

# Entre o cômico e o filosófico: *Vida de Esopo*

Adriane da Silva Duarte  
FFLCH/USP

Para tratar da relação entre o filósofo e o riso na Grécia, elegi uma figura até certo ponto marginal que, a rigor, não pertence nem ao âmbito da filosofia nem ao da comédia.<sup>1</sup> Trata-se de Esopo, o fabulista, que todos conhecemos desde a infância por suas histórias em que figuram, embora não exclusivamente, animais falantes. No entanto, não serão suas fábulas que ocuparão o centro de minhas reflexões, mas o próprio Esopo, cuja vida foi matéria de um romance datado do século II-III d.C., *Vida de Esopo*.<sup>2</sup>

Embora pouco conhecida hoje, a *Vida de Esopo* gozou de grande popularidade na Antiguidade e, em especial, no Renascimento, constituindo, nas palavras de Holzberg (2003, p. 634), "um dos maiores *best-sellers* da primeira fase da imprensa", que desde a primeira impressão viu multiplicarem-se as edições e traduções vernaculares.<sup>3</sup> A obra trata da trajetória de Esopo desde a escravidão, primeiro na sua Frígia natal e depois em Samos, na casa do filósofo Xanto, até a obtenção da liberdade, quando passa a

---

1. Note-se que a denominação filósofo não é de todo estranha a Esopo. Um dos manuscritos do romance de que é protagonista se intitula "A Vida de Esopo, o filósofo" (o Westermanniano, a partir daqui designado VE/W), enquanto que o mais completo (o de Grottaferrata ou VE/G) traz como título "O livro do filósofo Xanto e do seu escravo Esopo. O modo de vida de Esopo". Além disso, Jouanno (Anonime, 2006, p. 20-22) observa que vários episódios dessa biografia imaginária se calcam nas anedotas que cercam os Sete Sábios ou o filósofo cínico Diógenes.

2. Cf. Holzberg (2003, p. 632). Recentemente Kurke (2011, location 870 ss.) discute extensivamente a questão, passando em revista as hipóteses de que versões anteriores da *Vida de Esopo* tivessem circulado desde o século VI a.C., remontando, talvez, a um estágio oral de composição e transmissão e refletindo uma origem popular. Embora pareça certo que a biografia de Esopo tenha começado a ganhar contornos nessa época, como comprovam as anotações de Heródoto sobre ele (*Histórias*, II. 134), a documentação existente é insuficiente para sustentar a tese. Os papiros mais antigos de que dispomos datam de II d.C. e os manuscritos do século X e XI (Perry, 1933). Jouanno (Anonime, 2006, p. 14) nota, no entanto, que, se a redação do romance data de II d.C., a sua gênese é complexa, sendo de se supor o aproveitamento de matéria mais antiga e de fonte variada, notadamente a advinda do relato assírio *História de Akhikar*, que pode remontar ao século VIII a.C..

3. A ópera-cômica *Esopaida ou Vida de Esopo* de Antonio José da Silva, o Judeu (Brasil-Portugal, início do sec. XVIII) testemunha ainda a popularidade do livro no início do séc. XVIII. Inspirada livremente no romance, mescla episódios bem conhecidos da história (a cena do mercado, o banquete das línguas, a aposta de Xanto e o encontro com Creso, entre outros) com um enredo de comédia latina, com seus indefectíveis casais de namorados e matronas mal-humoradas (essa, piada maior, chama-se Eurípides!).

ser disputado pelos reis em virtude de seus conselhos. Sua morte, como já registrava Heródoto, dá-se em Delfos, pelas mãos dos cidadãos que se julgaram ultrajados por ele.<sup>4</sup> Na tipologia do romance antigo, *Vida de Esopo* está na origem do romance picaresco, como *O asno de ouro* e o *Satírico*, atribuídos a Apuleio e Petrônio respectivamente.

À exceção do fim trágico, vê-se que essa trajetória está marcada por uma ascensão social (de escravo de lavoura a escravo doméstico e, enfim, homem livre e conviva dos poderosos), ancorada na sua capacidade intelectual. Sua mudez inicial é confundida com insuficiência mental, mas com o dom da fala, recompensa divina por sua generosidade, revela-se a agudeza de seu pensamento, de modo que Esopo se destacará pela sabedoria, suplantando mesmo seu segundo mestre, um filósofo.

Essa mesma sabedoria será contraposta à sua aparência física, que não sofre alteração com o avançar da trama – embora, na medida em que a personagem ascende, menos destaque tem. O romance se abre com a seguinte descrição do fabulista (VE/G, 1):<sup>5</sup>

Horrível de se ver, ele era repugnante, pançudo, cabeçudo, de nariz achatado, corcunda, escurvo, baixo, de membros tortos e braços curtos, estrábico, beiçudo - um erro da natureza. E além de tudo isso, tinha uma deficiência ainda pior que a feiura, a mudez: era desdentado e incapaz de articular sons.

[κακοπινής τὸ ἰδέσθαι εἰς +ύπηρεσίαν+, σαπτός, προγάστωρ, προκέφαλος, σιμός, λόρδος, μέλας, κολοβός, βλαισός, γαλιάγκων, στρεβλός, μυστάκων, +προσμηπαῖνος+ ἀμάρτημα.<sup>6</sup> πρὸς τούτοις ἐλαττώμα μεῖζον εἶχε τῆς ἀμορφίας τὴν ἀφωνίαν· ἦν δὲ καὶ νῶδος καὶ οὐδὲν ἡδύνατο λαλεῖν.]

Esse contraste entre a aparência e a essência será central à narrativa, apontando para a insuficiência da percepção (os olhos não são capazes de ver a sabedoria) e para a relação entre a ideia e a forma, um tema caro à filosofia. O fato é que Esopo ocupa esse lugar ambíguo em que está abaixo dos demais, por sua condição social e física, mas acima deles por sua inteligência, o que o torna a uma só vez alvo e fonte de zombaria. Ao se afirmar como sábio, ele reúne em si a tradição do filósofo que ri de seus (des-) semelhantes e daquele que é objeto de derrisão. Na primeira ponta dessa cadeia estão Demócrito e Diógenes; na segunda, entre outros, Sócrates.

Os primeiros, segundo os testemunhos, riam-se de tudo e de todos, mas com motivação distinta. Muito embora os fragmentos que nos chegaram de sua obra não revelem essa propensão ao riso,<sup>7</sup>

4. Heródoto não especifica a razão da morte, mas anota que os délfios ofereceram aos herdeiros dos donos de Esopo uma compensação pela perda (*Histórias*, II. 134). No romance, Esopo, por não ser recompensado por suas exibições em Delfos, insinua que seus habitantes eram escravos dos demais gregos, pois viviam dos sacrifícios depositados no Santuário de Apolo, sem nada ter que fosse deles próprios - os escravos eram frequentemente acusados de saquear os altares dos patrões. Os délfios, então, o acusam falsamente de roubar peças valiosas do tesouro do deus e o condenam à morte, lançando-o em um abismo (VE, 124-141).

5. Para a tradução da *Vida de Esopo*, vou adotar o texto segundo o manuscrito de Grottaferrata, na edição de F. Ferrari (Anônimo, 1997).

6. Adoto aqui o texto de Papathomopulos que, a partir de W, anota ἡμερινὸν para o ilegível +προσμηπαῖνος+. Perry corrige para προσμηπάῖνον, ou seja [um erro] anunciado.

7. Ao contrário, o fragmento DK 68 B 107 (Demócrito, 1978) registra que é indigno rir dos infortúnios humanos, sendo

Demócrito de Abdera (V a. C.) foi já na antiguidade associado a ele. Sêneca (I d.C., *Da tranquilidade da alma*) anota que o filósofo se ria das tolices humanas. Ainda mais instigante é o testemunho atribuído a Hipócrates, no apócrifo *Sobre o riso e a loucura* (I d.C., também conhecido como *Romance de Hipócrates*) em que o célebre médico relata a conversa que teria mantido com Demócrito na tentativa de compreender que mal o afetava, pois segundo seus concidadãos seu riso confinava com a loucura, já que se ria aparentemente sem motivo. Demócrito termina por confessar que ri "de uma só coisa relativa à humanidade, a falta de razão que preenche o homem, ou em outras palavras, a vacuidade que há em suas ações corretas, nos seus desejos pueris, na inutilidade de seus sofrimentos infundáveis".<sup>8</sup>

Ou seja, o riso é a resposta à ignorância generalizada em que o homem se encontra, de modo que nada do que se faz tenha sentido. Embora não haja testemunho dessa faceta zombeteira nos escritos de Demócrito, a impossibilidade de conhecer está lá documentada no fragmento DK 68 B 117 (Demócrito, 1978), que diz: "Na realidade nada sabemos, pois a verdade jaz num abismo". Assim, o riso de Demócrito nada tem de pedagógico, mas é a pura expressão do absurdo de nossa condição, na qual o filósofo se enquadra.

Diferente é a risada dos cínicos, representados por Diógenes. Aqui, sim, há um claro propósito didático em que o riso é uma arma que visa corrigir os erros ou denunciar a hipocrisia. Minois (2003, p. 62) está certo em apontar a existência de um fundo moral por trás dessa atitude sarcástica. Ao demonstrar desapego aos bens materiais e desprezo às convenções sociais, o filósofo buscara restabelecer a virtude verdadeira. De certa maneira o riso de Esopo está mais próximo do de Diógenes, já que a fábula é um gênero voltado para o ensinamento de uma lição. Ou seja, didatismo e moral se encontram nela. No romance, essas características também se fazem notar.

Quanto a Sócrates, o filósofo ateniense foi um prato cheio para os comediógrafos. Sua aparência grotesca (o próprio Platão em *Banquete* o compara a um Sileno), seu desleixo com o vestuário, o costume de entrar em transe, ignorando os que lhe rodeavam, a alegação de que escutava uma voz que lhe impelia a agir de tal ou qual modo, tudo isso fazia dele uma figura extravagante na Atenas de seu tempo. É verdade que o Sócrates platônico é dotado de um fino senso de humor que, se não se manifesta através do riso aberto, certamente aflora aos seus lábios em um sorriso irônico. Não menos verdadeiro, no entanto, é o fato de que ele é também alvo da risada alheia. *As nuvens*, comédia de Aristófanes, traz a mais conhecida sátira dirigida ao filósofo que, ao contrário do que era seu costume, aparece à frente de uma escola eclética cujos interesses vão das ciências naturais à retórica, atividade em que é mestre.

*As nuvens*, no entanto, não é a única comédia a zombar de Sócrates, que é mencionado também em *As aves* e *As rãs*, ambas de Aristófanes. Na recente antologia de fragmentos cômicos organizada por Olson (2007), há referências a Sócrates em peças de Eupolis, Cálias, Amipsias, e Teleclides. Em evidência estão suas pobreza proverbial, tagarelice e a natureza bizarra de seus estudos. Causa estranhamento ao homem médio as ocupações dos filósofos, que lhe parecem desconectadas das (pre)ocupações do dia-a-dia. Assim, o herói cômico Estrepísades, um camponês que vê no filósofo a única esperança de livrar-se de suas dívidas através do aprendizado de técnicas discursivas, imagina que a única coisa que há a inves-

---

preferível chorar diante deles.

8. Cf. Hipócrates, Carta 17 (2011, p. 53). Sobre as outras fontes ver da Silva (2012).

tigar sob a terra são os bulbos e as cebolas e que de sua cesta suspensa nos ares Sócrates não poderia senão observar os deuses. Ou seja, as nuances de pensamento dos filósofos lhe escapam e sugerem apenas esquisitices, ou na versão do *Romance de Hipócrates*, loucura.

O protagonista de *Vida de Esopo* está a meio caminho entre esses dois polos. Ao tornar-se escravo de um filósofo pode testemunhar de perto a inconsistência de seu pensamento, mas, por outro lado, está sempre a suscitar o riso, devido a suas deformidades. Xanto, proprietário de Esopo, é retratado como um filósofo [ὁ φιλόσοφος, VE, 20] respeitado, cuja fama extrapola a ilha de Samos, em que vive, atraiendo uma legião de jovens da Grécia e da Ásia interessados em estudar com ele. Gostaria de examinar, apesar de longa, a passagem em que se descreve o primeiro encontro dos dois no mercado de escravos, momento em que fica clara a relação que estabelecerão daí por diante. Creio que vale a pena ficar tão perto do texto, uma vez que o romance, até onde pude apurar, não tem tradução em nossa língua e, sendo pouco estudado, ainda é desconhecido para muitos.

Um vendedor de escravos chega a Samos com três peças a vender: dois belos e talentosos jovens, um pedagogo e um músico, e Esopo, feio, bruto e sem nenhum dote específico. Quando Xanto vem ao mercado, Esopo está exposto entre os dois companheiros. Esse arranjo não passa desapercebido ao filósofo que não perde a chance de dar uma aula a seus alunos, que o seguem por toda parte, e põe-se a elogiar a inventividade do mercador [έθαύμαζεν τὴν ἐπίνοιαν τοῦ σωματεμπόρου] (VE, 23):

Senhores letRADOS, não julgai que a filosofia é composta apenas com palavras, mas também, com atos. Muitas vezes (mais do que se acredita) a filosofia silenciosa é superior àquela que se faz com palavras.

[...]

Esse homem, que possui dois escravos belos e um repugnante, dispôs o repugnante entre os belos, para que a feiura deste ressaltasse a beleza daqueles. Caso a feiura não estivesse posta junto à excelência, a percepção dos belos não teria se contraposto.

[ἄνδρες φιλόλογοι, μὴ νομίσητε τὴν φιλοσοφίαν διὰ τῶν λόγων μόνον συνεστάναι, ἀλλὰ καὶ διὰ τῶν ἔργων· πολλάκις γὰρ ἡ σιγωμένη φιλοσοφία <τὴν> διὰ τῶν λόγων ὑπερέβαλεν ἢ πιστοῦται.]

[...]

[οὗτος γὰρ ἔχων μὲν δύο παῖδας καλοὺς καὶ τὸν ἔνα σαπρόν, <ἔστησε μέσον τῶν καλῶν τὸν σαπρόν>, ἵνα τὸ τούτου αἰσχρὸν τὸ τούτων κάλλος ἐκφαίνη· εἰ μὴ γὰρ παρετέθη τὸ αἰσχρὸν τῷ κρείττονι, ἡ τῶν καλῶν εἴδησις οὐκ <ἀν> ἡλέγχετο.]

Os estudantes derramam-se em elogios ao mestre, empolgados com sua finura de raciocínio. Finda a lição, Xanto passa, então, a interrogar os jovens, já que pensava comprar um deles (VE, 24):

Parando junto ao primeiro escravo perguntou: "Qual a sua origem?" Ele respondeu: "Sou capadócio." "E qual o seu nome?" "Ligúrio", ele disse. Xanto perguntou: "O que sabe fazer?" E ele: "Eu sei fazer tudo." Esopo, que estava ao lado, riu copiosamente.

[ἐπιστὰς δὲ τῷ πρώτῳ παιδίῳ εἶπεν "ποδαπὸς εῖ;" ἐκεῖνος ἀπεκρίθη "Καππάδοξ." "τί ὄνομά σου;" ὁ δὲ λέγει "Λίγυρις." Ξάνθος λέγει "τί οἶδας ποιεῖν;" ὁ δὲ· "έγὼ πάντα". ὁ Αἴσωπος ἐστώς ἐγέλασεν ἀθρόον.]

O riso de Esopo causa forte impressão aos alunos de Xanto que, em primeiro lugar, percebem apenas o seu aspecto grotesco – somente com os dentes à mostra, a contração da face sugere "um monstro, um tumor com dentes" [VE/W, 24: τέρας ἐδόκουν θεωρεῖν].<sup>9</sup> Tão inesperada fora a reação do escravo, que os estudantes passam a se perguntar do que ele se ri [VE/W, 24]:

Um disse: "O que viu que o levou a rir?" Outro falou: "Não ri, mas está tendo uma convulsão! Saibamos o que ele tem a dizer." Foi até ele puxando-o por trás e disse: "Você, que é esperto, do que riu?" Virando-se para ele, Esopo disse: "Recua, cabeça de bagre!" O aluno recuou, surpreso com o dito.

[ἄλλοις ἔλεγε "τί ιδών ἐγέλασεν." ἔτερος ἔφη "οὐ γελᾷ, ἀλλὰ ρίγᾷ. γνώσωμεν δὲ τί λαλεῖ." ἐλθών οὖν εὔλκυσεν αὐτὸν ἔξοπισθεν καί φησι "κομψότατε, τί ἐγέλασας;" ὁ δὲ στραφεὶς πρὸς αυτὸν λέγει "ὑποχώρει, θαλάσσιον πρόβατον." ὁ δὲ σχολαστικός διαπορηθεὶς ἐπὶ τὸ ρήθεν ὑπεχώρησεν.]

Para os alunos, Esopo age como um louco, pois sendo o riso socialmente compartilhado nada vieram que pudesse suscitá-lo. Ao interpelá-lo em busca de suas razões, eles recebem um insulto como resposta e se afugentam. Xanto parece não se dar pela coisa e, ao ser informado do preço exorbitante que o mercador pede pelo escravo, passa a interrogar seu belo companheiro. A entrevista e seu desfecho são em tudo iguais à primeira. Mais uma vez, quando o jovem preceptor declara que sabe fazer tudo, Esopo ri sem freios [VE/W, 24: καὶ ὁ Αἴσωπος πάλιν ἐγέλασεν.]. Novamente os discípulos ficam perplexos: do que acharia ele tanta graça?

Desestimulado pelo alto preço cobrado pelos escravos, Xanto passa a interrogar Esopo [VE, 25]:

Xanto disse para ele: "Qual a sua origem?" Esopo: "Venho da carne." Xanto: "Não é o que quis dizer, mas onde você nasceu?" Esopo: "No ventre de minha mãe." Xanto: Que se dane! Não perguntei isso, mas em que lugar você nasceu?" Esopo: Isso minha mãe não me disse, se nasci no quarto ou na sala de jantar." Xanto disse: "Qual a sua nacionalidade?" Esopo: "Sou frígio." Xanto: "O que sabe fazer?" Esopo: "Absolutamente nada." Xanto: "Por que nada?" Esopo: Porque cada um dos escravos ao meu lado sabe fazer tudo." Estudantes: "Puxa, afortunado seja! Eles não responderam direito, pois não existe quem tudo saiba. Por isso ele disse que nada sabe, por isso, portanto, riu."

[καί φησιν αὐτῷ ὁ Ξάνθος "ποταπὸς εἶ;" ὁ Αἴσωπος "Σάρκινος." ὁ Ξάνθος: "οὐ τοῦτο λέγω, ἀλλὰ ποῦ ἐγεννήσθης;" ὁ Αἴσωπος: "ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς μητρός μου." ὁ Ξάνθος: "πάντα αὐτῷ κακά. οὐ τοῦτο σε ἐρωτῶ, ἀλλὰ ποίω τόπω ἐγεννήσθης;" ὁ Αἴσωπος: "τοῦτό μοι οὐκ εἴπεν ἡ μήτηρ μου, πότερον [ἢ] ἐν τῷ κοιτῶνι ἢ ἐν τῷ τρικλίνῳ." ὁ Ξάνθος λέγει· "γένει, λέγω, ποταπὸς εἶ;" ὁ Αἴσωπος: "Φύρυξ." ὁ Ξάνθος: "τί οἴδας ποιεῖν;" ὁ Αἴσωπος: "ἔγω ὅλως οὐδέν." ὁ Ξάνθος: "διὰ τί οὐδέν;" ὁ Αἴσωπος: "ὅτι οἱ παρακάτεροι παῖδες ὅλα ἐπίστανται." οἱ σχολαστικοί· "οὔδα, μακάριοις: οὗτοι γάρ κακῶς ἀπεκρίθησαν. ἄνθρωποι γάρ οὐκ ἔστιν πάντα εἰδώς. διὰ τοῦτο εἴπεν οὗτος ὅτι οὐδέν οἴδα, διὰ τοῦτο οὖν ἐγέλασεν."]

9. Optei por suplementar as lacunas de VE/G com a passagem equivalente da VE/W, como faz Jouanno (Anonime, 2006, p. 223), para quem há compatibilidade entre os manuscritos.

À primeira impressão, Esopo parece tão obtuso que é incapaz de responder uma pergunta das mais simples (qual a sua origem?), exasperando Xanto que se vê obrigado a reformulá-la várias vezes. Cada resposta, no entanto, vai evidenciando a incompetência do filósofo para enunciá-la com precisão. Como resultado, o escravo denuncia o mestre diante de seus alunos, pondo em cheque sua reputação.

A cena contrasta vivamente com o início da passagem, em que Xanto dá uma aula sobre a natureza da filosofia, tão do agrado dos estudantes, mas que pouco mais é do que retórica. Agora o professor é Esopo. E ele desconstrói a explanação do famoso filósofo, uma vez que demonstra que a filosofia, também se faz com atos, depende sempre do acurado emprego das palavras. De fato, a partir desta primeira intervenção, o escravo apontará incessantemente os deslizes linguísticos de seu patrão. Há aqui também uma advertência, constantemente renovada, contra o julgamento que se baseia apenas em aparências, pois por trás de seu aspecto vil, Esopo se revela dono de um pensamento refinado e verdadeiramente dotado de espírito filosófico – que falta a Xanto, apesar de sua reputação. Essa inversão de papéis será marcada pela conclusão a que chegará Xanto diante das sucessivas lições que recebe do escravo: "Eu não sabia que me havia comprado um mestre" (*VE* 28: ἡγνόουν ἔαυτοῦ δεσπότην πριάμενος; *VE* 40: ἄνδρες, εὐρίσκω ὅτι δοῦλον οὐκ ἡγόρασα, ἀλλὰ καθηγητὴν ἐμαυτῷ ἐώνημαι.).

Diante da pergunta decisiva ("que sabe fazer?"), Esopo responde "nada" e depois esclarece: uma vez que seus companheiros alegam que sabem tudo. Há um notável eco socrático na resposta do escravo que, tal como o filósofo ateniense, percebe a impostura dos que se arrogam tudo saber. A consciência, se não da ignorância, ao menos dos limites do saber, é a base do conhecimento. Tal constatação garante o reconhecimento da parte dos alunos e ilumina o sentido do riso. Esopo não cabe mais no paradigma de Demócrito, mas agora está mais próximo do de Diógenes, já que mais que seus colegas de servidão seu riso desmistificador expõe a fragilidade de Xanto, que aceita passivamente a resposta absurda dada pelos outros escravos.

O paralelo com Diógenes salta aos olhos em diversos momentos do romance, mas o mais notável é o episódio do banho (*VE*, 66). A mais célebre anedota protagonizada pelo filósofo cínico o mostra percorrendo as ruas de Atenas à luz do dia, com uma lanterna nas mãos. A quem perguntasse o que buscava, dizia que estava em busca de um homem (Vida dos Filósofos Célebres, de Diógenes Laércio, VI, 41). Num movimento semelhante, Esopo, encarregado por seu patrão de verificar se os banhos estavam lotados, retorna dizendo que só havia visto um único homem por lá. Xanto apressa-se, então, para ir banhar-se, mas ao chegar ao edifício o encontra cheio. Questionado, o escravo observa que somente um de quantos lá estavam merecia ser chamado homem, pois havendo uma pedra na entrada do prédio todos tropeçavam e afastavam-se reclamando, mas apenas um se abaixara para tirá-la do caminho, de modo que mais ninguém se machucasse. Por faltar aos demais esse senso de humanidade ou, talvez, racionalidade (*ἀνθρωπίνας φρένας*), Esopo não os considera seus semelhantes.

Vale também notar que muitas das anedotas que cercam o cínico o mostram zombando de Platão, o filósofo mais proeminente na Atenas de então. Particularmente interessante é a crítica que ele faz à vida luxuosa que o discípulo de Sócrates levaria em contraste com a sua quase indigência. É o choque entre o filósofo proletário e o aristocrata. O mesmo choque social se nota na Vida de Esopo, acentuado pela relação de senhor e escravo. Os estudiosos do romance têm razão em apontar o seu caráter marca-

damente antiacadêmico, que revela o conflito entre a cultura erudita e a popular, representada por Esopo e suas fábulas.<sup>10</sup> O grotesco corporal e o obsceno fazem parte da estratégia esópica de rebaixamento da autoridade de que se investe o sábio tradicional.

Isso fica evidente no episódio em que Xanto deixa o banquete premido pelo intestino e, após evacuar, pergunta a Esopo o porque do hábito que temos de contemplar as próprias fezes. O escravo conta-lhe, então, a seguinte fábula (VE, 67):

É porque havia no passado o filho de um rei, que devido a luxúria e indolência ficava muito tempo sentado defecando, por tanto tempo, até que, sem perceber, defecou o seu bom senso. Desde aquele tempo, os homens se inclinam ao defecar, temendo evacuar seu bom senso. Você, no entanto, nenhuma inquietação tenha a esse respeito. Não tema defecar seu bom senso, já que não o tem.

[ὅτι κατὰ τοὺς πάλαι χρόνους βασιλέως οὐδὲς ἐγενέτο ὅστις διὰ τὴν σπατάλην καὶ τρυφὴν ἐπὶ πολὺν χρόνον ἔκαθεζετο χέζων, ἐπὶ τοσοῦτον δὲ χρόνον, ἄχρις οὗ ἐπιλαθόμενος τὰς ιδίας φρένας ἔχεσεν. ἀπ' ἐκείνου δὲ τοῦ χρόνου οἱ ἀνθρώποι χέζοντες ὑποκύπτουσιν φοβούμενοι μὴ καὶ αὐτοὶ τὰς ιδίας φρένας χέσωσιν. σὺ δὲ μηδὲν ἀγωνίᾳ περὶ τούτου· οὐ μὴ γὰρ χέσῃς σου τὰς φρένας, οὐκ ἔχεις γάρ.]

Os excessos no banquete estariam por trás da exposição do filósofo. Também quase lhe custam a fortuna, já que numa dessas ocasiões, embriagado, aposta que seria capaz de beber todo o mar. Mais uma vez, é a inteligência de Esopo que o salva, sem que, no entanto, ele o reconheça. Apenas pressionado por seus concidadãos, que escolhem Esopo para negociar com Creso, quando o rei da Lídia ameaça invadir Samos, ele o liberta, movido mais pela vaidade do que pela gratidão. A corte de Creso representa a primeira etapa na ascensão do ex-escravo como cortesão e conselheiro dos poderosos.<sup>11</sup>

Jouanno (Anonime, 2006, p. 43) nota que:

"quando Xanto deixa de fazer parte da história, a Vida de Esopo perde muito de sua força cômica, e talvez seja por isso que as alusões ao físico monstruoso do protagonista diminuam, pois quanto mais nos aproximamos do fim da biografia, menos o papel de Esopo é o de uma personagem de comédia, mesmo que o espírito zombeteiro jamais desapareça por completo."

Se Esopo deixa de ser personagem de comédia, talvez seja porque ingresse no mundo da tragédia. Ainda assim, o movimento paródico do texto continua vivo, até mesmo quando o romance atinge seu momento mais dramático. Feito prisioneiro dos délfios, Esopo aguarda em sua cela a execução, já dada como certa. Recebe, então, a visita de um amigo que lhe pergunta o que foi feito de sua sabedoria (*γνώμας*, mas também *παιδεία* e *τὸ φιλόλογον*; VE 130), disputada por tantos reis, para que insultasse os délfios quando estava em seu poder. Esopo responde com uma fábula (VE 131).

10. Jouanno (Anonime, 2006); Kurke, 2011, entre outros.

11. Há aqui paródia do *logos* de Creso, que ocupa a primeira metade do Livro I das *Histórias* de Heródoto. Ali o rei se cerca de sábios oriundos da Grécia, como Bias e Sólon, para orientar suas campanhas militares.

A situação remete, como lembra Kurke (2011, loc. 6879), aos últimos dias de Sócrates, que também na prisão, à espera da morte, distrai-se musicando fábulas esópicas e recebendo seus discípulos para longas conversas (Platão, *Fedon*, 60b–61b). Sendo assim, é difícil não perceber o encontro entre Esopo e seu amigo como alusão ao último Sócrates, como o retrata Platão, mas num nível mais profundo, outras formas de sabedoria oficial são igualmente parodiadas.

Examinemos primeiro a fábula contada por Esopo. Uma moça de inteligência limítrofe [μωρήν] ouvia sempre a mãe pedir aos deuses que lhe incutissem um pouco de juízo [νοῦν]. Um dia ela surpreende um camponês mantendo relações com uma mula e ingenuamente pergunta o que ele está fazendo. O homem responde que está metendo um pouco de juízo no animal. Imediatamente a moça lhe suplica que faça o mesmo com ela, que é deflorada, e, depois, corre para contar à mãe que agora está repleta de juízo. Ao saber como a filha o obtivera, a senhora se lamenta dizendo (VE 131): "Filha, perdeste o pouco de juízo que tinha antes!" [Ὥ τέκνον, ἀπώλεσας καὶ ὃν πρώτον εἶχες νοῦν.]

Por trás da crueza da história, Kurke (2011, loc. 6833) detecta uma paródia da poesia didática aristocrática, muito especialmente Teógnis (31-38). Dirigindo-se a Cirno, o "poeta", no intuito de aconselhá-lo, pede que evite unir-se (συμμίσγης, com conotação sexual, especialmente no contexto pederástico do simpósio) a maus companheiros, sob pena de "perder o juízo" (ἀπολεῖς καὶ τὸν ἔοντα νοόν). O paralelo verbal é evidente. À luz dessa referência, pode-se entender que ao buscar a companhia dos délfios (má companhia), Esopo acabou privado de seu juízo – ou, ainda em outras palavras, ele teria traído sua origem popular, confortando-se com o universo aristocrático da corte, que sanciona sua sabedoria.

Por outro lado, é impossível não relacionar essa fábula àquela contada anteriormente a Xanto. Esopo se compara a moça desajuizada que causa sua própria ruína ao pedir que o camponês a deflore. O lamento da mãe, de que a filha perdera o pouco de juízo que tinha, não faz sentido porque ela não tinha juízo algum – assim como, segundo Esopo, Xanto jamais tivera bom senso, não devendo pois temer defecá-lo. O que concluir disso? Se for para tirar da fábula uma moral, essa seria que a sabedoria está justamente em não julgar-se sábio, uma lição socrática, sem dúvida.

Proponho, então, que de personagem cômica, Esopo tenha se tornado trágica, pois ao ter seu saber sancionado pelos reis, ele se deixou levar pela soberba (*hybris*), julgando-se acima dos demais. Essa *hybris* é determinante para a sua queda. Embora Esopo tenha trocado o riso pelas lágrimas, num último esforço ele ainda desmascara a própria impostura.

## Referências Bibliográficas

ANONIME. *Vie d'Esope*. Introdução, tradução e notas de C. Jouanno. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

ANONIMO. *Romanzo di Esopo*. Introduzione e texto critico a cura de F. Ferrari. Milano: Rizzoli, 1997.

DEMÓCRITO DE ABDERA. In: José Cavalcante de Souza (org.). *Os pré-socráticos. Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

HERODOTOS. *História*. Tradução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1985.

HIPÓCRATES. *Sobre o riso e a loucura*. Tradução de Rogério G. de Campos. São Paulo: Hedra, 2011.

HOLZBERG, N. Fable: Aesop. Life of Aesop. in Schmeling, G. (ed.) *The novel in the ancient world*. Boston: Brill Academic Publishers, 2003, pp. 633-9.

KURKE, L. *Aesopic conversations. Popular tradition, cultural dialogue and the invention of Greek prose*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

MINOIS, G. A humanização do riso pelos filósofos gregos. In: *História do riso e do escárnio*. Tradução de Maria Elena O. O. Assumpção. São Paulo: Editora da UNESP, 2003, p. 49-76.

OLSON, D. S. Broken laughter. *Selected fragments of Greek comedy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

PAPATHOMOPOULOS, M. *Ho bios tou Aisopou*. He parallage G. Ioannina, 1990.

PERRY, B. E. (ed.) Vita Aesopi Vulgaris Qualis Exstat Unice In Codice G; Vita Aesopi Westermanniana. In: *Aesopica. A series of texts relating to Aesop or ascribed to him*. Urbana: University of Illinois Press, 2007 (1a ed. 1952).

\_\_\_\_\_. The text tradition of the Greek Life of Aesop. In: *Transactions and Proceedings of the American Philosophical Association*, v. 62, p. 198-244, 1933.

DA SILVA, J. A. *Esopaida ou Vida de Esopo*. Edições Vercial para e-book, 2010.

\_\_\_\_\_. *Vida de D. Quixote, Esopaida e Guerras do Alecrim*. Seleção, introdução e notas de Liberto Cruz. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1975.

DA SILVA, F. J. O riso de Demócrito na tradição literária. In: *A Palo Seco*, ano 4, n. 4, p. 34-9, 2012.