affida l’educazione dei figli, è una specie di ribaltamento. Infatti, catturato e messo in vendita come schiavo, «gli fu domandato che cosa sapesse fare, egli rispose: “Comandare agli uomini”; e al banditore disse: “Annuncia se c’è qualcuno che abbia intenzione di comperarsi un padrone”»<sup>174</sup>.

L’apparente amicizia con il potente può essere in realtà un peso: «A chi proclamava beato Callistene in quanto egli condivideva la vita sontuosa di Alessandro, osservò: “È sventurato, perché deve pranzare e cenare quando pare ad Alessandro”»<sup>175</sup>. E il potere visto dall’interno com’è, com’è veramente la vita di Alessandro se la paragoniamo a quella di Diogene? La *Quarta orazione, sulla regalità* di Dione Crisostomo affronta l’argomento. Alessandro, che non aveva mai tempo libero, incontra Diogene che ne aveva molto. Essendo stato «allevato nel lusso» Alessandro disprezzava la povertà di Diogene, ma lo ammirava «per il suo coraggio». Inoltre Alessandro, quando doveva muoversi, per andare dove desiderava, «aveva bisogno della falange macedone, della cavalleria dei Tessali, dei Traci, e dei Peoni e di molti altri» mentre Diogene si muoveva da solo «in perfetta sicurezza non solo di giorno, ma anche di

---

<sup>171</sup> DL(a) VI, 43.

<sup>172</sup> DL(a) VI, 50.

<sup>173</sup> DL(a) VI, 44.

<sup>174</sup> DL(a) VI, 29.

<sup>175</sup> DL(a) VI, 45.

notte». Poi Alessandro, per realizzare i suoi scopi aveva sempre «bisogno di gran quantità di oro e di argento, e per tenere sotto controllo Greci e Macedoni doveva conquistarli con parole adatte e doni continui a loro e ai loro capi», mentre Diogene diceva a tutti la verità senza adulare nessuno, e non possedendo neanche una dracma, «agiva come voleva e non falliva in nessun intento che si era prefisso». Molti lo consideravano il migliore e il più felice degli uomini. Il tema che qui si sottolinea è quello della pesantezza della vita del potente che, nonostante sembri determinarla, è in realtà sempre irretito in una molteplicità di relazioni che sono necessarie al mantenimento del suo potere, e deve portarsi dietro sempre moltissimi uomini per poter fare ciò che desidera, deve usare continuamente molto oro e argento, parole false, e non gode dell'autosufficienza del cinico che si può muovere da solo, e come e quando gli pare, e dice a tutti quello che vuole e non quello che gli altri vogliono sentire. Inoltre, nell'episodio raccontato da Dione Crisostomo, è Alessandro che cerca Diogene e non Diogene che cerca Alessandro, e è Alessandro a presentarsi a Diogene che, quando capisce chi è l'altro, gli dice: «Sei tu quell'Alessandro che chiamano bastardo?». Alessandro trattiene a stento l'ira, e per un attimo tace, poi chiede a Diogene: «Come ti è venuto in mente di chiamarmi bastardo?». Di rimando Diogene chiede a Alessandro se non sia vero quello che dice sua madre: «Olimpiade suole dire che non sei nato da Filippo, ma da un drago o da Ammone oppure non so da chi mai degli dei o semidei o animali selvatici? E certo in questo caso saresti un bastardo». A questa risposta Alessandro si riprende e pensa che Diogene non sia un povero zotico, ma un'intelligenza fine. Come vediamo Diogene imbastisce con Alessandro un gioco che va dalla derisione (sei un bastardo) alla lode (sei bastardo perché, sapendo governare, non sei figlio di tua madre e di un uomo, ma di tua madre e di un dio: Zeus)<sup>176</sup>.

Anche se è innegabile una forte tendenza dei cinici all'individualismo, alcune delle opinioni di Diogene hanno uno sfondo sociale. La totale accettazione delle situazioni di subalternità, soprattutto da chi occupa la posizione subalterna, come fatti quasi naturali stupisce Diogene che «si meravigliava che

---

<sup>176</sup> Dione Crisostomo, *Quarta orazione sulla regalità*, in Leon Paquet, *Les Cynique grecs...* pp. 167-187.

i servi pur vedendo i padroni mangiare senza ritegno non facessero incetta anche loro rubando il cibo»<sup>177</sup>.

### 5. *Il rapporto con le abitudini e le convenzioni sociali*

Per delineare la distanza tra il modo di vivere dei cinici e le normali abitudini, si potrebbe iniziare da questo episodio attribuito a Antistene: a qualcuno che gli riferisce che molti lo lodano, Antistene risponde: «Perché, che cosa ho fatto di male?»<sup>178</sup>. Un altro episodio che potrebbe essere considerato riassuntivo della distanza tra il modo di vivere cinico e le normali abitudini è questo: Diogene «una volta, a teatro, si mise a cercare di entrare dall'uscita, camminando in direzione opposta a chi veniva da fuori, e quando gli fu chiesto il motivo disse: “È quel che cerco di fare da tutta la vita”»<sup>179</sup>. Il cinico non segue più le leggi della città, ma come un cane, o come un altro animale, segue le leggi universali della natura, per questo motivo si muove in senso contrario a chi segue le normali abitudini o convenzioni della città. Diogene, Cratete e Ipparchia, compiono azioni considerate impudiche nell'agorà. Diogene «aveva l'abitudine di fare ogni cosa sotto lo sguardo di tutti, anche le faccende di Demetra e Afrodite. E amava ripetere questo ragionamento: “se mangiare non è fuori luogo, non è fuori luogo nell'agorà. Mangiare non è fuori luogo, quindi non è fuori luogo nell'agorà”»<sup>180</sup>. L'agorà perde qualsiasi statuto particolare rispetto agli altri luoghi. Infatti Diogene, in un'altra occasione, «a chi lo rimproverava perché stava mangiando nel bel mezzo dell'agorà, rispose: “È nell'agorà che mi è venuta fame”»<sup>181</sup>. Per quanto riguarda la sfera di Afrodite, Diogene aveva anche «l'abitudine di masturbari in pubblico [anche nell'agorà] e in proposito diceva: “Che bello se bastasse massaggiarsi la pancia per non avere più fame”»<sup>182</sup>. Vale lo stesso per Cratete e Ipparchia che tranquillamente si accoppiavano in pubblico e che, come racconta Apuleio, in pubblico avevano anche celebrato il loro matrimonio:

---

<sup>177</sup> DL(c) VI, 28.

<sup>178</sup> DL(b) VI, 8.

<sup>179</sup> DL(c) VI, 64.

<sup>180</sup> DL(c) VI, 69.

<sup>181</sup> DL(c) VI, 58.

<sup>182</sup> DL(c) VI, 69.

«il cinico la condusse sotto il portico e là, in un punto affollatissimo, alla luce più chiara del giorno, si distese accanto a lei e alla presenza di tutti le avrebbe tolto una verginità che si offriva con pari fermezza, se Zenone, stendendo loro addosso un vecchio mantello, non avesse difeso il maestro dagli sguardi delle persone che gli facevano capannello, assicurando la discrezione»<sup>183</sup>. L'episodio è importante perché sottolinea la fondamentale differenza tra cinismo e stoicismo rispetto all'impudicizia: il cinico, che rivendica l'impudicizia come natura, mangia, urina, si masturba, e, nel caso di Ipparchia e Cratete, si accoppia sotto gli occhi di tutti; Zenone, che pur essendo allievo di Cratete è l'iniziatore dello stoicismo, filosofia che non condivide l'impudicizia come valore positivo, gli corre dietro per coprirlo con un mantello in modo che non sia esposto alla vista mentre giace con Ipparchia.

Riassumendo, rispetto ad alcuni degli aspetti fondamentali della vita, cioè mangiare, evacuare, accoppiarsi, ai quali la cultura greca (e anche la nostra) ha dato la forma di comportamenti privati, e quindi soggetti al pudore, il cinico si comporta come un essere soggetto esclusivamente all'impulso corporeo, cioè come un animale, che fa quello che deve dove può o dove gliene viene voglia; questo, osservato attraverso il filtro delle convenzioni sociali, significa comportarsi con impudicizia; secondo lo sguardo cinico, significa assecondare le leggi della natura. Quindi il rapporto tra il filosofo-cane e i suoi cittadini può anche essere esemplificato così: «A un banchetto certi convitati presero a gettargli ossi come a un cane. Diogene allora fece per andarsene, ma prima si avvicinò e pisciò sui loro piedi come un cane»<sup>184</sup>.

Garcia Gual<sup>185</sup> sottolinea l'importanza dell'epiteto "cane" all'interno della cultura greca, e parla di "emblema della svergognatezza". Quando Diogene inizia a aggirarsi per Atene e Corinto e a esibire davanti agli occhi degli abitanti delle città i suoi strani comportamenti, qualcuno, come sappiamo, per offenderlo e deriderlo, prende a dargli del "cane". "Cane" (*kuon*) in Grecia era una delle offese ritenute più gravi. Nell'Iliade l'offesa "cane" ricorre già dalle prime pagine: Achille chiama Agammenone

---

<sup>183</sup> Apuleio, *Florida* 14.

<sup>184</sup> DL(c) VI, 46.

<sup>185</sup> Il tema è affrontato in Garcia Gual, *La secta del perro*, Madrid, Alianza editorial, 1987.

“faccia di cane” e “senza vergogna”<sup>186</sup>. Anche Elena definisce se stessa “cagna” per aver lasciato suo marito e essere fuggita con Paride<sup>187</sup>. Come Gual sottolinea, il cane per un verso è l’amico fedele, ubbidiente e coraggioso, dell’uomo, esemplare in questo caso il vecchio cane Argo, che aspetta il ritorno di Ulisse, e appena lo vede, sfinite dalla vita, può finalmente morire; per l’altro verso il cane continua a mantenere dentro di sé un fondo di natura che lo porta a comportarsi in modo spesso “sfrontato” e “impudico”. È, al tempo stesso, sia all’interno che all’esterno dall’ambiente umano. All’interno dello stesso ambiente può mantenere comportamenti quasi umani e in un attimo sfoderare comportamenti bestiali. Il cane «non si nasconde né per fare i suoi bisogni né per realizzare i suoi impulsi sessuali, ruba la carne dagli altari e pischia sulle statue degli dei, senza alcuna preoccupazione»<sup>188</sup>. E il cinico cercherà più a meno di avere una natura simile: è anche lui sia fuori che dentro la città. Realizza una eterotopia che è diversa sia dalla nave di pirati, sia dal convento in cui pregare e coltivare un orto, è l’eterotopia realizzata dalla banda di cani randagi che si ritrovano spontaneamente tra loro e vanno a dormire sotto i portici, nei templi, o in altri luoghi di fortuna e spesso abbaiano a chi passa lì intorno.

Ovviamente l’impudicizia, avendo a che fare con il pudore, l’educazione e gli interdetti, è immediatamente un valore sociale, di relazione con gli altri. Sarebbe oltremodo difficile essere impudichi essendo soli. Infatti l’impudicizia fa parte dei nostri comportamenti pubblici e acquista la sua particolare rilevanza polemica nella città. Per questo motivo l’analisi dell’impudicizia dovrebbe comparire anche nel capitolo seguente che affronta l’argomento dei cinici nella città. Per evitare troppe ripetizioni degli stessi episodi, si è deciso di parlarne soltanto qui.

Oltre ai comportamenti da cane, cioè a quei comportamenti che hanno una certa immediatezza “secondo natura”, c’è un altro modo di sentire e atteggiarsi che orienta il comportamento cinico. È il sentimento cosmopolita, quello di rifarsi alle usanze degli altri popoli. Ogni popolo sviluppa le sue convenzioni sociali e il cinismo si sviluppa in un particolare momento storico, quello

---

<sup>186</sup> Omero, *Iliade*, I, 149, 159.

<sup>187</sup> Ivi, VI, 344.

<sup>188</sup> G. Gual, *La secta...* p. 25.

ellenistico, quando la Grecia, grazie ad Alessandro Magno, si proietta decisamente oltre i propri confini e entra in contatto con altre etnie e con una miriade di altre usanze. Se un popolo fa così e un altro fa in altro modo, chi è che ha ragione? (vedi Montaigne, vedi Erodoto). Diogene riteneva «che non c'è nulla di assurdo nel prendere qualcosa da un tempio o nel mangiare la carne di un animale, e che non c'è nulla di empio nel mangiare la carne di un uomo, come dimostrano i costumi di altri popoli»<sup>189</sup>. E oltre ai comportamenti relativi al nutrirsi-evacuare e al sesso, un'altra forma di ritualità fondamentale è quella relativa al campo morte-sepoltura e al rapporto tra l'aldiquà e l'aldilà. Nel rifiuto delle pratiche ordinarie di sepoltura è implicito il rifiuto di usi, credenze e pratiche religiose. Altri popoli, che credono in differenti forme di aldilà, seguono differenti pratiche di sepoltura. Quello che inorridisce i greci è perfettamente normale da altre parti.

Ci occupiamo più avanti (2.7) in modo più dettagliato degli aspetti del discorso cinico relativi alla sepoltura.

## 6. *Il rapporto con il sapere*

I cinici criticano e attaccano il sapere in varie direzioni e generalmente lo fanno attraverso qualche forma di provocazione. La provocazione colpisce sia chi produce il sapere, sia chi dovrebbe riceverlo. Innanzitutto il sapere viene accusato di non essere in relazione con la vita. Diogene infatti «si stupiva di quei grammatici che vanno in cerca dei mali di Ulisse e non si curano dei propri»; in modo analogo, si stupiva «anche dei musicisti, che badano all'armonia delle corde della loro lira, senza cercare quella della loro anima». In questo caso il sapere criticato è un sapere che non viene usato per comprendere e migliorare sé stessi e la propria vita. Il sapere spesso è anche distante, si rivolge a oggetti troppo distanti, dei quali non sappiamo se abbiano il potere di influire su di noi, come il cielo. In Grecia una simile critica era preesistente, e già ci si era stupiti che Talete, osservando le stelle, fosse caduto in un fosso, causando le risate della sua serva. Diogene, quindi, «si

---

<sup>189</sup> DL(c) VI, 73.

stupiva anche dei matematici, che scrutano il sole e la luna senza vedere quello che sta sotto i loro occhi». L'eccessiva distanza del cielo viene criticata da Diogene anche in modo opposto: a un altro che sta discettando di fenomeni celesti, a un certo punto Diogene dice: «E quando è che sei tornato dal cielo?». Inoltre un certo sapere, che non è in relazione con la propria pratica di vita, può addirittura risultare falso: «si stupiva ... dei retori che si affannano a parlare della giustizia senza mai praticarla o disprezzano gli avari mentre non fanno altro che cercare di arricchirsi»<sup>190</sup>. È chiaro che in questo caso la differenza tra le parole che si proferiscono in pubblico, e quello che si cerca di fare nella propria vita privata, rende falso il contenuto dei discorsi. Se si loda la povertà e si dice la verità, bisogna essere poveri.

Per quanto riguarda il pubblico dei discorsi, cioè gli ascoltatori, viene criticata la loro stupidità e la curiosità verso le cose banali: Diogene, «una volta, vedendo che nessuno prendeva sul serio i suoi discorsi, si mise a cinguettare. Tutti gli si precipitarono intorno, allora rimproverò gli astanti perché erano accorsi subito a sentire chiacchiere, mentre nessuno si era affrettato ad ascoltare un discorso serio»<sup>191</sup>.

Il sapere viene anche accusato spesso di essere astratto, lontano dal buon senso, lontano da quanto è abituale percepire. Avendo ascoltato la lezione di un filosofo della scuola di Elea, che davanti agli studenti ha appena dimostrato che il moto non esiste, Diogene si alza e si mette a camminare; è questo un esempio perfetto della *performance* cinica, che nega un ragionamento logico uscendo dal suo gioco, o dal suo dominio, in questo caso attraverso un atto e la sua banale ovvietà, muoversi; cosa che, se il ragionamento appena dimostrato fosse vero, sarebbe impossibile. C'è nel cinismo un continuo attacco verso l'astrazione, l'universalità e il concetto, che si incarna nei memorabili e frequenti scontri tra Diogene e Platone. Riguardo all'esistenza delle idee, mentre Platone discuteva «ricorrendo ai termini "tavolità" e "coppità" invece di parlare di tavoli e coppe, Diogene disse: «Quanto a me, Platone, la tavola e la coppa le vedo, la tavolità e la coppità no». La replica di Platone

---

<sup>190</sup> DL(b) VI, 28.

<sup>191</sup> DL(c) VI, 27.

è questa: «È logico: gli occhi per vedere la coppa e la tavola ce li hai, l'intelletto per vedere la tavolità e la coppità ti manca»<sup>192</sup>.

Il ragionamento diairetico di Platone che, procedendo per divisione e definizione, dovrebbe arrivare a cogliere in modo univoco l'essenza di una cosa, come abbiamo già visto nella *performance* del pollo, viene reso ridicolo da parte di Diogene grazie al ritrovamento di un oggetto che, pur rispondendo esattamente sul piano nominale alla definizione di uomo di Platone (uomo come bipede implume), non c'entra niente con l'umanità e realizza un forte scarto categoriale, obbligando Platone a aggiungere un'altra determinazione alla definizione di uomo: «dotato di unghie piatte»<sup>193</sup>.

I sillogismi vengono spesso ridotti a procedure di sapere formalmente corrette ma talvolta non complete oppure assurde. Un tale incontra Diogene e gli dimostra con un sillogismo che lui ha le corna; Diogene, toccandosi la fronte, dice: «Io non le vedo». È il puro gesto che toglie realtà a uno pseudo ragionamento. Un giorno un allievo di Platone incontra Diogene e gli dice: «“Quel che sono io, tu non sei”». Diogene assentì, al che l'altro aggiunse: “Ora, io sono un uomo” Diogene assentì ancora una volta, quindi l'altro concluse: “Dunque tu non sei un uomo”. Allora Diogene disse: “Questo però è falso, se vuoi che sia vero devi cominciare da me”»<sup>194</sup>. Qui si accetta la correttezza formale del ragionamento, ma se ne critica l'applicazione alla realtà.

Un altro esempio di questa pratica provocatoria ci è offerto da Ipparchia (una delle prime donne filosofe), che a un simposio dove è presente il filosofo Teodoro, detto l'ateo, gli si rivolge con questo sillogismo: «Se ciò che fa Teodoro non è ritenuto essere ingiustizia, anche se lo fa Ipparchia si deve ritenere che non sia ingiusto. Teodoro, colpendo se stesso, non commette ingiustizia; dunque, neppure Ipparchia, colpendo Teodoro, commette ingiustizia»<sup>195</sup>.

È molto interessante, per mettere in luce il problema del rapporto tra la ricorrenza di un'opinione e la realtà/verità, questo ragionamento di Antistene: «Era solito consigliare gli Ateniesi di stabilire per voto che gli asini sono cavalli, e siccome quelli lo

---

<sup>192</sup> DL(c) VI, 53.

<sup>193</sup> DL(c) VI, 40.

<sup>194</sup> Aulo Gellio, Noc. At. XVIII, 13, 7-8.

<sup>195</sup> DL(a) VI, 97.

ritenevano assurdo, rispondeva: “Ma anche i generali, presso di noi, non hanno mai studiato nulla per diventare tali, bensì vengono soltanto votati per alzata di mano”<sup>196</sup>.

Per concludere, e la frase viene riferita con frequenza sia a Antistene, sia a Diogene, entrambi, a quanto sembra, ripetevano di continuo che «nella vita se non si usa la testa tanto vale infilarla in un cappio».

---

<sup>196</sup> DL(a) VI, 8.

## Capitolo 2. I cinici antichi e la città

### 1. *La «Repubblica» di Diogene*

Il cinismo è sempre stato un movimento urbano. Antistene, Diogene, Cratete e Ipparchia, e più in generale tutti i cinici antichi, per quanto cosmopoliti, hanno sempre vissuto e operato all'interno di qualche città. Sappiamo che Diogene aveva una specie di doppia residenza e stava alternativamente a Atene e Corinto. Secondo la testimonianza di Dione Crisostomo, Diogene si spostava principalmente per motivi climatici, imitando in questo gli animali migratori, e si trasferiva d'estate nei luoghi più freschi e d'inverno in quelli più miti. Ma, pur spostandosi spesso tra una città e l'altra, Diogene risiede sempre all'interno di una delle due città. La città è il luogo privilegiato per mettere in atto le proprie performance: fanno parte della città sia le cose da criticare che il pubblico al quale i cinici si rivolgono. Ma la città può essere considerata per un verso una istituzione che genera e regola un particolare modo di vita, quello urbano, con tutti i valori metaforici che l'aggettivo urbano ha sprigionato in ogni tempo; per l'altro verso può essere considerata un grande contenitore di luoghi particolari come piazze, teatri, templi, case private, tribunali e altri edifici pubblici dove molti uomini vivono insieme.

Per quanto riguarda la critica della città intesa come l'istituzione fondamentale della vita umana associata, Diogene, secondo varie testimonianze, aveva scritto una *Repubblica*. Non conosciamo esattamente tutte le tesi che vi erano sostenute, e lo scandalo che avevano prodotto. Secondo alcune testimonianze vi si proponeva: l'abolizione delle armi; l'abolizione del denaro; la massima libertà di parola sia rispetto alla censura, sia rispetto all'educazione; ogni forma di trasgressione nei comportamenti e nei legami sessuali; l'estrema libertà per quanto riguarda aspetto, abbigliamento e cura del corpo.

Il frammento più noto, di Filodemo, un filosofo epicureo e quindi avversario sia dei cinici che degli stoici, è quello che segue:

«[...]Nella sua Repubblica lo stesso Crisippo parla dell'inutilità delle armi sostenendo che anche Diogene si era espresso in questo senso [...] Diogene stabiliva di dare corso legale agli astragali [...] Questi individui esecrabili [i cinici] ritengono di adeguarsi al modo di vivere dei cani, di fare ricorso apertamente a tutte le parole senza ritegno, di masturbarsi in pubblico, di indossare la doppia tunica, di abusare degli uomini di cui si sono invaghiti costringendo con la forza quelli che non sono disposti a cedere [...] Presso di loro i figli appartengono a tutti [...] si accoppiano con le sorelle o la madre, con i familiari, i fratelli i figli. Nessuno si astiene dall'accoppiarsi anche a costo di farlo con la forza. Le donne attirano gli uomini e li inducono con ogni sorta di espedienti ad accoppiarsi con loro: se non hanno nessuno a portata di mano, vanno a procurarsi un compagno nell'*agorà*. Secondo il caso può capitare di accoppiarsi con chiunque, maschi o femmine: i mariti si accoppiano con le serve, le mogli trascurano i mariti e vanno con chi vogliono. Le donne si vestono allo stesso modo degli uomini e svolgono le stesse attività senza distinguersi da nessun punto di vista. [Frequentano] stadi e palestre, e nude, sotto gli occhi di tutti, compiono gli stessi esercizi degli uomini, anch'essi nudi [...] Inoltre condividono il cibo [...] gli uomini devono uccidere il padre e non accettano nessuna cittadinanza e nessuna legge tra quelle che noi riconosciamo».<sup>197</sup>

Susanne Husson in *La République de Diogène*<sup>198</sup> ha cercato di ricostruire, a partire dalle scarsissime testimonianze esistenti, il possibile messaggio del testo. Oltre alla testimonianza di Filodemo, ne esiste una di Diogene Laerzio, nelle *Vite*<sup>199</sup>. Quello che resta dell'opera proviene in maggior parte da una testimonianza ostile e non sappiamo nulla della struttura generale dell'opera. Però, secondo Husson, saltano immediatamente agli occhi varie corrispondenze con *La Repubblica* di Platone. Non sappiamo quanto dovesse essere lungo il testo originale di Diogene, ma è probabile, vista la natura parodica dei testi cinici, che fosse breve. «Mentre Platone si impegna in una ricerca dialettica paziente e rigorosa, e cerca di precisare il suo pensiero con l'aiuto dell'allegoria e del mito, Diogene, in virtù della supremazia del saggio e del suo rifiuto di tutto il sapere inutile, si contenta di affermare e più spesso di negare argomentando

---

<sup>197</sup> *De Stoicis*, Papiri di Ercolano, in *Filosofia del cane*, Palermo, duepuntiedizioni, 2010, pp. 14-15.

<sup>198</sup> Susanne Husson, *La République de Diogène/Une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin, 2015.

<sup>199</sup> DL, VI, 80, e DL, VII, 131.

rapidamente. Questo rendeva senza dubbio le sue proposte molto più brevi»<sup>200</sup>.

Per Husson, mentre la città di Platone doveva essere governata dalla giustizia, la città di Diogene era fondata sull'autarchia. È l'autarchia a fornirci la chiave per poter interpretare e ricostruire un ipotetico testo. Il cinico deve essere indipendente sia rispetto ai bisogni che rispetto ai desideri. Nella città di Platone l'uomo, per soddisfare i suoi bisogni fondamentali come il nutrimento, l'abitazione e il vestirsi inizia a associarsi per vivere e a dare luogo a tutte quelle specializzazioni tecnico-professionali che oggi chiamiamo divisione del lavoro e che ci rendono dipendenti gli uni dagli altri. Per Diogene invece, come già sappiamo, gli dei avrebbero concesso agli uomini una vita facile, fatta di pochissimi bisogni, come quella degli animali, che sono perfettamente attrezzati dal loro corpo a procurarsi tutto il necessario per vivere bene. «I bisogni vitali sembrano costrizioni soltanto a chi confonde i bisogni reali con i desideri generati dalla *doxa*»<sup>201</sup>. Se per Platone l'uomo è un essere carente e questo dà luogo naturalmente a una divisione del lavoro, che produce un'organizzazione/ordine sociale, dove chiunque farà quello per cui è più dotato e chi governerà sarà chi per natura è più adatto a governare, per Diogene, che si fonda sull'autosufficienza di ognuno, la differenza tra produttori, guerrieri e governanti perde di senso perché ogni cittadino farà lo stesso tipo di vita. Se, come ci ricorda Husson, Platone, riferendosi ai guardiani, aveva detto che «tra di loro nessuno potrà avere niente che gli appartenga privatamente, salvo gli oggetti di prima necessità; e in secondo luogo nessuno avrà una abitazione o una dispensa dove non possa entrare chiunque lo voglia»<sup>202</sup> perché nessuna forma di interesse privato possa allontanarli dal loro compito di salvaguardare la città, nelle testimonianze relative alla Repubblica di Diogene non esiste nessun riferimento diretto all'abolizione della proprietà privata, anche se possiamo direttamente dedurla dall'abolizione della moneta. Platone, per bocca di Socrate, parla della necessità di uno scambio di prodotti sia all'interno della sua città, sia nel rapporto tra la città e il suo esterno: «sarà impossibile una città o

---

<sup>200</sup> Susanne Husson, *La République...* p. 45.

<sup>201</sup> Ivi, p. 79.

<sup>202</sup> Plat. Rep. 416d, in Susanne Husson, *La République...* p. 106.

un luogo che non abbia necessità di importare qualcosa»<sup>203</sup>, «d'un mercato e di una moneta che rappresentino il valore degli oggetti scambiati»<sup>204</sup>. Come sappiamo Diogene invece vuole adottare gli astragali al posto della moneta, allo scopo di sovvertire il principio dello scambio monetario. Ancora una volta si tratta di «falsificare la moneta» per cambiare tutto quello che il suo uso rappresenta e implica. Perché in una città cinica, visto che «ognuno può molto bene provvedere ai suoi scarsi bisogni autentici, non c'è nessun bisogno di commercio né di moneta»<sup>205</sup>. Il cinico trova nella natura quello di cui ha bisogno «ma la natura e i suoi prodotti non appartengono in proprio a nessuno. Infatti, l'assenza di proprietà privata, e in particolare della proprietà privata della terra, è una delle conseguenze che uno può ricavare dall'assenza, nella città cinica, di circolazione monetaria»<sup>206</sup>. D'altronde tutto appartiene agli dei, i saggi sono amici degli dei, i beni degli amici sono comuni, quindi tutto appartiene ai saggi.

Un altro aspetto importante della città cinica che Husson sottolinea è quello dell'assenza di «*oikia*, questa cellula sociale organizzata intorno a una proprietà fondiaria che Aristotele mette alla base della città»<sup>207</sup>. Senza *oikia* (casa privata, della famiglia) si pratica una vita interamente comunitaria, dove non si distingue un livello privato da un livello pubblico, tutto quello che si farà in una città cinica si farà in pubblico. Questo ha importanti conseguenze: in primo luogo nella città cinica non si caricherà di un valore morale la divisione tra gli spazi privati e quelli pubblici: tutto quello che si fa, si fa in pubblico, mentre nella città non cinica alcune cose sono vergognose e vanno compiute in privato perché la *doxa* (in questo caso il pudore) ci obbliga a evitarne l'esibizione; in secondo luogo, e con conseguenze ancora più importanti, se ricordiamo il mito dell'anello di Gige che, donando l'invisibilità, permette a Gige di commettere il male perché non essendo visibile non dovrà pagarne le conseguenze, all'opposto, nella città cinica tutto avviene sotto gli occhi di tutti, si produce spontaneamente virtù. «Nella città cinica dunque ci sarà soltanto uno spazio, a

---

<sup>203</sup> Plat. Rep. 370e, in Susanne Husson, *La République...* p. 106.

<sup>204</sup> Plat. Rep. 371b, in Susanne Husson, *La République...* p. 106.

<sup>205</sup> Susanne Husson, *La République...* p. 107.

<sup>206</sup> Ivi, p. 108.

<sup>207</sup> Ivi, p. 109.

immagine dello spazio omogeneo della natura, dove la virtù sarà trasparente a se stessa»<sup>208</sup>.

Dall'abolizione della proprietà privata consegue l'abolizione di un asse di eredità e, quindi, della famiglia. Nella *Repubblica* di Platone, i guardiani vengono paragonati a cani, ma a cani di razza di cui è importante preservare la razza con gli accoppiamenti giusti:

«bisogna [...] seguendo i principi che abbiamo stabilito, che i soggetti d'élite dell'uno e dell'altro sesso si accoppino il più frequentemente possibile, e i soggetti inferiori il più raramente possibile, e in più bisogna allevare i figli dei primi, non quelli dei secondi, se si vuole mantenere delle truppe d'eccellenza»<sup>209</sup>.

Il fatto che la città debba produrre bambini che devono essere allevati dalla comunità con scopi particolari, autorizza a limitare la possibilità dei rapporti sessuali per razionalizzarla. Invece, come sappiamo, nella città cinica «secondo il caso può capitare di accoppiarsi con chiunque». Il paradigma del cane, nei due modelli di città, viene usato quindi in modo molto diverso: «non si tratta più del cane di razza prodotto da una selezione minuziosa e artificiale, ma del cane randagio consegnato a se stesso e ai suoi istinti sessuali. Il principio che guida la *Repubblica* di Diogene non è di assicurare il benessere, l'unità e l'autarchia della città nel suo insieme, ma l'autarchia di ciascuno dei cittadini»<sup>210</sup>. Sarebbe sempre la logica dell'autarchia e della via facile offerta dalla natura a regolare il bisogno sessuale. La civilizzazione subordina la soddisfazione del bisogno a una serie di restrizioni, riti e condizioni che generano sofferenza e sottomettono sempre di più un soggetto alla civilizzazione. La natura invece ci offre il modo di soddisfare il bisogno sessuale più in fretta, per mezzo della masturbazione oppure, una volta abolite le inutili interdizioni, col primo partner che capita. Questo è il senso, secondo Husson, dell'abolizione del *gamos* da parte di Diogene: «“domandava la comunità delle donne non parlando di matrimonio, ma dell'accoppiamento di un uomo che ha sedotto una donna, con la donna sedotta”. Il *gamos*, ridotto alla sua funzione di soddisfazione del bisogno sessuale, viene disinvestito delle sue altre funzioni sociali: il riconoscimento di una filiazione legittima, la trasmissione

---

<sup>208</sup> Ivi, p. 109.

<sup>209</sup> Plat. Rep. 468, in Susanne Husson, *La République...* p. 110.

<sup>210</sup> Susanne Husson, *La République...* p. 110.

della proprietà e dello statuto sociale. Non dando luogo a nessuna unione stabile che impegni i due partner, il nome viene interamente svuotato del suo contenuto istituzionale»<sup>211</sup>.

L'altro punto di forte originalità della città cinica è l'abolizione delle armi. Mentre Platone ha bisogno di una casta di guardiani per difendere la sua città o conquistare nuovi territori, Diogene sostiene che le armi sono inutili. Husson riconduce questo aspetto al fatto che per il cinico tutto appartiene già al saggio, quindi l'appropriazione di qualcosa d'altro diventa completamente inutile. Per di più, essendo i bisogni del cinico minimi e costanti nel tempo, e garantiti dalla propria bisaccia, la guerra di offesa non ha senso. Ma anche dal punto di vista della difesa il cinico ha come unica arma la virtù e, forse, la speranza della convinzione pacifica dell'avversario. Infatti Diogene sosteneva che «bisogna fare del bene ai propri amici allo scopo che siano ancora più amici, e fare lo stesso con i nemici in modo che diventino amici; infatti, è necessario stare in guardia dai rimproveri degli amici e dai complotti dei nemici»<sup>212</sup>. Inoltre, nella città cinica, i cittadini sono liberi ognuno per se stesso e non per l'appartenenza alla città, e restano liberi sia che siano mandati in esilio, sia che siano ridotti in schiavitù, come mostra l'episodio della vendita come schiavo di Diogene, che alla domanda su che cosa sa fare, risponde che sa comandare e che lo compri chi ha bisogno di un padrone. Quindi niente armi e niente guardiani perché un cosmopolita può trovare una patria dovunque, la sua patria è in qualsiasi luogo, non nella sua città di origine.

Per quanto riguarda il lavoro i cinici ritenevano una buona parte dei lavori quotidiani o inutili o suscettibili di grandi semplificazioni, e spesso se ne incaricavano di persona come parte dei *ponoi* da affrontare. Come sappiamo Diogene lava la sua lattuga per non essere dipendente da nessuno. E «a un tale che si faceva calzare da uno schiavo disse: “Perché non ti fai anche soffiare il naso? Così sarai felice di aver perso anche l'uso delle mani”»<sup>213</sup>, ma, come suggerisce Husson, se la natura ci ha dato le mani per calzarci, è troppo artificiale fare ricorso a uno schiavo per evitare di svolgere un tale compito. Però, il fatto di accettare i lavori più

---

<sup>211</sup> Ivi, p. 111.

<sup>212</sup> Cod. Vat. Gr. 633, in Susanne Husson, *La République...* p. 111.

<sup>213</sup> DL VI. 44, trad. in Susanne Husson, *La République...* p. 116.

semplici e necessari, significa anche che il lavoro è compatibile con l'attività filosofica e che un filosofo può lavorare, compiendo mansioni umili, generalmente ritenute servili.

Gli altri aspetti della vita cinica criticati da Filodemo sono: il tribon (il doppio mantello che serve anche ad avvolgersi dentro per dormire), capo di abbigliamento usato dagli ateniesi più poveri, e che viene portato lasciando una spalla scoperta, al modo degli operai, dei soldati e degli schiavi, e che assimilano i cinici ai settori più proletari della società; la masturbazione, che si compie in pubblico in qualsiasi luogo dove il bisogno si manifesti. Husson ci ricorda che questa azione, che sembra una sfida al pudore se compiuta in una città non cinica (e, agli occhi dei cinici, piena di insensati) in una città cinica non colpirebbe l'attenzione di nessuno, diventando un atto naturale. In terzo luogo viene criticato il fatto di usare tutte le parole senza alcun ritegno, cosa che ovviamente ci ricorda la parresia, il parlar franco. L'esiliato, il povero e lo schiavo non possono parlare liberamente; il cinico invece, essendo prima di tutto libero, rifiuta le gerarchie sociali. In una società basata sull'ineguaglianza il diritto di parlare non appartiene a tutti e è distribuito in modo iniquo, secondo codici e regole ben precisi. E spesso è possibile soltanto ripetere le parole dei padroni riducendosi a adulatori, cioè a chi vive «secondo la legge di altri»<sup>214</sup>. Ma in una società cinica non si seguono le regole che registrano i rapporti tra padroni e schiavi, o tra governanti e governati; ognuno, vivendo come un cane, è padrone di sé e autosufficiente, quindi non deve esercitare potere su un altro. Secondo Husson Filodemo non si riferisce tanto alla parresia in questo caso ma alle trasgressioni del pudore, i cinici nominano tranquillamente cose che secondo il pudore è meglio tacere. Il punto è questo, per un cinico «una cosa onesta non può essere designata da una parola oscena. Ora, tutto quello che è naturale (e in particolare la sessualità) è onesto, dunque le parole che gli corrispondono sono oneste. Sono le persone prive della virtù che non sanno nominare correttamente le cose e che vedono l'osceno là dove non c'è»<sup>215</sup>.

Nella *Repubblica* di Diogene il pasto dovrà essere in comune. Così facevano gli spartiaci e così si rende pubblica, o meglio comune,

---

<sup>214</sup> Aristotele, *Et. Nic.*, trad. mia, in Susanne Husson, *La République...* p. 119.

<sup>215</sup> *Ivi*, p. 119.

una pratica solitamente privata. Husson ci ricorda che Diogene è diventato cinico mentre stava mangiando (episodio del topo). La fame e la sete ci mettono direttamente in relazione con la natura, sia con la natura che noi siamo, sia con quella dei cibi di cui ci nutriamo. Ma ci sono molti modi di nutrirsi. Diogene, che praticava la vita cinica in solitudine, quando mangiava nell'agorà di Atene non aveva commensali ma spettatori che lo guardavano e gli davano del cane. Nella città cinica invece il pasto sarà l'unico dei piaceri che non si prendono nel momento in cui si offre un'occasione, come per esempio il sesso, ma che diventerà «un'occasione per i cinici di incontrarsi, e senza dubbio per incoraggiarsi a vicenda a fare a gara rispetto alla virtù. E questo momento del pasto in comune testimonia del fatto che la città cinica non è soltanto un contenitore di individui autarchici ma una autentica comunità di vita che, secondo Husson, cerca di vivere ogni giorno come una festa: «Io ammiro Diogene per aver detto al suo ospite a Sparta, vedendolo indaffarato a prepararsi per una festa: “Un uomo onesto non considera tutti i giorni una festa?”»<sup>216</sup>.

Il tema della comunità e della vita comunitaria implica direttamente quello della differenza sessuale. Se Platone affida, all'interno della classe dei guardiani, la stessa funzione agli uomini e alle donne, pur risparmiando alle donne i compiti più difficili a causa della loro costituzione più debole, Diogene invece non fa alcuna differenza tra uomini e donne. Per Diogene, se la donna è al momento più debole dell'uomo, soprattutto per la forza fisica, questo è avvenuto soltanto a causa della vita di maggiore mollezza in cui la donna è stata confinata. I cinici non confineranno le donne nei ginecei. Guardiamo a Ipparchia, la prima cinica, e a un suo scontro con Teodoro l'ateo in occasione di un banchetto a casa di Lisimaco: «quando egli le disse: “chi è costei che ha abbandonato presso i telai le spole?” rispose: “sono io, Teodoro; ma ti sembra forse che io abbia preso una cattiva decisione riguardo a me stessa, se, il tempo che avrei sprecato presso i telai, l'ho messo invece a profitto nella mia educazione?”»<sup>217</sup>. Già in Platone è contemplata la possibilità che le donne ricevano la stessa

---

<sup>216</sup> Plut. *La tranquillità dell'animo*, Torino, Einaudi, 2014, trad. Carena, p. 60, in Susanne Husson, *La République...* p. 121.

<sup>217</sup> DL, VI(a), 98, in Susanne Husson, *La République...* p. 122.

educazione degli uomini e si esercitino nude nelle palestre per gli allenamenti e nella lotta. Che questo possa causare scandalo e venire considerato qualcosa di vergognoso o impudico (*anaideia*) già Platone lo considerava una stupidaggine. L'atteggiamento cinico è noto, l'abbiamo già visto anche per quanto riguarda il linguaggio: «la vergogna deve avere per oggetto i comportamenti vergognosi, vale a dire non virtuosi, e soltanto quelli. Il corpo è in se stesso neutro, e soltanto l'atteggiamento morale della persona ne fa o non ne fa un oggetto di vergogna»<sup>218</sup>.

Anche la comunanza delle donne e l'allevamento in comune dei figli sono già presenti nella Repubblica di Platone. Un passo delle *Vite dei filosofi*<sup>219</sup> dice che Diogene riteneva che le donne dovessero essere in comune ma che non dovevano esserci matrimoni, ma l'accoppiamento (convivenza) di un uomo che seduce con la donna sedotta e l'allevamento in comune dei bambini. Ovviamente in una comunità dove tutti possono aver avuto rapporti occasionali con tutti è difficile stabilire chi è il padre biologico di un bambino. Husson ipotizza, come pura congettura, che forse Diogene confidi in una propensione naturale degli uomini, soprattutto se saggi, a allevare i bambini. Interessante invece l'osservazione sulle disposizioni testamentarie di Cratete, che aveva avuto un figlio con Ipparchia. Alcune testimonianze dicono che Cratete avesse consegnato le sue ricchezze a un banchiere con la disposizione che, se il figlio non fosse diventato un filosofo, queste ricchezze gli venissero consegnate; se invece fosse diventato un filosofo, e quindi un autarchico, fossero date in beneficenza al popolo. E questo testimonierebbe del fatto che il figlio di un cinico non è obbligato a diventare cinico.

È invece altamente originale lo spazio che il cinismo darebbe all'iniziativa sessuale femminile. Nella traduzione in francese<sup>220</sup> del frammento di Filodemo che compare nel testo della Husson si dice «che le donne montano sugli uomini e li seducono con arte perché questi si uniscano a loro e, se non trovano nessuno si recano sulla pubblica piazza per trovare qualcuno disposto a offrirgli il servizio voluto», ma ricordiamo che anche nel caso di Ipparchia era stata Ipparchia a sedurre Cratete e non il contrario.

---

<sup>218</sup> Susanne Husson, *La République...* p. 123.

<sup>219</sup> D I, VI, 72.

<sup>220</sup> Le traduzioni italiane a mia disposizione non concordano esattamente per quanto riguarda l'espressione "montano".

Husson nota che ancora una volta Diogene falsifica la moneta: l'agorà, centro politico, commerciale e religioso diventa il luogo dove le persone al momento sole, e che desiderano un incontro sessuale, si recano per trovare un compagno. Ma la totale libertà sessuale dei cinici permette anche i rapporti omosessuali. Lo scopo della soddisfazione immediata del bisogno sessuale per i cinici è il riacquistare uno stato di sé autarchico, che non ha bisogni e basta a se stesso, quindi, come è ovvio, l'età, il sesso e la posizione sociale del partner perdono completamente di importanza. Il bisogno naturale non si trasforma in desiderio. Platone dichiara contro natura i rapporti omosessuali perché li considera all'interno di «una teorizzazione della natura considerata come totalità finalizzata alla perpetuazione di se stessa [...] il cinico prova come naturale il solo desiderio sensuale e il bisogno imperioso di soddisfarlo [...] oppure, visto che “gli dei hanno dato all'uomo una vita facile”, ci hanno dato molti modi di assolvere a questo desiderio, sia attraverso la masturbazione, sia attraverso la disponibilità di tanti partner di vario tipo, maschi di qualsiasi età e femmine di qualsiasi età. Così, il modo più naturale di gioire è di farlo con il primo oggetto sessuale che si presenta, in modo da non pensarci più e da non intralciare – con un legame sentimentale che produce sofferenze inutili – la propria libertà»<sup>221</sup>.

Nella *Repubblica* di Diogene ognuno può accoppiarsi con chi desidera, se l'altro è d'accordo, quindi anche l'incesto è permesso tanto nella sua versione eterosessuale che omosessuale: «si accoppiano con le sorelle o la madre, con i familiari, i fratelli e i figli»<sup>222</sup>. Nella *Repubblica* di Platone, che si preoccupa di evitare l'incesto, le nutrici e i magistrati conoscono la provenienza dei bambini (e questo rende anche un po' falso il fatto che le donne dei guardiani siano veramente in comune). Anche se la tragedia è andata persa, sappiamo che Diogene aveva scritto un *Edipo re*. In essa probabilmente derideva Edipo e le sue preoccupazioni per aver commesso l'incesto. Uno degli argomenti di Diogene è che qualsiasi animale pratica l'incesto. Ne parla anche Dione Crisostomo: «infatti [Edipo] comprese che si era unito a sua madre e aveva avuto da lei dei bambini e, di conseguenza, che bisognava nascondere, oppure legalizzare la situazione davanti ai tebani, e in

---

<sup>221</sup> Susanne Husson, *La République...*, p. 131.

<sup>222</sup> Filodemo, in *Filosofia del cane...*, p. 14.

un primo tempo rivela tutto, poi se ne scandalizza, urlando con tutte le sue forze che era allo stesso tempo padre e fratello dei suoi bambini, e marito e figlio della stessa donna»<sup>223</sup>, oltre all'argomento naturale viene ricordato anche quello cosmopolita, infatti Dione aggiunge che neppure i Persiani, uno tra i popoli migliori della terra, se ne scandalizza. Aldilà della presenza anche di un argomento antropologico, secondo Husson «l'esempio animale può permettere di determinare, all'interno di queste diverse pratiche, permissive o restrittive, quali sono quelle più conformi alla natura»<sup>224</sup>.

## 2. Città stato, cittadinanza e vita nella città

In un interessante saggio dal titolo *La città e il suo contrario* Peter Sloterdijk ritorna sulla figura di Diogene. L'esecuzione di Socrate, secondo Platone, produrrebbe una cesura tra la città e la verità e questo evento sarebbe «l'impedimento per il quale la città antica fallì come luogo del vivere buono»<sup>225</sup>. A partire da quel momento la città sarà coabitata da individui «che non si dedicano completamente alla città, ma che vi soggiornano come medici itineranti in una tappa che riserva molti malati»<sup>226</sup> e potrà ogni tanto dichiarare nemici e giustiziare «certi osservatori interni della sua attività»<sup>227</sup>. È in questo contesto che oltre a Platone entrano in scena dei nuovi soggetti chiamati da Sloterdijk «commedianti» e la cui parola d'ordine duplice sarebbe “cinismo e cosmopolitismo”. Entrambe queste parole designavano la stessa cosa all'origine e, anche se hanno avuto un destino semantico che le ha rese distanti, erano nate dal medesimo paesaggio: dovevano rispondere a questa

---

<sup>223</sup> Dione Crisostomo, *Decima orazione Diogene o dei domestici*, in Leon Paquet, *Les Cyniques grecs...*, p. 215.

<sup>224</sup> Susanne Husson, *La République...*, p. 134.

<sup>225</sup> Peter Sloterdijk, *La città e il suo contrario / Apolitologia per grandi linee*, in Peter Sloterdijk, *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*, Berlin, Suhrkamp, 2014; trad. Pietro Montani, *L'imperativo estetico / Scritti sull'arte*, Milano, Raffaello Cortina, 2017, p. 23.

<sup>226</sup> *ibid.*

<sup>227</sup> Peter Sloterdijk, *L'imperativo...*, p. 24.

domanda: «come si potrà d'ora in avanti indagare la vita degli uomini nella città, se la città filosoficida ha indicato dove intenda porre i confini della teoria?»<sup>228</sup>. La prima risposta di Diogene a questa domanda sarebbe il cosmopolitismo.

Sloterdijk fa riferimento alle solite *Vite dei filosofi*: «Essendogli stato domandato di dove fosse, rispose: “Cittadino del mondo (*kosmopolites*)”»<sup>229</sup>. Secondo Sloterdijk la traduzione di *kosmopolites* con cittadino del mondo, per quanto diligente e tendente allo stoicismo, non sarebbe quella giusta perché ci si dimentica di chi è a parlare: «si vede balenare una certa luce nella risposta se si traduce *kosmopolites* con “cittadino del cosmo” invece che con “cittadino del mondo”. Così ci viene di colpo presentata in modo folgorante la nuova posizione assunta dal parlante: Diogene [...] assume sfrontatamente, come un clown letterario, una posizione divinamente eccentrica: si trasforma su due piedi in uno Zeus e giudica le cose come si fa dal cosmo; dimora principale “Cosmo”, seconda dimora una botte vicina al ginnasio»<sup>230</sup>. Da lì Diogene potrebbe condividere con gli dei il loro eterno sogghigno e la loro imperturbabile indifferenza, senza scaldarsi troppo per le vicende di quaggiù. Ma come fare a evitare di essere accusato di *hybris*? Come fare per non fare la stessa fine di Socrate? Secondo Sloterdijk è la sfrontatezza che salva la vita. Lo «sguardo portato dal cosmo sulla città risibile» viene travestito da sguardo di un cane. «In breve, il filosofo diventa dio e dio diventa un cane per mescolarsi alla folla come osservatore del mondo di quaggiù»<sup>231</sup>. I cani vedono molte cose che i cittadini non riescono a vedere o possono far finta di non vedere. Ma a questo punto Sloterdijk si chiede quanti cani possa permettersi una città e, questione ancora più importante, dove siano finiti i cittadini. E cita due delle più note risposte:

«In pieno giorno se ne andava in giro con la lanterna accesa, e siccome alcuni gli domandavano a che scopo lo facesse, rispose: “Cerco l'uomo!”. Una volta, aveva chiamato a gran voce: “Accorrete uomini!”, e, poiché accorse molta gente, egli allora colpì ripetutamente col bastone, dicendo: “Ho chiamato uomini, non rifiuti!”»<sup>232</sup>.

---

<sup>228</sup> Ivi, p. 24

<sup>229</sup> Ivi, p. 26

<sup>230</sup> Ibid.

<sup>231</sup> Peter Sloterdijk, *L'imperativo...* p. 27.

<sup>232</sup> I due passi sono accorpati insieme nel testo di Sloterdijk, p. 26.

Quindi, dal punto di vista cinico, cioè da quel punto di vista che, seguendo Sloterdijk, diventa il punto di vista dell'abitatore del Cosmo, e non del misero mondo, potremmo dire che il cittadino è qualcosa che sta per estinguersi. Questa estinzione però verrà guardata, per restare nella metaforicità di Sloterdijk, da uno sguardo che, pur provenendo dal cosmo, viene esercitato con occhi situati ad altezza cane. È con questi occhi a altezza cane che il cinico contesta la sostanza istituzionale della polis, intesa come città stato, secondo differenti aspetti.

In primo luogo, come abbiamo già visto, viene criticato lo status di cittadino. Antistene apparteneva alla categoria dei *notboi*: i figli di un ateniese e di uno straniero. Come abbiamo già visto, in risposta agli Ateniesi puri, che si vantano di avere entrambi i genitori autoctoni, risponde che sono tanto nobili quanto una cavalletta figlia di due cavallette ateniesi. Qui, stranamente, l'animale è un riferimento negativo: l'uomo che ha due genitori ateniesi ha la stessa nobiltà che ha una cavalletta nata da cavallette ateniesi. La nobiltà non si conquista per nascita, ma con la virtù. E così fa Antistene: combatte con valore alla battaglia di Tanagra e Socrate dice di lui che da due ateniesi non sarebbe mai nato qualcuno di altrettanto nobile. Mettendo in dubbio l'adeguatezza dei procedimenti democratici, Antistene «era solito consigliare gli ateniesi di stabilire per voto che gli asini sono cavalli, e siccome quelli lo ritenevano assurdo, rispondeva “Ma anche i generali, presso di noi, non hanno mai studiato nulla per divenire tali, bensì vengono soltanto votati per alzata di mano”»<sup>233</sup>.

Diogene, originario di Sinope, era addirittura un esule. Era stato cacciato dalla sua città con l'accusa di aver falsificato il denaro. Di sé «diceva che le maledizioni tragiche lo avevano colpito, perché era “senza città (*a-polis*), senza casa (*a-oikos*), esule dalla patria, povero, errante, sempre in cerca di un tozzo di pane”»<sup>234</sup>. Però non si lamenta della sua condizione, anzi: «A uno che lo biasimava per la sua condizione di esule disse: “Sei un poveraccio, invece è proprio per questo che mi sono dato alla filosofia”. A un altro che gli diceva che gli abitanti di Sinope lo avevano condannato all'esilio disse: “E io condanno loro a restarsene a casa”»<sup>235</sup>.

---

<sup>233</sup> DL(a) VI, 8.

<sup>234</sup> DL(a) VI, 38.

<sup>235</sup> DL(c) VI, 49.

Catturato dai pirati e venduto come schiavo, viene acquistato da Seniade, un cittadino di Corinto, per diventare il maestro dei suoi figli. Tutte le testimonianze concordano sul fatto che continuerà sempre a spostarsi tra Atene e Corinto, non appartenendo di fatto a nessuna delle due città. Secondo Dione Crisostomo, il motivo che lo spinge a spostarsi tra una città e l'altra è il clima. Diogene cambia residenza a seconda delle stagioni dell'anno. All'inizio del discorso di Dione, Diogene sostiene di imitare «lo stile di vita del re di Persia, che trascorre l'inverno a Babilonia e a Susa, e talvolta Bactra – queste sono le contrade più calde dell'Asia – mentre l'estate soggiorna a Ecbatana, in Media, dove l'aria è sempre fresca e il clima estivo è tale a quello che c'è d'inverno a Babilonia. Anch'io cambio residenza secondo le stagioni dell'anno»<sup>236</sup>; ma verso la fine dello stesso discorso Diogene cambia idea, perché la vita del re di Persia non gli piace, e sostiene piuttosto di imitare le cicogne, che «si lasciano dietro il calore torrido dell'estate per volare verso un clima più temperato: ci dimorano finché è gradevole, poi riprendono il volo, lasciando il posto all'inverno»<sup>237</sup>. In ogni caso è importante notare che il motivo che porta Diogene a spostarsi da una città all'altra non è di natura sociale, non c'è una città che abbia delle leggi o una situazione economica tali da essere considerata migliore di un'altra, ma è di natura climatica. Diogene si sposta seguendo il clima, un evento completamente naturale, comportandosi anche in questo caso come un animale, la cicogna.

Cratete, nato in una delle più ricche e importanti famiglie di Tebe, dopo aver visto una tragedia di Euripide dove Telefo, il figlio di Ercole, è vestito da mendicante e possiede soltanto un panierino e un logoro mantello, rinuncia a tutte le sue proprietà e alle sue ricchezze e inizia a vivere da filosofo cinico, anche lui per strada. Quando i suoi parenti riescono a trovarlo da qualche parte, e cercano di convincerlo a ritornare alla sua vita precedente, li allontana col suo bastone. Probabilmente, diventando allievo di Diogene, si muove indifferentemente tra Atene, Tebe e Corinto. Gli si attribuisce questo frammento che è una chiara dichiarazione di cosmopolitismo: «La mia patria non ha una torre sola né un tetto solo; ma dove ci è possibile vivere bene, in ogni punto di

---

<sup>236</sup> Dione Crisostomo, *Sesta orazione o della tirannia*, in Leon Paquet, *Les cyniques grecs...* pp. 188-194. Trad. mia.

<sup>237</sup> Ivi.

tutto l'universo, lì è la mia città, lì la mia casa»<sup>238</sup>. Era di indole molto più amabile di Diogene e veniva soprannominato «apritore di porte» perché entrava in ogni casa a dare consigli e, a quanto sembra, era per questo molto ben voluto. Anche Ipparchia di Maronea, moglie di Cratete, e suo fratello Metrocle, erano nati in una famiglia ricca, mentre Monimo di Siracusa e Menippo di Gadara erano nati schiavi.

Come si muovono tutti questi filosofi nella città? Che cosa offrono allo sguardo degli altri cittadini? Come abbiamo già visto, offrono continue provocazioni, piccoli spettacoli teatrali a alto contenuto filosofico, performances. Accendono lampade in pieno giorno, camminano in senso contrario alla folla, entrano dall'uscita, cinguettano invece di parlare, eccetera. A questo proposito, Massimo Carbone, parla «della loro suscettibilità ad essere interpretati in quel contesto attoriale-teatrale attraverso cui essi trasmettevano i loro schemi di *bios*»<sup>239</sup>. Carbone ricorda quanto queste prove accadessero in mezzo alla gente e ci spiega che i cinici si ritenevano gli inventori della *diatriba*, un genere che mischia la satira al dialogo filosofico e si esprime «usando un linguaggio “basso” e popolaresco, spesso infarcito di storielle, motteggi e buffonerie, e reso ancor più movimentato dal colloquio in contraddittorio che talvolta si istaura con il pubblico astante»<sup>240</sup>. La *diatriba* sarebbe una fusione di recitazione e predica, anche se, ricorda Carbone, non bisogna pensare ai modelli di recitazione del teatro istituzionale, quanto alle varie forme di teatro ambulante e popolare che avevano luogo «nelle piazze, nelle strade e in occasione dei mercati – e che erano una presenza costante e molto estesa nelle *poleis* dell'Ellade e nelle colonie d'oltremare»<sup>241</sup>. Le performance dei cinici si inserirebbero quindi all'interno di una normale teatralità diffusa presente nella società greca.

Agli occhi della città, oltre alle loro performance, i cinici mettono in scena la loro differenza attraverso l'aspetto fisico, potremmo forse dire la loro divisa, di cui si è più volte parlato: capelli lunghi, barba lunga, *tribon*, bastone e bisaccia con i lupini. A questo proposito Didier Deleule fa una interessante osservazione

---

<sup>238</sup> DL(a) VI, 98.

<sup>239</sup> Massimo Carbone, *Il genio è senza opera*, Milano, Jaca Book, 2017, p. 61.

<sup>240</sup> Ibid.

<sup>241</sup> Ibid.

e, ribadendone l'importanza, dice che «il cinico è prima di tutto un “look”»<sup>242</sup>. Un *look* che può piacere oppure può disgustare, ma comunque è di forte impatto

Infatti, da parte degli avversari, le continue performances dei cinici e il loro aspetto così miserrimo e logoro vengono considerate delle forme di esibizionismo, o meglio, di vanità alla rovescia. Socrate accusa ironicamente Antistene, che invece di nascondersi, mostra a tutti continuamente gli strappi del suo mantello, di vantarsi eccessivamente della sua noncuranza nel vestire, e gli dice: «Vedo attraverso il tuo mantello il tuo amore per la gloria»<sup>243</sup>. E per quanto riguarda Diogene, «una volta alla gente che lo compativa perché era inzuppato di pioggia, Platone che si trovava a passare disse: “Se davvero volete compatirlo, andatevene”, alludendo alla sua vanità»<sup>244</sup>.

### 3. Casa, abitazione

La negazione della casa è uno degli aspetti importanti del cinismo, e si può realizzare sia abbandonando la dimora di origine sia andando a abitare in luoghi apparentemente inadatti. Abbandonare un tipo di abitazione per sceglierne un altro implica l'abbandonare un insieme di pratiche e di valori per abbracciarne degli altri differenti. Cratete e Ipparchia sono nati ricchi e lasciano le loro case lussuose per andare a vivere per strada. Anche Diogene, che è stato mandato in esilio da Sinòpe, proveniva da una famiglia benestante. All'improvviso si trova in una situazione di estrema indigenza e invece di rifiutarla se ne appropria perché trae ispirazione da un animale: ne apprezza la semplicità di vita e la spensieratezza, o mancanza di angoscia, che ne deriva. Come si è visto, è un topo a insegnargli a vivere, l'animale è un modello di autosufficienza, si accontenta di ciò la natura gli offre e non si preoccupa. Nel vivere così l'animale, rispetto agli uomini che sono

---

<sup>242</sup> Didier Deleule, *La besace e le baton*, postfazione a *Les cyniques grecs/Lettres de Diogène e Cratès*, Arles, Actes Sud, 1998, p. 94. Nonostante la definizione “look” sia ormai quasi finita nel dimenticatoio, ci sembrava che rendesse bene la forza del particolare modo di presentarsi dei cinici davanti agli altri abitanti della città.

<sup>243</sup> DL(a) VI, 8.

<sup>244</sup> DL(c) VI, 41.

sempre devastati dai loro desideri, è più vicino agli dei, che si caratterizzano per un'autosufficienza assoluta.

Come sappiamo a Atene Diogene va a vivere in una botte. In realtà, secondo alcune fonti, anche in questo caso non si tratta di una scelta volontaria ma di un felice adeguamento a quello che viene offerto dalle circostanze: aveva chiesto a un tale di trovargli una casa, l'altro tardava a trovargliela, Diogene provvisoriamente si ripara in una botte e poi decide di restarci. E quando un ragazzo gli rompe la botte, gli Ateniesi gliene procurano un'altra e puniscono il ragazzo. Anche a Corinto vive «senza prendere in affitto una casa, senza alloggiare presso qualche ospite, ma stando all'aperto nel Craneo» (ginnasio nel quartiere suburbano di Corinto)<sup>245</sup>.

Pur vivendo in una situazione che potrebbe essere considerata di estrema povertà, quando vede dei topi correre sulla sua tavola e dice: «Anche Diogene alleva parassiti»<sup>246</sup>.

La polemica contro il lusso estremo e contro la proprietà, basata sull'osservazione della semplicità della vita dell'animale, si esprime in due direzioni. La prima: la casa in cui il cinico abita deve essere semplice. Nel caso di Diogene è una botte, un oggetto che viene riutilizzato come casa, ma che non nasce come tale. In realtà spesso il cinico non cerca neanche una casa, la sua abitazione può essere un semplice riparo, come i dintorni di un tempio o un portico. A Corinto Diogene vive nel ginnasio. La seconda: la critica delle case troppo lussuose per gli impegni che comportano: «Capitò che un tale lo facesse entrare in una casa lussuosa, raccomandandogli di non sputare: Diogene allora si schiarì la gola a fondo e gli sputò in faccia, dicendo che non aveva trovato un posto peggiore»<sup>247</sup>.

#### 4. L'agorà

L'agorà era il centro della vita pubblica della polis. Nell'agorà erano presenti gli organismi della vita politica e amministrativa, gli organi della giustizia e quelli del mercato, e vi si potevano tenere

---

<sup>245</sup> Dione Crisostomo, *Ottava orazione o della virtù* in Leon Pacquet, *Les cyniques grecs...*, pp. 195-202.

<sup>246</sup> DL(c) VI, 40.

<sup>247</sup> DL(c) VI, 32.

discorsi. Spesso l'agorà era delimitata da portici. Ovviamente l'agorà per il cinico, essendo un posto molto frequentato e di forte valore simbolico, diventa il luogo ideale per mettere in atto le sue provocazioni. Nell'agorà si va per fare certe cose ed è disdicevole, e proibito dal pudore o da norme implicite di comportamento, farne altre. Ovviamente non è così per i cinici e non è così in particolare per Diogene che «considerava ogni luogo buono per qualunque attività, che fosse mangiare, dormire o conversare»<sup>248</sup>. «Una volta, a chi lo rimproverava perché stava mangiando nel bel mezzo dell'agorà rispose: “è nell'agorà che mi è venuta fame”»<sup>249</sup>. E inoltre: «amava sempre ripetere questo ragionamento: “Se mangiare non è fuori luogo, non è fuori luogo nell'agorà. Mangiare non è fuori luogo, quindi non è fuori luogo nell'agorà”»<sup>250</sup>.

Mangiare in pubblico veniva considerato disdicevole dai greci, e nell'agorà in particolare. Ma una cosa è considerata disdicevole dalle convenzioni comuni, che derivano da una tradizione prodotta dall'accordo tra gli uomini. Il ragionamento di Diogene segue il normale processo del pensiero cinico: tutte le abitudini hanno un valore esclusivamente umano e sono molto relative, se uno non le rispetta non gli succede niente. Quindi se in luogo puoi dormire, è perché c'è la possibilità di farlo, anche se qualcuno considererà la cosa disdicevole; si tratta soltanto di una sua opinione che non ha rapporto con la sostanza del fatto. Ogni luogo può essere adeguato a qualsiasi cosa uno riesca a farci. Un tempio o un portico può essere buono per dormire tanto quanto una casa, anche se i più lo riterranno disdicevole, ma il disdicevole è soltanto categoria di comportamento legata a una tradizione. Invece, il fatto di mangiare dove ti viene fame, anche nell'agorà, se ti è venuta fame nell'agorà, è prodotto da un impulso naturale: mangio nell'agorà perché è in quel luogo che mi è venuta fame. L'impulso naturale non dipende dalle convenzioni umane, ma dal nostro corpo che esprime il nostro fondo animale/naturale. E l'animalità, il nostro essere anche animali, è una delle poche dimensioni del nostro esserci che il cinico considera “vera”. La reazione di Diogene al suo pubblico, che si stupisce o lo critica perché mangia nell'agorà, sotto gli occhi di tutti, è varia. Per

---

<sup>248</sup> DL(c)VI, 22.

<sup>249</sup> DL(c) VI, 58.

<sup>250</sup> DL(c) VI, 69.

esempio, «a chi gli chiedeva perché mangiasse nell'agorà rispose: “A quanto so, anche i piloti e gli operai si portano da mangiare al lavoro”»<sup>251</sup>. Come qualsiasi lavoratore, che si porta dietro da mangiare e mangia in una breve pausa sul proprio posto di lavoro, anche Diogene mangia nell'agorà, che è uno dei suoi luoghi di lavoro. Inoltre, come un operaio mangia sul suo posto di lavoro, anche un filosofo può mangiare sul suo posto di lavoro. Un altro frammento, sempre riferito a Diogene, ci offre un ulteriore livello di lettura. «Mentre se ne stava a mangiare nell'agorà, alla gente che gli diceva: “Cane”, rispondeva: “Cani sarete voi, che mi state attorno mentre mangio”»<sup>252</sup>. Per un verso Diogene, mangiando nell'agorà, può essere considerato impudico, cioè “cane”; ma chi si dedica a guardare un atto impudico partecipa di questa impudicizia, in un certo senso ne gode, e per questo, Diogene, ironicamente, può considerare “cani” anche quelli che gli stanno intorno per criticarlo.

Tra le pratiche impudiche che Diogene esercitava nell'agorà, sotto gli occhi di tutti, non c'è soltanto il mangiare. Alcuni frammenti si riferiscono anche all'abitudine di masturbarsi sotto gli occhi di tutti. Una volta, mentre sta masturbandosi e qualcuno gli fa un'osservazione, dice: «Che bello se bastasse massaggiarsi un po' la pancia per non avere più fame»<sup>253</sup>. Come la fame, anche il desiderio sessuale è un bisogno naturale e animale, una specie di seconda fame; Diogene, con la solita ironia, sposta il problema. Se la domanda: “Cosa fai, ti masturbi nell'agorà?” pone l'accento sul comportamento disdicevole, fortemente impudico e non accettato socialmente, la risposta di Diogene ricontestualizza la questione al livello della vita naturale intendendo che purtroppo è molto più facile soddisfare da sé il desiderio sessuale che trovare da mangiare. La fame è molto più difficile da placare.

Anche Cratete e Ipparchia, a partire dal momento del loro matrimonio, facevano scandalo. «Il cinico la condusse sotto il portico e là, in un punto affollatissimo, alla luce più chiara del giorno, si distese accanto a lei e alla presenza di tutti le avrebbe tolto una verginità che si offriva con pari fermezza, se Zenone, stendendo loro addosso un vecchio mantello, non avesse difeso il

---

<sup>251</sup> Gnomol. Vat 196 in *Filosofia del cane...*

<sup>252</sup> DL(c) VI, 61.

<sup>253</sup> DL(c) VI, 46.

maestro dagli sguardi delle persone che gli facevano capannello, assicurando la discrezione»<sup>254</sup>. Ma le provocazioni dei cinici che hanno luogo nell'agorà non sono sempre prodotte per mezzo di atti impudichi. Per Diogene è il luogo ideale per organizzare le sue provocazioni filosofiche. Per esempio un giorno si mette a camminare all'indietro sotto un portico, la gente prima lo guarda e poi, non capendo cosa fa, si mette a ridere, a quel punto Diogene gli dice: «Non vi vergognate di deridere chi cammina all'indietro sotto un portico quando voi stessi camminate all'indietro nella vita»<sup>255</sup>. L'obiettivo dell'attacco è il normale modo di vivere che è l'equivalente di un camminare all'indietro, ma nessuno, avendo il proprio sguardo irretito dalla tradizione, può accorgersene; la piccola recita di Diogene, spiegata dalla sua risposta, svela la cosa. Se ognuno potesse vedere come sta vivendo in modo stupido, invece di ridere di Diogene, riderebbe di se stesso.

Un altro episodio ha come oggetto di critica il sapere, che nelle sue dimensioni più astratte viene visto come inutile per vivere: «nell'agorà un astrologo mostrava a un gruppo di persone delle tavolette illustrate con immagini di astri e sosteneva che si trattasse di astri erranti, al che Diogene disse: “Ti sbagli, mio caro, erranti non sono questi, ma questi [altri]”»<sup>256</sup>. Il gioco di Diogene si basa sulla ricontestualizzazione dell'aggettivo “errante”. La parola non deve riferirsi agli astri, che stanno lassù nel cielo e non hanno la minima influenza sulle nostre vite, ma alle persone che vanno e vengono lì intorno e probabilmente, nella sottolineatura umoristica, sono erranti perché non troppo interessate al discorso dell'astrologo.

##### *5. Il rapporto con i templi, i sacerdoti e le pratiche religiose*

Il tempio è il luogo del rapporto con il dio, dove puoi fare a un dio le tue richieste e uno dei luoghi privilegiati per incontrarlo. E la religione ovviamente ha un ruolo centrale nella società greca. Basti ricordare che l'accusa per la quale Socrate viene messo a morte è quella di non credere negli dei della città ma di cercare di

---

<sup>254</sup> Apuleio, Florides, 14.

<sup>255</sup> Stobeo, III, 4, 83, in *Filosofia del cane...*

<sup>256</sup> Stobeo, II, I, 23, in *Filosofia del cane...*

introdurre di nuovi. Oltre alle acropoli della città la Grecia era piena di santuari dove cercare un oracolo. Anche verso la religione l'atteggiamento dei cinici è fortemente provocatorio. Le loro provocazioni e le loro critiche hanno per oggetto sia i luoghi, sia i sacerdoti, sia le pratiche religiose. Ricordiamo che alcuni cinici usavano gli spazi dei templi per dormire. Diogene sosteneva «che non c'è nulla di assurdo nel prendere qualcosa da un tempio [...] come dimostrano i costumi di altri popoli»<sup>257</sup>. L'affermazione segue un ragionamento legato ai valori cosmopoliti. Un “cittadino del mondo” non segue strettamente i valori della cultura in cui è nato, ma guarda anche ai modi di fare di altre culture. Altri popoli prendono cose dai templi senza che l'atto sia ritenuto sacrilego. Una ulteriore giustificazione della possibilità di prendere qualcosa da un tempio, almeno per quanto riguarda i filosofi, viene da un altro argomento di Diogene, che sosteneva, con la sua solita ironia, che: «Tutto appartiene agli dei; i sapienti sono amici degli dei; gli amici condividono i loro beni; dunque tutto appartiene ai sapienti»<sup>258</sup>. La questione dei beni degli dei, cioè delle cose presenti nei templi, e del fatto se appropriarsene sia o no un atto sacrilego, viene sviluppata ulteriormente e portata al paradosso da un cinico della generazione seguente: Bione di Boristene, dapprima accademico e poi seguace di Cratete. «Bione ha buoni argomenti per dimostrare ora che tutti sono sacrileghi, ora che non lo è nessuno. Quando vuole gettare tutti giù dall'alto della Rupe Tarpea, afferma: “Chiunque ha preso o distrutto o usato a proprio vantaggio ciò che appartiene agli dei, è un sacrilego. Poiché gli dei possiedono tutto, ciò che uno prende lo prende agli dei cui tutto appartiene. Ergo, chiunque prende qualcosa è sacrilego”. Ma poi, quando invita a forzare l'ingresso dei templi e a spogliare il Campidoglio, sostiene che nessuno è sacrilego, dato che, qualsiasi cosa sia stata sottratta, viene semplicemente trasferita da quel luogo che era degli dei a quell'altro luogo che è sempre degli dei»<sup>259</sup>. Il ragionamento funziona così: visto che è tutto degli dei, è impossibile prendere, nel senso di sottrarre, qualcosa agli dei; non si tratta in realtà di un «prendere», quanto più semplicemente di «spostare». Al di là dell'uso relativo che facciamo abitualmente

---

<sup>257</sup> DL(c) VI, 73.

<sup>258</sup> DL(c) VI, 37.

<sup>259</sup> Seneca, *Sui benefici*... VII, 7.

delle parole, lo spazio del tempio è del dio tanto quanto casa “mia” è del dio, al di là che io la chiami “mia”. Forse potremmo azzardare un paragone: per lo sguardo degli dei, se noi prendiamo qualcosa da un tempio e lo portiamo a casa nostra è come se un servo spostasse all’interno di una grande villa un mobile da una stanza all’altra. Infatti la critica che Seneca fa all’argomento di Bione è basata su questa distinzione: il tempio è uno spazio dedicato agli dei. Ma il dedicare un luogo agli dei è un’azione umana, non divina. E d’altra parte, anche quando compriamo un pollo al mercato e lo mangiamo, stiamo ancora una volta prendendo qualcosa di un dio. Non l’abbiamo pagato a un dio ma a un venditore di polli. Quindi saremmo ugualmente sacrileghi.

Anche Stilpone di Megara, altro filosofo che ha ondeggiato tra il cinismo e altre correnti filosofiche, ha sottoposto a critica un altro elemento importante dell’ambito religioso, la statua di un dio. Quando adori una statua adori un dio o stai adorando qualche tonnellata di marmo a cui un artista ha dato una certa forma? «Dicono che Stilpone, a proposito dell’Atena di Fidia, abbia formulato un ragionamento del genere, in forma interrogativa: “Atena, figlia di Zeus, non è forse un dio?”; e siccome l’altro rispose: “Sì”, replicò: “Questa, però, non è di Zeus, bensì di Fidia”; e, poiché l’altro lo concedeva, concluse: “Essa dunque non è un dio”». È chiaro che quello che Stilpone vuole mostrare, facendo riferimento alla paternità, è che gli dei, se ci sono, sono figli di altri dei; mentre una statua è un semplice prodotto umano, è un semplice pezzo di pietra a cui il lavoro di qualcuno ha dato una forma particolare. Probabilmente il sottinteso è che la statua di Atena ha lo stesso potere di un pezzo di pietra. Ma la cosa non finisce bene per Stilpone: «citato in giudizio per questo di fronte all’Aeropago, non negò, anzi insistette con il dire che aveva argomentato correttamente: infatti, Atena non era un dio, bensì una dea, mentre gli dei sono maschi». La difesa di Stilpone in questo caso non risulta arguta e anzi lo espone al ridicolo: «i membri dell’Aeropago gli ingiunsero di andarsene immediatamente dalla città. E fu allora, fra l’altro, che Teodoro, quello soprannominato Dio, disse per scherno: “Ma Stilpone come faceva a saperlo? Le ha forse tirato su la veste e ha osservato il suo pube?”». L’episodio deve aver turbato Stilpone che tempo dopo «quando Cratete gli domandò se gli dei si compiacciono degli

atti di prosternazione e delle preghiere, dicono che egli abbia replicato: “Su questo argomento, stolto, non farmi domande per strada, ma da solo a solo”<sup>260</sup>.

I cinici attaccano e deridono anche i sacerdoti. Uno degli obiettivi sono le loro promesse. Per esempio Antistene «una volta, mentre veniva iniziato ai misteri orfici, siccome il sacerdote asseriva che gli iniziati a tali misteri partecipano di molti beni nell’Ade, gli domandò: “Perché dunque non muori?”»<sup>261</sup>. In questo caso è la distanza tra ciò che si promette e ciò che si fa a essere criticato. Se uno è convinto che nell’Ade godrà di beni maggiori di quelli di cui sta godendo qui e adesso, è strano che non si uccida subito. Ugualmente mordace è la critica di Diogene che un giorno vede i guardiani del tempio che portano in prigione un tale che aveva rubato una coppa dal tesoro, e dice: «Ladroni che portano un ladruncolo»<sup>262</sup>. L’uomo che ha rubato nel tempio, pur avendo infranto una legge, viene considerato da Diogene un ladro più piccolo dei sacerdoti, anche se i sacerdoti non hanno infranto la legge. Ricordiamo che i templi, molto ricchi grazie alle offerte che ricevevano, potevano avere anche una funzione analoga a quella delle banche; il tempio, grazie all’inviolabilità della sua area, veniva usato come deposito di ricchezze private e prestava soldi a interesse. L’estrema ricchezza dei sacerdoti e la funzione di prestare denaro a interesse poteva essere sgradita a un cinico. Forse anche per questo i sacerdoti sono qualificati come ladri più grandi del ladro comune, che ha rubato soltanto una coppa.

Verso i praticanti l’atteggiamento di Diogene è molto chiaro, tanto che dà «incarico a un tale di appostarsi nei pressi dell’Asclepeion e di bastonare chi veniva a prosternarsi»<sup>263</sup>. Una parte della sua critica è indirizzata al modo diffuso di praticare la religione come una ritualità gratuita, convenzionale, irrazionale e spesso superstiziosa. Per esempio Diogene «si indignava per i sacrifici offerti agli dei per ottenere la salute perché in occasione di quegli stessi sacrifici si fanno banchetti che alla salute procurano danni»<sup>264</sup>. Si evidenzia così l’irrazionalità e la paradossalità di uno stesso rito che tiene insieme nello stesso momento la richiesta di

---

<sup>260</sup> DL(a) II 116-117.

<sup>261</sup> DL(a) VI, 4.

<sup>262</sup> DL(c) VI, 45.

<sup>263</sup> DL(c) VI, 38.

<sup>264</sup> DL(c) VI, 28.

salute e il fare cose che danneggiano la salute. Cosa si chiede generalmente a un dio? non è sbagliato il modo di chiedere e quello che si chiede? «Una volta [Diogene] vide un tale che faceva le abluzioni e disse: “Infelice, non sai che le abluzioni non ti libereranno dagli errori della vita come non ti libereranno dagli errori di grammatica?”»<sup>265</sup>. Un'altra volta vede una donna che per invocare gli dei si piega e si china troppo in avanti «Allora [...] per liberarla dalla superstizione le si accostò dicendole: “Non temi, donna, che un dio possa trovarsi anche dietro di te, poiché ogni cosa ne è piena?”»<sup>266</sup>. È chiara qui un'allusione sessuale. Anche nei riguardi della superstizione vale lo stesso rapporto di critica. Un giorno Diogene incontra un tale molto superstizioso che gli dice: «Mi basta un colpo per spaccarti la testa». Diogene gli risponde: «A me basta uno starnuto da sinistra per farti tremare». Lo starnuto veniva considerato un segno da cui trarre auspici, mentre la sinistra veniva considerata la parte da cui provenivano le cose cattive<sup>267</sup>.

Secondo Diogene c'è stata una specie di corruzione culturale che ha allontanato l'uomo dagli dei: «se ne andava in giro gridando che gli dei hanno dato vita facile agli uomini, ma questi non lo vedono, perché si affannano a cercare focacce col miele, unguenti e altre cose del genere»<sup>268</sup>. I messaggi degli dei sarebbero quindi male interpretati sia dai sacerdoti che dai credenti. Anche se, secondo altre testimonianze, poteva capitare che Diogene criticasse l'operato degli dei. Cicerone, nel *De natura deorum*, riferisce che Diogene diceva sempre che «Arpalo, un brigante che a quei tempi viveva nel lusso e era ricchissimo, era un testimone [prova in sfavore dell'operato] a carico degli dei, perché aveva avuto una vita lunga e fortunata»<sup>269</sup>. Dunque gli dei possono sbagliare e spesso si sbagliano, favorendo individui che non meritano.

---

<sup>265</sup> DL(c) VI, 42.

<sup>266</sup> DL(c) VI, 37.

<sup>267</sup> DL(c) VI, 48.

<sup>268</sup> DL(c) VI, 44.

<sup>269</sup> Cicerone, *De natura deorum*, III, 34, 83, in *Filosofia del cane...*

## 6. *La sepoltura*

La sepoltura è una delle più antiche pratiche rituali e distingue l'uomo dall'animale. La morte è un cambiamento di stato che segna l'uscita dal mondo dei vivi e, in moltissime culture, l'accesso a un altro mondo differente. Il trattamento della morte e la sepoltura del cadavere sono uno dei fondamentali riti di passaggio di una società. La possibilità che un cadavere rimanga insepolto, e possa venire divorato dagli animali, è qualcosa che ha sempre indignato e terrorizzato la cultura greca. Ripetuti esempi di questa preoccupazione sono presenti nell'Iliade, dove spesso si ricorre anche all'oltraggio del cadavere del nemico. Come ricorda Jean-Pierre Vernant si smembrano i cadaveri e si getta il corpo in pasto ai cani, agli uccelli e ai pesci; un corpo che abbia subito questo trattamento «è escluso dalla morte e al tempo stesso decade dalla condizione umana; non può varcare le porte dell'Ade, per non aver avuto la sua “parte di fuoco”; non ha luogo di sepoltura, non ha terra, né *sema*, vale a dire un corpo funebre localizzato che indichi al gruppo sociale il punto della terra in cui è stato deposto e in cui si perpetuano i suoi rapporti con il suo paese, la sua stirpe e la sua discendenza, o anche con i semplici passanti [...] gettarlo alle bestie non significa soltanto interdirlgli lo statuto di morto [...] ma anche annullarlo nella confusione e rimandarlo al caos, a una totale inumanità; ormai divenuto, nel ventre degli animali che l'hanno divorato, carne e sangue di bestie selvagge, in lui non c'è più la minima apparenza, la minima traccia di umanità: non è rigorosamente più una persona»<sup>270</sup>.

Anche la trama dell'*Antigone* di Sofocle ruota intorno al tema della giusta sepoltura. Antigone sfida le leggi della sua città per dare una sepoltura umana al cadavere di suo fratello, Polinice, che, per un editto di Creonte, dovrebbe restare insepolto, in pasto ai cani e agli uccelli: Antigone, rischiando la vita, andrà a recuperare i poveri resti del fratello per seppellirli e per non abbandonarli all'opera della corruzione dovuta agli elementi della natura e per non dare «campo libero alle forze di corruzione attive nel corpo delle creature mortali, lasciando che il cadavere insepolto si decomponga nella propria putrefazione, mangiato dai vermi e

---

<sup>270</sup> Jean-Pierre Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano, Raffaello Cortina, 2000, p. 69.

dalle mosche entrate nelle sue ferite aperte [...] il cadavere abbandonato alla decomposizione è il rovescio completo della bella morte, il suo esatto contrario»<sup>271</sup>.

Intorno alla sepoltura si annodano quindi una serie di pratiche e di credenze che hanno la finalità di tenere uniti in qualche modo, e secondo un qualche ordine culturale, l'aldiquà e l'aldilà. Per questo motivo anche la sepoltura e i culti e le credenze relative al rapporto aldiquà-aldilà diventano un obiettivo polemico dei cinici.

Abbiamo varie testimonianze sulle opinioni di Diogene sulla sepoltura. Secondo Eliano «Diogene di Sinope, quando la sua malattia l'aveva ormai ridotto in punto di morte, trascinandosi a fatica, raggiunse un ponticello che si trovava nei pressi di una palestra e vi si lasciò cadere; quindi ingiunse al custode della palestra di gettarlo – dopo che avesse constatato il decesso – nelle acque dell'Ilisso: così poco importava a Diogene di morire e di essere sepolto»<sup>272</sup>. In questo caso Diogene non si cura minimamente di quello che succederà al suo corpo dopo la sua morte, come se la cosa non lo riguardasse più. E un'altra variante dello stesso frammento aggiunge che Diogene avesse chiesto «di gettarlo nell'Ilisso, per poter essere utile ai fratelli»<sup>273</sup>. I fratelli a cui ci si riferisce sono gli animali che mangeranno il suo cadavere. Vernant, in *India, Mesopotamia, Grecia: tre ideologie della morte*, mostra quanto fosse diverso il rapporto con la morte nella civiltà indiana dell'epoca: il corpo del morto viene bruciato in modo che non si conservi nulla, e un particolare impegno si dedica a distruggere anche gli ultimi resti delle ossa, «c'è la volontà di far sparire completamente tutti i resti del corpo, di cancellare la minima traccia di quel che era sulla terra l'individuo in vita, in modo che, purificato da ciò che lo legava all'esistenza terrena, tramutato in oblazione sacrificale, sia restituito allo “spazio senza limite”»<sup>274</sup>. Il defunto deve dissolversi completamente nell'aldilà. In armonia con questa pratica gli indiani non conoscono la sepoltura, non scavano tombe e non innalzano monumenti funebri: «i loro morti non dispongono di uno spazio riservato a loro, non occupano nessun luogo in cui situare la loro presenza; privi di territorio, non sono da nessuna parte». All'epoca la Grecia era entrata in contatto

---

<sup>271</sup> Ivi, pp. 69-70

<sup>272</sup> Eliano, *Storia vera...* p. 162.

<sup>273</sup> DL(c) VI, 79.

<sup>274</sup> J.-P. Vernant, *L'individuo...*, pp.100-101.

con l'India e forse Diogene traeva ispirazione dalle notizie che iniziavano a arrivare.

In un'altra testimonianza Diogene mostra, per mezzo di una specie di paradosso, che è inutile preoccuparsi del destino del proprio cadavere. Diogene «chiedeva che il suo cadavere fosse lasciato per terra insepolto. Gli amici gli chiesero: “Vuoi forse che sia lasciato in pasto agli uccelli e alle belve?”. Diogene allora rispose: “No di certo, lasciate accanto a me un bastone, così che possa scacciarli”. Qualcuno disse allora: “Ma come potresti farlo, visto che avrai perso i sensi?”. E Diogene: “Se sarò incapace di sentire, che male potranno farmi i morsi delle belve?”»<sup>275</sup>. Chiede una cosa che appare assurda, che venga lasciato un bastone al suo cadavere in modo che possa difendersi, per dimostrare che è ugualmente assurda la preoccupazione che il proprio cadavere venga mangiato dalle belve. In entrambi i casi la cosa risulta assurda perché il suo cadavere non ha più nessuna sensibilità. Fin qui l'argomentazione, per quanto condotta come al solito in modo sfrontato e ironico, assomiglia a quella epicurea: se io ci sono, non c'è la morte; se c'è la morte, non ci sono (più) io. La morte distrugge i nostri organi di senso, quindi per noi, una volta che siamo morti, non c'è più niente, neanche la morte.

In realtà il rapporto di Diogene con la sepoltura è più complesso e fa riferimento alle varie usanze di sepoltura che esistono sulla terra. Alessandro era arrivato fino all'India e i greci erano entrati in contatto con molte altre etnie. Esistono molti modi di seppellire. Qual è la sepoltura giusta? Diogene indica tre modalità differenti: «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”»<sup>276</sup>. Quello che i greci trovano orrendo è il modo abituale, quindi giusto, di “seppellire” il cadavere di altri popoli: gli Ircani lasciano dilaniare il cadavere dai cani; gli Indiani lo lasciano divorare dagli avvoltoi. Nel terzo caso, quello dove nessuno si avvicina al cadavere, che può decomporsi lentamente sotto l'azione del sole e della pioggia,

---

<sup>275</sup> Cicerone, *Tuscolanae disputationes*, I 104, in *Filosofia del cane...*

<sup>276</sup> Stobeo in Onfray, cit.

si realizza l'evento più giusto, cioè la sepoltura lasciata nelle mani della natura, che è una «magnifica sepoltura». In ogni caso, come Diogene afferma in un frammento più tardo, risalente al V secolo d. C. «a un tale che si lamentava di dover morire in terra straniera disse: “Di che ti lamenti, stupido: ovunque tu sia, la strada per l'Ade è la stessa”»<sup>277</sup>.

Ovviamente chi muore non ha alcuna possibilità di gestire la sua sepoltura se non attraverso altre persone. Deve affidarsi alle loro mani. Diogene muore intorno ai novant'anni, «i suoi allievi [...] ritenevano verosimile che avesse trattenuto il sospiro. Lo trovarono nel Craneo, il ginnasio che si trova di fronte a Corinto, avvolto nel suo mantello. Poiché era insolito che dormisse, dato che non era un dormiglione incline al sonno, scostarono il mantello che gli copriva il volto e trovando che era spirato supposero che lo avesse fatto per togliersi la vita. Vi fu una disputa tra gli allievi, a quanto pare, su chi dovesse seppellirlo, e si arrivò anche alle mani»<sup>278</sup>. Visto che i suoi allievi litigano, subentrano le autorità di Corinto che lo seppelliscono seguendo le normali convenzioni greche e gli dedicano addirittura un piccolo monumento con un cane di bronzo.

Anche Cratete probabilmente morì vecchio, «aveva finito per restare sempre nello stesso posto, steso sotto la tettoia di un magazzino del Pireo, dove i marinai tenevano al riparo le balle del porto; [sappiamo] che egli cessò di errare per trovare pezzi di carne da rosicchiare, non volle neanche più stendere il braccio, e che lo trovarono, un giorno, disseccato dalla fame»<sup>279</sup>. Sappiamo che nell'ultimo periodo cantava sempre questa canzoncina:

«Oh mio caro vecchierello  
Verso l'Ade vai bel bello.  
Gobbo, sfatto ed anche zoppo  
Qua sei stato già fin troppo»<sup>280</sup>.

Non è specificato che genere di sepoltura il suo cadavere abbia ricevuto.

---

<sup>277</sup> Sermo de morte, 878, Antonius e Maximus, V sec, in *Filosofia del cane...* p. 79.

<sup>278</sup> DL(c) VI, 78-79.

<sup>279</sup> Marcel Schwob, *Vite immaginarie...* p. 145.

<sup>280</sup> DL VI, 92. Trad. modif.

## 7. Olimpiadi e altre gare sportive

Una parte delle polemiche e delle *performance* di Diogene è rivolta anche alle gare di atletica e alla vita degli atleti. Due discorsi di Dione di Prusa<sup>281</sup> sono dedicati alla partecipazione di Diogene ai giochi. In *Sulla virtù* Diogene si reca ai giochi in qualità di medico esperto nel guarire le anime e, nel luogo in cui si tengono i giochi, avrebbe l'occasione di entrare in contatto con tanti malati. I corinzi, che lo conoscono e lo vedono tutti i giorni, lo evitano. Alcuni stranieri invece, non conoscendolo, ascoltano un po' i suoi discorsi. A un certo punto, mentre Diogene è solo, uno straniero gli si avvicina e gli chiede se è lì per vedere le gare. «No, sono qui per gareggiare» gli risponde Diogene. L'altro si mette a ridere e chiede a Diogene quali sono i suoi avversari, «i più difficili - dice Diogene - quelli che neanche gli atleti spesso hanno il coraggio di guardare in faccia, quelli che rendono saggi gli uomini». «Quali sono?» chiede l'altro. «Le fatiche - rispose - molto pesanti [*ponoi?*] e non tollerabili da parte di uomini che si siano riempiti di cibo e gonfiati e che mangino l'intera giornata, e russino di notte; fatiche che vengono vinte, invece, da uomini sottili e magri e dallo stomaco incavato più di quello delle vespe. O forse tu credi che siano di qualche utilità coloro che hanno grandi cavità addominali, che gli uomini saggi dovrebbero condurre in giro a scopo di purificazione e cacciar via, o meglio sacrificare, fare a pezzi e cibarsene [...] Credo infatti che costoro abbiano un animo inferiore a quello dei maiali»<sup>282</sup>. Come mostrato sopra l'esercizio (ascesi) per i cinici è esercizio fisico, ma ha come suo scopo di addestrare l'anima a affrontare ogni tipo di disgrazia senza venirne sbaragliati, accrescendo la virtù. L'esercizio dell'atleta, che ha come suo unico obiettivo di arrivare al traguardo, talvolta per pochi centimetri, davanti ai propri competitori, è uno sforzo inutile e anche stupido. «A uno che aveva detto: “Alle gare pitiche batto uomini in gamba” [Diogene] rispose: “Sono io a battere uomini in gamba, tu degli uomini batti soltanto le gambe”»<sup>283</sup>. Nel *Discorso istmico* a un certo punto, visto che i giudici, quando gli passano vicino, restano in silenzio e fanno finta di niente, Diogene ruba la

---

<sup>281</sup> Dione Crisostomo, *Nona orazione o Discorso istmico e Ottava orazione o Sulla virtù* in Leon Paquet, *Les cyniques grecs...* pp. 195-206.

<sup>282</sup> Dione Crisostomo, *Diogene o sulla virtù...*

<sup>283</sup> DL(a) VI, 33.

corona di pino che viene data ai vincitori delle gare. Vengono mandati gli inservienti a dirgli di deporre la corona e di non agire contro la legge. Diogene chiede perché mai sia fuorilegge il fatto che lui si incoroni e gli altri gli rispondono: «Perché non hai vinto», allora Diogene risponde che ha vinto i nemici più difficili, cioè povertà, esilio e disonore, e poi ha sconfitto il nemico più difficile: il piacere, che nessun atleta è in grado di sconfiggere. «Orbene, vi sembra degno del pino, o lo prenderete per darlo a chi è tutto ripieno di carne?»<sup>284</sup>. Poi vede uno che usciva dallo stadio circondato da molta gente e portato a spalla e dopo un po' gli si avvicina e gli chiede che cosa è successo. L'altro gli risponde che ha vinto la gara di corsa, cioè è il più veloce degli Elleni. A questo punto ritorna il paragone con gli animali perché Diogene gli dice: «Ma non [più veloce] delle lepri né dei cervi; eppure siffatti animali, i più veloci di tutti sono anche i più vili [...] e conducono una vita infelice». Diogene dice che Eracle, che non era vile, era lento, ma chi gli sfuggiva lo raggiungeva con le frecce, l'atleta dice che però Achille era veloce nella corsa e anche molto coraggioso, ma Diogene lo smentisce dicendo che non era vero: «in realtà, non riuscì a prendere Ettore pur inseguendolo per una intera giornata». Dopo avergli chiesto se non si vergogna di gloriarsi di una prestazione in cui molti animali lo surclassano, Diogene gli chiede di quanto ha vinto, ««Di poco o Diogene. E fu proprio ciò il bello della vittoria». «Cosicché la tua felicità è dovuta a un passo soltanto». «Sì, ché noi competitori siamo tutti competitori sceltissimi»<sup>285</sup>. Diogene a questo punto sostiene che anche in un formicaio ci deve essere una formica un po' più veloce delle altre, ma gli sembrerebbe ridicolo che una formica fosse ammirata per la sua velocità. E anche in una gara di zoppi ci sarà uno zoppo che vince, ma sarebbe strano che fosse orgoglioso di essere zoppo. Molti dei presenti, dopo aver ascoltato questa discussione, danno molto meno peso alla prestazione. Ma poco più in là due cavalli legati insieme iniziano a litigare e a darsi dei calci, e la gente si assiepa lì intorno a guardare fino a quando uno dei cavalli fugge. Allora Diogene gli si avvicina e lo incorona vincitore dei giochi istmici «perché aveva vinto scalciando. A ciò furon risate e rumorosi commenti da parte di tutti, e molti

---

<sup>284</sup> Dione Crisostomo, *Discorso istmico...*

<sup>285</sup> Ivi, p. 39.

applaudivano Diogene e deridevano gli atleti. Si dice anche che alcuni, o alloggiati male o privi di alloggio, se ne andassero senza assistere alle loro gare». Le gare di atletica per il cinismo non sono gare per arrivare alla virtù e non formano l'anima di chi le pratica, è un esercizio che non avvia all'indipendenza, come bene illustrano queste righe: «Una volta che vide un olimpionico guardare con bramosia un'etera [Diogene] disse: "Ecco un folle ariete tenuto al laccio da una ragazzetta"»<sup>286</sup>.

---

<sup>286</sup> DL(c) VI, 61.

### Capitolo 3. Riemersioni ciniche dalla fine di Roma all'Ottocento

Foucault ha parlato, ipotizzandone l'esistenza, di una lunga posterità del cinismo. Come se il cinismo, dopo la fine del mondo greco-romano, fosse rimasto presente all'interno della cultura occidentale in modo sotterraneo, giacente su un fondo parzialmente anonimo, e avesse poi dato luogo a delle più o meno frequenti riemersioni. A partire da questa ipotesi (alla quale si sono aggiunti i contributi di Goulet-Cazé<sup>287</sup> e di Laursen<sup>288</sup>) si sono presi in considerazione alcuni testi che appartengono a un periodo molto lungo<sup>289</sup>.

I più lontani da noi partono dal medioevo: si tratta di una raccolta di frammenti che si riferiscono alla figura di Diogene e provengono dall'area di cultura islamica; poi di novelle che appartengono al *Novellino*, al *Libro di novelle e di bel parlar gentile*, e ai *Fiori e vita di filosofi ed altri savi ed imperadori*, ossia a raccolte di narrazioni composte intorno al secolo tredicesimo. Seguono gli *Adagia* di Erasmo, i *Saggi* di Montaigne, e il *Gargantua e Pantagruel* di Rabelais. Erasmo cita molti detti e molte gesta dei cinici e mostra di apprezzarli. Anche da Montaigne la gran parte dei frammenti dei cinici viene ripresa, meditata e utilizzata, e forse sarebbe legittimo domandarsi, come fa Laursen, se Montaigne, oltre a essere considerato uno scettico o uno stoico, non debba essere considerato anche un cinico. Per quanto riguarda Rabelais, la potenza comica delle performance di Diogene, non poteva non essergli gradita. Ovviamente è stato anche preso in analisi *Il nipote di Rameau*, di Diderot, dove si alternano in un continuo dialogo un *Io* che rappresenta Diderot-Diogene e un *Lui* che incarna la figura del nipote di Rameau o del cinico scroccone. Abbiamo considerato anche alcuni episodi della vita di Rousseau, che gli avevano valso l'accusa, in negativo, di essere un cinico; Voltaire, per deriderlo, lo chiama la Scimmia di Diogene. Si sono poi analizzati tre autori dell'ottocento: Thoreau, Marx e Nietzsche.

<sup>287</sup> Marie-Odile Goulet-Cazé, *La postérité du cynisme*, in *Le cynisme, une philosophie...* p. 254.

<sup>288</sup> Laursen John Christian, *Antichi e moderni cinismi*, in *Iride XXI*, n 55 2008, pp. 649-662.

<sup>289</sup> Alcuni di questi testi venivano suggeriti dallo stesso Foucault, altri da John Christian Laursen, in *Antichi e moderni cinismi*, altri da Marie-Odile Goulet-Cazé, in *Le Cynisme ancien et sa postérité*, e da Michèle Clément, *Le cynisme a la renaissance/d'Erasmus à Montaigne*, Genève, Droz, 2005.

Thoreau incarna una figura di libertà autarchica, di disobbedienza alle leggi e alle autorità ritenute ingiuste, e si preoccupa di dedicare il minor tempo possibile alle occupazioni che gli danno da vivere, in modo da avere il tempo di dedicarsi a quello che gli sembra più importante. Di Marx si è scelto di analizzare un breve verbale di polizia che ne descrive lo stile di vita, scritto da un infiltrato della polizia prussiana. Per quanto riguarda Nietzsche, sappiamo che aveva a lungo rimuginato e pensato sul cinismo, tanto da improntare la sua filosofia sulla trasvalutazione dei valori, ispirata al falsificare la moneta di Diogene.

Questi testi sono degli esempi. Esempi non esclusivi di questa riemersione di motivi cinici nella nostra cultura. Sicuramente è possibile trovarne altri.

Per trovare, analizzare e organizzare questi testi, si sono seguiti alcuni criteri di indagine come:

- a) la permanenza della figura di Diogene, o di altri cinici, come eroi filosofici e personaggi letterari nei testi di epoche seguenti;
- b) la presenza del cinismo come particolare dottrina filosofica che, attraverso alcuni testi, per esempio quelli di Seneca o di Diogene Laerzio, continua a essere letta, studiata e citata;
- c) la presenza di atteggiamenti parresiaci forti;
- d) la presenza di spudoratezza o impudicizia
- e) la presenza di una considerazione del sesso come bisogno naturale, soprattutto quando espressa in un lessico che possa essere in qualche modo considerato cinico;
- f) la stravaganza della vita, a partire da un certo rapporto con la natura e da un modo di vita differente dalle normali consuetudini;
- g) testimonianze di una vita fortemente autarchica, in cui, al modo cinico, l'autosufficienza venga valutata come una forma positiva di libertà da catene sociali;
- h) atteggiamenti di «falsificazione della moneta», oppure di «trasvalutazione dei valori».

## 1. *Diogene nell'Islam*

Esiste una raccolta di frammenti di Diogene che proviene dal mondo arabo<sup>290</sup>, curata da Dimitri Gutas, importante studioso dei rapporti tra l'antica filosofia greca e il mondo arabo medioevale, intitolata *Sayings by Diogenes preserved in Arabic*. La raccolta è stata tradotta in francese da Adeline Baldacchino. In essa sono raccolti alcuni detti di Diogene che in parte ricalcano Diogene Laerzio ma non soltanto, e che hanno subito un'opera di ricontestualizzarne all'interno della cultura islamica, per esempio, come nota anche Baldacchino<sup>291</sup>, non compaiono mai gli dei, ma sempre Dio; sono conservati, in proporzione a altri argomenti, molti dei detti nei quali Diogene appare alla nostra sensibilità misogino. Cinque frammenti della raccolta sono sul nome «cane», dovuto al particolare modo di vivere di Diogene. Una ventina si riferiscono al rapporto con Alessandro il Grande e raccontano generalmente episodi meno ironici e aspri rispetto a quelli di Diogene Laerzio e Dione di Prusa, anche se in parte il tono originario si mantiene: «Alessandro gli rese visita mentre dormiva, gli diede un calcio e gli disse: “Alzati (spostati), vengo a conquistare la tua città”. Diogene rispose: “Può darsi che conquistare città non si possa rimproverare a un re, ma dare dei calci è il comportamento di un asino”»<sup>292</sup>. Anche il motivo dell'indipendenza di Diogene da Alessandro rimane: «Alessandro l'invita a andare a trovarlo, ma Diogene dice a messo di dirgli: “quello che ti impedisce di venire da me è quello che mi impedisce di venire da te” “Allora, che cos'è che ci impedisce?” “Tu sei troppo potente per aver bisogno di me e io sono troppo indipendente per aver bisogno di te”»<sup>293</sup>. Un'altra parte degli episodi si riferisce alla virtù e al controllo dei desideri: «Gli si domanda se bevesse e lui risponde: “Per Dio, non sono soddisfatto del mio spirito quando rimane tutto intero, figuriamoci quando si sparpaglia dappertutto”»<sup>294</sup>. Come abbiamo già detto, alcuni frammenti si riferiscono alle donne, per esempio: «Vide un

---

<sup>290</sup> *Diogène/Le cynique*, Paris, Édition Autrement, 2014, a cura di Adeline Baldacchino, che riprende un articolo di Dimitri Gutas, *Fragments de Diogène préservés en arabe*, in Marie-Odile Goulet-Cazé e Richard Goulet (a cura di), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Actes du colloque international du CNRS, Paris, 1992.

<sup>291</sup> Adeline Baldacchino, *Ouverture/Diogène arabe*, in *Diogène/Le cynique*, cit, p. 19-40.

<sup>292</sup> Ivi, p. 76.

<sup>293</sup> Ivi, p. 77.

<sup>294</sup> Ivi, p. 83.

giovane che assomigliava al proprio padre e gli disse: “Che buona testimonianza che rendi a tua madre”<sup>295</sup>. Un'altra quindicina sono riferiti al tema della ricchezza e della povertà, come: «Diogene passava vicino a un collettore di imposte e questo, sperando di ottenere qualcosa, gli dice: “Hai con te delle cose di valore?” “Sì” rispose Diogene, e gli mette davanti la bisaccia. L'uomo l'ispeziona e non ci trova niente e dice: “Dove sono queste cose di cui mi parlavi?” Diogene scoprì il suo petto e gli disse: “Qui, dove tu non puoi né raggiungerle né vederle”<sup>296</sup>. È ripreso, anche se riscritto in modo un po' differente, il solito episodio dove il ricco, a forza di farsi servire, rischia di perdere l'uso di parti del suo corpo: «un giorno va in un bagno pubblico e vede un ricco attorniato da altri uomini che lo frizionavano, gli versavano addosso l'acqua e lo servivano mentre lui restava tutto il tempo a non far niente. Diogene gli dice: “Sono colpito che tu non ti sia organizzato per mandare un altro al tuo posto a fare il bagno”<sup>297</sup>. Molti episodi riprendono il tema del diverso modo di vivere di Diogene, per esempio per quanto riguarda la casa: «Uno gli domanda: “Perché non ti compri una casa?”, e lui gli dice: “Se tu conoscessi le dimensioni della mia casa, tu sapresti che la tua casa e tutte le case del mondo non sono abbastanza grandi per contenerla” intendendo che la sua casa era il mondo intero e il cielo il suo tetto»<sup>298</sup>. Un frammento si riferisce, fatto abbastanza raro, allo stupore che Diogene prova davanti a una risposta fornitagli da un giovane: «Diogene vide un giovane che portava una lampada e gli disse: “Sai da dove viene quel fuoco?”. Il ragazzo rispose: “Se mi dirai dove va io ti dirò da dove viene”. Egli sorprese Diogene come mai nessuno era stato capace di fare»<sup>299</sup>. Anche qui la pratica viene considerata più importante della teoria: «Uno gli domandò: “Qual è la scienza più utile?” [Diogene] rispose: “Quella che viene praticata”<sup>300</sup>; e alcuni saperi vengono derisi: «In quei giorni c'era un pittore che aveva smesso di dipingere e era diventato medico. Gli dice: “Suppongo che sia stato quando hai capito che mentre l'errore fatto in un dipinto è visibile agli occhi, l'errore di un

---

<sup>295</sup> Ivi, p. 90

<sup>296</sup> Ivi, p. 91.

<sup>297</sup> Ivi, p. 93.

<sup>298</sup> Ivi, p. 101.

<sup>299</sup> Ivi, p. 113.

<sup>300</sup> Ivi, p. 109.

medico viene nascosto sottoterra, che hai smesso di dipingere e sei diventato medico”<sup>301</sup>.

Possiamo concludere che pur non emergendo nessun tema radicalmente nuovo né su Diogene né sul cinismo, questi frammenti sono importanti per mostrare il fatto che Diogene è stato presente anche nella cultura araba e nel suo modo di reimpiegare la cultura greco-romana.

## 2. *Diogene nel «Novellino» e in altre raccolte di novelle medioevali*

Nel *Novellino*<sup>302</sup>, libro che «tratta d'alquanti fiori di parlare, di belle cortesie e di be' risposi e di belle valentie e doni, secondo che per lo tempo passato hanno fatti molti valenti uomini»<sup>303</sup>, Diogene viene nominato direttamente una volta. L'episodio narrato è quello famoso dell'incontro con Alessandro magno. Ci sono varie differenze rispetto al racconto greco. Diogene si era appena bagnato in una pozzanghera e si era seduto su una roccia a asciugarsi prendendo il sole. Alessandro passava di lì con una «grande cavalleria» e dice: «Deh, uomo di misera vita, chiedimi e darotti ciò che tu vorrai – El filosofo rispuose – Priegoti che mi ti levi dal sole»<sup>304</sup>. L'episodio è sostanzialmente simile, anche se cambia per l'ambientazione, molto meno urbana, e per il fatto che Diogene stia prendendo il sole per asciugarsi dall'acqua della pozzanghera, situazione che qui esclude i valori simbolici della risposta di Diogene, che nell'originale greco alludeva al fatto che Alessandro non era un dio, cioè non era il sole, ma era un uomo qualsiasi e quindi, frapponendosi tra Diogene e il sole, faceva ombra. Nel *Libro di novelle e di bel parlar gentile*<sup>305</sup>, una raccolta di sedici novelle che in certi codici viene compresa nel *Novellino*, e in altri no, un'altra delle novelle allude chiaramente a Diogene pur nominando semplicemente “un filosofo”. La novella VII

---

<sup>301</sup> Ibid.

<sup>302</sup> *Il Novellino*, in Sebastiano Lo Nigro (a cura di), *Novellino e Conti del Duecento*, Torino, UTET, 1981.

<sup>303</sup> Ivi, p. 61.

<sup>304</sup> Ivi, p.165.

<sup>305</sup> *Libro di novelle e di bel parlar gentile* in Sebastiano Lo Nigro (a cura di), *Novellino e Conti del Duecento*, Torino, UTET, 1981.

(XLVIII), *Come uno filosofo isputoe in bocca al figlio del re per lo più vile luogo della casa*<sup>306</sup>, è chiaramente ispirata a un episodio della vita di Diogene narrata da Diogene Laerzio, dove si racconta di Diogene che, a un ospite che lo pregava di non sputare per terra sui tappeti pregiati, sputa in faccia. Qui la cosa è ancora più sfrontata. Il filosofo, invitato a casa dal figlio di un re che studia filosofia, e che abita in una stanza dove tutto è ricoperto d'oro e preziosissimo, dovendo sputare e non volendo sputare su cose preziose, appena il figlio del re apre la bocca per parlare, gli sputa in bocca. La novella, volendo azzardare, potrebbe avere una forte lettura cinica: chi studia filosofia ma continua a stare in una stanza piena d'oro non è adatto alla vera filosofia e forse lo sputargli in bocca è un modo per dirgli che non ha la possibilità di dire la verità, quindi di dire una parola utile.

Un'altra opera, di un anonimo toscano del XIII secolo, in realtà un volgarizzamento di una parte dello *Speculum maius* di Vincenzo de Beauvais, i *Fiori e vita di filosafi ed altri savi ed imperadori*<sup>307</sup>, ci offre alcuni ritratti di filosofi tra i quali compare anche Diogene. La vita, che viene narrata in poco più di una ventina di righe, offre il ritratto tradizionale di Diogene, con mantello, bisaccia e bastone, nomina l'incontro con Alessandro, dicendo che Diogene era più ricco di lui, che possedeva tutto, perché Diogene non aveva bisogno di niente. Dice che «fue di troppo grande virtude e de grande contenenza» e racconta la sua morte.

Sempre nei *Fiori* viene nominato un altro filosofo cinico vissuto sotto l'impero di Adriano, Secondo il cinico, famoso anche come il filosofo muto o silenzioso. Le notizie riguardo a Secondo provengono da una *Vita di Secondo*. Vi si narra di Secondo, vissuto all'epoca dell'Imperatore Adriano, che fu mandato a studiare lontano da casa quando era bambino. Secondo cresce e, una volta diventato adulto, decide di mettere alla prova la massima secondo la quale ogni donna sarebbe una puttana. Così torna a casa sua vestito come un filosofo cinico, con i capelli e la barba lunghi e, non riconosciuto da sua madre, la convince a venire a letto con lui per cinquanta pezzi d'oro. Dopo aver passato la notte a letto con lei, senza aver fatto nient'altro che dormire castamente, le dice che

---

<sup>306</sup> Ivi, p. 225.

<sup>307</sup> *Fiori e vita di filosafi*, in Sebastiano Lo Nigro (a cura di), *Novellino e Conti del Duecento*, Torino, UTET, 1981.

lui è suo figlio. Colta da una vergogna irrimediabile, la madre si impicca. Secondo, dando la colpa della tragedia appena avvenuta alla sua lingua, fa il voto di restare in silenzio per il resto della sua vita (e per questo motivo viene scambiato per un filosofo pitagorico).

La storia di questo filosofo ammutolito giunge alle orecchie dell'imperatore Adriano che lo convoca presso di lui e lo minaccia di ucciderlo, se non parla. Ma invano. Secondo resta muto. L'imperatore perde la pazienza e ordina a un soldato di far parlare Secondo, ma il soldato gli dice che è più facile far parlare un leone o una pantera che far parlare Secondo. Impressionato Adriano decide di lasciargli la vita. Chiede però a Secondo di rispondergli per scritto a venti semplici domande come: che cos'è l'universo; che cos'è la povertà, eccetera. La storia, come abbiamo detto, è ripresa nei *Fiori*, XXVIII *Secondo Filosofo*<sup>308</sup>, dove viene riraccontata sostanzialmente nello stesso modo. Vi si dice che era «uno filosofo molto savio» e che era già riconosciuto come tale quando in una scuola udì leggere che «neuna femina era casta, s'ella era richiesta, e tutte erano senza vergogna». Per questo motivo decide di tornare nel suo paese natale dove, non riconosciuto da nessuno, «vogliendo provare de le femine, se fosse vero quello ch'avea udito in iscuola» cerca di verificare la cosa con sua madre, ancora «viva ed era anche bella donna». Si mette d'accordo con una serva che porti la sua proposta alla madre. «E quella il fece e a la donna piacque; sì che la donna sì il fece venire la sera a sé nella camera e corcarsi in uno letto. E questi sì posò la gota sua in sul petto de la madre, e abbrasciandola sì come sua madre per buon'amore, dulcemente si dormì tra le poppe de la madre insino a la mattina. Da che fue fatto die, questi si levava e voleva uscire del letto; e questa il prese e disse: “Non credi tu di prendere altro sollazzo di me? Hailo tu fatto per provarmi?” E quegli le rispose e disse: “Madonna e madre mia, e' non è degno né non si conviene che io sozzi il vasello unde io uscìo”. E quella domandoe chi egli fosse. E quegli disse: “I' sono Secondo, tuo figliolo”. E quella ripensa, e riguardollo e rafiguollo, e vennelene sì grande vergogna, ch'ella nol potte patire: incontenente morìe. Questo Secondo, veggendo che per lo suo parlare la madre era morta, sì se ne diede questa

---

<sup>308</sup> *Fiori e vita di filosafi*, pp. 288-89.

penitenza, e puosesine questa legge di non parlare mai più»<sup>309</sup>. Non sappiamo se, in riferimento alla storia originale, il tema dell'incesto vada riferito alle teorie di Diogene. Qui viene ricondotto all'idea di verificare la moralità della donna, e Secondo cerca di verificarlo su sua madre che infatti, una volta saputa la verità, che si è prostituita con suo figlio, non regge alla vergogna e si uccide impiccandosi nel racconto originale, e invece muore sul colpo nel resoconto tardo-medioevale. Nonostante alcune differenze nella descrizione, il dormire di fianco in un caso, e il dormire abbracciato e tra le poppe della madre nel secondo, la storia si è mantenuta fedele.

### 3. *Giovanni Boccaccio: Decameron*

Anche se non è dimostrabile che Giovanni Boccaccio sia mai entrato in contatto diretto con la filosofia cinica (o con fonti ciniche) alcune delle novelle potrebbero ricordarne i temi. Esempio a questo riguardo è la novella 7 della sesta giornata<sup>310</sup>: *Madonna Filippa dal marito con un suo amante trovata, chiamata in giudizio, con una pronta e piacevol risposta sé libera e fa lo statuto modificare*. Il luogo in cui è ambientata la novella è Prato, dove vige «uno statuto nel vero non men biasimevole che aspro»<sup>311</sup> che ordinava che una donna, che fosse trovata dal marito a letto con un amante, venisse bruciata viva. Mentre questo statuto vigeva accade che Madonna Filippa, bellissima, educata e intelligente giovane donna, una notte viene trovata dal marito, Rinaldo de' Pugliesi, a letto con Lazzarino de' Guazzagliotri, bello e giovane nobile di Prato. Il marito, nel pieno dell'ira, starebbe per irrompere nella stanza per uccidere i due. Poi, rendendosi conto che per la legge, a comportarsi così, diventerebbe lui il colpevole, si trattiene e decide che il giorno dopo denuncerà la moglie al Podestà, in modo che sia il Podestà a metterla a morte. E così fa. Madonna Filippa viene convocata a processo e tutti cercano di convincerla a non confessare. Anche il Podestà, che la vede e la giudica donna di

---

<sup>309</sup> Ivi, p. 289.

<sup>310</sup> Giovanni Boccaccio, *Decameron*, a cura di Vittore Branca, Milano, Mondadori, 1985.

<sup>311</sup> Ivi, p. 530.

grande bellezza e di ottima educazione, le spiega che lui può metterla a morte soltanto se lei confessa, come a consigliarle di stare bene attenta a quello che dice, e avvertirla di non confessare assolutamente. Ma ecco come risponde Madonna Filippa: in primo luogo dice che per l'amore perfetto che porta a Lazzarino, che la ricambia, non si sente di negare quello che è successo; in secondo luogo dice che leggi «devono essere comuni», cioè, in questo contesto, valide sia per gli uomini che per le donne e non soltanto per le donne, poi «fatte con il consentimento di coloro a cui toccano», cioè, se sono leggi che devono colpire le donne dovrebbero essere fatte con il consenso delle donne; entrambe queste condizioni non sono rispettate da questa legge, «ché essa solamente le donne tapinelle costringe». Per tutti questi motivi questa legge «meritamente malvagia si può chiamare». Inoltre aggiunge che le donne «molto meglio che gli uomini potrebbero a molti soddisfare». Quindi, preso atto di tutto questo, non sta a lei di mentire, ma sta al giudice di decidere se mandarla o no a morte. E a questo punto del ragionamento chiede al giudice una piccola grazia, che «voi il mio marito domandiate se io ogni volta e quante volte al lui piaceva, senza dir mai di no, io di me stessa gli concedeva intera copia o no». Al ché Rinaldo immediatamente risponde che lei «gli aveva di sé ogni suo piacer concesso». «Adunque» seguì prestamente la donna «domando io voi, messer podestà, se egli ha sempre di me preso quello che gli è abbisognato e piaciuto, io che doveva fare o debbo di quel che gli avanza? debbo io gittare a' cani? Non è egli molto meglio servirne un gentile uomo che più che sé m'ama, che lasciarlo perdere o guastare?». Dopo aver ascoltato questo discorso, il popolo di Prato, che era in gran numero convenuto al processo, dapprima ride, poi si mette a urlare che la donna aveva ragione e che lo statuto era ingiusto e andava modificato, cosa che accade sul momento. La novella finisce col marito che torna verso casa confuso mentre Madonna Filippa torna a casa «gloriosa». In primo luogo possiamo osservare l'atteggiamento fortemente parresiasico di Madonna Filippa, davanti al consiglio di mentire per salvarsi la vita, la donna decide di parlare e dire la verità, perché è soltanto dicendo la verità che si può muovere una critica alle leggi della città: sono leggi che non sono state fatte da chi sarà l'oggetto dell'azione di quelle leggi, per quel motivo sono criticabili; è

sempre dicendo la verità, e una verità decisamente impudica, che scopriamo che queste leggi sono un po' contro natura visto che le donne «molto meglio che gli uomini potrebbero a molti soddisfare»; infine la seconda parte del ragionamento di Filippa, sul suo aver sempre soddisfatto tutti i desideri del marito, e dopo questo averne un di più per soddisfare anche altri, si fonda su una analogia tra l'uso del sesso e l'uso del cibo, si basa su un lessico concettuale che segue lo stile di ragionamento cinico: una volta che si è “saziato” qualcuno sessualmente e resta dell'altra energia sessuale è giusto non consumarla e “farla andare a male”, per doverla «gittare a' cani» o è meglio usarla per saziare qualcun altro? È meglio usarla per saziare qualcun altro.

#### 4. *Possibile cinismo e grande stravaganza: la vita altra di Piero di Cosimo, pittore fiorentino*

Di Piero di Cosimo, pittore fiorentino vissuto tra quindicesimo e sedicesimo secolo, Vasari, nelle *Vite*<sup>312</sup>, ci offre il ritratto di qualcosa che può essere definito a buon diritto una vita altra. Si tratta di un uomo con abitudini estremamente stravaganti: «chi pensasse a' pericoli de' virtuosi et agli incomodi che e' sopportano ne la vita, si starebbe per avventura assai bene lontano da la virtù»<sup>313</sup>. L'uso che Vasari fa della parola “virtù” si allontana troppo dal suo significato consueto. Generalmente una vita virtuosa dovrebbe essere desiderabile dai più. Se la vita del virtuoso e la virtù non sono desiderabili, e anzi vengono caratterizzate come cose dalle quali stare lontani, questo è il segno che con tali parole ci si sta riferendo a un particolare *bios*, a una particolare forma di vita, cioè a una vita altra. Che forma ha questa vita altra? Quali particolari esercizi le danno forma? Il dare alla propria vita questa forma virtuosa comporta come conseguenze collaterali alcuni «pericoli» e «incomodi». La virtù consiste nella capacità di dipingere magnificamente. Gli “incomodi” e i “pericoli” da sopportare invece quali sono? Ogni vita altra deve

---

<sup>312</sup> Giorgio Vasari, *Piero di Cosimo/Pittore fiorentino*, in Giorgio Vasari, *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri/ Nell'edizione per i tipi di Lorenzo Torrentino/Firenze 1550*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 565-571.

<sup>313</sup> Ivi, p. 565.

prendere, nel corso del suo divenire ascetico, una distanza dai comportamenti abituali: alcune delle parole usate da Vasari ci mostrano quanto la particolare forma di vita di Piero sia incline al cinismo. Per quanto riguarda il modo di affrontare il quotidiano, Piero si distanzia fortemente dalla normalità. Infatti Vasari scrive che «teneva una vita da uomo più tosto bestiale che umano»<sup>314</sup>. Il termine bestiale contiene un rimando all'animale e alla natura, ma si riferisce loro in una accezione negativa, di tono analogo all'accusa di animalità che si rivolgeva al cinismo. In che cosa consiste questa bestialità? «Non voleva che le stanze si spazzassino, voleva mangiare allora che la fame veniva, e non voleva che si zappasse o potasse i frutti dello orto, anzi lasciava crescere le viti et andare i tralci per terra, et i fichi non si potavon mai, né gli altri alberi, anzi si contentava veder selvatico ogni cosa, come la sua natura, allegando che le cose d'essa natura bisogna lassarle custodire a lei, senza farvi altro»<sup>315</sup>. In queste poche righe compaiono immediatamente alcuni elementi della forma di vita cinica: a) l'impudicizia, in riferimento al non volere che si spazzino le stanze; b) il ritmo naturale, presente nel nostro corpo animale, in riferimento al mangiare quando ne viene voglia invece che adeguandosi agli orari previsti dall'ordine sociale; c) il lasciar andare le cose della natura evitando di imporgli un regime ad esse esterno, cioè evitando di praticare la zappatura e la potatura, poiché questo lasciare andare, che nello sguardo sociale si caratterizza come "selvatico", è in realtà il modo in cui la natura custodisce le sue cose.

È chiaro che quando Vasari, descrivendo il rapporto di Piero con la sua casa e il suo orto, parla di selvaticità, non vuole evocare l'immagine di una natura madre, che produce spontaneamente armonia, ma quella di una forza che, se non viene governata continuamente dall'uomo, produce disordine. E anche il termine «bestialità» non afferisce all'area semantica tipica del «buon selvaggio», figura all'epoca ancora da inventare.

Vasari aggiunge che Piero «recavasi spesso a veder o animali o erbe o qualche cosa, che la natura fa per istranezza et a ccase di molte volte; e ne aveva un contento e una soddisfazione che lo furava tutto a se stesso. E replicavalo ne' suoi ragionamenti tante

---

<sup>314</sup> Ivi, p. 566.

<sup>315</sup> Ivi, pp. 566-67.

volte, che veniva talvolta, ancor che e' se n'avesse piacere, a fastidio»<sup>316</sup>. La natura attrae fortemente il suo spirito di osservazione, ma sono soprattutto le singolarità che essa produce a appassionarlo. Il rapporto normale/anormale viene ribaltato, tanto che è l'anormale che si imprime meglio nei ragionamenti di Piero, che lui ripete fino a stancare chi lo sta ascoltando.

Ancora più interessante è il rapporto di Piero con il suo lavoro di artista. L'impudicizia del cinico è spesso basata su un rapporto con l'escremento corporeo (feci, urina) molto differente da quello codificato dall'educazione: l'escremento fa parte della nostra vita naturale, tutti gli animali lo producono dove gli viene l'impulso, senza preoccuparsi. Ricordiamo che Diogene alla fine di una discussione filosofica sulla virtù, rimanendo in mezzo a chi lo ascolta, di colpo si accovaccia e defeca, come racconta Dione di Prusa<sup>317</sup>. Nel caso di Piero siamo davanti a un rapporto con l'escremento che per un verso è simile a quello cinico: l'escremento è cosa normalmente osservabile. Per un altro verso invece si tratta di una relazione differente e forse più complessa: l'escremento è la fonte del suo produrre arte. E tra tutti gli escrementi quello che interessa in modo particolare Piero è il catarro. Dice Vasari: «Fermavasi talora a considerare un muro dove lungamente fosse stato sputato da persone malate, e ne cavava le battaglie de' cavagli e le più fantastiche città e più gran paesi che si vedesse mai; simil faceva de i nuvoli de la aria»<sup>318</sup>. Lo sputo è la materia da cui Piero trae l'ispirazione per creare alcuni dei suoi soggetti; ma non si tratta di sputo normale, si tratta dello sputo di varie persone malate. Le concrezioni del catarro depositate su questo muro dove d'abitudine si sputa offrono a Piero il modello per realizzare battaglie di cavalli, città fantastiche e grandiosi paesaggi. Abbiamo quindi questo strano rapporto per cui un elemento che dovrebbe essere soggetto a disgusto, o a blande forme di tabù, diventa fonte di creazione, in analogia con le nuvole del cielo.

Vasari dice che Piero era sempre stato «tanto astratto», e avrebbe dovuto tenere «più conto di sé nella vita, che egli non fece». Se si fosse comportato in un modo più conformista «arebbe

---

<sup>316</sup> Ivi, pp. 566-67.

<sup>317</sup> Dione Crisostomo, *Discorso istmico*, cit.

<sup>318</sup> Ivi, p. 567.

fatto conoscere il grande ingegno che egli aveva, di maniera che sarebbe stato adorato»; invece «per la bestialità sua fu più tosto tenuto pazzo, ancora che egli non facesse male se non a sé solo nella fine, e beneficio et utile con le opere a la arte sua»<sup>319</sup>. Quella che Vasari definisce come «uno spirito molto vario et astratto dagli altri»<sup>320</sup> è la forma specifica della vita altra di Piero, fatta di una «certa sottilità nello investigare certe sottigliezze della natura, che penetrano, senza guardare a tempo o fatiche, solo per suo diletto e per il piacere dell'arte»<sup>321</sup>; visto che Piero si dedica a queste osservazioni con una passione e una concentrazione totale, senza preoccuparsi né del tempo, né della fatica che vi impiega, subisce quello che sopra avevamo definito un effetto collaterale del suo modo di vivere: «non si curava de' suoi comodi»<sup>322</sup>.

In merito all'organizzazione della propria vita minuta e quotidiana, oltre ai già considerati non spazzare, non potare e non seguire orari prestabiliti, Vasari racconta che Piero «si riduceva a mangiar continuamente ova sode, che per risparmiare il fuoco, le coceva quando faceva bollir la colla; e non sei o otto per volta, ma una cinquantina, tenendole in una sporta, che consumava a poco a poco. Nella quale vita così strattamente godeva, che l'altre appetto alla sua gli parevano servitù». Il poter risolvere in poco tempo gli impegni della vita ordinaria, come le attività dedicate al mangiare, a partire dalla singolarità del suo modo di condurre la propria vita, fanno apparire a Piero tutte le altre vite come servitù. Le vite degli altri, che trascorrono nei “comodi”, agli occhi di Piero sono in realtà vite trascorse a ubbidire a dei padroni/convenzioni che mangiano il tempo e il denaro necessari a fare qualcos'altro.

Ma ci sono anche altri aspetti della normale vita associata che Piero non riesce a sopportare, infatti «aveva a noia il piagner de' putti, il tossir degli uomini, il suono delle campane, il cantar de' frati»<sup>323</sup>. È difficile dare un significato certo alle parole che descrivono la vita di Piero, ma il fatto di non tollerare le campane, che all'epoca erano ancora uno strumento che regolava la vita quotidiana dei luoghi, è molto significativo; lo stesso si può dire,

---

<sup>319</sup> Ibid.

<sup>320</sup> Giorgio Vasari, *Le vite...* p. 569.

<sup>321</sup> Ibid.

<sup>322</sup> Ibid.

<sup>323</sup> Ibid.

con un tono ancora più antireligioso, dell'avere a noia «il cantar dei frati».

Per quanto riguarda lo strano rapporto di Piero con i fatti naturali «quando diluviava il cielo d'acqua, aveva piacere di veder rovinarla a piombo da' tetti e stritolarsi per terra»<sup>324</sup>. Ma aveva anche «paura grandissima de le saette, e quando e' tonava straordinariamente, si involuppava nel mantello e, serrato le finestre e l'uscio della camera, si recava in un cantone finché passasse la furia»<sup>325</sup>.

Di Piero, Georges Pudelko ha detto che aveva «un desiderio esagerato di indipendenza, di sentirsi libero da ogni costrizione sociale, desiderio che si ritrova nella sua vita *bohémien*, nella sua mania per l'originalità, in una specie di clownerie. Poi la passione di un rivoluzionario assorbito dalle sue idee. Ogni grande arte è rivoluzionaria, ma a Piero di Cosimo importa soprattutto una vita rivoluzionaria, anche se talvolta espressa in modo bizzarro. Cerca una primitività dell'esistenza che sia una ribellione e una fuga dal proprio tempo. [...] L'odio contro l'estremo formalismo d'una società estenuata che, anche alla corte di Lorenzo de' Medici, si compiaceva di speculazioni misticheggianti, di intellettualismi umanistici e di abbandoni retorici a romantiche civetterie naturalistiche, gli ispira un'appassionata nostalgia per l'intatta originalità e la selvaggia forza della natura. Estraneo ai romanticismi piagnucolosi, vi è in lui un senso primordiale del cosmo, alle cui eterne leggi della vita e della morte egli sente di aderire. E oscilla come tutti fra un'orgiastica volontà di vita e un'ansia profonda di morte, che assumerà forme quasi paranoiche e alla fine anche il carattere di un'autentica mania di persecuzione»<sup>326</sup>.

---

<sup>324</sup> Ibid.

<sup>325</sup> Giorgio Vasari, *Le vite...* p. 569-570.

<sup>326</sup> Georges Pudelko, *Piero di Cosimo, peintre bizarre*, in "Minotaure", 11, mai 1938, pp. 19-26.

## 5. Erasmo da Rotterdam

### a. Citazioni

Negli *Adagi*<sup>327</sup> Erasmo cita più volte i cinici. (Laursen<sup>328</sup> sostiene che ci siano 350 detti cinici presenti nell'opera). Le sue fonti sono varie. La più frequente per quanto riguarda i cinici rimane Diogene Laerzio, *Le vite dei filosofi*, ma altre citazioni provengono dalle *Epistole*, dalle opere di Luciano di Samosata, di Aulo Gellio, di Cicerone. Erasmo non si riferisce esclusivamente a Diogene di Sinope, ma, seppure in minor misura, anche a Antistene, Cratete, Metrocle, e in un caso a Ipparchia. In alcuni altri casi a qualche generico cinico anonimo.

Nella lunga voce dedicata ai *Sileni di Alcibiade*, ossia quelle statuette che «quando erano chiuse mostravano il sembiante, ridicolo e mostruoso, d'un suonatore di flauto, mentre una volta aperte rivelavano qualcosa di divino»<sup>329</sup>, Erasmo nomina Antistene, Diogene e Cratete in quanto personaggi degni di grande ammirazione. Di Antistene dice che «con il suo bastone, la bisaccia, il mantello superava la fortuna dei più grandi sovrani». Di Diogene dice che «il volgo [lo] reputava alla stregua di un cane. Ma in quel cane si celava qualcosa di divino»<sup>330</sup>. Se ne accorge anche Alessandro Magno, quando dice che «se non fosse stato Alessandro avrebbe voluto essere Diogene (sebbene avrebbe dovuto desiderare l'animo di Diogene proprio essendo Alessandro)»<sup>331</sup>. Cratete, che si liberò di tutte le sue ricchezze, giudicandole troppo «onerose», viene invece nominato all'interno di alcune pagine che polemizzano contro il desiderio e lo sfoggio di ricchezza dei sacerdoti<sup>332</sup>.

### b. Impudicizia, provocazione

Di citazioni che si riferiscano alla tipica impudicizia cinica, Erasmo ne fa una soltanto. L'episodio però non viene qualificato come impudico, ma come «straordinariamente spiritoso». È quello

---

<sup>327</sup> Erasmo da Rotterdam, *Adagi*, Milano, Bompiani, 2013, cur. E. Lelli

<sup>328</sup> John Christian Laursen, *Antichi e moderni cinismi*, in "Iride", XXI, n 55, settembre-dicembre 2008, pp. 643-648

<sup>329</sup> Erasmo, *Adagi*, p. 2201.

<sup>330</sup> Ivi, p. 1737.

<sup>331</sup> Ibid

<sup>332</sup> Erasmo, *Adagi*, p. 1775.

che racconta della cena dove i commensali, trattando Diogene come un cane, gli tirano degli ossi, e Diogene, comportandosi come un cane, gli pischia addosso. Ci sono invece altre citazioni che possono essere ricondotte all'ambito della provocazione e del gusto del paradosso; per esempio il ben noto episodio di Diogene che girovaga a mezzogiorno, con una lampada accesa in mano, cercando l'uomo, che viene messo all'origine dell'adagio 1406, «accendi la luce a mezzogiorno», che può significare «spieghi cose in realtà evidentissime». Nell'adagio 1578, «non ferire nemmeno da vicino» che si riferisce a «coloro che sono lontani dal bersaglio», Erasmo racconta di Diogene che, nei pressi di un arciere inesperto, va a mettersi vicino al bersaglio per stare al sicuro dalle sue frecce<sup>333</sup>. Nell'adagio 967, «ripulire il fango con il fango», che si riferisce al fatto di cercare di pulire qualcosa usando altre cose ugualmente sporche, Erasmo racconta di Diogene, che essendo entrato in un bagno pubblico e vedendo il colore dell'acqua dove la gente si lava, «disse: "Coloro che si fanno il bagno qui, dove si fanno il bagno?"»<sup>334</sup>.

*c. Autarchia, vivere di poco, polemica povertà e ricchezza*

Molte sono le citazioni di Erasmo che possono essere riferite al campo dell'autarchia e all'esperienza del vivere di poco. Partiamo dall'Adagio 761: «Una vita di botte. È detta così, secondo il proverbio, una vita frugale, sobria e lontana da ogni clamore e ambizione. In breve, tale quale si legge che condusse ad Atene Diogene, quel famoso cinico, il quale si accontentava di un solo mantello e di un bastone con cui scacciare i cani, usava una botte sospesa ad un palo al posto di una casa, si nutriva di erbe crude e di semplice acqua, era solito servirsi di un pane scavato al posto del piatto, della mano concava al posto del bicchiere e andava dicendo di aver imparato ciò da un certo bambino, che per caso aveva visto bere l'acqua in quel modo». Erasmo riassume in questo breve testo, che avrebbe addirittura dato origine a un proverbio, le caratteristiche più memorabili e forse leggendarie della vita di Diogene. Aggiunge però, nel concludere queste righe, un elemento che si richiama all'animale e che è tratto dalle Epistole, e spiega che il desiderio «di abitare in una botte gli era

---

<sup>333</sup> Ivi, p. 1369.

<sup>334</sup> Ivi, p. 959.

venuto in mente dal fatto che, dopo aver osservato le lumache, giudicò nessun'altro domicilio ugualmente comodo, donde sbucare fuori al sole e dove mettersi al riparo dai venti e dal caldo»<sup>335</sup>.

Per quanto riguarda il rapporto, in senso polemico, tra ricchezza e povertà, ci sono alcune citazioni che fanno riferimento all'oro: in senso critico ai «ceppi d'oro», al trattenere l'oro anche con le unghie e coi denti, alla «pecora dal vello d'oro», definizione che Diogene dà di un ricco ignorante; in senso positivo, equivalente al liberarsi, al gettare a mare l'oro (gesto attribuito a Cratete). Sul pericolo in generale dell'avidità Erasmo cita il proverbio «Non prendere una pentola troppo grande per le lenticchie» riferendolo a Cratete e dandogli questo significato: l'avidità e l'attesa di beni fuori dall'ordinario spingerebbero alla sommossa e favorirebbero i tiranni<sup>336</sup>.

Erasmo cita il detto «leccare il sale» spiegando che significa tirare avanti con un vitto scarsissimo e cita Diogene che preferiva leccare il sale a Atene, piuttosto che essere ospite del ricco Cratero. Per quanto riguarda «Cariddi, Baratro» dice che il ventre viene definito da Diogene la «Cariddi degli averi». La maggioranza delle citazioni dai cinici fatte da Erasmo sono riferite all'area dell'autarchia. Potremmo riassumere con questo verso: «insegna la fame e cattura discepoli»<sup>337</sup>.

#### d. *Esilio, povertà e sventura*

L'esilio viene citato da Erasmo nell'adagio 184, «un tempio per le maledizioni», voce che si riferisce a chi impreca molto spesso, in cui si racconta che Diogene scherzava sempre sul suo destino dicendo che tutte le maledizioni della tragedia lo avevano colpito, obbligandolo a vivere «senza patria, senza soldi, senza casa e alla giornata»<sup>338</sup>. Erasmo fa le stesse considerazioni nell'adagio 661, «la maledizione di Edipo», dove si parla di chi diventa vittima di particolari disgrazie, e impreca, e si ricorda che Diogene era solito scherzare sul fatto di essere rimasto senza casa e senza patria, costretto a vivere come un vagabondo. E forse possiamo

---

<sup>335</sup> Ivi, p. 813.

<sup>336</sup> Ivi, p. 1269.

<sup>337</sup> Ivi, p. 899.

<sup>338</sup> Ivi, p. 263.

considerare anche l'adagio 1878, «ora che ho fatto naufragio, il mio viaggio procede bene», dove Erasmo nomina Zenone di Cizio (fondatore dello stoicismo, ma allievo di Cratete) quando dice: «dopo essere sopravvissuto a un naufragio: “la fortuna fa il nostro bene quando ci indirizza alla filosofia”»<sup>339</sup>. L'esilio, la povertà, la sventura, nonostante siano realmente difficili da sopportare (è soltanto l'*esercizio* quotidiano che ci permette di reggerne i colpi) ci istradano verso l'esperienza della vera filosofia.

#### e. *Esercizio*

Oltre alle citazioni che si riferiscono alla povertà e all'abituarsi al vivere di stenti, e alla ricorrenza di «leccare il sale», dove si chiarisce che è meglio condurre una vita nell'ambito della propria libera miseria che cedere alle lusinghe offerte dall'ospitalità dei ricchi, ci sono forse due ricorrenze, un po' ironiche, che sono riconducibili al tema dell'esercizio. Innanzitutto l'adagio 2265, «la fatica è un ottimo companatico per la vecchiaia»<sup>340</sup>, dove Erasmo considera l'esortazione di Diogene a affaticarsi da giovani, per arrivare già allenati alla vecchiaia. Nell'adagio 1069 Erasmo cita da una delle *Epistole* (XI), che riprende il tema, presente anche in Diogene Laerzio, di allenarsi a chiedere inutilmente, il cui esempio massimo è chiedere qualcosa a una statua, dove Diogene esorta così Cratete: «vai a chiedere la farina anche alle statue che sono nella piazza»<sup>341</sup>.

Nell'adagio 3206, «si è rovesciata la botte», Erasmo si riferisce a un divertente episodio scritto da Luciano di Samosata in *Come si deve scrivere la storia*, dove si racconta che quando si era diffusa la voce che Filippo stesse per attaccare Corinto, mentre tutti gli abitanti della città si davano da fare rinforzando le mura, preparando le armi e facendo qualcosa di utile, Diogene, non essendogli rivoltato nessuno per chiedere aiuto, per non essere l'unico che non faceva niente, con grande zelo rotolava la sua botte su e giù per il Craneo. «Un amico allora gli chiese: “Diogene, ma perché fai questo lavoro?”», ed egli rispose: “Faccio qualcosa anch'io, faccio rotolare la botte, per non sembrare l'unico che non

---

<sup>339</sup> Ivi, p. 1537.

<sup>340</sup> Ivi, p. 1791.

<sup>341</sup> Ivi, p. 989.

fa niente in mezzo a tanti che lavorano”»<sup>342</sup>. È difficile dare una interpretazione uniforme dell’episodio. Secondo Erasmo il proverbio significa farsi «influenzare dall’esempio o dal carattere altrui a fare qualcosa di stolto»<sup>343</sup>. Una botte rovesciata, dice Erasmo, è molto facile da rotolare. Probabilmente ancora una volta Erasmo intende sottolineare l’ironia performativa di Diogene che si impegna moltissimo a fare una cosa assolutamente inutile, forse a dimostrare l’inutilità dell’impegno altrui. I cinici, come abbiamo visto, spesso reimpiegavano ironicamente il materiale dei miti; forse il trasportare inutilmente su e giù la botte, rotolandola, potrebbe alludere al mito di Sisifo, quindi alludere a quanto sarebbero stati inutili gli sforzi e l’impegno degli abitanti di Corinto per difendere la loro città.

*f. Rapporto teoria e pratica e rapporto con l’opinione*

Erasmo cita le ben note polemiche tra Diogene e Platone sulle coppe e sulla coppità, cioè la polemica su astratto e concreto, riprendendo il fatto che, dove Platone vedeva la coppità, Diogene vedeva soltanto la coppa.

Erasmo riprende anche il motivo della critica ai saperi che sono lontani o inutili per la nostra vita personale e dice che: «Diogene il cinico, che usava sempre questa espressione, come ho detto, diceva che i grammatici erano ridicoli a studiare con tanto impegno i mali di Ulisse, quando ignoravano i propri»<sup>344</sup>.

Per quanto riguarda il rapporto con l’opinione pubblica, nell’adagio 2032, «Il voto di Panide», che «è rivolto a chi giudica stoltamente e senza conoscenza», e riferito più in generale ai «giudizi del popolo», spesso errati, Erasmo cita: «è famosa la risposta di Antistene in Diogene Laerzio: quando qualcuno gli disse “ti elogiano in molti”, ribatté “Cosa ho fatto di male?”»<sup>345</sup>. Dello stesso tenore l’adagio 1096, «Ai corvi», dove l’espressione «vattene ai corvi» viene considerata sinonima a “va in malora” e si riporta un altro detto di Diogene: «è meglio andarsene ai corvi che dagli adulatori»<sup>346</sup>.

---

<sup>342</sup> Luciano di Samosata, *Come si deve scrivere la storia*, in Luciano, *Opere scelte*, Milano, Mondadori, 2008, p. 545, trad. Franco Montanari.

<sup>343</sup> Erasmo, *Adagi*, p. 2275.

<sup>344</sup> Ivi, p. 591.

<sup>345</sup> Ivi, p. 1641.

<sup>346</sup> Ivi, p. 1015.

*g. Che cosa Erasmo riprende dal cinismo*

Erasmo apprezza e cita ripetutamente i motivi più importanti del cinismo. Apprezza molto il loro atteggiamento autarchico: il loro sforzarsi, quando ne sono colpiti, per resistere alle tipiche disgrazie degli eroi tragici, abituandosi a vivere di poco. Apprezza la polemica contro la ricchezza, che quando ci abitua a modi d'essere smodati mette a rischio le nostre possibilità di libertà. Apprezza la loro indipendenza dalle opinioni correnti. Ma quello che forse Erasmo apprezza di più e sottolinea continuamente è l'umorismo che è presente nelle risposte dei cinici e nel loro modo di condurre una polemica, soprattutto di Diogene. L'umorismo viene sottolineato come uno degli aspetti fondamentali del rapporto del cinico con la verità, con gli altri e con il mondo. Abbiamo già citato l'adagio 967, «Ripulire il fango con il fango», l'adagio 1578, «non ferire nemmeno da vicino»; un altro adagio fortemente umoristico è il 3718, «vedo terra», dove Diogene, che sta leggendo ad alta voce un libro molto lungo, arrivato verso la fine, dice «bene amici, vedo terra»<sup>347</sup>.

Probabilmente l'abituale ricorso alla comicità dei cinici piace a Erasmo in primo luogo per il fatto di mantenere il discorso su un piano completamente immanente, potremmo dire al piano terra della parola; in secondo luogo perché innesta su questo piano immanente il paradosso e la rottura della logica abituale.

*6. Diogene in Rabelais*

Il nome di Diogene ricorre alcune volte anche nel *Gargantua e Pantagruelle* di François Rabelais. Nel capitolo XXX Epistemone, che viene resuscitato, racconta che cosa ha visto all'inferno. Racconta che ha conosciuto i diavoli, compreso Lucifero e garantisce che sono tutti brava gente, e che vedere i dannati era un bel passatempo perché non sono trattati male, ma, rispetto alla vita che facevano sulla terra, la loro condizione è mutata: «Ho visto infatti Alessandro il Grande che rammendava vecchie brache e così, miseramente, si guadagnava da vivere»<sup>348</sup>; Alessandro non è

---

<sup>347</sup> Ivi, p. 2549.

<sup>348</sup> François Rabelais, *Gargantua e Pantagruelle*, Milano, Bompiani, 2012, p. 677.

l'unico a aver cambiato mansione, anche Traiano pesca ranocchie, Cambise fa il mulattiere, e così tanti altri. «A questo modo, quelli che in questo mondo erano stati gran signori, guadagnavano laggiù la loro povera, sgraziata e laida vita. Al contrario i filosofi e quanti erano stati indigenti in questo mondo laggiù vivevano a loro volta da gran signori. Vidi Diogene che si deliziava di ogni magnificenza con grande abito di porpora ed uno scettro nella mano destra, e faceva tribolare Alessandro il Grande se non gli aveva ben rammendato le brache, caricandolo come compenso di gran bastonate»<sup>349</sup>. È il tema dell'inversione di ruolo, dove il più potente uomo del mondo nell'inferno è ridotto a rammendare le braghe al filosofo pezzente Diogene. L'episodio, preso in sé, potrebbe mostrare un tono moralistico e punitivo, come se finalmente si fosse realizzata la giustizia divina. In realtà basta passare alla riga seguente per capire che non è così perché troviamo Epitteto, il simbolo dello stoicismo, vestito alla francese «che sotto le frasche si divertiva con le belle fanciulle, bevendo, danzando e spassandosela, e accanto a lui mucchi di scudi lucenti». Ci troviamo forse davanti a quella che Bachtin chiamerebbe inversione carnevalesca, e la compensazione dei ruoli avviene in un modo più aperto: se troviamo il pezzente Diogene servito dal potente Alessandro, troviamo poi l'austero stoico, quello che dovrebbe esercitare su di sé il più rigido controllo sulle passioni, che si diverte con le ragazze, beve vino e conta i soldi, ma che a chi gli chiede l'elemosina, dà di più di quanto gli viene chiesto.

Il *Prologo per «Il terzo libro dei fatti e dei detti eroici del buon Pantagruelle»*<sup>350</sup> si apre con la domanda ai lettori «se avete mai visto Diogene il filosofo cinico?». L'autore ritiene che nessuno abbia potuto certamente vederlo ma ritiene che «avete perlomeno udito parlare di lui. Infatti, attraverso l'aere e tutto questo cielo, la sua gloria e il suo nome sono fino a oggi rimasti abbastanza memorabili e celebrati». Per chi non ne avesse sentito parlare l'autore desidera raccontare su di lui una storia «facendovi sapere [...] che Diogene fu un filosofo straordinario e allegro quant'altri mai»<sup>351</sup>. La storia ripresa da Rabelais è la solita, citata anche da Erasmo, in cui Filippo di Macedonia sta per assediare Corinto.

---

<sup>349</sup> Ivi, p. 683.

<sup>350</sup> Ivi, p. 737.

<sup>351</sup> Ivi, p. 739.

Rabelais, essendo uno scrittore comico, e un grande amante dell'elencazione, insiste nella descrizione: gli abitanti di Corinto, informati dalle proprie spie che un grande esercito si era messo in movimento verso la loro città, molto spaventati, si erano messi ognuno secondo le proprie competenze a lavorare per preparare le difese della città. C'era chi portava dalle campagne bestiame e granaglie, chi alzava e rinforzava le mura, chi murava, chi preparava le armature e le armi, anche le donne partecipavano ai lavori. In tutta Corinto non c'era un cittadino che non fosse impegnato a fare qualcosa. Anche l'elenco delle azioni di Diogene, che per mimare le tante operazioni compiute dagli abitanti di Corinto, viene tirata in lungo per aumentarne l'effetto: «Diogene, vedendo che si davano da fare con grande fervore e visto che non era stato coinvolto dai magistrati per nessun compito, osservò per alcuni giorni il loro comportamento senza dire una parola. Poi, quasi fosse stato colto da ardore marziale, si cinse il mantello a bandoliera, si rimboccò le maniche fino ai gomiti, si tirò su la veste come un raccoglitore di mele, affidò a un suo vecchio compagno la bisaccia, i libri e i suoi appunti, preparò fuori della città verso il Craneo [...] una spianata di terra, ove fece rotolare la sua botte di argilla, che gli serviva di casa contro le intemperie del cielo, e muovendo le braccia con grande frenesia prese a girarla, a rigirla, a scuoterla, a girarla nel fango [...] a capovolgerla, a prenderla a calci [...] la faceva ruzzolare da monte a valle, precipitandola dal Craneo, poi da valle a monte, come fa Sisifo col masso, e poco mancò che non la facesse a pezzi. Vedendo ciò, uno dei suoi amici gli chiese per qual motivo tormentasse così il suo corpo, il suo animo, la sua botte. Il filosofo gli rispose che, non essendo stato impiegato in altro compito per il bene dello stato, si era messo a inferire in quel modo sulla sua botte per non sembrare, in mezzo a quella folla così fervente e attiva, il solo nullafacente ozioso»<sup>352</sup>. L'episodio, come abbiamo già visto, è raccontato da Luciano di Samosata, in *Come si deve scrivere la storia*. Probabilmente Rabelais lo riprende da Erasmo. L'originale di Luciano e la citazione di Erasmo sono più brevi, ma Rabelais si diverte a gonfiarne la riscrittura attraverso questi lunghi elenchi per ottenere un maggiore effetto comico e sottolinearne l'inutilità; poi, specularmente, vengono moltiplicate in un lungo elenco anche le

---

<sup>352</sup> Ivi, p. 741.

operazioni che Diogene compie sulla sua botte, con l'effetto che il tutto risulti ancora più assurdo, infatti lo sforzo di Diogene viene esplicitamente paragonato a quello di Sisifo. Il significato dell'episodio invece è lo stesso. Rabelais dice che, come Diogene, anche lui non è stato contattato da nessuno per partecipare alle belle operazioni di guerra, sia a livello difensivo che offensivo, in cui la Francia è al momento impegnata e quindi anche lui, perché non sembri che sia restato con la mani in mano, si impegnerà a operare, come Diogene, con la sua botte, cioè spillerà vino un po' per tutti. Nelle ultime righe del *Prologo*, contro chi volesse discettare sul suo vino e pisciare nella sua botte, Rabelais dice «Ecco qui il bastone che Diogene nel suo testamento stabilì che gli fosse messo accanto dopo la morte, per cacciare e affiancare quelle larve funeree e quei mastini cerberici»<sup>353</sup>. Lui lo userà per scacciare i falsi Devoti e gli Ipocriti.

Nel capitolo XXXI Diogene viene nominato un'altra volta a proposito della lussuria: «Allo stesso modo Diogene diceva la lussuria essere l'occupazione delle persone che non sono impegnate in nient'altro»<sup>354</sup>. Bisogna dire che la citazione è inserita nel contesto dell'indagine che Panurgo compie per sapere se debba sposarsi o no, e della sua paura, nel caso che si sposi, di diventar cornuto. Nel corso della discussione con diversi esperti vengono analizzati tutti i modi per frenare la concupiscenza carnale che può essere frenata grazie all'abuso di vino, all'uso di certe droghe, per mezzo del lavoro assiduo (è all'interno di questa discussione sul lavoro assiduo che viene citato Diogene), con lo studio assiduo, ma è soprattutto il quinto argomento della discussione che segue una logica strettamente cinica: «la concupiscenza carnale è frenata dall'atto di Venere». Panurgo ritiene che quello sia effettivamente il suo caso, e come esempio gli viene raccontato degli eremiti della Tebaide che per macerare efficacemente il corpo, dominare la sfrenata sessualità e reprimere la ribellione della carne lo facevano dalle venticinque alle trenta volte al giorno<sup>355</sup>.

Un altro episodio della vita di Diogene ricorre nel *Libro quarto*, capitolo LII: «Diogene [...] un giorno, volendo svagarsi, fece visita

---

<sup>353</sup> Ivi, p. 751.

<sup>354</sup> Ivi, p. 971.

<sup>355</sup> Ivi, p. 973.

agli arcieri che tiravano al bersaglio. Tra questi, ve ne era uno talmente incapace, poco abile e maldestro che quando toccava a lui tirare, tutti gli spettatori si spostavano per paura di essere feriti. Diogene l'aveva visto tirare un colpo così male, che la sua freccia cadde a più di una pertica di distanza dal bersaglio, mentre al secondo colpo la gente si era spostata a rispettosa distanza da una parte e dall'altra; egli accorse e si mise in piedi proprio di fianco al bersaglio, affermando che quello era il posto più sicuro e che l'arciere avrebbe tirato verso qualsiasi altro posto, ma non verso il bersaglio. Infatti solo il bersaglio era al sicuro dalla freccia»<sup>356</sup>. L'episodio, che è completamente anodino, viene citato nel corso del viaggio sull'isola dei Papimani, e è inserito all'interno di una illustrazione delle loro sante Decretali, norme che sono state scritte direttamente da un arcangelo.

L'ultima citazione diretta in cui compare Diogene è durante il viaggio verso l'isola di Caneph. Sull'isola abitano ipocriti, leccasanti e eremiti che vivono di elemosine, e quindi ad un primo momento Panurgo consiglia di non andarci, poi chiede se ci siano esemplari di sesso femminile per farsi «ipocritamente una scopatina ipocrita», e Xenomane gli risponde che ci sono «tante belle e allegre bugiardesse, leccasantesse, eremitesse, donne di gran fede. E ci sono anche tanti piccoli ipocritini, leccasantini, eremitini». La spedizione manda una bella elemosina e decide di scendere sull'isola perché è anche l'ora giusta per mangiare, e all'interno della discussione su quale sia l'ora più giusta per mangiare viene citato Diogene: «Quando a Diogene venne chiesto a che ora bisognasse nutrirsi, egli rispose: “il ricco, quando ha fame e il povero, quando avrà da mangiare”»<sup>357</sup>.

Oltre alle citazioni dirette, una certa aria di cinismo, anche se non ci sono citazioni di episodi o argomenti cinici, può essere ritrovata forse nei regolamenti dell'abbazia di Theleme. Gargantua, per ripagarlo dei favori ricevuti durante la guerra con Picrochole, decide di donare una abbazia, di cui farlo abate, al monaco fra' Giovanni dei Fracassoni. Gli offre alcune abbazie esistenti, ma il monaco gli risponde che non voleva il governo di altri: «Come potrei (diceva) governare gli altri, io che non so governare me stesso? Se vi sembra che vi abbia reso e che possa in futuro

---

<sup>356</sup> Ivi, p. 1471.

<sup>357</sup> Ivi, pp. 1541-43.

rendervi qualche servizio a voi gradito, concedetemi di fondare un'abbazia secondo le mie idee»<sup>358</sup>.

Il monaco chiede poi che il suo ordine sia il contrario degli altri. In primo luogo, visto che tutte le abbazie sono saldamente murate, nella sua «non si dovrà più costruire un muro tutt'intorno» e questo non farà più nascere mormorazioni, invidie e complotti. Poi, se quando una donna non religiosa entra in un convento in genere si pulisce bene i luoghi in cui è passata, a Theleme invece «se per un caso fortuito vi fosse entrato un religioso o una religiosa, si sarebbero accuratamente ripuliti tutti i luoghi ove fossero passati». Essendo negli ordini religiosi la giornata misurata, limitata e regolata «sulla scansione delle ore, si stabilì che in quell'abbazia non vi fosse né orologio né meridiana, ma che tutte le occupazioni sarebbero distribuite a seconda delle situazioni e delle opportunità [...] la più grande pazzia del mondo era di vedersi regolare al suono di una campana, e non secondo i dettami del buon senso e della ragione». In terzo luogo nell'Abbazia di Theleme, invece che cieche, zoppe, gobbe ecc., saranno «accolte soltanto donne belle, ben fatte e di buon carattere, e uomini belli, ben fatti e di buon carattere». E siccome «nei monasteri femminili gli uomini non entravano, se non di nascosto e clandestinamente, si prescrisse che in quell'abbazia non vi potessero più essere donne se gli uomini non erano ammessi, e neppure uomini se le donne non erano ammesse». Se in una normale abbazia il novizio, dopo che è entrato, non può più uscire, «fu stabilito che sia gli uomini che le donne accolti nella nuova abbazia, potessero andarsene, completamente liberi, quando meglio loro sembrasse». Infine «siccome abitualmente i religiosi emettevano tre voti, cioè di castità, di povertà e di obbedienza, fu istituita questa regola: che nella nuova abbazia ci si sarebbe potuti con onore sposare, e che tutti avrebbero potuto essere ricchi e vivere in libertà». Molte delle regole di Theleme possono avere, come dicevamo, una specie di retrogusto cinico: i cinici volevano che tutta la vita fosse pubblica, si compisse davanti agli occhi degli altri, e Theleme non avrà muri di cinta che la isolino dal resto; la derisione dei religiosi è ben presente anche nei frammenti riferiti ai cinici; l'abolizione degli orari rigidi scanditi dal suono delle campane ha qualcosa della riduzione al minimo del lavoro e forse della polemica

---

<sup>358</sup> Ivi, pp. 345 – 47.

antiprometeica cinica, con il ritorno a attività regolate dal bisogno e dal buon senso; l'ammissione delle donne è nella sostanza l'equiparazione per qualsiasi cosa di uomini e donne, che dovranno stare assieme; e generalmente tutti i comportamenti dei Telemiti saranno improntati alla più grande libertà, come testimoniato dalla regola che i Telemiti seguivano nel loro vivere quotidiano. «Si alzavano da letto quando sembrava loro bene, bevevano, mangiavano, lavoravano, dormivano, quando ne avevano voglia. Nessuno li svegliava, nessuno li obbligava a bere né a mangiare, né a fare checchessia [...] nella loro regola c'era un solo articolo: *Fa' quello che vuoi*. Dal momento che le persone libere, bennate, ben educate, frequentanti oneste compagnie, hanno per natura un impulso, uno stimolo, che esse chiamano onore e che le spinge sempre ad azioni virtuose e le allontana dal vizio. Queste stesse persone, quando sono umiliate e asservite da una vile e costringente soggezione, stravolgono il nobile istinto, che li rendeva liberamente inclini alla virtù, per abbattere e infrangere questo giogo di servitù»<sup>359</sup>.

## 7. Il cinismo di Montaigne

### a. Citazioni

John Christian Laursen, nell'articolo *Antichi e moderni cinismi*<sup>360</sup>, si chiede come mai si sia molto discusso sulle fasi stoiche, epicuree o scettiche del pensiero di Montaigne e non si sia invece quasi mai parlato di una sua fase cinica. Nei *Saggi*<sup>361</sup> di Montaigne sono presenti un gran numero di episodi relativi alle vite dei filosofi cinici che in buona parte provengono da *Le vite dei filosofi* di Diogene Laerzio e dai *Moralia* di Plutarco. Per quanto riguarda le citazioni dirette, in cui un filosofo cinico viene nominato direttamente e per nome, il nome di Diogene di Sinope ricorre undici volte; Antistene sedici volte; Cratete nove volte; Ipparchia

---

<sup>359</sup> Ivi, p. 371.

<sup>360</sup> John Christian Laursen, *Antichi e moderni cinismi*, in "Iride", XXI, 55, 2008.

<sup>361</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, ed. Adré Tournon; Trad. Fausta Garavini, *Saggi*, Milano, Bompiani, 2012

una volta; Metrocle due volte; Bione quattro volte; Stilpone quattro volte.

A volte i cinici sono citati anche senza essere nominati direttamente, come in: «Ti ricordi di quegli uomini del passato, che ricercavano i mali con tanto desiderio per tenere in lena e in esercizio la loro virtù?»<sup>362</sup> dove Montaigne si riferisce a Antistene.

Del modo in cui Montaigne cita atti, parole o condotte dei cinici, possiamo dire che sono citati correttamente e che spesso si tratta di esempi importanti nello svolgimento del suo ragionamento.

### *b. Sfrontatezza e impudicizia*

La sfrontatezza che si può attribuire a Montaigne non è, come quella di Diogene, una sfrontatezza di atti. Montaigne non compie atti impudichi o sfrontati, per quanto ne possiamo sapere. Si tratta piuttosto di una sfrontatezza nello scrivere. Montaigne ha deciso di descriversi completamente nel suo libro e quindi di descrivere anche cose che potrebbero ricadere nella categoria dell'impudico. Invece di tacere su certi ambiti della vita, come la convenienza potrebbe richiedere, decide di parlarne.

Parla perfino del proprio andare di corpo, visto che tutti, compresi «re e filosofi cacano, e le dame pure». Se le «vite pubbliche sono tenute alle formalità», lui, che conduce una vita «oscura e privata», gode di una «dispensa naturale» e può parlarne, e si sente incline alla licenza. Dice di questo atto che è bene «rinviarlo a certe ore stabilite e notturne, e forzarvisi e assoggettarvisi con l'abitudine, come ho fatto io. Ma non assoggettarsi, come ho fatto invecchiando, alla cura di una comodità particolare di luogo e di sedile per questo servizio, e renderlo fastidioso per lunghezza e schifiltà». Dice anche: «di tutti gli atti naturali, è quello che più malvolentieri tollero che mi venga interrotto. [B] Ho visto molti soldati disturbati dall'irregolarità del loro ventre. Il mio ed io non manchiamo mai al nostro appuntamento, che è al saltar dal letto, se qualche grave occupazione o malattia non ci turba»<sup>363</sup>.

Per quanto riguarda i discorsi sul sesso, Montaigne non capisce perché intorno a questo aspetto così fondamentale della nostra

---

<sup>362</sup> citato in epigrafe da Marie Odile Goulet-Cazé in *L'Ascèse Cynique...*

<sup>363</sup> Michel de Montaigne, *Saggi*, Milano, Bompiani, 2012. Trad. Fausta Garavini, p. 2023.

vita debba esserci tanto silenzio. «Fu domandato a un filosofo, che venne sorpreso nell'atto, che cosa facesse. Rispose con molta freddezza: "Pianto un uomo", senza arrossire per esser stato trovato a far questo più che se lo si fosse trovato a piantar agli»<sup>364</sup>. Secondo Montaigne questo sarebbe il modo giusto di affrontare la cosa, invece succede il contrario. Racconta di un giorno in cui era seduto vicino a sua figlia. «Essa leggeva un libro francese in mia presenza: venne fuori la parola *fouteau* [parola omofona a *foutre*, fottere], nome di un albero conosciuto; la donna che ha per istitutrice la fermò subito un po' rudemente e le fece saltare quel brutto passo. Io la lasciai fare per non turbare le loro regole [...] Ma se non sbaglio, la compagnia di venti lacchè non avrebbe potuto imprimere nella sua fantasia, in sei mesi, la comprensione e l'uso e tutte le conseguenze del suono di quelle sillabe scellerate, come fece quella buona vecchia con la sua reprimenda e proibizione»<sup>365</sup>.

Montaigne polemizza anche con Sant'Agostino che, nella *Città di Dio*, nega che i cinici si accoppiassero veramente in pubblico, e sostiene che mimassero soltanto l'atto per mostrare la loro impudenza, ma che per compierlo veramente e portarlo fino alla fine avessero bisogno di un luogo riparato dagli sguardi. Secondo Montaigne Sant'Agostino si sbaglia perché non ha guardato abbastanza a fondo nella dissolutezza di Diogene, e risponde citando insieme due noti passi: «di fatto Diogene, dandosi in pubblico alla masturbazione, si augurava in presenza degli astanti di poter soddisfare altrettanto il proprio ventre sfregandolo. A quelli che gli domandavano perché non cercasse per mangiare un luogo più comodo che in mezzo alla strada: "Il fatto è" rispondeva "che ho fame in mezzo alla strada"»<sup>366</sup>. Quello che Montaigne rimprovera a Sant'Agostino è di non aver collegato l'atto sessuale al suo rapporto con tutto il campo istintuale e i suoi impulsi, col fatto che questi esprimono un nostro più profondo essere naturale. Nelle pagine precedenti Montaigne affronta il problema delle leggi in relazione agli usi dei vari popoli. Dice che nell'«infanticidio, il parricidio, la comunione delle donne, il traffico degli oggetti rubati, la licenza in ogni sorta di voluttà ... non vi è

---

<sup>364</sup> Ivi, p. 1164.

<sup>365</sup> Ivi, p. 1670.

<sup>366</sup> Ivi, p. 1164.

nulla di talmente eccessivo che non sia ammesso nell'uso di qualche popolo»<sup>367</sup>. Dice che è credibile che in noi ci siano leggi naturali, come negli altri animali, ma che in noi sono andate perdute a causa dell'azione della ragione umana che vuole «spadroneggiare e comandare ... confondendo l'aspetto delle cose secondo la sua vanità e incostanza». I popoli mettono a fuoco i diversi aspetti di una cosa: «non c'è niente di tanto orribile a immaginare quanto mangiare il proprio padre. I popoli che anticamente avevano quest'usanza, l'intendevano tuttavia come testimonianza di pietà e di grande affetto, cercando così di dare ai loro progenitori la sepoltura più degna e onorevole: albergando in se stessi e per così dire nel loro midollo i corpi dei loro padri e i loro resti, vivificandoli in qualche modo e rigenerandoli col tramutarli nella loro viva carne per mezzo della digestione e del nutrimento. È facile considerare quale crudeltà e abominazione sarebbe stata per uomini abbeverati e imbevuti di questa superstizione, gettare la spoglia dei genitori alla corruzione della terra e in pasto alle bestie e ai vermi»<sup>368</sup>. Passa poi a affrontare il giudizio di Licurgo sul furto: Licurgo valuta il fatto che la prontezza, diligenza, arditezza e destrezza che sono necessari nel sottrarre a qualcuno qualcosa di suo senza essere visti è di grande utilità per il pubblico; il furto affina l'attenzione e l'intelligenza sia del potenziale ladro, sia del potenziale derubato. Le abilità che i due aspetti della pratica del furto (rubare e evitare di venire derubati) sviluppano, per una società composta da soldati, sono più importanti dell'ingiustizia e del disordine che il furto comporta. E dopo aver analizzato altri casi del rapporto tra usi e leggi, Montaigne parla dei processi e del fatto che una corte giudica in un modo e un'altra in modo opposto, e dice che le leggi derivano la loro autorità «dal possesso e dall'uso; è pericoloso ricondurle alla loro origine»<sup>369</sup> perché le leggi sono come i fiumi, all'origine troveremmo qualcosa di molto piccolo, e quasi irriconoscibile, come «una piccola vena d'acqua», poi, man mano che passa il tempo, si gonfiano di strati successivi e di complicazioni, e guadagnano un alone di rispetto, di importanza, di indiscutibilità (e verità?) che, se guardate al loro inizio, non

---

<sup>367</sup> Ivi, p. 1071.

<sup>368</sup> Ibid.

<sup>369</sup> Michel de Montaigne, *Saggi...* p. 1075.

meriterebbero. «Non c'è da meravigliarsi se uomini che prendono a modello l'immagine primitiva della natura, nella maggior parte delle loro opinioni deviano dalla strada comune. Così, per esempio: pochi di loro avrebbero approvato le rigide condizioni dei nostri matrimoni e la maggior parte hanno voluto le donne comuni e senza obbligo»<sup>370</sup>.

E credo che possiamo trovare una certa sfrontatezza, o perlomeno impudicizia, nella meticolosa descrizione della propria malattia, il mal della pietra, e nella descrizione del proprio disfacimento, affrontato come disfacimento del corpo, dovuto al progredire degli anni. La malattia c'è, è nel mondo, è naturale, pian piano sta disfacendo il suo corpo. Perché non parlarne, perché non descriverla? Nel *Viaggio* ci sono pagine e pagine di descrizione della sabbia (renella) che Montaigne riesce a espellere (pisciare); della pietrina che si muove dentro il suo corpo, causandogli sudori freddi e atroci dolori, e che per qualche giorno invece di uscire si ferma, poi della pietrina che viene finalmente espulsa. «Ecco un dente che mi è caduto or ora, senza dolore, senza fatica, era il termine naturale della sua durata; e questa parte del mio essere e parecchie altre sono già morte, altre morte a metà, fra le più attive e che occupavano il primo posto quando ero nel vigore degli anni. È così che mi dissolvo e sfuggo a me stesso»<sup>371</sup>.

I *Saggi* si chiudono con una argomentazione che nello stile è quanto mai cinica: «anche sul più alto trono del mondo è bene ricordarsi che siamo sempre seduti sul nostro culo».

### *c. Esercizio*

È noto che l'ascesi cinica non è soltanto esercizio in senso spirituale ma sempre e soprattutto esercizio in senso pratico, consistente in un allenamento allo sforzo, alla resistenza fisica e resistenza alla privazione. Molti in Montaigne i riferimenti all'esercizio per cambiare se stessi. Uno dei *Saggi* si chiama proprio *Dell'esercizio*. Nonostante il discorso dopo qualche pagina si orienti al problema della difficoltà di avvicinarsi con l'esercizio al proprio morire, e ci fornisca poi il resoconto della famosa caduta da cavallo, dove Montaigne ha l'occasione di poter fare, in carne e ossa, un'esperienza di quasi-morte che lui stesso definisce

---

<sup>370</sup> Ivi, p. 1077.

<sup>371</sup> Ivi, p. 2140.

dolce e per niente spaventosa, le prime righe del saggio entrano direttamente al centro del tema dell'esercizio in senso cinico: «È difficile che il ragionamento e l'insegnamento, anche se la nostra opinione vi aderisca volentieri, siano abbastanza potenti da indurci all'azione, se oltre a ciò non esercitiamo e formiamo la nostra anima, per mezzo dell'esperienza, a quel modo di vivere a cui la vogliamo abituare: altrimenti, quando sarà alle prese coi fatti, si troverà senz'altro impacciata. Ecco perché, tra i filosofi, quelli che hanno voluto raggiungere qualche superiore eccellenza non si sono accontentati di aspettare al riparo e tranquillamente i rigori della fortuna, per paura che essa li sorprendesse inesperti e nuovi alla lotta: ma le sono andati incontro, e si sono spontaneamente esposti alla prova delle difficoltà. Gli uni hanno abbandonato le ricchezze per esercitarsi a una povertà volontaria; gli altri hanno cercato la fatica e un'austerità di vita penosa per indurirsi al male e al lavoro». L'unico problema per Montaigne è che «possiamo, con l'abitudine e con l'esperienza, fortificarci contro i dolori, la vergogna, l'indigenza e altri accidenti simili, ma quanto alla morte, non possiamo provarla che una volta; siamo tutti dei principianti quando ci arriviamo»<sup>372</sup>. Un'altra citazione tratta da Diogene è molto interessante per mettere a fuoco come Montaigne intenda l'esercizio nel contesto del problema pratica/teoria, esercizio/vita e anche nel rapporto che ci deve essere tra filosofia e cultura: «Si rimproverava a Diogene che, essendo ignorante, si occupasse di filosofia: "Me ne occupo" disse "tanto più a proposito". Egesia lo pregava di leggergli qualche libro: "Siete davvero curioso" gli rispose "scegliete i fichi veri e naturali, non quelli dipinti; perché dunque non scegliete anche gli esercizi naturali, veri e non scritti?" Egli non ridirà la sua lezione, quanto piuttosto la realizzerà. La ripeterà nelle sue azioni. Si vedrà se c'è saggezza nelle sue imprese, se c'è bontà e giustizia nel suo comportamento, se c'è giudizio e grazia nel suo parlare, forza nelle malattie, moderazione nei giochi, temperanza nei piaceri, [A] indifferenza nel gusto, sia carne, pesce, vino o acqua, [C] ordine nella sua amministrazione ... Il vero specchio dei nostri ragionamenti è il corso della nostra vita»<sup>373</sup>.

---

<sup>372</sup> Ivi, p. 655.

<sup>373</sup> Ivi, p. 305.

#### *d. Cosmopolitismo*

L'opera di Montaigne fa continuamente riferimento a valori e argomentazioni cosmopoliti. Basta pensare a come Montaigne smonta il significato della parola barbaro nel noto saggio *Dei cannibali*. Il saggio si apre su Pirro, arrivato in Italia, che vede le truppe che i romani gli stanno schierando davanti e dice: «Non so che barbari siano questi (poiché i Greci chiamavano così tutti i popoli stranieri), ma la disposizione di quest'esercito che vedo non è affatto barbaro»<sup>374</sup>. La parola barbaro, e il suo significato, sono semplicemente una «opinione volgare» e bisogna stare attenti a non scambiare per verità, i romani sono barbari perché in greco tutti i non greci vengono chiamati così, ma non c'è alcuna ulteriore sostanza al di sotto del nome; se noi guardiamo a come dispongono bene il loro esercito ci accorgiamo subito che questa disposizione delle armate non è barbaro, ma esperta. Bisogna giudicare le cose «con la ragione, e non per quello che ne dice la voce comune». Quindi la parola barbaro ha senso soltanto per designare un uomo che di fatto sia non greco, perché la lingua greca si è evoluta così. Qualsiasi ulteriore qualifica del barbaro deve essere basata su ciò che il barbaro effettivamente è e fa e non sulla sua non appartenenza al nostro gruppo linguistico, sostiene Montaigne.

Il discorso di Montaigne affronta poi la questione degli indigeni americani, che, nei testi sulla conquista che già arrivavano in Europa, venivano descritti anche come cannibali. Il cannibale è la versione peggiore del barbaro, è l'altro per eccellenza. I cannibali a cui si riferisce Montaigne sono i Tupinamba. Ne descrive minuziosamente i villaggi e il modo di vivere: «Ora io credo, per tornare al mio discorso, che in quel popolo non vi sia nulla di barbaro e di selvaggio, a quanto me ne hanno riferito: se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi. Sembra infatti che non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo. Ivi è sempre la perfetta religione, il perfetto governo, l'uso perfetto e compiuto di ogni cosa»<sup>375</sup>. Descrive anche le guerre che fanno contro loro nemici, nelle quali il guerriero più abile non è chi riesce a uccidere più nemici, ma chi riesce a

---

<sup>374</sup> Ivi, p. 367.

<sup>375</sup> Ivi, p. 373.

catturarne uno vivo. Il nemico catturato viene poi tenuto nella propria casa e ben trattato per qualche mese, poi, con una cerimonia altamente codificata, a cui partecipa tutto il villaggio, viene ucciso e mangiato. Montaigne sottolinea fortemente il fatto che questa pratica sia un uso di quel popolo e sia fortemente ritualizzata. Infatti il nemico, appena prima di essere ucciso, dice ai mangianti che quando lo mangeranno, in realtà non staranno mangiando lui, ma mangeranno la carne di loro padre, che lui ha mangiato in precedenza, e di loro nonno, che è stato mangiato da suo padre. Ma questo uso, secondo le testimonianze a cui Montaigne ha potuto attingere, va perdendosi perché i Tupinamba hanno iniziato a copiare i Portoghesi, alleati ai loro nemici, che quando catturano i Tupinamba li seppelliscono fino alla vita e gli tirano frecce sul resto del corpo, poi li impiccano. Trovando i Portoghesi «grandi maestri di loro in ogni sorta di malizie» i Tupinamba iniziano a copiarli e «ad abbandonare il loro uso antico per seguire questo. Non mi rammarico che noi rileviamo il barbarico orrore che c'è in tale modo di agire, ma piuttosto del fatto che, pur giudicando le loro colpe, siamo tanto ciechi riguardo alle nostre. Penso che ci sia più barbarie nel mangiare un uomo vivo che nel mangiarlo morto, nel lacerare con supplizi e martiri un corpo ancora sensibile, farlo arrostitire a poco a poco, farlo mordere e dilaniare dai cani e dai porci – come abbiamo non solo letto, ma visto recentemente, non fra antichi nemici, ma fra vicini e concittadini e, quel che è peggio, sotto il pretesto della pietà religiosa –, che nell'arrostitirlo e mangiarlo dopo che è morto»<sup>376</sup>. Quindi, sostiene Montaigne, giocando sulla parola mangiare, che arriva a sovrapporsi alla parola uccidere, c'è più barbarie nel uccidere (mangiare) un uomo vivo, accanendosi su un corpo ancora senziente lacerandolo, facendolo dilaniare da cani e porci, che nell'uccidere un uomo senza procurargli dolore, e poi mangiarselo. In verità, per giustificare le proprie parole Montaigne fa riferimento a Crisippo e Zenone, e non a Diogene. Ma sappiamo quanto avesse fatto scandalo Diogene, sostenendo che poteva in qualche caso essere lecito mangiare carne umana, perché alcuni popoli lo fanno, e anche quanto avesse fatto scandalo, chiedendo che il suo cadavere fosse lasciato insepolto e disponibile per le fauci degli animali, ancora una volta perché ci

---

<sup>376</sup> Ivi, p. 381.

sono altri popoli che lo fanno.

*e. Parrhesia.*

Il parlar franco, la franchezza delle proprie parole e del proprio sguardo. Il termine ricorre più volte e in contesti parzialmente diversi, intrecciandosi ovviamente al tema della verità. Montaigne, che era stato incaricato due volte di mediare per conto del re, e che l'aveva anche ospitato nella sua tenuta e quindi conosceva molto bene l'argomento, parla anche del problema del dire la verità ai potenti. In *Dell'esperienza* dice che occorrono «orecchi molto robusti per sentirsi giudicare con franchezza» e che «chiunque di noi sarebbe peggiore dei re, se fosse continuamente corrotto, come essi sono, da quella canaglia di gente». La verità, purtroppo, non può essere «praticata in ogni momento e in ogni maniera: il suo uso, per quanto nobile sia, ha le sue restrizioni e i suoi limiti»<sup>377</sup>. Spesso, dai cortigiani, la verità viene soltanto insinuata alle orecchie del principe e la cosa avviene in modi tali che può avere addirittura effetti controproducenti. Montaigne affiderebbe a un uomo contento di sé e nato di mediocre fortuna il compito di dire la verità al principe. Questi non avrebbe la preoccupazione di dover fare carriera e, data la sua condizione di nascita, sarebbe in contatto con ogni sorta di persone. Nessuno più del re ha bisogno di «avvertimenti sinceri e liberi. Essi conducono una vita pubblica, e devono rendersi graditi all'opinione di tanti spettatori che, poiché si è soliti tacer loro tutto ciò che li distoglie dalla loro mira, si trovano, senza accorgersene, fatti oggetto dell'odio e dell'avversione dei loro popoli: spesso per cose che avrebbero potuto evitare, senza alcun danno per il loro stesso piacere, se qualcuno li avesse avvisati e corretti a tempo. Generalmente i loro favoriti guardano a sé stessi più che al signore. E rischiano grosso, in quanto in verità la maggior parte dei doveri della vera amicizia si trovano, nei confronti del sovrano, a una prova difficile e rischiosa. Sicché occorre non solo molto affetto e franchezza, ma anche molto coraggio»<sup>378</sup>.

Per quanto riguarda il suo modo di essere, soprattutto in relazione agli incarichi che riceve, dice: «chi vorrà servirsi di me

---

<sup>377</sup> Ivi, p. 2007.

<sup>378</sup> Ivi, p. 2009.

secondo la mia natura, mi dia degli incarichi dove ci sia bisogno di vigore e di franchezza, la cui condotta sia dritta e breve, e perfino rischiosa: potrò ottenere qualche risultato. Se dev'essere lunga, sottile, laboriosa, artificiosa e contorta, sarà meglio che si rivolga a qualcun altro»<sup>379</sup>.

Ma Montaigne parla anche di franchezza, e in particolare della franchezza del proprio sguardo in due luoghi particolarmente autobiografici dei *Saggi*. È la franchezza che risolve i momenti singolari della vita. Ne parla molto indicativamente nel saggio intitolato *Della fisionomia*. Si tratta di due episodi in cui ha probabilmente rischiato di venire ucciso. Nel primo caso viene rapito da una compagnia di cavalieri che hanno intenzione di chiedere un grande riscatto per liberarlo. Montaigne, nonostante la paura che stava provando, racconta di essere scoppiato a ridere, sostenendo che non avrebbe mai potuto pagare una tale cifra (ovviamente doveva trattarsi della verità). La situazione rimane in stallo per qualche ora, poi quello che comanda la compagnia «si tolse la maschera e mi fece conoscere il suo nome, mi ripeté allora parecchie volte che dovevo quella liberazione al mio viso, alla franchezza e fermezza delle mie parole, che mi rendevano immeritevole di tale disavventura, e mi domandò promessa di rendergli la pariglia all'occasione»<sup>380</sup>. In un'altra occasione Montaigne, che nonostante le guerre civili è abituato a ospitare nel suo castello chiunque bussi alla sua porta, accoglie in piena notte un altro signore che dichiara di avere appena subito un agguato e di essere in pericolo. Mentre i due chiacchierano, a due o tre alla volta, i cavalieri dell'altro signore entrano nel castello, occupandone il cortile. Montaigne ha il dubbio che vogliano prendergli il castello, ma resta impassibile e continua a comportarsi con cortesia. «Quelli rimasero a cavallo nella mia corte; nella sala insieme con me il capo, che non aveva voluto che si mettesse nella stalla il suo cavallo, dicendo che doveva ritirarsi appena avesse avuto notizie dei suoi uomini. Egli si vide padrone della situazione, e a questo punto non rimaneva che compiere l'impresa. Spesso in seguito ha detto, poiché non esitava a fare questo racconto, che il mio viso e la mia franchezza gli avevano strappato il tradimento dalle mani. Rimontò a cavallo, mentre i

---

<sup>379</sup> Ivi, p. 1984.

<sup>380</sup> Ivi, p. 2064.

suoi tenevano continuamente gli occhi su di lui per vedere quale segnale avrebbe dato: molto stupiti di vederlo uscire e lasciar perdere il suo vantaggio»<sup>381</sup>. In ognuno di questi casi c'è la franchezza dello sguardo di Montaigne da una parte: come dice lui, è quello che lo ha salvato; dall'altra parte c'è l'impossibilità di continuare a guardarsi e di poter guardare gli altri con sguardo diretto e franco, quindi sempre con franchezza, dell'aggressore se avesse avuto il coraggio di portare a compimento una azione così iniqua.

*f. Autarchia, bastare a se stessi*

Cosa ci è sufficiente per vivere? Qual è il minimo indispensabile? Montaigne dice spesso di allenarsi a vivere di poco e di avere, per sua fortuna, abitudini molto poche per natura, il vivere di poco non gli costerebbe alcuno sforzo (trattandosi dei discorsi di uno degli uomini più ricchi di Francia bisogna sforzarsi di credere alla verità delle sue parole). Per quanto riguarda l'autarchia cinica, Montaigne riferisce per esempio l'episodio di Stilpone, che nell'incendio della sua città assediata aveva perduto tutto: la moglie, i figli e il suo patrimonio. Nonostante queste sventure il filosofo aveva mantenuto un contegno tranquillo e indifferente alla sventura. Il tiranno Demetrio Poliorcete, incuriosito dalla sua impassibilità, decide di interrogarlo e gli chiede se non è dispiaciuto di aver perso tante cose, ma Stilpone «rispose di no, e che, grazie a Dio, non vi aveva perduto niente del suo». Per commentare e chiarire il senso dell'episodio Montaigne ricorre alle parole di Antistene, che diceva «che l'uomo doveva procurarsi provvigioni che galleggiassero sull'acqua e potessero a nuoto scampare con lui al naufragio. [A] Certo l'uomo di senno non ha perduto nulla se ha se stesso»<sup>382</sup>. Ma per se stesso Montaigne desidera una specie di autarchia dell'anima e delle relazioni, infatti, dopo che si è ritirato a vivere nella sua tenuta, dice «Ora, poiché ci accingiamo a vivere soli e a fare a meno della compagnia, facciamo sì che la nostra soddisfazione dipenda da noi. Sciogliamoci da tutti i vincoli che ci legano agli altri; conquistiamo davvero su noi stessi il potere di vivere soli e di

---

<sup>381</sup> Ivi, p. 1977.

<sup>382</sup> Ivi, p. 431.

vivere a nostro bell'agio». Dice anche dobbiamo riuscire a riservare a noi stessi «un retrobottega tutto nostro, del tutto indipendente, nella quale stabilire la nostra vera libertà, il nostro principale ritiro e la nostra solitudine»<sup>383</sup>. Come possiamo notare, per quanto l'autarchia, come vivere di poco e completamente autosufficienti venga nominata come esempio importante della grandezza degli antichi, Montaigne ha la fortuna di non doversi porre quel problema. Vorrebbe essere indipendente dagli obblighi dovuti all'amministrazione delle sue proprietà. «Dopo diciott'anni che amministro dei beni, non mi è ancora riuscito assuefarmi a esaminare né i titoli né i miei affari principali, che devono necessariamente venire a mia conoscenza ed essere mia cura. Non è un disprezzo filosofico delle cose transitorie e mondane. Non ho il gusto tanto raffinato, e le apprezzo almeno per quello che valgono. Ma certo è pigrizia e negligenza ingiustificabile e puerile. Che cosa non farei piuttosto che leggere un contratto! E piuttosto che andar scartabellando quei fogliacci polverosi, schiavo dei miei negozi»<sup>384</sup>. Nonostante non sopporti di doversi interessare spesso dei propri affari, Montaigne non ama la povertà e critica «Cratete, che si precipitò nella libertà della povertà per sbarazzarsi delle indegnità e delle cure della casa. Questo non lo farei: odio la povertà al pari del dolore. Ma cambierei questo genere di vita con un altro meno signorile e meno affaccendato. Assente, mi spoglio di tutti questi pensieri; e mi toccherebbe meno, allora, il crollo d'una torre di quanto mi tocchi, presente, la caduta d'una tegola. La mia anima si tiene facilmente libera in disparte, ma in presenza soffre come quella d'un vignaiolo. [C] Una briglia di traverso al mio cavallo, la punta d'uno staffile che mi batta sulla gamba mi terranno un giorno intero di cattivo umore. [B] Sono in grado di levar l'animo contro gli inconvenienti, gli occhi non posso»<sup>385</sup>.

*g. Rapporto tra pratica e teoria, tra le parole che diciamo e quello che facciamo, tra filosofia e vita*

Montaigne racconta, dandogli il giusto peso, uno degli episodi più interessanti del cinismo antico. I protagonisti questa volta sono Cratete (il discepolo di Diogene) e Metrocle (che in seguito a

---

<sup>383</sup> Ivi, p. 433.

<sup>384</sup> Ivi, p. 1769.

<sup>385</sup> Ivi, pp. 1770-71.

questo evento diventerà discepolo di Cratete). Mentre tiene un discorso in pubblico, Metrocle, che è un po' debole e malaticcio di costituzione, non riesce a trattenere un peto rumoroso. Per la vergogna non vuole più uscire di casa. Cratete, avendo saputo la cosa, decide di andarlo a trovare per spiegargli che l'aver lasciato andare un peto è una cosa secondo natura, e non grave. Però, prima di recarsi da Metrocle, mangia lupini in grande quantità. Una volta giunto da Metrocle, finché Cratete cerca di spiegargli a parole che quello che gli è successo non è un dramma, non riesce a convincerlo. Ma quando Cratete, mentre gli parla, inizia anche lui a produrre dei peti, sommando ai suoi giudizi anche una prova pratica, riesce «a riconfortarlo, consolandolo mediante la somiglianza degli atti commessi»<sup>386</sup>. Montaigne sottolinea il fatto che Cratete, alla consolazione e alle sue ragioni, abbia aggiunto la «propria libertà, mettendosi a far peti a gara con lui». In questo modo lo avrebbe anche convinto a passare alla scuola cinica (Montaigne dice stoica) «più libera, dalla setta peripatetica, più civile, che egli aveva seguito fino allora»<sup>387</sup>. Per quanto l'episodio abbia un tono molto comico, mette subito in causa il tipico rapporto cinico tra la teoria e la pratica e tra i propri discorsi e le proprie azioni. Chiunque avrebbe potuto dire a Cratete che avere emesso un peto in pubblico non è un dramma, ma soltanto un cinico avrebbe potuto dirlo emettendo peti: non è il discorso sui peti che è convincente ma è l'azione che dà forza alle parole. Come è già stato detto poche righe sopra, a Egesia che gli chiede di leggere un libro, Diogene risponde che è strano che quando uno ha fame, voglia dei fichi veri e non dei fichi dipinti, mentre riguardo alla filosofia uno scelga degli scritti invece che degli esercizi naturali, veri. Come dice Montaigne, riprendendo Diogene, non bisogna ridere una lezione, ma realizzarla perché «il vero specchio dei nostri ragionamenti è il corso della nostra vita»<sup>388</sup>. Montaigne considera in questi esempi il fatto che il cinico ha sempre uno stile di vita in linea con i suoi discorsi, uno stile di vita che rende autentiche le sue parole. Ma mentre in alcune pagine dove sta argomentando sul valore e l'uso delle parole di cattolici e protestanti durante la guerra civile, e sull'uso che si fa di

---

<sup>386</sup> DL(a) VI, 94.

<sup>387</sup> Michel de Montaigne, *Saggi...*, p. 1077.

<sup>388</sup> Ivi, p. 305.

Dio, Montaigne riprende la questione di una vita che con i suoi atti renda autentiche le parole che si dicono, nel senso di capacità di critica dell'altro, di chi dice una cosa ma ne fa un'altra, citando il noto episodio in cui Antistene, «venendo iniziato ai misteri di Orfeo, al sacerdote che gli diceva che coloro che si consacravano a quella religione avrebbero ricevuto dopo la morte beni eterni e perfetti: “Perché dunque tu stesso non muori?”»<sup>389</sup>.

Potremmo concludere con questa citazione che credo rispecchi il rapporto di Montaigne con l'esperienza e il sapere: «Si rimproverava a Diogene che, essendo ignorante, si occupasse di filosofia: “Me ne occupo” disse “tanto più a proposito”»<sup>390</sup>.

#### 8. Diderot: *Il nipote di Rameau*

Goulet-Cazé dice che Diogene è onnipresente nel movimento dei lumi. A lui è dedicato un articolo del *Dizionario storico critico* di Henry Bayle. Christoph Martin Wieland scrive un *Sokrates mainomenos oder die Dialogen des Diogenes von Sinope*. E anche Rousseau potrebbe sembrare un riattivatore del cinismo. Ma, secondo Goulet-Cazé, si tratta di riscoperte parziali che non comprendono completamente il senso dell'antico cinismo.

È in Diderot che «il cinismo è sopravvissuto nel modo più autentico». Diderot ne apprezzava la libertà di parola, la spudoratezza e il ricorso continuo alla satira. Nella voce «Cinico» dell'*Enciclopedia* dice che «nessuno ebbe più fierezza nell'anima, né coraggio nello spirito di questo filosofo. Si elevò al di sopra di qualsiasi avvenimento, mise sotto i suoi piedi ogni paura e si prese gioco di tutte le follie [del mondo – mio]»<sup>391</sup>.

Come Goulet-Cazé fa notare, Diderot non soltanto ne apprezzava l'entusiasmo per la virtù, ma anche l'umorismo e lo spirito satirico. Ma è nel *Nipote di Rameau* che il cinismo di Diderot si esplica al massimo livello. In questa opera Diderot mette in scena l'incontro e il dialogo tra un *Moi* (me) e un *Lui* (lui) dove compare per la prima volta la figura del cinico moderno, quello

---

<sup>389</sup> Ivi, p. 791.

<sup>390</sup> DL(a) VI, 49.

<sup>391</sup> Marie-Odile Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique*, Parigi, Vrin, 2017, pp. 256-57, trad. mia.

che Sloterdijk chiamerebbe il *zínico*. In *Moi* si impersona il cinico appassionato prima di tutto della virtù e di uno stile di vita che ci renda il più possibile indipendenti (autarchia) e liberi dal bisogno di denaro e dall'opinione che si sostanzia nelle voci che corrono in società; in *Lmi* tutto si ribalta. «Quello che *Moi* ama in Diogene è che viene dispensato, visto che non ha niente e non domanda niente, dalla pantomima universalmente diffusa in questo basso mondo. Al contrario *Lmi*, il Nipote, questo genio dell'imitazione che passa le sue giornate a interpretare la pantomima, a fare il parassita, a sprofondarsi nell'abiezione e nel disprezzo degli altri, è un precursore del cinismo nel senso attuale, [...] non esita per i propri interessi a servirsi di qualsiasi mezzo. La nozione stessa di morale è estranea al cinismo moderno»<sup>392</sup>. Si badi che l'espressione "pantomima" in questo caso è quanto di più distante si possa immaginare dal tema stoico del dover recitare la propria parte, quella che ci è stata affidata alla nascita, nella gran commedia del mondo di cui tanto parlano Marco Aurelio o Epitteto; qui si tratta del comportamento di un buffone disposto a recitare qualsiasi parte pur di ottenere qualcosina da scroccare.

*Io* e *Lmi* si incontrano intorno al Palais Royal, dove è possibile guardar giocare i migliori scacchisti del momento. È *Io* (Diderot?) quello che narra la storia. A un certo punto gli si avvicina «uno dei più bizzarri personaggi» che Parigi può offrire: «nulla gli dissomiglia più di lui stesso: magro talora e macilento come un malato all'ultimo grado di consunzione [...] un mese dopo rieccolo grasso, repleto e colorito, come se non avesse mai levato la testa dal piatto per trenta giorni filati alla mensa di un finanziere»<sup>393</sup>. Questo personaggio, del quale già l'identità è in un certo senso una forma di parassitismo, essendo lui conosciuto come «nipote di Rameau», è nipote del noto musicista e musicista lui stesso. Pur avendo un certo talento musicale, e essendo stato capace per un certo tempo di mantenersi come maestro di musica e clavicembalo, se può cerca di portare avanti la sua vita facendo l'ospite buffone nelle case dei benestanti. Al momento è appena inciampato in una grave disavventura: da tempo era ospite regolare in una ricca casa, e lì ingrassava e se la passava bene, ma

---

<sup>392</sup> Ivi, p. 257.

<sup>393</sup> Denis Diderot, *Le neveu de Rameau*, trad. Augusto Frassinetti, *Il nipote di Rameau*, Macerata, Quodlibet, 2010, p. 8.

per divertire i suoi commensali con una nuova stupidaggine ha osato troppo, qualificandosi durante la cena come «maestoso cazzo fra duoi coglioni»<sup>394</sup>, dando così implicitamente del coglione all'abate che gli sedeva di fianco. L'abate non se la prende, anzi scoppia a ridere, ma il padrone di casa, che deve avere quel giorno un umore un po' girato, si arrabbia e esclude Rameau dal giro dei suoi ospiti abituali. Grave problema per Rameau che adesso deve trovare un'altra casa da parassitare. Mentre *Io-Diderot* cercherebbe di consigliarlo di vivere del suo, e di contare di più sulla sua sensibilità per l'arte e sul suo mestiere di musicista, lui preferisce, quando ci riesce, scroccare un po' di lusso nelle case degli altri e rimpiange l'occasione sprecata.

«*Lui*. Di cascata in cascata ero cascato là. Ci stavo come un pollo all'ingrasso. Ne sono uscito. Bisognerà di nuovo segare il violino, e tornare al gesto del dito alla bocca spalancata. Niente di durevole al mondo. Oggi al sommo, domani all'imo della ruota. Maledette le circostanze. Esse ci conducono, e ci conducono assai male [...]

*Io*. A qualunque cosa l'uomo si applichi, è la natura che ve lo destina.

*Lui*. E prende delle strane cantonate. Quanto a me, non riesco a vederci da certe altezze dove tutto si confonde (l'uomo che pota l'albero con le cesoie e il bruco che ne rode la foglia) e di dove non si scorgono che due insetti, intenti ognuno al proprio dovere. Appollaiatevi voi sull'Epiciole di Mercurio e lì divertitevi, se vi accomoda, in compagnia di Réaumur, a fare le vostre brave spartizioni: lui a distinguere la classe delle mosche in sarte, misuratrici, falciatrici; voi la specie degli umani in carpentieri, falegnami, acconciatetti, danzatori, cantanti; è affar vostro, io non me ne immischio. Io sono in questo mondo e vi resto. Ma se l'avere appetito è cosa di natura (a questo torno sempre perché è una sensazione che non mi abbandona mai) allora trovo che non è segno di buoni ordinamenti il non avere sempre di che mangiare. Che diavolo di economia è mai questa! Uomini che affogano nell'abbondanza, e altri che hanno uno stomaco molesto come loro, e come loro una fame che non si scorda mai di ritornare, e niente da mettere sotto i denti. Il peggio sta nelle posture innaturali cui ci costringe il bisogno. L'uomo necessitoso non cammina come gli altri: salta, striscia, si avvita, si trascina, passa la vita a prendere ed eseguire delle *posizioni*.

*Io*. Cosa sarebbero queste *posizioni*?

*Lui*. Andate a chiederlo a Noverre<sup>395</sup>. Il mondo ne offre molte di più di quante la sua arte ne possa vantare.

---

<sup>394</sup> Ivi, p. 75.

<sup>395</sup> Jean-Georges Noverre, (1727-1810), maestro di ballo all'Opéra-Comique [...] dove aveva tentato di imporre una nuova concezione della danza, accostandola alla pantomima e alla vita. Ivi, p. 159

*Io*. Ed eccovi anche voi, per dirla con le vostre parole o con quelle di Montaigne, appollaiato sull'epiciclo di Mercurio, a classificare le diverse pantomime della specie umana.

*Lui*. No, no, vi dico; sono troppo pesante per salire tanto in alto. Lascio alle gru il soggiorno delle nebbie. Io vado terra terra. Io mi guardo attorno e prendo le mie posizioni o mi diverto alle posizioni che prendono gli altri. Dopo tutto sono un eccellente pantomimo»<sup>396</sup>.

A questo punto Rameau illustra le posizioni/posture che lui e altri sono costretti a assumere per essere dei buoni pantomimi: bisogna saper far la parte del passeggiatore che ammira, saper mettere uno sgabello sotto i piedi di riguardo, raccattare ciò che cade, aprire una porta, tirare un bel momento le tende, etc. Riassumendo il tema, chi vive nel bisogno deve imparare ad assumere a seconda delle occasioni tantissime posture e posizioni che potremmo definire servili e al tempo stesso di società, come se la società fosse la somma di una infinita serie di rapporti servili per riuscire a situarsi il più stabilmente possibile in una catena di dipendenza clientelare che possa offrire dei vantaggi.

In una discussione precedente che aveva per oggetto le varie arti, mentre *Io*-Diderot si dichiara sorpreso della giustezza di alcune osservazioni sugli uomini e i loro comportamenti compiute da «questo matto», *Lui* dice che «si trae partito dalle cattive compagnie come dal libertinaggio. Si è risarciti della perdita dell'innocenza con la perdita dei pregiudizi. Praticando i malvagi, là dove il vizio si mostra senza maschera, si impara a conoscerli. E poi qualcosa ho anche letto»<sup>397</sup>. Che cosa ha letto Rameau? Ha letto e rilegge Teofrasto, La Bruyère e Molière. *Io* dice che sono ottimi libri, ma *Lui* dice che nessuno li sa leggere bene. Infatti che cosa ci cerca chi legge? Ognuno secondo la propria levatura, dice *Io*. Ma che cos'è che ci si cerca dentro? Il divertimento e l'istruzione, dice. «Ma quale istruzione? Perché il punto è lì» dice Rameau. Secondo l'altro ci si cerca la conoscenza dei propri doveri, l'amore della virtù e l'odio del vizio. Invece secondo Rameau bisogna ricavarne tutto ciò che bisogna fare e tutto ciò che non bisogna dire. «Così quando leggo l'*Avaro*, mi dico: Sii avaro, se vuoi, ma guardati dal parlare come l'avarò. Quando leggo il *Tartufo*, mi dico: Sii ipocrita, se vuoi, ma non parlare come

---

<sup>396</sup> Ivi, p. 121-123

<sup>397</sup> Ivi, p. 71.

l'ipocrita». Leggere Molière serve a coltivare i vizi che convengono imparando a non mostrare quelle apparenze (vedi posture) che ti renderebbero ridicolo. Si configura, nella pratica di lettura consigliata da Rameau, una specie di sociologia della letteratura alla rovescia. Il vizio risulta separabile dalla sua manifestazione e per mezzo della grande abilità di questi autori nella raffigurazione dei segni esterni del vizio si impara a evitare di mostrare la apparenza del vizio, allo scopo di poter tenere quel vizio ben nascosto dentro di sé. Sono gli accenti e le apparenze del vizio che vanno evitati. Rameau non disprezza i moralisti perché nella loro opera c'è molto da imparare, «soprattutto da quelli che la morale l'hanno messa in pratica. Il vizio offende gli uomini solo saltuariamente; i segni manifesti del vizio offendono dalla mattina alla sera. Forse meglio varrebbe essere un insolente che averne l'aspetto. L'insolente in quanto tale non reca ingiuria che di quando in quando; l'altro, che insolente non è, ma sembra, è un'ingiuria permanente». Rameau pensa di non essere l'unico a leggere in questo modo, ma pensa di essere l'unico a farlo «per sistema», è il migliore; gli altri fanno come lui, ma in modo più istintivo e spesso risultano ridicoli senza volerlo, lui invece risulta ridicolo solo quando vuole e gli può dare qualche tornaconto. Quindi gli capita spesso di fare il buffone perché i potenti desiderano di avere intorno dei buffoni, non dei saggi. «Del resto ricordatevi che in una materia così mutevole come i costumi non vi è nulla di assolutamente, essenzialmente, generalmente vero o falso, se non che bisogna essere ciò che il proprio interesse vuole che si sia, buono o cattivo, serio o buffone, dignitoso o ridicolo, temperante o vizioso», se per diventare ricchi ci fosse stato bisogno di essere virtuosi, Rameau avrebbe praticato la virtù o l'avrebbe simulata. La conclusione di Rameau è che «tutti gli accattoni si riconciliano alla gamella»<sup>398</sup>.

Torniamo quindi al problema delle posizioni che si devono assumere: in tutta la Francia secondo Rameau c'è soltanto una persona che cammina invece di prendere una posizione, il re. In realtà, secondo Io-Diderot neanche il re è libero dalla pantomima, ma deve anche lui prendere «una posizione davanti alla sua favorita e davanti a Dio, ed esegue il suo passo di pantomima. Il ministro fa il passo del cortigiano, dell'adulatore, del servo o del

---

<sup>398</sup> Ivi, pp. 71-74.

pitocco davanti al suo re. La folla degli ambiziosi danza le vostre posizioni in mille guise una più vile dell'altra davanti al ministro [...] Insomma, quella che voi chiamate la pantomima dei pitocchi è il gran trescone di tutta la terra»<sup>399</sup>. È a questo punto che Io-Diderot oppone Diogene al gran trescone di tutta la terra: «Però, però, un essere c'è, esonerato dalla pantomima, il filosofo che non ha nulla e non chiede nulla [...] Diogene si rideva dei bisogni. Rameau si stupisce che non avesse bisogno di vestiti e chiede come faceva a mangiare, e Io-Diderot gli risponde che trovava tutto quello di cui aveva bisogno nella natura, che per Rameau invece è una pessima tavola e anche mal servita. Io-Diderot gli risponde che è quella tavola che noi sparecchiamo per apparecchiare la nostra, anche se Rameau pensa che pasticceri, rosticceri, trattori e confettieri ci aggiungano del loro. E poi Rameau dice che Diogene, se non ha ballato la pantomima davanti a Pericle, almeno l'avrà ballata davanti a Laide o a Frine:

*Io.* Vi ingannate ancora. Gli altri pagavano a caro prezzo la cortigiana, che si dava a lui per il piacere di farlo.

*Lui.* Ma se accadeva che la cortigiana fosse occupata e il cinico non ne potesse più?

*Io.* Rientrava nella sua botte e faceva a meno di lei.

*Lui.* E voi mi consigliereste di imitarlo?

*Io.* Ch'io possa morire se non è meglio che strisciare, avvilirsi e prostituirsi»<sup>400</sup>.

Ovviamente Rameau rimarrà a fare la sua vita, l'esempio di Diogene non è sufficiente a convincerlo, e saluta Io-Diderot perché nell'immediato deve correre a assistere a un concerto. Dopodiché sceglierà di continuare a cercare qualche casa abbiente che lo accolga nel suo ruolo di buffone. E questo, nei termini dell'antico cinismo ripresi da Diderot, è soltanto una forma di prostituzione-dipendenza, che si oppone alla povertà libera e autarchica di Diogene. Certo, potremmo concludere con Diderot che Rameau, vivendo come vive, non si è arricchito, anzi, spesso, come ha raccontato nel testo, gli tocca di dormire sulla paglia di qualche stalla insieme ai cavalli, oppure in qualche orrendo sottotetto finché riesce a pagarne il piccolo affitto. Le famose

---

<sup>399</sup> Ivi, p. 124.

<sup>400</sup> Ivi, pp. 125-126.

posizioni, di cui lui si ritiene così esperto, non gli hanno reso particolarmente bene.

### 9. Rousseau, la scimmia di Diogene

Goulet-Cazé<sup>401</sup> sostiene che, a un primo sguardo, sembrerebbe legittimo supporre che Jean-Jaques Rousseau fosse un cinico, lo testimonierebbero il suo amore per la natura, una sua condotta apparentemente sempre ispirata alla franchezza e la sua ammirazione per Diogene. Però aggiunge: «tutto questo non è vero per niente: anche se qualche volta gli capita di fare allusione al filosofo cinico, all'inizio lo critica, preferendogli come modello di virtù Catone il Vecchio»<sup>402</sup>. Capita a Rousseau di indossare i logori panni del cinico e ogni tanto di fare uso del sarcasmo di Diogene, ma, come spiega nelle *Confessioni*, è un atteggiamento che lo protegge e che scherma la sua estrema timidezza, il suo percepirsi in società come un po' goffo e balordo. Appena si allontana da Parigi, e riesce a star meglio, abbandona questa postura cinica che non coincide totalmente con le sue profonde convinzioni. La sua fama di nuovo Diogene gli sarebbe provenuta piuttosto dai giudizi che di Rousseau davano alcuni suoi contemporanei, positivamente o negativamente; in primo luogo Voltaire, che in un'occasione lo chiama addirittura la scimmia di Diogene.

Ma è forse possibile approfondire e complicare questa linea interpretativa<sup>403</sup>. Già Kant, sostenendo che il filosofo debba essere un maestro di saggezza, criticava il fatto che al suo tempo non ci si prendesse più con il filosofo che non vive secondo quanto insegna. «Gli antichi pretendevano dai loro maestri un esempio, “dovevano cioè vivere secondo i principi che insegnavano”»<sup>404</sup>. Il vero filosofo, secondo Kant, è un archetipo irraggiungibile. Tra i pochi che si sono avvicinati a questo archetipo del vero filosofo ci sono Socrate, Zenone, Epicuro e Diogene, «come anche Rousseau»<sup>405</sup>. La preoccupazione per il proprio *bios*, e per

---

<sup>401</sup> Marie-Odile Goulet-Cazé, *Le cynisme ancien et sa postérité*, p. 256, in Marie-Odile Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique*, Paris, Vrin, 2017.

<sup>402</sup> Ibidem.

<sup>403</sup> Seguo qui l'analisi proposta da Barbara Carnevali in *Romanticismo e riconoscimento/ Figure della conoscenza in Rousseau*, Bologna, Il Mulino, 2004, e un'analisi simile proposta da Massimo Carboni in *Il genio è senza opera/ Filosofie antiche e arti contemporanee*, Milano, Jaca Book, 2017, il cui secondo capitolo, *Rousseau performer*, pp. 81-124, è dedicato in buona parte allo stile di vita di Rousseau e alle sue performance, fino ad annoverarlo pienamente tra i filosofi cinici.

<sup>404</sup> Massimo Carboni, *Il genio è senza opera...* pp. 81-82.

<sup>405</sup> Immanuel Kant, *Enciclopedia filosofica*, Milano, Bompiani, 2003, p. 107.

l'esempio che si dà con la propria vita, sarebbe in Rousseau costante e compare in varie pagine delle *Confessioni*. Accusa i cosiddetti saggi suoi contemporanei di non avergli potuto perdonare di dare con la sua condotta «un esempio che sembrava importunarli»<sup>406</sup>, e aggiunge che «costa poco prescrivere l'impossibile quando ci si dispensa dal praticarlo»<sup>407</sup>.

Per chiarire meglio le affinità e i possibili rapporti di Rousseau con il cinismo, può essere utile esaminare quella che egli stesso chiama la sua «riforma personale». Rousseau aveva sempre sofferto di problemi alla vescica e di ritenzione di urina. Nel 1751 cade in uno stato di infermità prodotto dai suoi problemi alla vescica che perdura per alcune settimane. La diagnosi è che possa avere davanti a sé ancora pochi mesi di vita. Per questo motivo Rousseau, nel delirio della febbre, decide di lasciare un lavoro che gli procura soltanto disgusto, rinuncia «a qualsiasi progetto di ricchezza e avanzamento» e si determina a passare nell'indipendenza e nella povertà il poco tempo che gli resta da vivere: «applicai tutte le forze del mio animo a spezzare i ceppi dell'opinione pubblica e a fare con coraggio tutto quello che mi sembrava giusto, senza curarmi in alcun modo del giudizio degli uomini. Gli ostacoli che ebbi da combattere e gli sforzi che feci per trionfarne sono incredibili»<sup>408</sup>. Dopodiché comincia la sua riforma a partire dall'abbigliamento: abbandona le dorature e le calze bianche, prende una parrucca rotonda, depone la spada e, con «incredibile gioia» vende l'orologio e si dice: «Grazie al cielo, non avrò più bisogno di sapere che ora è»<sup>409</sup>. Gli resta soltanto un certo amore per la sua biancheria intima, «bella e copiosa», e per la quale prova «un affetto particolare»<sup>410</sup>, per cui non riesce subito a disfarsene. Ma la notte della vigilia di Natale, mentre è a un concerto, gliela rubano: «qualcuno mi rese il buon servizio di liberarmi da quella servitù ... Quell'avventura mi guarì dalla passione per la biancheria fine, e da allora non ne ho più avuta se non di comunissima, meglio intonata al resto del mio abbigliamento... Avendo così completato la mia riforma, pensai soltanto a renderla solida e duratura, lavorando a sradicare dal mio cuore tutto quello che fosse ancora legato al giudizio degli uomini, tutto quello che potesse distogliermi, per timore del biasimo, da ciò che era buono e ragionevole in sé»<sup>411</sup>. Rousseau, dopo qualche

---

<sup>406</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Le confessioni*, Milano, Mondadori, p. 435.

<sup>407</sup> Ivi, p. 429.

<sup>408</sup> Ivi, p. 435.

<sup>409</sup> Ivi, p. 437.

<sup>410</sup> Ibidem.

<sup>411</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Le confessioni* ..., pp. 437-438.

pagina, aggiunge: «Sentii allora quanto non sia sempre facile come si immagina essere povero e indipendente»<sup>412</sup>.

Passa un po' di tempo e arriviamo al noto episodio del 18 ottobre 1752. Al teatro di Fontainebleau, alla presenza della famiglia reale al completo e di tutta la corte in pompa magna, si esegue la prima de *Le devin du village*, una sua opera musicale. Ecco come si presenta Rousseau: «Ero quel giorno nello stesso abbigliamento trascurato che mi era consueto: barba lunga e parrucca piuttosto spettinata. Scambiando quella mancanza di decenza per un atto di coraggio, entrai in questo stato nella stessa sala in cui sarebbero giunti il re, la regina [...]. Circondato da dame e unico uomo sul davanti del palco, non potevo dubitare che mi ci avessero messo precisamente per essere in vista [...] cominciai a sentirmi a disagio: mi domandai se ero al mio posto, se ci stavo convenientemente, e dopo qualche minuto d'inquietudine, mi risposi: "Sì", con un'intrepidezza che veniva forse più dall'impossibilità di ritrattarmi che non dalla forza delle mie ragioni. Mi dissi: "Sono al mio posto, perché vedo rappresentare il mio lavoro, perché vi sono invitato, perché l'ho composto soltanto per questo e perché tutto sommato nessuno ha più diritto di me di godere il frutto del mio lavoro e del mio talento. Sono vestito come al solito, né meglio né peggio. Se ricomincio a sottostare all'opinione degli altri in qualche cosa, rieccomi in breve a sottostare a tutto. Per essere sempre me stesso non devo arrossire, dovunque io sia, d'essere vestito secondo la condizione che ho scelto; il mio aspetto esteriore è semplice e trascurato, ma non indecente né sporco; la barba non lo è di più per sé stessa poiché ce la dà la natura, e secondo i tempi e le mode essa è talvolta un ornamento. Mi si troverà ridicolo, impertinente; e che m'importa? Devo sapere sopportare il ridicolo e il biasimo, purché non siano meritati"»<sup>413</sup>. Massimo Carboni, pur condividendo l'opinione di Barbara Carnevali che stiamo qui assistendo «alla prima apparizione storica di un artista romantico»<sup>414</sup>, legge questo episodio come l'ultima apparizione sulla scena di un filosofo cinico: «l'abbigliamento rozzo non era forse il loro marchio distintivo? Non portava forse Diogene la barba (il costume macedone assunto dalle società ellenistiche era quello di radersi) oppure, ancor più bizzarramente, secondo quanto ci narra Diogene Laerzio, la portava solo a metà? L'atto, nella tradizione antica di una filosofia di una filosofia vissuta come *parresia* pratico comportamentale, come "coraggio della verità" ed exemplum di etopoiesi»<sup>415</sup>.

---

<sup>412</sup> Ivi, p. 440.

<sup>413</sup> Ivi, p. 452.

<sup>414</sup> Barbara Carnevali, *Romanticismo...*, p. 253.

<sup>415</sup> Massimo Carboni, *Il genio ...*, p. 101.

Ma, come ben sottolinea Carnevali, la descrizione dell'episodio da parte di Rousseau mantiene dei caratteri di ambiguità, è duplice. All'inizio della lunga citazione Rousseau dice «confondendo la mancanza di decenza con un atto di coraggio» dando luogo a una specie di «schizofrenia stilistica»<sup>416</sup>. Questa schizofrenia stilistica organizza anche il resoconto dell'importante esperienza che avrebbe dovuto aver luogo il giorno seguente. Rousseau viene invitato al castello per incontrarsi col re che vuole dargli una pensione. Rousseau non andrà, rinunciando così a un'entrata regolare che gli avrebbe permesso di non avere più preoccupazioni economiche. Ma ancora una volta, come l'autrice sottolinea, il suo resoconto è doppio. In primo luogo, in modo simile a un cinico, dice: «Perdevo, è vero, la pensione che in un certo modo mi veniva offerta; ma mi risparmiavo anche il giogo che mi avrebbe imposto. Addio verità, libertà, coraggio. Come avrei potuto parlare, da quel momento, di indipendenza e di disinteresse»<sup>417</sup>. Se, per un verso, dice che non c'è motivo di dubitare dell'autenticità delle parole del filosofo ginevrino, che mostrano anche un lessico decisamente cinico, al tempo stesso evidenzia come Rousseau, qualche riga prima, in una pagina che può risultare quasi comica, parli della sua terribile infermità; sarebbe stata la paura dell'incontinenza, e la paura, a causa di un'estrema timidezza, di compiere qualche *balourdise*, a tenerlo lontano dall'incontro col re. Si immagina di essere davanti al re e, per timore, di non riuscire a dir niente di sensato e di fare qualche figura cretina. È per questa mescolanza di motivi che la mattina stessa, invece di incontrare il re, adducendo motivi di salute, Rousseau fugge.

Dieci anni dopo, nel 1762, in fuga da vari ordini di cattura, Rousseau si rifugia nel paese di Motiers-Travers e lì dà luogo a un'altra «performance artistica ante litteram»<sup>418</sup>, che consiste nell'adozione di un piccolo guardaroba armeno: «Indossai dunque la casacca, il caffetano, il berretto di pelliccia, la cintura e, dopo aver assistito in quell'abito al servizio divino, non ritenni sconveniente portarlo in casa di Milord Maresciallo»<sup>419</sup>. Carboni rileva in questa postura i tipici esibizionismi, ricerca dello scandalo e provocazione, specifici degli antichi filosofi cinici, e il tutto viene amplificato dal fatto che, come lo stesso Rousseau ci racconta qualche riga dopo, «per non restare lì con le braccia incrociate a parlare del tempo e delle mosche che volano o, peggio ancora, a scambiarsi dei complimenti [...] mi venne in mente di imparare a

<sup>416</sup> Barbara Carnevali, *Romanticismo...*, p. 261.

<sup>417</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Le confessioni*, in Barbara Carnevali, *Romanticismo...*, p. 262

<sup>418</sup> Massimo Carboni, *Il genio...*, p. 101.

<sup>419</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Confessioni*, in Barbara Carnevali, *Romanticismo...*, p. 267. La traduzione di alcuni passi delle *Confessioni* che è presente nel libro di Carnevali mi sembra più fresca e precisa, per cui, dove è possibile la adotto, indicandolo in nota.

fare dei cordoncini [...] andavo come le donne a lavorare sull'uscio di casa e a chiacchierare con i passanti»<sup>420</sup>. Il gesto di Rousseau non è casuale ma fortemente intenzionale in quanto, procedendo il racconto, dichiara: «Il mio vestito armeno serviva da richiamo alla plebaglia. Mi rendevo conto dei suoi svantaggi e ne soffrivo, ma lasciarlo in quel frangente mi sembrava vile. Non mi ci potei risolvere, e passeggiavo tranquillamente per il paese col mio caffetano e il mio berretto di pelliccia, bersaglio delle urla della canaglia e qualche volta dei suoi sassi»<sup>421</sup>. Insomma l'intenzione, sembrerebbe, è quella di diventare «lo zimbello della canaglia»<sup>422</sup>. Carboni, a partire da questo episodio, sottolinea il fatto che Rousseau fa della sua vita l'oggetto di una *techne to bion*, cioè cerca di darle una forma che diventi generatrice di uno stile. C'è un nesso inscindibile tra opera, pensiero e lavoro su di sé: «come si desse luogo ad una forma di vita in cui il *bios* è inseparabile dai *modi* che va via via assumendo o in cui si plasma. Se *ethos*, per i Greci, come sostiene Foucault, “era il modo di essere e di comportarsi. Era un modo d'essere del soggetto e un certo modo di fare, visibile agli altri. L'*ethos* di qualcuno si deduce dal suo modo di vestirsi, dal suo modo di fare, da come cammina, dalla calma con cui reagisce agli avvenimenti, ecc. per loro questa è la forma concreta della libertà; è così che problematizzavano la loro libertà”, allora il caffetano rappresenta anzi *incarna* propriamente un atto *etico* di affermazione della propria libertà»<sup>423</sup>.

## 10. Thoreau: Walden, un tentativo di autarchia

Alcune affinità col cinismo sono ravvisabili anche nella vita e nell'opera di Henry David Thoreau. Nato il 12 luglio del 1817 a Concord, nei pressi di Boston, e figlio di un fabbricante di matite

<sup>420</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Confessioni...*, p. 690.

<sup>421</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Confessioni*, in Barbara Carnevali, *Romanticismo...*, p. 268.

<sup>422</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, Milano, Rizzoli, 1979, p. 198.

<sup>423</sup> Massimo Carboni, *Il genio...*, p. 104. La citazione contenuta in Carboni proviene da Michel Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, trad. Sabina Loriga, in *Archivio Foucault* 3, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 278.

di origine francese. Cresciuto in una famiglia di buona cultura, fondamentale sarà per lui l'incontro con Ralph Waldo Emerson e con la filosofia trascendentalista. Il trascendentalismo propugnava la fuga dal conformismo della società e il ritorno alla natura, attraverso un percorso che passava dall'artificio alla semplicità e sosteneva non solo il bisogno di pensare da sé, ma anche l'importanza di lavorare con le proprie mani. Inoltre si esaltava l'individuo in contrapposizione con lo stato. Tutti questi valori hanno un forte sapore autarchico.

Thoreau, da sempre grande amante dell'aria aperta, se avesse potuto farlo per mestiere, sarebbe diventato un camminatore professionale o, come diceva lui, un passeggiatore. Di sé dice che sente che la sua vita è molto semplice e i suoi piaceri molto frugali. «Gioia e dolore, successo e fallimento, magnificenza e grettezza, e in pratica quasi tutte le parole della lingua inglese, non significano per me ciò che significano per i miei vicini. Mi rendo conto che i miei vicini mi guardano con compassione, che pensano che sia un destino misero e sfortunato a farmi camminare così tanto in questi campi e in questi boschi, e a farmi navigare in solitudine su questo fiume»<sup>424</sup>. Come abbiamo già detto, il trascendentalismo predicava che ognuno dovesse lavorare con le sue mani e che si sforzasse di passare da uno stile di vita artificiale a uno stile di vita più genuino. Questo diede luogo alla progettazione di alcune comunità ideali, come quella di Brook farm. Thoreau ne visitò alcune ma si rifiutò sempre di farne parte. Ma c'erano anche tentativi più individualisti di praticare un «ritorno alla natura». Nel 1842 Stearns Wheeler, grande amico di Thoreau, andò per qualche mese a vivere in una capanna sul lago Flint. Thoreau, che era andato a trovarlo, si appassionò all'idea e per questo motivo, nella primavera del 1845, decise di costruirsi una casetta sul lago di Walden, in un terreno che apparteneva a Emerson. Thoreau dice di essersi reso conto che i suoi concittadini non avevano l'intenzione di offrirgli nessun impiego o beneficio, e che doveva arrangiarsi da solo:

«Andai nei boschi perché desideravo vivere con saggezza, per affrontare solo i fatti essenziali della vita, e per vedere se non fossi capace di imparare quanto essa aveva da insegnarmi, e per non scoprire, in punto di morte, che non ero vissuto. Non volevo vivere quella che non era una vita, a meno che

---

<sup>424</sup> Henry S. Salt, *The life of Henry David Thoreau*; trad. Gianluca Testani, *Thoreau*, Roma, Castelvocchi, 2015, p. 36.

non fosse assolutamente necessario. Volevo vivere profondamente [...] vivere da gagliardo spartano». Thoreau dice che viviamo meschinamente, come le formiche, e che la migliore delle nostre virtù è prodotta da uno squallore superfluo e evitabile; che la nostra vita è spezzettata in minuzie; che a un uomo onesto bastano le dita delle mani per contare. «Semplicità, semplicità, semplicità, dico io; che i vostri affari siano due o tre, e non cento o mille [...] in mezzo al mare di questa vita civilizzata, sono tali le nuvole, le tempeste, le sabbie mobili [...] che un uomo deve sopportare per non colare a picco [...] semplificate, semplificate. Invece di tre pasti al giorno fatene uno, se necessario; invece di cento piatti, cinque; e riducete le altre cose in proporzione»<sup>425</sup>.

In realtà Thoreau desidera sfuggire a un regime economico che lo avrebbe legato a ciò che non gli interessava in modo quasi schiavile e non gli avrebbe permesso di fare quello che gli piaceva. Le conseguenze delle normali condizioni di lavoro dei suoi concittadini non gli sfuggivano: «Ho viaggiato molto a Concord, e ovunque, nelle botteghe, negli uffici e nei campi, i suoi abitanti mi sono sembrati patire una penitenza, in mille maniere degne di nota». Le penitenze che i bramini si infliggono volontariamente «sono poco più incredibili e stupefacenti delle scene a cui assisto quotidianamente»<sup>426</sup>. È soprattutto nel campo della piccola proprietà agricola che il lavoro diventa una forma di autosfruttamento senza vie d'uscita, che nella situazione economica vigente produce più debito che arricchimento: «Vedo dei giovani, miei concittadini, la cui sventura è di aver ereditato fattorie, case, granai, bestiame e attrezzi per la coltivazione, perché è più facile acquisirli che liberarsene [...] Chi è stato a renderli servi della terra?»<sup>427</sup>. Bisogna capire quali sono le autentiche necessità della vita, una volta soddisfatte le quali l'uomo può affrontare la vita con libertà; l'animale è un buon esempio perché la natura l'ha costruito, come nei discorsi di Dione Crisostomo, per raggiungere questo scopo con poca fatica:

«Con le parole *necessità della vita* intendo tutto ciò di quanto l'uomo ottiene con i propri sforzi, che sia stato sin dall'inizio [...] così importante per la vita umana che pochi [...] hanno mai provato a rinunciarvi. Per molte creature non c'è in questo senso che una necessità nella vita, il Cibo. Per il bisonte

---

<sup>425</sup> Henry David Thoreau, *Walden, or life in the woods*; trad. Salvatore Proietti, *Walden, vita nel bosco*, Milano, Feltrinelli, 2012, p. 113.

<sup>426</sup> Ivi, p. 112.

<sup>427</sup> Ivi, p. 37.

della prateria si tratta di qualche pollice d'erba saporita, con dell'acqua da bere [...] Nel nostro clima, si possono suddividere le necessità della vita per l'uomo [...] sotto i titoli: Cibo, Riparo, Vestiario e Combustibile; perché finché non ci assicuriamo queste cose, non siamo pronti a considerare i veri problemi della vita con libertà e con una prospettiva di successo»<sup>428</sup>.

L'uomo secondo Thoreau fisiologicamente è una stufa, deve restare sempre a una certa temperatura. Ma può raggiungere questo obiettivo con uno sforzo più piccolo di quanto si pensi; l'uomo occidentale ha la tendenza a eccedere in riscaldamento, come provano alcuni resoconti etnografici. Per esempio Darwin osserva che mentre lui e il suo gruppo si scaldavano vicino a un fuoco, e a suo giudizio era tutt'altro che troppo caldo, i fuegini «nudi e più lontani», erano così «grondanti di sudore come se li stesse arrostando». E «l'abitante della Nuova Olanda gira nudo impunemente, mentre l'europeo rabbrivisce vestito». All'opposto dei fuegini e degli abitanti della Nuova Olanda i «lussuosamente ricchi si tengono non soltanto comodamente ma innaturalmente al caldo; come sottintendevo prima, si cuociono, *à la mode* naturalmente». Oltre a essere uno spreco, e qualcosa che ti incatena a una grande rete di rapporti sociali e di potere, «gran parte dei lussi, e molte delle cosiddette comodità della vita, non soltanto sono tutt'altro che indispensabili, ma sono autentici ostacoli per l'elevazione dell'umanità»<sup>429</sup>.

Thoreau decide di andare sul lago per verificare, organizzando la propria vita economica in modo differente, se non sia possibile soddisfare le proprie necessità impiegando una minor quantità di tempo, in modo da aver tempo per ciò che gli interessa. La filosofia dovrebbe essere in primo luogo quella forma non soltanto di sapere, ma anche di vita, che ti permetta di riuscire in questo compito. «Essere un filosofo non è solamente avere pensieri sottili, e neppure fondare una scuola, ma amare la sapienza al punto da vivere secondo i suoi dettami, con una vita semplice, indipendente, magnanima e fiduciosa. È risolvere alcuni dei problemi della vita, non solo nella teoria ma nella pratica. [Gli altri pensatori] si arrangiano a vivere conformandosi»<sup>430</sup>. La filosofia che risolve i problemi nella pratica può per esempio, tra

---

<sup>428</sup> Ivi, p. 43.

<sup>429</sup> Ivi, pp. 44-45.

<sup>430</sup> Ivi, p. 45.

mille altre cose, essere un'arte di riscaldarsi con poco sforzo e in poco tempo, perché «Quando un uomo è riuscito a riscaldarsi che cosa gli manca?».

Thoreau inizierà a costruirsi la sua casetta tagliando da sé gli alberi che gli servono a formarne l'intelaiatura portante e invece acquisterà usate le assi che gli servono per realizzare le pareti e il pavimento. Ma prima ancora di aver completato la casa, col desiderio di guadagnare dodici dollari per eventuali spese inattese, decide di piantare fagioli, patate, granturco, piselli e rape in due acri e mezzo di terreno leggero e sabbioso. Il terreno faceva parte di un fondo più ampio che un contadino aveva coltivato in precedenza e di cui aveva detto che non «serviva a niente se non a farci squittire gli scoiattoli»<sup>431</sup>. Le pagine che Thoreau dedica all'agricoltura sono molto interessanti. Thoreau cerca di praticare una agricoltura differente rispetto a quella che praticano gli specialisti. L'agricoltura “per mestiere” di quelli che hanno ereditato dei piccoli fondi è per Thoreau una specie di fabbrica di dipendenza, in cui i proprietari devono lavorare tutto il giorno come schiavi con l'unico risultato di indebitarsi. Il modo in cui Thoreau pratica un po' di coltivazione è quello di servirsene, lavorando una quantità di tempo ridotta, al fine di avere più indipendenza, potremmo definirla una agricoltura autarchica nella sua finalità. Il suo scopo è usare l'agricoltura per diventare più indipendente, mentre, a suo giudizio, la vita dei piccoli proprietari diventa sempre più dipendente dalla loro proprietà, in vista di guadagni che non arriveranno mai. Per questo motivo spiega le sue scelte, le giustifica e le paragona con quelle dell'agricoltura di mestiere. Per prima cosa non compra letame per fertilizzare i suoi due acri perché è soltanto un occupante (in realtà il terreno era stato acquistato da Emerson) e non un proprietario, poi, usando solo una parte del fondo, praticherà la rotazione. Per arare è obbligato a affittare una pariglia di animali e un uomo, ma è lui a guidare l'aratro. Dall'aratura però emergono dal terreno molte radici che verranno usate come riscaldamento per l'inverno. Le spese per arnesi, semi, manodopera di questo primo anno ammonteranno a 14 dollari, il ricavo della vendita del raccolto sarà invece di 23 dollari, e il guadagno finale di quasi 9 dollari: «nonostante il poco tempo occupato dal mio esperimento, anzi, in

---

<sup>431</sup> Ivi, p. 80.

parte proprio grazie al suo carattere transitorio, ritengo che quell'anno me la cavassi meglio di ogni altro agricoltore di Concord»<sup>432</sup>. L'anno dopo il successo si rinnova: coltiva ancora meno terra, non usa buoi, invece di concimare il terreno già coltivato cambia zona, etc.: «ero più indipendente di qualunque coltivatore di Concord, perché non mi ero ancorato a una casa o a un podere [...] se mi fosse bruciata la casa o se il raccolto fosse andato male, sarei stato ricco quasi quanto prima». Secondo lui, se da qualche parte ci fosse stata una società di gente che vive in modo semplice, ossia di filosofi, nessuno avrebbe addomesticato e usato animali: «tendo a pensare che non sono tanto gli uomini a custodire le mandrie, quanto le mandrie a custodire gli uomini, essendo maggiore la libertà di cui godono»<sup>433</sup>. Segue questa strana osservazione, che senza la manodopera animale gli edifici più grandiosi non sarebbero stati costruiti, anche se per Thoreau non sarebbe una gran perdita: «Per quanto riguarda le piramidi, non c'è nulla di cui meravigliarsi, se non il fatto di trovare tanti uomini talmente degradati da spendere la vita costruendo una tomba per un sempliciotto ambizioso, che sarebbe stato più saggio e virile annegare nel Nilo, per poi darne il corpo in pasto ai cani»<sup>434</sup>. Thoreau esegue poi dei conteggi molto dettagliati di quanto gli costasse vivere e conclude che mangiare gli costava circa 27 centesimi alla settimana (farina di segale e granturco, patate, riso, pochissimo maiale salato, melassa e sale, e acqua come bevanda). La conclusione di Thoreau è che «la caduta dallo stato di agricoltore a quella di operaio sia altrettanto grandiosa e memorabile della caduta dallo stato di uomo a quella di agricoltore»<sup>435</sup>.

Per quanto riguarda il mobilio della casa, in buona parte se lo era fatto da sé oppure se era lo procurato con poca spesa. Si trattava di un letto, un tavolo, una scrivania, tre sedie, uno specchio, un paio di molle e alari, un bricco, un pentolino, una padella, un catino, due coltelli e due forchette, tre piatti, una tazza, una lampada laccata. Delle seggiole, dice che è molto facile trovarne in quantità e gratuitamente in qualsiasi soffitta. In genere la gente possiede troppe cose: «ho incontrato un emigrante

---

<sup>432</sup> Ivi, p. 81.

<sup>433</sup> Ibid.

<sup>434</sup> Henry David Thoreau, *Walden...*, p. 83.

<sup>435</sup> Ivi, p. 89.

barcollante sotto un fagotto che conteneva tutte le sue cose – che sembrava un enorme bubbone che gli era cresciuto dietro al collo – ne ho avuto pietà, non perché quelle fossero tutte le sue cose, ma perché aveva tutto quello da portarsi dietro»<sup>436</sup>. Secondo Thoreau bisogna possedere poche cose e leggere. La questione del poco mobilio si rivelava fenomenale anche per fare i lavori di casa, che Thoreau considera un piacevole passatempo. «Quando il pavimento era sporco, mi alzavo presto e, mettendo tutti i mobili sull'erba fuori dalla porta [...] buttavo acqua sul pavimento, ci spargevo sopra della sabbia del lago, e poi lo strofinavo con una scopa per renderlo pulito e bianco [...] Era piacevole vedere tutti i miei effetti casalinghi sull'erba [...] e il mio tavolo a tre gambe [...] fra i pini e i noci»<sup>437</sup>.

Thoreau dichiara di non essere un eremita e di amare la società. Tra la gente che frequenta nel bosco c'è un canadese, taglialegna e costruttore di pali, di cui non vuole fare il nome, che lo incuriosisce molto e che ha la passione del leggere quando piove e non si può lavorare. A quest'uomo, un «illustre sapiente e riformatore», aveva chiesto se non avesse voluto che il mondo cambiasse; il canadese gli aveva risposto: «No, mi piace abbastanza». A Thoreau piace chiedergli le sue opinioni a proposito delle riforme di cui si parla; per esempio gli chiede se si possa fare a meno dei soldi e il canadese gli risponde che se lui possedesse un bue, e avesse bisogno di aghi e filo, sarebbe ingombrante e difficile impegnare delle parti del bue per ottenere il filo. Durante un'altra delle loro chiacchierate il canadese «sentendo la definizione dell'uomo di Platone – un bipede implume – e che un tizio mostrò un gallo spiumato chiamandolo l'uomo di Platone, ritenne una differenza importante il fatto che [il gallo] avesse le *ginocchia* piegate al contrario. Esclamava a volte: “Quanto mi piace parlare! Accidenti, potrei parlare tutta la giornata!”»<sup>438</sup>. Oltre al canadese molte altre persone passano a trovare Thoreau, tra i quali uno che si definisce sempre deficiente nell'intelletto, alcuni poveri e uno schiavo fuggitivo. Inoltre, ogni giorno o due, Thoreau faceva un giro al «villaggio per ascoltare un po' dei pettegolezzi che continuavano incessanti, che circolavano di bocca in bocca

---

<sup>436</sup> Ivi, p. 91.

<sup>437</sup> Ivi, p. 133.

<sup>438</sup> Ivi, p. 165.

[...] e che, presi in dosi omeopatiche, erano davvero rinfrescanti»<sup>439</sup>.

Nel *Walden* compare anche un breve accenno all'esercizio: Thoreau sta discutendo della sensualità, degli appetiti e delle categorie di puro e impuro. Cos'è la castità? Si chiede. Come farà un uomo a sapere se è casto o no? Non lo saprà, «noi parliamo in conformità alle voci che abbiamo sentito. Dall'esercizio provengono la saggezza e la purezza; dall'accidia, l'ignoranza e la sensualità. Nello studente, la sensualità è una pigra abitudine mentale. Una persona impura è universalmente un pigro [...] Se volete evitare l'impurità lavorate con zelo, anche se si tratta solo di pulire una stalla. La natura è difficile da sopraffare, ma deve essere sopraffatta [...] conosco molti sistemi di religioni paganeggianti i cui precetti riempiono il lettore di vergogna, e lo provocano a nuovi sforzi, anche se semplicemente nello svolgimento di riti». Il peso dato comunque al tema dell'esercizio, e conseguentemente dello sforzo, mi sembra che abbiano la stessa direzione che nel cinismo. Thoreau continua parlando dell'attenzione che altre religioni dedicano ai regimi del corpo, per esempio gli indu insegnano «come mangiare, come bere, come coabitare, come espellere gli escrementi e l'urina, elevando ciò che è infimo [...] Ogni uomo è il costruttore di un tempio, chiamato il suo corpo, dedicato al Dio che prega, secondo uno stile puramente suo, né può sfuggirvi lavorando il marmo al suo posto»<sup>440</sup>.

Mentre abitava nella casetta sul lago di Walden a Thoreau capita anche una disavventura. Essendo andato in paese per farsi aggiustare una scarpa dal calzolaio, viene arrestato per essersi rifiutato di pagare le tasse. Allo stato «che vende e compra uomini, donne e bambini come bestiame» Thoreau aveva negato il diritto di raccogliere tasse. Dice che era andato nei boschi per altri scopi, non per fuggire dallo stato. «Ma ovunque vada un uomo, gli uomini lo inseguiranno e gli metteranno le mani addosso con le loro sporche istituzioni, e, se possono, lo rinchiuderanno affinché si unisca alla loro disperata società di tipi strani»<sup>441</sup>. Che cosa Thoreau pensava del governo è noto, lo dice nella prima pagina di *La disubbidienza civile*: che il miglior governo è quello che governa

---

<sup>439</sup> Ivi, p. 181.

<sup>440</sup> Ivi, p. 229.

<sup>441</sup> Ivi, p. 185.

meno e che il governo migliore è quello che non governa affatto. La storia si era risolta in modo un po' comico; Thoreau viene scarcerato la mattina dopo perché la madre e le zie pagano la tassa per lui. In uno scambio che sembra quelli tra Diogene e Antistene, quando Emerson va a trovarlo in prigione e gli chiede: «Henry, perché sei qui?» Thoreau gli risponde: «Perché tu non sei qui?». Singolare il resoconto che farà della sua permanenza in prigione: «Era come viaggiare in un paese lontano che non avessi mai pensato di poter ammirare. Mi pareva di non aver mai udito l'orologio municipale battere le ore prima di allora, né i rumori del villaggio alla sera, perché dormimmo con le finestre spalancate che erano al di qua delle sbarre. Era una visione più ravvicinata della mia città, le stavo proprio nel cuore, non ne avevo mai visto le istituzioni prima di allora. Cominciai a capire di cosa si occupassero i suoi abitanti»<sup>442</sup>.

A conclusione dei suoi esperimenti di vita nella casetta sul lago di Walden, dice:

«per più di cinque anni mi mantenni così, solamente col lavoro delle mie mani, e scoprii che lavorando circa sei settimane l'anno potevo soddisfare tutte le spese per guadagnarmi da vivere. Avevo tutto l'inverno e gran parte dell'estate liberi per lo studio [...] In breve, sono convinto, per fede e per esperienza, che mantenersi su questa terra non sia una fatica ma un passatempo, se viviamo con semplicità e saggezza»<sup>443</sup>.

## 11. *La vita di Marx a Londra: ovunque regna il massimo disordine*

Molte delle idee di Marx, come la dichiarazione che i filosofi non devono più interpretare il mondo, ma cambiarlo<sup>444</sup>, mostrano una certa affinità col cinismo, la cui dimensione fondamentale consiste in una radicale pratica di vita. Nonostante questo motivo

---

<sup>442</sup> Henry S. Salt, *Thoreau...* p. 52.

<sup>443</sup> Henry David Thoreau, *Walden...* pp. 93-95.

<sup>444</sup> Karl Marx, *Tesi su Feuerbach*, XI, «I filosofi hanno soltanto interpretato il mondo in modi diversi; quel che conta è cambiarlo», in Karl Marx, *Antologia*, a cura di Enrico Donaggio e Peter Kammerer, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 44.

di grande interesse teorico, noi qui ci occuperemo dello stile di vita di Marx, quando abitava a Londra. Mentre Marx è in esilio, e sopravvive in uno stato di parziale povertà, una bellissima descrizione delle sue abitudini, della sua vita e della sua casa, proviene da un rapporto di un infiltrato della polizia prussiana: *Descrizione fedele della vita familiare di Karl Marx, capo dei comunisti*<sup>445</sup>. In esso si descrive la casa di Marx in Dean Street 28, a Soho, in una zona molto malfamata di Londra.

Marx viene definito come la mente attiva e creativa del comunismo. Dopo aver descritto il suo aspetto (lo sguardo fiero, la sua lunga barba e i capelli) e la sua corporatura robusta si passa alla descrizione della sua vita: «Nella vita privata è estremamente disordinato e cinico [non sappiamo se la spia avesse una solida formazione classica, conoscesse Diogene Laerzio, e che cosa intenda per “cinico”. N.d.A]; è un pessimo amministratore, e conduce una vera esistenza da zingaro»<sup>446</sup>. Per quanto riguarda la cura della sua persona, e quello che questa incorpora di consuetudini sociali, si dice che per Marx «lavarsi, pettinarsi e cambiare la biancheria» sono eventi molto rari. Si dice anche che ami «alzare il gomito». Anche il suo rapporto con la normale disposizione dei compiti della giornata in base a tempi prestabiliti è particolare: «Spesso se ne sta tutto il giorno stravaccato»; sembra che l'organizzazione del tempo di Marx sia occasionale, indifferente a norme esterne, e completamente immanente alla sua vita, come si forma al momento: «se ha molto da fare lavora giorno e notte con una resistenza inesauribile; il sonno e la veglia non sono distribuiti nella vita in modo regolare; molto spesso sta sveglio tutta la notte, poi verso mezzogiorno si getta vestito sul canapè e dorme fino a sera, senza preoccuparsi di chi gli gira intorno, in quella casa in cui tutti vanno e vengono liberamente»<sup>447</sup>. Com'è la casa di Marx? Intanto, come abbiamo appena letto è una casa in cui tutti entrano e escono liberamente, una casa aperta. È situata in uno dei «peggiori quartieri [...] e di conseguenza anche dei più economici». Le dimensioni sono molto ridotte: «Occupava due stanze, quella che guarda sulla strada è il salotto, quella che dà sul retro è la camera da letto». Adesso

---

<sup>445</sup> In Karl Marx, *Antologia*, a cura di Enrico Donaggio e Peter Kammerer, Milano, Feltrinelli, 2007.

<sup>446</sup> Ivi, p. 5.

<sup>447</sup> Ivi, p. 6.

veniamo al contenuto della casa, dove gli oggetti vengono usati in modo molto libero e distante da ogni convenzione: «In tutta la casa non si trova un mobile pulito e in buono stato; tutto è rovinato, logoro, a pezzi, ricoperto da uno strato di polvere spesso un dito; ovunque regna il massimo disordine». Il centro della casa, dove si mischiano i segni delle attività di tutti i componenti della famiglia e, forse, anche dei frequentanti assidui della casa, è il tavolo: «in mezzo al salotto si trova un grande tavolo di età veneranda, ricoperto da uno spesso strato di cera mai rimossa. Qui si ammonticchiano i manoscritti, i libri e i giornali di Marx, i giocattoli dei bambini, i lavori di rammendo della moglie, tazze di tè dagli orli sbreccati, cucchiaini sporchi, coltelli, forchette, candelieri, calamai, bicchieri, pipe di terracotta olandesi, cenere di tabacco: tutto gettato alla rinfusa su quell'unico tavolo». A questo punto il rapporto dell'infiltrato si sposta sull'impressione che la casa di Marx dà a quelli vi entrano; in primo luogo nella casa «il fumo del carbone e del tabacco è così denso che al primo momento si brancola come in una spelonca; poi, a poco a poco, lo sguardo si abitua al fumo, e si comincia a scorgere qualche oggetto come attraverso una nebbia»; poi «sedersi è veramente un'impresa pericolosa» perché «qui una sedia si regge solo su tre gambe, là i bambini giocano ai cuochi su un'altra sedia, casualmente rimasta intera. Naturalmente la sedia intera viene offerta al visitatore, ma senza ripulirla della cucina dei bambini, e chi si siede rischia un paio di pantaloni. Ma tutto ciò non procura a Marx e a sua moglie il minimo imbarazzo». Nonostante tutto questo, stare in casa Marx è piacevole, vi regna una bella atmosfera: «L'accoglienza è la più amichevole; la pipa, il tabacco e tutto quello che si trova in casa viene offerto con la massima cordialità. Una conversazione intelligente e piacevole sopperisce finalmente alle deficienze domestiche, rendendo tollerabile ciò che al primo impatto era solo sgradevole. Allora ci si può perfino riconciliare con la compagnia, e trovare l'ambiente interessante e originale»<sup>448</sup>. Michel Foucault, nel *Coraggio della verità*<sup>449</sup>, accenna all'argomento del modo di vita cinico che riaffiora nel modo di vita del rivoluzionario dell'ottocento, sia come il tentativo di realizzare una *vita altra* attraverso una differente dimensione pratica, sia per quanto

---

<sup>448</sup> Ibid.

<sup>449</sup> Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, cit.

riguarda l'anticonformismo che i partiti, soprattutto quello comunista, nel corso del novecento, hanno cercato di azzerare. Il cercare di vivere una vita altra implica necessariamente un aspetto di anticonformismo. In questo ritratto della vita di Karl Marx e della sua famiglia, nel contesto di una certa povertà, emerge un quadro di totale anticonformismo nella gestione delle ore, dell'ordine della persona, della casa.

## 12. Friedrich Nietzsche: il filosofo come dinamite

È noto che la «trasvalutazione di tutti i valori» e il «rovesciare gli idoli» sono le traduzioni che Nietzsche fa del «falsificare la moneta» di Diogene. Molti richiami al cinismo sono presenti negli scritti di Nietzsche. Anche l'appello, presente nelle prime pagine di *Ecce homo*, a avere il sufficiente coraggio per poter sopportare la verità sembra una traduzione delle parole di Diogene, anche se l'ironia usata ha forse delle differenti sfumature di tono: «L'errore [...] non è cecità, l'errore è viltà... Ogni risultato, ogni passo avanti nella conoscenza è una conseguenza del coraggio, della durezza con se stessi». Come ci ricorda Goulet-Cazé Nietzsche «non poteva non apprezzare nella loro filosofia [dei cinici] il ruolo giocato dall'esempio, l'accento che essi mettevano sulla vita piuttosto che sul sapere, sulla testimonianza piuttosto che sui libri, e questo modo umoristico, ironico per mezzo del quale dicevano le cose più serie»<sup>450</sup>. All'inizio di *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* Nietzsche parla della particolare felicità dell'animale che «non sa cosa sia ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, legato brevemente con il suo piacere e dolore, attaccato cioè al piuolo dell'istante, e perciò né triste né tediato». L'animale vive questa dimensione dell'istante che è come un eterno presente che non scorre, perciò non lascia scorie. Per questo motivo l'uomo, che invece da una parte del suo essere vuole e dall'altra ricorda, sempre stiracchiato da queste due tensioni, lo invidia. Perciò chiede all'animale com'è fatta la sua felicità: «l'animale dal canto suo voleva rispondere e dire: ciò deriva dal fatto che dimentico

---

<sup>450</sup> Marie-Odile Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique*, Parigi, Vrin, 2017, pp. 257-258.

subito quel che volevo dire – ma subito dimenticò anche questa risposta e tacque»<sup>451</sup>. L'uomo non può «imparare a dimenticare» e è «continuamente legato al ricordo», mentre l'animale «appare in ogni momento in tutto e per tutto come ciò che è, quindi non può essere nient'altro che sincero». L'uomo è schiacciato per terra e «piegato da una parte», appesantito dall'«oscuro fardello» del ricordo e della storia e si «commuove, come se si ricordasse di un paradiso perduto»; vede il bambino «che giuoca in beatissima cecità fra le siepi del passato e del futuro», ma il gioco del bambino deve essere disturbato perché si risvegli dal suo oblio. Bisogna insegnargli il «c'era», segno dell'incompiutezza della nostra esistenza che è soltanto «un ininterrotto essere stato, una cosa che vive del negare e del consumare se stessa, del contraddire se stessa». Se quello che trattiene in vita il vivente e lo spinge alla vita è un «correre dietro a una nuova felicità», per Nietzsche «nessuno ha più ragione del Cinico, poiché la felicità dell'animale, come perfetto Cinico, è la prova vivente del diritto del cinismo». La felicità dell'animale, o del cinico, consiste nel mirare a una felicità piccola che esista ininterrottamente e renda felici, da opporre a felicità più grandi che hanno la natura di episodi che sorgono tra brama e privazione. Ma in ogni caso la felicità può diventare felicità soltanto attraverso una precisa esperienza: «il poter dimenticare o, con espressione più dotta, la capacità di sentire, mentre essa dura, in modo *non storico*. Chi non sa mettersi a sedere sulla soglia dell'attimo dimenticando tutte le cose passate, chi non è capace di star ritto su un punto senza vertigini e paura [...] non saprà mai che cosa sia la felicità»<sup>452</sup>. La felicità del cinico è quindi, come quella dell'animale, godimento di ciò che si offre sul momento percepito come puro momento, senza bisogno di nient'altro. Forse possiamo leggere in questo modo l'episodio dell'incontro di Diogene con Alessandro dove Diogene, quando Alessandro gli chiede se può fare qualcosa per lui, gli risponde di togliersi dal sole [vedi Tagliapietra – Sloterdijk]. Diogene sta facendo esperienza del puro stare al sole, una specie di esperienza pura di quel che c'è. Alessandro invece, come uomo più potente

---

<sup>451</sup> Friedrich Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Adelphi, 1973, pp. 6-7.

<sup>452</sup> Ivi, p. 8.

del mondo, incarna il livello supremo dell'organizzazione sociale e culturale.

Un altro riferimento diretto al cinismo è in *Umano, troppo umano I*, paragrafo 275, *Cinici ed epicurei*<sup>453</sup>. Davanti alla cultura che produce esperienze accresciute sia di piacere che di dolore, il cinico «si plasma in senso regressivo, rinunciando a molte di queste opinioni e sottraendosi a certe esigenze della cultura» e in questo modo si rafforza; l'abitudine gli rende tollerabile il suo modo di vivere, «così prova in effetti sentimenti dolorosi più rari e più deboli che non gli uomini civilizzati e si avvicina all'animale domestico», inoltre blatera a suo piacere. L'epicureo ha lo stesso punto di vista del cinico ma un temperamento diverso che Nietzsche illustra attraverso un bellissimo paragone: l'epicureo «cammina per così dire lungo sentieri senza vento, ben riparati, in penombra, mentre sopra di lui, nel vento, le cime degli alberi stormiscono e gli rivelano quanto violentemente agitato sia il mondo là fuori. Invece il cinico va fuori, per così dire, nudo nel soffiare dei venti e si indurisce fino all'insensibilità». Quello che Nietzsche mostra come principale differenza tra i due movimenti è un diverso rapporto con la pratica che si può fare del mondo: gli epicurei ne farebbero una esperienza ben riparata, mentre i cinici una esperienza nuda in mezzo al soffiare dei venti. Un'altra chiara allusione a Diogene, quasi un calco, la troviamo nella *Gaia scienza*, par. 125, dove Nietzsche parla del «folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: "Cerco Dio!"»<sup>454</sup>.

Ma Nietzsche parla di Diogene anche in alcuni frammenti molto interessanti dove pone il problema della vita filosofica o della forma di vita del filosofo. Nel frammento 30 [18]<sup>455</sup> Nietzsche si chiede «quale influsso esercita oggi la filosofia *sui filosofi*? – Essi vivono come tutti gli altri studiosi, addirittura come i politici [...] non c'è nessun costume per cui essi si distinguano [...] Essere filosofi è comodo: perché nessuno pretende nulla da loro. La prima notte di Diogene [allusione alla versione di Plutarco dell'episodio in cui Diogene, mentre è angosciato e solo, vede il

---

<sup>453</sup> Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, Milano, Adelphi, 1979, paragrafo 275, *Cinici ed epicurei*, pp. 193-194.

<sup>454</sup> Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, Milano, Adelphi, 1977, pp. 129-130.

<sup>455</sup> Friedrich Nietzsche, *Frammenti postumi*, volume quarto, Milano, Adelphi, 2005, p. 158.

topo]». Nietzsche ritorna, approfondendone il significato, sullo stesso episodio nel frammento 31[10]: «Io penso alla prima notte di Diogene: tutta la filosofia antica era rivolta alla semplicità della vita e predicava una certa riduzione dei bisogni, come il rimedio più valido contro tutti i pensieri di rivoluzione sociale. Da questo punto di vista, i poco filosofici vegetariani hanno fatto per gli uomini più di tutte le filosofie moderne; e sintanto che i filosofi non troveranno il coraggio di cercare un modo di vivere del tutto diverso, documentandolo con il loro esempio, essi non serviranno a nulla»<sup>456</sup>. In questo frammento si pone già in modo chiarissimo il problema della vita del filosofo che, se non trova un modo di vivere diverso, e non è disposto a illustrarlo attraverso il proprio esempio, non è niente, o meglio, è meno di un vegetariano perché il vegetariano per mezzo della sua scelta di alimentazione dà in qualche modo una forma alla sua vita e questa forma innesca delle particolari relazioni pratiche col mondo, oltre che con sé. È molto interessante che Nietzsche faccia partire il ragionamento dall'esempio di Diogene, e che quindi non gli sfugga il fatto che è stato il cinismo a porre questo problema in modo chiaro e radicale.

Ma è forse nel *Crepuscolo degli idoli*<sup>457</sup>, definito «il primo libro della Trasvalutazione di tutti i valori», nato quindi da un intento diogeniano, e soprattutto in *Ecce homo* che ci troviamo davanti il Nietzsche cinico. Del *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche stesso, in *Ecce Homo*, dice così: «Ciò che nel titolo viene chiamato *idolo* è semplicemente ciò che fino a oggi si chiamava verità. *Crepuscolo degli idoli* – in altre parole: è finita con la vecchia verità»<sup>458</sup>. Per quanto riguarda *Ecce Homo*, come nota Sloterdijk<sup>459</sup>, Nietzsche è pronto a indossare i panni del «Socrate impazzito». In un momento di grande euforia, il 20 novembre 1888, Nietzsche, per definire il suo libro, scrive a Brandes: «Con un cinismo che passerà alla storia, ora ho raccontato me stesso: il libro si intitola *Ecce homo*»<sup>460</sup>. E all'interno del libro, nel capitolo che si chiama *Perché scrivo libri così buoni*, dice: «In certi punti questi libri raggiungono ciò

---

<sup>456</sup> Ivi, pp. 175-176.

<sup>457</sup> Friedrich Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, Milano, Adelphi, 1983

<sup>458</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Milano, Adelphi, 2000, p. 123.

<sup>459</sup> Peter Sloterdijk, *Il quinto vangelo di Nietzsche*, Milano, Mimesis, 2015, p. 50.

<sup>460</sup> Friedrich Nietzsche, *Epistolario 1885-1889*, vol. V, Milano, Adelphi, 2011, p. 797.

che di supremo si può raggiungere sulla terra, il cinismo»<sup>461</sup>. Per Sloterdijk il termine cinismo qui indica due direzioni: «una, rivolta all'elevazione delle questioni di dieta e salute», in relazione al fatto di poter fare una buona vita e pensare bene, anche se non nel senso salutista attuale; l'altra è quella che Sloterdijk chiama energie auto-eulogistiche, che mettono in moto le energie creative: «Non ho mai fatto un passo in pubblico che non mi compromettesse: questo è il *mio* criterio del giusto agire».

Partendo da Dio, che viene definito una risposta troppo grossolana, una specie di divieto a pensare imposto ai pensatori, Nietzsche si dichiara interessato a «un problema dal quale dipende la “salvezza dell’umanità” molto più che da qualche curiosità da teologi: il problema della *alimentazione*»<sup>462</sup>. Come si deve mangiare per raggiungere il proprio massimo di forza e di virtù «senza moralina?». Nietzsche deve aver avvertito il problema in prima persona, perché racconta: «Di fatto, fino alla piena maturità io ho mangiato sempre e soltanto male – in termini morali “impersonalmente”, “disinteressatamente”, “altruisticamente”, alla salute dei cuochi e altri compagni in Cristo. Quando studiavo Schopenhauer [...] per esempio, io negavo molto seriamente la mia “volontà di vita” per mezzo della cucina di Lipsia. Avere una alimentazione insufficiente e in più rovinarsi lo stomaco [...] la carne bollita all'eccesso, le verdure che diventano grasse e farinose; i dolci che degenerano in fermacarte [...] si capirà da dove ha origine lo spirito tedesco – dagli intestini in disordine»<sup>463</sup>. Nietzsche è alla ricerca di una specie di nuova fisiologia che ha come fine una nuova forma di salute. Questa nuova salute sarà in grado di esplicarsi come nuovo pensiero: «Star seduti il meno possibile; non fidarsi dei pensieri che non sono nati all'aria aperta e in movimento – che non sono una festa anche per i muscoli. Tutti i pregiudizi vengono dagli intestini. Il sedere di pietra – l'ho già detto una volta – è il vero peccato contro lo spirito santo»<sup>464</sup>. Anche lessicalmente Nietzsche fa fare un salto alla filosofia coniando nuovi concetti filosofici come il *mangiare in termini morali altruisticamente e impersonalmente*, e inserendo al posto del male il sedere di pietra, oppure dando uno spazio fondamentale all'aria

---

<sup>461</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Milano, Adelphi, 2000, p. 60.

<sup>462</sup> Ivi, p. 35.

<sup>463</sup> Ivi, p. 36.

<sup>464</sup> Ivi, p. 38.

aperta e alla festa per i muscoli. Ma per riuscire ad affrontare la vita nella sua totalità, senza perderne degli aspetti, e riuscendo a mantenere un po' di allegria, il modo di porcisi in mezzo rimane sempre quello cinico: «Bisogna non essersi mai risparmiati, bisogna avere la durezza fra le proprie abitudini, per essere di buon umore e sereni in mezzo a nient'altro che a dure verità»<sup>465</sup>.

Un altro pensiero di *Ecce homo* in cui è, credo, ravvisabile una matrice cinica è quello, centrale e potente, sul diventare ciò che si è. Per poter diventare ciò che si è non bisogna avere neanche la minima idea di ciò che si è. Si diventa ciò che si è attraversando le peripezie della vita e attraverso una sequenza di fallimenti. Potremmo dire che bisogna riuscire a inventarsi un proprio «piccolo esilio», se non si ha la fortuna di qualcuno che ti ci mandi veramente. Vedi in Diogene l'importanza dell'esilio e l'importanza del fallire: stare per sposarsi e non sposarsi, stare per partire per un viaggio e non partire, stare per intraprendere il *cursus honorum* e poi lasciarlo perdere. Nelle parole di Nietzsche: «Diventare ciò che si è presuppone che non si abbia neppure una lontana idea di *ciò* che si è. Da questo punto di vista hanno un loro senso e un loro valore anche i *passi falsi* della vita [...] mentre il *nosce te ipsum* sarebbe la ricetta più rovinosa [...] Bisogna che tutta la superficie della coscienza – la coscienza è una superficie – sia mantenuta pura da qualsiasi grande imperativo. E attenzione anche alle grandi parole, ai grandi atteggiamenti! Sono tutti pericoli che l'istinto “si capisca” troppo presto - . Intanto, nel profondo, cresce sempre più l'“idea” che organizza, l'idea chiamata al dominio – essa comincia a comandare, lentamente guida i passi *indietro* dalle deviazioni, dalle vie perdute, prepara qualità e capacità *singolari*, che poi si dimostreranno indispensabili come mezzi per il tutto – elabora singolarmente tutti i poteri *subalterni*, prima di far trapelare qualcosa del compito dominante, della “meta”, del “fine”, del “senso”»<sup>466</sup>. È meraviglioso come Nietzsche delinea i piccoli spostamenti che generano la ragnatela sociale, questi piccoli segmenti che diventano la preparazione subalterna a una carriera socialmente riconosciuta, a cui corrispondono tutti i piccoli esercizi e allenamenti per non diventare: «Vista da questa parte la mia vita è meravigliosa [...] Non voglio in nessun modo che

---

<sup>465</sup> Ivi, p. 63.

<sup>466</sup> Ivi, p. 52.

qualcosa sia diverso da come è; io stesso non voglio diventare diverso... Ma così ho sempre vissuto. Non ho avuto desideri. Qualcuno che, a quarantaquattro anni, può dire che non si è mai sforzato di avere *onori, donne, denaro!*»<sup>467</sup>. Ecco cosa Nietzsche è riuscito a diventare grazie alle sue pratiche di fallimento: uno grandemente lusingato dal fatto che certe vecchie fruttivendole «non hanno pace finché non sono riuscite a scegliermi i grappoli più dolci della loro uva [...] *Fino a questo punto* bisogna essere filosofi»<sup>468</sup>.

Ma sono presenti anche degli attacchi contro la famiglia e contro l'organizzazione sessuale vigente della società. Nietzsche considera i «concetti dominanti sui gradi di parentela» come «un insuperabile controsenso fisiologico. Il papa continua ancora oggi ad affaccendarsi con tale controsenso. La affinità con i propri genitori è minima: sarebbe il segno estremo della volgarità essere affini ai propri genitori»<sup>469</sup>. Le cosiddette «anime belle» sono soltanto il prodotto di un acuto «malessere fisiologico», che può essere diagnosticato e forse curato diventando medi-cinici<sup>470</sup>.

Poco più avanti Nietzsche, per illustrare completamente il suo modo di pensare, enuncia un altro principio del suo codice morale che ha per oggetto il vizio, cioè è contro il vizio. Per chiarirsi dice: «sotto il nome di vizio io combatto ogni specie di contronatura o, se si amano le belle parole, di idealismo. Tale principio dice: “La predicazione della castità istiga pubblicamente alla contronatura. Il disprezzo per la vita sessuale, l'insudiciamento della medesima col concetto di “impurità” sono, in ogni loro forma, il delitto stesso contro la vita”»<sup>471</sup>.

A questo punto, per far saltare la cortina di vizio, ossia di contronatura, e per togliere tutte quelle forme cultural-pedagogiche che formano continuamente le anime belle, producendo questa forma di errore e di galera all'aria aperta che sarebbe il mondo, bisogna concepire una nuova figura di filosofo: «La mia maniera di concepire il filosofo, come un tremendo esplosivo [...] io sono dinamite».

---

<sup>467</sup> Ivi, pp. 52-53.

<sup>468</sup> Ivi, p. 61.

<sup>469</sup> Ivi, p. 23.

<sup>470</sup> Ivi, p. 66.

<sup>471</sup> Ivi, p. 67.

## Capitolo 4. Cinismi consapevoli, inconsapevoli e diffusi

### 1. Tracce di cinismo nella grande narrativa

- a. *Tolstoj: un cavallo spiega gli strani comportamenti e le strane idee dell'animale umano*

Tolstoj ha scritto un bel racconto dal titolo *Cholstomer*<sup>472</sup> il cui protagonista è un anziano cavallo che ha avuto un importante passato. Il vecchio cavallo si trova a spiegare ai cavalli più giovani il modo di comportarsi degli uomini, che ai cavalli può risultare strano e, ogni tanto, di difficile comprensione. In un certo senso potremmo dire che le idee umane, e i modi di nominare le cose degli uomini, divergono fortemente dalle loro pratiche effettive, cioè dalle cose che fanno.

Del racconto *Cholstomer* parla anche il critico Victor Šklovskij, nel famoso saggio *L'arte come procedimento*<sup>473</sup>, dove Šklovskij cerca di mettere a fuoco il procedimento attraverso il quale si produce arte. Šklovskij chiama questo procedimento “straniamento”. Il procedimento dello straniamento ha come fine di toglierci da una forma di assuefazione dovuta all'abitudine, a causa della quale non percepiamo più integralmente i fatti e gli oggetti, ma li percepiamo soltanto parzialmente e sempre nello stesso modo, in una forma che Šklovskij chiama “riconoscimento”. Scopo dell'arte è il mostrare l'oggetto o il fatto in modo completo e, anche per questo, insolito; liberando così il fatto da forme di percezione abitudinaria e culturalmente obbligatoria, in modo che l'oggetto percepito si liberi e venga percepito in una “visione”. In letteratura Šklovskij, per illustrare come opera lo straniamento ricorre quasi sempre a esempi presi da testi di Tolstoj e spiega che Tolstoj, facendo spesso ricorso alla descrizione minuziosa di una pratica, invece di ricorrere all'uso del nome, riesce a far vedere in che cosa

---

<sup>472</sup> Lev Tolstoj, *Cholstomer/Storia di un cavallo*, pp. 89-138, trad. Igor Sibaldi, in Lev Tolstoj, *Tutti i racconti*, vol II, Milano, Mondadori, 1991.

<sup>473</sup> Victor Šklovskij, *L'arte come procedimento*, in T. Todorov (a cura di), *I formalisti russi*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 73-94, trad. Cesare de Michelis e Renzo Oliva.

la pratica consista effettivamente. L'esempio è la fustigazione: Tolstoj critica la fustigazione senza nominarla, la descrive minuziosamente e la paragona a altre procedure di tortura anche di tipo immaginario; procedendo in questo modo, riesce a far vedere che cos'è la fustigazione e quanto sia orrenda. Anche Carlo Ginzburg ritorna sullo straniamento e su Tolstoj in *Straniamento*<sup>474</sup>. Nel breve saggio Ginzburg cerca di delineare una breve "preistoria" dello straniamento. Per quanto vi sia esposta qui una vicenda che intesse intorno a questo concetto pagine di vari autori, tra i quali Montaigne, Voltaire e tanti altri, mi interessò esclusivamente delle pagine in cui Ginzburg si interessa a Marco Aurelio. Come ricorda Ginzburg, Šklovskj parte da questa osservazione: «Se studiamo con sufficiente attenzione le leggi della percezione non tardiamo ad accorgerci che gli atti abituali tendono a diventare automatici»<sup>475</sup>, così la vita diventa una specie di automatismo e viene inghiottita nel nulla. «Per risuscitare la nostra percezione della vita, per rendere sensibili le cose, per fare della pietra una pietra, esiste ciò che noi chiamiamo arte. Il fine dell'arte è di darci una sensazione della cosa»<sup>476</sup>, questo lo si fa attraverso due procedimenti: lo straniamento e la complicazione della forma che ne rende più difficile la percezione e ne prolunga la durata. Ginzburg trova un antenato di questo procedimento in un esercizio spirituale stoico, molto praticato da Marco Aurelio e consigliato anche da Epitteto, che aveva lo scopo di cancellare la rappresentazione. Per arrivare a una corretta percezione della cosa è necessario cancellarne le rappresentazioni. Ginzburg cita Marco Aurelio VII 29: «Cancella la rappresentazione. Ferma i fili che muovono la marionetta [...]»<sup>477</sup> e spiega con un esempio molto semplice come si può cancellare la rappresentazione allo scopo di controllare le nostre passioni: pensiamo una melodia molto commovente in grado di modificarci e farci piangere, a questo punto dobbiamo suddividerla nei singoli suoni che la compongono e vedremo che questi singoli suoni non ci

---

<sup>474</sup> Carlo Ginzburg, *Straniamento/Preistoria di un procedimento letterario*, in Carlo Ginzburg, *Occhiacci di legno*, Milano, Feltrinelli, 2011, pp. 11-39.

<sup>475</sup> Victor Šklovskj, in Carlo Ginzburg, *Occhiacci...* p. 15. La traduzione citata da Ginzburg differisce in parte da quella presente in Todorov, *I formalisti...* Per questo motivo cito da Ginzburg.

<sup>476</sup> Victor Šklovsky, in Carlo Ginzburg, *Occhiacci...* p. 16.

<sup>477</sup> Marco Aurelio, *A se stesso*, a cura di E. V. Maltese, Milano, 1993 in Carlo Ginzburg, *Occhiacci...* p. 18 e p. 20.

commuovono più. In questo modo si cancella la rappresentazione. Detto altrimenti, basta pensare che un manto di porpora, nonostante l'importanza che riveste, non è altro che «dei peli di pecora intrisi nel succo di una conchiglia». Qualcosa di simile allo straniamento, chiamato con un altro nome, sarebbe quindi già radicato nella pratica dello stoicismo e, come ci ricorda Ginzburg Tolstoj era un lettore di Marco Aurelio e di Epitteto.

Anche se non siamo in grado di dimostrare nessun rapporto diretto tra Tolstoj e l'antico cinismo, non abbiamo bisogno qui, per motivi di spazio, di ricordare quanto il modo di essere e di mostrarsi dei cinici fosse straniante, e quanto avessero effetto straniante i loro discorsi e i loro giochi di parole (es: la *scuola* di Platone, Diogene la chiamava *colica*). Esiste in Tolstoj, nei *Pensieri per ogni giorno*<sup>478</sup>, una citazione diretta del nome di Diogene: «27 marzo. Il saggio Diogene diceva: “è veramente libero solo chi è sempre pronto a morire”. Egli scrisse al re di Persia: “Non puoi rendere schiavi degli uomini veramente liberi, come non puoi rendere schiavo un pesce. Anche se li metti in carcere, non ti serviranno come schiavi. E se moriranno in carcere, quale vantaggio trarrai dall’averli rinchiusi in carcere?”. Ecco il discorso di un uomo libero: un tal uomo sa in che cosa consiste la vera libertà». Bisogna sottolineare che questa singola citazione del pensiero di Diogene ricorre in un testo che cita ventinove volte Epitteto, cinquantaquattro volte Marco Aurelio e una volta Seneca, Platone e Aristotele, insieme a citazioni provenienti da Lao Tze, dall’antica saggezza cinese, e da Schopenhauer, Ruskin, Matteo etc.

Venendo a *Cholstomer*, di notte, nella stalla, questo vecchio cavallo si mette a raccontare la sua vita agli altri cavalli più giovani: era un cavallo molto forte e veloce, figlio di cavalli importanti, e era stato il cavallo più veloce di tutta la Russia; ma fin dalla nascita era segnato da una grande disgrazia, era un cavallo pezzato. L'uomo è razzista e non vuole i pezzati. Per questo motivo Cholstomer viene anche castrato, per non produrre altri cavalli pezzati fecondando le cavalle. Anche gli altri cavalli all'inizio, quando era appena arrivato nell'allevamento, non lo trattano troppo bene. Loro «discendevano tutti quanti [...] dal famoso Smetanka, mentre

---

<sup>478</sup> Lev Tolstoj, *Pensieri per ogni giorno/Un calendario di saggezza*, Prato, Piano B, 2016, trad. Pier Cesare Bori, p. 74.

il pezzato era di origine ignota: il pezzato era un forestiero [...] comprato per ottanta rubli»<sup>479</sup>. Come vediamo il tema dell'origine appare fin dall'inizio importante. E appena prende la parola per raccontare la sua storia Cholstomer si concentra da subito sul tema del mantello pezzato, cioè di un mantello differente, ma che diventa da subito discriminante: «quando nacqui non conoscevo il significato della parola *pezzato*, pensavo di essere un cavallo, e basta. La prima osservazione che fu fatta a proposito del mio mantello, ricordo, stupì profondamente tanto me che mia madre [...] “Ma guarda un po’, la nostra Baba ha figliato” disse [il cavallaio, nda][...] “Guarda un po’, Taras” gridò, “un pezzato, proprio come una gazza” [...] Vennero gli altri cavallai, e si misero a esaminarmi [...] Tutti ridevano guardando la mia pezzatura, e mi appioppavano i nomignoli più vari e bizzarri [...] “il generale adesso non lo lascerà nell'allevamento. [...] “E che razza di diavolo è mai questo, sembra un muzik” continuava. “Non è possibile lasciarlo nell'allevamento, è una vergogna, ma è un buon cavallo, molto buono”»<sup>480</sup>. Il cavallo cresce e inizia a interessarsi alle cavalle. Perché non si riproduca, mettendo al mondo altri pezzati, viene castrato. La castrazione lo sprofonda in sé stesso e lo spinge a meditare, così inizia a studiare i «tratti di quella strana razza di animali ai quali noialtri siamo così strettamente legati, e che chiamiamo uomini»<sup>481</sup>. Quello che riuscirà a capire degli uomini risuona molto strano alle orecchie di un cavallo e riguarda principalmente l'idea della proprietà: «mi era completamente oscuro il senso delle parole il *sno*, il puledro *sno*, dalle quali vedevo che la gente supponeva una sorta di legame tra me e il capostalliere. A quel tempo non riuscivo assolutamente a capire in cosa consistesse questo legame»<sup>482</sup>. La proprietà, questo strano legame tra un uomo e una cosa gli risulta strano: «Le parole: “il mio cavallo” riferite a me, un cavallo vivo, mi sembravano altrettanto strane quanto le parole: la mia terra, la mia aria, la mia acqua»<sup>483</sup>. Il significato preciso di questo particolare legame tra un uomo e una cosa nel corso del tempo gli diventa più chiaro. «Pensavo incessantemente a queste cose, e soltanto dopo che mi

---

<sup>479</sup> Lev Tolstoj, *Cholstomer...*, p. 101.

<sup>480</sup> Ivi, pp. 105-106.

<sup>481</sup> Ivi, p. 111.

<sup>482</sup> Ivi, p. 112.

<sup>483</sup> Ivi, pp. 112-113.

fui trovato nei più svariati rapporti con gli uomini, compresi finalmente il significato che gli uomini attribuiscono a queste strane parole. Il loro significato è il seguente: gli uomini, nella loro vita, prendono a fondamento non i fatti, ma le parole. Essi amano non tanto la possibilità di fare o di non fare qualcosa, quanto la possibilità di dire di vari oggetti certe parole tra loro in uso. Queste parole, alle quali gli uomini attribuiscono una grande importanza, sono: mio, mia, e le dicono riferendosi a diverse cose, esseri e oggetti, persino alla terra, agli uomini e ai cavalli. Si accordano in modo tale che di un dato oggetto uno soltanto possa dire: *è mio*. E colui che, secondo questo complicato gioco che fan tra di loro, è in grado di dire *è mio* del maggior numero possibile di cose, viene da loro considerato il più fortunato. Perché accada questo, lo ignoro, ma è così»<sup>484</sup>. La proprietà, questo legame tra un uomo e una cosa, attraverso gli occhi del cavallo, perde di sostanza e acquista la dimensione di un gioco fatto puramente di linguaggio. Potremmo dire che è un legame che non ha sostanza sulla Terra, ma ha sostanza soltanto nell'accordo che hanno gli uomini tra di loro nel giocare questo strano gioco. Consiste soltanto nel pronunciare la parola "mio" in presenza di un oggetto, senza che nessun altro uomo possa pronunciare la parola mio in presenza dello stesso oggetto. Il fine del gioco è vincerlo, cioè poter pronunciare la parola mio in presenza di un numero maggiore di oggetti. Gli uomini possono partecipare a questo strano gioco perché non sono interessati ai fatti ma esclusivamente alle parole. La gratuità di questo strano rito è così difficile da capire per il cavallo perché non si radica in quello che gli uomini fanno o non fanno, ma soltanto in quello che dicono. Per chiarire ulteriormente la gratuità rituale della cosa, Cholstomer descrive anche le pratiche di uso di una cosa: «Molte di quelle persone che, per esempio, mi definivano il loro cavallo, non mi montavano mai in groppa, ma mi cavalcavano altri uomini. E non erano loro, di nuovo, a darmi da mangiare, ma altri [...] a farmi del bene non erano quelli che mi definivano il loro cavallo, ma [...] delle persone estranee»<sup>485</sup>. In realtà, come denuncia Cholstomer, chi nel gioco usa la parola "mio cavallo" non ha relazioni con il cavallo; anche nelle dinamiche di uso della cosa, chi usa veramente la cosa non è

---

<sup>484</sup> Ivi, p. 106.

<sup>485</sup> Ivi, p. 113.

autorizzato in questo strano gioco a usare la parola “mio”, mentre la usa chi nella realtà non ha alcuna relazione concreta con la cosa. Ma Cholstomer prosegue il corso delle sue osservazioni e comprende che «il concetto di mio non possedeva alcun fondamento se non il basso e animalesco istinto umano da loro chiamato senso o diritto di proprietà, e ciò non soltanto per quel che riguarda noialtri cavalli»<sup>486</sup>. Il cavallo ha scoperto che l'uomo chiama «casa mia» una casa dentro la quale non abita e che il mercante chiama le «sue stoffe» delle stoffe che non userà mai per farsi un vestito. Altri uomini chiamano «la mia terra» dei terreni che non hanno mai visto e su cui mai hanno camminato. Alcuni chiamano miei addirittura degli altri esseri umani che non hanno mai visto, oppure qualche donna. «Gli uomini non anelano a fare quello che ritengono essere bene, ma a chiamare “mio”, “mia” il maggior numero possibile di cose»<sup>487</sup>. Una volta compreso che l'essenza dell'umanità consiste nel praticare ossessivamente questo gioco, l'animale può sentirsi migliore dell'uomo perché «l'agire degli uomini, per lo meno di quelli con cui ho avuto a che fare, è guidato dalle parole, il nostro, invece, dai fatti»<sup>488</sup>.

Per quanto non si possa dire che Tolstoj conoscesse direttamente il cinismo, indubbiamente il testo che abbiamo appena analizzato si muove nella stessa direzione e nasce dallo stesso problema. Lo sguardo che, restando più a livello del suolo, è in grado di togliere realtà ai vari strati di astrazione che danno forma alla società umana e alle sue credenze, è sempre quello dell'animale, in questo caso non un cane, ma un cavallo. L'animale, che è espressione di una natura non ancora allontanata da se stessa, e rimasta aderente alla sua semplicità, può vedere, e quindi criticare i giochi umani, giochi però ai quali gli uomini credono come se fossero veri. La proprietà privata, questa particolare forma di relazione dell'uomo con le cose, che grazie allo sguardo del cavallo viene privata di tutti i suoi aspetti legali, non è una qualche forma di pratica ma diventa un puro gioco di nominazione di cose attraverso l'etichetta *mio*, che si rivela però essere pura nominazione e niente altro in quanto l'uso della cosa non coincide mai con la proprietà/atto di nominazione *mio* della stessa cosa. Uno dice *mio* del cavallo e un

---

<sup>486</sup> Ibid.

<sup>487</sup> Lev Tolstoj, *Cholstomer...*, p. 114.

<sup>488</sup> Ibid.

altro ha a che fare col cavallo. Uno dice *mio* di un pezzo di terra e un altro userà e abiterà su quel pezzo di terra. Uno dice *mio* di una stoffa e un altro indosserà un vestito fatto di quella stoffa. Lo sguardo del cavallo, cioè lo sguardo raso terra, è in grado di mostrare e criticare la grande scissione tra la sfera del dire e della grande astrazione, che diventa l'essenza del modo d'essere dell'umano, e quella del fare e della pura esistenza, che è incarnata dall'animale.

b. *Thomas Bernhard: andare nella direzione opposta*

Come abbiamo già visto, in un frammento di Diogene Laerzio si racconta di come Diogene una volta, andando a teatro, cerchi di entrare dall'uscita, camminando in direzione opposta a quelli che già stavano uscendo; interrogato su perché faceva così, Diogene risponde che è quello che ha cercato di fare per tutta la vita. Si sottolinea così l'importanza, nel cinismo, di questo concetto, o forse sarebbe meglio dire di questa pratica: andare nella direzione opposta. Inserito in una società in cui norme, convenzioni e abitudini si rivelano artificiose e gratuite, e mostrano un eccessivo allontanamento da una possibile naturalezza del vivere, il modo d'essere cinico diventa l'incarnazione dell'andare nella direzione opposta.

Questo motivo dell'andare nella direzione opposta viene magistralmente illustrato, all'incirca duemilaquattrocento anni dopo, anche da Thomas Bernhard (nato nel 1931 e morto nel 1989) in uno degli splendidi volumetti che vanno a comporre la sua autobiografia: *La cantina*<sup>489</sup>. Già dalla prima riga Bernhard ci dice: «*Gli altri esseri umani li trovai nella direzione opposta, in quanto non andai più all'odiato ginnasio, ma, ciò che fu la mia salvezza, a fare l'apprendista*»<sup>490</sup>. Prendendo la direzione opposta, e andando così verso la sua salvezza, il giovane Bernhard non percorre più, tutte le mattine, la strada verso il centro con il figlio del consigliere governativo e invece percorre la strada verso la periferia con il garzone del fabbro che abita nella casa accanto; e non passa più

---

<sup>489</sup> Thomas Bernhard, *La cantina/Una via di scampo*, Milano, Adelphi, 1984, trad. di Eugenio Bernardi.

<sup>490</sup> Ivi p. 9.

davanti a splendide artistiche ville, ma passa davanti all'istituto per ciechi e per sordomuti e al manicomio. Il tutto accade all'improvviso quando il giovane Bernhard, senza neanche avvertire la famiglia, invece di raggiungere il suo odiato ginnasio decide di dirigersi verso l'ufficio di collocamento, alla ricerca di un lavoro che sia nella direzione opposta. Immediatamente, nel far così, ha «la sensazione di essere scampato a una delle più grandi assurdità umane, cioè al ginnasio» e che la sua esistenza «è di nuovo un'esistenza utile»<sup>491</sup>. Come Bernhard racconta, l'impiegata dell'ufficio di collocamento gli propone «molti indirizzi, ma per un bel po' non un solo indirizzo *nella direzione opposta*»<sup>492</sup>. Avendo le migliori intenzioni nei suoi riguardi, l'impiegata parte dai migliori indirizzi in suo possesso, come un posto di apprendista nel più grande e stimato negozio di abbigliamento del centro città, cercando di sistemarlo bene, non riesce a capire che Bernhard non vuole essere sistemato bene ma vuole andare nella direzione opposta. Per questo motivo l'impiegata tirerà fuori, per almeno mezz'ora, dozzine di schede dal suo schedario, «indirizzi conosciuti da tutti in città, gli indirizzi più noti e più famosi della città»<sup>493</sup>, prima di riuscire a tirar fuori un indirizzo che sia veramente nella direzione opposta. E visto che Bernhard si avventa su questo indirizzo nella direzione opposta, cioè «sull'indirizzo peggiore, il peggiore in assoluto»<sup>494</sup>, il negozio di alimentari del signor Podlaha, da quel momento in poi l'impiegata lo tratterà solamente con disprezzo, non riuscendo a darsi ragione che un ragazzo che fino a due ore prima era studente ginnasiale, voglia andare a fare il garzone di bottega presso un droghiere, in un quartiere malfamato. Anzi, non lo prenderà neanche sul serio, considerandolo un ragazzo momentaneamente affetto da un turbamento causato dalla pubertà. Ma così facendo Bernhard si salverà da quella «fabbrica per studiare», in cui era dovuto andare per anni e anni, e da quella «macchina per imparare»<sup>495</sup> che aveva reso sordi i suoi orecchi e pazzo il suo intelletto. Andando nella direzione opposta, verso la cantina del signor Podlaha, Bernhard avrà la possibilità di finire in mezzo a esseri umani che non sono

---

<sup>491</sup> Ivi, pp. 10-11.

<sup>492</sup> Ivi, p. 11.

<sup>493</sup> Ivi, p. 19.

<sup>494</sup> Ivi, p. 21.

<sup>495</sup> Ivi, p. 12.

stati prodotti nella macchina per studiare. La macchina per studiare, che ovviamente è situata nel luogo a lei più omologo, la città e soprattutto il suo centro, nel quartiere che si raggiunge andando nella direzione opposta, non riesce più a fare una presa totale sull'individuo: lì «tutt'a un tratto la personalità non veniva più mortificata dalle regole dell'apparato borghese, apparato che devasta l'essere umano, perché nelle città [...] si pizzicano e si sbattono qua e là continuamente gli esseri umani, gli si lavora addosso senza posa di martello e di lima e gli si lavora addosso di martello e di lima fino a quando di un essere umano non rimane altro che un ripugnante e insulso prodotto dell'arte decorativa [...] in queste città tutto si oppone alla natura dell'uomo e già gli adolescenti sono solo un prodotto dell'arte decorativa dalla A alla Zeta»<sup>496</sup>. Questa educazione che si produce nella macchina per studiare, e che si sostanzia esclusivamente come un'arte decorativa che deforma l'uomo, allontanandolo sempre più dalla sua natura, non è un'esclusiva di Salisburgo ma coincide con tutto l'occidente, infatti «se in Europa vediamo un essere umano, un qualsiasi essere umano, noi abbiamo a che fare con un essere umano artificiale, con un disgustoso prodotto umano dell'arte decorativa riprodotto in milioni e [...] miliardi di esemplari, il quale è manipolato da giganteschi sistemi scolastici che incessantemente e impietosamente divorano gli uomini, insomma è un unico ripugnante marionettismo industriale quello che sentiamo rintronarci nelle orecchie se ancora riusciamo a udire, e non troviamo un solo essere umano naturale»<sup>497</sup>. Andare nella direzione opposta è la sola possibilità di sfuggire a questi grandi processi di deformazione decorativa degli individui, i sistemi scolastici, che hanno come loro unica finalità di creare una particolare forma di uomo artificiale, che asfissa chi la subisce. Bernhard, il grande artista dell'esagerazione, coniando un neologismo geniale, definisce il sistema educativo occidentale come «marionettismo industriale». È per questo che prima di buttarsi giù dalla finestra, qualcuno cerca di fare dietrofront e «chi ha fatto dietrofront scappa via, scappa e scappa senza sapere dove sta correndo mentre scappa nella direzione opposta»<sup>498</sup>. Nella

---

<sup>496</sup> Ivi, p. 94.

<sup>497</sup> Ivi, p. 95.

<sup>498</sup> Ivi, p. 96.

cantina di Podlaha, situata nel quartiere malfamato di Scherzhauserfeld, Bernhard può rinascere: «qui non c'era *nessuna istituzione micidiale*. Qui [in assenza di marionettismo industriale] non c'era la continua necessità di controllarsi, di chinare il capo, di fingere e di mentire pur di sopravvivere. Qui tutto quello che ero non veniva continuamente esposto agli sguardi critici, già di per sé micidiali, e non si pretendevano continuamente da me cose inaudite, disumane, o meglio la disumanità stessa. Qui non ero ridotto a una macchina per imparare e per pensare, qui potevo essere me stesso»<sup>499</sup>. «Nel negozio di alimentari di Karl Podlaha, il quale era un essere umano distrutto e [...] che sarebbe voluto diventare un musicista e invece era sempre rimasto un piccolo bottegaio»<sup>500</sup> Bernhard si trova subito bene. La procedura di assunzione è la più breve possibile, Podlaha gli dice che può restare anche da subito e gli dà una scopa per spazzare fino a mezzogiorno il magazzino, inoltre gli dà un grembiule che dovrebbe essere della sua misura, e, accorgendosi che non è della sua misura, gli dice che può portarlo provvisoriamente. Due ore dopo gli presenta il commesso e l'apprendista, poi «disse che di me e su di me non voleva sapere assolutamente nulla, dovevo solo sbrigare le formalità prescritte e per il resto rendermi *utile*»<sup>501</sup>. Fino dal primo momento, il tempo passato nella cantina diventa un tempo prezioso, non un tempo «infinitamente disperato che si trascinava senza posa e senza senso» nella testa di Bernhard, uccidendogli i nervi a poco a poco: «tutt'a un tratto, qui, io esistevo *intensamente, naturalmente, utilmente*»<sup>502</sup>. Non c'era più «la micidiale cappa della scuola e delle sue costrizioni didattiche» che per anni aveva obbligato Bernhard a percepire il mondo soltanto «in modo indistinto, attraverso la nebbia delle materie di studio»<sup>503</sup>, adesso vedeva di nuovo delle persone e poteva stabilire con esse un contatto immediato. E così, mentre prima, ogni giorno, andando verso il liceo, e percorrendo la strada che per lui avevano stabilito i suoi educatori, i suoi amministratori e gli amministratori del suo patrimonio fisico e intellettuale, Bernhard sentiva che si allontanava da se stesso e che usciva da se stesso e andava via da

---

<sup>499</sup> Ivi, pp. 93-94.

<sup>500</sup> Ivi, p. 10.

<sup>501</sup> Ivi, p. 11.

<sup>502</sup> Ivi, p. 15.

<sup>503</sup> Ivi, p. 14.

se stesso, dopo aver fatto dietrofront, e andando nella direzione opposta, verso il negozio di alimentari del signor Podlaha, adesso, ogni giorno, Bernhard sente di camminare verso se stesso e di andare ogni giorno sempre più verso se stesso.

Abbiamo qui il racconto di una fuga verso l'ignoto che ha un approdo fortunato. L'approdo fortunato è un seminterrato che serve da negozio di alimentari. L'autore non sopporta più la situazione angosciosa in cui lo mette il frequentare quotidianamente una delle istituzioni repressive dello stato: la scuola. Così dà ascolto al suo istinto di fuggire e si libera di tutte quelle pratiche di cui è fatta una educazione che agisce come un processo di marionettizzazione industriale, Bernhard rifiuta di subire sul suo corpo un continuo lavoro di martello e di lima a scopo decorativo. Rifiuta col suo corpo la situazione del banco (la macchina per imparare), e rifiuta con la sua intera vita la situazione della scuola (la fabbrica per studiare). Per riuscire a uscire dai processi educativi del collegio cattolico che frequenta, che si rivelano in una forte continuità con il fascismo, cioè da una totale eterodirezione disumanizzante e superficializzante (artificiosità decorativa), cerca qualcosa che vada nella direzione opposta, cioè che si opponga al ginnasio, alle attese della famiglia e al centro della città con i suoi simboli. È così che Bernhard troverà, andando nella direzione opposta, al posto della botte di Diogene, il negozio di alimentari nel seminterrato, situato nel quartiere malfamato di Salisburgo dove, incontrando gente che non ha subito i processi di artificializzazione della propria personalità, tornerà a sentirsi utile, e libero di respirare.

Come abbiamo visto precedentemente, a partire da quel frammento in cui si dice che Diogene ammirava chi stava per sposarsi e poi non si sposava, quelli che stavano per intraprendere un viaggio e alla fine non partivano, eccetera, Peter Sloterdijk fa un elogio del cinismo inteso anche, caso abbastanza unico all'interno del pensiero occidentale, come arte del *Lasciar-stare*, in opposizione al *Fare*. Quello che emerge è una specie di elogio del fallire come arte positiva del non diventare ciò che non si può essere, anche se diventarlo potrebbe sembrare appetibile. Possiamo incrociare questo tema, a mio giudizio, per una sua indubbia parentela, con quello già più ampiamente citato in

precedenza di Nietzsche su *Come si diventa ciò che si è?*: «Diventare ciò che si è presuppone che non si abbia neppure una lontana idea di *ciò* che si è. Da questo punto di vista hanno un loro senso e un loro valore anche i *passi falsi* della vita [...] mentre il *nosce te ipsum* sarebbe la ricetta più rovinosa [...] Bisogna che tutta la superficie della coscienza – la coscienza è una superficie – sia mantenuta pura da qualsiasi grande imperativo. E attenzione anche alle grandi parole, ai grandi atteggiamenti! Sono tutti pericoli che l'istinto “si capisca” troppo presto»<sup>504</sup>. Alla fine del suo romanzo autobiografico Bernhard racconta che un giorno, passeggiando vicino a un ponte in attesa di andare a casa a lavorare si sente chiamare da una voce. Chi lo chiama è uno che lui non riesce subito a riconoscere, uno stradino che, con la pancia che gli straborda dalle braghe della tuta, sta disfacendo col martello pneumatico il suolo alla ricerca di una tubatura da cambiare. Trentacinque anni prima l'uomo era un bambino che, nei momenti difficili del dopoguerra, andava spesso nella cantina a rubare qualcosa per mangiare e temeva moltissimo Podlaha che una volta l'aveva trovato a rubare due mele. L'uomo ha subito riconosciuto Bernhard, che dopo un po' inizia anche lui a ricordarsi. Perciò decidono di andare insieme a mangiare due salsicce. Parlano di varia gente del quartiere, alcuni che sono morti, altri che sono riusciti ad andarsene. E a un certo punto, mentre parlano, l'uomo dice che «in un certo senso [...] lui era contento della sua situazione, per quanto fosse schifosa. Alla sua età, disse, a uno non gl'importa più niente di niente, si è attaccati alla vita, ma anche se la vita finisce è lo stesso. È lo stesso» e Bernhard così scrive immediatamente dopo: «È lo stesso. Anche per me in quel momento tutto era lo stesso. Una bella espressione, chiara, breve, che rimane impressa: *è lo stesso*. Noi due ci capivamo»<sup>505</sup>. Finito il pranzo si saluteranno. «Salve e tutto è lo stesso, disse alla fine ed era come se lo avessi detto io. La mia caratteristica peculiare è oggi l'indifferenza e la consapevolezza della equivalenza di tutto ciò che è stato, è e sarà. Non ci sono alti valori, né valori più elevati, né valori supremi, tutto questo è liquidato». La liquidazione di tutti i tipi di valori può accadere perché «la natura non conosce

---

<sup>504</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo...*, p. 52.

<sup>505</sup> Thomas Bernhard, *La cantina...*, p. 126.

differenze di valore»<sup>506</sup>. Non importa che uno si affanni con il martello pneumatico e un altro con la macchina da scrivere, per la natura è tutto uguale. Secondo Bernhard tutto questo sarebbe abbastanza evidente, cioè chiaro: «sono solo le teorie che storpiano ciò che in fondo è chiarissimo, le filosofie e le scienze nel loro insieme che con le loro inservibili nozioni intralciano la strada che porta alla chiarezza». La conclusione di Bernhard è che «è l'essenza della natura che tutto sia lo stesso»<sup>507</sup>.

c. *Beckett: strani incontri e strani modi di abitare*

Samuel Beckett in *Tutto l'estraneo via*<sup>508</sup> nomina un Diogene: «lasciando in dubbio cose come quale Diogene». Non possiamo dire se si riferisca in modo diretto a Diogene il cinico. Però, per alcune delle loro attitudini e dei comportamenti che ne conseguono, molti dei personaggi di Beckett sembrano dei cinici: rifiutano qualsiasi rapporto sociale, rifiutano o non riescono a capire i rapporti sentimentali normali, hanno spesso un rifiuto totale della paternità. Un esempio di questo modo d'essere lo troviamo nel protagonista della novella *Primo amore*<sup>509</sup>, scritta da Beckett nella seconda metà degli anni quaranta. Il protagonista, di cui sappiamo pochissimo, è un uomo intorno ai venticinque anni, che in qualche modo può essere considerato un emarginato, al quale da poco è morto il padre. In conseguenza della morte del padre è obbligato a lasciare la casa, cosa che non lo infastidisce. Inizierà a vivere, con il progredire del freddo, in ripari di fortuna, come le stalle abbandonate. A una certa ora del pomeriggio in genere trova riparo su una panchina dove può dedicarsi alle sue contemplazioni e alla percezione dei propri dolori. Lì si incontra una sera con una certa Lulù, che gli chiede se può farle spazio per sedersi anche lei sulla panchina. Il giorno seguente lei si ripresenta e lui si mostra infastidito, ma alla fine la fa sedere lo stesso di fianco a lui e appena lei è seduta vorrebbe colpirla ma non lo fa.

---

<sup>506</sup> Ivi, p. 127.

<sup>507</sup> Ibid.

<sup>508</sup> Samuel Beckett, *Tutto l'estraneo, via*, in *Racconti e prose brevi*, 2010, Torino, Einaudi, 2010, trad. di Massimo Bocchiola.

<sup>509</sup> Samuel Beckett, *Premier amour*, Trad. Franco Quadri, *Primo amore*, in Samuel Beckett, *Racconti e prose brevi*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 30-52.

Perché non lo fa? Perché «a venticinque anni si rizza ancora [...] anche fisicamente, di tanto in tanto, è il destino di ognuno [...] Naturalmente lei se ne accorse, le donne fiutano un fallo nell'aria a più di dieci chilometri e si chiedono, Come ha fatto a vedermi, quello là? In queste condizioni non si è più se stessi, ed è penoso non esser più se stesso, ancor più penoso che esserlo»<sup>510</sup>. L'incontro ha una dinamica tale da sembrare tratto dalla *Repubblica* di Diogene, o dai brevi frammenti cinici riferiti agli incontri sessuali. A commento del fatto, il protagonista dice: «Quel che si chiama amore è l'esilio, con una cartolina da casa di tanto in tanto». Inoltre aggiunge: «Quando ebbe finito e il mio proprio io, quello addomesticato, si fu ricostituito con l'aiuto di una breve incoscienza, mi trovai solo». Lui però, dopo qualche altro incontro, le dirà di non venire più dalla panchina perché ne aveva abbastanza. Anche perché «L'amore rende cattivi, questo è un fatto»<sup>511</sup>. Nel periodo seguente in realtà l'uomo si accorgerà che la donna, Lulù, gli manca, e se ne accorgerà vedendosi «tutt'a un tratto scrivere la parola Lulu su una vecchia cacca di giovenca»<sup>512</sup>. Facendo vari tentativi a orari diversi riesce a ritrovarla sulla solita panchina, e le chiede che interesse lei abbia a inseguirlo così; lei gli risponde che non lo sa. Le chiede che cosa vede in lui e lei risponde che non poteva dirlo. Se in una normale comunicazione amorosa ci attenderemmo le solite frasi da innamorati, qui siamo davanti a due individui, che, pur essendosi anche già accoppiati sessualmente, non sanno perché lo hanno fatto e si cercano, oppure non riescono a trovare le solite frasi di giustificazione della cosa. Anche la descrizione della donna non rispetta nessun cliché amoroso: «La vedevo per così dire per la prima volta. Era tutta accartocciata e imbacuccata, la testa curva, il manicotto con le mani sul grembo, le gambe serrate una contro l'altra, i talloni per aria. Era senza forma, senza età, senza vita quasi, poteva essere una vecchia o una ragazzina»<sup>513</sup>. Non c'è la descrizione di un rapporto di fascinazione che la donna eserciti sull'uomo grazie all'avvenenza del suo aspetto. È infatti «senza forma», «senza vita quasi», potrebbe essere sia una vecchia che una ragazzina. Però i due chiariscono che sono lì apposta per vedersi reciprocamente.

---

<sup>510</sup> Ivi, p. 37.

<sup>511</sup> Ivi, p. 40.

<sup>512</sup> Ibid.

<sup>513</sup> Samuel Beckett, *Primo...* p. 42.

Ma appena si siede al fianco di lei, lui subito si rialza, «d'un balzo, come sotto l'effetto di un ferro caldo»; ha subito voglia di andarsene per sapere se è già finita. E infatti pian piano se ne va. Tornerà alla panchina qualche settimana dopo, lei non c'era, poi di colpo compare. Si mettono a passeggiare insieme perché la panchina è troppo umida per sedersi, le guarda il viso, era un viso normale, «come ce n'è milioni [...]». Non sembrava né giovane né vecchio, il suo viso, era come sospeso tra la freschezza e l'avvizzimento»<sup>514</sup>. Lui le chiede se ha qualcosa da dirgli e lei gli dice che aveva una camera, in realtà un piccolo appartamento, e lo invita a vivere lì. Lui accetta. Poi lei gli dice di andare a prendere la sua roba. La risposta dell'uomo è che lui non ha roba. I personaggi di Beckett, come vedremo anche in riferimento a Molloy, hanno dei possessi piccolissimi, che possono stare nelle proprie tasche, oppure non possiedono assolutamente nulla. Una volta arrivati a casa, lei inizierà a spogliarsi: «Quando non sanno più cosa fare, si spogliano, e senza dubbio è quanto di meglio hanno da fare. Si tolse tutto, con una lentezza da stuzzicare un elefante, salvo le calze, destinate senza dubbio a portare al colmo la mia eccitazione [...] Fortunatamente non era la prima volta che vedevo una donna nuda, potei dunque restare, sapevo che non sarebbe esplosa». Ancora una volta la situazione sessuale non viene risolta secondo le normali convenzioni: se la seconda volta che si erano incontrati sulla panchina, senza neanche conoscersi, i due personaggi avevano avuto un rapporto sessuale, adesso, che sono addirittura andati ad abitare nella stessa casa, la reazione di lui davanti a lei che si denuda è di piena indifferenza, infatti, quando lei gli domanda se non ha intenzione di spogliarsi anche lui, lui le dice: «Oh, sa [...] io non mi spoglio spesso. [e così continua:] Era vero, non sono mai stato il tipo che si spoglia a ogni piè sospinto. Mi toglievo le scarpe quando mi coricavo [...] e qualche indumento esterno a seconda della temperatura»<sup>515</sup>. Anche il rapporto con il vestiario è insolito e fuoriesce dalla norma. Poi lui chiede di vedere la sua stanza. La stanza dove lui dovrebbe stare è il salotto e l'uomo lo trova troppo pieno di mobili e di oggetti vari, infatti, mentre lei in silenzio lo guarda, lui porterà quasi tutto fuori e lo accatasterà nel corridoio. «Alla fine nella camera non restava più

---

<sup>514</sup> Ivi, p. 44.

<sup>515</sup> Ivi, p. 45.

che una specie di sofà e degli scaffali fissati al muro»<sup>516</sup>. Mette il sofà contro il muro e lo gira: «Era il lato aperto [...] che ora stava contro il muro. Poi mi arrampicai dentro come un cane nella sua cesta»<sup>517</sup>. Lei gli offre una lampada ma lui non la vuole, lei gli chiede come farà a andare in bagno e lui le dice di portargli un pitale. Lei non possiede pitali, allora lui le dice di dargli un oggetto qualsiasi. Alla fine gli darà una pentola. Come vediamo il rapporto con gli oggetti è di drastica semplificazione: niente mobili, niente lampade e un solo oggetto che, nonostante all'origine non lo fosse, possa essere usato come pitale. Nel prosieguo di questa strana convivenza scopriremo immediatamente che il protagonista è un po' disturbato da risatine e gemiti di cui l'altra stanza si riempie a certe ore del giorno e della notte perché Lulu fa la prostituta: «Allora lei vive di prostituzione? dissi. Noi viviamo di prostituzione, rispose. Non potrebbe chiedere che facciamo un po' meno rumore? dissi [...] O un altro genere di rumore? Devono pur mugolare, disse lei»<sup>518</sup>. La situazione arriva al suo climax quando lei gli annuncia che era incinta di cinque mesi ad opera dell'uomo. Si spoglia completamente, gli mostra la pancia e gli fa vedere che le areole dei capezzoli si stanno scurendo. Lui raccoglie le sue ultime forze e le dice: «Abortisca, abortisca, così [l'areola] non scurirà più»<sup>519</sup>. Ma lei non abortisce. «A partire da quel giorno le cose andarono male, in quella casa, per me, sempre peggio, non che lei mi trascurasse, non avrebbe mai potuto trascurarmi abbastanza, ma nel senso che veniva continuamente ad assassinarmi con il *nostro* bambino, mostrandomi la sua pancia e i suoi seni e dicendomi che stava per nascere da un momento all'altro, lo sentiva già che saltava. Se salta, dissi, non è mio»<sup>520</sup>. Sarà durante le urla del parto che lui, nonostante gli facesse male lasciare una casa senza che lo sbattessero fuori, si troverà costretto ad andarsene. I personaggi di Beckett, nel loro oscillare tra vagabondaggio, emarginazione e follia, forse possono essere considerati una traduzione contemporanea di alcuni aspetti del cinismo, come l'«inselvaticire la vita». Goulet-Cazé ci fornisce uno spunto che sembra abbastanza adeguato a seguire una linea-

---

<sup>516</sup> Ivi, p. 46.

<sup>517</sup> Ivi, p. 47.

<sup>518</sup> Ivi, p. 50.

<sup>519</sup> Ivi, p. 51.

<sup>520</sup> Ibid.

Beckett che consiste in una continua trasgressione sia della norma che dell'abitudine quando dice che «il cinismo pone domande in modo particolare allo storico della filosofia, perché mostra che la filosofia, contro ogni attesa, non consiste soltanto nell'esercizio della ragione. Diogene diceva di essere “un Socrate impazzito”, e con i Cinici si è sempre al limite della follia, sulla linea di demarcazione fra il riso e la serietà, fra il comico e il tragico, ossia in una posizione disagiata, ambivalente. Era quindi più comodo ridicolizzarli o dimenticarli»<sup>521</sup>. Con queste parole Goulet-Cazé considera in modo positivo e sostanziale, non soltanto polemico, l'aggettivo impazzito: lo stare sulla linea di demarcazione significa rendere indifferenti, o indiscernibili, secondo l'asse ragione-sragione, molti comportamenti.

d. *Hašek: Švejk e la drastica incomprensione di ogni gerarchia*

Frédéric Gros parla di cinismo a proposito della disubbidienza, i cinici sarebbero stati esemplarmente disubbidienti. La loro vita è già di per sé una polemica contro la norma in quanto i cinici hanno scoperto, e perciò implicitamente lo manifestano, il fatto che la natura «non ha né il senso della gerarchia, né della distinzione»<sup>522</sup>. È a partire da questo assunto che i cinici possono svelare la «grande equazione conformista» secondo la quale si chiama «“naturale” ciò che non è nient'altro che del “normale”; e “normale” ciò che alla fine non è che del “socialmente rispettabile”»<sup>523</sup>. È per questo che il cinico «ridicolizza ogni gerarchia» e «ridicolizza le solennità pubbliche». In *Le avventure del bravo soldato Švejk*, grande romanzo dello scrittore ceco Jaroslav Hašek, siamo alle prese con una continua ridicolizzazione di ogni forma di autorità, solennità e rigore che seguano questa stessa matrice. Già dall'incipit la cosa si rivela: «Insomma hanno ammazzato il nostro Ferdinando»<sup>524</sup> dice la domestica a Švejk, un uomo che ha dovuto abbandonare l'esercito perché è stato

---

<sup>521</sup> Marie-Odile Goulet-Cazé, *Cinismo*, in J. Brunshwig e E.R. Lloyd, *Il sapere greco*, Torino, Einaudi, 2005, p. 427.

<sup>522</sup> Frédéric Gros, *Désobéir*, Parigi, Albin Michel/Flammarion, 2017, p. 113, trad. mia.

<sup>523</sup> Ibid.

<sup>524</sup> Jaroslav Hašek, *Le avventure del bravo soldato Švejk nella Grande Guerra*, Milano, Mondadori, 2014, trad. Annalisa Cosentino.

dichiarato idiota da una commissione medica militare, e adesso vive vendendo «cani, brutti mostri bastardi» di cui falsifica il pedigree. Al momento della domanda Švejk si sta spalmando il ginocchio con un unguento contro l'artrite, e chiede alla domestica: «Ma quale Ferdinando, signora Mullerova [...] io di Ferdinandi ne conosco due. Uno fa l'inserviente dal droghiere Prusa, dove una volta si è scolato per sbaglio un flacone di lozione per capelli; e poi conosco anche Ferdinand Kòkoška, quello che raccoglie le cacche di cane. Non è una gran perdita in nessuno dei due casi». E a quel punto la domestica non può fare a meno di dire: «“Ma padrone, Ferdinando l'arciduca, quello di Konopište, quello grasso e religioso”. “Oh Gesù” strillò, “ma pensa un po'. E dove gli è successo, all'arciduca, questo guaio?”». La grande comicità di questo testo nasce dal fatto che all'informazione ricevuta «hanno ammazzato il nostro Ferdinando», Švejk non risponde seguendo automaticamente un principio di notorietà socialmente condiviso, cioè quello di pensare in primo luogo al Ferdinando più importante secondo la gerarchia dell'impero, quello che potremmo chiamare il Ferdinando in quanto tale, senza ulteriori specificazioni, e pensa invece immediatamente ai due ferdinandi a lui più vicini nello spazio, seguendo un principio di vicinato o di conoscenza rionale, due ferdinandi che per essere distinti tra di loro richiedono una ulteriore specificazione, infatti per sapere di quale Ferdinando si tratti bisogna sapere se stiamo parlando del Ferdinando che ha bevuto la lozione per capelli oppure del Ferdinando che raccoglie le cacche di cane. Procedendo in questo modo Švejk, ma sarebbe meglio dire la testa di Švejk, inserisce nella paragonabilità generale dei ferdinandi qualsiasi il Ferdinando imparagonabile, l'arciduca, il nipote dell'Imperatore. Grazie a una inversione gerarchica, potremmo dire, nella testa di Švejk l'arciduca Ferdinando, invece che per primo, viene per terzo, dopo il Ferdinando della lozione e il Ferdinando delle cacche di cane. E anche la Mullerova è partecipe in parte di questo pensiero che abbassa tutto, riportandolo al livello del suolo, perché dopo aver qualificato il Ferdinando di cui si parla come arciduca, lo definisce come «quello grasso», usando una caratteristica fisica e non nobile per descriverlo. L'attentato di Sarajevo, evento che scatenerà la prima guerra mondiale, proseguendo in questa logica rimpicciolente che normalizza tutto

quello che starebbe in alto, viene definito «questo guaio», un guaio capitato singolarmente all'arciduca, che senz'altro mai avrebbe potuto aspettarselo, infatti la discussione tra Švejk e la sua domestica continua affrontando vari temi come il fatto che chi se lo può permettere «non ci pensa, che un viaggio in automobile va a finire in disgrazia»<sup>525</sup>, e che «un arciduca grasso lo colpisci di sicuro, più di uno magro»<sup>526</sup>. Dopodiché Švejk si reca all'osteria U Kalicha per bere qualcosa e discutere col primo venuto, in questo caso l'agente in borghese Bretschneider, della polizia segreta, al quale esprimerà la sua preoccupazione per la vedova: «non vorrei essere nei panni della vedova dell'arciduca. Che farà adesso? I figli sono orfani, la tenuta di Konopište senza un padrone. Si risposa con un altro arciduca? A che pro? Torna a Sarajevo pure con l'altro e rimane vedova per la seconda volta. A Zliv di Hlubokà anni fa c'era un guardiacaccia, aveva un nome bruttino, Pindour, che è come dire Cazzetto. I bracconieri gli sparano e la vedova rimane sola con due figli, e un anno dopo sposa un altro guardiacaccia, Pepik [...] E le ammazzano anche questo. Poi la vedova si sposa per la terza volta, di nuovo con un guardiacaccia, e fa: “non c'è due senza tre. Se non va bene neanche questa volta, non so proprio che farò”. È ovvio che le fanno fuori anche quello»<sup>527</sup>. Anche qui il discorso di Švejk segue la stessa logica di paragonabilità agerarchica in cui l'arciduca Ferdinando può diventare una specie di analogo di un guardiacaccia, e la sua vedova l'analogo della vedova di un guardiacaccia. E a partire da questo esempio fornito dalla storia di una vedova di tre guardiacaccia, appoggiandosi sull'analogia possibile di arciduchi e guardiacaccia, che Švejk può presumere che se la vedova dell'arciduca si sposasse di nuovo con un altro arciduca potrebbe rimanere di nuovo vedova.

Un po' di tempo dopo, a guerra iniziata, Švejk diventa aiutante da campo di un Feldkurat, un cappellano militare. Iniziando a diventare sempre più numerosi i morti, nelle alte sfere viene presa la decisione di non fare più estreme unzioni individuali dei soldati, ma di procedere a delle specie di estreme unzioni di battaglione.

---

<sup>525</sup> Ivi, pp. 9-10.

<sup>526</sup> Ivi, p. 12.

<sup>527</sup> Ivi, p. 16.

Anche il Feldkurat dovrà fare alcune di queste estreme unzioni. Il Feldkurat, che non è diventato un sacerdote per fede, ma che ha preso la decisione di diventare cappellano militare dopo aver dilapidato il suo patrimonio facendo la bella vita, nella speranza di non dover lavorare troppo, non è per niente pratico di cerimonie cristiane e non sa come si fa e a che cosa serve una estrema unzione. A questo punto a Švejk viene in mente che una volta aveva conosciuto un giardiniere che aveva comprato un catechismo cristiano per imparare a farsi il segno della croce e dice al Feldkurat «compriamo un catechismo [...] è come una guida turistica per un pastore di anime»<sup>528</sup>. Comprato il catechismo il Feldkurat lo sfoglia: «Guarda un po', l'unzione degli infermi la può somministrare il sacerdote, e unicamente con l'olio benedetto dal vescovo». Scoprono come si fa: «il sacerdote unge il malato sui sensi, pregando». Scoprono a cosa serve: «attraverso questa santa unzione e la sua benevolissima misericordia, Dio ti rimetta le colpe che hai commesso con la vista, l'udito, l'odorato, il gusto, la parola, il tatto e camminando». A questo punto il Feldkurat dirà a Švejk: «Ci serve dunque l'olio benedetto dal vescovo. Ecco qui 10 corone, ne compri una boccetta»<sup>529</sup>. Švejk parte alla ricerca dell'olio benedetto dal vescovo, ma la ricerca si rivela non facile. «Si recò in alcune drogherie, e non appena diceva: “Vorrei una bottiglia di olio benedetto dal vescovo”, c'era chi scoppiava a ridere e chi andava a nascondersi atterrito sotto il bancone. Tuttavia Švejk manteneva un atteggiamento serissimo. Si risolse dunque a tentare la fortuna in farmacia. Nella prima lo fecero buttare fuori da un inserviente. Nella seconda volevano telefonare al pronto soccorso e nella terza il sostituto del farmacista gli disse che la ditta Polàk [...] di oli e vernici, avrebbe certamente avuto in magazzino l'olio richiesto. La ditta Polàk [...] era davvero solerte. Non lasciava andar via neppure un cliente senza aver soddisfatto le sue richieste. A chi cercava ad esempio il balsamo di copaive, davano della trementina, e andava bene lo stesso. Quando arrivò Švejk e chiese 10 corone di olio benedetto dal vescovo, il principale disse al commesso: “Signor Tauchen, gli dia 100 grammi di olio di canapa numero 3”». Anche la religione viene annichilita dallo sguardo rasoterra di Švejk che opera una specie di

---

<sup>528</sup> Ivi, p. 157.

<sup>529</sup> Ivi, pp. 158-159.

continua desacralizzazione del sacro attraverso i suoi paragoni: il catechismo viene paragonato a una guida turistica per pastori, ma bisogna notare che una guida turistica si usa per muoversi in un luogo che non si conosce, il che fa risultare un rito fondamentale del cristianesimo, l'estrema unzione, come qualcosa di simile a una pratica totalmente estranea e che si ha bisogno di apprendere sia come procedura (come si realizza un'estrema unzione), sia nel suo significato (a che cosa serve un'estrema unzione). La seconda fase di desacralizzazione consiste nel considerare l'olio benedetto come un qualsiasi bene normalmente in commercio, quindi acquistabile in qualche negozio. La prima ipotesi sarà quella di cercarlo in drogheria, la seconda di cercarlo in farmacia. Alla fine scopriremo che l'olio benedetto si trova nei colorifici e è olio di canapa numero 3.

e. *Ágota Kristóf: gli esercizi dei figli di cagna*

Se il cinismo ha elaborato una grande varietà di esercizi, tutti con la stessa precisa finalità, cioè quella di essere preparati a affrontare e pronti a sopportare i *ponoi*, i tracolli che la vita all'improvviso può tirarci addosso, i due protagonisti de *Il Grande Quaderno*, primo volume della *Trilogia della città di K.* di Ágota Kristóf, sembrano usciti da un manuale di esercizi per diventare cinici. Lasciati dalla madre, costretta alla fuga a causa delle traversie della guerra, alla vecchia nonna, che abita vicino alla Piccola Città, e che in paese tutti chiamano «la strega», i due «figli di cagna», così inizia a chiamarli subito la nonna, non appena la madre se ne è andata, si trovano immediatamente a doversi adattare a una realtà materialmente dura e spesso difficile da affrontare per scarsità di cosa a disposizione e per una presenza quasi continua di umiliazione e violenza. Per tener testa a questo nuovo ambiente, così crudo, i due «figli di cagna» elaborano tutta una serie di esercizi di resistenza che sembrano quelli praticati da Diogene e Cratete. Alcuni di questi particolari esercizi sono da loro nominati e tematizzati. Si tratta dell'«esercizio di irrobustimento del corpo», dell'«esercizio di irrobustimento dello spirito», dell'«esercizio di accattonaggio», dell'«esercizio di digiuno» e dell'«esercizio di cecità

e sordità». Potrebbe essere aggiunto un altro esercizio, anche se non viene mai qualificato: quello dell'abituarsi a non poter lavarsi. Aderente al modo cinico, l'esercizio di irrobustimento del corpo non assomiglia in nulla a qualcosa di simile a un allenamento sportivo. Non ha come suo fine di raggiungere una migliore prestazione di tipo atletico. L'esercizio mantiene, rimanendo aderenti alle parole usate da Marie-Odile Goulet-Cazé per spiegare l'esercizio cinico, una sua dimensione completamente fisica e una sua specifica finalità morale: visto che spesso la nonna li picchia, visto che altre persone incontrate gli danno calci e ceffoni, e «i colpi fanno male» e «fanno piangere», e che «le cadute, le sbucciature, i tagli, il lavoro, il freddo e il caldo sono ugualmente causa di sofferenza» i due ragazzini decidono di irrobustire il loro corpo «per poter sopportare il dolore senza piangere». Così cominciano a darsi a vicenda prima dei «ceffoni, poi dei pugni». La nonna, quando vede il loro volto tumefatto, chiede: «Chi vi ha fatto questo? – Noi, Nonna. – Vi siete picchiati? Perché? – Per niente, Nonna. Non vi arrabbiate, è solo un esercizio. – Un esercizio? Siate completamente suonati! Bah, se la cosa vi diverte ...»<sup>530</sup>. I due «figli di cagna» approfondiranno i loro esercizi dandosi anche delle cinghiate e passando le mani sulla fiamma. L'«esercizio di irrobustimento dello spirito» ha invece una procedura molto simile a uno degli esercizi praticati da Cratete secondo Diogene Laerzio. In DL VI 90 si racconta che Cratete era solito andare a offendere le prostitute, in modo da essere rioffeso da loro, e da abituarsi a sopportare le offese. Allo stesso modo procedono i due gemelli. Visto che la nonna li chiama «Figli di cagna», altri li chiamano «Figli di una Strega! Figli di puttana», altri gli dicono «Imbecilli! Mascalzoni! Mocciosi! Asini! Maiali! Porci! Canaglie! Carogne! Piccoli merdosi! Pendagli da forca! Razza di assassini!» e che, a sentirsi chiamare così, i due gemelli prima arrossiscono, poi iniziano a bruciargli gli occhi e gli tremano le ginocchia, intraprendono la pratica di questi esercizi di irrobustimento dello spirito perché non vogliono più arrossire, né tremare. Vogliono abituarsi «alle ingiurie e alle parole che feriscono» quindi si siedono al tavolo di cucina, uno di fronte all'altro, e, guardandosi negli occhi si dicono «delle parole sempre

---

<sup>530</sup> Ágota Kristóf, *Le Grand cahier*, Paris, Seuil, 1986, Trad. di Armando Marchi, *Il Grande quaderno*, in *Trilogia della città di K*, Torino, Einaudi, 1998, p. 16.

più atroci: Uno: - Stronzo! Buco di culo! L'altro: - Vaffanculo! Bastardo!». Continuano a offendersi fino a quando le parole non entrano più nel loro cervello e neanche nelle orecchie. Si allenano così per circa mezz'ora al giorno e poi escono a passeggio nelle strade. Dopodiché fanno in modo che la gente li insulti e constatano che riescono «a restare indifferenti»<sup>531</sup>. Potremmo dire che l'esercizio ha successo e che i due riescono a fabbricarsi una crosta.

Nel testo è presente anche un'altra forma di esercizio che potrebbe avere affinità col cinismo, e con la sua polemica contro l'astrazione, ricordiamo Diogene che diceva a Platone di vedere il cavallo ma non la cavallinità, e anche con la polemica con i giudizi socialmente condivisi e il loro contenuto di supposta verità. Questo esercizio non viene chiamato esercizio ma lezione, si tratta della «lezione di composizione», che segue una regola molto semplice: bisogna scrivere soltanto ciò che è vero. È per esempio proibito scrivere «“Nonna somiglia a una strega”»; ma è permesso scrivere: “la gente chiama Nonna la Strega”»<sup>532</sup>; è chiaro che la somiglianza è un concetto vago e più opinabile che il fatto che la gente chiami la nonna dei due ragazzi «la strega». Uno degli altri esempi di questo esercizio di realtà viene riferito all'attendente: è proibito dire: «L'attendente è gentile» che non è una verità «perché l'attendente può essere capace di cattiverie» che i due ragazzini ignorano; per questo motivo sarà più corretto scrivere «L'attendente ci regala delle coperte»<sup>533</sup>, cioè si descrive le azioni fatte dall'attendente evitando che queste singolari azioni, anche se magari ripetute, diventino una qualità specifica dell'attendente. Anche le parole che riferiscono ai sentimenti sono, se è possibile, da evitare per loro problematicità di uso e incertezza di riferimento. Loro scriveranno: «“Noi mangiamo le noci”», e non: “Amiamo le noci”, perché il verbo amare non è un verbo sicuro, manca di precisione e di obbiettività. “Amare le noci” e “amare nostra madre”, non può voler dire la stessa cosa. La prima formula designa un gusto gradevole in bocca, e la seconda un sentimento. Le parole che definiscono i sentimenti sono molto vaghe; è meglio evitare il loro impiego e attenersi alla descrizione degli oggetti,

---

<sup>531</sup> Ivi, p. 20.

<sup>532</sup> Ivi, p. 26.

<sup>533</sup> Ivi, pp. 26-27.

degli esseri umani e di se stessi, vale a dire alla descrizione fedele dei fatti”»<sup>534</sup>.

Ancora una volta nello spirito del cinismo i figli di cagna si dedicano anche a «esercizi di accattonaggio». Per farli bisogna sporcarsi e vestirsi di abiti laceri, poi andare in strada e aspettare. Passa una donna, non ha niente da dare ma gli accarezza i capelli. I due bambini dicono «Grazie». Passa un'altra donna e dà due mele, ne passa una terza che dona dei biscotti. Ma è lo spirito con cui si chiede l'elemosina che ha dei tratti somiglianti a quello cinico, come se chi chiede l'elemosina non debba essere umiliato e riconoscente a chi dà, ma rivendichi una specie di diritto all'esistenza che implica il diritto a ricevere doni. Un'altra donna passa: «Tendiamo la mano, lei si ferma e dice: - Non vi vergognate a chiedere l'elemosina? Venite da me, ci sono dei lavoretti facili per voi. Tagliare la legna, per esempio, o lucidare la terrazza. Siete abbastanza grandi e forti. Dopo, se lavorate bene, vi darò della minestra e del pane. Rispondiamo: - Non abbiamo voglia di lavorare per lei, signora. Non abbiamo voglia di mangiare la sua minestra né il suo pane. Non abbiamo fame. Lei domanda: - E allora perché chiedete l'elemosina? – Per sapere che effetto fa e per osservare la reazione della gente. Andandosene grida: - Piccole sporche canaglie! Screanzati, fare queste cose!»<sup>535</sup>.

Seguono anche degli esercizi di digiuno, ovviamente basati sull'astenersi dal cibo per ventiquattr'ore e un «esercizio di immobilità» che consiste nello stare coricati sulla schiena all'ombra del noce. Passa la nonna e gli tira con una pedata della sabbia in faccia, poi se ne va. Passa un ufficiale che è momentaneamente ospitato nella casa, gli chiede qualcosa, ma loro non gli rispondono e non lo guardano. Dopo un po' l'ufficiale va a sedersi su una panca. Più tardi l'ufficiale, che da qualche giorno li osserva, chiede ai due gemelli cosa facciano e perché. Loro spiegano che i loro esercizi servono a questo: «Noi vogliamo soltanto vincere il dolore, il caldo, il freddo, la fame, tutto quello che fa male»<sup>536</sup>.

---

<sup>534</sup> Ivi, p. 27.

<sup>535</sup> Ivi, pp. 30-31.

<sup>536</sup> Ivi, p. 69.

## 2. Economia e società

### 1. Cinismo e decrescita

È abbastanza facile vedere nell'antico cinismo qualcosa di simile al pensiero della decrescita. Étienne Helmer, in *Diogène et les cyniques ou la liberté dans la vie simple*<sup>537</sup> si pone esattamente la stessa domanda. Il libro esce nella collana editoriale *Les précurseurs de la décroissance*, diretta Serge Latouche.

#### a. La specificità del cinismo

Anche Helmer evidenzia immediatamente le differenze tra l'antico cinismo e le altre scuole filosofiche, che potremmo definire molto più coese e caratterizzate, in quanto il cinismo è «una setta informale composta da individui che condividono in modo più o meno pronunciato, più o meno radicale un modo di vita, delle attitudini e degli ideali il tratto comune dei quali consiste [...] nel rimettere in causa i valori del proprio tempo in nome di una vita virtuosa e conforme alla natura»<sup>538</sup>.

Inoltre, la natura del cinismo non andrebbe cercata tanto in una precisa teoria o in concetti espressi nei testi, quanto «nella loro attuazione in gesti e parole: intendendo la loro incarnazione o attualizzazione in qualcosa di imparentato alle performance nel senso che l'arte contemporanea dà a questo termine, performances realizzate da attori più o meno convincenti, più o meno brillanti, e che lo sono tanto più se, come Diogene, riescono a coincidere (a fare tutt'uno, letterale) col loro personaggio»<sup>539</sup>. Nelle varie vite di Diogene e degli altri cinici abbiamo già trovato molti esempi di queste performance basate sull'andare al contrario, sul cinguettare invece di parlare mentre si tiene un discorso per mostrare al pubblico quanto di solito cada vittima di qualsiasi scemenza, sull'esercitare la propria resistenza fisica alle temperature più difficili da sopportare, sul fare richieste alle statue, ecc. Quello che caratterizza i cinici è che praticano una forma di «insegnamento diretto» dove i concetti, che non possono essere cercati su libri, o

---

<sup>537</sup> Étienne Helmer, *Diogène et les cyniques ou la liberté dans la vie simple*, Éditions le passager clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2014

<sup>538</sup> Idem, p. 17.

<sup>539</sup> Étienne Helmer, *Diogène et les cyniques...*, p. 18.

a lezione, vanno letti direttamente sui loro corpi, che sono «corpi di verità». È per questo motivo che per comprendere i cinici bisogna partire dai ritratti viventi che ne sono stati fatti.

*b. Falsificare la moneta*

Essendo il pensiero della decrescita un pensiero che affronta molti temi caratteristici del rapporto tra economia e ecologia, Helmer compie un accurato esame sul tema della falsificazione della moneta. Ricordiamo che è l'esordio sulla scena di Diogene, che, come Socrate, si rivolge all'oracolo di Apollo per avere risposte sul suo futuro. Mentre a Socrate l'oracolo avrebbe risposto di conoscere se stesso, a Diogene, figlio del banchiere Icesio, che aveva il compito di battere la moneta pubblica di Sinope, l'oracolo avrebbe detto di alterare/falsificare il valore della moneta.

Partendo dal processo materiale attraverso il quale si fabbricavano le monete, Helmer sostiene, facendo riferimento a Gabriele Giannantoni<sup>540</sup>, che alterare o falsificare la moneta potrebbe significare due differenti procedure. In un caso, seguendo l'interpretazione di «fabbricare una falsa moneta», il procedimento consisterebbe nel sovraimprimere un altro punzone a una moneta già esistente, in modo di ottenerne più valore; il fine di questo procedimento sarebbe quello, per Diogene, di arricchirsi individualmente attraverso il denaro falso prodotto. Helmer sottolinea il fatto che, seppur barando, questa scelta si basa sul continuare a condividere, anche a livello individuale, il valore che la società attribuisce al denaro. Nel secondo caso invece la procedura sarebbe quella di alterare il valore del denaro attraverso un nuovo punzone, cioè cambiare valore alla moneta a livello sociale; secondo Helmer questa seconda pratica avrebbe tutt'altro significato: trovare un nuovo valore a tutto il denaro, forse anche dargli un valore più giusto e svalutarlo socialmente. Entrambe le interpretazioni sono accompagnate da aneddoti ma, dice Helmer, la seconda ipotesi è accompagnata da studi di reperti numismatici che confermano il ritrovamento di monete di Sinope che portavano impresso sopra il nome di Icesio e di altre monete che imitavano quelle di Sinope, ma prodotte fuori da Sinope. Dunque Diogene potrebbe aver falsificato monete ricevute dal padre,

---

<sup>540</sup> nota a p. 24 in Étienne Helmer, *Diogène et les cyniques...*

causandone l'arresto e producendo un «triplice parricidio simbolico»<sup>541</sup> che ha per oggetto il padre, la moneta e le istituzioni economiche; oppure potrebbe aver aiutato il padre a cercare di ritirare dal mercato le monete false che circolavano, cercando di salvare i valori veri rispetto ai valori falsi (anche se in questo caso non si capirebbe come mai il padre fosse stato imprigionato e lui costretto a fuggire in esilio<sup>542</sup>). Comunque siano andati i fatti, se Diogene avesse alterato intenzionalmente il valore della moneta, non a scopo di arricchimento personale, per Helmer saremmo in presenza di un Diogene già filosofo, che attraverso questo gesto di alterazione esercita, per mezzo di un atto, una forte critica che ha lo scopo di svelare il carattere non naturale ma convenzionale della moneta, e quindi del ruolo della banca e del funzionamento dell'economia. In ogni caso anche Helmer ricorda che una delle possibili interpretazioni del messaggio dell'oracolo di Apollo fosse l'espressione *politikon nomisma*, da lui tradotta come «moneta civica»<sup>543</sup> e da Reale come «istituzione politica»<sup>544</sup>; di conseguenza l'alterazione della moneta sarebbe soltanto uno degli aspetti, anche se tra i più potenti, di una necessità più ampia di cambiamento della politica e della società.

*c. La vita semplice in opposizione alla vita nel lusso: autarchia e libertà in opposizione a dipendenza*

Per i cinici la felicità coincide con la tranquillità dell'anima che ci si procura praticando la virtù. Il cinico, come sappiamo, attraverso i suoi esercizi è in grado di mettersi al riparo, per quanto possibile, dai rivolgimenti della sorte. Una vita semplice è improntata alla frugalità, e a una certa agilità e leggerezza di bagaglio. Molti episodi della vita di Diogene potrebbero essere considerati come desiderio di liberarsi di ogni peso inutile. Esempio a questo riguardo il famoso episodio della scodella, quando Diogene, vedendo a una fonte dei bambini che bevono direttamente nel cavo della mano, butta via la sua scodella e dice che dei bambini gli hanno dato una lezione di semplicità. Un esempio analogo è invece riportato da Dione Crisostomo, in *Della regalità*, dove vengono paragonate la libertà di movimento di Diogene, che

---

<sup>541</sup> Étienne Helmer, *Diogène et les cyniques...*, p. 25.

<sup>542</sup> Ibid.

<sup>543</sup> Étienne Helmer, *Diogène et les cyniques...*, p. 27.

<sup>544</sup> DL VI, 20.

appena lo decide può alzarsi e incamminarsi per andare dove vuole, con i problemi di movimento di Alessandro il macedone, che invece, ogni volta che vuole muoversi, deve essere accompagnato da un grande esercito e da moltissime ricchezze per corrompere o blandire i popoli e i notabili dei luoghi in cui si reca. Ma Diogene e Alessandro possono essere considerati i due poli opposti del campo semplicità/complicazione o povertà/ricchezza. I due modelli che il cinico cerca di imitare sono quello degli dei e quello degli animali. La gente, in generale, appare al cinico sventurata perché si comporta, spesso volontariamente, in modo insensato. Perché insensato? Perché all'uomo basterebbe molto poco per vivere se non si complicasse le cose attraverso desideri smodati. Helmer a questo riguardo cita due passi di Diogene Laerzio dove si dice che gli dei avevano dato all'uomo la facoltà di avere una vita facile, accontentandosi di quel poco che gli basta per vivere, ma l'uomo se la complica cercando manicaretti e altre cose molto artefatte, e che Diogene chiamava il ventre la «Cariddi della vita»<sup>545</sup>. Il problema è che mentre l'autarchia, cioè il bastare a se stessi, ci permette di essere liberi (per raggiungere una situazione autarchica basterebbe copiare gli animali, che per vivere hanno bisogno di pochissimo e sono attrezzati a procurarselo senza un grande sforzo) invece gli uomini, per godere di una grande quantità di beni inutili, devono «accettare le gerarchie e la disuguaglianza più illegittime e distanti dall'ordine naturale»<sup>546</sup>. Ogni prodotto del lusso implica l'accettazione di legami sociali complessi, non necessari e non naturali. La ricchezza, il potere, la gloria, il lusso e il piacere smodato, se facessimo un rapporto costi-benefici, non valgono quel che costano perché tolgono all'uomo autonomia.

Secondo Helmer è possibile ipotizzare quale società Diogene si immaginasse facendo riferimento alle poche testimonianze rimaste della sua *Repubblica*, andata completamente perduta. Mentre Platone immagina una città governata dalla Giustizia, Diogene immagina una città che renda possibile l'autarchia e la libertà. «Le istituzioni di questa città spingono all'estremo quelle proposte da Platone nella sua *Repubblica*, perché si fondano sull'idea antiplatonica che la natura è sinonimo di indistinzione, e dunque

---

<sup>545</sup> DL VI, 51, trad mia.

<sup>546</sup> Étienne Helmer, *Diogène et les cyniques...*, p. 29.

di uguaglianza assoluta tra gli individui: assenza di ogni proprietà privata, abolizione del matrimonio (DL VI, 29; 54) e completa libertà sessuale secondo il caso degli incontri, comunanza completa delle donne e dei bambini (DL VI, 72), assenza completa della funzione militare e politica, abolizione della schiavitù, completa indifferenza funzionale dei sessi... In breve, tutto è fatto per abolire le differenze di statuto, di funzione e di valore create dalla società, differenze che Platone riorganizza, piuttosto che abolirle, nella sua città giusta»<sup>547</sup>. Secondo Helmer la contro-città, o la città scandalosa, immaginata da Diogene nella sua *Repubblica*, non ha natura programmatica ma critica: «il suo fine non sarebbe realizzare una tale città ma valutare quanto la città si sia allontanata dalla natura e da noi stessi»<sup>548</sup>.

Il cinico non mira soltanto a limitare il possesso di oggetti, mira anche a limitare le mediazioni: bisogna soddisfare i bisogni nel modo più immediato e semplice possibile: «è da questo punto di vista che devono essere spiegate le condotte trasgressive evocate sopra. La loro dimensione scandalosa va letta prima di tutto come economia radicale della mediazione»<sup>549</sup>. Non è il piacere in sé a essere un male, è un male l'abbandonarsi senza limite ai piaceri perché i piaceri generalmente hanno un costo economico e sociale. La tendenza al piacere è naturale, ma sono i valori della città che fanno superare il limite nel modo si soddisfarli. Helmer cita due volte da Diogene Laerzio:

«A uno che si profumava il capo, disse: “Bada che il buon odore della tua testa non procuri cattivo odore alla tua vita”»

«I servi, diceva, sono schiavi dei loro padroni, i viziosi dei loro appetiti»<sup>550</sup>.

Per i cinici, anche per Helmer, non si tratta tanto di proibire quanto di avvertire del rischio che si corre; bisogna mostrare che «il costo morale del piacere, che sfugge alla gran parte degli uomini e li consegna, a loro insaputa, al trionfo e alla tirannia degli appetiti, spesso comporta un costo economico e materiale

---

<sup>547</sup> Ivi, p. 32.

<sup>548</sup> Ivi, p. 33.

<sup>549</sup> Ivi, p. 36.

<sup>550</sup> DL VI, 66, trad mia.

elevato»<sup>551</sup>. Spesso il prezzo è l'espressione non tanto del valore di una cosa, quanto di una errata desiderabilità sociale della cosa. A partire da questa considerazione alcuni cinici criticano il prezzo delle cose. Per esempio Cratete dice «Le spese: dieci mine per il cuoco, al medico una dracma, cinque talenti per l'adulatore, un po' di fumo al consigliere, poi un talento per la prostituta – e al filosofo una dracma»<sup>552</sup>. Il passaggio, come Helmer sottolinea, «è costruito sull'incoerenza tra il prezzo da un lato e la natura del servizio reso dall'altro, o, piuttosto, tra il loro costo e il beneficio morale e fisico che ci si può attendere: gli spacciatori di piaceri che detengono delle competenze particolari – la cucina elaborata dei cuochi, i favori delle prostitute, l'adulatore rotto alla retorica – ricevono molto di più di quelli che sarebbero in grado, grazie alle loro competenze, di rendere migliore la vita (medico, consigliere, filosofo) [...] sotto la dimensione economica è ancora una volta l'aspetto sociale dei piaceri e la valorizzazione corrente di cui sono oggetto che vengono qui messi in discussione più che i piaceri stessi e la loro origine naturale»<sup>553</sup>. Una analisi simile, come abbiamo già visto, viene compiuta anche da Teles<sup>554</sup> nel discorso sul *Bastare a se stessi* (autarchia) dove si discute se Atene sia una città ricca o modesta. Un breve giro nel mercato della città permette a Diogene e al suo accompagnatore di vedere che vengono messi in vendita beni che sono molto costosi e beni che sono molto economici. Diogene conclude che chi vive in un certo modo ha bisogno di moltissimi soldi, ma altri riescono a viver bene spendendo pochissimo<sup>555</sup>.

A questo punto Helmer introduce la *poluteleia* (vita sontuosa, vita nel lusso) in opposizione all' *enteleia* (vita semplice, vita facile).

La *Poluteleia*, cioè la vita nel lusso, si frappone tra noi e i bisogni naturali e facili da soddisfare in modo immediato, come avere un riparo, nutrirsi, indossare vestiti, perseguire senza eccessi i piaceri carnali (i bisogni che gli animali soddisfano senza fatica grazie alla loro predisposizione), e ne rende complessissima la soddisfazione. Non si tratta di un semplice eccesso quantitativo nel consumo, ma dell'instaurazione di un «insieme di dipendenze multiple, sia sociali

<sup>551</sup> Étienne Helmer, *Diogène et les cyniques...*, p. 38.

<sup>552</sup> DL(a) VI, 86.

<sup>553</sup> Étienne Helmer, *Diogène et les cyniques...*, pp. 38-39.

<sup>554</sup> Teles, in Leon Paquet, *Les cyniques grecs...*, pp. 143-144.

<sup>555</sup> Ibid.

che fisiche, in rapporto al piacere, che implicano tutto lo scarto in relazione a quello che basterebbe a spegnere il bisogno nella sua radicalità più brutata<sup>556</sup>. L'effetto che la ricerca di una vita di lusso sfrenato provoca rispetto all'immediata soddisfazione di un bisogno è bene esemplificata da un'altra battuta di Diogene: «A chi proclamava beato Callistene in quanto condivideva la vita sontuosa di Alessandro, osservò: “è sventurato, perché deve pranzare e cenare quando pare a Alessandro”»<sup>557</sup>; come è evidente, ci riferisce qui alla totale perdita di autonomia di Callistene. Esemplificando, quando Callistene avrà lo stimolo della fame, per soddisfarlo dovrà aspettare il momento in cui Alessandro avrà lo stimolo della fame; tra il suo bisogno e la soddisfazione di questo suo bisogno c'è in mezzo Alessandro e la soddisfazione del bisogno di Alessandro. Che non siano i piaceri della tavola in quanto tali a essere un male lo si capisce dal fatto che, come sappiamo, anche Diogene amava le focacce e che una volta «si domandava a Diogene se il saggio può mangiare le torte: “egli mangia di tutto – disse – come gli altri uomini”»<sup>558</sup>. Il problema quindi è l'istaurazione di una dipendenza, o la perdita di autonomia. Infatti la lettura del famoso episodio dell'incontro tra Diogene e Alessandro, quando Alessandro dice a Diogene che sta prendendo il sole di chiedergli quello che vuole, sottintendendo che lui è in grado di dargli qualsiasi cosa, Diogene gli risponde semplicemente e soltanto di togliersi dal sole e di non fargli ombra, questo per Helmer significa che tutto l'oro del mondo non potrebbe comprare la libertà di Diogene. Quindi «la *poluteleia* è una aberrazione economica, l'abbiamo visto con Cratete, intanto perché il prezzo commerciale dei piaceri è scollegato dalla loro utilità, poi perché la *poluteleia* porta allo spreco di una gran parte delle risorse degli individui. Infine è moralmente inefficace sul piano individuale perché non produce nessun guadagno di felicità: al contrario, per i cinici, il rapporto tra quello che essa costa – meno in termini di risorse finanziarie o materiali che in termini di risorse fisiche e morali – e quello che essa comporta – di angosce, timori, malattie, dolori, perdita progressiva della capacità di gioire

---

<sup>556</sup> Étienne Helmer, *Diogène et les cyniques...*, p. 39.

<sup>557</sup> DL(a) VI, 45.

<sup>558</sup> DL VI, 56, trad mia.

– in realtà è, nella maggior parte dei casi, una economia morale della disgrazia che funziona in perdita»<sup>559</sup>.

I cinici invece praticano l'*enteleia*, o vita semplice (etimologicamente *a buon mercato*) che ha l'effetto di «ridurre il più possibile la distanza, materiale e sociale, tra l'appetito e il suo oggetto, allo scopo di raggiungere l'autarchia o l'autosufficienza da cui dipende la libertà individuale»<sup>560</sup>, per questo motivo scelgono l'acqua, immediatamente a disposizione, al posto del vino; oppure i legumi, facili da trovare e da cucinare e poco costosi. Il fondamento dell'*enteleia* è sia divino, perché gli dei ci hanno dato bisogni minimi e facili da soddisfare, sia naturale, in quanto la natura ci mette a disposizione direttamente quanto ci basta per vivere. Per questo motivo Diogene (in Dione Crisostomo VI) polemizza con il mito di Prometeo il quale, portando all'umanità gli artifici che servono all'uomo per soddisfare i suoi piaceri senza limite, non avrebbe in realtà reso l'uomo più felice ma più infelice. È per questo motivo che Zeus l'avrebbe punito. La vita dei primi uomini sarebbe una prova di tutto questo. «Una vita più vicina alla natura, privata di tutte le comodità procurate dalla civilizzazione, è dunque possibile e anche desiderabile perché libera l'uomo dai piaceri del comfort che lo indeboliscono fisicamente e moralmente»<sup>561</sup>. Oltre a questo, mentre la frugalità, grazie alla forte limitazione, procura piaceri intensi, la vita nel lusso, a causa della continua profusione di stimoli e beni, produce una forma di desiderio senza voglia: Diogene «attendeva sempre di aver fame e sete prima di prendere qualche nutrimento ... così degustava una galletta d'orzo con più piacere di quanto facessero gli altri coi loro piatti eccessivamente raffinati»<sup>562</sup>. Quindi la frugalità, o la via corta, rende possibile una facile soddisfazione del bisogno per mezzo di risorse abbastanza abbondanti per tutti e che costano poco. E in questo modo impedisce lo scatenamento dei desideri.

#### d. *Elemosina e lavoro*

La semplicità della vita cinica e l'autarchia, dice Helmer, non sono però la capacità di produrre da sé tutto quello di cui abbiamo

---

<sup>559</sup> Étienne Helmer, *Diogène et les cyniques...* p. 42.

<sup>560</sup> Ivi, p. 44.

<sup>561</sup> Ivi, p. 45.

<sup>562</sup> DL VI, 12, trad. mia.

bisogno, come voleva il sofista Ippia nell'*Ippia minore* di Platone, e neppure l'indipendenza della vita solitaria.

I tre pilastri della vita semplice dei cinici sono questi: la scelta della povertà; un lavoro ridotto al minimo sia nell'intensità che nella frequenza; la pratica della mendicizia.

Per quanto riguarda la povertà, di cui abbiamo già detto, i cinici si soddisfano con i prodotti che la natura mette a loro disposizione. Per quanto riguarda il lavoro i cinici lo limitano al minimo e accettano dei piccoli lavoretti senza interesse, assolutamente poco prestigiosi, che in genere vengono riservati agli schiavi. «I cinici liberano così il lavoro del suo valore infamante e servile senza per questo farne un valore positivo. Assumendo essi stessi i lavoretti ordinari degli schiavi – ricevuto con lusso da Lacide, Diogene avrebbe rifiutato di essere servito dagli schiavi: “nessuno schiavo qui per il servizio, le nostre mani ci bastano per questo compito”<sup>563</sup> - essi si impongono ancora una volta un *ponos* liberatore, per quanto questo sia un lavoro semplice; vale a dire che si limitano alle attività necessarie alla sussistenza, e che non implica una dipendenza sociale che implichi troppi obblighi»<sup>564</sup>.

Anche la mendicizia va situata in un orizzonte simile e, secondo Helmer, è conseguenza diretta della parola d'ordine «falsificare la moneta». A partire dal carattere contro natura dell'istituzione monetaria, la pratica dell'elemosina la rende inutile. Inoltre disfa quella particolare forma di scambio di beni che è lo scambio commerciale. Facendo questo nega anche tutte quelle particolari forme di cooperazione sociale e economica fondate su una precisa divisione del lavoro e sulla conseguente redistribuzione dei beni. Infine porrebbe un limite all'arricchimento fuor di misura e ai pericoli morali, sociali e politici da esso prodotti.

Se si guardano alcune testimonianze, la mendicizia praticata dai cinici sarebbe la più diretta possibile, mentre, se se ne valutano altre, questa mendicizia seguirebbe alcune forme particolari. Per esempio Cratete raccomandava ai suoi discepoli di non accettare mai elemosine da persone che non ne fossero all'altezza: «la morale impedisce alla virtù di essere nutrita dal vizio, si poteva

---

<sup>563</sup> Lettera XXXVII.

<sup>564</sup> Étienne Helmer, *Diogène et les cyniques...* p. 49.

ricevere elemosine solo da gente iniziata alla filosofia»<sup>565</sup>. Diogene e Cratete, nella società greca del tempo, fortemente contraria alla mendicizia, avrebbero manifestato il fatto che in essa non c'è niente di disonorante, e l'avrebbero trasformata in una specie di nuovo scambio e di nuova reciprocità nella forma «pane in cambio di filosofia».

Il cinismo sarebbe quindi una profonda forma di critica della società contemporanea e avrebbe nella società e nella città il suo ambiente più proprio. «Diogene è impensabile senza le vittime delle frecciate o dei suoi atti [...] il cinismo antico è una pratica ostentatoria che suppone una città da scuotere e degli uomini da mordere: non per dissolvere le prime o uccidere i secondi, ma per allertarli, risvegliarli, farli reagire. Tale è la portata sociale o politica del cinismo; ugualmente, la mendicizia cui Diogene invita non ha niente del parassitismo e del clientelismo correnti alla sua epoca: essa invita allo scambio di doni in una società nuova nella quale il valore delle cose si misura attraverso la libertà gioiosa e virtuosa che procurano, non al loro prezzo o al piacere sociale che generano»<sup>566</sup>.

Se ci chiediamo quale sia il lascito del cinismo antico dobbiamo considerare che in una società fondata sulla «disuguaglianza statutaria tra uomini e donne, uomini e schiavi, cittadini e stranieri i cinici furono così tra i primi, con certi sofisti, a parlare con voce diversa»<sup>567</sup>. La sua portata è quindi questa: tenerci ben svegli e incitarci a guardare che cosa nelle nostre città e società diventa umanizzante e limita la nostra umanità; interrogarsi su istituzioni, modi di vita e economie improntate al modello di una crescita progressiva e senza limiti anche quando queste implicano la totale mancanza di rispetto della dignità umana e dell'uguaglianza.

---

<sup>565</sup> Ivi pp. 50-51.

<sup>566</sup> Ivi, p. 53.

<sup>567</sup> Ivi, p. 54.

## 2. *Ivan Illich: autarchia, autonomia e autogoverno*

Ivan Illich nella sua opera ha compiuto un'ampia analisi della società che è venuta configurandosi nel secolo scorso, soprattutto nella seconda metà, criticandone fortemente tutti quei malfunzionamenti dovuti a eccessi di diseguità e di accentramento di potere, e a specifiche forme di produzione e di burocratizzazione che ostacolano «l'autonomia, l'autarchia e l'autogoverno»<sup>568</sup> di individui e gruppi umani. Come via di uscita positiva verso nuove forme di socialità Illich proponeva la «convivialità», così definita: «la convivialità è la libertà individuale realizzata nel rapporto di produzione in seno a una società dotata di strumenti efficaci»<sup>569</sup>. Illich non offre nessun preciso programma da realizzare, spiegando che questa convivialità è qualcosa di aperto, qualcosa che deve essere inventato volta per volta, qualcosa che forse si potrebbe tradurre parlando di continui processi in divenire e legati alle occasioni specifiche (forse si potrebbe parlare di processi di differenziazione e immanenza contro processi di standardizzazione calati dall'alto).

Come possiamo vedere, il lessico usato da Illich, il suo riferimento a autarchia e autogoverno, è molto simile a quello cinico e altrettanto simile è anche l'orizzonte dei problemi da lui trattati. In *Disoccupazione creativa* Illich, denunciando il fatto che è sempre più difficile «conoscere una soddisfazione personale e sociale al di fuori del mercato»<sup>570</sup> si chiede se sia povero chi «per il fatto di abitare a Los Angeles o di lavorare al trentacinquesimo piano abbia perduto il valore d'uso delle» sue «gambe»<sup>571</sup>. Illich si pone domande simili sia in riferimento all'uso del linguaggio, sia in riferimento all'abitare.

Per la nostra analisi sceglieremo come esempio un caso particolare. Nel 1973, poco meno di cinquanta anni fa, in forte anticipo sui tempi, Illich pubblica un lungo articolo dal titolo *Energie et équité*, tradotto in italiano come *Elogio della bicicletta*, in cui si analizzano tutti quei problemi che sorgono a partire dall'adozione di differenti forme di spostamento individuale, come l'eccessivo consumo di energia, l'eccessivo consumo di spazio e di tempo. Partendo dal fenomeno chiamato «crisi energetica», Illich dice che l'idea di uomo sottesa a tale modo di pensare è che «l'uomo nasce, e resta per tutta la vita, dipendente da schiavi che deve faticosamente imparare a dominare. Se non dispone di

---

<sup>568</sup> Ivan Illich, *La convivialità*, Como, Red, 1993, p. 27.

<sup>569</sup> Ibid.

<sup>570</sup> Ivan Illich, *Disoccupazione creativa*, Como, Red, 1996, p. 10.

<sup>571</sup> Ibid.

prigionieri, ha bisogno di macchine che compiano gran parte del suo lavoro. Si può misurare il benessere di una società, secondo tale dottrina, dal numero degli anni che i suoi membri hanno trascorso a scuola e dal numero degli schiavi energetici che hanno così imparato a governare»<sup>572</sup>. Una volta che si sia data per scontata questa continua forma di dipendenza, la definizione «crisi energetica» manifesterebbe una forte preoccupazione «sulla scarsità del foraggio disponibile per questi schiavi»<sup>573</sup>. Illich invece preferisce chiedersi se degli uomini liberi abbiano veramente bisogno di tutti questi schiavi. Secondo Illich le società che si basano su uno scarso consumo di energia possono assumere varie forme che mostrano una gran varietà di stili di vita; le società che invece scelgono un consumo di energia elevato assumono sempre delle forme fortemente determinate da una tecnocrazia, forme che hanno effetti degradanti sulla libertà dei loro componenti. Anche trascurando gli effetti inquinanti sull'ambiente, il diffuso forte consumo di energia ha sulla popolazione l'effetto di una droga che assoggetta la psiche: «una collettività può scegliere tra il metadone e la disintossicazione, tra il restare dipendente da un'energia estranea e il liberarsene con spasmi dolorosi: ma nessuna società può avere una popolazione che sia incatenata a un sempre maggior numero di schiavi energetici e che nello stesso tempo sia fatta di individui autonomamente attivi»<sup>574</sup>.

Chi si sposta a piedi si muove alla velocità di circa cinque o sei chilometri all'ora e può andare in qualsiasi direzione. Inoltre, quelli che si spostano a piedi sono uguali. Ci si dovrebbe aspettare che l'uso di nuove tecnologie di spostamento migliorino la mobilità, permettendo di risparmiare tempo e di potersi muovere di più. Invece tutto questo, se si analizzano alcuni dati, non accadrebbe. Anzi, a causa di uno strano effetto paradossale, lo sviluppo dell'industria dei trasporti avrebbe avuto l'effetto opposto e reso in certi casi la mobilità più problematica. Illich analizza la situazione media che si è realizzata in America (i dati si riferiscono all'inizio degli anni '70): «L'americano tipo dedica ogni anno alla propria auto più di 1600 ore: ci sta seduto, in marcia e in sosta; la parcheggia e va a prenderla; si guadagna i soldi occorrenti per l'anticipo sul prezzo d'acquisto e per le rate mensili; lavora per pagare la benzina, i pedaggi dell'autostrada, l'assicurazione, il bollo, le multe. Ogni giorno passa quattro delle sue sedici ore di veglia o per la strada o per mettere insieme i mezzi che l'auto richiede. E questa cifra non comprende il tempo speso in altre occupazioni imposte dal trasporto: quello che si trascorre in ospedale, in

---

<sup>572</sup> Ivan Illich, *Elogio della bicicletta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, pp. 7-8.

<sup>573</sup> Ivi, p. 8.

<sup>574</sup> Ivi, p. 11.

tribunale e in garage; quello che si passa guardando alla televisione gli spot pubblicitari sulle automobili, scorrendo pubblicazioni specializzate, partecipando a riunioni per l'educazione del consumatore in modo da saper fare un acquisto migliore alla prossima occasione. L'americano tipo investe queste 1600 ore per fare circa 12000 chilometri: cioè appena sette chilometri e mezzo per ogni ora. Nei paesi dove non esiste un'industria del trasporto, la gente riesce a ottenere lo stesso risultato andando a piedi dovunque voglia, e il traffico assorbe dal 3 all'8 per cento del tempo sociale, anziché il 28 per cento»<sup>575</sup>. Questa, secondo Illich, è la situazione prodotta dalla scelta di affidare la gran parte del trasporto, in forma quasi esclusivamente individuale, all'automobile. La macchina, come abbiamo visto sopra, consuma il tempo della vita individuale in vari modi.

Secondo Illich una delle più grandi rivoluzioni tecnologiche è stata l'invenzione del cuscinetto a sfere, che riesce a ridurre di mille volte il coefficiente di attrito. Il cuscinetto a sfere ha reso possibile l'invenzione della bicicletta. Se l'uomo a piedi, come animale, è molto efficiente nello spostarsi ed «è una macchina termodinamica più efficiente di qualunque veicolo a motore e della maggioranza degli animali»<sup>576</sup>, e questa fortuna evolutiva è stata una delle cause del suo successo e della sua diffusione come animale, l'uomo sulla bicicletta è ancora più efficiente: andando a piedi l'uomo consuma 0,75 calorie per trasportare un grammo del suo peso per un chilometro; sulla bicicletta invece, per compiere lo stesso lavoro, l'uomo brucia soltanto 0,15 calorie. La bicicletta, oltre a essere un mezzo molto efficace per spostarsi costa anche poco: «il cinese per comprarsi una bicicletta che gli durerà a lungo spende una frazione delle ore di lavoro che un americano dedica all'acquisto di un'auto destinata a invecchiare rapidamente»<sup>577</sup>. Tra gli altri vantaggi della bicicletta rispetto all'automobile Illich elenca: il costo molto minore di specifiche infrastrutture, che diventano necessarie per rendere possibile lo spostamento di gente in automobile, e che invece in genere non sono richieste per far spostare i ciclisti; il fatto che le strade percorribili in bicicletta possono essere percorse anche a piedi, mentre le strade dedicate alle auto spesso vengono vietate al traffico dei pedoni; poi il fatto che la bicicletta occupa uno spazio molto minore: per quanto riguarda i veicoli fermi, si possono parcheggiare diciotto biciclette al posto di un'auto; per quanto riguarda i veicoli in movimento, un'auto equivale a circa trenta biciclette. «Per portare 40.000 mila persone al di là di un ponte in un'ora, ci vogliono tre corsie di una determinata

---

<sup>575</sup> Ivi, pp. 25-26.

<sup>576</sup> Ivi, p. 54.

<sup>577</sup> Ivi, p. 57.

larghezza se si usano treni automatizzati, quattro se ci si serve di autobus, dodici se si ricorre alle automobili e solo due corsie se le quarantamila persone vanno da un capo all'altro pedalando in bicicletta»<sup>578</sup>. Inoltre, come sa chi, abitando in città oggi, sia abituato a spostarsi con questo mezzo, «soltanto la bicicletta permette realmente alla gente di andare da porta a porta senza camminare»<sup>579</sup>. Usando qualsiasi altro mezzo si è obbligati a percorrere a piedi una parte del tragitto, allungandone i tempi di percorrenza.

Se poi analizziamo l'uso della bicicletta in relazione alla natura del nostro corpo, dei nostri ritmi e del nostro modo di essere nello spazio più o meno immediato, per mezzo della bicicletta «si diventa padroni dei propri movimenti senza impedire quelli dei propri simili [...] Ogni incremento di velocità dei veicoli a motore determina nuove esigenze di spazio e di tempo: l'uso della bicicletta ha invece in sé i propri limiti. Essa permette alla gente di creare un nuovo rapporto tra il proprio spazio e il proprio tempo, tra il proprio territorio e le pulsazioni del proprio essere, senza distruggere l'equilibrio ereditario»<sup>580</sup>.

Se l'analisi di Illich può sembrare problematica rispetto ai trasferimenti quotidiani che superano un certo chilometraggio, per chi abiti in una città di media grandezza e quotidianamente ci si debba spostare dentro, per motivi di lavoro o di piacere, è già evidente che la bicicletta è il mezzo con cui ci si muove più velocemente e nel modo più economico, oltre che provando un certo benessere. È altrettanto evidente che, costando poco, la bicicletta comporta meno ore di lavoro per comprarla e per mantenerla. L'ironia del caso vuole che i cinesi, come abbiamo visto sopra, portati da Illich come esempio virtuoso negli anni settanta, stiano oggi comprando sempre più automobili; ma d'altra parte, nei ricchi paesi scandinavi e in altre parti d'Europa oggi sempre più gente usa la bicicletta per spostarsi e anche le istituzioni di questi paesi si impegnano nel favorire il fenomeno.

Nella sua promessa di autonomia, autarchia, scarsa spesa e maggior benessere individuale la bicicletta potrebbe essere oggi il mezzo di spostamento cinico per eccellenza, visto che anche un inoccupato può riuscire in qualche modo a procurarsene una.

---

<sup>578</sup> Ivi, p. 58.

<sup>579</sup> Ibid.

<sup>580</sup> Ivan Illich, *Elogio della ...*, pp. 58-59.

### 3. Filosofia

#### 1. Foucault: inventare, moltiplicare, modulare relazioni

Foucault parla dei cinici principalmente in due occasioni: nel corso di alcune lezioni tenute all'università di Berkeley nel 1983, poi pubblicate col titolo *Discorso e verità*, e nell'ultimo corso tenuto al Collège de France nel 1984, intitolato *Il coraggio della verità*.

In *Discorso e verità* Foucault indaga le oscillazioni di significato della parola *parresia* a partire dal teatro di Euripide, poi nel corso della crisi delle istituzioni democratiche greche, in riferimento alla figura di Socrate come compare nel *Lachete*, quindi affronta il tema della *parresia* cinica. Questa viene in primo luogo qualificata come una «pratica» che si realizza nella «vita pubblica». Foucault ci ricorda come uno degli aspetti più salienti del cinismo sia il non riferirsi a teorie, a dottrine o a una serie di testi, ma all'esempio di alcune figure eroiche, le cui azioni diventavano «ispiratrici del cinismo in quanto modo di vita»<sup>581</sup>. Diogene, qualunque sia stata la sua vita reale, diviene questa figura esemplare di eroe filosofico. Per Foucault la *parresia* cinica viene praticata in tre modi: 1) la predica critica; 2) il comportamento scandaloso; 3) il dialogo provocatorio.

La predica critica: a differenza degli altri filosofi, che potevano compiere dissertazioni davanti a un pubblico ristretto, e parimenti colto, la predica cinica si svolge in teatri o piazze e si rivolge a un grande uditorio, cioè si rivolge a tutti. Il contenuto della predica è semplice e si riferisce sempre alla libertà (*eleutheria*) e all'autosufficienza (*autarkeia*) e al gioco che si realizza tra questi due modi di esistere. Il cinico usa questi valori per criticare le istituzioni sociali, l'arbitrarietà delle leggi, le istituzioni e gli stili di vita. Foucault nota anche che i cinici spesso trasferivano «una regola da un campo in cui era accettata a un campo in cui non lo era, in modo da mostrarne così l'arbitrarietà»<sup>582</sup>; l'esempio che illustra questo modo di procedere è preso da un'orazione di Dione Crisostomo, dove Diogene prende una corona di pino destinata al vincitore di una gara di atletica e se la mette in testa dicendo che è lui quello che ha ottenuto la vittoria nella gara più difficile, la gara

---

<sup>581</sup> Michel Foucault, *Il coraggio della verità...*, p. 78.

<sup>582</sup> Ibid.

contro povertà, esilio, bisogni e vizi; poi, visto che due cavalli iniziano a litigare e darsi dei calci, quando uno dei cavalli stramazza a terra Diogene corre a mettere la corona di pino in testa al cavallo vincente, «giacché se la corona è assegnata per sancire una vittoria morale, allora Diogene merita una corona. Se invece è solo questione di forza fisica, allora non c'è nessuna ragione perché non si debba dare la corona anche a un cavallo»<sup>583</sup>.

Per quanto riguarda i comportamenti scandalosi Foucault non aggiunge qui niente di nuovo. Ci ricorda che Diogene, siccome era abituato a mangiare nell'agorà, visto che mangiare è un bisogno del corpo tanto quanto il sesso, allora si masturbava anche nell'agorà; poi aggiunge che non cercherà «di nascondere la sfacciataggine (*anaideia*) dei cinici in quanto pratica o tecnica scandalosa»<sup>584</sup>.

Dialogo provocatorio: la definizione credo che sia invenzione di Foucault e tutti gli esempi che ci fornisce sono tratti dalla quarta orazione di Dione Crisostomo, *Sul regno*, che racconta dell'incontro tra Alessandro e Diogene. Foucault compie una lunga analisi per trovare le analogie e le differenze di questo tipo di dialogo con il dialogo socratico. Tra le differenze, la più rilevante è che mentre Socrate «gioca con l'ignoranza dell'interlocutore, Diogene vuole colpire l'orgoglio di Alessandro»<sup>585</sup>. Nel corso del dialogo, dove generalmente è Alessandro a porre le domande e Diogene a rispondere, Alessandro sarà sfidato varie volte e trattato sia da bambino che da bastardo, sarà un po' vezzeggiato e un po' deriso, e alla fine scoprirà di non essere quello che credeva di essere, «cioè un re di ascendenza regale [...] o un sovrano che è tale in virtù del proprio potere superiore»<sup>586</sup>. Alessandro, se vuole essere un vero re, deve «adottare lo stesso ethos del filosofo cinico». Potrà diventare un buon re se sarà in grado di controllare il suo modo di relazionarsi alla ricchezza, al piacere fisico e alla mania di potere. Questi sono i «tre *daimones* contro cui Alessandro deve lottare nella vita, e che costituiscono l'obiettivo di una "lotta spirituale" permanente»<sup>587</sup>. Lo scopo del dialogo, secondo Foucault, non è di portare l'interlocutore alla scoperta di una

---

<sup>583</sup> Michel Foucault, *Il coraggio della verità...*, p. 81.

<sup>584</sup> Ibid.

<sup>585</sup> Michel Foucault, *Il coraggio della verità...*, p. 84.

<sup>586</sup> Ivi, p. 87.

<sup>587</sup> Ivi, p. 88.

qualche verità ma di portarlo «a interiorizzare la lotta parresiastica – a combattere dentro di sé con i propri errori e a comportarsi nello stesso modo in cui si comporta Diogene».

Nel 1984 Foucault ritorna sul cinismo, e questa volta dedicandogli maggiore spazio, in quello che sarà l'ultimo corso da lui tenuto al Collège de France: *Il coraggio della verità/ Il governo di sé e degli altri II*. Il corso è ancora incentrato sul problema della parresia (parlar franco, dire la verità costi quel che costi) e prima di sviluppare i temi cinici si concentra sull'*Alcibiade* e sul *Lachete* di Platone. Foucault riassume così la principale differenza tra i due dialoghi: «in un caso [Alcibiade] abbiamo allora una maniera di render conto di sé diretta alla *psykhé*, e che, andando verso la *psykhé*, designa il luogo di un discorso metafisico possibile. Nell'altro caso [Lachete] abbiamo un render conto di sé – un “dare ragione di sé” – diretto verso il *bios* come esistenza: un modo di esistere che si tratta di esaminare e di mettere alla prova nell'intero corso di questa stessa esistenza. Perché? Per potervi imprimere, grazie a questo discorso vero, una certa forma. Questo dire il vero affronta non tanto il rischio metafisico di situare, sopra o fuori dal corpo, quest'altra realtà che è l'anima; questo dire il vero affronta ora il rischio e il pericolo di dire agli uomini di quanto coraggio hanno bisogno e che prezzo dovranno pagare per dare un certo stile alla loro vita»<sup>588</sup>. A partire da questo momento si creerebbe una biforcazione tra metafisica dell'anima e stilistica dell'esistenza all'interno della filosofia occidentale. A partire dalla parresia socratica il *bios*, o l'esistenza, si costituisce «come un oggetto estetico, come un oggetto di elaborazione e percezione estetica: il *bios* come un'opera bella»<sup>589</sup>. Per un verso la storia della metafisica e dell'ontologia dell'anima hanno oscurato il problema, per l'altro verso l'occultamento è passato attraverso lo «studio privilegiato delle forme estetiche concepite per dar forma alle cose»<sup>590</sup>. Il momento socratico, la fine del V secolo, è per Foucault fondamentale perché fonde la ricerca di una vita bella, memorabile e degna di essere ricordata dopo la morte, così caratteristica della cultura greca, alla preoccupazione di dire-il-vero. Quello che interessa a questo punto a Foucault è capire come il principio della

---

<sup>588</sup> Ivi, p. 159.

<sup>589</sup> Ivi, p. 160.

<sup>590</sup> Ibid.

cura di sé venga modificato e riarticolato dal dire-il-vero, assumendo la forma del problema della «vera vita».

All'interno di questo quadro complesso di problemi Foucault decide di compiere una lunga analisi del cinismo perché ritiene che nella pratica cinica «l'esigenza di una forma di vita decisamente tipica [...] sia fortemente articolata con il principio del dire-il-vero, del dire-il-vero senza vergogna né timore, del dire-il-vero senza limiti e con coraggio, del dire-il-vero fino a un punto in cui il coraggio e l'audacia si rovesciano in un'intollerabile insolenza»<sup>591</sup>.

Quali aspetti del cinismo vengono evidenziati da Foucault?

In primo luogo, in Diogene Laerzio, qualcuno chiede a Diogene cosa ci sia di più bello negli uomini, e Diogene risponde: la *parresia*, il parlar franco.

Un secondo aspetto è preso da una diatriba di Epitteto: il cinico è una spia e un esploratore, cioè *katascopos*, termine preso dal lessico militare che indica quelli che vengono mandati avanti a spiare le mosse del nemico per riferirne. È in avanscoperta, oltre il fronte dell'umanità. Per questo motivo è un uomo dell'erranza e non può avere una riparo, un focolare e una patria. Dovrà fare ritorno per poter annunciare, senza paura, la verità agli uomini.

Il terzo aspetto è ripreso da una vita di Demonatte, scritta da Luciano di Samosata. Demonatte, ci racconta Luciano, come Socrate aveva subito un processo per empietà per non aver fatto sacrifici a Atena e per aver rifiutato di essere iniziato ai Misteri eleusini. Demonatte si difende dicendo che ha rifiutato di venire iniziato ai Misteri perché o i Misteri sono una cosa cattiva e quindi bisogna dirlo a tutti per evitare che altri vengano iniziati, oppure sono una cosa buona e quindi bisogna dirlo in modo che tutti possano accedere a questi misteri. Il filosofo deve dire la verità su che cosa sono i Misteri. «Bisogna farlo, dice il testo, *hypo philanthrôpias* (per amore dell'umanità)»<sup>592</sup>. Ma se fosse stato iniziato, Demonatte non avrebbe potuto parlare dei Misteri e sarebbe stato vincolato al silenzio; per questo motivo Demonatte ha rifiutato di essere iniziato. Essendo un cinico ha un dovere di verità verso il resto dell'umanità.

Però la *parresia* cinica è legata a un modo di vivere che ha delle modalità specifiche. Se nel *Lachete*, come abbiamo già visto, tra ciò

---

<sup>591</sup> Michel Foucault, *Il coraggio della verità...*, p. 163.

<sup>592</sup> Michel Foucault, *Il coraggio della verità...*, p. 167.

che uno dice e il modo in cui vive ci deve essere armonia, il rapporto tra il dire-il-vero e la maniera di vivere nei cinici è più complesso e comporta qualcosa di ulteriore. Il cinico ha il bastone, la bisaccia e il mantello, cammina scalzo o con dei sandali, ha la barba lunga, è sporco. È errante, non ha legami, non ha casa, né famiglia, né focolare, né patria. Vive di accattonaggio. «Abbiamo molte testimonianze secondo le quali quel genere di vita fa tutt'uno con la filosofia cinica e non è un semplice ornamento [...] Il modo di vita rappresenta la condizione di possibilità di dire-il-vero»<sup>593</sup>. Per essere spia, *katascopos*, bisogna non avere alcun vincolo, non avere famiglia, non essere trattenuti da alcun dovere o interesse privato. Bisogna anche «ridurre tutti gli obblighi inutili, ordinari, accettati da tutti, senza pertanto essere fondati in natura o in ragione. Questa ripulitura della vita da tutte le convenzioni inutili e dalle opinioni superflue costituisce per Foucault una ripulitura generale dell'esistenza in grado di fare apparire la verità. Inoltre il modo di vita cinico ha un carattere di messa alla prova della verità: «Esso permette di far apparire, nella loro irriducibile nudità, le sole cose indispensabili alla vita umana, o la sua essenza più elementare e rudimentale. In tal senso, questo modo di vita fa apparire, nella sua indipendenza, nella sua fondamentale libertà, ciò che la vita semplicemente è, e quindi ciò che deve essere»<sup>594</sup>. L'esistenza si riduce a se stessa e il modo di vita cinico è il gesto che la esprime. Non si tratta più, sottolinea Foucault, di una vita conforme ai principi enunciati nel discorso, ma di una vita che «fa della forma di esistenza un modo di rendere visibile, nei gesti, nel corpo, nella maniera di vestirsi, nella maniera di vivere, nella maniera di comportarsi e di vivere, la verità stessa. Insomma, il cinismo fa della vita, dell'esistenza, del *bios*, ciò che potremmo chiamare un'*aleturgia*, una manifestazione della verità»<sup>595</sup>.

Nel sottolineare in modo originale gli aspetti rilevanti del cinismo Foucault utilizza una immagine molto interessante: quella dello specchio infranto. Molti filosofi antichi si riconoscono quasi immediatamente nel cinismo e al tempo stesso «se ne smarkano molto violentemente attraverso una caricatura ripugnante»<sup>596</sup>. Nei frammenti dello specchio infranto il filosofo dovrebbe guardare il

---

<sup>593</sup> Ivi, p. 168.

<sup>594</sup> Ivi, p. 169.

<sup>595</sup> Ivi, p. 170.

<sup>596</sup> Ivi, p. 224.

riflesso di ciò che lui è e di ciò che vorrebbe e dovrebbe essere, e guardare anche il riflesso di ciò che la filosofia è e di ciò che la filosofia dovrebbe essere. Però, sottolinea Foucault, nello stesso specchio egli coglie una deformazione violenta e sgraziata, come una smorfia, in cui non può riconoscersi e non può riconoscere la filosofia. Il cinismo sarebbe la banalità della filosofia, ma una banalità scandalosa. E al tempo stesso sarebbe anche un eclettismo rovesciato. Un «eclettismo» perché prende vari caratteri dai filosofi ad esso contemporanei, ma «rovesciato» perché, invece di portare questi elementi al consenso, li rende «un'esteriorità e persino un'ostilità e una guerra»<sup>597</sup>.

L'altro aspetto su cui Foucault si concentra, per affrontare il tema della vera vita, è il *parakharattein to nomisma*, normalmente tradotto come «cambiare il valore della moneta». Questo è il messaggio che, come Socrate, Diogene riceve dall'oracolo. Il primo doveva conoscere se stesso, il secondo cambiare il valore della moneta. Ma Foucault si chiede che cosa significhi «alterare il valore della moneta». Secondo Foucault non significa «farle perdere il suo valore» quanto: «a partire da una moneta che porta una certa effigie, cancellare questa effigie e sostituirla con un'altra più rappresentativa, che permetterà a questo conio di circolare con il suo vero valore. Che la moneta non inganni sul suo vero valore; che le venga restituito il suo giusto valore imprimendole un'altra effigie, migliore e più adeguata: questo è ciò che viene definito dal principio cinico»<sup>598</sup>.

È a partire da quest'altra effigie, reimpressa, e che è in grado di rappresentare il vero valore della moneta, e dalle pratiche di trasvalutazione che essa metterà in opera, che Foucault è in grado di riaffrontare il problema della vera vita nel cinismo. Che cos'è il vero? In primo luogo il vero è ciò che non è nascosto: *a-lethes*, ciò che non è dissimulato e si dà «allo sguardo nella sua interezza»<sup>599</sup>; ma il vero è anche ciò che non ha mescolanze né aggiunte né commistioni; inoltre è ciò che è diritto, conforme a ciò che deve essere; poi è anche ciò che è immutabile e incorruttibile.

Quale forma assume la vera vita nel cinismo? Il tema della vita non dissimulata viene messo in scena dai cinici attraverso una

---

<sup>597</sup> Ibid.

<sup>598</sup> Michel Foucault, *Il coraggio della verità* ..., p. 220.

<sup>599</sup> Ivi, p. 212.

«trasvalutazione» e una «drammatizzazione»<sup>600</sup>: Diogene mangia, fa colazione o dorme in qualsiasi luogo, non ha una casa, vive nelle strade e abita nei templi. Tutta la sua esistenza «è vita non dissimulata: essa è realmente, materialmente, fisicamente pubblica»<sup>601</sup>. Ma questa drammatizzazione è tale, a causa della sua radicalità, da fare apparire la vita cinica come una vita radicalmente altra, che espone allo sguardo tutto ciò che è naturale e perciò trasgredisce i tradizionali limiti del pudore. I cinici mangiano in pubblico, si masturbano in pubblico, fanno l'amore in pubblico. Se le altre forme di vita filosofiche «sotto lo slogan della non dissimulazione»<sup>602</sup> accettano il pudore e quindi reintegrano la tradizione, il cinismo, «applicando alla lettera il principio della non dissimulazione, fa saltare il codice del pudore»<sup>603</sup> e la vita cinica appare immediatamente come una vita altra.

Per quanto riguarda la vita senza mescolanze, cioè senza dipendenze o legami con ciò che le è estraneo, Foucault ricorda che anche gli epicurei e gli stoici desideravano rendere la loro vita il più possibile indipendente dagli eventi esterni. Ma ancora una volta i cinici portano al limite il principio, vanno incontro alla spoliatura più totale e praticano una vita fatta di reale povertà. Mentre Seneca consigliava a Lucilio di vivere come i suoi schiavi per tre o quattro giorni ogni tanto e si dedicava a una povertà virtuale, e Socrate, pur non essendo ricco, si accontentava della sua mediocrità, i cinici praticano secondo Foucault una povertà attiva: la loro vita «non è l'accettazione della povertà: è una condotta effettiva di povertà»<sup>604</sup>. La loro povertà è infinita, possiedono pochissimo, ma, se possono, si esercitano a possedere ancora meno (come nell'episodio della ciotola di Diogene). Sono estremamente sporchi, goffi e brutti in una società che ha come grande valore la bellezza. La loro povertà può portarli addirittura a diventare schiavi e praticano tranquillamente la mendicizia. Inoltre accettano tranquillamente l'*adoxia*, cioè la cattiva reputazione. Anche in questo caso la vita senza mescolanze si trasfigura in una forma di vita radicalmente altra.

---

<sup>600</sup> Ivi, p. 243.

<sup>601</sup> Ibid.

<sup>602</sup> Michel Foucault, *Il coraggio della verità...*, p. 245.

<sup>603</sup> Ibid.

<sup>604</sup> Michel Foucault, *Il coraggio della verità...*, p. 248.

E ancora, il principio della vita retta, della vita conforme a un qualche ordinamento, si trasfigura immediatamente perché il cinico rifiuta come principio di conformità le convenzioni umane. Alle convenzioni umane si sostituisce la vita naturale (quella dei cani). Il cinico quindi rifiuta il matrimonio e la famiglia e pratica la libera unione. Rifiuta qualsiasi tabù alimentare, fino a lodare l'antropofagia. Si spinge fino a rifiutare il tabù dell'incesto. Anche il principio della vita retta viene completamente trasfigurato dal cinismo.

Il quarto aspetto è quello della vita sovrana. Foucault analizza il *Discorso sul regno* di Dione Crisostomo. L'analisi è molto lunga e non sembra il caso di riassumerla per intero qui. Si concluderà sul fatto che il vero re è il cinico, che non ha bisogno di nulla, cioè non dipende da niente, e esercita la più piena regalità su se stesso. Ma è un re anonimo e miserabile. Non c'è nessuno che sa che il cinico è re perché il cinico è un re anti-re. «Ecco ciò che caratterizza quest'ultimo capovolgimento cinico: drammatizzazione di una vita sovrana, felice e benefica convertita in una vita di sovranità miserabile, fatta di prove, di faccia a faccia con se stessi, di lotta contro gli altri»<sup>605</sup>.

Nell'analisi di Foucault tutti i significati di verità della vita, una volta che sono presi dal discorso e messi in atto attraverso una pratica di vita radicale, vengono rovesciati. «Il cinico, facendo lavorare nello spessore stesso della propria vita i valori di verità tradizionalmente attribuiti al discorso, produce in effetti lo scandalo di una "vera vita" che si ritrova in posizione di rottura con tutte le forme di esistenza»<sup>606</sup>. La vera vita diventa altra, cioè scandalo e marginalità, oppure diventa, come scrive Gros, un «fuori»<sup>607</sup> che è in grado di «far esplodere l'ipocrisia dei valori ricevuti»<sup>608</sup>.

Come ha ben notato Gros, il fatto che queste lezioni sul cinismo siano le ultime cose dette da Foucault, che dopo poco è morto, fa assumere al corso una strana luce. Le ultime parole di Foucault sono state: «Ecco, ascoltate, avevo delle cose da dirvi sul quadro generale di queste analisi. Ma insomma, è troppo tardi.

---

<sup>605</sup> Ivi, p. 271

<sup>606</sup> Frédéric Gros, *Nota del curatore*, in Michel Foucault, *Il coraggio della verità...*, p. 335.

<sup>607</sup> Frédéric Gros, *Désobéir*, Paris, Albin Michel/Flammarion, 2017, p. 113.

<sup>608</sup> Frédéric Gros, *Nota del curatore*, in Michel Foucault, *Il coraggio della verità...*, p. 335.

Allora, grazie»<sup>609</sup>. Non sappiamo dove Foucault sarebbe andato, non sappiamo se il cinismo avrebbe avuto uno spazio ulteriore nelle sue ricerche. Però possiamo avere un'idea di che cosa premesse a Foucault e della sua urgenza di libertà che è forse simile alla nostra. In una interessante intervista comparsa nell'ottantuno sulla rivista "Gai Pied", *Sull'amicizia come modo di vita*, Foucault discute dell'importanza del movimento gay e di quanto questo movimento sarà utile se riuscirà a inventare dei nuovi modi di vita che ci piacciono di più, che ci permettano al tempo stesso di essere più agili e più intensi in alcune dimensioni della nostra vita. Foucault ci dice: «il problema non è scoprire dentro di sé la verità del proprio sesso, ma piuttosto fare ormai uso della propria sessualità per arrivare a relazioni molteplici [...] quali relazioni possono, attraverso l'omosessualità, essere stabilite, inventate, moltiplicate, modulate?»<sup>610</sup>. L'omosessualità può essere una specie di occasione di apertura di qualcosa di nuovo: «Cosa significa essere tra uomini, "a nudo", fuori dalle relazioni istituzionali, di famiglia, di professione, di cameratismo obbligato?»<sup>611</sup>. Si tratta di un desiderio-inquietudine, della necessità di inventare «dalla A alla Z una relazione ancora priva di forma, e che è l'amicizia: vale a dire la somma di tutte le cose attraverso cui possono recarsi piacere l'un l'altro»<sup>612</sup>. Il fatto che degli individui inizino ad amarsi prende in contropiede l'istituzione, delle intensità affettive la attraversano e la perturbano, e spiazzano i codici con colorazioni variabili, movimenti impercettibili e forme mutevoli. Nuove relazioni creano dei cortocircuiti nella legge, nelle regole o nelle abitudini. L'intervistatore chiede a Foucault come mai poco prima abbia detto che anziché piangere su dei piaceri appassiti gli interessa quel che possiamo fare di noi stessi, e Foucault risponde che l'ascetismo come rinuncia al piacere oggi gode di una cattiva reputazione, «ma l'ascetismo è un'altra cosa: è il lavoro che si fa su se stessi per trasformarsi o per fare apparire quel sé che per fortuna non si raggiunge mai. Non è forse questo il nostro problema oggi? L'ascetismo è stato congedato. A noi spetta il compito di procedere in un'ascesi omosessuale che ci farebbe

---

<sup>609</sup> Michel Foucault, *Il coraggio della verità...*, p. 318.

<sup>610</sup> Michel Foucault, *Discipline, Poteri, Verità/Detti e scritti 1970-1984*, Genova-Milano, Marietti, 2008, pp. 157-58.

<sup>611</sup> Ivi, p. 158.

<sup>612</sup> Ibid.

lavorare su noi stessi ed inventare, non dico scoprire, un modo d'essere ancora improbabile»<sup>613</sup>. Ovviamente cinismo e omosessualità non sono sinonimi, ma i problemi di cui qui si discute possono rivelare almeno una somiglianza di famiglia in relazione al problema della critica dell'oggi come invenzione di nuove vite possibili, o dell'invenzione di nuove vite come implicita critica di quello che c'è. Tra le grandi posterità del cinismo, le eredità importanti, le linee che rimettono in opera la sua esperienza così particolare, Foucault ha suggerito la critica, il militantismo rivoluzionario e la vita e la produzione artistica. Vincenzo Sorrentino<sup>614</sup> riesce a cogliere molto bene questa grande urgenza, credo anche vitale e propria dell'ultimo Foucault, che «propone con forza un paradigma della critica intesa come *éthos*, atteggiamento, elemento proprio di uno stile di vita, e mostra tutta la sua diffidenza nei confronti di ogni concezione della critica come mera teoria». L'attenzione di Foucault, in polemica con ogni teoria critica che si autocomprenda come «sapere globale e onnicomprensivo», si rivolge alle specificità che di volta in volta vengono all'emergenza. Per questo motivo, a partire dal cinismo «si soffermerà sulla figura del parresiasta che, a differenza del saggio, non propone un discorso sull'essere del mondo, bensì su “ciò che è, ma nella singolarità degli individui, delle situazioni e delle congiunture”»<sup>615</sup> (singolarità e fisicità di quell'avventura che è la nostra esistenza). Se, come Foucault ha ripetuto instancabilmente, il potere attraversa continuamente i corpi, allora «anche la critica del potere è costretta a passare attraverso i corpi, in primo luogo quello dell'intellettuale stesso»<sup>616</sup>. Ecco perché il corpo e la vita del cinico interessano a Foucault, che li definisce il teatro visibile della verità. La verità coincide esattamente con il corpo e con la vita del cinico.

---

<sup>613</sup> Michel Foucault, *Discipline ...* pp. 159-60.

<sup>614</sup> Vincenzo Sorrentino, *Dall'autogoverno all'autonomia/Foucault e la critica come éthos*, in Lorenzo Bernini (a cura di), *Michel Foucault/gli antichi e i moderni*, Pisa, Edizioni ETS, 2011, pp.129-155.

<sup>615</sup> Ivi, p. 129.

<sup>616</sup> Ivi, p. 130.

## 2. Sloterdijk: esercizio, acrobati, vacanzieri e deserti tascabili

Come abbiamo visto sopra il discorso filosofico di Sloterdijk si fonda sulla presa d'atto della natura autoplastica dell'uomo. L'uomo è quell'essere che, ripetendo, si dà e prende continuamente forma, ossia è un essere che ha una condotta basata sull'esercizio. In altre parole è un essere ascetico. Ma Sloterdijk sostiene anche che l'uomo è «un essere vivente che è condannato a distinguere le ripetizioni»<sup>617</sup> perché esistono le buone ripetizioni e le cattive ripetizioni.

Una cattiva ripetizione è quella che infila un essere umano nei programmi automatici di ripetizione, cioè le passioni, le abitudini e le idee che generalmente provengono da dispositivi sociali e che vengono assorbite passivamente. Contro la cattiva ripetizione Sloterdijk parla di un'etica acrobatica basata sull'assimilazione di ciò che sembra impossibile: «l'esistenza acrobatica toglie banalità alla vita, ponendo la ripetizione al servizio dell'irripetibile. Essa trasforma tutti i passi in primi passi, perché ciascuno può essere l'ultimo. Per essa esiste una sola azione etica: andare oltre ogni condizione data, conquistando l'improbabile»<sup>618</sup>. Allenandosi all'improbabile l'uomo riesce ad avviare dei processi di de-automazione, cioè passa dal mero «essere formato al versante del darsi forma»<sup>619</sup>. E inutile stare qui a sottolineare quanto di questo discorso possa essere direttamente sovrapponibile al cinismo, soprattutto a partire dalla rivalutazione, anche qui, di una ampia serie di pratiche di esercizio che coinvolgono anche il corpo, anche lo sport, le pratiche artistiche, e forse anche l'andare a lavorare in bicicletta invece che in automobile, cioè anche pratiche che non sono esclusivamente legate alla tradizione «intellettuale» dell'occidente, e la cui funzione di miglioramento e cambiamento di sé, o conversione, può passare attraverso differenti vie, più o meno ripide. Non sarà esclusivamente attraverso la lettura e un esercizio di meditazione di un testo (che non si vuole affatto qui criticare) che si riesce a lasciare un'opprimente banalità quotidiana. Inoltre, il campo delle possibili pratiche che possano dar luogo a un'etica o un'esistenza «acrobatica» implica una quantità di possibili piroette, di possibili schivate, di possibili invenzioni che ci ricordano immediatamente le difficoltà, le trovate e le invenzioni degli antichi filosofi cinici, basti pensare alla situazione del

---

<sup>617</sup> Peter Sloterdijk, *Devi cambiare...*, p. 497.

<sup>618</sup> Ivi, p. 254.

<sup>619</sup> Ivi, p. 239.

Diogene in esilio che deve riuscire a inventarsi una nuova vita, già portato più volte come esempio da Sloterdijk.

Ma vorrei anche interessarmi a alcune provocazioni e belle immagini inventate da Sloterdijk che, a mio giudizio, possono avere attinenza col nostro discorso. Sloterdijk, ricalcando in parte il concetto di eterotopia e in parte giocando sulla tendenza alla micronizzazione dell'attualità, parla di «deserti tascabili»: a differenza di Diogene, l'essere umano che abita le città del presente fa raramente l'esperienza dell'esilio, è quindi difficile che venga strappato, tutto d'un colpo e completamente, dalla sua vita e che venga costretto a reinventarsi; gli capita però di vivere, quasi quotidianamente, delle esperienze di microesilio momentaneo dalla proprie sequenze di ripetizione della banalità ordinaria e giornaliera. Sono queste esperienze di microesilio, volontario o subito, che Sloterdijk chiama «deserti tascabili». Il primo esempio che ci suggerisce, a partire dall'invenzione del tascabile, è il prendere in mano un libro<sup>620</sup>, trovandosi così immediatamente in altro luogo. Ma Sloterdijk fa riferimento anche a vari luoghi fisici o a tipi di esperienze quotidiane, quasi delle nicchie spazio-temporali: «la carrozza di un treno, l'abitacolo dell'auto, un segmento all'apparenza insignificante della routine quotidiana, un angolo della propria casa»<sup>621</sup>. Come nota giustamente Rovatti, nonostante la società del consumo abbia prodotto dei deserti tascabili per tutti, sotto forma di prodotti del mercato turistico, «ciascuno [...] continua a procurarsi pause e silenzi nelle maniere più disparate e personali, anche in mezzo al traffico, alla folla e al rumore dominante. Se il deserto è diventato una metafora (o un'offerta per vacanze dello spirito), esso è rimasto un'esperienza di vita, concrete parentesi di pensosità cui nessuno davvero rinuncia, neppure il più orizzontalizzato degli uomini»<sup>622</sup>. Nonostante l'idea del deserto secondo la tradizione dovrebbe riportarci ai santi, mi sembra che il tipo di concettualizzazione che sta alla base del «deserto tascabile» come forma di esperienza autentica, per esempio il dover restare in coda nell'abitacolo dell'automobile senza neanche averlo cercato, abbia qualcosa di più affine a una possibile esperienza cinica riattualizzata.

Un'altra bella immagine inventata da Sloterdijk è quella del filosofo che, per costruirsi uno sguardo eccentrico, uno sguardo da lontano, oppure potremmo dire uno sguardo differente, viene caratterizzato come «una persona che è in vacanza, [...] un

---

<sup>620</sup> Ivi, p. 272.

<sup>621</sup> Pier Aldo Rovatti, *Esercizi ma senza asceti*, "aut aut", 355, luglio-settembre 2012, pp. 7-8.

<sup>622</sup> Ibidem.

vacanziera in tutto e per tutto»<sup>623</sup>. È difficile dire se Diogene e Cratete possano essere completamente caratterizzati come persone volontariamente in vacanza, e se la botte di Diogene possa essere equiparata a una tenda a igloo o a un furgone parcheggiato semi-abusivamente di fianco a una strada, ma l'immagine dell'uomo «vacanziera in tutto e per tutto» descrive una forma di esperienza che a mio giudizio ha una indiscutibile affinità col cinismo.

Vorrei prendere in considerazione adesso una proposta di Sloterdijk, espressa in vari articoli, usciti prima sui giornali e poi riuniti nel volume *La mano che prende, la mano che dà*<sup>624</sup>, scatenando notevoli polemiche. Qui Sloterdijk proponeva di trasformare le tasse in una forma di contributo volontario, scommettendo sulla generosità e sulla solidarietà spontanea degli uomini. La tesi cardine è che «in una società democratica le tasse andrebbero trasformate da riscossioni forzose in donazioni a favore della collettività, versate dai cittadini in maniera volontaria: dapprima soltanto in piccola percentuale, in seguito in proporzioni progressivamente crescenti»<sup>625</sup>, tutto questo per «rianimare una società irrigiditasi in routine [...] e introdurre nuova linfa»<sup>626</sup> nei rapporti tra cittadini e stato. Axel Honneth, criticando la proposta, ha accusato Sloterdijk di voler fare una «lotta di classe dall'alto»<sup>627</sup> e di voler smantellare lo stato sociale. L'intento di Sloterdijk sarebbe invece quello di togliere il contribuente dal suo stato di passività obbligatoria in modo che possa liberare una maggiore produttività psicosociale e una maggiore coscienza del bene comune. Come vengono usati i soldi delle tasse? Verso quali obiettivi lo stato li indirizza? Che cambiamenti e quali discussioni potrebbe innescare lo scegliere verso quali finalità sociali devono essere indirizzate le nostre tasse? Sloterdijk propone di scommettere, invece che su un *ethos* basato sul risentimento, sul senso di empatia e di orgoglio dell'uomo.

Secondo Sloterdijk l'ambito in cui i cittadini sono stati più fortemente disattivati è proprio il loro ruolo di contribuenti fiscali. «I governi occidentali competono nel distrarre sempre più i cittadini con l'intrattenimento»<sup>628</sup>. Per di più, per assegnargli un ruolo sempre più passivo e rimbambirli il più possibile, per mezzo dei discorsi sul debito pubblico, lo stato li opprime attraverso «l'umiliante finzione secondo la quale, nei confronti delle casse

---

<sup>623</sup> Peter Sloterdijk, Giovanni Leghissa (intervista di), *La costruzione telematica del reale*, aut aut, n. 336, 2007, p. 108.

<sup>624</sup> Peter Sloterdijk, *La mano che prende, la mano che dà*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012.

<sup>625</sup> Ivi, p. 14.

<sup>626</sup> Ibid.

<sup>627</sup> Axel Honneth, *Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe*, "Die Zeit", 25/09/2009.

<sup>628</sup> Peter Sloterdijk, *La mano che prende...*, p. 124.

comuni, essi avrebbero debiti massicci, talmente elevati da poter essere cancellati solamente con una rateizzazione a vita»<sup>629</sup>. Sloterdijk si chiede se questi programmi statali di passivizzazione della collettività riusciranno a andare a buon fine o no e si augura un ritorno di indignazione sociale, o, nelle sue parole di ira: «quando l'ira svolge bene il suo lavoro, sorgono nuove architetture della partecipazione politica. E allora la postdemocrazia, che ormai è alle porte, dovrà aspettare»<sup>630</sup>. Abbiamo parlato di proposta o di provocazione. Al di là di come vogliamo schierarci in questo dibattito, sembra strano che volontà di discutere di come uno stato democratico debba procurarsi il denaro che gli permette di operare desti tanto scandalo. Viene da chiedersi se Sloterdijk, dopo aver scritto *La critica della ragion cinica* abbia mantenuto nel suo modo di porsi nel dibattito filosofico e sociale una postura alla Diogene e una conseguente volontà di provocare riuscendo spesso a toccare dei nervi scoperti del discorso pubblico<sup>631</sup>.

---

<sup>629</sup> Ivi, p. 123.

<sup>630</sup> Ivi, p. 125.

<sup>631</sup> Voglio qui riferire una chiacchierata che ho tenuto con Gianluca Bonaiuti, curatore di alcuni dei volumi di Sloterdijk pubblicati in Italia, al quale da qualche tempo sono legato da un rapporto di amicizia. Nel corso di questa chiacchierata, in cui mi sono rivolto a lui per ricevere qualche consiglio e chiarimento mentre scrivevo questa tesi, ci siamo chiesti se Sloterdijk non abbia mantenuto nel corso di tutta la sua opera una certa vicinanza al cinismo, e se l'origine del suo stile, spesso così provocatorio, e talvolta anche vicino al comico, non riveli la scelta di andare a situarsi in quella posizione. Detto in altre parole, ci chiedevamo se Sloterdijk non ami, ogni tanto, di fare delle autentiche *diogenate*. Una diogenata è qualcosa di estremamente svelto, espresso spesso in un linguaggio molto comprensibile, che può togliere di colpo il terreno sotto i piedi a qualcosa che sembra dato per assodato. L'idea che forse un maggior ricorso a diogenate potrebbe ridare oggi un po' di senso a situazioni che sembrano sfinite ci sembrava molto interessante.

## Conclusioni

A partire dal problema se la filosofia debba essere esclusivamente una particolare forma di sapere, oppure se debba manifestarsi come un modo di vita particolare, con esiti simili a quelle vite esemplari raccontate da Diogene Laerzio, il cinismo, una tra le meno studiate delle filosofie antiche, ha suscitato un nuovo interesse. Oltre alla pubblicazione di un corpus dei frammenti cinici, realizzato da Leonce Paquet, e agli studi più specialistici, come quelli di Marie-Odile Goulet-Cazé, nel 1983 usciva un testo, *Critica della ragion cinica*, del giovane filosofo tedesco Peter Sloterdijk, che riscuoteva un notevole successo; quasi contemporaneamente, nel 1984, anche Michel Foucault, dopo aver esplorato a lungo, ispirato dagli studi di Pierre Hadot, le antiche pratiche ascetiche in uso nel mondo greco-romano, dedicava all'antico cinismo il suo corso di lezioni al Collège de France. Si creava così un nuovo contesto teorico complesso intorno ai temi dell'esercizio, dell'*eto-poiesi*, degli stili di vita filosofici e dello statuto della filosofia, che rendeva possibili nuove ricerche.

Il cinismo, all'interno del mondo delle antiche scuole filosofiche greco-romane, presentava alcune sue specificità molto forti e la principale tra queste era forse l'esibizione in pubblico, nelle strade e nelle piazze delle città, di un modo di vita radicalmente diverso, che esprimeva attraverso i gesti e la vita quotidiana una implicita posizione polemica verso le leggi, le convenzioni sociali e verso alcune idee e teorie. Questa critica, a quanto sembra, non si è mai irrigidita in posizioni dottrinarie o in forme scritte di natura trattatistica. Era la vita del cinico a dover dimostrare, esibendolo davanti agli occhi di tutti, che cos'è la vita di un cinico. Se un'affermazione del genere può apparire una specie di tautologia, si prenda atto che il cinico mostrava come vivere attraverso quello che faceva, non aveva come suo orizzonte una spiegazione ma la conduzione di una vita singolare. È quindi possibile considerare il cinismo come il racconto delle gesta di alcuni filosofi che hanno condotto, mostrandole, delle vite degne di ammirazione e perciò esemplari. I cinici più noti, Diogene, Cratete e Ipparchia, sono stati delle specie di eroi filosofici, o eroi della vita e di una certa forma di vita. Chi trovava che le loro vite fossero un esempio positivo avrebbe potuto cercare di copiarle e avrebbe potuto mettersi a vivere nello stesso modo.

All'interno delle pratiche di vita ciniche è possibile isolare alcuni temi portanti come la natura animale, la *parresia*, l'impudicizia e la spudoratezza, l'autarchia, il cosmopolitismo, un certo modo di esercitarsi anche fisicamente per essere preparati a affrontare tutte le difficoltà che la vita ci squaderna davanti, una certa polemica contro i saperi giudicati troppo sofisticati e inutili per vivere, una certa polemica con la religione e una grande povertà accompagnata da una certa polemica contro la ricchezza e il lusso. Secondo alcuni i cinici cercavano di «inselvaticare la vita».

Questo inselvaticamento però non era una fuga dal mondo di natura spaziale. Al contrario degli anacoreti e dei santi del deserto, che cercavano di isolarsi dai luoghi abitati, i luoghi dove i cinici mettevano in scena le loro performances erano quelli dove normalmente si affollava più gente. Molte delle provocazioni di Diogene avevano come loro ambiente naturale l'agorà e se si fossero svolte in un altro luogo avrebbero cambiato di senso. Altri luoghi prescelti erano i ginnasi, i portici e i templi. Ogni esibizione ha bisogno di un pubblico, quindi il cinico era sempre in mezzo alla gente, anche perché il *bios* cinico si realizza come vita altra, cioè come una vita differente che nel suo modo di consistere è implicitamente una forma di critica incarnata e non intellettualistica alla norma, alla legge e all'abitudine. Anche le cerimonie sportive, come le olimpiadi e i giochi istmici, potevano diventare l'ambiente ideale per le recite argomentative di un cinico. Per questo motivo abbiamo parlato di creazione di eterotopie all'interno di un ambiente urbano.

Sloterdijk andava a ritrovare nel cinismo antico, e in particolare nella vita di Diogene, l'antidoto contro il "cinismo" dei nostri tempi. E Foucault ipotizzava che il cinismo, apparentemente scomparso alla fine dell'Impero Romano, avesse in realtà continuato a vivere sotterraneamente nella cultura occidentale, producendo delle momentanee riemersioni. Ipotizzava inoltre una certa riattualizzazione di stili di vita simili a quelli dei cinici nei movimenti artistici e rivoluzionari del XIX e XX secolo. Si è perciò cercato di fare una piccola storia del cinismo: esistono frammenti riferiti a Diogene all'interno della tradizione araba medioevale; la figura di Diogene e di altri cinici ricompare in alcuni *exempla* del medioevo italiano. Ma è nel Rinascimento che molti motivi cinici ricompaiono, per esempio, nei *Saggi* di Montaigne. La discussione sul cinismo, e sull'esemplarità della figura di Diogene, ricompare anche nell'Illuminismo e viene celebrata nel *Nipote di Rameau* di Diderot e, seppur in modo controverso, viene mostrata nella condotta di vita di Rousseau, come egli stesso la descrive nelle *Confessioni*. Ovviamente,

escludendo il caso di Piero di Cosimo, ci siamo interessati qui in particolare a testi e non a “vite”.

Un discorso diverso, cioè la descrizione di un tentativo di “vita”, vale per esempio per Thoreau. È un progetto autarchico quello che spinge Thoreau a trasferirsi nella casetta sul lago di Walden. Se prestiamo fede a quanto dichiara, il motivo che lo spingeva nel suo esperimento era cercare di soddisfare i bisogni materiali, occupando nel lavoro la minor quantità possibile di tempo, per potersi dedicare più a lungo ai suoi studi e ai suoi interessi. Secondo la sua analisi, impegnarsi nel lavoro e investire nella propria azienda agricola era il modo più facile per arrivare a indebitarsi, dipendere dalle banche e perdere le proprie proprietà. Thoreau dedica varie pagine a descrivere quanto spende per vivere in modo molto semplice, quanto spende in tempo e denaro nelle sue attività agricole, e quanto gli frutta il suo impegno. Stando a quanto dice, la sua sperimentazione aveva avuto successo, gli era sufficiente lavorare pochissimo per mantenersi. E ancora un'altra “vita” è quella che vediamo illustrata in un testo prodotto da un infiltrato della polizia prussiana che racconta in modo meraviglioso la vita che Marx conduceva a Londra, in uno stato tendente alla miseria, ma molto lontano da ogni modello conformista.

Potremmo dire che il cinismo sia una specie di eterna lotta contro le varie forme di rimbambimento sociale, oppure, usando un'espressione particolarmente felice di Sloterdijk, la prima «resistenza all'imbroglio del Discorso» in Occidente. La grande narrativa del novecento ha senz'altro offerto diversi esempi di resistenza ai vari imbrogli del Discorso e molti autori hanno seguito discorsi e posture simili a quelle dei cinici. Si è scelto di seguirne alcuni in particolare: Lev Tolstoj che, alla fine dell'ottocento, affida ai discorsi di un animale, cioè di un cavallo, il compito di mostrare quanto sia assurdo un certo modo che hanno gli uomini di usare la parola “mio”, emblema della proprietà privata; Thomas Bernhard che, in uno dei suoi libri autobiografici più riusciti, *La cantina*, racconta di come una certa mattina decida di prendere la «direzione opposta», decisione quanto mai cinica, e seguendo la direzione opposta invece di raggiungere il centro della città, e l'odiato liceo para-nazista e cattolico oscurantista, «la macchina per imparare» che gli aveva reso insopportabile la vita e ottuso il cervello, si dirige verso la periferia e l'ufficio di collocamento per trovare un lavoro, anche quello nella direzione opposta, riuscendo a diventare garzone di bottega in una drogheria e incontrando «*gli altri esseri umani*»; Samuel Beckett che nelle sue novelle mette in scena dei personaggi che tagliano il normale modo di vita, attestandosi eccentricamente su un limite tra follia e

emarginazione che sembra l'immagine dell'inselvaticare la vita tipico dei cinici; Ágotha Kristóf che nel *Grande quaderno* mette in scena gli strani esercizi per abituarsi a tollerare una vita orrenda, praticati dai due protagonisti, esercizi che sembrano quegli esercizi praticati dai primi filosofi cinici; inoltre c'è il soldato Švejk, che nelle sue avventure, in cui qualsiasi forma di buon senso conformista e di gerarchia condivisa viene raso al suolo, sembra Diogene trasferito nell'Impero Austro-Ungarico ai tempi della Grande Guerra.

Si è inoltre indagato l'universo del pensiero della decrescita. A nessuno sfugge che la vita autarchica dei cinici sia stata il più grande esperimento di decrescita praticato in occidente. All'interno dello stesso discorso viene poi Ivan Illich che, in un testo scritto più di cinquanta anni fa, e che letto oggi sembra in forte anticipo sui tempi, propone l'analisi di che cosa significhi lo spostarsi in bicicletta rispetto allo spostarsi in automobile e di quali differenti relazioni tra cosa e cosa si mettono in atto usando l'auto e quali invece usando la bicicletta. La sua analisi cerca di dimostrare quanto, usando la bicicletta al posto dell'automobile, si guadagni sia in termini di tempo da dedicare a cose che ci interessano di più, sia in termini di benessere personale. Una sensazione sulla quale oggi, all'interno delle nostre città, si trova a concordare un numero sempre maggiore di persone.

Credo che il grande messaggio del cinismo sia questo: a partire dalla situazione concreta che abbiamo intorno a noi, possiamo cercare di raggiungere il massimo di indipendenza e di libertà nella nostra forma di vita concreta. Foucault, per spiegare il suo concetto di vita come opera d'arte, o di eto-poiesi, si chiedeva perché soltanto una lampada possa avere forme particolari e perché non possiamo cercare di usare procedure artistiche, cioè di invenzione, per dare una forma alla nostra vita. E aggiungeva che purtroppo l'ascesi, il dare forma, nella nostra epoca gode di cattiva fama, ma l'ascesi è soltanto fare cose che ci cambiano. Nel suo caso era principalmente lo scrivere libri che lo cambiava, ma forse anche poter frequentare le saune sado-maso gay di San Francisco o provare l'LSD nei deserti americani. Parlando del movimento omosessuale Foucault dice che quel movimento sarà importante se genererà nuove relazioni polimorfe, varie e individualmente modulate. Ma non dovrebbe avere un programma: «dal momento in cui un programma si presenta, diventa legge, inventare diventa proibito. Dovrebbe esserci una inventività propria a una situazione come la nostra [...] Il programma deve essere vuoto»<sup>632</sup>.

Forse il cinismo è qualcosa di simile.

---

<sup>632</sup> Michel Foucault, *Discipline...*, p. 163.

## Bibliografia

### 1. Fonti antiche sui cinici

Paquet Léonce, *Les Cyniques grecs/Fragments et témoignages*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.

Il libro, la cui edizione originaria risale al 1975, è il primo tentativo di raccogliere, in traduzione francese, i frammenti e le testimonianze degli antichi filosofi cinici. Oltre a Diogene Laerzio, sono presenti discorsi di Dione Crisostomo, di Teles, alcuni passi di Luciano di Samosata, i discorsi dell'Imperatore Giuliano e altri contributi.

Deleule Didier, Rombi Georges (a cura di), *Les cyniques grecs. Lettres de Diogène et Cratès*, Arles, Actes sud, 1998. Queste lettere, scritte da autori sconosciuti tra il secondo secolo avanti Cristo e il primo secolo dopo Cristo, sono considerate importanti perché, pur essendo apocrife, per risultare credibili dovrebbero raffigurare il modo in cui era inteso il cinismo.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*.

Ho usato tre diverse edizioni del testo:

*Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano, Bompiani, 2005, a cura di Giovanni Reale, con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramella. Nel testo DL(a).

*Vite dei filosofi*, Bari, Laterza, 1987. Traduzione e cura di Marcello Gigante. Nel testo DL(b).

*Filosofia del cane*, Palermo, :duepunti, 2010. Traduzione di Andrea L. Carbone. Il libro raccoglie i frammenti riferiti a Diogene di Sinope, di questi il principale è quello scritto da Diogene Laerzio nelle *Vite*. Nel testo DL(c).

*Diogene di Sinope. Filosofia del cane*, Palermo, :duepunti edizioni, 2010, trad. e cura di Andrea L. Carbone. Il libro, che raccoglie i frammenti relativi a Diogene, fa riferimento alla raccolta di frammenti di Leon Paquet, già citata, e a G. Giannantoni, *Socraticorum reliquiae*, 4 voll., Roma, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1983-1985.

Diogène le cynique, *Fragments inédits*, texte présentés et traduits par Adeline Baldacchino, Paris, Édition autrement, 2014. Il libro presenta in traduzione francese alcuni frammenti sulla vita di Diogene provenienti dalla cultura araba e raccolti da Dimitri Gutas e pubblicati come suo contributo in *Le Cynisme ancien et ses prolongements*.

Eliano, *Storie varie*, Milano, Adelphi, 1996.

Epitteto, *Diatriba, Manuale, Frammenti*, Milano, Rusconi, 1982, trad. Cesare Cassanmagnano.

Luciano, *Come si deve scrivere la storia*, Milano, Mondadori, 2002, trad. Franco Montanari.

Marco Aurelio, *A se stesso*, Milano, Garzanti, 1993, a cura di E. V. Maltese.

Platone, *La repubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1982. trad. Franco Sartori.

Platone, *Lachete*, Torino, UTET, 1987, trad. Giuseppe Cambiano.

Plutarco, *La vita felice*, Torino, Einaudi, 2014, a cura di Carlo Carena (contiene: *La Fortuna, Non si può avere una vita piacevole seguendo Epicuro, La tranquillità dell'animo, Norme per mantenersi in buona salute, Norme per il matrimonio, Il banchetto dei Sette Sapianti, Venticinque detti di re, di generali e di Spartani*).

Plutarco di Cheronea, *Moralia*, Milano, Bompiani, 2017, a cura di Emanuele Lelli e Giuliano Pisani.

Seneca, *Sui benefici*, Roma-Bari, Laterza, 2008, trad. Martino Menghi.

Seneca, *Opere morali*, Milano, BUR, 2007. A cura di Paola Ramondetti.

## 2. Fonti contemporanee

Agamben Giorgio, *Altissima povertà/Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza, 2011.

Agamben Giorgio, *L'uso dei corpi/Homo Sacer, IV, 2*, Vicenza, Neri Pozza, 2014.

Beckett Samuel, *All Strange Away*, 1978; trad. di Massimo Bocchiola, *Tutto l'estraneo, via*, in *Racconti e prose brevi*, Torino, Einaudi, 2010.

Beckett Samuel, *Premier amour*, Paris, Les édition de minuit, 1970; trad. Franco Quadri, *Primo Amore*, in *Racconti e prose brevi*, Torino, Einaudi, 2010.

Bernhard Thomas, *Der Keller/Eine Entziehung*, Salzburg, Residenz, 1976; trad. eugenio Bernardi, *La cantina/Una via di scampo*, Milano, Adelphi, 1984.

Bernhard Thomas, *Ein kind*, Salzburg und Wien, Residenz, 1982; trad. Renata Colorni, *Un bambino*, Milano, Adelphi, 1994.

Bernini Lorenzo (a cura di), *Michel Foucault/gli antichi e i moderni*, Pisa, Edizioni ETS, 2011.

Berto Graziella, *Perdere la testa. Ginnastica e filosofia*, in "aut aut" 355, 2012, pp. 95-105.

Bertolini Roberto, *Disobbedire alla verità. A proposito del corso Del governo dei viventi*, in "aut aut", 362, 2014, pp. 149-155.

Boccaccio Giovanni, *Decameron*, Milano, Mondadori.

Brancacci Aldo, *Libertà e fato in Enomao di Gadara*, in Brancacci Aldo (a cura di), *La filosofia in età imperiale*, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 39-67.

Brunschwig Jacques, Lloyd Geoffrey E. R. (a cura di), *Le savoir grec*, Paris, Flammarion, 1996; ed. it. a cura di Maria Lorenza Chiesara, *Il sapere greco*, Torino, Einaudi, 2005.

Cambiano Giuseppe, *I filosofi in Grecia e a Roma*, Bologna, Il mulino, 2013.

Carboni Massimo, *Il genio è senza opera*, Milano, Jaca Book, 2017.

Carnevali Barbara, *L'io ineffabile: esercizi spirituali e filosofia moderna*, in Davidson Arnold I., Worms Frédéric (a cura di), *Pierre Hadot: l'insegnamento degli antichi, l'insegnamento dei moderni*, Pisa, ETS, 2012, pp. 53-66.

Carnevali Barbara, *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, Bologna, Il Mulino, 2012.

Carnevali Barbara, *Romanticismo e riconoscimento/ Figure della coscienza in Rousseau*, Bologna, Il Mulino, 2004.

Carnevali Barbara, Paganini Gianni, *Introduzione*, in "Iride", XXI, n 55, settembre-dicembre 2008, pp. 643-648.

Cayley David, *Ivan Illich in Conversation*, David Cayley, 1992; trad. Stefano Stogl, *Conversazioni con Ivan Illich/Un profeta contro la modernità*, Elèuthera, 1992.

Clément Michèle, *Le cynisme a la renaissance/d'Erasmus à Montaigne*, Genève, Droz, 2005.

Consoli Dario, *Introduzione a Peter Sloterdijk*, Genova, Il Melangolo, 2017.

Consoli Dario, *La filosofia oltre l'esercizio immunitario*, in "aut aut" 355, 2012, pp. 171-184.

Cremonesi Laura, *L'Edipo re e lo Ione/Foucault lettore della tragedia greca*, in Bernini Lorenzo (a cura di), *Michel Foucault/gli antichi e i moderni*, Edizioni ETS, 2011.

Cremonesi Laura, *Michel Foucault e il mondo antico*, Pisa, Edizioni ETS, 2008.

Coccia Emanuele, *Il bene nelle cose*, Bologna, Il Mulino, 2014.

Coccia Emanuele, *La vita sensibile*, Bologna, Il Mulino, 2011.

Cornia Ugo, *Sono socievole fino all'eccesso/Vita di Montaigne*, Milano, Marcos y Marcos, 2015.

Davidson Arnold I., Worms Frédéric (a cura di), *Pierre Hadot: l'insegnamento degli antichi, l'insegnamento dei moderni*, Pisa, ETS, 2012.

De Luise Fulvia, Farinetti Giuseppe, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 85-95.

Decleva Caizzi Fernanda, *Antistene*, in Brunschwig Jacques e Lloyd Geoffrey E. R. (a cura di), *Il sapere greco*, Torino, Einaudi, 2005, vol. II, pp.18-25.

Detienne Marcel, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Bari, Laterza, 1977.

Diderot Denis, *Le neveu de Rameau*; trad. Augusto Frassinetti, *Il nipote di Rameau*, Macerata, Quodlibet, 2010.

Dreyfus Hubert L. e Rabinow Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982; trad. Daniele Benati, Mauro Bertani, Ivan Levrini, *La ricerca di Michel Foucault/Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle grazie, 1989.

Dudley Donald R., Griffin Miriam T., *A History of Cynism. From Diogenes to the 6th Century A. D.*, seconda ed. Bristol, Bristol Classical, 1998.

Eribon Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*, Paris, Flammarion, 1989. Trad. Andrea Buzzi, *Michel Foucault*, Milano, Leonardo, 1991.

Fadini Ubaldo, *Pensare la mediazione attraverso il cinismo. Tra Geblen e Foucault*, in "aut aut", 356, 2012, pp. 157-168.

Ferrari Franco (a cura di), *I miti di Platone*, Milano, BUR, 2006.

*Fiori e vita di filosofi*, in Lo Nigro Sebastiano (a cura di), *Novellino e Conti del Duecento*, Torino, UTET, 1981.

Foucault Michel, *Discourse and Truth. The problematization of Parrhesia*; trad. Adelina Galeotti, *Discorso e verità*, Roma, Donzelli, 1996.

Foucault, Michel, *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001. Traduzione parziale in:

Pandolfi Alessandro (a cura di), *Archivio Foucault/Interventi, colloqui, interviste 3. 1978-1985, Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano, Feltrinelli, 1998;

Bertani Mauro (a cura di), Foucault, Michel, *Il discorso, la storia, la verità*, Torino, Einaudi, 2001

Bertani, Mauro e Zini, Valeria (a cura di), Foucault Michel, *Discipline, Poteri, Verità*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2008.

Foucault Michel, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001; trad. Mauro Bertani, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003.

Foucault, Michel, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984; trad. Laura Guarino, *L'uso dei piaceri/Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli, 1984.

Foucault Michel, *Le courage de la vérité/Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Seuil/Gallimard, 2009; trad. Mario Galzigna, *Il coraggio della verità/Il governo di sé e degli altri II*, Milano, Feltrinelli, 2011.

Foucault, Michel, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984; trad. Laura Guarino, *La cura di sé/Storia della sessualità 3*, Milano, Feltrinelli, 1985.

Foucault Michel, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in Dreyfus Hubert L. e Rabinow Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982; Trad. Daniele Benati, Mauro Bertani, Ivan Levrini, *La ricerca di Michel Foucault/Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle grazie, 1989.

Giacomelli Eugenio, *Niente verità senza alterità. Una nota sull'ultimo corso di Foucault*, in "aut aut" 362, 2014, pp. 157-165.

Gigante, Marcello, *Cinismo ed epicureismo*, Napoli, Bibliopolis, 1992.

Ginzburg Carlo, *Occhiacci di legno/Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, 2011.

Goulet-Cazé Marie-Odile, *Cynisme et christianisme dans l'antiquité*, Paris, Vrin, 2014.

Goulet-Cazé Marie-Odile, *L'ascèse cynique/Un commentaire de Diogène Laërce*, Paris, Vrin, 1986.

Goulet-Cazé Marie-Odile, *Le cynisme, une philosophie antique*, Paris, Vrin, 2017.

Goulet-Cazé Marie-Odile, *Cinismo*, in Brunschwig Jacques, Lloyd Geoffrey E. R. (a cura di), *Le savoir grec*, Paris, Flammarion, 1996; ed. it. a cura di Maria Lorenza Chiesara, *Il sapere greco*, Torino, Einaudi, 2005, vol. II, pp. 413-429.

Goulet-Cazé Marie-Odile e Goulet Richard (a cura di), *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris, 1993.

Greblo Edoardo, *Mi esercito, dunque sono*, in “aut aut” 355, 2012, pp. 107-116.

Gros Frédéric, *Désobéir*, Albin Michel/Flammarion, 2017.

Gros Frédéric, *Michel Foucault*, Paris, PUF, 2017.

Gros Frédéric, *Platon et les cyniques chez Foucault/Du souci de soi au gouvernement du monde*, in Bernini Lorenzo (a cura di), *Michel Foucault/gli antichi e i moderni*, Pisa, Edizioni ETS, 2011.

Gros Frédéric, *Nota del curatore*, in Foucault Michel, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001; trad. Mauro Bertani, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 455-492.

Gros Frédéric, *Nota del curatore*, in Foucault Michel, *Le courage de la vérité/Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Seuil/Gallimard, 2009; trad. Mario Galzigna, *Il coraggio della verità/Il governo di sé e degli altri II*, Milano, Feltrinelli, 2011, pp. 325-337.

Gual Garcia, *La secta del perro*, Madrid, Alianza editorial, 1987.

Hadot Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1987; trad. Anna Maria Marietti, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 1988.

Hadot Pierre, *Études de Philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2010; trad. Laura Cremonesi, *Studi di filosofia antica*, Pisa, Edizioni ETS, 2014.

Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001; trad. Anna Chiara Peduzzi, *La filosofia come modo di vivere*, Torino, Aragno, 2005.

Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995; trad. Elena Giovanelli, *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino, Einaudi, 1998.

Hašek Jaroslav, *Osudu dobrého vojáka Švejka*, Praha, Klhu, 1955, Trad. Annalisa Cosentino, *Le avventure del bravo soldato Švejk nella Grande Guerra*, Milano, Mondadori, 2014.

Hainrich Klaus, *Parmenides und Jona*; Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966; trad. Massimo de Carolis, *Parmenide e Jona*, Napoli, Guida, 1987.

Helmer Étienne, *Diogène le cynique*, Paris, Les belles lettres, 2017.

Helmer Étienne, *Diogène et les cyniques ou la liberté dans la vie simple*, Neuvy-en-Champagne, Le passager clandestin, 2014.

Husson Suzanne, *La république de Diogène/Une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin, 2011.

Kirchmayr Raoul, *Parresia, giochi di verità e vita filosofica nell'ultimo Foucault*, in "aut aut", 356, 2012, pp. 100-121.

Kristof Agota, *Le Grand Cahier*, Paris, Seuil, 1986; Trad. Armando Marchi, in *Trilogia della città di K./Il grande quaderno*, Torino, Einaudi, 1998.

*Il Novellino*, in Lo Nigro Sebastiano (a cura di), *Novellino e Conti del Duecento*, Torino, UTET, 1981.

Illich, Ivan, *Energie et équité*, Paris, Edition du Seuil, 1973; trad. Ettore Capriolo, *Elogio della bicicletta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

Illich Ivan, *In the Mirror of the Past. Lectures and Addresses 1978-1990*, Londra, Marion Boyars, 1992; trad. Augusto Sabbadini, *Nello specchio del passato*, Como, RED, 1992.

Illich Ivan, *The Right to Useful Unemployment*, Londra, Marion Boyars, 1978; trad. Ettore Capriolo, *Disoccupazione creativa*, Como, RED, 1996.

Illich Ivan, *Tools for conviviality*, New York, Harper & Row, 1973; trad. Maurizio Cucchi, *La convivialità*, Como, RED, 1993.

Jankélévitch Vladimir, *L'ironie*, Paris, Alcan, 1936. Trad. Fernanda Canepa, *L'ironia*, Genova, Il melangolo, 1988.

Iofrida Manlio; Melegari Diego, *Foucault*, Roma, Carocci, 2017.

Laursen John Christian, *Antichi e moderni cinismi*, in "Iride", XXI, 55, settembre-dicembre 2008, pp. 643-648.

Leghissa Giuseppe, (intervista a P. Sloterdijk), *La costruzione telematica del reale*, "aut aut", n. 336, 2007, pp. 104-123.

*Libro di novelle e di bel parlar gentile* in Lo Nigro Sebastiano (a cura di), *Novellino e Conti del Duecento*, Torino, UTET, 1981.

Lo Nigro Sebastiano (a cura di), *Novellino e Conti del Duecento*, Torino, UTET, 1981.

Lucci Antonio, *Un'acrobatica del pensiero*, Roma, Aracne editrice, 2014.

Macho Thomas, *Tecniche di solitudine*, in "aut aut" 355, 2012, pp. 57-78.

Marx Karl, *Antologia/Capitalismo, istruzioni per l'uso*, a cura di Enrico Donaggio e Peter Kammerer, Milano, Feltrinelli, 2007.

Melosso Alessandro, *Frammenti di un gesto filosofico*, in "aut aut" 362, 2014, pp. 167-177.

Miller James, *The Passion of Michel Foucault*, 1993; trad. di Elena Campominosi, *La passione di Michel Foucault*, Milano, Longanesi, 1994.

Montaigne Michel, *Essais*, Arles, Imprimerie Nationale Éditions/Actes Sud, 1997-1998; trad. Fausta Garavini, *Saggi*, Milano, Bompiani, 2012.

Niehues-Pröbsting, H., *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München, 1979.

Nietzsche Friedrich, *Der Antichrist/Fluch auf das Christentum*; trad. Ferruccio Masini, *L'anticristo/Maledizione del cristianesimo*, Milano, Adelphi, 1977.

Nietzsche Friedrich, *Ecce homo/Wie man wird, was man ist*; trad. Roberto Calasso, *Ecce homo/Come si diventa ciò che si è*, Milano, Adelphi, 1969.

Nietzsche Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, trad. Ferruccio Masini, *La gaia scienza*, Milano, Adelphi, 1965.

Nietzsche Friedrich, *Frammenti postumi, volume quarto*, trad. Giorgio Colli e Chiara Colli Staude, Milano, Adelphi, 2005.

Nietzsche Friedrich, *Götzen-Dämmerung/Oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*; trad. Ferruccio Masini, *Crepuscolo degli idoli/ovvero come si filosofa con il martello*, Milano, Adelphi, 1983.

Nietzsche Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches*, trad. Sossio Giametta, *Umano, troppo umano I*, Milano, Adelphi, 1979.

Nietzsche Friedrich, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*; trad. Sossio Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Adelphi, 1973.

Onfray Michel, *Cynismes. Portrait du philosophe en chien*, Paris, Editions Grasset & Fasquelle, 1990; trad. Sergio Atzeni, *Cinismo/Principi per un'etica ludica*, Milano, Rizzoli, 1992.

Perniola Mario, *Presentazione*, in Sloterdijk Peter, *Critica della ragion cinica*, Milano, Garzanti, 1992, pp. 7-17.

Possamai Tiziano, *La vita di Diogene e il busto di Apollo*, in “aut aut” 355, 2012, pp. 117-128.

Pudelko Georges, *Piero di Cosimo, peintre bizarre*, in “Minotaure”, 11, Mai 1938, pp. 19-26.

Rabelais François, *Gargantua – Pantagruel – Tiers Livre – Quart Livre – Cinquieme Livre*, établissement des texte par Mme Mireille Huchon, Paris, Gallimard, 1991; trad. Dario Cecchetti, Lionello Sozzi, Michel Mastroianni, Paola Cifarelli, Antonella Amatuzzi, *Gargantua e Pantagruel*, Milano, Bompiani, 2012.

Reale Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 5, *Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*, Milano, Bompiani, 2004.

Rousseau Jean-Jacques, *Les confessions*. Trad. Valentina Valente, *Le confessioni*, Milano, Mondadori, 1990.

Rousseau Jean-Jacques, *Les rêveries du promeneur solitaire*. Trad. Nada Cappelletti Truci, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, Milano, Rizzoli, 1979.

Rovatti Pier Aldo, *Esercizi ma senza ascesi*, in “aut aut” n. 355, 2012, pp. 7-18.

Ryner Han, *L'individualisme dans l'Antiquité*, 1924; trad. Massimo Cardellini, *L'individualismo nell'antichità*, Napoli, Edizioni Immanenza, 2017.

Salt Henry S., *The Life of Henry David Thoreau*; trad. Gianluca Testani, *Henry David Thoreau*, Roma, Castelvecchi, 2015.

Scarpat Giuseppe, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Brescia, Paideia editrice, 2001.

Schwob Marcel, *Vies imaginaires*; trad. Fleur Jaeggy, *Vite immaginarie*, Milano, Adelphi, 1972.

Šklovskij Viktor, *Iskusstvo kak priëm*, in *O teorii prozy*, Mosca, 1929; trad. Cesare de Michelis e Renzo Oliva, *L'arte come procedimento*, in Todorov Tzvetan, *I Formalisti russi*, Torino, Einaudi, 1968.

Sloterdijk, Peter, *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*, Berlin, Suhrkamp, 2014; trad. Stefania Falone, *L'imperativo estetico/Scritti sull'arte*, Milano, Raffaello Cortina, 2017.

Sloterdijk, Peter, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, Berlin, Suhrkamp, 2010; trad. Stefano Franchini, *La mano che prende e la mano che dà*, Milano, Raffaello Cortina, 2012.

Sloterdijk, Peter, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009; trad. Stefano Franchini, *Devi cambiare la tua vita/Sull'antropotecnica*, Milano, Raffaello Cortina, 2010.

Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983; trad. Andrea Ermano, *Critica della ragion cinica*, Milano, Garzanti, 1992.

Sloterdijk, Peter, *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*, Berlin, Suhrkamp, 2010; Trad. Stefano Franchini, *Stato di morte apparente/Filosofia e scienza come esercizio*, Milano, Raffaello Cortina, 2011.

Sloterdijk, Peter, *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes «Evangelium»*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000; trad. Eleonora Florio, *Il quinto «vangelo» di Nietzsche/Sulla correzione delle buone notizie*, Milano, Mimesis, 2015.

Sorrentino Vincenzo, *Dall'autogoverno all'autonomia/Foucault e la critica come ethos*, in Bernini Lorenzo (a cura di), *Michel Foucault/gli antichi e i moderni*, Pisa, Edizioni ETS, 2011, pp. 129-155.

Tagliapietra, Andrea, *Esperienza/filosofia e storia di un'idea*, Milano, Raffaello Cortina, 2017.

Thoreau, Henry David, *Civil Disobedience*, New York, Penguin Classics, 1986; trad. Alessandro Cogolo, *La disobbedienza civile*, Frassinelli, 1998.

Thoreau, Henry David, *Walden, or life in the woods*; trad. Salvatore Proietti, *Walden/Vita nel bosco*, Milano, Feltrinelli 2012.

Todorov Tzvetan (a cura di), *Théorie de la littérature*, Paris, Seuil, 1965; a cura di Gian Luigi Bravo, *I Formalisti russi*, Torino, Einaudi, 1968.

Tolstoj Lev, *Cholstomér, Storia di un cavallo*, pp. 89-138, in *Tutti i racconti*, volume secondo, Milano, Mondadori, 1991. Trad. Serena Prina.

Tolstoj Lev, *Mysli medrych ljudej na kazdj den'*; trad. Pier Cesare Bori, *Pensieri per ogni giorno*, Prato, Piano B, 2016.

Trombadori Duccio, *Colloqui con Michel Foucault*, Roma, Castelvecchi, 1999.

Vasari Giorgio, *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri/ Nell'edizione per i tipi di Lorenzo Torrentino/Firenze 1550*, Torino, Einaudi, 1991.

Vegetti Mario, *Foucault e gli antichi*, in AA. VV. *Effetto Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1986.

Vernant Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1989; trad. Giulio Guidorizzi, *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2000.

Vernant Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962; trad. Fausto Codino, *Il pensiero greco*, Milano, Feltrinelli, 2011.

Vernant Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Librairie François Maspero, 1971; trad.

Mariolina Romano e Benedetto Bravo, *Mito e pensiero presso i greci*, Torino, Einaudi, 2001.

Vernant Jean-Pierre, *Entre mythe et politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1996; trad. Giulio Guidorizzi, *Tra mito e politica*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1998.

Veyne Paul, *È possibile una morale per Foucault?*, in AA VV, *Effetto Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1986, p 35.

Veyne Paul, *Foucault*, Paris, Albin Michel, 2008; trad. Laura Xella, *Foucault/Il pensiero e l'uomo*, Milano, Garzanti, 2010.

Veyne Paul, *Le dernier Foucault et sa morale*, Paul Veyne 1986; trad. Massimiliano Guareschi in Veyne Paul, *Michel Foucault/La storia, il nichilismo e la morale*, Verona, Ombre corte, 1998.

Westacott Emrys, *The Wisdom of Frugality: Why Less Is More – More or Less*, Princeton, Princeton University Press, 2016; trad. Antonella Salzano, *Frugalità, Storie della vita semplice*, Roma, Luiss University Press, 2017.

## Abstract

La tesi ha cercato di indagare, a partire dagli stimoli offerti dalle ricerche di alcuni filosofi come Hadot, Agamben, Foucault, Fabbrichesi, Goulet-Cazé e Sloterdijk la specificità dell'antico cinismo. Il cinismo avrebbe rappresentato una forma di vita molto particolare il cui stile forse ha ancora oggi qualcosa da dire.

Si è perciò cercato di ricostruire un quadro di insieme che ricomponesse questa particolare forma di vita cinica, molto autarchica e polemica, in relazione alle principali esperienze della vita: l'origine e la cittadinanza, il rapporto con l'economia, con il potere, con le convenzioni sociali, con il sapere e con la religione.

Si è inoltre cercato di contestualizzare la forma di vita cinica in relazione al contesto urbano perché il cinismo si è sviluppato all'epoca della civiltà greco-romana e all'interno delle città. Le provocazioni e il tipico stile di vita cinico si mostrava nei luoghi tipici delle città come i templi o le piazze; attraverso comportamenti spudorati e impudichi veniva contestato l'abituale modo di vestirsi o di abitare, e veniva scarsamente considerato il ruolo delle normali consuetudini e delle leggi.

Si è poi cercato di vedere se ci sia stata una specie di corrente sotterranea, con continue riemersioni, del cinismo anche nel corso del seguente sviluppo della cultura occidentale nel lungo spazio di tempo che va dalla fine del mondo greco-romano al diciannovesimo secolo. Frammenti riferiti a Diogene sono presenti nella cultura araba e in alcune raccolte medioevali; il cinismo viene citato nel corso del Rinascimento da Erasmo da Rotterdam, da Michel de Montaigne, da Rabelais e compare il tema della stravaganza della vita dell'artista, per esempio in Piero di Cosimo. Anche nell'epoca dell'Illuminismo Diogene torna a essere citato. Si sono inoltre analizzati i tentativi di autarchia di Thoreau, lo stile di vita di Marx a Londra, e il grande recupero del cinismo a opera di Nietzsche.

Per quanto riguarda il Novecento si sono analizzati alcuni motivi cinici presenti nella narrativa di vari autori come Tolstoj, Bernhard, Beckett, Hašek e Kristóf. Non si tratta di un cinismo dichiarato, ma del riemergere di certi problemi e di certe soluzioni. Si è cercato di poi, per quanto riguarda la filosofia, di approfondire come e che cosa Foucault e Sloterdijk abbiano recuperato del cinismo. Per quanto riguarda la sfera socio-economica, si è cercato di evidenziare i nessi tra l'autarchia cinica e le proposte del pensiero della decrescita e di Ivan Illich.

