



O *philosophein* como *ergon*: Sócrates de Platão no Sólon de Heródoto

Philosophein as *ergon*: Plato's Socrates in Herodotus' Solon

Adriano Machado Ribeiro¹

e-mail: adrianor@usp.br

orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5224-1784>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i2.14568>

Resumo:

Procura-se mostrar neste artigo que Platão não tem, de imediato, o poeta como principal adversário: o problema de Platão não é apenas, como Havelock parece querer demonstrar, a querela da oralidade da poesia contra o *intelectual* letrado. É preciso, assim, notar que Platão, na *Apologia de Sócrates*, propõe-se inicialmente a mostrar a diferença entre o *philosophein* de Sócrates e a atividade dos denominados *sophistai*, dado que em *As Nuvens* de Aristófanes a personagem socrática seja apresentada como um *sophistes*. Não se pode esquecer, contudo, que no V século a. C. filósofo e sofista possuíam um sentido semelhante. Tenta-se aqui argumentar, no entanto, que em Heródoto, no encontro entre Cresos e Sólon, há uma possibilidade, ainda que tênue, de distinguir uma atividade *filosófica* de outra *sofística* e que Platão possivelmente utilizou tal distinção para destacar, em diversos momentos de sua obra, Sólon como um sábio distinto dos demais. Haveria assim uma possível diversidade de *erga* na investigação para obtenção de um saber. Seria, pois, menos uma diferenciação entre o poeta da cultura oral e o filósofo intelectual o que Platão procuraria efetuar de imediato, mas, sobretudo, qual o melhor modo, pelo saber teórico, de racionalmente justificar as mais belas ações humanas.

Palavras-chave: Platão; Heródoto; sofista; filosofar; poesia

Abstract:

The purpose of this paper is to show how Plato did not have, at a glance, the poet as his main opponent: as Havelock wishes to prove, Plato's problem is not only a quarrel about orality in poetry against the lettered *intellectual*. Thus, it is important to notice that in *Apology of Socrates*, Plato proposes to illustrate the difference between Socrates' *philosophein* and the activity of the nominated *sophistai*, as seen that in *The Clouds* by Aristophanes the Socratic character is presented as a *sophistes*. However, we cannot forget that in the Fifth Century the words philosopher and sophist had a similar meaning. The aim of this study is, though, to discuss that in Herodotus, when Croesus and Solon meet, it is possible to differentiate the *philosophical* from certain *sophistical* activity and Plato probably used this distinction in certain passages in his work to highlight Solon as a singular wise man apart from the others. Hence, there would be a possible diversity of *erga* in the investigation in order to gain a knowledge. It would be, thus, less of a distinction between the poet of oral culture and the intellectual philosopher what Plato would aim to do immediately, but above all, through the theoretical knowledge, to justify rationally the most beautiful human actions.

Keywords: Plato; Herodotus; sophist; philosophize; poetry

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo, Brasil. Professor de Língua e Literatura Grega da Universidade de São Paulo (Brasil).



I

Havelock em seu *Prefácio a Platão* (1997) põe em cena, em seu capítulo final, o embate em que se digladiam duas forças em torno da primazia da deusa Música, figurando *Paideia*. De um lado, o ator homérico, o arquétipo de todo passado imemorial da poesia; do outro, agressivo e jovem, o antagonista platônico, buscando a preferência da deusa e para isso ofertando-lhe um novo futuro. O cenário em que se apresenta tal contenda, Havelock já o mostrara, é a *República*. Ao velho esquema homérico de uma educação alicerçada na oralidade, ali Platão apresentaria, em nova perspectiva, um modelo diferenciado, que significativamente, para Havelock, traz em seu bojo a marca do intelectualismo de sua época. À poesia como modelo pedagógico, Platão então oporia um novo paradigma que precisamente com ele ganharia relevo: a filosofia mostrarse-ia finalmente no palco histórico com o papel intelectual que posteriormente lhe seria assegurado na educação dos jovens, com a consequente redução do valor pedagógico da poesia.

Nesse sentido, para Havelock, nos usos anteriores da palavra *philosophia*, não se encontraria a questão central de que trata Platão, especificamente na *República*, pois só a partir deste momento apresenta-se, com todos os contornos definidos, um novo significado para o vocábulo. Haveria assim, crê aquele, uma mudança de perspectiva, o que implicaria, segundo Havelock, na passagem da preocupação com o domínio do concreto para ater-se ao abstrato. Neste sentido, o termo ganharia especificidade:

Phil- é a marca de uma urgência psíquica, um impulso, uma sede, um desejo incontido. O ‘filósofo’ portanto é um homem de intentos e energias especiais. Perguntamos então: contra que estão dirigidos? E nossa resposta é: o objeto é *sophia*, referente à última sílaba do vocábulo. (A tradução corrente como ‘sabedoria’ carrega tantas conotações infelizes e desorientadoras quanto o próprio vocábulo ‘filósofo’.) O que é então essa *sophia*? É aquela experiência buscada através da atuação poética? Não, é uma cognição daquelas entidades que ‘são’, ‘são para sempre’ e são ‘imperceptíveis’; são as Formas (HAVELOCK, 1997, p. 296).

Para cumprir, pois, o papel principal no palco da deusa *Paidéia*, Platão, segundo Havelock, demarca uma tarefa própria para a filosofia, tornando o filósofo um homem que se volta para o abstrato: uma linguagem diversa daquela até então empregada, visto que a abstração

conceitual e formal lhe caracterize,

uma linguagem que insiste em esvaziar os eventos e ações da sua imediaticidade a fim de rompê-los e reordená-los em categorias, impondo desse modo a regra do princípio em lugar da intuição feliz, e detendo de um modo geral a ação veloz da reação instintiva e colocando em seu lugar a análise racional como modo básico de vida (HAVELOCK, 1997, pp. 297-8).

Assim, o que Platão apresentaria seria uma nova *persona* na cena histórica, a do intelectual, contrapondo-se ao modelo de conhecimento até então arraigado na tradição. O pensamento como atividade distintiva da atividade psíquica marcaria para Platão, segundo a leitura de Havelock, a especificidade desta nova figura que apareceria em cena *revolucionariamente*, visto reestruturasse as bases do sistema educacional.

Há, é certo, elementos que sustentam a tese de Havelock. Caberia, entretanto, a meu ver, atenuar tal contraste tão frontalmente demarcado por ele, como se passássemos do *intuitivo* ao *racional*, sem haver tons semelhantes que apresentassem os matizes ora de um ora do outro. É esse o escopo aqui traçado. Nesse sentido, é preciso, antes de tudo, indagar: ocorre esta mudança *revolucionária* do novo papel intelectual sem que outros problemas conexos sejam ressaltados? Como acontece no drama ático, não há pressupostos que aqui precedem a ação e o enredo que se apresentam no palco, compondo previamente um cenário sem o qual tal peripécia não adquire sua justa dimensão?

Centrar a disputa, como faz Havelock, entre o herói homérico e o jovem intelectual rebelde lança a trama a embaraços, sem traçar nuances em tal enredo e, por isso, acarreta alguns possíveis equívocos. Em primeiro lugar, por abruptamente estabelecer diferenças sem salientar os detalhes conexos que demarcam a passagem historicamente: é preciso, pois, destacar como, a partir de um cenário histórico montado previamente, porque presente no texto de outros autores, Platão apropria-se de uma designação para que, em sua trama, apresente Sócrates como *filósofo*, personagem única, sem predecessores e sem passado. Além disso, há usos distintos no próprio Platão do conceito de que ele se apropria e ao qual dá novos contornos. O *jovem rebelde* – para tornarmos o biológico frutífero – já não estaria *maduro* ao escrever sua *República*? Antes disso, passagem obrigatória para a dimensão mais apropriada do problema, há diversas nuances na obra de Platão para o que ele designa como características centrais do filósofo. É preciso realçar tais matizes. A batalha que se trava na *República* não é exatamente a mesma que se apresenta na *Apologia*. O caminho pelo qual trilha Havelock, como ele próprio em indefinição

ora e vez ressalta, não segue sem encruzilhadas em que se apresentam possíveis investidas que ameaçam sua tese.

Sendo assim, se o embate travado contra a tradição oral ecoa na *República* encontra alguma direção por aquilo que fundaria o pensamento abstrato como tradição, ficando o terreno para certo modelo ocidental do que se poderia, com muita temeridade, chamar de intelectual, a *Apologia*, por sua vez, não parece seguir em solo tão firme, apontando outras direções que ainda estão presentes, apesar das mudanças, na *República*.

Cabe, pois, apresentar certo próêmio para a correta compreensão do enredo. É preciso, antes da investidura do filósofo como rei em Platão dominar a tela, narrar um pouco da trama para que se destaque o contraste que este inicialmente recupera e relewa: o da dissensão interna entre quem, na *Apologia* – sem ser ainda o filósofo – filosofa, ou seja, Sócrates, e todos os demais *intelectuais*, sejam estes sabedores da *physis* ou praticantes de um pretenso *saber* dos valores morais e que se creem aptos a ensinar os jovens. Só então melhor se pode perceber que o antagonista contra o qual Platão digladiava não é apenas Homero, ou quem dele seja porta-voz, como o rapsodo no *Íon*. Nem, aliás, sejam talvez, na Atenas dos séculos V e IV, os poetas o alvo principal, pois antes de mais nada é preciso, para Platão, que seu Sócrates seja visto pelos demais em seus corretos contornos, sem se confundir numa plêiade na qual seria ele tomado como um entre tantos outros *intelectuais*, prontos a professar o ensino de seu saber.

Se o debate com a poesia é importante para ele na *República* – o que de modo algum se pode negar – é ainda mais relevante, sobretudo em sua entrada em cena, para firmar a função da personagem no enredo, contrapor esta sua personagem às dos demais caracteres que poderiam ser – como foram – confundidos com Sócrates: este assim se delineia e adquire espessura ao ser apresentado por Platão como único praticante do *filosofar*, em contraposição a personagens que são vistos, sempre equivocadamente, pelo olhar alheio, como se houvesse semelhança com esta sua personagem. Singular, a se destacar em Platão como único representante de uma atividade que lhe é própria, parece que somente Sócrates pratica tal ação exemplar, pois é preciso, sobretudo para firmar o terreno da disputa, que este possa claramente ser distinguido dos outros com quem fora confundido, conforme se pode verificar em Aristófanes².

Era preciso, assim, para Platão, antes de tudo, diferenciar Sócrates de sábios ou sofistas. Feito isso, só então, definida a personagem que única e corretamente tem a ação regrada pelo *filosofar*, ele explicitará a contraposição de Sócrates, no âmbito de uma discussão sobre seus

² Nas *Nuvens* (v. 1111), a personagem de Sócrates diz a Estrepsíades que o filho deste, depois de por aquele ter sido ensinado, sairá do pensatório como um hábil sofista (σοφιστῆς δεξιός).

pretensos conhecimentos, contra a *oralidade* dos poetas³. Desse modo, não é esta a primeira e única clivagem a ser efetuada por Platão entre o mister de sua personagem principal e os das demais que, segundo ele, pulularam na Atenas do V século a. C..

II

Um primeiro passo prévio deve ser dado para compreender o terreno em que se apresenta a questão sobre os usos da *filosofia* anteriores a Platão. O ponto a verificar é: afinal, do que Platão se apropria ao tornar o *filósofo* o modelo de possuidor do mais importante conhecimento? Por que Sócrates, sua personagem central, não se descreve como *filósofo*, antes foca o *philosophhein* como atividade em sua defesa na *Apologia*? Trata-se, pois, da composição prévia ao enredo que é focado como central em Havelock para que ele possa delinear o filósofo⁴. Não caberá aqui fazê-

³ A questão não se pode resolver evidentemente por uma cronologia unicamente histórica. No entanto, do ponto de vista argumentativo, a *Apologia* de Sócrates explicita um possível *tempo lógico* de momentos diversos. Sendo assim, lá Sócrates inicialmente separa o que, segundo ele, desde Aristófanes se reunira: o *sophos* e o *sophistes* devem ser distinguidos da atividade filosofante de Sócrates. Daí, momento seguinte, afirma-se a atividade socrática: o oráculo e a explicitação de seu sentido por parte de Sócrates levam-no à tentativa de ele refutar a afirmação do deus de que seria o mais sábio dos gregos. Em tal momento, e só então, escalonam-se pretensos saberes: a nulidade dos homens públicos; a possessão divina dos poetas sem a contraparte de uma explicitação racional, portanto humana, de tal pretensa sabedoria; a extensão equivocada, com relação aos artesãos, de um verdadeiro saber – de sua *techné* específica – para outros em que este não encontra aplicação, mas acerca do qual eles emitem seus juízos.

⁴ Havelock (1996) mostra a mudança de rumos de uma cultura oral para outra, a da escrita. Nesse sentido, ele se detém na apresentação diversa de direções que a escrita apresenta. Uma delas é a do discurso *histórico*. Luc Brisson (1990), seguindo-lhe a argumentação, mostra como Heródoto, por exemplo, apresenta esta mudança: ao invés da confiança no ouvir passa-se a pôr em relevo ou a *opsis* e a *gnome* – quando Heródoto afirma que a observação foi feita por ele mesmo – ou a *historie* – quando se indaga um testemunho ocular, mesmo que a fonte seja a tradição oral. Brisson centra a questão trazida por Platão como focada na desqualificação também do *aparecer visual*, já que ele criva uma separação entre o sensível e o inteligível. Há, portanto, questões pertinentes à mudança de rota da tradição oral a partir dos caminhos diversos que a escrita possibilitou. Mas se isso se pode fazer de acordo com Brisson, é, de alguma maneira, a meu ver, pondo em segundo plano alguns diálogos de Platão, os denominados *socráticos* ou *aporéticos*. Por isso mesmo, tal problema não será tratado aqui, pois a *utilização* que se fará a seguir de Heródoto terá como finalidade apresentar outra questão possível de se pôr à *tradição escrita* no seu começo: a proximidade em Heródoto do *sophistes* ao *philosophhein* para verificar como elementos, aparentemente reunidos em Heródoto, são possíveis para uma distinção posterior empreendida por Platão no interior do gênero dos homens que se dedicam a uma investigação racional, seja esta dos que na *Apologia* estão agrupados na *espécie* dos que buscam o saber sobre a *physis*, os *sophoi*; seja outra, a dos valores morais, com a subsequente ação decorrente desta investigação, que distingue *sophistai*, grupo que recebe por pretensamente ensinar tais valores; ou o *philosophhein* como investigação que se efetiva como atividade, ou seja, a ação investigativa sobre tais valores, sem se agrupar em espécie, visto apenas Sócrates o efetuar.

lo nem cerrada nem exaustivamente, em todas suas ocorrências⁵, mas apenas pôr em relevo uma perspectiva do horizonte em que se delineia este problema, porque, visto em retrospectiva, com este plano há um sentido mais corretamente demarcado para o cenário em que Sócrates, personagem de Platão, vai adquirir um contorno mais preciso ao ter na *Apologia* seu *ergon*, sua *atividade*, explicitada e definida pelo *philosophēin*.

Uma das primeiras ocorrências atestadas da palavra decorrente da composição do verbo *phileo* e da raiz de *soph-* ocorre em Heródoto⁶. Nela, tendo como parâmetro a forte cisão posterior empreendida no IV século, ocorre a aproximação do campo semântico do *philosophēin*

⁵ Na nota 16 de seu texto, Brisson faz um inventário do uso do vocábulo anteriormente a Platão, cabendo aqui reproduzi-lo: “I) pour philosophos: 1) Héraclite (DK 22, B 35, Clément d’Alexandrie, *Stromates*, V, 140, 6). Jean Bollack et Heinz Wismann [...] ont raison d’insister sur le fait que, chez Héraclite, ce terme ne peut avoir le sens de ‘philosophe’; 2) Selon la Souda (s.v. Ζένων, t. II, 506, 26, Adler, DK 29, A 2), Zénon aurait écrit un ouvrage intitulé *Prós philosophoús*. Mais Platon [...] et Simplicius [...] semblent n’avoir connu qu’un seul ouvrage de Zénon [...]; 3) Dans son *Peri homonías* [...] Antiphon parle de gnômologíai te lampraí kai philosophoi. De toute évidence, **philosophoi** désigne ici une qualité du langage équivalent à lampraí; 4) De façon similaire, dans son **Eloge d’Hélène** (DK 82, B 11, § 13), Gorgias utilise l’expression philosophôn lógôn pour indiquer la qualité d’une parole qui exprime adéquatement la pensée. II) Pour philosophía: 1) On ne trouve qu’une occurrence (**Traité de l’ancienne médecine**, § 20). Cette occurrence présenterait un intérêt considérable si, comme le pensait A. J. Festugière, on pouvait prouver que l’ouvrage fut composé vers 440–430. Mais beaucoup de ceux qui récemment ont pris position sur le sujet placent la composition de cet ouvrage après 390–380 [...]. III) Pour philosophēin: 1) Hérodote (I, 30) fait usage de ce verbe dans un sens très large pour désigner l’acquisition d’un savoir de toute sorte; 2) Thucydide (II, 40, 1) met ce verbe dans la bouche de Périclès prononçant l’éloge funèbre de 431/0 cette phrase concernant les Athéniens: ‘Nous cultivons la beauté dans la simplicité, et les choses de l’esprit sans manquer de fermeté (philosophoúmen áneu malakías).’ Or, l’activité désignée par le verbe philosophēin ne peut être autre chose que l’acquisition de la connaissance en général” (BRISSEON, 1990, pp. 55–6). Não há aqui, contudo, concordância com os comentários muito gerais que Brisson faz das passagens mencionadas, pois há nestes usos uma sutileza maior do que ele apresenta, visto ser seu propósito um panorama geral acerca da questão. Sobre Górgias, remeto à minha tese de doutorado para aclarar a divergência (RIBEIRO, 2002). Neste texto aqui, o escopo será ver a maleabilidade do uso de Heródoto, pois a partir disso talvez se compreenda melhor o embate que o termo em Platão expressa e a posição não exclusivamente *intelectualista* a que remete, num primeiro momento, o uso exclusivamente verbal do vocábulo, mesmo que nas chamadas formas nominais do infinitivo e participio do verbo *philosophēin*, visto que na *Apologia*, inclusive, não há nenhuma ocorrência dos adjetivos e substantivos *philosophos* ou *philosophia*.

⁶ Não é de espantar a ausência de tal denominação em autores anteriores a Platão, hoje considerados *filósofos*, pois apenas com este aparece a filosofia como disciplina com questões próprias. Mas há quem estranhe a ausência de um sentido *platonicamente* filosófico quando a palavra aparece em uso anterior a ele: “*tampoco comparten las Historias la ausencia generalizada en los textos indiscutiblemente ‘filosóficos’ de la figura del ‘filósofo’ y del verbo ‘filosofar’*. De hecho, es en las Historias en donde encontramos, quizá, la primera mención del verbo φιλοσοφεῖν. Y es justamente por ello que alguna luz deberán arrojar en la oscuridad enigmática y misteriosa de la filosofía presocrática” (BARRUECOS, 2013, pp. 99–100). Possivelmente, seja essa a primeira ocorrência do verbo. Como, no entanto, o termo, em sua acepção posterior, muito deve a Platão, não deixa de ser curioso e enigmático indagar-se por que ele não aparece entre os pré-socráticos com um sentido *filosoficamente* designante.

ao do *sophistes*⁷. A aparente sinonímia dos termos convida-nos assim a verificar como se monta ali uma cena que Platão posteriormente irá reconfigurar; com efeito, a partir disso talvez se possa melhor esclarecer a razão pela qual há uma dissociação em Platão do que em Heródoto ambígua e aparentemente se aproxima. Mas, por outro lado – ponto neste texto em destaque – não se pode em Heródoto também encontrar elementos na composição, narração e constituição de personagens que permitam aí encontrar razões para a clivagem e separação do *sophistes* e da prática do *philosophein*? Evidentemente, ao procurar algo passível de ser distinto, devemos afirmar tal interpretação a partir de um olhar empenhado, já que observamos com os olhos interessados no que posteriormente ocorrerá, ou seja, platonicamente focados em platonizante visada.

⁷ Cabe ressaltar tanto a novidade quanto a imprecisão do termo no período: “*le mot sophistês, créé au V^e siècle av. J. C., désigne l’expert dans une technique, et s’applique à tout métier: devin (Hdt. II, 49), poète (Pi. I. 5 (4) 28), musicien (A. Fr. 314) ou cuisinier (Alex. I 49, 14). Mais il se réfère aussi aux sept sages (Hdt. IV, 95), aux philosophes naturels (Hp. V. M. 20), à Homère et à Hésiode (Crat. Frag. 2 Kock), et au créateur du monde – dêmourgos, poiêtês – (Pl. R. 596d). Il désigne aussi ceux qui enseignent pour de l’argent (X. Mem. I, 6, 1 3; Pl. Prot. 313a) tout en recouvrant le sens de ‘trompeur’ (Ar. Nu. 331)” (JUFRESA, 1998, pp. 193-194).*

III

O início das *Histórias* de Heródoto apresenta as causas do conflito entre helenos e bárbaros⁸. Distanciando-se dos vários relatos que apresentam ora um ora outro como responsável primeiro pelo conflito, Heródoto acaba por estabelecer o *logos* de quem para ele foi o primeiro a cometer ações injustas contra os helenos (I, 5, 1-3), a fim de assim poder estabelecer não exatamente o limite do que implicaria um mero relato do passado, mas uma conclusão que do particular aponta para algo como a própria condição humana. Narra-se, pois, um evento

⁸ Os sentidos possíveis para a palavra *aitia* aqui empregada encontram diversas interpretações. Lockwood (1997) aponta que ela pode significar, v. g., a simples responsabilidade ou culpa sobre determinado ato. Tratar-se-ia, nesse caso, conforme a interpretação de Immerwahr e Romilly de encontrar a motivação pessoal que levou a tal ação, simplesmente, portanto, encontrando o agente moral que dá origem ao ato, muita vez justificado por vingança. Na esteira de tal interpretação também se encontraria Nagy (2013) que, ampliando tal horizonte, explicita o papel de Heródoto como *histor*, ou seja, o árbitro que julga a culpa, v. g., ou de Cresos ou de vários soberanos persas. Para Lockwood, no entanto, Heródoto vai além de uma avaliação de motivações pessoais. Haveria para ele uma dimensão mais ampla do que a mera responsabilização do agente. Heródoto assim proporia uma investigação ética nos moldes do que os fisiólogos apresentam com relação à *physis*. Sendo assim, ele buscaria um quadro explanatório das ações em moldes mais abstratos. Para tanto, sua narrativa expõe, segundo Lockwood, explicações que dão inteligibilidade às decisões e ações, num quadro ético com muito maior amplitude: “(...) *Herodotus looks at responsibility and motive from a critical perspective and analyzes such ethical phenomena in a quasi-scientific fashion; an ethical argument, based on ethical causes or factors in human events, informs his narrative. Obviously, the results of such an analysis will differ from the scientist's demonstration of the necessary principles which govern the natural world. However the fact that the human events and responsibility do not admit of rigorously scientific argumentation does not exclude the possibility of methodical ethical inquiry*” (1997, pp. 36-37). Lockwood propõe assim um Heródoto como autor de prosa com uma investigação ética comparável à empreendida no período em tópicos semelhantes ou distintas. Visto que talvez não haja ainda neste período áreas específicas de conhecimento, parece-me importante destacar na *apodexis* de Heródoto o fruto de observações empíricas que se expõe por meio de reflexões e argumentos para destacar sua própria tese sobre assuntos vários, como, v. g., as enchentes do Nilo (2.146). O narrador que ele é separa-se, como mostra Lockwood, do sábio anterior que expunha seu pensamento de forma breve e lacunar, tendo provérbios como modelo. A narrativa é, pois, um campo argumentativo que procura expor razões para demonstrar ao ouvinte, muita vez, suas teses que argumentativamente diferem de outras também expostas por ele, mas que têm demonstradas as razões por que devem ser descartadas. Importa aqui para mim, sobretudo, realçar tal papel argumentativo da narração dos eventos em Heródoto para delinear um pequeno traço de configuração de uma atividade que será destacada, dados seus outros interesses em questão, por Platão.

passado sempre sob o crivo de um saber que ele afirma, ao menos, possuir para poder discutir⁹. Creso, antigo rei da Lídia, assim aparece como paradigma no qual, ampliado o poder e queda dos homens para a oscilação semelhante das cidades, pode-se passar da causa do conflito para a investigação da vida dos homens mortais¹⁰.

Heródoto descreve, pois, num primeiro momento, a ascensão de Creso. Retomando o início da dinastia a que este pertenceu, iniciada pela tirania implantada por Giges, Heródoto detém a narração quando chega ao poder daquele rei descendente de um tirano sobre os povos vizinhos. Estabelecido tal poder, essa ascensão é paradigmática do conflito entre bárbaros e helenos, que será para ele o foco da narrativa. Creso é emblemático porque retira dos gregos, pela primeira vez, a liberdade que será apresentada como uma das principais características dos povos helenos. Mas não apenas por isso. Senhor de gregos e de outros bárbaros, o ápice de seu poder apresenta também, dada a amplidão de domínios, o início das relações, inclusive religiosas, entre gregos e bárbaros. É este o passo que nos interessa

Heródoto relata que, subjugados e anexados vários povos por Creso, chegam a Sardes, cidade principal de seu reino e que então floresce em riqueza, todos os demais *sophistai*¹¹ da Hélade, que viviam, neste tempo, como melhor lhes convinha. Entre estes há um ateniense,

⁹ “In the preface Herodotus dismisses the mythical stories of the heroic age and moves forward to the more recent, and more knowable, past. He appears to reject Helen and the rest out of court as irrelevant and unsuitable to the kind of history he means to write. He does, however, return to the subject and treat it at great length later (2. 112-20), and his discussion of the wanderings of Helen constitutes a fairly comprehensive examination of the possibilities which I shall not summarize. His last word on the subject, however, is worth examining, especially because it reveals in part, at least, the kind of thinking that led him to reject the traditional accounts in the way he did in the preface: in 2.120 he finishes reporting the opinion of others about the Trojan war and delivers his own, which he bases upon a good sophistic argument from probability” (PELLICCIA, 1992, pp. 81-82).

¹⁰ “In a programmatic statement at Histories (1.5.4), Herodotus proclaims that he knows the instability of human happiness (...) and will thus proceed to tell of both great and small cities. The extended section of narrative which follows, the so called ‘Croesus-Logos’ (1. 6. 95), so often taken to be a paradigm of the cycle just delineated and the tale certainly does contain all its prominent features” (KING, 1997, pp. 16-17).

¹¹ Como se viu utiliza-se, no século V, a palavra com amplo sentido. Quanto a esta passagem, especificamente, comenta Delfim Leão: “o termo *sophistes* é aqui usado com o sentido genérico de ‘sábio’; mais adiante (2, 49), Heródoto utiliza a mesma palavra para designar o perito em determinada arte, como a dos vizinhos. Somente para finais do séc. V é que o vocábulo se especializa para designar o grupo de figuras (os ‘sofistas’) que cultivavam o enciclopedismo e faziam demonstrações públicas de oratória, ministrando um ensino itinerante e remunerado, para grande escândalo dos contemporâneos” (2000, p. 31, n. 10). Concordando com a ressalva dos possíveis sentidos da palavra em Heródoto, cabe lembrar que o valor negativo nela posteriormente presente não traz, inicialmente, um sentido preciso, abarcando, antes, todos os preconceitos contra supostas sabedorias que se afastassem da tradição, conforme se verifica em Aristófanes. Será Platão quem crivará, para retirar Sócrates de tal grupo, a especificidade da remuneração e da itinerância como características de quem ele denomina, ao menos na *Apologia*, como sofista.

Sólon (I, IV, 29).

Curiosamente, o texto, lido retrospectivamente e na perspectiva de Platão¹², traça um contorno que, justamente se comparado com a montagem platônica, apresenta possibilidades de separar o que ali se apresenta reunido. Heródoto compreende Sólon num rol que o configura junto aos demais *sophistai*. Todos se lançam para Sardes como estrangeiros para exercitar a prática de um saber. Mas estes também são descritos – o que ainda mais se modela na perspectiva de Platão – como passíveis de um desejo talhado, nas entrelinhas, pela cupidez: as viagens deles até a cidade da Lídia são sugestivamente motivadas pela cobiça; os helenos e demais estrangeiros que a visitam fazem-no pela possibilidade, ainda que apenas sugerida, do enriquecer, ou, ao menos, de gravitar em torno da fortuna de Cresos.

Sólon, no entanto, ainda que incluído no grupo, implica particular ressalva, como o texto ressalta com o uso de “*kai de kai*”¹³. Ainda mais cabe o destaque, se for o texto lido em retrospectiva platônica: primeiramente, realça-se ser ele ateniense; em segundo, a justificativa alegada, ver o mundo, é contraposta a um saber que não se determina pelo encanto desta visão, visto que as conclusões de Sólon não dependem da vasta variedade, mas do julgamento que se retira delas; por fim, e mais importante, a saída de Atenas é para fins também atenienses, pois é relatada como uma espécie de sacrifício do legislador para o bem da cidade, em estrita observância da extensão da *teoria* legal implementada por ele em Atenas para efetivação dela

¹² Não é estranha a aproximação que assume ter Platão conhecido a obra de Heródoto. Costuma-se apontar inclusive que este reverbera em Platão pela passagem no *Timeu* (21c-25d) em que Sólon é mencionado. Ivana Costa (2007, pp. 71-89) aponta, ademais, também a reabilitação da figura de Sólon no século IV a. C., destacando sua presença nas *Leis* (699d) de Platão. Delfim Leão ressalta, ao discutir o prolongamento do diálogo entre Sólon e Cresos em obras posteriores a Heródoto, a *Carta II* (311a) de Platão, mostrando como aquele neste se apresenta, ainda que reinterpretado: “seria possível evocá-los a ambos (Sólon e Cresos) como símbolo de poder ou então referir o primeiro enquanto homem de Estado e o segundo no papel de sábio, como acontece no relato de Heródoto. No entanto, Platão prefere atribuir aos dois o papel de sapiente (...)” (2000, p. 42). Além de Platão, é possível, como faz Sage (1985, pp. 183-185) mostrar como Heródoto está presente em Xenofonte, de algum modo delineando seu Sócrates das *Memoráveis* e da *Apologia* a partir de questões que teriam como matriz o autor das *Histórias*.

¹³ ἄλλοι τε οἱ πάντες ἐκ τῆς Ἑλλάδος σοφισταί, οἱ τοῦτον τὸν χρόνον ἐτύγχανον ἔοντες, ὡς ἕκαστος αὐτῶν ἀπικνέοιτο, καὶ δὴ καὶ Σόλων ἀνὴρ Ἀθηναῖος, ὃς Ἀθηναίοισι νόμους κελεύσασι ποιήσας ἀπεδήμησε ἔτεα δέκα, κατὰ θεωρίας πρόφασιν ἐκπλώσας, ἵνα δὴ μή τινα τῶν νόμων ἀναγκασθῆ λύσαι τῶν ἔθετο. Para o uso da expressão como ressalva a destacar ver Denniston (1996, p. 255). No trecho citado acima cabe, ademais, destacar que “ἄλλοι τε οἱ” também põe em relevo Sólon: “[...] but How and Wells (1912) argue that the word order here (alloi te hoi, rather than hoi te alloi) shows that Herodotos did not consider Solon as sophistes. I think rather that the word order serves to emphasize Solon's prominence among them and singles him out by way of introduction. The concept of ‘sophia’ as applied to these men seems to partake of Solon's use of the term in Fragment 13 West (line 52) and to have connotations of skill, and specially practical and political wisdom. For Solon as the originator of this tradition of practical and political sophia, see Plutarch” (SAGE, 1985, p. 244).

como uma prática para seus concidadãos, de modo que implicitamente nem ele usufrua da lei por ele estabelecida, nem, dito explicitado, os atenienses a modifiquem em pouco tempo (*Hist.*, I, 29). Nesta perspectiva, é como se o seu *logos* só se tornasse viável pela continuidade, por ausência, na *polis*, de um *ergon*, enquanto legislador, que beneficia não a ele, mas aos demais cidadãos. Ausente, suas observações não se fazem por mera curiosidade, já que, ademais, a observância (*theorie*) não decorre de um saber por um acúmulo de observações, pois daí não deriva um verdadeiro conhecimento, como destacará o narrador, ao realçar na narrativa de Creso uma conclusão sobre quais seriam os verdadeiros valores para a felicidade possível ao homem¹⁴.

O texto de Heródoto não se pauta, contudo, por um rigor que deslinde motivações e precise causas pela *acribia* de argumentos. Mescla de narração e diálogo em *mimese*, para usar os termos com que Platão em *A República* delimita a *lexis* (*Rep.* 392c-393c), o texto de Heródoto destaca personagens que se movem e dialogam em meio a comentários e valorações do narrador. A narrativa muita vez dá voltas e parece errática, mas, ao menos no trecho aqui analisado, ganha contornos mais claros ao modelar o *ethos* das personagens por meio do diálogo mimético entre elas.

Heródoto mostra, pois, como opera tais dados no texto: no início do capítulo 30 deste livro I ele parece aproximar o que pouco antes se distinguira. Nesse sentido, a narrativa traça o itinerário de Sólon antes de chegar a Sardes, reagrupando-o na esteira dos demais *sophistai*, pois, além do moto próprio do legislador, novamente se elenca a rota da observação, e assim, antes da ida a Sardes, afirma-se que Sólon passara pelo Egito. Mas tal mote não perdura, pois Sólon, na sequência, não se destaca, como os demais, pela potencial cupidez: além de se reforçar em seu caso a curiosidade como saber, Sólon é de novo separado, na sequência da narrativa, da

¹⁴ Pode-se, como se verá, da *theorie* destacar sentido religioso, o que não estará em foco aqui. Mas, creio, é evidente sua relação com a observação vista por quem viaja. Sem dúvida as viagens são fonte inegável de conhecimento nas *Histórias*. Do ponto de vista do conhecimento, o próprio Heródoto explicita a importância de sua obra como exposição narrativa das observações recolhidas como fonte central de conhecimento: “*the first sentence of the work had also linked the ἱστορίη, the inquiring, and the ἀπόδειξις, the exposition; here the gathering of information and the presentation are even more smoothly connected, because the description of his presentation is already couched in metaphors of physical movement, words that more naturally fit the travels. ‘I am not proceeding . . . I shall then go forward . . . moving through cities of humans. . . .’ As in the familiar ‘path of song’, he will now move through the cities in his exposition, just as before he moved through them in his travels: the two activities are intimately connected*” (PELLING, 2006, p. 145). Tal recolha parece implicar um julgamento maior quando se estende os relatos circunscritos à esfera mais ampla da própria natureza humana, como se verifica no *logos* de Creso: “*(...) Herodotus explains that travel has given him not just exciting things to see and recall, but also an insight into human stability and ‘prosperity’, εὐδαιμονίην. His spatial wanderings have taught him a lesson about temporal change. And that too links with Solon, who had ‘traveled great distances in the pursuit of wisdom and for contemplation’ (1. 30. 2), and who similarly had learned, and tried to impart, a temporal lesson about human prosperity and vulnerability*” (PELLING, 2006, p. 146).

possibilidade de deslumbramento que pudesse confundir-lo com um outro qualquer destes *sophistai*.

Heródoto, com efeito, narra que, no terceiro e quarto dia, Sólon, hóspede de Creso, é conduzido por servidores a admirar a imponência do rei da Lídia. O plano da narrativa, no que sugere, pode propor Sólon como variável de um grupo a que o rei já se acostumara. Assim sendo, Sólon é levado a apreciar a magnitude de Creso, visível em seus tesouros, pois se mostra por este o que para aquele é grandioso e magnífico. A valoração de Creso se estende em poder ao determinar o que os outros devem considerar: a visibilidade da riqueza que atrai e causa admiração. Seu poder – e os resultados dele advindos – é dado como norma para a valoração de qualquer *sophos*, visto seja apresentado como modelo a ser admirado dentre as coisas que façam alguém ser considerado afortunado.

Isso poderia sugerir, embora o texto de Heródoto de modo algum o afirme categoricamente, que há uma diferença, possibilitada também pela sequência do texto, entre os demais *sophistai* e o ateniense Sólon. O deslumbramento ante a riqueza de Creso seria a *norma valorativa* corroborada pelos interlocutores *estrangeiros* do rei. Seria de se esperar que Sólon, estrangeiro ateniense, hóspede do rei, confirmasse na narrativa o que o ouvinte/leitor já teria como expectativa a ser confirmada pela narrativa: o deslumbramento do ateniense ante as riquezas do rei lídio.

Tal espelhamento, contudo, não ocorre com o ateniense Sólon. Assim, depois de ter observado e examinado tudo, este estrangeiro é confrontado com seu anfitrião. Aqui Heródoto claramente mapeia uma distinção entre a observação desinteressada de Sólon e o poder de Creso que se manifesta pela posse de bens. Esta oposição, eixo do confronto no debate *mimético* apresentado por Heródoto a seguir, ocorre no diálogo entre as duas personagens e é o fulcro do irreconciliável entre as duas posições, pois é a partir dela que melhor se compreende a regulação que opõe o *saber* ao *ter*, visto aquele vá definir quem se possa nomear feliz (*olbios*¹⁵), ainda que nisto não seja decisiva a própria posse daquele para determinar a felicidade. É, pois, apenas por tais possíveis interstícios presentes em Heródoto que Platão talvez tenha podido redefinir a

¹⁵ Chiasson afirma que *olbios* refere-se, no uso dos primeiros poetas gregos, sobretudo à posse de bens materiais (1986, p. 250). Diz assim Delfim Leão sobre essa passagem: “o próprio Heródoto verbaliza aquela que seria a expectativa de Creso, fácil de prever depois de o monarca ter feito mostrar os seus tesouros ao visitante. No entanto, o historiador nota que Sólon não se deixou impressionar, facto que, além de salientar o mundo de valores mais elevados em que se move um sábio, faz pensar também que ele irá propor uma redefinição do conceito de *olbos*, já que em Homero, Hesíodo e poetas da época arcaica em geral, o uso dos termos *olbos* e *olbios* está ligado sobretudo à riqueza material” (LEÃO, 2000, p. 32).

molde do *philosophein*. De qualquer modo, ainda que imprecisos, Heródoto apresenta a possibilidade de assim modelá-lo em seus contornos. Voltemos, pois, ao texto.

É pela fala de Cresos que o *philosophein* se apresenta no texto de Heródoto. Novamente o plano é de contiguidade com os *sophistai* anteriormente mencionados. No entanto, a aplicação não deixa de ter, para olhos interessados, um efeito particular: apenas Sólon é explicitamente mencionado; com efeito, diz Cresos: “Hóspede ateniense, frequentemente (muito) *logos* nos chega sobre ti, por causa de tua sabedoria (*sophies*) e de tua andança, diz-se que, amando saber (*philosopheon*), por causa da observação (*theories heineken*) percorreste muita terra” (*Hist.*, I, 30, 2, tradução minha).

O trecho acima citado aponta para uma sinonímia dos termos na fala de Cresos: intercambiáveis, apenas precisam aspectos contíguos. Sendo assim, a fala que se espalha sobre Sólon é resultado da *sophía*, apresentada, pois, como algo resultante e inseparável das viagens de Sólon. Tal *sabedoria* é consequência de um amor ao saber, do *philosophein* na forma do participio, reunindo a ação a uma qualidade, resultante da observação do mundo. Há, por um lado, a posse de bens de Cresos; por outro, a *sophía* de Sólon, reputada por Cresos como sendo consequência de um amor ao saber que é a razão de ele destacar a observação realizada nas viagens.

Heródoto assim separa planos: há o Sólon legislador, desinteressado dos bens próprios e defensor de Atenas. Como Heródoto compõe as *Histórias* em *lexis* mista, pois ora é *diegesis*, ora é *mimesis* (*Rep.* 392c-393c), tal Sólon é apresentado na narrativa pelo próprio Heródoto como sendo a personagem histórica. Mas há também o Sólon delineado na *mimese* de um diálogo. Nesse, Cresos toma a palavra inicial e discorre sobre Sólon. Para aquele, Sólon desejaria obter o saber pela observação comparativa das viagens, sendo tal sabedoria produzida por uma espécie de acúmulo de coisas vistas e de proximidade com os possuidores de maior fortuna, daí derivando a comparação para avaliar quem mais possui. Ao montar as personagens históricas num diálogo, Heródoto possibilita que Sólon responda ao rei e assim delineie traços diferenciais dos *ethe* das personagens. Sendo assim, Sólon na *lexis* mista configura-se pela *diegesis* do narrador; pela *mimese*, ora pela fala de Cresos, ora pela intervenção do próprio Sólon.

É nesta cisão da personagem de Sólon que se modela o texto: a pergunta a seguir de Cresos espera a resposta do hóspede estrangeiro que aquele para este prefigura. Ao indagar-lhe qual o mais feliz dos homens, Cresos espera ser mencionado por Sólon, pois, pelo critério do acúmulo, certamente o rei deveria, na expectativa deste, ser ele o homem assim nomeado. Mas é o Sólon ateniense de Heródoto no diálogo mimético quem responde: o mais feliz é o também ateniense Telo, pois este teve belos filhos e morreu em combate por Atenas, sendo sepultado pela

cidade com grande honra: cidadão, ele assim se opõe ao bárbaro; realiza-se, efetivamente, como pai; não é bárbaro e, sobretudo, teve uma bela morte. No segundo posto, Sólon põe, em lugar do que esperaria o *bárbaro* Creso, os argivos Cléobis e Bítôn, que também tiveram uma bela morte: morreram por conduzir a mãe, sacerdotisa de Hera, à festa em honra da deusa. Sem os bois, eles próprios puxaram o carro para poder levá-la. Receberam em troca o melhor fim da vida, pois o deus mostrou, ao pedido da mãe para que recebessem o melhor, que para um homem é preferível morrer gloriosamente a viver.

O *philosophein* apresenta, pois, no texto de Heródoto uma clivagem. A resposta de Sólon o modela de tal modo que ressignifica o modo pelo qual Creso o entendera. Heródoto repropõe seu sentido em *mimese*, pelo diálogo. Morrer pela cidade, família e divindade, postulando ser a bela morte melhor do que a vida, é a resposta de Sólon¹⁶. Além disso, deve-se para ele sempre observar o fim, pois nada se apresenta firmemente seguro: a divindade pode se vingar; a sorte pode mudar. Desconsideram-se assim as riquezas de Creso, sem que o ateniense e heleno Sólon se deixe seduzir pela fortuna do estrangeiro¹⁷.

Há assim um modo diverso de compreensão do *philosophein* que revela um reajuste de planos no diálogo com as respostas de Sólon. Mais do que isso, a própria narrativa de Heródoto na sequência, ao completar o *logos* de Creso, revelará os limites da compreensão do rei e, sendo assim, explicitará a correção de Sólon de só avaliar o valor da vida no seu final. Cabe, ademais, se se pensar nas consequências do *philosophein* em Sócrates, destacar que o Sólon de Heródoto não é sábio por viajar, mas, sim, por compreender que a busca do saber e das próprias viagens só

¹⁶ Chiasson destaca como se pode entrever uma distinção entre os poemas de Sólon e o relato que Heródoto apresenta sobre sua personagem ateniense: “among the discrepancies between Solon's poetry and Solon's Herodotean wisdom, the dour perception of human existence underlying the story of Cleobis and Biton bears a strong Delphic imprint; but the suggestion that extraordinary wealth, however acquired, is inherently dangerous for mortals indicates a distinctly Herodotean conception of deity. In the world of Solon's poetry Zeus the god of righteousness punishes only those who have amassed great wealth unjustly; for Herodotus' jealous divinity the very acquisition of riches by mortals represents a kind of injustice: an encroachment upon divine prerogative and a threat to the universal order that the deity is bound to maintain” (CHIASSON, 1986, pp. 261-262). Seria também interessante, em outra oportunidade, mostrar como a ação socrática na *Apologia* está para Platão intrinsecamente relacionada a uma concepção também distinta da divindade e, especificamente em relação ao relato de Heródoto, de uma reformulação do sentido do enigma tal qual era ele enunciado em Delfos e compreendido pelo intérprete.

¹⁷ “He (Solon) considers areté to be internal, essential, and constant; wealth, by contrast, is beyond human control, incidental, and short-lived. By no means does Solon consider wealth in itself undesirable; still, in his judgment it is not the most valuable of a man's possession. His attitude towards private wealth and public responsibility appears to be reflected most directly in the life of the olbiótatos Tellus, whose personal fortune is a blessing overshadowed by his family and, above all, by the honors that he won while fighting on behalf of his city, without regard for his own well-being. Similarly, the sufficient wealth of Cleobis and Biton is subordinated to their great act of filial piety, which also earns the admiration of their fellow-citizens” (CHIASSON, 1986, pp. 254-255).

obtem sentido por confirmar que ter o fim de vida de um ateniense é o escopo de vida que se deve *amar conhecer*. Não soa estranho, portanto, afirmar que, embora Heródoto apenas relate as viagens do ateniense, sem muito nelas se deter, elas a tal ponto se destacam para tornar Sólon um cidadão exemplar de Atenas:

(...) *this logos about Solon's ἀποδημίη can thus be shown to have more to do with Athens than with the places he visits on his journey (...). One of the seven wise men, Solon was famous in antiquity both for his wisdom and his journeys. Yet in his tale of ἀποδημίη, H. thematizes not the wisdom he attained on his journeys, but the extent of his concern for Athens* (FRIEDMAN, 1997, pp. 55-58).

A atividade e o conhecimento de Sólon seriam para Creso fruto de um desejo de saber cuja razão de ser estaria nas viagens. Revertendo expectativas, porém, Heródoto molda a resposta de Sólon de modo a enraizá-lo em Atenas. Além disso, ao propor o final da vida como critério para a valoração da felicidade ele estende o sentido da resposta de Sólon a Creso para além do diálogo, fazendo que ela só se torne plenamente compreendida quando Creso é derrotado e seu *logos* em Heródoto revela para a própria personagem – e para o leitor-ouvinte – que ele nunca fora nem seria o homem que imaginara ser. A suposição equivocada de Creso sobre o *philosophein* de Sólon só se explicita, portanto, por uma redimensão do que se deve desejar saber, remodelando pelo diálogo, pelo *mimético*, a compreensão da personagem Creso, embora este só vá entender toda sua amplitude quando a narrativa de Heródoto descrever a mudança de sua fortuna, quando a *peripécia* de sua sorte levá-lo ao *reconhecimento* de seus equívocos e o acerto da avaliação de Sólon quando este afirmara que o homem só se pode considerar feliz ao encontrar o fim de sua vida.

Os planos em que Heródoto apresenta o ateniense permitem, pois, ponderar pesos distintos para o saber a partir da imagem de Sólon. Nesta perspectiva, poder-se-ia distinguir o acúmulo, seja de observações, seja de saberes, como se este refletisse o poder expresso pela riqueza. Tal seria a ótica de Creso, para quem, como se viu, os estrangeiros chegam-lhe à corte a fim de contemplar as posses e gravitar em torno de seus bens e benefícios; por outro olhar, há o modelo que, além de helênico, é ático, cujo representante é Sólon. Contraposto helênico à riqueza acumulada como expressão bárbara de felicidade, o *philosophein*, a prática do saber, a própria vida e sabedoria, tudo é verificação do que se retira da variada e cumulativa observação, não, contudo, como a pensa de imediato o rei da Lídia. Para Creso, que a afirma, ela seria, no entanto, o próprio acúmulo. Nesta duplicidade de implicações de sentido, apresenta-se sob sua específica perspectiva a conclusão que Sólon extrai como apreciação do que por ele fora visto na

fala final que dirige a Creso.

O rei pergunta, pois, a Sólon por que este desconsidera sua boa fortuna (*eudaimonie*), a ponto de não torná-lo digno das honras (*axious*) de homens simples (*idioteon*). A resposta de Sólon é fruto de seu julgamento sobre coisas humanas (*Hist.*, I, 32). A principal causa, diz ele, é o fato de a divindade ser invejosa e perturbadora (*phithoneron te kai tarachodes*). No limite de setenta anos¹⁸ nenhum dia do homem é semelhante ao outro. O homem é assim totalmente conjunto das circunstâncias (*symphore*). Neste sentido, diz Sólon a Creso (*Hist.*, I, 32), “você evidencia (*phaineai*) possuir muitas riquezas (*plouteein*) e ser rei de muitos homens”, mas, no entanto, conclui, nada pode ser dito antes de saber se se teve um bom final de vida (*prin teleutesanta kalos ton aiona*).

Mais vale assim ser pobre, mas feliz, do que rico e infeliz. Sólon afirma que o rico infeliz apenas será superior ao pobre em desgraça (*ate*) e desejo (*epithymie*). O pobre, no entanto, sem doenças, sem males, com bons filhos e belo, superará o rico. Mas o decisivo é o término da vida. Só então o homem poderá ser chamado de bem-aventurado (*olbios*), não apenas de afortunado (*eutychea*). Para Sólon, pois, como nenhum homem possui tudo, é preciso ponderar o que é de maior valor: decisivo, porém, é o fim, pois o deus muita vez deixa entrever a felicidade na vida de quem no fim ele tudo retira. Exemplar, o encontro entre Creso e Sólon em Heródoto paradigmaticamente revela valores e saberes, contrapostos a posses e interesses no jogo em que o homem de saber se apresenta frente ao divino ora possivelmente como um praticante empenhado; ora como detentor de uma sabedoria; ora como um amante que a busca. *Sophistes*, *sophos*, *philosophante*, os termos em Heródoto se mesclam, mas permitem vislumbrar para o leitor/ouvinte atento dos relatos a configuração de um saber mais empenhado em extrair na ação da vida e no momento da morte a melhor avaliação sobre a jornada desejante de um saber que se oferece ao homem em seu fim, quando finalmente recebe da divindade a justa avaliação de seu viver.

Não há, no entanto, a possibilidade de se estender, mesmo com suas diferenças, a resposta de Sólon em Heródoto e se pensar em Sócrates e na finalidade do seu *ergon*? E também na eleição da morte por Atenas, morte obtida por viver sob o comando do deus e contraposta a um viver que seria sem sentido se a isso se opusesse? Não é a partir do crivo de sua morte que

¹⁸ Curiosamente a idade de Sócrates ao morrer.

Sócrates passa a ser uma referência heroica do filosofar?¹⁹

IV

Heródoto parece assim, projetando no passado, mostrar que no século V a. C. não há uma oposição clara do *sophistes* à prática do *philosophein*. No entanto, mesmo no que é um relato, cujo eixo central não é opor práticas em grupos distintos quanto ao saber, ao destacar do grupo a figura de Sólon, Heródoto também pode deixar entrever a um leitor interessado – como Platão – a possibilidade de tal distinção. Não apenas de um saber, mas, sobretudo, de uma atitude que reflete, por suas implicações, uma diferenciação no julgamento sobre valores de vida. Não seria assim estranho que Platão se apropriasse de tal perspectiva para traçar a diferença entre Sócrates e o que, a partir da distinção platonicamente formulada, serão os demais homens que praticam o saber, sejam eles *sophoi* ou *sophistai*. Curiosamente, inclusive, na *Apologia* o *philosophein* só aparece expresso em formas verbais, utilizando-as nas verbo-nominais, sempre, pois, como atividade com a consequente implicação de uma valoração a partir do fato de destacar quem a pratica.

Há, assim, neste relato específico de Heródoto, uma série de pistas que permitem não crivar a oposição do saber entre conhecimento de poetas e de novos *intelectuais*, sejam eles *sofistas* ou *filósofos*; com efeito, pode-se ver que há uma possível dissensão interna nas próprias forças que se formam no período: há, pois, uma variedade de práticas que são fundamentais para marcar diferenças de avaliação a partir de uma reflexão, estando aí implícita a decisão por uma ou outra maneira de comportar-se e viver. O próprio Sólon, reconhecidamente um poeta, em Heródoto se mostra legislador e – por que não dizer? – também um investigador ético.

É em tal eixo que Platão parece afirmar, num primeiro momento, o que lhe caracteriza o *philosophein*. Nesse sentido, contudo, o que menos parece se evidenciar é a figura do intelectual, pois, como o texto de Heródoto permite inferir, há possibilidades de se marcar diferenças importantes no ator que se encontra em cena a partir, principalmente, do julgamento que elege, sobretudo, um modo de vida traçado a partir de um conhecimento que, como se afirma, ainda se deseja adquirir.

¹⁹ Patrice Loraux aponta com pertinência o fato de a morte de Sócrates servir para Platão como uma espécie de operador filosófico. As questões postas por ele tornam-se possíveis por sua disparição: inclui-se às agitações atenienses o terreno que as ultrapassa, já que se investiga a morte e o sentido da vida a partir daquela (LORAUX, 1998, p. 228).

V

Ao carregar com fortes tintas o *filósofo* como intelectual, Havelock aponta para a preparação *histórica* do ataque definitivo contra a tradição oral²⁰. Neste percurso, Sócrates é figura de destaque, pois disporia o terreno para a ascensão definitiva do intelectual em Platão. Deste modo, a fala de Sócrates presente na *Apologia*, poderia – entendida como documento historicamente significativo, ainda que disso Havelock prefira nada falar²¹ – ser testemunha do novo sentido, dado por Sócrates e reafirmado por Platão, do *filosofar*. Afinal, Sócrates não teria perguntado “por que não vos concentrais no pensamento e vos abandonais a ele, à verdade e à vossa *psyche* para torná-lo tão perfeito quanto possível?”²² (*Ap.* 29e).

Mas será que o sentido do vocábulo aponta tão claramente para uma continuidade pelos mesmos meios? Além disso, a preocupação estritamente socrática, tal como pontuada por Platão em seus textos, reveste o peso do intelectual? Concentrar-se no pensamento – e a ele abandonar-se – assim como a preocupação com a verdade poderiam indicar esta continuidade pelo mesmo caminho. Mas cabe outra pergunta: encaixa-se aí também a alma como produto de uma disciplina, como habilidade discursiva, na continuidade do termo *sophos* de que fala Havelock²³? Por fim, pode-se descrever, sem lhe desviar o sentido, nos seguintes termos (HAVELOCK, 1997, p. 300), tal trecho da *Apologia*: “estas palavras reduzem aos seus termos mais simples e essenciais aquele *methodos*, ou disciplina do abstrato, ao qual Platão destina as doutrinas da sua *República*”? Não se perderiam com isso todas as nuances dos meios que distinguem *metodologicamente*, por abarcar questões distintas, dois horizontes da personagem Sócrates de Platão? Tal questão, mesmo que respondida negativamente, deve ao menos ser trazida à tona.

O próprio Havelock parece patinar nas convicções; com efeito, cita o texto acima da *Apologia* como amostra de uso pré-platônico, mesclado a citações de Heráclito, Heródoto e

²⁰ “Ele foi aquele que saudou o augúrio e o identificou corretamente. Ao fazê-lo, ele por assim dizer confirmou e completou as conjecturas de uma geração anterior que havia tateado seu caminho em direção à *ideia* de que se podia ‘pensar’ e de que esse pensamento constituía um tipo muito especial de atividade psíquica, muito desconfortável, mas também muito excitante, e que requeria um uso muito singular do grego” (HAVELOCK, 1997, p. 298).

²¹ “Nosso objetivo aqui não é com o problema socrático de um ponto de vista estrito, mas antes com uma revolução global na cultura grega que deveria tornar inevitável o platonismo” (HAVELOCK, 1997, p. 298).

²² Cito a passagem conforme a tradução em português do livro de Havelock (1997).

²³ “Isso porque em Homero, como nos autores posteriores, eles haviam significado, não ‘sabedoria’ ou ‘experiência’ ou ‘sagacidade’ num sentido geral, mas o ‘talento’ ou ‘habilidade’ num sentido muito específico do artesão. Com essa base, o desenvolvimento do seu uso indica um progresso que reflete a situação cultural em transformação” (HAVELOCK, 1997, p. 301).

Tucídides como exemplos de utilização que não fazem a palavra *philosophia* parecer “muito profissional” (HAVELOCK, 1997, p. 295). De algum modo, as dificuldades são percebidas por ele: ainda que haja continuidade no projeto, evidencia-se, mesmo para ele, que em Platão é na *República* que o *filósofo* aparece com todos seus contornos definidos. Deste modo, na *Apologia* mesclar-se-ia a Sócrates toda uma variiegada gama de “*intelectuais* pioneiros”. O público posiciona “contra todos os *filosofadores* seus argumentos, visto que estes tenham um campo de interesse que (...) cobre a cosmologia, a descrença e a reversão de valores” (HAVELOCK, 1997, p. 300). Neste sentido, a confusão do público a tudo abarca por perceber afinidades, pois

tanto os socráticos quanto os sofistas portanto, por volta do século V a. C., se a *Apologia* realmente reproduz a linguagem daquele período, eram aceitos pela opinião pública como representantes do movimento intelectualista. Se eram chamados de ‘filosofadores’, não era por causa da sua doutrina como tal, mas pelo tipo de vocabulário e de sintaxe que empregavam e das energias psíquicas não familiares que representavam. Os sofistas, os pré-socráticos e Sócrates tinham uma característica fatal em comum: estavam tentando descobrir e praticar um pensamento abstrato (HAVELOCK, 1997, p. 300).

Sendo assim, a dialética de Sócrates se destacaria pelo denodado empenho, pois buscaria esse “objetivo com mais energia e talvez insistisse mais abertamente em que era ao longo desse caminho, e somente dele, que o novo programa educacional devia ser conduzido” (HAVELOCK, 1997, p. 300).

Afinal, no entanto, pode-se perguntar, sem que se retirem méritos da análise de Havelock: ao insistir na ruptura com a tradição oral, ele não acaba por aproximar aquilo que Platão quer diferenciar? Neste sentido, há dois pontos aqui a ressaltar: por um lado, respondendo as primeiras questões aqui levantadas, não há, a nosso ver, exatamente continuidade de meios, embora se possa direcionar pelo mesmo caminho, no projeto platônico que se estenda da *Apologia* à *República*; por outro, sem o matiz exato das cores, perde-se o cerne do que Platão quer distinguir na *Apologia*: a atividade do *filosofar* com relação ao que é denominado – muito provavelmente de modo equivocado – como o movimento *intelectual* do V século. Neste ponto, inclusive, diversamente do primeiro, não há prosseguimento de rota, mas desvio de sentido. A peça, quando dramática, mesmo se histórica, insiste vez ou outra nas encruzilhadas.

Retomemos, pois, o primeiro ponto e as perguntas ali levantadas, mas não respondidas. É possível falar, por exemplo, em dois Sócrates, ao menos, presentes em Platão, pois há diferença de enfoques que os dista. Sendo assim, o raio de questões presentes num *segundo* possível Sócrates,

do qual aquele presente em *A República* faria parte, destaca-o como “um filósofo moral e metafísico e epistemólogo e filósofo da ciência e filósofo da linguagem e filósofo da religião e filósofo da educação e filósofo da arte” (VLASTOS, 1991, p. 48). Seria assim, pois, uma espécie de enciclopédia total da filosofia o seu domínio. O outro, o primeiro, presente na *Apologia*, distinguir-se-ia como um filósofo moral. O da *República* é um filósofo que procura o conhecimento demonstrativo e confia em tê-lo encontrado; o da *Apologia*, “procurando *elenticamente* o conhecimento, afirma que não o possui” (VLASTOS, 1991, p. 48).

Ainda que as incisivas e peremptórias afirmações de Vlastos mereçam muito mais do que simplesmente reparo e correções, há em Platão, de um diálogo a outro, inúmeros indícios de uma mudança de foco que implicam nítidas distinções de *método*, explicitadas pela própria composição dramática dos diálogos, ou seja, modifica-se o meio pelo qual se possa alcançar o que, afinal, diversamente se procura e, como resultado, pode-se ou não encontrar, mesmo que sempre em busca de uma só possível verdade, possivelmente sempre a mesma.

Não há, contudo, como não levar em conta as personagens envolvidas no drama, bem como a *lexis* pela qual elas se expõem. De volta ao trecho citado da *Apologia* notam-se as diferenças. Ao exortar em seu *logos* o público ateniense – visto seja este mais um leitor de Platão do que possível ouvinte do tribunal – Sócrates não requer deles um exame investigativo da verdade que implique conhecimento *abstrato* de questões amplas. Ao contrário, a verdade ali tem sentido bastante delimitado²⁴. Trata-se de verificar, sem que isso implique conhecimento, que todo homem pode descobrir, se se interrogar sobre as questões que não escapem de seus limites, que “cometer uma injustiça, quer dizer, desobedecer alguém que valha mais do que si mesmo, deus ou homem, é um mal, uma vergonha” (*Ap.* 29b, tradução minha). No limite, do que não se sabe se é ou não um bem, como a morte, resta apenas permanecer sem medo de enfrentá-la. Neste sentido especificamente, Sócrates *sabe* que o comando do deus é melhor do que a decisão do júri: o filosofar é a vida segundo tal ditame, escolhido porque avaliado como superior e melhor. O *elenchos*, enquanto método investigativo que nada afirma, dado apenas negue a pretensão dos que se julgam saber, nada ensina. A pedagogia de Sócrates não é garantida pela posse de um conhecimento abstrato, mas sim *exemplarmente* pela ação de Sócrates, visível nela e por ela. O *ergon* de Sócrates nada ensina doutrinariamente, mas eticamente se mostra

²⁴ KATO (1991) mostra que o sentido da verdade na *Apologia* nem mesmo é modelado em torno de verdades factuais, mas sim de verdades entendidas à luz apenas do seu sistema causal, pois, para ele, apenas a partir do *Teeteto* é que em Platão a verdade se torna proposicional, pois só ali se inicia o problema do conhecimento no âmbito da *episteme*, não se tratando mais então de concebê-lo tendo como ponto de partida a sabedoria (*wisdom*).

paradigmático: o exame da alma é garantia dos limites que reconhecem apenas o deus como *sophos*²⁵.

Justamente por isso somos conduzidos ao segundo ponto. Há *filosofar* na *Apologia* quando há reconhecimento dos limites humanos. Todo o escopo do discurso é assim o de separar Sócrates da confusão avaliativa do público. Em primeiro lugar, ao tratar das antigas acusações, cabe distingui-lo dos que são considerados *sophoi*. Isso é feito por ele negar qualquer possibilidade humana de alcançar o conhecimento da *physis*. Quem o faz, como os investigadores da natureza, em particular Anaximandro, julga-se possuidor de saber sobre-humano, visto, aos olhos deste Sócrates de Platão, como algo divino.

Outra, porém, é a relação com outro grupo, aquele que, também em Heródoto, confundia-se ainda com a prática de um impreciso *philosophhein*. Estrangeiros e gravitando em torno da remuneração, Sócrates aparece com eles mesclado na comédia de Aristófanes. O problema aqui, *intelectualmente*, contudo, é maior, pois tais professores pretendem ensinar a *arete*. É então que Platão cria um crivo definitivo: *sophistai*, tais homens distinguem-se de Sócrates pela atividade remunerada, pela admiração das riquezas, pelo estrangeirismo como condição. Não, contudo, pelo foco do que questionam, visto também busquem – assim como também pareciam fazer Sólon e os demais *sofistas* em Heródoto – a *arete*. A diferença de Sócrates será, pois, a da sua atividade prática que dos demais se separa a partir de uma delimitação do saber. Este se apresenta como um não saber que, entretanto, se presentifica como atividade de um querer saber, o *philosophhein*.

Nesse sentido, a confusão, que mesclou os sofistas, Sócrates e os filósofos da natureza como, de acordo com a expressão de Havelock, *filosofadores*, é, na perspectiva posta por Platão, estrito resultado de uma desorientação e desconhecimento públicos sobre os limites do saber e de seu ensino. Sócrates, em *verdade* apregoada pela fala socrática na *Apologia*, é o único a exercer o *philosophhein*. Os demais se creem *sophoi* ou vivem da ambição monetariamente quantificada do seu saber. Distante de tal ambição, o Sócrates de Platão aqui parece de algum modo nisso se

²⁵ NEHAMAS (1998) corretamente, a meu ver, mostra que apenas o oráculo resiste positivamente ao crivo do *elenchos*. No mais, Sócrates não tem um saber moral no sentido forte. Por isso – o que pode ser paradoxal – nada ensina, mas sempre age corretamente. Platão passa, pois, a partir do *Górgias*, a transformar este exemplo de Sócrates em teoria pedagógica passível de ser ensinada e aprendida. Diferenças, pois, de método implicam, ainda que entendida como continuidade do projeto, diferenças de avaliação do conhecimento que assim modelam, também do ponto de vista dramático, diversamente o modelo de pesquisa e as personagens que podem ou não efetuar-lo. Só quando Platão muda sua perspectiva, portanto, filosofia implica em conhecimento da verdade. Mesmo assim sem nunca abandonar um plano *moral*.

aproximar do Sólon de Heródoto. Em ambos há um anelo por um saber que possa, enfim, se devidamente investigado, avaliar a vida e suas ações.

O próprio uso do *philosophhein* para melhor precisar o *ergon* socrático retira algo do Sólon de Heródoto. Como se trata, na *Apologia*, de separar a atividade investigativa e cognitiva socrática de outras que com ela pudessem se confundir, Platão primeiramente a distingue da remuneração, deslocamento e ensino implicadas nas atividades sofísticas (*Ap.* 19d-20c). Nessas quantifica-se por valor mensurável o saber da *arete*. Contrário a tal valoração, Sócrates fala em sua cidade com quem nela vive ou temporariamente ali se estabelece (*Ap.* 30a). Do mesmo modo, não se trata também de uma investigação sobre a *physis* e o *logos* que o transforme em *sophos*, como na comédia de Aristófanes (*Ap.* 19b-d). Dele poderia decorrer um saber que, segundo o Sócrates de Platão, implicasse afirmar que a lua e o sol não são deuses. Mas tal acusação caberia a Anaxágoras, não a Sócrates (*Ap.* 26d). Trata-se, pois, de delimitar a atividade socrática, definindo-a ao separar de outras que no período com ela se confundiam já que fossem todas elas vistas como *intelectuais*. Como o Sólon de Heródoto, Sócrates era um dos muitos sofistas. Lá como cá, trata-se de distinguir a personagem em foco de quem com ele poderia ser confundido. Em Platão, contudo, não se deixará ao ouvinte/leitor uma possível conclusão do que se possa separar, pois o Sócrates de Platão apresenta-se em tribunal, discursando para pelo *logos*, por seu discurso, definir e efetivar seu *ergon*.

Para tanto, como se disse, Platão apresenta a tarefa socrática como alicerçada na interpretação do oráculo, com a tentativa de refutar o deus que o proclama sábio por Sócrates assim não se considerar. É notável, ao discorrer sobre tal atividade, depois de mostrar quem ele não é, que ele primeiramente invista sobre os cidadãos da *polis* que criam saber algo. Ao comentar na *diegesis* da *Apologia* sobre este primeiro grupo de indagados, ou seja, ao descrever o grupo de homens políticos antes de passar aos poetas, o Sócrates de Platão se detém e afirma o seguinte: “devo, então, exhibir (ἐπιδείξαι) a vocês a minha errância (τὴν ἐμὴν πλάνην) como se pensasse minhas penas para que também a mim o oráculo se tornasse irrefutável²⁶”. O relato implica assim, para além do sentido heroico, a aproximação, no âmbito e na esfera da *polis*, do

²⁶ δεῖ δὴ ὑμῖν τὴν ἐμὴν πλάνην ἐπιδείξαι ὥσπερ πόνους τινὰς πονοῦντος ἵνα μοι καὶ ἀνέλεγκτος ἡ μαντεία γένοιτο.

que Heródoto apresenta nas *Histórias* como a errância de Sólon, conforme destaca Nagy²⁷.

Após o relato sobre a consequência da interpretação do oráculo de Delfos que o levava a indagar quem fosse reputado sábio para mostrar seu não saber, apresentando então o grupo de poetas e artesãos, com a consequente refutação de todos e a conclusão de que, ao reconhecer não saber, ele era mais sábio que os demais, Sócrates revela daí nascer a calúnia contra ele. Tanto mais porque os jovens o imitavam, indagando e refutando os mais velhos com quem conversavam. É então que aparece pela primeira vez o verbo *philosophein* na *Apologia*:

E dizem que, segundo eles, um certo Sócrates é impuríssimo (μιαρώτατος) e corrompe os jovens. E toda vez que alguém lhes pergunta: “fazendo o quê? Ensinando o quê?”, eles nada têm a dizer. Mas não o reconhecem, e, para que não pareçam estar embaraçados, dizem estas coisas que estão à mão contra todos os que filosofam: “as coisas do céu e sob a terra”; “não cultuar deuses”; “fazer o *logos* fraco forte”, pois as coisas verdadeiras, creio eu, não admitiriam: que claramente fingem saber, embora nada saibam (*Ap.* 23d, tradução minha).

Logo depois de afirmar que o oráculo, ao destacá-lo como sábio, revelara insignificância do saber humano ante o divino (*Ap.* 23b), Sócrates confirma ser tal saber humano uma investigação constante que ocorre pelo exame do diálogo sobre os valores próprios do homem. Pelo fato de os jovens o imitarem, Sócrates passa a ser visto como alguém que ensina, por supostamente saber o que os interlocutores não conseguem responder. O passo a destacar neste trecho é, como se disse, que, na ausência de precisão, Sócrates se torna, pela fala dos demais, um, dentre inúmeros possíveis, praticante do filosofar.

É notável, então, se comparados os textos, como tanto em Heródoto quanto em Platão a atividade do filosofar se apresenta a partir de uma fala alheia. Lá, em *mimese*, diálogo entre dois interlocutores, é Crespo quem atribui tal prática a Sólon, sem, no entanto, nomear outros, embora se insinue que todo aquele que viaje para ampliar conhecimento e saber possa aí se incluir; aqui, Platão torna tal atividade múltipla porque imprecisa, dado designe equivocadamente um grupo sem atentar para a diversidade de diferentes práticas *intelectuais*. Como diz Platão, ecoando aqui

²⁷ Nagy (2013) em seu livro busca destacar o sentido heroico presente no relato de Platão, comparável para ele aos trabalhos de Hércules. Importa para ele focar, sobretudo, o novo sentido em Platão da *theoria* de Sólon presente no texto de Heródoto. Para tanto, mostra o novo sentido de jornada sagrada implicada semanticamente na palavra grega do texto das *Histórias* para o que se descreve, v. g., no *Fédon* (58b). De qualquer modo, com foco diverso, ele aproxima tal trecho da *Apologia* de Platão ao de Heródoto (pp. 628-629), sobretudo ao destacar no discurso o ἐπιδείξει que se assemelharia ao modo característico de exibição oral da obra de Heródoto.

Heródoto, a ignorância de quem fala encobre e embaça o verdadeiro sentido do *philosophein*.

Em Platão, no entanto, para além do implicado por alheia fala, importa, sobretudo, determinar e precisar o *philosophein* como a atividade especificamente socrática. Trata-se, assim, de distinguir Sócrates, personagem de Platão, da que Aristófanes apresentara como uma variável no palco da comédia. É por tal plano cênico que a atividade socrática em Platão define algo com precisão enquanto Heródoto deixa ao leitor/ouvinte atento compreender quem fora efetivamente Sólon, pois este, na *diegesis* de Heródoto, não precisa justificar sua ação, já que o *logos* é sobre Creso, como se se modelasse de algum modo o saber pelo reconhecimento de quem era ignorante. As palavras de Sólon se iluminam para Creso na fogueira de sua vaidade, quando já derrotado por Ciro. Mesmo assim, na narrativa de Heródoto, Creso – ecoando seus *bárbaros* limites intelectivos – ainda crê ter sido abandonado por santuário de Delfos...

Platão, por sua vez, molda seu herói filosófico pela *diegesis* no *logos* do que Sócrates teria dito no tribunal, pois, em vez de descrever grandezas e quedas de cidades, importa realçar o único justo condenado à morte em nome da justiça democrática de Atenas. Para Platão, portanto, o horizonte do *philosophein* se insere em resposta à decisão do tribunal para reafirmar a importância única de Sócrates, por *logos* e *ergon*, no cenário ateniense.

Assim, logo depois de afirmar a acusação equivocada feita contra os que filosofam, Platão na *Apologia* compara o valor da morte de Sócrates à de Aquiles, dizendo ser preciso, em resposta, um suposto interlocutor e com exemplo do heroico Pelida, cuidar mais do bem viver do que se preocupar com a morte (*Ap.* 28b-d), retomando a temática, embora com tratamento diverso daquela presente na fala de Sólon a Creso. Nas *Histórias* confirmava-se a finalidade da vida humana só no seu final, quando se pode julgar e avaliar com precisão o valor do homem. Antes disso, mesmo para quem aja com correção, há o imponderável da ação divina.

O Sócrates de Platão, ademais, também destaca a necessidade de o soldado-cidadão obedecer às ordens de seu superior nas batalhas, não pondo nem a morte nem qualquer outra coisa acima da vergonha (*Ap.* 28d). Com *paradigmática epagoge*, pois ele cita a si mesmo em diferentes batalhas como *exemplum* de firmeza e obediência em combates por Atenas, Sócrates, extraindo de tais circunstâncias uma regra geral, analogamente exemplifica em seu discurso a necessidade de obediência, sempre, a quem é superior, sobretudo se o for a tudo e a todos:

Eu, portanto, efetuaria coisas terríveis, atenienses, se, quando os comandantes, que vocês elegeram para me comandar, em Potidéia, Anfípolis e Délio, me ordenavam ocupar um posto, eu, como qualquer outro homem, então permanecesse onde quer que eles me ordenassem, e corresse o risco de morrer,

mas, no momento em que o deus ordena, como pensei e compreendi, que eu deva viver filosofando, isto é, examinando a mim mesmo e os demais, aí, tomado pelo medo de morte ou de qualquer outra coisa, eu abandonasse meu posto (*Ap.* 28d-30a, tradução minha).

Não deixa de ser interessante, ao comparar a fala socrática ao exemplar de excelência de Sólon, constatar a constância, a coragem e, sobretudo, a obediência à *polis* como parâmetros de vida em contraposição à morte. Se em Heródoto esta sobrevém como confirmação final e definidora da vida humana, no Sócrates de Platão ela é norteadora do modelo de vida e ação. E o é de tal modo, que passa a ser a vida direcionada pela interpretação do divino, implicando o *ergon* socrático agora ser explicitamente afirmado piedosamente como cumprimento do dever a quem é superior a todos, o deus. O *philosophēin* ora não mais aparece por alheia fala, mas é delimitado e preciso, visto se explicita como constante atividade de investigar a si mesmo e aos demais²⁸.

Temer a morte, dadas as circunstâncias da vida humana, é tomar como mal o que se desconhece, acarretando o mal maior que é pensar saber o que não se conhece. Diverso disso é obedecer a quem é superior, seja deus ou homem. Em razão de tal argumento, conclui Sócrates que mesmo na hipótese de que os juízes decidam liberá-lo, com a promessa de ele cessar a atividade que o levava até o tribunal, Sócrates afirma que manterá sua própria atividade:

(...) se a mim em vista disso vocês dissessem: “Sócrates, nós agora não daremos confiança a Ânito, mas vamos deixar que você vá embora, sob a condição, contudo, de que você não perca mais seu tempo nesta investigação nem filosofe. Mas se você ainda for pego fazendo isso, você morrerá”. Se, portanto, vocês, exatamente como eu disse, me deixassem ir embora sob tais condições, eu lhes responderia: “eu, atenienses, lhes sou grato e os amo, mas obedecerei mais o deus a vocês, e enquanto eu respirar e me for possível, não pararei de filosofar, de exortá-los e de mostrar a cada um de vocês que eu por acaso encontre, dizendo, conforme estou habituado: Excelente homem, sendo você um ateniense, da maior e mais reputada cidade no tocante à sabedoria e ao poder, você não se envergonha de se preocupar em como obter a maior quantidade possível de riquezas, reputação e honra, enquanto que da inteligência, da verdade e de como tornar a alma a melhor possível, com isso você não se preocupa nem sobre isso cogita?” (*Ap.* 29c-e, tradução minha).

²⁸ DYER, para quem o “ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους” explica o “φιλοσοφοῦντά” (1908, p. 76, nota 6).

No entanto, muito além do limite do Sólon de Heródoto, para quem a divindade é indecifrável e demarca até o fim da vida os limites do valor desta, o Sócrates de Platão tem, ao menos na *Apologia*, um claro ordenamento divino a delimitar uma ação humana que, no entanto, se lança desejosa de apreender o que se concentra em tais limites: os valores morais. Por isso ele nada responde, mas indaga sobre todos os valores moralmente estabelecidos. À distância, a partir do crivo de Platão, cria-se também um enorme abismo com relação à atividade investigativa dos demais pensadores do V século: os outros homens do período, com efeito, ao cultivar um saber, não seguem os limites humanos traçados por um deus *moral* que garante o crivo definitivo entre o bem e o mal. Estes, no horizonte do acumular saber, talvez assim se aproximassem muito mais do que para nós seria a imagem de um *intelectual*.

A atividade do *filosofar*, no sentido atribuído a Sócrates por Platão nos primeiros textos, propõe, pois, a investigação racional focada na questão moral, não se apresentando nunca a razão e sua capacidade como tendo um fim em si mesma. Na encruzilhada do *intelecto*, Sócrates seguiria a rota divina, aquém da compreensão humana para traçar limites também humanos ao saber e se afastar, antes de tudo, da mescla que o poderia confundir com os demais *intelectuais* que gravitavam, no V século a. C., em torno de uma nova Lídia: Atenas e seu poder. Se Sólon àquela foi a fim de algo investigar era porque não havia em Atenas lugar para ele, Sócrates, por sua vez, explicita que o saber está na permanência em seu lugar, mesmo que não o queiram e nela encontre o fim de sua vida.

Mais do que saber e demonstração de um valor intelectual, o *philosophein* de Sócrates apresentado por Platão em seus primeiros diálogos não trata estritamente de um saber *intelectualmente* obtido, mas de como se deve ou não agir a partir de uma investigação que almeja obter tal conhecimento específico. Mais do que abstração, e mesmo nas antípodas de tal encaminhamento oferecido pelos sofistas que, enfim, enquanto tais também são uma criação de Platão, Sócrates propõe o cuidado da alma como direcionamento moral. Como afirma P. Hadot, comentando a passagem citada por Havelock da *Apologia*, “o verdadeiro problema não é de saber isso ou aquilo, mas viver de uma maneira ou de outra” (HADOT, 1995, p. 55).

Referências bibliográficas:

- BARRUECOS, B. ΠΟΛΥΠΕΙΡΟΣ ΣΟΦΙΑ. *Heródoto en la Historia de la filosofía griega*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2013.
- BRISSON, L. “Mythes, écriture, philosophie”, In: MATTÉI, J. E. *La naissance de la raison en Grèce*. Actes du Congrès de Nice. Paris: PUF, 1990, pp. 50-58.

- CHIASOON, C. C. “The herodotean Solon”, In: *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Vol. 27, nº 3, 1986.
- COSTA, I. “Creso y Solón en el espejo de la Atlántida platónica”, In: *Synthesis (La Plata)*. Vol. 14, 2007, pp.71-89.
- DENNISTON, J. D. *The Greek particles*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1996.
- FRIEDMAN, R. D. *Home and displacement in Herodotus' "Histories"*. Columbia. Tese PhD. 1997.
- DYER, L. *Plato's Apology & Crito*. London: Ginn & Company, 1908.
- HADOT, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.
- HAVELOCK, E. A. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. Trad. Ordep José Serra. São Paulo: UNESP; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- _____. *Prefácio a Platão*. Trad. Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus Editora, 1997.
- HÉRODOTE. *Histoires*. Texte établi et traduit par Ph. E. Légran. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- HERÓDOTO. *Histórias livro 1º*. Introdução ao livro I, versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 1994.
- HOW, W. W.; WELLS, J. *A Commentary on Herodotus*. Oxford: Clarendon Press, 1912.
- JUFRESA, M. “Le temps comme *sophos*”, In: LORAUX, N.; MIRALLES, C. (Org.). *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*. Courtry: Éditions Belin, 1998, pp. 191-219.
- KATO, S. “The Apology: the Beginning of Plato's Own Philosophy”, In: *Classical Quaterly*, Vol. 41, nº 2, 1991, pp. 356-364.
- LEÃO, D. F. “Sólón e Creso: Fases da evolução de um paradigma”, In: *Humanitas*, Vol. 52, Coimbra: Universidade de Coimbra, 2000, pp. 27-52.
- LORAUX, P. “Le pragmaticien”, In: LORAUX, N.; MIRALLES, C. (Org.). *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*. Courtry: Éditions Belin, 1998, pp. 223-260.
- KING, B. L. *Wisdom and happiness in Herodotus' Histories*. Dissertation. Princeton University, 1997.
- NAGY, G. *The ancient Greek hero in 24 hours*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- NEHAMAS, A. *The art of living: Socratic reflections from Plato to Foucault*. Los Angeles: University of California Press, 1998.
- PELLICCIA, H. “Sappho 16, Gorgias' *Helen*, and the preface to Herodotus' *Histories*”, In: DUNN, F. M.; COLE, T. (Org.). *Beginnings in classical literature*. Yale Classical Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 63-84.
- PELLING, C. “Educating Croesus: talking and learning in Herodotus' Lydian *Logos*”, In:

Classical Antiquity. Vol. 25, 2006, pp. 141–177.

RIBEIRO, A. M. *O reverso da filosofia: o caso Górgias*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002.

SAGE, P. W. *Solon, Croesus, and the theme of the ideal life*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1985.

VLASTOS, G. “Socrates ‘contra’ Socrates in Plato”, In: _____. *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 45–80.

