

VIDAS DE ESOPO
o *Romance de Esopo* em traduções e ensaios

Adriane da Silva Duarte
Organizadora

HUMANITAS
São Paulo, 2018

Catalogação na Publicação (CIP)
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

V648 Vidas de Esopo : o romance de Esopo em traduções e ensaios / Organizador:
Adriane da Silva Duarte. - São Paulo: Humanitas, 2018.
212p.

ISBN 978-85-7732-358-6

I. Literatura grega clássica (crítica e interpretação). 2. Escritores
(Grécia). 3. Romance. I. Esopo. II. Duarte, Adriane da Silva, *coord.*

CDD 888.6

Charles Pereira Campos - CRB-8/8057

8

SERVIÇO DE EDITORAÇÃO E DISTRIBUIÇÃO

Coordenação Editorial e Capa
Maria Helena G. Rodrigues - MTb n. 28.840/SP

Projeto Gráfico, Diagramação
Walquíria da Silva - MTb n. 28.841/SP

Crédito da imagem da capa

Esopo e a raposa. Cílice em figuras vermelhas, Pintor de Bolonha, séc. V a.C., Museu do Vaticano.

De escravo a sábio: a complexa caracterização de Esopo no *Romance de Esopo*

Daniel R. N. Lopes

Universidade de São Paulo

danielrnl@gmail.com

1 – Considerações Iniciais

A minha contribuição para este volume tem como fim discernir elementos da literatura filosófica em voga nos sécs. II e III d.C. presentes na composição do *Romance de Esopo* (RE).¹ Já na primeira leitura do RE, duas obras em específico me pareceram servir a esse objetivo: as *Vidas* de Diógenes Laércio, e o *Banquete* de Luciano de Samósata. Embora ambas as obras sejam bastante diversas tanto entre si quanto em relação ao RE, seja do ponto de vista do gênero seja do ponto de vista do conteúdo, a impressão inicial era de que havia um aspecto fundamental que as intersectava, além do fato de terem sido compostas aproximadamente na mesma época (sécs. II e III d.C.); a referência em diferentes níveis às “escolas” filosóficas, às suas teorias e a seus exponentes.

1 A tradução das passagens do *Romance de Esopo* é de Adriane da Silva Duarte, que consta desse volume, com reprodução do texto grego estabelecido por Perry (1952). A tradução das passagens de Diógenes Laércio (DL) e de Cícero são de minha autoria. Para DL, utilizei a recente edição de Tiziano Dorandi (*Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge University Press, 2013); para as *Tusculanas* de Cícero, recorri à edição de Pohlenz (*M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 44, Teubner, 1918).

No caso de DL, foram dois elementos comuns que detectei de pronto ao ler o RE: (i) a presença eventual de *khreiai* (i.e. as sentenças memoráveis pronunciadas em um determinado contexto dramático²) (RE 65-66), o que em DL representa um meio recorrente de expressão sapiencial de sábios e filósofos ao longo de toda a obra; e (ii) a transformação paulatina de Esopo ao longo do romance culminando com a sua função de *conselheiro* dos sâmiros e do rei babilônio Licurgo (RE 92-123), o que em DL aparece como um atributo essencial da figura dos “Sábios” no Livro I³. No caso do *Banquete* de Luciano, por sua vez, também foram dois aspectos comuns que me chamaram a atenção imediatamente: (i) o fato de o gênero simposiástico, cultivado desde Platão e Xenofonte, integrar o hibridismo do RE⁴, tendo em vista a série de banquetes organizados por Xanto para recepcionar seus discípulos e amigos em seu *agôn* contra Esopo; e (ii) o fato de Xanto ser representado como um filósofo (RE 20), ainda que sua filiação a uma determinada corrente de pensamento não esteja explicitada textualmente (em Luciano, em contrapartida, todas as personagens são apresentadas e caracterizadas, desde o começo da obra, em conformidade com a escola filosófica que representam); é apenas dito de maneira bastante vaga que Xanto havia frequentado em Atenas “as aulas de filósofos, oradores e literatos” (ἐν Ἀθήναις γὰρ ἐσχόλασα παρὰ φιλοσόφοις, ῥήτορσι, γραμματικοῖς, RE 36).

2 Segundo Navia (2009, p. 25, nota 30), “a *khreia* pode ser entendida como um relato anedótico sobre alguma personalidade famosa, registrado e transmitido com o propósito de comunicar uma mensagem filosófica de significado ético. Enquanto tal, portanto, uma *khreia* é uma história útil que pode ser memorizada e transmitida.” Em outro momento, o autor diz que as *khreiai* “podem ser definidas como histórias ou anedotas que ilustram um traço de caráter ou uma convicção filosófica” (p. 70).

3 São basicamente quatro características genéricas da figura do “Sábio” em DL: (i) foram poetas; (ii) se envolveram de um modo ou de outro com a política; (iii) a exibição de sua sapiência tinha um caráter performático; e (iv) tinham uma forte ligação religiosa com Delfos (Martin 1998).

4 Duarte & Ipiranga, p. 294.

Apesar dessa lacuna quanto à filiação de Xanto, a literatura crítica contemporânea sobre o RE sugere comumente que a personagem é representada como um filósofo *estóico*, cuja presunção de sabedoria contrastaria com o saber de natureza prática que o seu escravo Esopo revela em diversas circunstâncias ao longo do romance⁵. Portanto, o primeiro objetivo deste estudo será desvendar o presumível conteúdo estóico subsumido na obra, e, se for o caso, identificar elementos de alguma outra orientação filosófica, que por ventura apareçam aludidos no romance.

O segundo objetivo, por sua vez, diz respeito à complexa caracterização do protagonista Esopo. Segundo a análise de Adriane Duarte no artigo intitulado “Entre o cômico e o filosófico: *Vida de Esopo*” (2013), Demócrito (referido nominalmente no romance, cf. RE 52), Diógenes de Sinope, o cínico, e Sócrates aparecem como três figuras que, em diferentes níveis, contribuem para a caracterização multifacetada dessa personagem: assim como Demócrito e Diógenes, Esopo também “ri de seus (des-)semelhantes e daquele que é objeto de derrisão” (p. 24); assim como Sócrates, ele possui uma aparência grotesca que contrasta com sua inteligência e perspicácia em evidenciar as inconsistências do pensamento de pretensos sábios (como seria o caso de Xanto) quando se submetem a seu escrutínio (p. 26). Além disso, Duarte observa com acuidade algumas referências mais precisas a esses filósofos, tais como (i) a provável alusão à ignorância socrática (RE 25), traço peculiar da personagem Sócrates nos chamados “primeiros diálogos platônicos”, descrito especialmente na *Apologia* (21b-d); (ii) o episódio dos últimos instantes da vida de Esopo (RE 131), condenado à morte pelos délfios assim como Sócrates o fora pelos atenienses, o qual parece aludir à narração do *Fédon* de Platão, quando o filósofo reporta a seus amigos que, no tempo em que passou encarcerado, ele se dedicou a versificar fábulas de Esopo (60b-61b); e (iii) o episódio do banho (RE 66), que remeteria à célebre anedota referente a Diógenes, o cínico, reportada por DL (VI.41). Portanto, o segundo objetivo deste texto será explorar os elementos comuns entre a figura de Esopo e as

5 Duarte & Ipiranga, p. 295.

figuras de Sócrates e Diógenes, o cínico, na literatura filosófica e nos testemunhos supérstites.

2 – Sócrates

Comecemos então pelo segundo objetivo delimitado acima. A aparência grotesca de Esopo é um fator proeminente no romance, uma vez que a própria narrativa se inicia com uma descrição minuciosa de sua feiura: “Repugnante ao olhar, ele era asqueroso: pançudo, cabeçudo, de nariz achatado, corcunda, negro, baixote, de braços curtos, manco, vesgo, beiçudo – uma aberração manifesta” (κακοπινῆς τὸ ιδέσθαι, εἰς ὑπηρεσίαν σαπρὸς, προγάστωρ, προκέφαλος, σιμός, σόρδος, μέλας, κολοβός, βλαισός, γαλιάγκων, στρεβλός, μυστάκων, προσημαῖνον ἀμάρτημα, RE 1). Adjetivos negativos tais como *asqueroso*, *repugnante*, *hororoso*, *desfeituoso*, *monstro* aparecem recorrentemente para marcar esse traço distintivo da personagem, ainda que tal aspecto passe a ser menos realçado a partir do parágrafo 92, depois que Xanto desaparece da narrativa e Esopo passa a desempenhar a função de sábio conselheiro⁶. O ancestral desse tipo de personagem na literatura grega é indubitablemente Tersites, que aparece no Canto II da *Ilíada* afrontando de maneira indecorosa a autoridade de Agamêmnon. Assim como no RE, Homero descreve com pormenores a sua aparência: “era o homem mais feio jamais vindo a Ilion: | vesgo, manco de um pé, ombros curvos em arco, | esquálido, cabeça pontiaguda, calva | à mostra, odioso para Aquiles e Odisseu” (vv. 216-220, trad. Haroldo de Campos). Sua atitude indecorosa lhe rende uma punição física de Odisseu, que lhe açoita ombros e costas com o cetro do rei, machucando-os (vv. 265-268). Diante dessa cena inusitada, os Aqueus “riem prazerosamente” (οἱ δὲ καὶ ἀχνύμενοί περ ἐπ’ αὐτῷ ἡδὺ γέλασσαν, v. 270). O episódio de Tersites na *Ilíada* é idiosincrático não apenas pela figura grotesca da personagem que se distingue de todos os demais heróis pela aparência e conduta, mas também por registrar uma

6 Jouanno (Anônime 2006, p. 43) (apud Duarte 2013, p. 29).

das poucas referências ao riso nessa epopeia⁷. Nesse sentido, à deformidade física de Tersites associa-se uma potencialidade “cômica” que seria inerente a esse tipo de personagem⁸.

Essa breve digressão é relevante, na medida em que a feiura é um elemento que nos permite estabelecer uma associação entre Tersites, Sócrates e Esopo. Tanto Platão quanto Xenofonte enfatizam a aparência física peculiar de Sócrates: ele tem nariz chato, olhos salientes, é beijudo e barrigudo, comparável a um sileno⁹; além disso, costumava passear descalço e trazia sempre o mesmo manto, independentemente da estação do ano¹⁰. Essas características reportáveis ao Sócrates “histórico” certamente ajudam a explicar a recorrência com que a sua figura aparecia retratada nos palcos cômicos dos festivais de Atenas, embora sua idiossincrasia não se reduzisse meramente a esse traço exterior: Sócrates aparece como personagem não apenas na comédia *As Ninfas* de Aristófanes (423 a.C.), como também em peças dos comediógrafos Eupolis, Amíspias, Cálidas e Teleclides, conservadas somente em fragmentos. O potencial cômico de uma aparência grotesca, já evidenciada no caso de Tersites em Homero, associado a um tipo de vida devotada à prática filosófica estranha aos hábitos dos homens comuns, fazia de Sócrates um alvo privilegiado da satirização cômica. Mas enquanto na personagem homérica à sua aparência horrenda corresponde uma conduta reprovável segundo o código de honra que regia a relação hierárquica entre os “reis” (*basileis*), tanto em Sócrates quanto em Esopo há um contraste entre aparência física, de um lado, e disposição moral e/ou intelectual, de outro. E esse conflito entre aspecto externo e disposição interna é precisamente o mote de um episódio

7 Outras referências ao riso na *Ilíada* ocorrem em 1.599-ss, 21.508, 23.784.

8 Segundo Kirk (1985, p. 144): “Infortúnio e aparência indigna são duas coisas que normalmente parecem causar divertimento heróico – e divino – na *Ilíada*; na *Odisseia*, o riso vem usualmente dos pretendentes, e é do tipo derrisório.”

9 Platão, *Teeteto* 143c; *Banquete* 215a-b; Xenofonte, *Banquete* 5.5-7, 4.19.

10 Platão, *Banquete* 173b, 174a, 220b; *Fedro* 229a. Xenofonte, *Memoníteis* 1.6.2.

envolvendo Sócrates e o fisiognomista Zópiro, reportado por Cícero em duas ocasiões em sua obra¹¹. Vejamos a passagem das *Tusculanas*:

Os indivíduos considerados por natureza iracundos, misericordiosos, invejosos ou algo do tipo, constituídos como que por uma enfermidade nociva da alma, são, entretanto, curáveis, como se diz de Sócrates: ao dizer que estava congregado em Sócrates um monte de vícios, Zópiro, que declarava ser capaz de vislumbrar a natureza de qualquer indivíduo a partir de seu aspecto, foi achincalhado pelos demais presentes, que não reconheciam nele tais vícios. No entanto, Zópiro foi defendido pelo próprio Sócrates, ao alegar que esses vícios lhe eram de fato congênitos, mas que foram extirpados de si pela própria razão. (*Tusculanas* 4.80)

Qui autem natura dicuntur iracundi aut misericordes aut invidi aut tale quid, ei sunt constituti quasi mala valetudine animi, sanabiles tamen, ut Socrates dicitur: cum multa in conventu vicia conlegisset in eum Zopyrus, qui se naturam cuiusque ex forma perspicere profitebatur, derisus est a ceteris, qui illa in Socrate vicia non agnoscerent, ab ipso autem Socrate sublevatus, cum illa sibi sic nata, sed ratione a se delecta diceret.

O caso de Sócrates é tão paradoxal que ele nem desmente o suposto saber do fisiognomista, nem desautoriza o riso de seus amigos, pois Zópiro tem razão em observar que a sua aparência física disforme expressa uma certa condição interna viciosa. No entanto, essa condição interna previa não se manifesta em suas escolhas e ações justamente porque Sócrates é o exemplo paradigmático do indivíduo virtuoso: por ter a razão suficientemente desenvolvida, ele mantém sob controle os impulsos irracionais que poderiam obliterar o exercício pleno do raciocínio, levando-o assim a agir de modo

11 Cícero, *Tusculanas* 4.80; *De Fato* 10.4-11.1. Ver também Navia 2009, pp. 63-64.

equivocado e censurável. É evidente que nesse episódio está suposta uma determinada visão sobre psicologia moral que confere a ele um teor filosófico; no entanto, o princípio básico da fisiognomia permanece inalterado: i.e., o aspecto exterior de um indivíduo enquanto expressão de sua condição interna. Esse princípio aparece claramente no episódio das línguas de porco do RE (51-55), numa fala de um dos discípulos de Xanto, que censurava Esopo pelas suas artimanhas retóricas:

"Mestre, se você for ligar para ele, não demora e vai terminar louco.
Por dentro ele é tal qual por fora. Esse escravo é insolente e cheio de malícia. Não vale um óbolo!" (RE 55, meus itálicos)

"καθηγητά, τούτῳ ἐὰν πρόσσχῃς ταχέως σε εἰς μανίαν περιτρέψει· οἷα γάρ ἡ μορφὴ αὐτοῦ τοιαύτῃ καὶ ἡ ψυχὴ αὐτοῦ. <ό> φιλολοιδορος καὶ κακεντρεχής δοῦλος οὗτος ὀβιόλον ἄξιος οὐκ ἔστιν".

Todavia, esse juízo negativo sobre a personagem consiste antes em uma reação desesperada do discípulo de Xanto diante da evidenciação de sua inferioridade intelectual do que em um juízo sobre o caráter da personagem no romance. Pois, assim como Sócrates nos *Sōkratikoi logoi*, Esopo é representado como uma figura virtuosa, especialmente no uso pragmático da razão, ilustrado pela recorrência de qualificações ao longo da obra tais como *inteligente*, *arguto* e *perspicaz*. Do ponto de vista moral, a virtude de Esopo enfatizada no romance é a *piedade* (*eusebeia*), motivo pelo qual ele é agraciado pelas Musas, a pedido da deusa Ísis, com o dom fala e "com a inventividade da palavra justa, com a intriga de fábulas gregas e sua composição" (λόγων εὕρεμα καὶ μύθων Ἑλληνικῶν πλοκήν καὶ ποιήσεις, RE 7). Essa dádiva divina aparece no romance como recompensa pelo fato de Esopo ter ajudado a sacerdotisa de Ísis a encontrar o caminho para a cidade quando estava perdida no campo. Na fala de Ísis endereçada às nove Musas, aparece mais uma vez o princípio da fisiognomia referido há pouco:

“Olhem, filhas, a morada da piedade, este homem, que, apesar de deformado, derrota toda censura. Ele, um dia, quando estava perdida a minha serva, conduziu-a de volta à estrada. E estou aqui, com vocês, para recompensá-lo. Eu lhe devolvo a voz e, vocês, concedam a esta voz a graça da palavra excelente”. (RE 7, meus itálicos)

“όρατε, θψγατέρες, [εὺσεβείας κατακάλλυμμα] τὸν ἀνθρωπὸν τοῦτον, πεπλασμένον μὲν ἀμύρφως, νικῶντα δὲ ειθὶς εὐσέβειαν πάντα ψόγον· οὗτός ποτε τὴν ἐμν' διάκονον πεπλανημένην ώδήγησεν· πάρειμι δὲ σὺν ὑμῖν ἀνταμείψασθαι τὸν ἀνθρωπὸν. ἐγὼ μὲν οὖν τὴν φωνὴν ἀποκαθίστημι, ὑμεῖς δὲ τῇ φωνῇ τὸν ἄριστον χαρίσασθε λόγον”.

Fica evidente aqui que a deformidade física de Esopo contrasta com seu caráter piedoso, quebrando assim o princípio da *fisiognomia*: esperava-se dele uma conduta similar a seu aspecto físico (ou seja, uma conduta vergonhosa), porém a personagem age de maneira louvável. Em outra passagem do romance, no episódio da compra de Esopo por Xanto, tal princípio é colocado flagrantemente em cheque por Esopo ao apelar para uma distinção com um eco claramente socrático-platônico:

Xanto: “Esse foge quando lhe der na telha. Tudo o quanto fala é dorado de razão, mas você é repugnante.” Esopo: “Não olhe para a aparência, mas examine principalmente a alma.” Xanto: “E o que é a aparência?” Esopo: “É o que acontece com frequência na loja quando vamos comprar vinho: olhamos jarras feiosas, mas de conteúdo saboroso.” (RE 26, meus itálicos)

ó Χάνθος: “οὗτος φεύγει ἔαυτῷ τι γένηται. ὅσα μὲν οὖν λέγεις ἀνθρώπινα, ἀλλὰ σαπρὸς εἶ.” ó Αἴσωπος: “μή μου βλέπε τὸ εἶδος, ἀλλὰ μᾶλλον ἔξεταζε τὴν ψυχήν.” ó Χάνθος: “τί ἐστιν τὸ εἶδος.” ó

Αἴσωπος: “ο τι πολλάκις εἰς οἰνοπόλιον παραγενάμενος ὠνήσασθαι οἶνον· θεωροῦμεν κεράμια ἀειδῆ, τῷ δὲ γεύματι χρηστά.”

“Não olhe para a aparência, mas examine principalmente a alma”: poderíamos ouvir esse conselho se estivesse na boca de Sócrates em diferentes ocasiões dos diálogos platônicos. Essa evidência, portanto, associada às demais referidas anteriormente, mostra que a construção da personagem Esopo no romance se apropria de certos traços de Sócrates que podem remontar aos *Sōkratikoi logoi*. Todavia, o que é difícil precisar, senão impossível, são as fontes utilizadas pelo autor anônimo para tal fim, uma vez que desde o advento dos *Sōkratikoi logoi* (séc. IV a.C.) até o período imperial houve (a) a proliferação de uma literatura filosófica, especialmente sobre as diferentes “escolas” (*Peri Haireseōn* ou *Sobre as Escolas Filosóficas*)¹² e sobre as sucessões dos filósofos em suas respectivas “escolas” (*Diadokhai* ou *Sucessões dos Filósofos*)¹³, e (b) o desenvolvimento do gênero biográfico, que compreendia

-
- 12 Mansfeld 2005, p. 21: “Esse tipo de literatura, um gênero helenístico, lida com as doutrinas de importantes escolas filosóficas e médicas. Obras perdidas com esse título são atribuídas a várias pessoas por DL, e foram usadas por ele em um ou mais passos. O primeiro a escrever um livro sobre as seitas filosóficas parece ter sido Hipóhoto (sécs. III/II a.C.). Importantes filósofos, como o estôico Panécio e o acadêmico cético Clitônaco (D.L. 2.92) escreveram livros com esse título. [...] Um dos objetivos desse tipo de literatura parece ser (i) oferecer informações razoavelmente objetivas sobre as visões diferentes [das diferentes escolas]. Mas poderia servir também (ii) para contrastar mais profundamente as doutrinas opondo umas às outras [...]. Outro objetivo poderia ser (iii) defender as visões de uma determinada escola contra aquelas de outras escolas.”
- 13 Trata-se de outro gênero helenístico, cuja primeira obra parece ter sido a de Sócion de Alexandria. Segundo Mansfeld (2005, p. 23-24): “A noção de sucessão é importante para a ideia de uma escola, e pode, portanto, desempenhar um papel decisivo na literatura *Peri Haireseōn*. Podemos observar que os antigos enfatizavam mais a continuidade do que a descontinuidade, enquanto os historiadores modernos estão acostumados a pensar em termos de diferentes períodos históricos. [...] A obra de DL, sobre a qual eu já sugeri que pertence em grande medida à literatura *Peri Haireseōn*, é do começo ao fim estruturada de acordo com as linhas de sucessão.” Segundo Boeri et alii, *Peri Haireseōn* tinha uma orientação

também as figuras dos filósofos mais eminentes. Tomando como base a obra de Diógenes Laércio, que tem um capítulo dedicado a Sócrates, podemos inferir razoavelmente que as informações sobre o filósofo não se restrinjam às obras de Platão e Xenofonte, mas se estendiam a essa vasta literatura filosófica e biográfica dos períodos helenístico e imperial. Pois, para a composição da *Vida* de Sócrates, DL cita expressamente 28 autores, que incluem (i) os do período clássico (Platão, Aristóteles, Xenofonte, Eurípides, Aristófanes e os poetas cômicos Teleclides, Amíspias e Cálias); (ii) expoentes dessa literatura filosófica do período helenístico referida acima (Antistenes, Alexandre); e (iii) obras de natureza historiográfica-biográfica do período helenístico (por ex. Aristoxeno, Dúris, Hierônimo de Rodes) e imperial (por ex. Favorino e Pâmfila)¹⁴. Como o RE foi composto aproximadamente no mesmo período da produção de DL, é plausível supor que o autor anônimo tivesse acesso a essa diversidade de material.

Por fim, gostaria de fazer mais uma conjectura sobre a presença do mote da *fisiognomia* no RE, se de fato ele está ali presente como tentei argumentar. No Livro VII das *Vidas* de DL, dedicado aos estoicos, há uma menção à máxima atribuída a Zenão de Cício, o fundador do estoicismo, segundo a qual “é possível conhecer o caráter de alguém a partir de seu as-

tação mais voltada para a exposição das opiniões e doutrinas dos filósofos, ao passo que as *Diadokhai* tinham um caráter mais historiográfico e anedótico, embora fosse comum na produção biográfica a presença de resumos doutrinários (1998, p. 105).

14 Platão (*Teeteto*, *Banquete*, *Enéidemo*, *Ménon*, *Apologia*, *Fédon*), Aristóteles, Teleclides, Aristófanes (*As Ninfas*), Amíspias, Cálias, Eurípides (*Angué*, *Palamedes*), Xenofonte (*Memoráveis*, *Banquete*), Antistenes (séc. II a.C.) (*Sucessão dos Filósofos*), Alexandre (séc. I a.C.) (*Sucessão dos Filósofos*), Aristoxeno (séc. IV a.C.), Dúris (séc. III a.C.), Timon (séc. III a.C.) (*Sátiras*), Favorino (séc. I-II d.C.) (*Histórias Variadas*, *Memórdveis*, *Metilen*), Idomeneu (séc. III a.C.) (*Sobre os Socráticos*), Demétrio de Bizâncio (séc. III a.C.), Aristipo (séc. IV a.C.) (*Sobre a Luxúria dos Antigos*), Íon de Quios (séc. V a.C.), Pâmfila (séc. I d.C.) (*Comentários*), Sátiro (séc. III a.C.), Hierônimo de Rodes (séc. III a.C.), Hermípoo (séc. III a.C.), Justo de Tibérias (séc. I d.C.) (*Guirlanda*), Eubulides (séc. IV-III a.C.) (?), Dionisodoro (?), Filócoro (séc. IV-III a.C.), Apolodoro (séc. II-I a.C.) (*Cronologia*), Demétrio de Faléron (séc. IV-III a.C.).

pecto" (*καταληπτὸν εἶναι τὸ ἥθος ἐξ εἰδους*, DL VII.173). Tendo em vista a presença de certas doutrinas estóicas no RE, como buscarei mostrar adiante, seria então razoável supor que a figura de Esopo, assim como no caso de Sócrates, contradiz o princípio da *fisiognomia*, ou são, no mínimo, exceção a ela, o que poderia ser interpretado como uma tirada do autor para com essa máxima estóica.

3 – *Diógenes, o cínico*

Como salientado pelo estudo da Adriane Duarte (2013), Diógenes de Sinope, o cínico, também teria servido como modelo para a caracterização de Esopo no romance. A evidência mais imediata disso seria o episódio do banho (RE 66), mencionado acima, que remeteria a uma célebre anedota de Diógenes, segundo a qual ele perambulava por Atenas com uma lanterna durante o dia à procura de um homem (DL VI.41). Esse episódio reportado por DL teria sido adaptado pelo autor no RE, quando Xanto repreende Esopo por tê-lo informado de que os banhos públicos estavam vazios porque havia apenas um homem lá, sendo que na verdade estavam lotados. Esopo lhe esclarece que, embora houvesse inúmeras pessoas, somente um deles era de fato um homem, pois foi o único a tirar a pedra da entrada do prédio, ao passo que todos os demais topavam nela, reclamavam do incidente, mas nada faziam para mudar a situação.

O segundo paralelo sugerido por Duarte aparece em uma nota à sua tradução (RE 28), referente à constatação de Xanto de que Esopo era “senhor de si mesmo” (*έαυτοῦ δεσπότην*, RE 28), antecipando a inversão dos papéis senhor/escravo referida mais adiante na narrativa (RE 40). Segundo Adriane, esse episódio remeteria a uma outra anedota sobre Diógenes reportada também por DL, segundo a qual o cínico, posto à venda por piratas, dizia aos interessados em sua compra que o que ele sabia fazer era “comandar os homens” (*ἄνδρῶν ἄρχειν*, VI.29), quando ele se encontrava na condição de servo por constrição. Portanto, o paralelo entre Esopo e Diógenes se estende à própria condição de escravo que durante um determinado tempo de suas vidas tiveram de suportar, bem como à inversão de papéis senhor/escravo.

vo operada num determinado momento da narrativa. Em DL, tal inversão aparece em duas ocasiões da *Vida de Diógenes de Sinope*:

(a) Menipo, na obra *A Venda de Diógenes*, diz que, quando lhe perguntaram o que sabia fazer, depois de ter sido capturado e colocado à venda, ele respondeu: “comandar homens”. E disse ao ataudo: “Anuncie-me, caso alguém queira comprar para si um senhor!” (DL 6.30)

φησὶ δὲ Μένυππος ἐν τῇ Διογένους Γράσει ὡς ἀλούς καὶ πωλούμενος ἡρωτήθη τί οἶδε ποιεῖν. ἀπεκρίνατο, ἀνδρῶν ἄρχειν· καὶ πρὸς τὸν κήρυκα, “κήρυσσε,” ἔφη, “εἰ τις ἔθελε δεσπότην αὐτῷ πρίασθαι.”

(b) Diógenes disse a Xeniades no momento da compra: “Vá! Faça o que lhe é prescrito!”. E depois que Xeniades lhe disse: “os rios se voltam para as suas nascentes” (Eurípides, *Medeia*, 410), Diógenes lhe retorquiu: “se você fosse comprar um médico por causa de alguma doença, você por acaso não o obedeceria, mas lhe diria: ‘os rios se voltam para as suas nascentes?’” (DL 6.36)

τῷ πριαμένῳ αὐτὸν Χενιάδῃ φησί. “ἄγε ὅπως τὸ προσταττόμενον ποιήσεις.” τοῦ δὲ εἰπόντος, ἄνω ποταμῶν χωροῦσι παγαῖ, “εἰ δὲ ιατρὸν ἐπριώ νοσῶν, οὐκ ἄν.” <ἔφη> “αὐτῷ ἐπείθουν, ἀλλ’ εἶπες ἄν ὡς ἄνω ποταμῶν χωροῦσι παγαῖ.”

O episódio correlato no RE seria este:

Esopo colocou junto dele uma bacia sem água e ficou ali parado. E Xanto: “E isso agora!?” Esopo disse: “Você disse traga uma bacia e não, ponha água nela e lave os meus pés.” Xanto disse: “Tire minhas sandálias e faça o serviço completo.” Em seguida disse aos seus amigos: “Senhores, descubro que não comprei um escravo, mas que ad-

quiri para mim mesmo um mestre. Agora sugiro que nos levantemos e passemos para a outra sala.” (RE 40)

Αἴσωπος παρέθηκεν χωρὶς ὕδατος καὶ ἴστατο. Ξάνθος· “τοῦτο πάλιν τί·” Αἴσωπος λέγει “εἴπας ‘παράθες λεκάνιν’, οὐκ εἰπες ‘βάλε ὕδωρ καὶ νίφον μου τοὺς πόδας.’» ὁ Ξάνθος λέγει «ἔπαρε τὰ σανδάλια μου καὶ τὰ ἔχῆς ποίησον.» είτα λέγει τοῖς ἑαυτοῦ φίλοις «ἄνδρες, εὐρίσκω ὅτι δοῦλον οὐκ ἡγόρασα, ἀλλὰ καθηγητὴν ἐμαυτῷ ἐώνομαι. νῦν κελεύσατε ἀναστθμεν καὶ ἀκουμβήσωμεν.”

Outro paralelo possível de ser traçado diz respeito à função educativa, por assim dizer, desempenhada por ambas as personagens, mesmo estando elas na condição de escravidão. No caso de Diógenes, tal anedota tem um valor filosófico, na medida em que os ensinamentos que ele ministra aos filhos de seu senhor Xeníades são de natureza moral conforme os princípios da filosofia prática cínica, em especial o cultivo de hábitos austeros que conduzam à *autarkeia* (i.e., *autossuficiência*)¹⁵. Vejamos o trecho:

Na casa, Diógenes ensinava [os filhos de Xeníades] a satisfazerem suas necessidades mediante uma dieta frugal e ingestão de água, e fazia com que eles mantivessem seus cabelos curtos e sem adorno, e que andassem nas ruas sem túnica, descalços e taciturnos, cuidando de si mesmos. (DL VI.31)

Ἐν οἴκῳ τῷ ἐδίδασκε διαικονεῖσθαι λιτῇ τροφῇ χρωμένους καὶ ὕδωρ πίνοντας, ἐν χρῷ κουρίας τε καὶ ἀκαλλωπίστους εἰργάζετο καὶ ἀχίτωνας καὶ ἀνυποδῆτους καὶ σιωπηλούς, καθ’ αὐτοὺς βλέποντας ἐν ταῖς ὁδοῖς.

15 Sobre a *autarkeia*, cf. DL VI.71, 78.

No caso de Esopo, por sua vez, a sua função educativa consistiria em ser modelo de conduta a ser imitado pelos seus pares, quando ele se encontrava em posse do mercador de escravos, no episódio que precede a sua compra por Xanto. Vejamos o trecho:

E ele [Esopo] partiu, carregando o cesto como Atlas, sacudindo-se todo. Ao vê-lo, o mercador de escravos disse admirado: “Olhe só como Esopo é o mais animado para o trabalho! *Ele incita os demais a suportar de boa vontade a fadiga.* Já recuperei o preço pago por ele, já que esse carregamento é digno de um animal de carga”. (RE 18, meus itálicos)

ο δὲ ἐξήρχετο ώς ἄτλαστον βαστάζων τὸν γούργαθον, ὅλος διακλονούμενος. ιδὼν δὲ αὐτὸν ὁ σωματέμπορος ἐθαύμασεν καὶ φησιν· “ἴδε πῶς ο” Αἴσωπος προθυμότερός ἐστιν εἰς τὸ κοπιᾶν, καὶ προτρέπεται τούς λοιποὺς εὐψύχως τὸν κάματον φέρειν. ἥδη γὰρ αὐτοῦ τὴν τιμὴν σέσωκα· τὸ γάρ φορτίον τοῦτο κτίγνους ἐστιν.”

Embora os episódios sejam apenas aproximativos, há, entretanto, um elemento implicado nessa caracterização da conduta de Esopo que pode ser associado à filosofia cínica: a propriedade a ser emulada pelos demais escravos é precisamente a *karteria*, i.e. resistência à fadiga, às intempéries, às condições externas desfavoráveis, às dores. Essa qualidade remonta, em última instância, à figura de Sócrates, especialmente ao Sócrates de Xenofonte (cf. Mem. 1.2.1)¹⁰, qualidade essa que, segundo DL, foi assimilada por Antistenes, o fundador da filosofia cínica, que era o discípulo mais velho de Sócrates:

Antistenes assimilou de Sócrates a resistência e enulou sua impassividade, dando início assim ao cinismo. E foi devido ao grande Hé-

16 Dorion 2006, pp. 80-88.

racles e a Ciro que determinou que a fadiga é um bem, tomando o primeiro exemplo dos helenos, e o segundo, dos bárbaros. (DL VI.2)

“[...] παρ’ οὐ καὶ τὸ καρτερικὸν λαβόν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας κατῆρξε πρότος τοῦ κυνισμοῦ. καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου, τὸ μὲν ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων, τὸ δὲ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἐλκύσας.”

Se essas alusões a Diógenes e ao cinismo no RE são plausíveis, isso não implica que Esopo seja caracterizado como uma personagem cínica *tout court*. Isso fica evidente se a compararmos, por exemplo, com a personagem Alcidamente do *Banquete* de Luciano, que além de ser apresentado como “o mais escandaloso dos cínicos” (*κρακτικώτερον κυνῶν ἀπάντων*, 12), tem a sua conduta representada de maneira cômica e extravagante, na medida em que suas ações descomedidas contradiziam os princípios da *enkratēia* (i.e. moderação, continência) e da *apathia* (i.e. impassividade) apregoadas pelo cinismo¹⁷. E essa contradição entre *discurso* e *ação*, o mote da obra (34), é uma forma de evidenciar justamente o que deveríamos esperar de uma conduta cínica propriamente dita, transgredida pela própria personagem representada como expoente de tal corrente filosófica¹⁸. No caso do RE, por sua vez, o que ocorre são (a) apropriações de episódios anedóticos sobre os cínicos, mais especificamente Diógenes, que são adaptados às circunstâncias específicas da vida de Esopo, e (b) alusões a certos princípios da filosofia prática cínica, como a *karteria*. Esopo parece constituir antes uma personagem de natureza híbrida, que incorpora aspectos tanto de figuras consagradas pela literatura filosófico-biográfica amplamente difundida na época, como seriam os casos de Sócrates e Diógenes, quanto dos chamados “Sete Sábios”,

¹⁷ cf. DL VI.15.

¹⁸ Como, por exemplo, atacar de forma voraz os pratos mais refinados servidos no banquete, em contraste com uma conduta pautada na *enkratēia* (i.e. moderação nos apetites e prazeres) (cf. DL VI.15, 71).

tema do Livro I das *Vidas* de Diógenes Laércio (especialmente a partir do parágrafo 92 do RE, quando Esopo se torna conselheiro dos sâmiros e do rei babilônio Licurgo).

4 – Xanto e o estoicismo

Como referido no início, Xanto é figurado no romance como um filósofo, mas sua linhagem filosófica não é explicitada no texto, diferentemente do que sucede nos casos das personagens do *Banquete* de Luciano, por exemplo. Buscarei identificar nesta seção indícios de certas doutrinas estóicas nas intervenções de Xanto, a partir da sugestão encontrada na literatura crítica sobre o RE de que ele é representado como um estóico. E para tal fim, selecionei dois tópicos filosóficos presentes no texto que parecem aludir em certa medida ao estoicismo: (i) o determinismo (RE 35-36), e (ii) o valor científico dos vaticínios (RE 77, 85-86). Nesse caso, será de grande a valia a extensa seção doxográfica das doutrinas estóicas preservada por Diógenes Laércio no Livro VII das *Vidas* (VII.39-160).

Pois bem, o estoicismo divide a filosofia em três grandes áreas – lógica, ética e física (que incluía a teologia) (DL VII.39)¹⁹ – embora houvesse divergências entre os expoentes da “escola” quanto a essa tripartição (DL VII.41). Por determinismo refiro-me aqui à doutrina segundo a qual deus, identificado com Zeus (ver, por exemplo, o *Hino a Zeus* de Cleantes), é responsável por todas as coisas, seja no plano cósmico, no plano da natureza, ou no plano individual. Como os estóicos desconsideram a separação entre os mundos supra e sublunar, tanto os movimentos celestes quantos os fenômenos naturais (o caso das ações humanas é bem mais complexo) são regidos pelos

19 Algra et alii 2005, p. xiii: “Ética compreendia teoria política assim como filosofia moral; física incluía a maior parte do que deveríamos chamar metafísica, assim como filosofia da ciência e psicologia filosófica; e lógica abrangia não apenas lógica em seu sentido contemporâneo mais amplo, mas também epistemologia – e às vezes até retórica.” No Livro VII das *Vidas* de DL, as seção doxográfica segue essa tripartição do conhecimento: lógica (38-83), ética (84-131) e física (132-160).

mesmos princípios segundo a razão divina suprema. Por conseguinte, os estoicos identificam esse determinismo teleológico universal com a noção de “destino”, fruto da providência divina²⁰. Isso aparece sintetizado na seguinte proposição do peripatético Alexandre de Afrodisias, crítico feroz do estoicismo: “eles afirmam que o próprio destino, a natureza e a razão, segunda a qual tudo é administrado, é deus” (*τὴν δὲ εἰμαρμένην αὐτὴν καὶ τὴν φύσιν καὶ τὸν λόγον, καθ’ ὃν διοικεῖται τὸ πᾶν*, *Θεὸν εἶναι φασιν, De Fato* 192, 25-28). Nesse sentido, o destino é visto como uma série causal eterna, na qual causa dá origem a causa, numa espécie de rede de causas interativas²¹. O princípio racional onipresente identificado com Zeus, por sua vez, não consiste em um ser onisciente transcendente, que está fora da natureza supervisionando todas as coisas conforme um plano preestabelecido; pelo contrário, ele é imanente à própria natureza, de modo que cada ser no mundo contém em si alguma porção desse elemento divino (*pneuma*)²².

Dessa forma, a ética estoica depende inteiramente dessa concepção física e teológica do cosmos, como vemos sintetizado nesta passagem de DL, cuja base seria o livro *Sobre os Fins* de Crisipo:

Por isso, o fim é viver em conformidade com a natureza, que consiste em viver segundo a sua própria natureza e a natureza do todo, não executando nada do que a lei comum costuma proibir, *lei essa que é a reta razão que perpassa todas as coisas, sendo ela própria Zeus, o qual preside o governo dos seres.* (DL VII.88, meus itálicos)

“διόπερ τέλος γίγνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν. ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων. οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὃν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός. ὅπερ ἐστὶν ὁ δρθός λόγος.

20 Algra 2006, p. 173 (nota 7), 189; Frede 2006, p. 204, 210. Ver: DL VII.135 = SVF 3.4; Plutarco, *St. Rep.* 1049f, 1056c = SVF 2.937.

21 Frede 2006, p. 210.

22 Frede 2006, p. 223.

διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αυτὸς ὁν τῷ Διί, καθηγεμόνι τούτῳ τῇς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι.”

Onde estaria, então, essa concepção teológica estoica no RE? A passagem que tenho em mente concerne ao episódio do hortelão (RE 34-37), que busca a ajuda do filósofo Xanto para resolver a seguinte aporia:

O hortelão disse: “[...] Aborrece-me um probleminha que me tira o sono à noite. Fico pensando e examinando o porquê, se planto as mudas na terra – e as mundo, rego, dispenso-lhes todo cuidado, crescem mais rápido as variedades selvagens que brotam da terra do que as plantadas por mim.” Depois de escutar a questão filosófica e não encontrar de imediato uma solução, Xanto sentenciou: “A *providência divina tudo governa!*” (RE 35, meus itálicos)

“ο κηπουρὸς λέγει· “δέσποτα, πολλά με ὠφελήσεις· ζητηματίφ γάρ τινι λυπούμενος τὰς νύκτας οὐ κοιμῶμαι. λογιζόμενος καὶ συζητῶν δι’ ὅτι φυτὰ βάλλω εἰς τὴν γῆν - ταῦτα σκάλλω, ποτίζω, ἐπιμελείας πολλῆς καταξιῶ - καὶ τάχιον ἀναβαίνει τὰ ἄγρια τὰ ἀπὸ τῆς γῆς ἡ τὰ ἀπ’ ἐμοῦ τιθέμενα.” ο Χάνθος ἀκούσας φιλοσόφου μὲν ζῆτημα, μὴ εύρισκων αὐτὸ δὲ ταχέως ἀναλῦσαι, [τῷ Αἰσώπῳ ἐστῶτι] λέγει· “πάντα τῇ θειᾳ προνοίᾳ διοικεῖται.””

A resposta de Xanto parece remeter diretamente à teologia estoica, evidenciado pelo próprio vocabulário empregado aqui (*pronoia, dioikeitai*). No entanto, a resposta evasiva de Xanto, que apela para a causa de todas as coisas, não explica o fenômeno natural específico concernente ao baixo crescimento das plantas de sua horta em comparação com as plantas selvagens. O fato de Zeus ser o princípio racional que governa todas as coisas no universo implica, em primeiro lugar, que a cadeia causal que explica todo e qualquer fenômeno natural remonta em última instância a Zeus, e, em segundo lugar, que, enquanto providência e destino, ele é responsável por essa

concatenação causal. Mas entre Zeus (início da cadeia causal) e o baixo crescimento das plantas cultivadas pelo hortelão (fim da cadeia causal) há uma conexão de outras causas intermediárias que explicariam apropriadamente o fenômeno natural em questão. Caberia então ao filósofo encontrar essa explicação correta, apelando para o sistema de causas da filosofia estoica²³; caso contrário, haveria apenas uma única explicação para todo e qualquer fenômeno no mundo: “a providência divina tudo governa” (*πάντα τῇ θείᾳ προνοίᾳ διοικεῖται*, RE 35). No entanto, o que a sequência do episódio deixa claro é que a resposta de Xanto é, na verdade, um subterfúgio para encobrir a sua própria ignorância, motivo pelo qual Esopo ri de sua cara:

Esopo, que estava parado atrás de Xanto, soltou uma gargalhada. Xanto disse: “Você está rindo ou zombando?” Esopo disse: “Mas não é de você.” Xanto perguntou: “Mas de quem, então?” Esopo respondeu: “Do mestre que te ensinou.” Xanto disse: “Desgraçado, você blasfema e fala de toda a Hélade! Em Atenas frequentei as aulas de filósofos, oradores e literatos. Você obteve permissão para frequentar o Hélicon, em companhia das Musas?” Esopo disse: “É meu dever rir de você, quando não diz nada com nada.” Xanto perguntou: “A questão tem, então, uma outra solução? O fato de a natureza ser governada pela divindade não pode ser objeto de investigação filosófica. Então, você é capaz de solucionar a questão?” Esopo disse: “Introduza-me e eu darei minha solução.” (RE 36, meus itálicos)

“Αἴσωπος ὀπίσω ἐστώς τοῦ Ξάνθου ἀνεγέλασεν. ὁ Ξάνθος λέγει· “Αἴσωπε, γελάς ἢ καταγελᾶς;” Αἴσωπος εἶπεν· “μὴ γάρ σοῦ;” Ξάνθος εἶπεν· “ἄλλὰ τίνος;” Αἴσωπος εἶπεν· “τοῦ σε διδάξαντος καθηγητοῦ;” ὁ Ξάνθος λέγει· “κατάρατε, εἰς τὸ κοινὸν τῆς Ἑλλάδος βλασφημῶν λέγεις· ἐν Ἀθήναις γάρ εσχόλασα παρὰ φιλοσόφοις, ρήτορσι, γραμματικοῖς, ἔξεστιν οὖν σοὶ εἰς τὸν

23 Sobre a noção de causalidade no estoicismo, ver Fredc 2006, pp. 207-213; White 2006, pp. 160-161.

Ἐλικῶνα τῶν Μουσῶν εἰσελθεῖν;" Αἴσωπος εἶπεν· "ἐὰν μηδὲν λέγης χλευάζεσθαι σε δεῖ." ὁ Ξάνθος λέγει· "ἔχει οὖν τὸ ζήτημα ἐτέραν λύσιν· τὰ γάρ ὑπὸ θείας φύσεως διοικούμενα ὑπὸ φιλοσόφων ζητεῖσθαι οὐ δύναται. σὺ οὖν αὐτῷ δύνασαι διαλῦσαι;" Αἴσωπος εἶπεν· "ὑπόσχου καὶ διαλύσω αὐτό."

A justificativa apresentada por Xanto, de tendência cética ("O fato de a natureza ser governada pela divindade não pode ser objeto de investigação filosófica"), contradiz o princípio epistemológico do estoicismo, que admite a possibilidade do conhecimento justamente pelo fato de, enquanto seres racionais, termos em nós uma porção divina (*pneuma* ativo) que nos habilita a conhecer o mundo, contanto que recorramos à reta razão mediante o emprego da dialética²⁴. Portanto, se Xanto é de fato representado como um filósofo de linhagem estóica, sua resposta ao hortelão consiste, na verdade, na expressão de sua própria ignorância. Na sequência do episódio, Esopo oferece a sua própria explicação para o fenômeno, persuadindo e acalmando o hortelão, conforme esse movimento dramático de inversão de papéis entre Xanto e Esopo ao longo do romance.

O segundo tópico filosófico presente do RE que aparentemente remete ao estoicismo é a questão sobre o *valor dos vaticínios*. Enquanto estudo de signos e portentos divinos, a adivinhação é vista como ciência pelos estóicos, na medida em que tais sinais, se corretamente observados e interpretados, podem revelar uma interconexão entre eventos aparentemente disparatados no mundo, vislumbrando assim, na medida do possível, a ordem estabelecida pelo destino²⁵. Isso aparece referido por DL na seguinte passagem do Livro VII das *Vidas*:

24 Sobre a noção de conhecimento no estoicismo, ver Plutarco, *Sobre as concepções comuns* [*Comm. Not.*] 47, 1084f-1085a (= SVF 2.847); Cícero, *Acadêmicas* 1.41-42 (=SVF 1.60), II.145 (=SVF 1.60); Sexto Empírico, *Contra os homens de ciência* [M], VII 150-2, 156. Sobre uma visão geral sobre a epistemologia estóica, ver Hankinson 2006.

25 Frede 2006, p. 204.

Que todas as coisas acontecem conforme o destino é afirmado por Crisipo nos livros de *Sobre o Destino*, por Posidônio no segundo livro de *Sobre o Destino*, por Zenão e Boeto no primeiro livro de *Sobre o Destino*. O destino é a causalidade contínua dos seres, ou a razão segundo a qual o cosmos procede. Além disso, eles afirmam que todo tipo de adivinhação é real, se de fato existe a providência. E mostram que a adivinhação é inclusive uma arte com base em certos resultados obtidos, como dizem Zenão e Crisipo no segundo livro de *Sobre a Adivinhação*, Atenodoro e Posedônio no segundo livro da *Física* e no quinto livro de *Sobre a Adivinhação*. Panécio, no entanto, afirma que a adivinhação não tem fundamento. (DL VII.149)

καθ' είμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίγνεσθαι Χρύσιππος ἐν τοῖς Περὶ είμαρμένης καὶ Ποσειδώνιος ἐν δευτέρῳ Περὶ είμαρμένης καὶ Ζήνων, Βόηθος δ' ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ είμαρμένης. ἔστι δ' είμαρμένη αιτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἡ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσάν φασιν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι: καὶ αὐτὴν καὶ τέχνην ἀποφαίνουσι διά τινας ἐκβάσεις, ὡς φησι Ζήνων τε καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ μαντικῆς καὶ Λθηνόδωρος καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ δευτέρῳ τοῦ Φυσικοῦ λόγου καὶ ἐν τῷ πέμπτῳ Περὶ μαντικῆς. ὁ μὲν γάρ Πιαναίτιος ἀνυπόστατον αὐτὴν φησιν.

Embora esse ponto seja controverso mesmo no interior do estoicismo, a posição prevalente é considerá-la uma arte útil para o conhecimento sobre o mundo, ao invés de mera superstição. No RE, a crença de Xanto em presságios aparece no episódio do par de gaios:

O senhor: “Já que você agora comporta-se como um escravo recém-adquirido, saia e vá ver se há um pássaro agourento diante do portão. Se avistar um par de gaios parado diante do portão, me chame, já que é indício de felicidade para quem o vê.” (RE 77, meus itálicos)

[ó δεσπότης]· “έπειδὴ οἰωνιστής εἰμι, ἔξελθε καὶ ἵδε πρὸ τοῦ πυλῶνος εἰ οἰωνός τίς ἔστι δικόρων, ἐὰν ἵης δικόρωνον ἔστὸς πρὸ πυλῶνος κάλει με· εὐφροσύνην γάρ δηλοῖ τὸ σημεῖον τῷ ἰδόντι.”

Na sequência da ação, Esopo é castigado por Xanto porque, ao sair de casa, um dos pássaros havia voado, o que lhe pareceu uma troça de seu escravo quando lhe disse haver ali dos gaios. Enquanto era surrado por Xanto, Esopo faz a seguinte consideração:

E Esopo: “Senhor, você está me açoitando injustamente.” Xanto: “Injustamente por quê?” Esopo: “Porque você disse que um par de gaios era bom e sinal de felicidade. Eu avistei um par deles e quando fui contar-lhe um voo. Então você saiu, avistou um único e foi chamado para jantar, enquanto eu, que avistei dois gaios, recebo golpes. São vãos, portanto, augúrios e indícios.” Admirado com esse raciocínio, Xanto disse: “Basta, não mais o açoitem”. E anunciou que saía para jantar. (RE 77, meus itálicos)

Αἴσωπος· “δέσποτα, ἀδίκως με δέρεις.” Ξάνθος· “διὰ τί ἀδίκως·” Αἴσωπος· “ὅτι σὺ εἶπας τὸν δικόρωνον καλὸν εἶναι καὶ ρεύμφροσυνιν· εἶδον ἐγὼ δικόρωνον καὶ προσελθὼν ἔως γάρ σοι ἐμήνυον μία ἔξεπτα. σὺ δὲ ἔξελθὼν καὶ ἵδων μονοκόρων ἐπὶ δεῖπνον ἐκλήθης. ἐγὼ δὲ ὁ τὸ δικόρωνον ἵδων πληγάς ἔλαβον. οὐκ οὖν εἰς μάτην οἰωνισμοὶ καὶ σημεῖα.” Θαυμάσας καὶ ἐν τούτῳ ὁ Ξάνθος λέγει· “Εάσατε, μηκέτι αὐτοῦ δέρετε,” εἰπὼν ἐλεύσεσθαι ἐπὶ δεῖπνον.

A suspeita sobre o valor de presságios e vaticínios expressa por Esopo pode ser vista como mais um elemento emprestado de Diógenes, o cínico, em sua caracterização, pois, segundo o testemunho de DL, o filósofo mani-

festava grande desprezo por esse tipo de superstição religiosa²⁶. Vejamos o trecho:

[Diógenes de Sinope] dizia que, quando via, na vida, pilotos, médicos e filósofos, considerava o homem o mais inteligente dentre os seres vivos. Todavia, quando via intérpretes de sonhos, adivinhos e pessoas ocupadas com esse tipo de gente, ou pessoas insufladas pela fama e riqueza, admitia que nenhum ser era mais estulto do que o homem. (DL VI.24)

Ἐλεγε δὲ καὶ ὡς ὅτε μὲν ἴδοι κυβερνήτας ἐν τῷ βίῳ καὶ ἰατροὺς καὶ φιλοσόφους, συνετώτατον εἶναι τῶν ζώων νομίζειν τὸν ἄνθρωπον: ὅτε δὲ πάλιν ὀνειροκρίτας καὶ μάντεις καὶ τοὺς προσέχοντας τούτοις ἢ τοὺς ἐπὶ δόξῃ καὶ πλούτῳ πεφυσημένους, οὐδὲν ματαιότερον νομίζειν ἄνθρωπον.

No entanto, o episódio mais relevante para o nosso propósito é o ocorrido na assembleia dos sâmiros (RE 81-91), quando uma águia deu um voo rasante e levou embora o anel do selo público. Temerosos de que aquele sinal tinha algum significado importante a ser desvendado, os sâmiros convocaram adivinhos e sacerdotes para tal fim, mas ninguém foi capaz de explicá-lo. Então, um velho se ergue em meio à multidão e faz o seguinte discurso:

“Homens de Samos, estamos prestes a dar ouvidos a esses que enchem a barriga com as primeiras oferendas e levam a vida honradamente na jogatina. Ignoram que não é fácil interpretar o presságio. Se alguém não tiver uma formação sólida, não analisará o presságio. Entre nós temos Xanto, o filósofo, que é conhecido em toda a Grécia. Peçamos que ele explique o presságio.” Aclamaram-no e, convocando-o, pediram

26 Sobre o tema, ver Navia 2009, p. 39.

a Xanto, que estava ali sentado, que explicasse o presságio. (RE 81, meus itálicos)

“[...] ἄνδρες Σάμιοι, τούτοις μέλλομεν προσέχειν οἵτινες ταῖς ἀπαρχαῖς γαστέρα πληροῦνται <καὶ> εὐσχημόνως τὸν βίον διακυβεύοντιν. ἀγνοεῖτε δὲ ὅτι οὐκ ἔστιν ἔμπρακτος παιδείας, σημεῖον οὐ καταδιαιρεῖται. παρ' ἡμῖν δὲ ἔστιν Ξάνθος ὁ φιλόσοφος, ὃν ὅλη ἡ Ἑλλὰς οἶδεν· αὐτοῦ δεηθῶμεν ἵνα τὸ σημεῖον διαλύσηται.”

Parece-me plausível, pois, que a confiança de que Xanto pudesse interpretar apropriadamente o presságio *justamente por ser um filósofo* tem como pressuposto esse valor científico atribuído aos vaticínios pelo estoicismo. Nesse sentido, essa passagem seria uma boa evidência de que Xanto tem, de fato, uma linhagem estoica. Todavia, como a personagem é representada como um filósofo picareta, suplantado por Esopo a todo momento em inteligência, argúcia e perspicácia, ele mostra, na sequência do episódio, que não está intelectualmente à altura da missão atribuída a ele pelos sâmiros. Diante de sua parca inteligência e incapaz de encontrar a solução para o presságio, Xanto tenta até mesmo se suicidar:

“Já está esgotado o tempo para a explicação do presságio e não suporto a censura porque, *apesar de filósofo*, não fui capaz de cumprir a promessa.” Disse isso e, à noite, depois de arrumar uma corda, Xanto saiu de casa. (RE 84, meus itálicos)

“ὁ χρόνος ἥδη πεπλήρωται τῆς διαλύσεως τοῦ σημείου καὶ οὐκ ὑποφέρω τὸν δηνειδόν, ὅτι φιλόσοφος ὃν τὴν ὑπόσχεσιν οὐκ ἐδινήθην πληρῶσαι.” ταῦτα εἰπὼν ὁ Ξάνθος, νυκτὸς γεναμένης, σχοινίου εὐπορήγας ἐξῆλθεν τῆς οἰκίας.”

Dissuadido por Esopo do suicídio, Xanto acata então a sugestão do escravo de substituí-lo nessa missão, desde que o filósofo encontrasse um

argumento plausível que convencesse a multidão de que seu escravo faria melhor o serviço em seu lugar:

No dia seguinte, Xanto foi até lá e começou assim seu discurso: “Ainda que nossa pauta divirja da medida dada pela lógica filosófica, era meu dever, de minha casa, com toda diligência, vir tomar parte desse ofício. *Eu, no entanto, fui aclamado pelo meu valor (não sou intérprete de sinais nem observador de pássaros), já que sou filósofo.* Vou lhes oferecer um escravo que treinei com o método filosófico nesses assuntos e ele lhes explicará o presságio.” Disse isso e introduziu Esopo. (RE 86, meus itálicos)

ἐλθών δὲ τῇ ἔξης ὁ Ξάνθος ἥρξατο λέγειν οὕτως· “ἐπειδὴ ὁ ἡμέτερος κανῶν λογικῆς φιλοσοφίας μέτρα περιέσπασεν. <οὐκετί εἰμι ἐγὼ σημειολάντης οὐδὲ ὁρνεοσκόπος>· ἐχρήν μέ<ντοι> διὰ πάσις σπουδῆς ἀπὸ τῆς ἐμῆς οἰκίας καὶ ταύτην γενέσθαι τὴν λειτουργίαν. ἐγὼ μὲν οὖν ἐπὶ τὴν ἐμῆς ἀξίας, [οὐδὲ γάρ ποτέ σημειολάντην ἴδον ἡ ἡμέρα τὸ σκότος ἐφιμήσθην] ἐπειδὴ φιλοσόφος εἰμι, δώσω ὑμῖν δοῦλον ὃν εἰς τὰ τοιαῦτα φιλοσόφως προετρεψάμην, ὃς τὸ σημεῖον ὑμῶν διαλύσεται.” ταῦτα εἰπών πρόσθαλεν τὸν Αἰσωπὸν.

Embora Xanto distinga o filósofo do áugure nessa fala, esse argumento é obviamente falacioso, um mero pretexto para encobrir sua inépcia em vaticínios, e não corresponde à sua convicção pessoal. Como fica claro na sua reflexão durante os preparativos para o suicídio (RE 84), seria próprio do filósofo – e agora poderíamos acrescentar, próprio de um filósofo estóico – o conhecimento suficiente para interpretar os sinais divinos de maneira apropriada. No entanto, visto que é representado como um filósofo débil, ele inventa um argumento qualquer para justificar a transferência dessa competência a Esopo. E ao apresentá-lo à multidão, Xanto salienta que seu escravo está à altura dessa missão precisamente porque foi treinado “com o método filosófico nesses assuntos” (ον εις τὰ τοιαῦτα φιλοσόφως προετρεψάμην,

RE 86). Portanto, parece-me claro que o estoicismo, mais especificamente o valor científico atribuído pelos estóicos aos vaticínios, esteja presente aqui como fundamento teórico para esse episódio do RE.

Por fim, vale ressaltar que o sucesso de Esopo na interpretação desse presságio é a ação decisiva que marca a transformação da personagem no romance: além de adquirir a liberdade (RE 90), ele passa então a ser conselheiro dos sâmiros (RE 92-100), e posteriormente, do rei babilônio Licurgo (RE 101-123). Essa transformação, que coincide com o desaparecimento de Xanto na narrativa, confere a Esopo novos atributos que, em vários níveis, remetem à figura do “sábio” no Livro I das *Vidas de Diógenes Laércio*. Mas isso transcenderia o escopo deste estudo.

5 – *Conclusão*

Para concluir, um breve resumo da minha argumentação. Partindo da ideia de que Esopo é representado como uma personagem híbrida, busquei mostrar em que medida ela congregava aspectos de outras figuras eminentes retratadas na vasta literatura de caráter biográfico e filosófico em ampla circulação na época em que o RE foi composto, em especial a literatura a respeito de Sócrates e de Diógenes de Sinope, o cínico. Sendo assim, o episódio de Zópilo, preservado por Cícero nas *Tusculanas*, permitiu-me estabelecer um paralelo entre Esopo e Sócrates no que tange ao contraste entre deformidade física, de um lado, e virtude moral e/ou intelectual, de outro, colocando em xeque o próprio princípio da *fisiognomia* referido amiúde no romance. Em relação a Diógenes, o cínico, busquei mostrar que havia elementos de caracterização e certos episódios comuns entre o RE e a *Vida de Diógenes de Sinope* em DL, a saber: (a) ambos são escravos em um determinado momento de suas vidas, mas se comportam paradoxalmente como senhores, nessa inversão de papéis operada em certas ocasiões; (b) ambos desempenhavam um função educativa, mesmo na condição de escravos: Esopo, como modelo de conduta para seus pares quando estava em posse do mercador de escravos; Diógenes, como educador dos filhos de seu senhor Xeniades segundo os princípios da ética cínica; e (c) ambos são dotados da virtude da *karteria*

(i.e. resistência), virtude essa reportável ao próprio Sócrates, especialmente ao “Sócrates” de Xenofonte.

Por fim, no que concerne a Xanto, tentei identificar a presença de determinadas doutrinas estoicas aludidas ao longo do romance, em especial (a) o valor científico atribuído aos vaticínios, e (b) a concepção teológica segundo qual deus, identificado com Zeus, é visto como a causa de todas as coisas que acontecem no mundo. Espero que as conclusões provisoriamente obtidas por este breve exame do texto possam colaborar de alguma forma para os estudos sobre o RE.
