

Dos Homens e suas Ideias

Estudos sobre as *Vidas*
de Diógenes Laércio

Delfim Leão, Gabriele Cornelli
& Miriam C. Peixoto (coords.)

**O LIVRO I DE DIÓGENES LAÉRCIO:
A TRADIÇÃO DOS SETE SÁBIOS E A CARACTERIZAÇÃO DA FIGURA DO
SOPHOS
(Book I of Diogenes Laertius: the tradition of the Seven Wise
Men and the characterization of the *sophos*)**

DELFINO F. LEÃO

Universidade de Coimbra — Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

RESUMO: Na primeira parte do estudo, discute-se o peso de Platão na formação da tradição dos Sete Sábios. Na segunda parte, analisa-se essa mesma tradição em Diógenes Laércio, portanto num momento em que estavam já sedimentadas as linhas essenciais ligadas à caracterização destas figuras. Os resultados desse processo de cristalização serão analisados a partir da forma como Diógenes apresenta uma das personalidades mais paradigmáticas do grupo de *sophoi*: o legislador ateniense Sólon.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, Sete Sábios, Diógenes Laércio, *sophoi*, Sólon

ABSTRACT: The first part of the study is devoted to the weight carried by Plato in the making of the tradition of the Seven Wise Men. In the second part, an approach is made to that same tradition in Diogenes Laertius, thereby in a stage when the main lines concerning the characterization of those personalities were already stabilized. The results of this process of crystallization are discussed taking as reference the way Diogenes depicts one of the most paradigmatic personalities of the group of *sophoi*: the Athenian legislator Solon.

KEY-WORDS: Plato, Seven Wise Men, Diogenes Laertius, *sophoi*, Solon

Quem se dedica ao estudo da tradição dos Sete Sábios está bem ciente do facto de que é necessário esperar até ao *Protágoras* (343a) de Platão para encontrar a primeira referência a uma lista completa de sete *sophoi*. Este pormenor bastaria para garantir ao testemunho de Platão um posto especial na literatura gnómica, mas dois outros aspetos merecem igualmente ser sublinhados: o papel central que o filósofo atribui a Sólon entre os vários sapientes e ainda o facto de que ele terá, por certo, influenciado Plutarco na forma como este imaginou o *Banquete dos Sete Sábios* (*Septem Sapientium Convivium*) — e por extensão também o primeiro livro das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio. Tomados em conjunto, estes três elementos explicam o motivo por que Platão constitui, geralmente, uma presença obrigatória em discussões relativas aos Sete Sábios. Embora esta posição de destaque se justifique, não autoriza, em todo o caso, a que se leve a argumentação ao ponto de sustentar que a noção de um grupo de *sophoi* não existia antes de Platão e que, em consequência, seria ele o responsável pela criação do conceito de uma *sylloge* de Sete Sábios.

Tendo em conta estes dados, a primeira parte deste trabalho procurará sublinhar que, embora a importância do testemunho platónico seja inegável, a relevância que lhe é atribuída não depende propriamente da radical novidade da informação que transmite sobre estas figuras, mas antes do peso que o nome de Platão tinha já na antiguidade. Na segunda parte do trabalho, será retomada a tradição dos Sete Sábios em Diógenes Laércio, portanto num ponto em que estavam já perfeitamente sedimentadas as linhas essenciais ligadas à caracterização destas figuras que haviam marcado, ao longo de séculos, o imaginário grego. Os resultados desse processo de cristalização serão analisados a partir da forma como o doxógrafo apresenta uma das personalidades mais paradigmáticas do grupo de sapientes: o legislador ateniense Sólon.

I. A formação da *sylloge* dos Sete Sábios¹

A literatura gnómica constitui, já desde a antiguidade, uma forma agradável e prática de transmitir aos mais jovens valores tradicionais da sua cultura, ao ajudar a criar uma estrutura mental que funcione como paradigma capaz de influenciar o comportamento não apenas no respeitante a crenças religiosas e morais, mas também no campo social e político. Embora simples e popular na sua formulação, a literatura de sentenças teve, provavelmente, uma origem aristocrática, no sentido de que representa um veículo para transmitir uma tipologia de princípios que acabam por estar geralmente conotados com os interesses e desígnios das classes mais elevadas. Este tipo de literatura não é exclusiva da cultura grega e pode assumir variadas formas, se bem que obedeça, usualmente, a um esquema básico comum: retrata a situação em que uma pessoa mais velha ou com maior experiência dá o seu conselho a um interlocutor mais novo ou menos capacitado. Na Grécia, a imagem dos Sete Sábios é particularmente representativa deste fenómeno, que se exprime numa tradição que floresceria até à época romana, mantendo a capacidade para incorporar novos elementos ao longo desse período, a ponto de haver mais de vinte personalidades que poderiam figurar em diferentes agrupamentos de sete *sophoi*². Quando se analisa o perfil destes sapientes, torna-se claro que eles representam um tipo de valores filtrados pela mundividência de uma pequena parte da comunidade: os Sábios são geralmente gregos, aristocratas e homens, ainda que, dentro do grupo, figurassem também alguns *barbaroi* especiais (como Creso e Anacársis). Certas figuras com uma natureza muito diferente — como o antigo escravo Esopo ou a jovem Cleobulina — podiam também entrar em

¹ Estas considerações preliminares recuperam as linhas gerais da argumentação desenvolvida em Leão 2010a.

² Cf. Diógenes Laércio 1.41-42. Este passo será comentado com mais pormenor na segunda parte do estudo.

contacto com os sábios, chegando mesmo a ser retratados como estando presentes em encontros dos Sete Sábios e até a participar nas discussões, mas ainda assim não faziam propriamente parte daquele círculo mais restrito de personalidades³.

Outro importante elemento deriva do facto de a maioria destes homens ter tido uma existência histórica, mesmo que, no futuro, eles viessem a atrair muita amplificação lendária, especialmente no respeitante a detalhes biográficos. Ainda assim, o contexto histórico em que algumas destas figuras (Tales, Sólon, Bias, Pítaco, Periandro, Cleobulo, Quílon e Creso) operaram sugere que a tradição começou a tomar forma durante a época arcaica, mais especificamente entre os sécs. VII e VI a.C. A este processo não é alheio o facto de, ao longo deste período, a Grécia ter vivido grandes tensões políticas e sociais, que foram acompanhadas pela afirmação de chefes carismáticos que teriam um papel central na resolução dessas tensões, em especial na qualidade de conselheiros e legisladores, e por vezes encabeçando também governos autocráticos⁴. Afigura-se portanto razoável supor que, ao menos com as personalidades mais emblemáticas, a sua visibilidade enquanto filósofos, poetas, governantes ou legisladores tenha sido um fator determinante para os apresentar como pessoas especiais e, por isso, candidatas ao posto de *sophoi* paradigmáticos⁵.

Apesar da antiguidade histórica de várias figuras que vieram a ser consideradas sábias, é somente em Heródoto que aparece a primeira expressão literária da configuração de uma lenda relativa aos *sophoi*, se bem que o historiador não devesse provavelmente estar ciente da existência de uma *sylloge* de Sete Sábios⁶. Em Heródoto, o que mais se destaca são os famosos encontros promovidos por Creso e os conselhos que recebeu de figuras como Tales (1.74.2; 75.3-4), Bias (ou Pítaco, 1.27.1-5) e Sólon (1.29-32). Heródoto refere também Quílon (1.59.2-3), Periandro (1.20; 23) e Anacársis (4.76-7), facultando assim a primeira apresentação literária de personalidades que iriam desempenhar um influente papel de *sophoi* na tradição posterior. Especialmente importantes são os pormenores do encontro entre Sólon e

³ Assim acontece no *Septem Sapientium Convivium* de Plutarco, um trabalho que pode ser considerado uma espécie de cosmópolis de diferentes tipos de sabedoria. Sobre esta interpretação, vide Leão 2008.

⁴ Vide as pertinentes observações de Wallace (2009), cuja análise se centra em três póleis (Mítilene, Mégara e Atenas), para as quais há dados contemporâneos dos acontecimentos, facultados respetivamente pela poesia de Alceu, Teógnis e Sólon.

⁵ É discutível a opinião de Wallace (2009 420-421), quando afirma que os *sophoi* representam um novo tipo de chefes, no sentido de que eram *sophoi* e de que, por esse motivo, se tornaram chefes carismáticos. Sobre a utilização dos Sete Sábios enquanto paradigma identitário, vide Leão 2010b.

⁶ Em todo o caso, a imagem do conselheiro é recorrente na obra do historiador. Este pormenor foi, há muito, sublinhado já por autores como Lattimore (1939 24), que colocava, por exemplo, Amásis na galeria dos conselheiros trágicos.

Creso, que dão corpo ao modelo típico de apresentação do diálogo entre um Sábio grego e um monarca oriental⁷. Por outro lado, a importância de Creso no desenvolvimento da tradição dos Sete Sábios tem vindo a ser sublinhada já há bastante tempo⁸. Este facto pode ser explicado pela própria notoriedade de que o rei lídio gozava junto dos Gregos e pela provável influência de Delfos — perspectiva mais facilmente compreensível se se tiver em linha de conta o impacto causado no mundo helénico pelas magníficas oferendas feitas por Creso ao oráculo⁹. Além disso, embora não haja qualquer referência ao número sete em Heródoto (que se refere a estes visitantes especiais de forma vaga, como *sophistai*¹⁰), o número sete passaria a ser a fórmula adotada para designar os *sophoi* enquanto grupo. A importância deste número noutros relatos e noutras culturas é bem conhecida, mas também é defensável que possa estabelecer uma relação direta com os interesses délficos. Com efeito, era essa precisamente a data do nascimento de Apolo (que caía no sétimo dia do mês *Bysios*, em fevereiro/março). À parte a pertinência relativa destas interpretações, interessa sobretudo registar agora que, embora a presença de uma *sylloge* de Sete Sábios não seja ainda claramente detetável em Heródoto, há ainda assim alguns traços que já podem ser encontrados na obra do historiador e que se tornarão característicos da forma de apresentar os *sophoi*: a emergência de certas regiões influentes como a Iónia (Pítaco, Bias e Tales), Atenas (Sólon) e o Peloponeso (Quílon, Periandro); o papel de Delfos, enquanto espaço agregador destas figuras¹¹. A partir desse ponto, o cânone começaria a estabelecer-se, embora continuasse aberto à inclusão de novos contributos e desenvolvimentos, como as obras de Plutarco e de Diógenes claramente ilustram.

Conforme se dizia no início deste capítulo, a primeira referência completa aos Sete Sábios como grupo ocorre no *Protágoras* de Platão¹². É portanto este o momento de analisar mais em pormenor esse passo (*Prt.* 342e-343b):

⁷ Para um estudo das diferentes fases da formação deste encontro paradigmático a partir das fontes disponíveis, vide Leão 2000.

⁸ E.g. Snell 1952 42-43.

⁹ Heródoto 1.50-51; Baquílides 3.15-29. Vide também Parke 1984.

¹⁰ 1.29.1. O termo *sophistes* é aqui usado com o sentido neutro de “sábio”. Mais adiante (2.49.1), Heródoto usa a mesma palavra para designar um especialista em determinado campo. O facto de Heródoto sustentar que os sábios gregos da altura visitaram Creso foi por vezes interpretado como sugestão de que a ideia da existência sincrónica destas personalidades, constituindo um grupo de Sete Sábios, já seria popular antes de Platão. Vide Mosshammer 1976 172; Martin 1998 113.

¹¹ Vide Busine 2002 17-27, esp. 27.

¹² Para uma análise da lista incompleta de *sophoi* que o mesmo Platão apresenta no *Hípias Maior* (*Hp. Ma.* 281b-c), vide Leão 2010a 407-408. Busine (2002 31) considera essa referência como uma espécie de ‘proto-lista’.

τοῦτο οὖν αὐτὸ καὶ τῶν νῦν εἰσὶν οἱ κατανεοήκασι καὶ τῶν πάλαι, ὅτι τὸ λακωνίζειν πολὺ μᾶλλον ἐστὶν φιλοσοφεῖν ἢ φιλογυμναστεῖν, εἰδότες ὅτι τοιαῦτα οἷόν τ' εἶναι ῥήματα φθέγγεσθαι τελέως πεπαιδευμένου ἐστὶν ἀνθρώπου. τούτων ἦν καὶ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος καὶ Πιττακὸς ὁ Μυτιληναῖος καὶ Βίας ὁ Πριηνεὺς καὶ Σόλων ὁ ἡμέτερος καὶ Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος καὶ Μύσων ὁ Χιηνεὺς, καὶ ἔβδομος ἐν τούτοις ἐλέγετο Λακεδαιμόνιος Χίλων. οὗτοι πάντες ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας, καὶ καταμάθοι ἄν τις αὐτῶν τὴν σοφίαν τοιαύτην οὔσαν, ῥήματα βραχέα ἀξιομνημόνευτα ἐκάστω εἰρημένα· οὗτοι καὶ κοινῇ συνελθόντες ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι εἰς τὸν νεῶν τὸν ἐν Δελφοῖς, γράψαντες ταῦτα ἃ δὴ πάντες ὑμνοῦσιν, <Γνωθὶ σαυτὸν> καὶ <Μηδὲν ἄγαν>. τοῦ δὴ ἔνεκα ταῦτα λέγω; ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις Λακωνική.

Ora, tanto hoje como ontem, há quem tenha percebido esse pormenor — que admirar os Lacónios é muito mais apreciar a sabedoria que o exercício físico — e quem saiba que só o homem que recebeu uma esmerada educação pode proferir semelhante palavra. Nessa situação encontravam-se Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, o nosso Sólon, Cleobulo de Lindos, Míson de Queneia e, em sétimo lugar, Quílon da Lacedemónia. Todos estes foram entusiastas, apaixonados e discípulos da educação dos Lacedemónios e qualquer pessoa poderá constatar que a sua sabedoria era idêntica à deles, uma palavra breve e memorável que cada um deles proferiu. Estes mesmos, reunidos todos fizeram oferenda da sua sabedoria a Apolo no seu templo em Delfos, grafando as máximas que toda a gente celebra, *Conhece-te a ti mesmo* e *Nada em excesso*. Ora bem, porque estou eu a dizer estas coisas? Porque era este o modo de expressão da filosofia dos antigos, uma brevidade lacónica¹³.

Um possível sinal de que Platão estaria a inovar ao fornecer a *sylloge* completa em forma escrita é dada pelo facto de o filósofo fornecer, como diz A. Busine, “l’intégralité des sept noms et leurs ethniques respectifs”¹⁴. Segundo a mesma autora, se Platão não estivesse a dar os nomes pela primeira vez na tradição escrita, pareceria mais natural referir os Sete Sábios somente através da expressão *hepta sophoi*, que se tornará mais tarde a designação usual. Este argumento tem a sua pertinência, mas não basta por si mesmo: com efeito e como se verá na segunda parte deste estudo, Diógenes Laércio (1.41-42) faculta o nome de mais de vinte *sophoi* e, apesar de escrever muito depois de Platão, continua a usar por vezes a identificação étnica e até mesmo o patronímico, ao referir personalidades bem conhecidas deste ciclo. Ainda assim, é inegável que a referência mais antiga à *sylloge* é o passo em discussão, mas isso não

¹³ Tradução de Pinheiro 1999.

¹⁴ Busine 2002 33-34.

implica necessariamente que Platão estivesse a criar a tradição dos Sete Sábios, como já tem sido sustentado¹⁵. Pelo contrário, Heródoto menciona já todos esses nomes (com a exceção de Cleobulo e de Míson), embora os apresente por associação com outras personalidades ou eventos, e não como um grupo autónomo.

Comentava-se, há pouco, que o número sete se pode encontrar em vários outros relatos, cuja origem se perde nos tempos, mas a própria cultura grega mostra já idêntico uso deste mesmo número simbólico, antes de Platão. Para evocar somente alguns exemplos, bastará recordar o caso do velho Nestor, que, em Homero, além de ser muito apreciado pela sagacidade das suas opiniões, forma uma espécie de conselho mais restrito à volta de Agamémnon, juntamente com outros seis guerreiros de elite (*II*. 2.402-409). Em 467 a.C., Ésquilo produzia uma trilogia centrada na casa dos Labdácidas, à qual pertencia a tragédia *Sete contra Tebas*. Deixou-se para o final um exemplo que não é usualmente mencionado no contexto dos Sete Sábios, não obstante o facto de ser contemporâneo dos *sophoi* mais importantes: o poema composto por Sólon (frg. 27 West), em que a vida humana é dividida em dez períodos de sete anos. Será por certo significativo que os traços deste conceito sobre as idades da vida se podem detetar igualmente em Heródoto, na conversa entre Sólon e Creso¹⁶. Este exemplo tem, por conseguinte, a vantagem de sugerir que a ideia de uma *sylloge* de Sete Sábios poderia inclusive ter tido a sua origem no uso da estrutura das hebdómadas por um dos mais carismáticos *sophoi*.

Não obstante o peso relativo destes argumentos, continua, ainda assim, a ser um facto que o testemunho de Platão foi muito influente e que deu, no mínimo, um contributo definitivo para facultar visibilidade literária à noção de *sylloge*. Em inícios do séc. IV a.C., este conceito tinha-se já tornado canónico e conduziu, naturalmente, à ideia de estabelecer um sincronismo entre os Sete Sábios, os quais se julgava que teriam vivido à volta de cem anos antes das guerras medo-persas. Esta aproximação entre os sapientes foi usada por antiquários (como Demétrio de Faleros) como base para calcular a *akme* de Tales e a datação de outras personalidades e eventos, como a fundação dos Jogos Píticos¹⁷.

Outro aspeto merecedor de atenção é o pormenor de os *sophoi* serem apresentados no passo do *Protágoras* como apreciadores ou como um produto — como é o caso de Quílon — da educação espartana, cuja brevidade (*brachylogia*) atrai admiração, estabelecendo mesmo uma discreta oposição

¹⁵ Especialmente por Fehling 1985 9-19.

¹⁶ 1.32.2; cf. também Diógenes Laércio 1.55.

¹⁷ Cf. Mosshammer 1976 177-178. Para uma análise do testemunho de Demétrio de Faleros (citado por Diógenes Laércio 1.22), segundo o qual Tales teria recebido o título de *sophos* pela primeira vez durante o arcontado de Damásias, em Atenas, vide Leão 2010c.

com os sofistas, os novos *savants*. Esta apresentação pró-espartana pode, na realidade, justificar a razão pela qual Periandro ficou de fora desta listagem, precisamente por personificar o tipo de governo tirânico a que os Espartanos tradicionalmente se opunham¹⁸. Ainda assim, Pítaco e Cleobulo figuram no grupo dos sábios e esta opção deve provavelmente ter que ver com o facto de, ao contrário de Periandro, eles não estarem conotados com o comportamento excessivo e violento de tiranos típicos¹⁹.

Igualmente significativo é o facto de, no texto em análise, Platão sustentar que os Sábios se reuniram no templo de Delfos com o intuito de oferecerem a Apolo as primícias (ἀπαρχή) da sua *sophia*²⁰. Este pormenor contribui para sustentar a explicação, sugerida já antes nesta mesma secção, de que o desenvolvimento da tradição dos Sete Sábios esteve diretamente ligado à moralidade délfica — como fica patente no relato sobre a trípede, na história de Creso ou na ligação entre os Jogos Píticos e a ideia da existência sincrónica dos *sophoi*²¹. Como o passo do *Protágoras* ilustra, algumas das mais famosas máximas inscritas no átrio do templo de Apolo eram atribuídas aos Sábios que teriam passado pela corte do rei lídio, permitindo assim a emergência de um posicionamento ético comum ao ideário délfico e ao grupo dos sábios²².

Por último, o lugar de destaque ocupado por Sólon na lista reveste-se, igualmente, de um forte valor simbólico. Com efeito, Sólon é o único *sophos* cuja origem geográfica não é facultada, sendo, pelo contrário, apresentado por Sócrates como “o nosso Sólon”. Este pormenor está de acordo com a posição central que Sólon ocupa no grupo dos sábios e sugere que a influência ateniense pode ter tido igualmente um papel significativo no estabelecimento das linhas principais da tradição²³. Este dado encontra-se já perfeitamente visível em Heródoto e é de novo confirmado por Platão,

¹⁸ Cf. Heródoto (1.59.2-3), que afirma que Quílon aconselhou o pai de Pisítrato a não ter filhos, de maneira a prevenir a tirania.

¹⁹ O grupo de *sophoi* reunidos por Plutarco no seu *Septem Sapientium Convivium* é muito similar à lista apresentada por Platão no *Protágoras*. Com efeito, embora Platão substitua Anacársis por Míson, ambos os autores incluem os nomes de Pítaco e Cleobulo, deixando Periandro de fora. Sobre os motivos que terão permitido a Pítaco e Cleobulo permanecer no grupo de *sophoi* no *Convivium* de Plutarco, vide Leão 2009 512-517.

²⁰ Como Diógenes Laércio sublinha (1.40), havia outros locais onde esse encontro era colocado.

²¹ Para as variantes da tradição sobre a trípede, vide Snell 1952 108-113. Martin (1998 119-120) chama a atenção para o facto de que a disputa à volta da trípede confirma a existência de uma tradição antiga de relatos sobre os Sete Sábios enquanto “performers of wisdom”.

²² E.g. Platão *Chrm.* 164d-165a; Pausânias 10.24.1; Diógenes Laércio 1.63.

²³ Situação visível também no *Convivium* de Plutarco, como decorre da importância atribuída, durante o banquete, ao velho legislador e ao regime democrático nos tópicos sobre matéria política.

no *Timeu*, onde se faz uma referência especial ao velho legislador, como sendo “o mais avisado dos Sete Sábios” (20d). Em todo o caso, há que ter em conta que, no tempo de Platão, Sólon se tornara uma figura usada, de forma crescente, em disputas ideológicas. Com efeito, ao menos a partir do último quartel do séc. V a.C., o velho legislador passou a ser considerado uma figura icônica do passado constitucional ateniense, com importância crescente a nível propagandístico²⁴.

Em suma: embora a listagem completa dos Sete Sábios apareça pela primeira vez somente em Platão, isto não implica necessariamente que ele seja o criador do conceito. Pelo contrário, há indícios suficientes para sugerir, com um razoável grau de probabilidade, que a ideia da *sylloge* seria tão antiga quanto a noção de que tinham existido estes *sophoi* bem como os feitos que lhes eram atribuídos. Na lista do *Protágoras*, bem como em outras partes do trabalho de Platão, Sólon ocupa um papel central entre os sábios, mas na verdade isso também já se verificava no relato de Heródoto. Sólon era uma personalidade importante por si mesma, não sendo improvável que a propaganda ateniense tenha contribuído para a sua promoção, se bem que o processo inverso também possa ser ponderado. Por último, é inegável que Platão (tal como Xenofonte) influenciou por certo Plutarco na forma como este imaginou o *Septem Sapientium Convivium*, ao facultar a estrutura literária de base sobre a qual o biógrafo combinou a tradição dos Sete Sábios com o ambiente ritualizado do banquete. Com efeito, à partida a natureza dos Sete Sábios enquanto *performers* de sabedoria oral quadraria bem com um ambiente em que os participantes no banquete exprimem as suas opiniões à medida que vão falando entre si. Contudo, a tradicional braquilogia dos *sophoi*, evocada de forma positiva no *Protágoras*, não servia de estímulo a discussões mais profundas, precisamente porque essas máximas funcionavam como fórmulas concentradas de sabedoria, de certa maneira autónomas do ponto de vista ético²⁵. É por essa razão que, na primeira parte do *Convivium* de Plutarco, os sábios tendem a acumular *gnomai*, sem que com isso cheguem na verdade a estabelecer uma real discussão filosófica. A segunda parte do opúsculo é mais envolvente e mais ‘platónica’, mas tem também muito menos a ver com a época dos Sábios. Já a caracterização dos *sophoi* feita por Diógenes Laércio quadra, nesse aspeto e de maneira bem mais natural, com a tradição da literatura sapiencial.

²⁴ Sobre esta debatida questão e sobre a forma como se cruza com o desenvolvimento do ideal saudosista de uma “constituição ancestral” (*patrios politeia*), na sequência dos desaires sofridos por Atenas durante a Guerra do Peloponeso, vide e.g. Ruschenbusch 1958; Cecchin 1969; Leão 2001 43-72.

²⁵ Sobre esta questão, vide Kim 2009.

II. A caracterização do *sophos*: o exemplo de Sólon

A primeira parte deste estudo abordou o peso do testemunho de Platão no processo de sedimentação da memória coletiva relativa ao grupo dos Sete Sábios, tendo terminado com algumas alusões à forma como o filósofo influenciou, de forma direta, a recriação do *Septem Sapientium Convivium* por Plutarco, um trabalho escrito na viragem do séc. I para o séc. II da era cristã e que constitui o texto antigo mais importante conservado no âmbito desta tradição literária²⁶. Para a discussão das questões relativas ao estabelecimento da *sylloge* dos Sete Sábios, foi evocada com frequência a figura de Sólon, que é central entre o grupo de sábios e à qual o mesmo Plutarco dedicou uma biografia, nas *Vidas Paralelas* (o par *Sólon e Públicola*), trabalho que, sendo embora muito diferente do *Convivium*, é igualmente o testemunho antigo mais significativo para o conhecimento da existência histórica do famoso estadista ateniense²⁷. Nesta segunda parte do estudo, os dados sobre Sólon serão usados também como ponto de comparação para a forma de caracterizar a figura do *sophos*, mas desta vez na obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio — que esteve ativo cerca de um século depois de Plutarco, portanto na passagem do séc. II para o III d.C.

Apesar de serem herdeiros, em grande parte, da mesma tradição, o valor representado por estes dois autores como fonte para o conhecimento do Sólon histórico revela-se bastante desigual. À biografia do estadista escrita por Plutarco devem-se informações de elevada pertinência, facto que, entre os salvados da literatura antiga, reforça a importância do seu trabalho, pesem embora alguns problemas internos que suscita. Com Diógenes, o panorama difere bastante, sobretudo quando avaliado segundo uma perspectiva meramente histórica. Apesar de o seu testemunho ser ainda extenso, não vem trazer nenhum dado radicalmente novo (à parte a citação de alguns fragmentos poéticos) e o que afirma está muitas vezes aberto a sérias reservas. No entanto, mesmo a nível histórico tem o seu interesse, na medida em que constitui talvez o exemplo mais expressivo dos resultados do processo de idealização a que foi sujeita a figura do antigo legislador ateniense. E este aspecto, só por si, já justificaria uma discussão à parte da forma como aborda a figura de Sólon e da maneira como essa apresentação pode contribuir para desenhar a estratégia de caracterização do *sophos* em Diógenes²⁸.

A referência ao legislador ocorre no Livro I, depois do prómio e antes

²⁶ Para uma análise mais aprofundada deste interessante opúsculo, vide Leão 2011.

²⁷ Vide Leão — Brandão 2012.

²⁸ Para mais pormenores sobre a forma como Plutarco e Diógenes trabalham a figura de Sólon, vide Leão 2001 173-212. Na presente análise, recuperam-se alguns dos argumentos centrais então aduzidos a propósito de Diógenes.

da consideração dos filósofos propriamente ditos. Ao longo dos cerca de cem capítulos que separam esses dois momentos, o biógrafo recorda uma série de pormenores ligados à existência daqueles homens que, desde os tempos de antanho, foram considerados *sophoi*²⁹. Destes, é a Tales e a Sólon que analisa com maior cuidado, à imagem do que acontecia no *Septem Sapientium Convivium* de Plutarco, onde eles também ocupavam uma posição de relevo. Em si, tal facto não é muito significativo, pois ecoa somente a importância que estas figuras detinham na cultura anterior, conforme se viu na primeira secção deste estudo³⁰. De resto, tanto o *symposion* de sapientes imaginado por Plutarco em casa do tirano Periandro como esta parte do Livro I de Diógenes ilustram um estágio avançado da tradição, e nesta altura já os sábios haviam acumulado uma quantidade apreciável de pormenores ligados às suas vidas e se haviam tornado contemporâneos e amigos. Ao tecer a biografia destas personalidades, Diógenes está, naturalmente, a par das variantes da tradição, que opta, de resto, por explorar. Será pertinente recordar a longa listagem por ele facultada dos nomes que integraram, de acordo com os diferentes autores, o grupo dos Sábios (1.41-42):

στασιάζεται δὲ καὶ περὶ τοῦ ἀριθμοῦ αὐτῶν. Λεάνδριος μὲν γὰρ ἀντὶ Κλεοβούλου καὶ Μύσωνος Λεώφαντον Γορσιάδα, Λεβέδιον ἢ Ἐφέσιον, ἐγκρίνει καὶ Ἐπιμενίδην τὸν Κρητὰ Πλάτων δὲ ἐν Πρωταγόρᾳ Μύσωνα ἀντὶ Περιάνδρου Ἐφορος δὲ ἀντὶ Μύσωνος Ἀνάχαρσιν οἱ δὲ καὶ Πυθαγόραν προσγράφουσιν. Δικαίαρχος δὲ τέσσαρας ὁμολογημένους ἡμῖν παραδίδωσι, Θαλῆν, Βίαντα, Πιττακόν, Σόλωνα. ἄλλους δὲ ὀνομάζει ἕξ, ὧν ἐκλέξασθαι τρεῖς, Ἀριστόδημον, Πάμφυλον, Χίλωνα Λακεδαιμόνιον, Κλεόβουλον, Ἀνάχαρσιν, Περιάνδρον. ἔτι προστιθέασιν Ἀκουσίλαον Κάβα ἢ Σκάβρα Ἀργεῖον. Ἐρμιππος δ' ἐν τῷ Περὶ τῶν σοφῶν ἑπτακαίδεκά φησιν, ὧν τοὺς ἑπτὰ ἄλλους ἄλλως αἰρεῖσθαι· εἶναι δὲ Σόλωνα, Θαλῆν, Πιττακόν, Βίαντα, Χίλωνα, <Μύσωνα,> Κλεόβουλον, Περιάνδρον, Ἀνάχαρσιν, Ἀκουσίλαον, Ἐπιμενίδην, Λεώφαντον, Φερεκύδην, Ἀριστόδημον, Πυθαγόραν, Λᾶσον Χαρμαντίδου ἢ Σισυμβρίνου, ἢ ὡς Ἀριστόξενος Χαβρίνου, Ἐρμιονέα, Ἀναξαγόραν. Ἰππόβοτος δὲ ἐν τῇ Τῶν φιλοσόφων ἀναγραφῇ· Ὀρφέα, Λίνον, Σόλωνα, Περιάνδρον, Ἀνάχαρσιν, Κλεόβουλον, Μύσωνα, Θαλῆν, Βίαντα, Πιττακόν, Ἐπίχαρμον, Πυθαγόραν.

Discute-se também qual o seu número. Leândrio, de facto, em vez de Cleobulo e de Míson, optou por Leofanto, filho de Górsias, de Lébedos ou de Éfeso, e pelo cretense Epiménides; já Platão, no *Protágoras*, faz entrar Míson para o

²⁹ Conforme ele mesmo esclarece (1.122), antes de fazer a transição para a filosofia iónica, de que Tales, uma das figuras evocadas como sábio, fora o iniciador.

³⁰ Os capítulos encontram-se distribuídos na seguinte proporção: Tales (22-44); Sólon (45-67); Quílon (68-73); Pítaco (74-81); Bias (82-88); Cleobulo (89-93); Periandro (94-100); Anacársis (101-105); Míson (106-108); Epiménides (109-115); Ferecides (116-122).

lugar de Periandro; Éforo substitui Míson por Anacársis; outros juntam ainda Pitágoras. Dicearco regista quatro nomes que também reconhecemos — Tales, Bias, Pítaco, Sólon — e refere outros seis (de entre os quais seleciona três): Aristodemo, Pânfilo, o lacedemónio Quílon, Cleobulo, Anacársis e Periandro. Alguns acrescentam Acusilau, filho de Cabas ou de Escabras, natural de Argos. Mas Hermipo, no *Sobre os Sábios*, alinha dezassete, a partir dos quais diferentes pessoas formam grupos diferentes de sete. São eles Sólon, Tales, Pítaco, Bias, Quílon, Míson, Cleobulo, Periandro, Anacársis, Acusilau, Epiménides, Leofanto, Ferecides, Aristodemo, Pitágoras, Laso, filho de Carmântides ou de Sisímbrino ou, de acordo com Aristóxeno, de Cábrino, natural de Hermíone, e Anaxágoras. Hipóboto, na *Lista dos Filósofos*, alinha Orfeu, Lino, Sólon, Periandro, Anacársis, Cleobulo, Míson, Tales, Bias, Pítaco, Epicarmo e Pitágoras.

Este texto é bem ilustrativo da riqueza da tradição ligada aos Sete Sábios, de que se falava na secção anterior, bem como das possibilidades de escolha e combinação dessas figuras. Ao grupo pertenciam inclusive tiranos, que, mesmo quando não ocupavam o posto de sapiente, poderiam desempenhar um papel igualmente importante ao patrocinarem encontros de *sophoi*³¹. Diógenes, que, ao contrário de Plutarco, não pretende descrever um *symposion* com estas personalidades, evita a obrigação de eleger o tradicional número de sete, pelo que opta por traçar a biografia das onze figuras que lhe despertavam maior interesse ou sobre as quais abundaria a informação. O delineamento dessas apresentações biográficas segue um esquema relativamente estável. Os elementos constantes prendem-se com os três pontos fundamentais na vida: nascimento, *akme* e morte. Os traços sujeitos a maior variação ligam-se aos apotegmas, sentenças e opiniões conotados com a personagem retratada³². Entre os sábios elencados, a biografia referente a Sólon acaba por ser a mais extensa, facto indicativo do caudal de elementos atribuídos ao antigo legislador. Para mais, o próprio Diógenes salienta essa realidade no texto transcrito, ao comentar a escolha feita por um dos autores que refere (Δικαίαρχος δὲ τέσσαρας ὠμολογημένους ἡμῖν παραδίδωσι, Θαλῆν, Βίαντα, Πιττακόν, Σόλωνα).

O biógrafo começa por mencionar a filiação de Sólon, cuja origem coloca em Salamina, preparando, assim, o campo para explorar a ligação à ilha. De resto, ele atribui um lugar central na obra de Sólon à resolução do conflito entre Atenas e Mégara motivado pela disputa de Salamina³³. Embora os pormenores relativos a este episódio justificassem uma análise à parte, que não

³¹ Assim acontecera com Periandro no *Septem Sapientium Convivium*. Embora Diógenes, no passo em análise, não refira Pisístrato, reconhece, ao encerrar a biografia das figuras que escolhera, que alguns autores o catalogam entre esses homens ilustres (1.122).

³² Vide sistematização de Gigante 1986 16-18.

³³ Cf. 1.46, em que a descrição do evento é introduzida por τὸ δὲ μέγιστον.

cabe agora fazer, é ainda assim vantajoso chamar a atenção para certos dados. Um deles consiste no facto de Diógenes transmitir alguns versos da elegia que Sólon compôs por altura do conflito, e que nem Plutarco cita de forma tão extensa nem as outras fontes referem³⁴. Este pormenor justificaria, por si só, a importância do testemunho. Diógenes dá também a notícia de que, para reforçar a legitimidade da posse de Salamina pelos Atenienses, Sólon teria interpolado um verso (II. 2.558) em Homero. A acusação deve ser antiga e terá, provavelmente, uma origem megarense³⁵. Mais atenção merece, de momento, o resumo que o biógrafo fornece de toda a produção de Sólon (1.61):

Γέγραφε δὲ δῆλον μὲν ὅτι τοὺς νόμους, καὶ δημηγορίας καὶ εἰς ἑαυτὸν ὑποθήκας, ἔλεγεία, καὶ τὰ περὶ Σαλαμῖνος καὶ τῆς Ἀθηναίων πολιτείας ἔπη πεντακισχίλια, καὶ ἰάμβους καὶ ἐπωδούς.

É seguro que ele tenha escrito as leis, discursos, exortações dirigidas a si mesmo e elegias, ora relativas a Salamina ora à constituição dos Atenienses, num total de cinco mil versos, para além de poemas em metro iâmbico e epodos.

Se esta informação se revela muito importante por ser das poucas referências diretas à extensão e natureza dos trabalhos do legislador, poderá, contudo, suscitar algumas reservas em questões de pormenor. A primeira dúvida prende-se com o facto de Sólon ter ou não passado a escrito a sua obra, como Diógenes afirma de forma convicta (γέγραφε δὲ δῆλον). No que diz respeito às leis, é provável que elas tenham sido registadas em material duradouro logo após a *nomothesia*. Diógenes aceita, segundo a opinião prevalecente, que a legislação terá sido precedida pelas medidas de emergência (*seisachtheia*), mas evita entrar em pormenores: ἔπειτα τοὺς λοιποὺς νόμους ἔθηκεν, οὓς μακρὸν ἄν εἴη διεξιέναι, καὶ ἐς τοὺς ἄξονας κατέθετο³⁶. Quanto a discursos, certamente que Sólon os fez na defesa das medidas que se propunha implementar, mas que os tenha posto a circular

³⁴ Cf. 1.47, que corresponde aos frgs. 2 e 3 West. Vide ainda frgs. 9, 10, 11 e 20 West, onde a importância de Diógenes como fonte varia; neste último, refere-se a eventual polémica com o fig. 6 West de Mimnermo, sobre a duração da vida humana. Vide Leão 2001 438-439.

³⁵ O biógrafo está consciente dos anteriores tratamentos dessa acusação, como se pode deduzir da forma usada para introduzir a referência à interpolação (1.48): ἔνιοι δὲ φασί. Para mais pormenores, vide Leão 2001 250-264, esp. 254-255.

³⁶ 1.45: “em seguida, estabeleceu as restantes leis, que seria moroso referir em pormenor, e gravou-as nos *axones*.” Contudo, mais adiante (1.55-58), o biógrafo acaba por mencionar algumas das regulamentações de Sólon, sobretudo porque lhe permitem passar à enumeração das sentenças atribuídas a este sábio. Ruschenbusch (1966) cataloga todas estas disposições entre as leis falsas ou de atribuição duvidosa, com exceção da que se refere às reuniões dos nove arcontes, para a qual Diógenes aduz a autoridade do Περὶ νομοθετῶν de Apolodoro (1.58 = fig. 38g Ruschenbusch).

em forma escrita é somente uma hipótese de que não há indícios concretos. Finalmente, no que diz respeito à obra poética, a informação relativa aos tipos de metros cultivados (ἐλεγεῖα ... καὶ ἰάμβους καὶ ἐπῳδοὺς) pode estar correcta, se bem que se não conservem fragmentos de epodos³⁷. Mais seguro é o pendor didático/parenético de alguns dos poemas. No entanto, já não inspira a mesma confiança a referência à quantidade de versos que o legislador teria composto e que, só no domínio da elegia, atingiria a meia dezena de milhar (πεντακισχίλια)³⁸. Na verdade, a dedicação à poesia é um motivo que acompanha a caracterização da figura dos sapientes com uma regularidade tal que se torna um pouco suspeita. Se, em alguns dos casos, o doxógrafo não indica o número de versos que a figura em questão teria produzido, acontece também com frequência que as cifras apontadas são elevadas³⁹. Há que reconhecer que chegaram da antiguidade exemplos mais impressionantes de operosidade, pelo que os números indicados não seriam impeditivo para considerar correcta a informação de Diógenes. No entanto, a presença sistemática deste elemento, ao lado da expressão de opiniões políticas e de sentenças famosas, leva a pôr a hipótese de que a poesia se tenha tornado, com o tempo, em mais um fator de caracterização geral do Sábio, talvez por influência de Sólon, de cuja atividade literária se pressentem os ecos já nos primeiros testemunhos⁴⁰.

Além de Diógenes colorir as biografias com citações que, ao menos teoricamente, pertencem à individualidade retratada, ele também aproveita, com alguma frequência, para introduzir escritos seus. É o que acontece no caso de Sólon, cuja morte coloca em Chipre, aos oitenta anos de idade⁴¹, para depois referir o epitáfio que imaginara para o antigo legislador (1.63):

Ἔστι δὲ καὶ ἡμέτερον ἐπίγραμμα ἐν τῇ προειρημένῃ Παμμέτρῳ, ἔνθα καὶ περὶ πάντων τῶν τελευτησάντων ἐλλογίμων διείλεγμαὶ παντὶ μέτρῳ καὶ ῥυθμῷ, ἐπιγράμμασι καὶ μέλεσιν, ἔχον οὕτως

³⁷ No entanto, tal como acontecia já com a questão dos discursos, o argumento *ex silentio* não é probatório.

³⁸ Partindo do princípio de que a expressão ἔπη πεντακισχίλια se liga diretamente a ἐλεγεῖα.

³⁹ E.g. Bias (1.85: εἰς ἔπη δισχίλια); Cleobulo (1.89: εἰς ἔπη τρισχίλια); Periandro (1.97: εἰς ἔπη δισχίλια); Epiménides, que constitui o caso mais paradigmático (1.111-112: ἔπη πεντακισχίλια ... ἔπη ἑξακισχίλια πεντακόσια ... εἰς ἔπη τετρακισχίλια).

⁴⁰ Ainda assim, não deixa de ser verdade que a ligação entre a *sophia* e a produção poética é estabelecida por autores como Xenófanes (frg. 2 West) e pelo próprio Sólon (frg. 13.51-52 West).

⁴¹ Note-se que a longevidade é também um elemento caracterizador do *sophos*. A título de exemplo, ponderem-se os casos de Periandro (1.95) e de Míson (1.108). Epiménides é novamente paradigmático, já que, na versão cretense, teria vivido quase trezentos anos, cinquenta e sete dos quais passados em hibernação involuntária (1.109-111).

σῶμα μὲν ἦρε Σόλωνος ἐν ἀλλοδαπῇ Κύπριον πῦρ·
ὅσα δ' ἔχει Σαλαμίς, ὧν κόνις ἀστάχυες.
ψυχὴν δ' ἄξονες εὐθύς ἐς οὐρανὸν ἦγαγον· εὖ γὰρ
θῆκε νόμους αὐτοῖς ἄχθεα κουφότατα.

Há também um epigrama da minha autoria no *Pâmmetro*, obra atrás referida, onde discorri sobre a totalidade dos homens ilustres falecidos, fazendo uso de todos os metros e ritmos, tanto em epigramas como em poesia lírica. O epigrama diz assim:

O corpo de Sólon fê-lo evolar-se, na longínqua Chipre, o fogo;
os ossos guarda-os Salamina, na poeira das espigas;
a alma os *axones*, lesto, ao céu devolveram: boas
são as leis que neles fixou, fardo bem ligeiro.

Diógenes estende à maioria dos biografados a prática de pôr em verso a sua morte. Ainda assim, procedeu a alguma seleção já que certos sábios não obtêm a mesma deferência (Pítaco, Cleobulo, Míson e Epiménides)⁴². Tanto o nome dado pelo doxógrafo à coletânea (Παμμέτρῳ) como a explanação do seu conteúdo (παντὶ μέτρῳ καὶ ῥυθμῷ, ἐπιγράμμασι καὶ μέλεσιν) mostram que acolheria uma grande variedade de formas de composição⁴³. Tecidas estas considerações gerais sobre o *Pâmmetro*, interessaria refletir também sobre o caso particular do epigrama dedicado a Sólon. É duvidoso que a morte de Sólon se tenha dado em outro local que não Atenas e a história da dispersão das cinzas por Salamina já colhia, com fundadas razões, o ceticismo de Plutarco, apesar das potencialidades éticas dessa lenda⁴⁴. Não deve por isso ter valor histórico, na medida em que constitui uma clara amplificação do envolvimento do reformador na disputa pelo domínio da estratégica ilha. Curioso e difícil de traduzir é, por outro lado, o jogo com um dos significados possíveis de *axones*, enquanto placas giratórias onde estariam inscritas as leis de Sólon. Esta interpretação permite a Diógenes sugerir, no primeiro verso do segundo dístico, a ‘viragem/viagem’ sofrida pela alma, ao volver-se a ‘face’ da terra para se atingir a dos céus. A facilidade dessa operação (promovida pelos referidos *axones*), dá o mote para que, no último verso, seja introduzida a referência à obra de legislador (θῆκε νόμους αὐτοῖς), cuja qualidade excelente está expressa

⁴² Sobre as características e significado deste *Pâmmetro* (referido pela primeira vez na evocação de Tales, 1.39), ponderem-se as observações de Gigante (1986 34-44), que faculta (p. 39) uma listagem global das figuras que não foram contempladas por este tratamento especial.

⁴³ O facto de Diógenes ter optado por colocar em verso a morte dos seus retratados ilustra não só a importância que atribuía à caracterização desse momento supremo da existência humana, como assegura ao autor um lugar na literatura *peri thanatou*.

⁴⁴ Cf. Plutarco *Sol.* 32.4. Sobre o ano e local da morte do estadista, vide Leão 2001 277-279.

pela ideia de leveza (ἄχθεια κουφότητα)⁴⁵. São pequenos pormenores, de gosto naturalmente discutível e um tanto rebuscado, mas que exprimem o cuidado que o biógrafo colocava na elaboração destes poemas.

Outro dos traços importantes na caracterização dos *sophoi* consiste na enumeração das sentenças célebres que cada um deles teria pronunciado em circunstâncias variadas. De resto, a literatura gnômica deve ter assistido à própria gênese da tradição dos Sete Sábios, conforme se sustentou na secção anterior. No caso de Diógenes a acumulação desses elementos chega a ser tão importante que a sua remoção quase esvazia de sentido o retrato apresentado⁴⁶. Não surpreende, portanto, que para Sólon se detete o mesmo concurso abundante de tais exemplos de sabedoria popular, que geralmente se designam por termos como *gnome*, *apophthegma*, *apomnemeuma*, *chreia*⁴⁷. Em si, tal constatação nada tem de muito revelador, para além de mostrar um estádio da tradição em que esses fatores já se encontravam bem estabelecidos, pelo que não se justificará discuti-los agora em pormenor⁴⁸. Em vez disso e como forma de encerrar a reflexão sobre o testemunho do doxógrafo, será talvez mais interessante comentar brevemente uma das várias cartas que os Sábios teriam supostamente trocado entre si, constituindo assim mais um elemento caracterizador da sua atuação. Optou-se por ilustrar este traço com uma das supostas missivas trocadas entre duas das mais paradigmáticas figuras ligadas à mundividência dos Sete Sábios — Creso e Sólon (1.67):

Σόλων Κροίσῳ

Ἄγαμαί σε τῆς περὶ ἡμᾶς φιλοφροσύνης καὶ νῆ τὴν Ἀθηνᾶν, εἰ μὴ περὶ παντός μοι ἦν οἰκεῖν ἐν δημοκρατίᾳ, ἐδεξάμην ἂν μᾶλλον τὴν δίκαιαν ἔχειν ἐν τῇ παρὰ σοὶ βασιλείᾳ ἢ Ἀθήνησι, τυραννοῦντος βιαίως Πεισιστράτου. ἀλλὰ καὶ ἡδίων ἡμῖν ἢ βιοτὴ ἔνθα πᾶσι τὰ δίκαια καὶ ἴσα. ἀφίξομαι δ' οὖν παρὰ σέ, σπεύδων τοι ξένος γενέσθαι.

Sólon a Creso

Admiro-te pela bondade demonstrada em relação à minha pessoa e, por Atena, não colocasse eu acima de tudo o desejo de viver em democracia, e mostraria como é preferível fixar residência no teu palácio a fazê-lo em Atenas, onde Pisístrato procura exercer pela força o poder absoluto. É-me, porém, mais agradável a vida onde todos partilham a justiça e a igualdade. Ainda assim, conto visitar-te, pois desejo profundamente tornar-me teu hóspede.

⁴⁵ E, de novo, o jogo possível com o material de que esses *axones* seriam feitos (madeira).

⁴⁶ Assim acontece, por exemplo, com Anacársis (1.103-105).

⁴⁷ Sobre as características, origem e tradição deste tipo de literatura e sua utilização na obra de Diógenes, vide Kindstrand 1986 217-243.

⁴⁸ Em todo o caso, cf. 1.58-60 e 63.

A existência histórica do encontro entre Sólon e Crespo é altamente inverosímil em termos cronológicos, pelo que esta carta, onde se prepara a referida entrevista, corresponde obviamente a uma falsificação. Improvável é, também, a data proposta para a realização da viagem. A conjugação das fontes mais seguras indica que a *apodemia* de Sólon ocorreu imediatamente após a reforma legislativa⁴⁹. Contudo, Diógenes (ou mais certamente a sua fonte) coloca-a na altura em que Pisístrato procura instalar a tirania, portanto bastantes anos mais tarde. Desta forma, o exílio voluntário de Sólon seria a derradeira luta contra a tirania. No entanto, o mesmo Pisístrato também ocupava, por vezes, o lugar de sábio⁵⁰. Para isso deve ter contribuído a imagem idealizada do seu governo, razão pela qual Sólon, que, nesta carta, se dirige ao chefe de um regime autocrático, acaba por afirmar que a vida em Atenas continuava a garantir um estatuto especial (ἔνθα πᾶσι τὰ δίκαια καὶ ἴσα)⁵¹. Na totalidade das missivas, cujo número atinge a dezena e meia, a figura que domina continua a ser Sólon, a quem se multiplicam as ofertas de asilo político. Nota-se, também, um certo sentimento antimonárquico generalizado, o que não deixa de estar de acordo com a posição tradicional dos *sophoi*, já expressa no *Convivium* de Plutarco, apesar de o anfitrião ser um tirano. Estas cartas devem corresponder a vestígios de uma narrativa epistolar sobre os Sete Sábios e os patrocinadores dos seus encontros, um tipo de literatura da qual Diógenes haveria retirado somente as partes que lhe interessavam, alterando inclusive a ordem com que apareceriam no original⁵². O bilhete de Sólon a Crespo, por exemplo, sendo embora o que aparece em último lugar na biografia, deveria anteceder os que pressupõem que o legislador já estivesse no exílio.

De um ponto de vista meramente histórico, pode afirmar-se que, em termos gerais, Diógenes é das fontes menos seguras para o conhecimento de Sólon (e, por extensão, possivelmente também de outras personalidades tratadas). Contribui para este sentimento o facto de o doxógrafo se deixar tentar, de maneira bastante insistente, pelos pormenores anedóticos e por certa superficialidade no tratamento dessas figuras. Apesar disso, Diógenes traz com frequência surpresas agradáveis, como acontece quando transmite fragmentos da poesia de Sólon, que seriam de outra forma desconhecidos, por deles não haver mais registos, ou ainda quando cita e pondera a opinião de outros autores,

⁴⁹ Para mais pormenores sobre esta debatida questão, vide Leão 2001 275-277.

⁵⁰ Cf. 1.122.

⁵¹ Esta noção concorda globalmente com o retrato da tirania de Pisístrato que ocorre, por exemplo, em [Aristóteles], *Ath.* 16, segundo o qual este período seria comparável a nova idade de Cronos.

⁵² Snell (1952 122-123) crê que a criação deste *Briefroman* é anterior a Hermipo e procura repor o arranjo primitivo de algumas das cartas transmitidas por Diógenes (ib. 124-133).

cujas obras se perderam e que se revelam importantes para iluminar questões controversas. No entanto, se se deixar de lado as exigências de uma abordagem histórica — que também não estariam, por certo, entre as prioridades de Diógenes —, torna-se inegável que o primeiro livro das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* tem um enorme interesse para a análise do desenvolvimento da tradição ligada aos Sete Sábios, pois ilustra um momento em que os dados essenciais relativos a estas figuras já se encontravam cristalizados na cultura do seu tempo. Ao tomar esta opções discursivas, Diógenes está, igualmente, a ir ao encontro das expetativas dos seus leitores, cujos gostos literários e culturais ficam assim, de forma indireta, retratados na sua obra, cuja leitura integral continua a ser altamente recomendável, mesmo nos inícios do séc. XXI.

BIBLIOGRAFIA

- A. Busine (2002), *Les Sept Sages de la Grèce Antique. Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire, d' Hérodote à Plutarque*. Paris, De Boccard.
- S. A. Cecchin (1969), *Patrios politeia. Un tentativo propagandistico durante la Guerra del Peloponneso*. Torino, G. B. Paravia.
- D. Fehling (1985), *Die Sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie. Eine traditions-geschichtliche Studie*. Bern, Peter Lang.
- M. Gigante (1986), “Biografia e dossografia in Diogene Laerzio”, *Elenchos* 7 7-102.
- L. Kim (2009), “Historical fiction, brachylogy, and Plutarch’s *Banquet of the Seven Sages*” in J. R. Ferreira — D. F. Leão — M. Tröster — P. B. Dias, eds. *Symposium and Philanthropia in Plutarch*. Coimbra, Classica Digitalia/CECH 481-495.
- J. F. Kindstrand (1986), “Diogenes Laertius and the *Chreia* tradition”, *Elenchos* 7 217-243.
- R. Lattimore (1939), “The wise adviser in Herodotus”, *CPh* 34 24-35.
- D. F. Leão (2000), “Sólon e Crespo: fases da evolução de um paradigma”, *Humanitas* 52 27-52.
- (2001), *Sólon. Ética e política*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- (2008), “Plutarch and the character of the *Sapiens*” in A. G. Nikolaidis, ed. *The unity of Plutarch’s works. Moralia themes in the Lives, features of the Lives in the Moralia*. Berlin, De Gruyter 480-488.
- (2009), “The *tyrannos* as a *sophos* in the *Septem Sapientium Convivium*” in J. R. Ferreira — D. F. Leão — M. Tröster — P. B. Dias, eds. *Symposium and Philanthropia in Plutarch*. Coimbra, Classica Digitalia/CECH 511-521.
- (2010a) “The Seven Sages and Plato” in S. Giombini — F. Marcacci, orgs. *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*. Passignano s.T., Aguaplano 403-414.
- (2010b), “A tradição dos Sete Sábios: o *sapiens* enquanto paradigma de uma identidade” in D. F. Leão — J. R. Ferreira — M. C. Fialho, *Cidadania e paideia na Grécia antiga*. Coimbra, Classica Digitalia/CECH 47-110.
- (2010c), “Investidura de Tales como *sophos* em Atenas?”, *Humanitas* 62 23-32.
- (2011), *Plutarco. O banquete dos Sete Sábios*. Trad., intr. e notas. São Paulo, Annablume/CECH. [1ª ed. 2008 (Coimbra)]

- D. F. Leão – J. L. Brandão (2012), *Plutarco. Vidas de Sólon e Públicola*. Trad., intr. e notas. Coimbra, Classica Digitalia/CECH.
- R. P. Martin (1998), “The Seven Sages as performers of wisdom” in C. Dougherty — L. Kurke, eds. *Cultural poetics in archaic Greece. Cult, performance, politics*. Oxford, University Press 108-128.
- A. Mosshammer (1976), “The epoch of the Seven Sages”, *California Studies in Classical Antiquity* 9 165-180.
- H. W. Parke (1984), “Croesus and Delphi”, *GRBS* 25 209-232.
- A. P. E. Pinheiro (1999), *Platão. Protágoras*. Trad., intr. e notas. Lisboa, Relógio D'Água.
- E. Ruschenbusch (1958), “*Patrios politeia*. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.”, *Historia* 7 398-424.
- (1966), *Solonos Nomoi. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*. Wiesbaden, F. Steiner.
- B. Snell (1952), *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*. München, Heimeran-Verlag.
- R. W. Wallace (2009), “Charismatic leaders” in K. A. Raaflaub — H. Wees, *A companion to archaic Greece*. Chichester/Malden MA, Wiley-Blackwell 411-426.