

Quílon e a oposição à tirania na tradição dos Sete Sábios

Chilon and the Opposition to Tyranny in the Tradition of the Seven Wise Men

Delfim F. Leão

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH)

Universidade de Coimbra

leo@fl.uc.pt

ORCID: 0000-0002-8107-9165

Palavras-chave: Tirania, Sete Sábios, Quílon, Esparta, Atenas, Delfos.

Keywords: Tyranny, Seven Sages, Chilon, Sparta, Athens, Delphi.

1. Considerações preliminares

É sabido que a tradição dos Sete Sábios atraiu muita amplificação lendária, nomeadamente no que respeita a pormenores biográficos dos *sophoi* retratados ou das personalidades com quem interagiram. Embora reconhecendo esta limitação, há que admitir também que muitas destas figuras tinham um passado histórico consistente, mesmo que este variasse muito de figura para figura. É o caso de Tales, Sólon, Bias, Pítaco, Periandro, Cleobulo, Quílon ou mesmo Creso (no papel de sábio conselheiro) — só para mencionar os nomes que ocorrem com mais frequência. Assim, tomando como possível referência o contexto histórico em que algumas destas figuras estiveram ativas, parece bastante provável sustentar que a tradição começou a ganhar forma durante a Época Arcaica, mais concretamente entre os séculos VII e VI. Não é este o lugar para retomar em pormenor esta questão, já abordada amplamente em trabalhos anteriores¹. Está também fora dos presentes objetivos fazer uma abordagem sistemática de todas

¹ Vide Leão (2008a), para o perfil destes *sophoi* em Plutarco; Leão (2010), para os Sete Sábios e Platão; Leão (2013), para a caracterização dos *sophoi* em Diógenes Laércio; Leão (2019), para a sabedoria atípica do sábio estrangeiro Anacársis; Leão (2020), para o caso paradigmático de Creso e a forma como interagiu com figuras que passaram a integrar o núcleo dos Sete Sábios, com particular destaque para Sólon. Em todos estes estudos, procurou-se discutir a bibliografia mais significativa para o debate académico sobre estes temas. Ao longo da presente discussão, irá recorrer-se por vezes a alguma da argumentação utilizada nessas abordagens anteriores. Sempre que for considerado pertinente, será dada uma indicação sobre quando isso acontece de forma

as referências a Quílon — uma operação certamente demasiado ambiciosa para as dimensões deste estudo. A análise centrar-se-á, portanto, em alguns momentos-chave no estabelecimento da ideia de Quílon como *sophos*. Mais concretamente, em Heródoto, Platão, Plutarco e Diógenes Laércio.

2. Heródoto: estabelecer o padrão de base

A primeira expressão literária da configuração de uma lenda relativa aos *sophoi* ocorre em Heródoto — embora isso não seja equivalente a sustentar que o historiador estivesse ciente da existência de uma *sylloge* estável de Sete Sábios ou mesmo que já existisse nessa altura. De facto, o que mais sobressai do relato de Heródoto são os encontros que Creso teve com várias personalidades ilustres e os conselhos que recebeu de visitantes como Tales (1.74.2; 75.3-4), Bias (ou Pítaco, 1.27.1-5) e Sólon (1.29-32). Heródoto também menciona Quílon (1.59.2-3), Periandro (1.20; 23) e Anacársis (4.76-7), fornecendo assim uma primeira apresentação de personalidades que iriam deter uma posição importante como *sophoi* na tradição posterior. Mas mesmo que a *sylloge* não possa ser totalmente detetada em Heródoto, alguns dos seus futuros traços característicos podem já ser identificados na obra do historiador: a proeminência dada a algumas geografias influentes como a Iónia (Pítaco, Bias e Tales), Atenas (Sólon) e o Peloponeso (Quílon, Periandro), bem como o papel de Delfos como centro agregador de todas estas figuras.

No caso de Quílon, é de salientar que Heródoto o apresenta, pela boca de Demarato, como sendo o mais sagaz entre os espartanos (7.235.5: Χίλων, ἀνήρ παρ' ἡμῖν σοφώτατος γενόμενος), abrindo assim o caminho que levaria à inclusão de Quílon entre o grupo estável dos *sophoi*. No entanto, esta nota é relativamente discreta. Informação adicional é fornecida pelo relato apresentado em momento anterior pelo mesmo Heródoto, no qual é revelada uma animosidade básica contra a tirania que pairava como pano de fundo conceptual na tradição dos *sophoi* — não obstante o facto de alguns deles terem exercido um governo tirânico, como será discutido mais tarde (infra secção 4). Mesmo que se trate de uma passagem bem conhecida, vale a pena citá-la na íntegra (1.59.1-3):

Ora, destes dois povos, Creso averiguou que o da Ática estava subjugado e dividido em fações sob o poder do então tirano de Atenas, Pisístrato, filho de Hipócrates. Este Hipócrates, quando assistia às festas em Olímpia como simples cidadão, foi alvo de um grande prodígio: após ter realizado os sacrifícios usuais, estavam os caldeiros já colocados e cheios de carne e água, quando, sem fogo, começaram a ferver e transbordaram. O lacedemónio Quílon, que estava presente por acaso e contemplara o prodígio, aconselhou Hipócrates, primeiro, a não levar para casa, como esposa, uma mulher que pudesse ter filhos; em segundo lugar, se acontecia já a ter, a repudiá-la e, se tinha algum filho, a rejeitá-lo. As recomendações de Quílon, não as quis seguir, no entanto, Hipócrates e então nasceu-lhe o referido

mais direta. Este estudo é financiado com Fundos Nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00196/2025 e UIDP/00196/2025.

Pisístrato que, numa altura em que se verificaram discórdias em Atenas entre os da região costeira e os do interior — os primeiros chefiados por Mégacles, filho de Alcméon, e os do interior por Licurgo, filho de Aristolaídes —, na mira da tirania, suscitou uma terceira façanha².

Um aspecto desta passagem que pode ter alguma importância para estabelecer uma ligação discreta entre duas figuras que representam por extensão Atenas e Esparta (i.e. Sólon e Quílon) é o pormenor de a transição para a introdução de Quílon ser feita evocando a figura de Creso. Na narrativa, isto acontece pouco tempo depois de Heródoto ter contado o célebre encontro entre Sólon e Creso (1.29-32), que veio a tornar-se num modelo particularmente impactante de como poderia ser retratado o diálogo entre um sábio estadista grego e um monarca oriental³. Com efeito, tendo tomado conhecimento da importância dos Lacedemónios e dos Atenienses na Grécia, Creso tencionava tornar-se amistoso com ambos (1.56.1-2). Segundo Heródoto, foi na sequência deste acordo diplomático que Creso tomou conhecimento da tirania de Pisístrato, filho de Hipócrates⁴. Esta referência ao futuro pai do futuro tirano dá a Heródoto o contexto para narrar um episódio anedótico que, segundo o historiador, teria envolvido Hipócrates e Quílon, numa altura em que ambos terão coincidido em Olímpia. Aceitando como hipótese de trabalho que este encontro tenha efetivamente ocorrido, tem havido muita discussão sobre a data exata da Olimpíada em questão, tendendo a datação a variar entre 608 e 604 ou mesmo 600 a.C.⁵. De acordo com Diógenes Laércio (1.68), Quílon tornou-se éforo na 56ª Olimpíada (= 556/5). Se este for efetivamente o caso, então, no final do século VII, Quílon seria ainda demasiado jovem para ter a reputação de sábio entre os gregos. Isto significa que, até certo ponto, seria compreensível que Hipócrates não prestasse muita atenção às recomendações de Quílon. No entanto, a intenção de Heródoto deve ser a de sublinhar o contrário: apesar da sua juventude, Quílon revelou uma clarividência inestimável, da qual Hipócrates não conseguiu tirar as necessárias conclusões preventivas.

Tal como aconteceu com o relato do encontro entre Sólon e Creso, a historicidade deste encontro entre Quílon e Hipócrates pode, comprehensivelmente, ser encarada com ceticismo. No entanto, isso não impede que, em ambos os casos, estes episódios anedóticos se tenham tornado marcos culturais que se validam a si mesmos: o encontro do estadista ateniense com o monarca lídio estabeleceu um padrão ético característico da mundividência grega em geral e da ética délfica em particular; os avisos premonitórios de Quílon contribuíram para estabelecer um *terminus a quo* para a tradição da oposição espartana aos

² A tradução portuguesa é de Ferreira, Silva (1994).

³ Para mais pormenores sobre a caracterização do paradigma herodoteano e o seu *Nachleben*, vide Leão (2020) e a bibliografia aí discutida.

⁴ Asheri (1988) não tem dúvidas de que “l’ambascieria di Creso ad Atene fu inventata sia per controbilanciare quella a Sparta, sia per prefigurare quella di Aristagora di Mileto” (p. 302).

⁵ Para um conspecto dos principais defensores de cada uma destas datas, vide Iriarte (2019, p. 115).

governos tirânicos⁶. Estes dois relatos de Heródoto constituem, portanto, o tipo de material que contribui em grande medida para dar corpo à excepcionalidade das figuras que vieram a constituir o grupo dos Sete Sábios. Neste sentido, tanto o ateniense Sólon como o espartano Quílon beneficiam do impacto que a obra de Heródoto terá na tradição posterior. Há, no entanto, uma diferença importante que deve ser assinalada desde já: enquanto o episódio de Creso e Sólon terá múltiplas abordagens e reescritas posteriores, o mesmo não acontece com o relato do encontro entre Hipócrates e Quílon. De facto, desaparece da historiografia posterior e está ausente também em Platão e nos oradores áticos, sendo recordado apenas por Diógenes Laércio (1.68), que se apoia especificamente em Heródoto, como se verá adiante (infra secção 5)⁷.

3. Platão: a *syllogue* dos Sete Sábios e a *brachylogia* de Quílon

Apesar da importância do testemunho de Heródoto, a primeira lista completa dos Sete Sábios como grupo aparece apenas no *Protágoras* de Platão (342e-343b). E mesmo que se possa argumentar que o filósofo poderia, de facto, ter-se baseado numa tradição anterior, sem ser necessariamente o criador da *syllogue*, continua a ser um facto inegável que o testemunho de Platão deve ter dado um contributo definitivo para a visibilidade literária desta noção de uma *syllogue* de Sete Sábios. Embora se trate de um passo bem conhecido, vale a pena também aqui recordá-lo na íntegra (*Prt.* 342e-343b):

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 (φιλοσοφεῖν ἢ φιλογυμναστεῖν) — 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, Bias de Priene, o nosso Sólon, Cleobulo de Lindos, Mísion de Queneia e, em sétimo lugar, Quílon da Lacedemónia. Todos estes foram entusiastas, apaixonados e discípulos da educação dos Lacedemónios (τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας) e qualquer pessoa poderá constatar que a sua sabedoria era idêntica à deles, uma palavra breve e memorável (όγματα βραχέα ἀξιομνησόνευτα) 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 lacónica (βραχυλογία τις Λακωνική)⁸.

⁶ Vide e.g. Heródoto, 5.92.1-2; Tucídides, 1.18; Aristóteles, *Pol.* 1310b-1311b; Plutarco, *Mor.* 859C-D; Políbio, 4.81.13. Um papiro do século II a.C. (P. Ryl. 18 - *FGrHist* 105 F 1) sustenta mesmo que, durante o eforado de Quílon, os Espartanos teriam levado a cabo uma campanha sistemática contra as tiranias então existentes na Grécia. Para uma síntese do debate em torno deste documento, ver Busine (2002, pp. 23-24).

⁷ Este tratamento discrepante já foi pertinentemente assinalado por Iriarte (2019, pp. 120-121).

⁸ Tradução de Pinheiro (1999).

No que diz respeito ao estudo da tradição dos Sete Sábios, o aspeto mais distintivo deste passo é, como já foi sublinhado, o facto de constituir a primeira referência literária à noção de um grupo específico de *hepta sophoi*. No entanto, tal afirmação não é o mesmo que dizer simplesmente que Platão foi o inventor do conceito, como já foi argumentado⁹. De facto, todas estas personalidades aparecem já em Heródoto (excluindo Cleobulo e Míson), embora ocorram por associação a outras figuras ou acontecimentos e não como um grupo coeso autónomo. No entanto, há que admitir que Platão desempenhou um papel essencial para dar visibilidade literária ao conceito de *sylloge*. Assim, no início do século IV a.C., o conceito tinha-se estabilizado, conduzindo naturalmente à ideia do sincronismo dos Sete Sábios, que se pensava terem vivido cerca de cem anos antes das Guerras Medo-Persas¹⁰. Este raciocínio foi utilizado por antiquários (como Demétrio de Fáleron) como ponto de partida para o cálculo da *akme* de Tales e para a datação comparativa de outras personalidades e acontecimentos, como a instituição dos Jogos Píticos¹¹.

Não é este o momento para aprofundar esta controvérsia, já abordada com mais pormenor num estudo anterior¹². É mais importante sublinhar agora o contributo que traz ao tratamento da figura de Quílon¹³. De facto, um pormenor particularmente significativo nesta passagem do *Protágoras* é o facto de os *sophoi* serem retratados como simpatizantes ou mesmo como resultado (como no caso específico de Quílon) da educação espartana (*paideia*), cuja brevidade de discurso (*brachylogia*) é elogiada e consequentemente valorizada como alternativa à capacidade retórica dos Sofistas. Esta abordagem pró-espartana pode mesmo explicar o facto de Periandro ter sido deixado de fora, enquanto representante do governo tirânico tradicionalmente combatido pelos Espartanos — princípio enraizado na sabedoria premonitória de Quílon, tal como apresentada no relato de Heródoto discutido na secção anterior.

No entanto, este argumento é, pelo menos em parte, enfraquecido pelo facto de Platão incluir na lista estadistas conotados com governos autocráticos, como é o caso de Pítaco de Mitilene e Cleobulo de Lindos. Como se verá na secção seguinte, o grupo de *sophoi* representado por Plutarco no seu *Banquete dos Sete*

⁹ Vide em particular Fehling (1985, pp. 9-19).

¹⁰ Na verdade, Heródoto havia já afirmado que todos os sábios gregos (*sophistai*) da época tinham visitado Creso (1.29.1), e este facto tem sido por vezes entendido como um indicador de que — mesmo antes de Platão — estas figuras poderiam ter sido percecionadas como sincrónicas e como constituindo um grupo de Sete Sábios. Ver Mosshammer (1976, p. 172); Martin (1998, p. 113); Hollmann (2015, p. 86 e n. 3).

¹¹ Ver Mosshammer (1976, pp. 177-178).

¹² Vide Leão (2022), para uma discussão mais aprofundada sobre o testemunho de Demétrio de Fáleron (citado por Diógenes Laércio, 1.22), segundo o qual Tales foi nomeado pela primeira vez *sophos* durante o arcontado de Damásias, que detinha o poder em Atenas logo após o arcontado de Sólon, levando a um período de *stasis*.

¹³ Vide Leão (2010, pp. 409-413), de onde se retoma aqui o essencial da argumentação.

Sábios é muito semelhante à lista apresentada no *Protágoras* de Platão¹⁴. Apesar de, em Platão, Míson substituir Anacársis, ambos os autores incluem os nomes de Pítaco e Cleobulo, deixando também Periandro à margem do círculo restrito dos *sophoi*. Nos dois casos, a inclusão dos governantes autocráticos de Mitilene e Lindos deve provavelmente ser explicada pelo facto de eles (ao contrário de Periandro) não estarem associados aos excessos típicos dos tiranos¹⁵.

O excerto do *Protágoras* enfatiza também a ideia de que os Sábios se reuniram no templo delfico para dedicar a Apolo os ‘frutos da sua sabedoria’ (*ἀπαρχὴν τῆς σοφίας*)¹⁶. Isto constitui uma indicação óbvia de que o desenvolvimento da tradição dos Sete Sábios estava diretamente ligado à moral delfica, como o demonstram o episódio da trípode, a história de Creso ou a ligação entre os Jogos Píticos e o sincronismo dos Sábios¹⁷. Embora os méritos da *paideia* espartana sejam apreciados positivamente (em particular a sua *brachylogia*), Platão mostra, no entanto, uma consideração igualmente especial por Sólon. Ele é o único *sophos* cuja origem regional não é mencionada, sendo antes referido por Sócrates como ‘o nosso Sólon’ (*Σόλων ὁ ἡμέτερος*). Tal pormenor pode ser explicado simplesmente como uma estratégia narrativa de estabelecer um laço de proximidade com os interlocutores de Sócrates. Ainda assim, seria legítimo interpretá-lo igualmente como um sinal da importância que o legislador ateniense detinha no grupo estável dos Sete Sábios. Era já esse o caso em Heródoto, e é igualmente significativo que, no *Timeu* (20d), Platão se refira a Sólon como ‘o mais sábio entre os Sete Sábios’ (*ὁ τῶν ἐπτὰ σοφώτατος Σόλων*). Em síntese: Platão procura valorizar aspectos do padrão educacional espartano, do qual Quílon era um exemplo vivo, mas não a ponto de fazer dele uma referência de sabedoria superior ao ‘nossa Sólon’.

Na obra de Platão, não há qualquer referência ao encontro entre Hipócrates e Quílon. O mesmo não se passa com a tradição do episódio de Creso e Sólon, embora essa presença seja também discreta. De facto, Platão — ou, mais plausivelmente, um autor que escreve na tradição do platonismo (*Ep. 2.311a*) — menciona aquelas duas figuras num contexto em que aborda o tema da tendência natural que a sabedoria (*φρόνησις*) e o poder (*δύναμις*) têm para se associarem entre si. Nesta abordagem, Creso não é representado como um símbolo de poder, como se fora um contrapeso à sabedoria ponderada de Sólon. Pelo contrário, ambos figuram como um símbolo de sabedoria (*ώς σοφούς*) em contraste com a imagem de poder (*ώς δυνάστην*) interpretada por Ciro. Embora seja na aparência muito diferente do relato de Heródoto, esta abordagem acaba por ser convergente

¹⁴ Na *República* (335e-336a), Platão opõe à sabedoria de figuras como Simónides, Bias e Pítaco, a imagem de personalidades inebiadas pela riqueza, num grupo encabeçado precisamente por Periandro, mas onde também estão presentes Perdicas, Xerxes e Isménias de Tebas.

¹⁵ Estas razões serão expostas mais pormenorizadamente na abordagem dedicada a Plutarco (infra secção 4).

¹⁶ Diógenes Laércio sublinha (1.40) que havia vários locais possíveis para a reunião dos *sophoi*.

¹⁷ Sobre as variantes do episódio da trípode, vide Snell (1952, pp. 108-113). Vide ainda Martin (1998, pp. 119-120), que argumenta que a competição pela trípode apoia a ideia de que deve ter existido uma tradição inicial dos *sophoi* como ‘performers of wisdom’, porque uma disputa implica sempre (mesmo que meramente figurativa) a existência de outros concorrentes.

com ele em dois pontos: primeiro, na ideia de que os Gregos não viam necessariamente Creso como uma mera personificação tipificada do bárbaro; segundo, na forma como, depois de uma dura experiência pessoal, Creso podia também evoluir para o papel de conselheiro, exatamente em relação a Ciro¹⁸.

4. Plutarco: em busca de um equilíbrio no perfil do *sophos*

O contributo de Plutarco é particularmente relevante no âmbito da literatura ligada à tradição dos Sete Sábios, sobretudo devido à obra *Septem Sapientium Convivium*. O mesmo acontece com as referências à figura de Quílon, que se concentram, como seria de esperar, também nesta obra¹⁹. Fora deste contexto, Quílon é mencionado apenas cinco vezes. Em quatro delas, o motivo da menção tem a ver com os seus ditos: Em *Quomodo adolescens poetas audire debeat* (35F), as suas *gnomai* e as de Bias são referidas como exemplos de leituras úteis para crianças; em *Aetia Romana et Graeca* (284C), é citado a par de Mísion; em *De capienda ex inimicis utilitate* (86C) e novamente em *De amicorum multitudine* (96A), o mote é dado pelo seu dito de que, se uma pessoa afirma que não tem inimigos, será de perguntar se essa mesma pessoa terá também amigos. Uma quinta passagem ocorre no *De E apud Delphos*, mas desta vez é vantajoso evocá-la na íntegra, precisamente porque faz uma crítica sardônica a certas figuras que gravitam em torno dos Sábios e usurparam indevidamente esse estatuto para si próprias (385D-E):

Pois eles dizem que aqueles Sábios, que foram por alguns chamados de Sofistas, eram apenas cinco: Quílon, Tales, Solon, Bias e Pítaco. Mas depois que Cleobulo, o tirano de Lindos, e Periandro, o coríntio, embora totalmente destituídos de virtude e sabedoria, forçaram uma reputação por meio do seu poder, contactos e favores, usurparam o nome de Sábios, expuseram e disseminaram por toda a Grécia certas sentenças e ditos, não muito diferentes daqueles que haviam sido proferidos pelos outros Sábios²⁰.

A inclusão de Quílon no núcleo dos cinco *sophoi* ‘autênticos’ é um indicador expectável da importância atribuída ao sábio espartano, como acontece também com as outras figuras centrais mencionadas. No entanto, Plutarco sublinha aqui enfaticamente que os tiranos Cleobulo e Periandro conseguiram, de facto, usurpar a fama e o nome dos Sábios, utilizando o seu poder, contactos e capacidade para exercer influência, dando assim popularidade aos seus próprios ditos e sentenças, apesar de serem desprovidos de verdadeira excelência e sabedoria. Este é um claro indicador de que Plutarco está de alguma forma relutante em incluir os *tyrannoī* no grupo dos *sophoi*. Esta perspetiva não é surpreendente, porque mesmo em representações anteriores da tirania (que remontam sobretudo aos séculos V e IV) o conceito de governo autocrático em geral estava intimamente ligado a ideias como ilegitimidade, utilização de tropas mercenárias, abuso pes-

¹⁸ Cf. Heródoto, 1.155-156; 1.207-208. Vide também Leão (2020, p. 283).

¹⁹ Em concreto, 148a; 150B; 151d; 151e; 151f; 152b; 152d; 154e; 155d; 155e; 156a; 156e; 163d.

²⁰ A versão portuguesa do texto grego é do autor deste estudo.

soal e desrespeito pelas leis da pólis²¹. No entanto, esta afirmação de princípio está em contraste direto com as escolhas que Plutarco faz para as figuras que participarão no *Banquete dos Sete Sábios*²²

No que se refere especificamente às referências a Quílon, durante o *Convivium*, a maioria delas também diz respeito a questões de pormenor ou a breves ditos. Em 148A, Tales elogia Quílon por não ter confirmado a sua presença no banquete antes de saber em pormenor quem eram os outros convidados, de modo a evitar encontrar-se com pessoas indesejáveis; em 150B, é destacado o seu típico modo conciso e lacónico de falar (ó δὲ Χίλων λακωνίσας τῇ φωνῇ); em 163D, é creditado por Pítaco como o criador do dito ‘nada em excesso’ (τὸ μηδὲν ἄγαν’ ώς σὺ προσέταξας διαφυλάττοι)²³; em 152E, defende austeramente que se deve evitar a prática de ungir-se com óleo. Muitas vezes, as suas intervenções têm uma ressonância política, frequentemente conotada com alguma crítica aos riscos de um regime autocrático: em 151D, junta-se ao outro grupo de *sophoi* que aconselha Nilóxeno, enviado de Ámasis à corte de Periandro, exortando este último a ‘tornar o seu reinado potável e doce para os súbditos’ (ὅπως πότιμον καὶ γλυκεῖαν τοῖς ὑπηκοοῖς τὴν βασιλείαν παρέξει)²⁴; em 152B, afirma que um governante (τὸν ἄρχοντα) não deve pensar como um mortal, mas sempre como um imortal.

Em 154D-F, o ateniense Mnesífilo sugere a Periandro que os Sete Sábios deem a sua opinião livre e imparcial a respeito do governo popular (154D: περὶ πολιτείας ἰσονόμου γνώμην τινὰ συμβαλέσθαι). De certa forma, é significativo que Sólon seja o primeiro a falar e Quílon o último, no sentido em que ambos ocupam lugares relevantes no decurso da argumentação. Sólon sublinha a importância para a soberania popular decorrente do facto de os julgamentos contra os malfeiteiros poderem ser conduzidos tanto pelo queixoso como por outra pessoa, mesmo que não tenha sido pessoalmente lesada²⁵. Por seu lado, Quílon sublinhava que um Estado era melhor quando a própria lei tinha mais peso do que a opinião dos oradores (μάλιστα νόμων ἥκιστα δὲ ὄντόρων ἀκούουσαν πολιτείαν ἀρίστην εἶναι). Apesar de ligeiras diferenças de tom, as opiniões expressas pelos vários *sophoi* acabam por reforçar os princípios de uma demo-

²¹ Vide Mossé (2006, p. 189), ao abordar o contributo de Platão e Plutarco a propósito dos tiranos sicilianos. Pode também argumentar-se que as raízes desta animosidade para com os governos autocráticos são detetáveis já na forma como Heródoto (1.59.1-3) representa o encontro de Quílon e Hipócrates (vide supra secção 2), pelo que Plutarco estaria aqui em linha com uma longa tradição.

²² Para uma análise mais detalhada desta questão, vide Leão (2009).

²³ Embora esta máxima nem sempre seja atribuída a Quílon. Como analisado anteriormente na secção 3, Platão (*Prt.* 343b) diz que máximas bem conhecidas como ‘Conhece-te a ti mesmo’ e ‘Nada em excesso’ foram dedicadas pelos Sábios em conjunto a Apolo em Delfos.

²⁴ A metáfora deve ser entendida por oposição à água salgada que, por essa mesma razão, se torna intragável, mas aqui tem uma implicação óbvia no modo de governar. Vide Platão, *Phdr.* (243d), que utiliza esta imagem para se referir à ‘potabilidade’ de um discurso. A tradução portuguesa de todos os excertos do *Banquete dos Sete Sábios* é de Leão (2008b), com algumas adaptações contextuais.

²⁵ O autor da *Constituição ateniense* (*Ath. Pol.*, 9.1) já considerava esta cláusula do código de Sólon como uma das suas medidas mais ‘democráticas’ (τὰ δημοτικώτατα).

cracia moderada²⁶. Mas quando os Sábios defendem o governo popular, estão obviamente a incorrer num anacronismo histórico não muito diferente daquele que, nas *Histórias* de Heródoto (3.80-82), envolveu os nobres persas em considerações sobre a melhor forma de constituição²⁷.

Uma intervenção sequencial semelhante dos vários *sophoi* volta a ocorrer logo de seguida, a propósito da melhor maneira de gerir o *oikos* de cada um, uma vez que se tratava de uma realidade bem mais disseminada do que ser responsável por um reino ou uma *pólis* (154F-155D). Quílon é novamente o último a dar a sua opinião, argumentando que ‘o lar se deveria assemelhar em especial a uma cidade governada por um rei’ (155D). Ele procura reforçar ainda essa posição, evocando mesmo a imagem de Licurgo, o qual teria respondido, ao lacedemónio que o incitava a instaurar uma democracia em Esparta, que deveria primeiro experimentar a democracia na sua própria casa (*ποίησον ἐν τῇ οἰκίᾳ σου δημοκρατίαν*).

Quílon intervém de novo num momento em que os Sábios oferecem bebida uns aos outros (155E), comentando favoravelmente uma pequena fábula narrada por Esopo (156A). Dele se conta ainda que terá desempenhado um papel de mediador entre Periandro e o poeta Quérsias, promovendo a sua reconciliação mútua (156E). Este caráter apaziguador e diplomático de Quílon já tinha sido sublinhado por Plutarco um pouco antes, precisamente no único momento em que deixa entrever a presença de alguma tensão latente entre o ateniense Sólon e o sábio espartano. Vale a pena, por isso, concluir a análise da representação que Plutarco faz de Quílon com a evocação deste passo, em que os *sophoi* se preparam para dar, à vez, alguns conselhos a Nilóxeno, para que este os leve a Âmasis (151E-152A):

Quílon disse então que seria perfeitamente justo que coubesse a Sólon a primazia no uso da palavra, não apenas porque os ultrapassava a todos em idade e ocupava o posto de honra à mesa (*κατακείμενος πρώτος*), mas também devido ao facto de haver exercido o mais elevado e completo governo, ao estabelecer leis para os Atenienses.

Nilóxeno dirigiu-me então o seguinte comentário, em voz baixa:

— Muitas vezes, Díocles, dá-se crédito a coisas que são pura invenção, e a maior parte das pessoas alinha de bom grado seja a engendrar histórias seja a acolher prontamente rumores postos a circular por outros com relatos pouco edificantes a propósito dos Sábios. É o que aconteceu, por exemplo, com o boato que chegou até nós, no Egito, a respeito de Quílon, segundo o qual ele teria desfeito os laços de amizade e de hospitalidade (*φιλίαν καὶ ξενίαν*) com Sólon, apenas porque o ateniense teria afirmado que as leis podiam ser sujeitas a revisão.

²⁶ Cf. Aalders (1977, pp. 3435).

²⁷ A atribuição desta ideologia ao tempo de Sólon faz parte do slogan propagandístico em torno do tema da ‘constituição ancestral’ (*patrios politeia*), desenvolvido a partir de finais do século V. Fuks (1953, pp. 33-83), lançou a discussão deste problema de forma sistemática; uma abordagem abrangente pode ser encontrada em Cecchin (1969) e Witte (1995). Leão (2001, pp. 43-72), analisa as fontes e a literatura secundária mais relevantes sobre o caso de Sólon. Bearzot (2013) analisa o slogan da soteria da cidade durante a crise de 411 e 404, e como foi sistematicamente usado para desestabilizar as bases da resistência popular e mesmo da democracia.

— É uma história ridícula (*γελοῖος*), — retorqui — pois a ser verdade Quílon teria de renegar primeiro Licurgo juntamente com as suas leis, pois ele alterou por completo a constituição dos Lacedemónios.

Este excerto é bastante significativo, pois o suposto boato do Egito mencionado por Nilóxeno dá voz a uma certa tensão que terá existido entre os campeões de sagesse de Atenas e Esparta, ao ponto de Quílon ter rompido os laços de *philia* e *xenia* que mantinha com Sólon. No entanto, o rumor é imediatamente desacreditado por Díocles como sendo ridículo (*γελοῖος*), avançando de seguida o argumento de que o próprio Quílon teria alterado as leis de Licurgo, razão pela qual não poderia increpar Sólon por ter mudado as leis em Atenas. Seja como for, o certo é que no *Convivium* esta tensão não existe de facto, e Quílon faz mesmo questão de mostrar a deferência que tem por Sólon.

5. Diógenes Laércio: a caminho de um ‘romance epistolar’

Diógenes menciona várias vezes o sábio espartano, essencialmente no Livro 1, durante o qual o biógrafo recorda uma série de pormenores ligados à existência daqueles homens que, desde a Antiguidade, eram considerados *sophoi*. Ao elaborar as breves biografias destas personalidades, Diógenes está naturalmente consciente das variações da tradição, que também opta por expor, fornecendo mesmo uma longa lista dos nomes que, segundo diferentes autores, constituíam o grupo dos Sábios (1.41-42). Entre as várias figuras evocadas, Tales e Sólon são as que recebem uma análise mais completa, como acontecia já no *Septem Sapientum Convivium* de Plutarco, onde também ocupavam uma posição de destaque. Em si mesmo, este facto não é muito significativo, pois apenas faz eco da importância que estas figuras tinham na tradição anterior²⁸. Diógenes, que, ao contrário de Plutarco, não pretende descrever um *symposium* com estas personalidades, evita a obrigação de eleger o tradicional número de sete, optando por traçar a biografia das onze figuras que mais lhe interessavam ou sobre as quais abundava o material. O esquema destas apresentações biográficas segue um padrão relativamente estável. Os elementos constantes estão relacionados com os três momentos fundamentais da vida: nascimento, *akme* e morte. Os elementos sujeitos a maior variação estão relacionados com os apotegmas, as frases e as opiniões associados a cada personagem retratada²⁹.

A composição de poemas é um dos traços que aparece recorrentemente associado aos *sophoi*. De facto, este motivo acompanha a caracterização dos Sábios com tal regularidade que se torna quase suspeito. Em alguns casos, Diógenes não indica o número de versos que a personagem em questão teria produzido,

²⁸ Os capítulos estão divididos da seguinte forma: 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).

²⁹ Para mais detalhes sobre essa organização narrativa, vide Gigante (1986, pp. 16-18). Sobre Diógenes e o perfil do *sophos*, com particular destaque para o caso de Sólon, vide Leão (2013), cuja abordagem inicial é parcialmente retomada neste contexto.

mas também acontece frequentemente que os números indicados são elevados³⁰. Não é, porém, esse o caso de Quílon, a quem Diógenes atribui apenas a autoria de um poema com uma extensão de 200 versos (68.1: οὗτος ἐποίησεν ἐλεγεῖα εἰς ἔπη διαικόσια)³¹. Em todo o caso, a presença sistemática deste elemento na representação dos *sophoi*, a par da expressão de opiniões políticas e de ditos célebres, leva a colocar a hipótese de a poesia se ter tornado, com o tempo, um fator recorrente na caracterização geral do Sapiente, talvez sob a influência de Sólon, cuja atividade literária se encontra registada nos primeiros testemunhos³².

Como já foi sublinhado na apreciação global do modo como Quílon é retratado em Heródoto (supra secção 2), ao relatar o encontro em Olímpia entre Hipócrates e Quílon, é necessário esperar por Diógenes para que a mesma história seja retomada. O episódio segue-se a uma breve descrição do eforato de Quílon e serve de introdução à secção dedicada aos apotegmas atribuídos ao sábio espartano. Dada a raridade com que este episódio foi retomado, justifica-se a evocação do passo na sua totalidade (Diógenes Laércio, 1.68):

Como Heródoto relata no seu primeiro Livro, quando Hipócrates estava a sacrificar em Olímpia e os seus caldeirões começaram a ferver por si próprios, foi este [Quílon] que o aconselhou a não casar ou, se tivesse já uma mulher, a divorciar-se dela e a renegar os seus filhos.

Diógenes é suficientemente cuidadoso para identificar claramente a fonte do relato que envolve Hipócrates e Quílon. Como é habitual em Diógenes, a sua versão é mais curta do que a fonte em que se baseia — o primeiro livro das *Histórias* de Heródoto (1.59.1-3) —, mas segue, em linhas gerais, a mesma linha narrativa. O pormenor de o relato iniciar a secção dedicada aos famosos ditos de Quílon³³ parece constituir um sinal de que Diógenes está a tentar marcar uma posição, apresentando este episódio como uma espécie de consagração pública do estatuto de Quílon como *sophos*. Em comparação, o muito mais famoso episódio do encontro entre Sólon e Creso, também baseado em Heródoto, tem uma abordagem quase descuidada em Diógenes. De facto, ele faz uma breve alusão aos nomes de Telo, Cléobis e Bíton, mas depois resume o resto com uma expressão vaga, provavelmente porque não considera necessário entrar em mais detalhes: ‘e o que se conta uma e outra vez’ (1.50: καὶ τὰ θρυλούμενα). Outro aspeto digno de nota é que Diógenes não diz que Hipócrates é o pai do futuro tirano Pisístrato — mas isso não é o mesmo que sustentar que o doxógrafo não teria interesse em associar Quílon à figura de um tirano. De facto, ele não podia simplesmente escolher Pisístrato, porque este ainda não tinha nascido. No entanto, é signifi-

³⁰ E.g. Bias (1.85: εἰς ἔπη δισχίλια); Cleobulo (1.89: εἰς ἔπη τρισχίλια); Periandro (1.97: εἰς ἔπη δισχίλια); Epiménides é o caso mais paradigmático (1.111-112: ἔπη πεντακισχίλια ... ἔπη ἑξακισχίλια πεντακόσια ... εἰς ἔπη τετρακισχίλια).

³¹ ‘Escreveu um poema em metro elegíaco com cerca de 200 versos’.

³² Ainda segundo Diógenes (1.40), Anaxímenes sustentava que todos os *sophoi* se dedicavam à atividade poética. A ligação entre *sophia* e a produção poética é estabelecida por autores como Xenófanes (frg. 2 West) e o próprio Sólon (frg. 13.51-52 West).

³³ A quem Diógenes atribui cerca de 20 máximas (cf. 1.69-70).

cavito o facto de Diógenes ter optado por terminar a sua descrição de Quílon citando uma carta que o *sophos* teria dirigido a Periandro (1.73):

Quílon a Periandro

Falas-me de uma expedição contra inimigos estrangeiros, na qual tu próprio irás participar. Na minha opinião, até os assuntos internos são pouco seguros para um governante absoluto, pelo que considero feliz o tirano que morre de morte natural na sua própria casa.

A carta não é escrita num tom marcadamente hostil aos governos autocráticos. Ainda assim, ao afirmar que Quílon considera feliz o tirano que alcançasse a graça de chegar a uma morte natural em casa, a ideia subjacente é de que este não seria o padrão habitual, pelo que os tiranos geralmente enfrentavam uma morte prematura e violenta. Na secção dedicada a Sólon, Diógenes já tinha optado por encerrar a nota biográfica com a reprodução de uma carta que Sólon terá escrito a Creso (1.67)³⁴. De igual forma, talvez não seja uma simples coincidência o facto de ter decidido terminar a representação destes dois *sophoi* paradigmáticos com a evocação de relatos anedóticos que, entretanto, se converteram numa espécie de *Briefroman* ou ‘romance epistolar’³⁵.

Esta característica é particularmente ativa na biografia de Sólon, embora não se limite a ele. De facto, segundo Diógenes, o tirano Pisístrato (1.53-54) escreveu a Sólon e o *sophos* ateniense respondeu-lhe (1.66-67), bem como a três outros correspondentes: Periandro (1.64), Creso (1.67) e Epiménides (1.64-66) — o qual também lhe respondeu de volta (1.113). Sólon recebeu também cartas de Cleobulo (1.93) e de Tales (1.44), que escreveu igualmente a Ferecides (1.43), que por sua vez escreveu a Tales (1.122). Quílon escreveu a Periandro a carta acima mencionada (1.73), e Periandro, por sua vez, escreveu uma carta comum aos *sophoi* (1.99) e outra a Procles (1.100), recebendo por fim uma nota também de Trasibulo (1.100). Creso terá recebido uma carta de Pítaco (1.81) e outra de Anacársis (1.105).

Todas estas cartas são falsificações literárias e a maior parte delas foi provavelmente criada durante a Época Helenística ou mesmo em períodos posteriores. Apesar disso, o seu conteúdo baseia-se geralmente na informação que circulou em escritos históricos e biográficos desde Heródoto até ao tempo de Diógenes Laércio, contribuindo assim para renovar uma tradição entretanto cristalizada.

6. Conclusões

Este estudo propôs-se abordar a evolução da caracterização de Quílon na representação literária dos Sete Sábios, abordando também a relação dialógica que estabeleceu com outros *sophoi*, com particular destaque para o ateniense Sólon, com quem há certos indícios de que teria tido alguma rivalidade (amigável).

³⁴ Para uma análise desta carta no âmbito da tradição relativa ao encontro entre Sólon e Creso, vide Leão (2020, pp. 288-289).

³⁵ A expressão foi utilizada por Snell (1952, pp. 122-123). Vide também a útil síntese em Engels (2010, pp. 79-81).

Os relatos encontrados nas *Histórias* de Heródoto constituem o tipo de material que alimentou a excepcionalidade das figuras que vieram a constituir o grupo dos Sete Sábios. Neste sentido, tanto o ateniense Sólon como o espartano Quílon beneficiam do impacto que a obra de Heródoto terá na tradição posterior. Há, no entanto, uma diferença importante na forma como estes episódios foram recebidos: enquanto o episódio de Creso e Sólon teria múltiplas abordagens e subsequentes reescritas, o mesmo não acontece com o relato do encontro entre Hipócrates e Quílon, que permaneceu ausente da escrita historiográfica e biográfica até ser recordado por Diógenes Laércio. A primeira lista completa dos Sete Sábios como grupo aparece apenas no *Protágoras* de Platão (342e-343b), cuja obra deve ter dado um contributo definitivo para a visibilidade literária de uma *sylloge* de Sete Sábios. No que diz respeito ao tratamento da figura de Quílon, um pormenor particularmente apelativo é o facto de os *sophoi* serem retratados como simpatizantes ou mesmo como resultado (no caso específico de Quílon) da educação espartana (*paideia*), cuja contenção de discurso (*brachylogia*) é enaltecida e consequentemente valorizada como alternativa à habilidade retórica dos Sofistas. Plutarco atribui a Quílon uma presença impactante. É particularmente marcante a apresentação do seu caráter apaziguador e diplomático, sobretudo no único momento em que Plutarco deixa entrever a presença de alguma tensão latente entre o Sólon ateniense e o *sophos* espartano.

Como já foi dito, é necessário esperar até Diógenes para retomar a referência ao encontro entre Hipócrates e Quílon. O relato segue-se a uma breve descrição do eforato de Quílon e serve de introdução à secção dedicada aos apótegmas que lhe são atribuídos. Este pormenor parece constituir uma indicação de que Diógenes está a tentar marcar uma posição, apresentando este episódio como uma espécie de consagração pública do estatuto de Quílon como *sophos*. Diógenes dá ainda particular importância às cartas que os *sophoi* teriam trocado entre si e com outras figuras. Embora estas cartas sejam certamente falsificações literárias, provavelmente criadas durante a Época Helenística, o seu conteúdo baseia-se geralmente em informações que circularam durante muito tempo em escritos históricos e biográficos, ajudando a renovar uma tradição que já estava cristalizada no tempo de Diógenes.

Referências bibliográficas

- Aalders, G. J. D. (1977). Political thought in Plutarch's *Convivium Septem Sapientum. Mnemosyne*, 30, 2839.
- Asher, D. (1988). *Erodoto. Le Storie. Libro I: la Lidia e la Persia* (Testo e commento a cura di D. Asher, traduzione di V. Antelami). Milano, Itália: Montanari.
- Bearzot, C. (2013). *Come si abatte una democrazia. Tecniche di colpo di Stato nell'Atene antica*. Roma-Bari, Itália: Laterza.
- Busine, A. (2002). *Les Sept Sages de la Grèce antique: Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*. Paris, França: De Boccard.
- Cecchin S. A. (1969). *Πλάτων πολιτεία. Un tentativo propagandistico durante la Guerra del Peloponneso*. Torino, Itália: Paravia.
- Engels, J. (2010). *Die Sieben Weisen. Leben, Lehren und Legenden*. München, Alemanha: C.H. Beck.
- Ferreira, J. R., & Silva, M. F. (1994). *Heródoto. Histórias — Livro 1.º* (Introdução, versão do Grego e notas). Lisboa, Portugal: Edições 70.

- Gigante, M. (1986). Biografia e dossografia in Diogene Laerzio. *Elenchos*, 7, 7-102.
- Fehling, D. (1985). *Die Sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie. Eine traditionsgeschichtliche Studie*. Bern, Suíça: Peter Lang.
- Fuks, A. (1953). *The Ancestral Constitution: Four Studies in Athenian Party Politics at the End of the Fifth Century B.C.* London, Inglaterra: Routledge & Paul.
- Hollmann, A. (2015). Solon in Herodotus. *Trends in Classics*, 17(1), 85-109.
- Iriarte, U. (2019). Las advertencias de Quilón y Solón sobre la tiranía de Pisístrato. *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, 13, 113-128. doi: 10.6018/pantarei/2019/06
- Leão, D. F. (2001). *Sólon. Ética e política*. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Leão, D. F. (2008a). Plutarch and the Character of the Sapiens. In A. G. Nikolaïdis (Ed.), *The Unity of Plutarch's Works: 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'* (pp. 480-488). Berlin, Alemanha: De Gruyter.
- Leão, D. F. (2008b). *O banquete dos Sete Sábios*. Tradução do Grego, introdução e notas. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade.
- Leão, D. F. (2009). The tyrannos as a sophos in the Septem Sapientum Convivium. In J. R. Ferreira, D. Leão, M. Tröster, & P. B. Dias (Eds.), *Symposion and Philanthropia in Plutarch* (pp. 511-521). Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Leão, D. F. (2010). The Seven Sages and Plato. In S. Giombini, & F. Marcacci (Eds.), *Il Quinto Secolo: Studi di Filosofia Antica in Onore di Livio Rossetti* (pp. 403-414). Passignano: Itália: Aguaplanio — Officina del Libro.
- Leão, D. F. (2013). O Livro I de Diógenes Laércio: a Tradição dos Sete Sábios e a caracterização da figura do Sophos. In D. F. Leão, G. Cornelli, & M. C. Peixoto (Eds.), *Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio* (pp. 1-19). Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Leão, D. F. (2019). Anacharsis: la sagesse atypique de l'étranger avisé. In D. Leão, & O. Guerrier (Eds.), *Figures de sages, figures de philosophes dans l'œuvre de Plutarque* (pp. 57-70). Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra. doi: https://doi.org/10.14195/978-989-26-1640-7_5
- Leão, D. F. (2020). Barbarians, Greekness, and Wisdom: The Afterlife of Croesus' Debate with Solon. In T. Figueira, & C. Soares (Eds.), *Ethnicity and Identity in Herodotus* (pp. 271-295). London – New York, Inglaterra – EUA: Routledge.
- Leão, D. F. (2022). Damasias and Thales: *stasis* and *sophia* at the term of Solon's apodemia, in D. F. Leão, & B. B. Sebastiani (Eds.), *Crises (Staseis) and Changes (Metabolai): Athenian Democracy in the Making* (pp. 11-24). Firenze, Itália: Firenze University Press.
- Martin, R. P. (1998). The Seven Sages as Performers of Wisdom. In C. Dougherty, & L. Kurke (Eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics* (pp. 108-128). Oxford, Inglaterra: (Oxford University Press).
- Mossé, C. (2006). Plutarch and the Sicilian tyrants. In S. Lewis (Ed.), *Ancient Tyranny* (pp. 188-196). Edinburgh, Inglaterra: Edinburgh University Press.
- Mosshammer, A. (1976). The epoch of the Seven Sages. *CSCA*, 9, 165-180.
- Pinheiro, A. P. E. (1999). *Platão. Protágoras* (Tradução do Grego, introdução e notas). Lisboa, Portugal: Relógio d'Água.
- Snell, B. (1952). *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*. München, Alemanha: Heimeran.
- Witte, J. (1995). *Demosthenes und die Patrios Politeia: von der imaginären Verfassung zur politischen Idee*. Bonn, Alemanha: Habelt.

Resumo

Pela boca de Demarato, Heródoto apresenta Quílon como o mais sábio dos Espartanos (7.235.5), abrindo assim o caminho que levaria à inclusão de Quílon no grupo estável dos Sete Sábios. No entanto, esta nota é relativamente discreta. Mais informação é fornecida pelo episódio narrado antes pelo mesmo Heródoto (1.59.1-3), que descreve um encontro entre Quílon e Hipócrates, o pai do futuro tirano de Atenas, Pisístrato. O relato revela uma animosidade de base contra a tirania, que se manterá como pano de fundo conceptual na tradição dos *sophoi* — apesar de algumas das figuras incluídas no grupo terem exercido um governo tirânico. A historicidade

deste encontro de Quílon e Hipócrates deve, compreensivelmente, ser encarada com bastante ceticismo. Isso não impede, porém, que os avisos premonitórios de Quílon tenham contribuído para estabelecer um *terminus a quo* para a tradição da oposição espartana aos governos tirânicos, que se tornaria um seu traço distintivo, como se pode ver, por exemplo, em Heródoto (5.92.1-2), Tucídides (1.18), Aristóteles (*Pol.* 1310b-1311b), Plutarco (*Mor.* 859C-D) e Políbio (4.81.13). Um papiro do século II a.C. (*P. Ryl.* 18 - *FGrHist* 105 F 1) sustenta mesmo que, durante o eforato de Quílon, os Espartanos teriam levado a cabo uma campanha sistemática contra as tiranias então existentes na Grécia. O objetivo deste artigo é analisar como esta oposição à tirania se tornou mais amplamente parte da tradição dos Sete Sábios, tomando como referência principalmente os testemunhos de Heródoto, Platão, Plutarco e Diógenes Laércio.

Abstract

Through the mouth of Demaratus, Herodotus presents Chilon as being the sagest among the Spartans (7.235.5), thus paving the way that would lead to the inclusion of Chilon among the stable group of Seven Wise Men. However, this note is relatively discrete. More information is provided by the anecdote narrated earlier by the same Herodotus (1.59.1-3), depicting a meeting between Chilon and Hippocrates, the would-be father of the future tyrant Peisistratus. The anecdote reveals a basic animosity against tyranny, which will hang as a conceptual background in the tradition of the *sophoi* — despite the fact that some of the figures included in the group had exercised tyrannical rule. The historicity of this encounter of Chilon and Hippocrates must, understandably, be perceived with a good deal of skepticism. This does not prevent, however, that Chilon's premonitory warnings contributed to establishing an authoritative *terminus a quo* for the tradition of Spartan opposition to tyrannical governments, which would become a distinguishing trait, as can be seen e.g. in Herodotus (5.92.1-2), Thucydides (1.18), Aristoteles (*Pol.* 1310b-1311b), Plutarch (*Mor.* 859C-D), and Polybius (4.81.13). A papyrus from the 2nd century BC (*P. Ryl.* 18 - *FGrHist* 105 F 1) even maintains that, during Chilon's ephorate, the Spartans would have waged a systematic campaign against the tyrannies then existing in Greece. It is the goal of this paper to analyze how this opposition to tyranny became more broadly part of the Seven Sages tradition, taking as reference mainly the testimonies of Herodotus, Plato, Plutarct and Diogenes Laertius.

