

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

MARIHÁ BARBOSA E CASTRO

**METÁFORAS DO CORPO NAS *SATURAE* DE AULO
PÉRSIO FLACO**

VITÓRIA
2020

MARIHÁ BARBOSA E CASTRO

**METÁFORAS DO CORPO NAS *SATURAE* DE AULO
PÉRSIO FLACO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Letras – Área de concentração em Estudos Literários.
Orientadora: Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite.

VITÓRIA
2020

MARIHÁ BARBOSA E CASTRO

METÁFORAS DO CORPO NAS *SATURAE* DE AULO PÉRSIO FLACO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Letras – área de concentração Estudos Literários.

Vitória, Fevereiro de 2020

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dra. Leni Ribeiro Leite
Universidade Federal do Espírito Santo – Orientadora

Prof. Dr. Paulo Roberto Sodré
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Wilberth Claython Ferreira Salgueiro
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dra. Renata Cazarini de Freitas
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Fábio Duarte Joly
Universidade Federal de Ouro Preto

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à CAPES, pela concessão da bolsa de Doutorado que foi fundamental para esta pesquisa;

À professora Dra. Leni Ribeiro Leite, sem a qual esta pesquisa não existiria, pela orientação cuidadosa que extrapola os limites da tese;

A todos os membros do Limes, grupo de pesquisa que acompanhou o desenvolvimento deste trabalho e contribuiu fundamentalmente para o aprimoramento das reflexões que aqui foram desenvolvidas;

Aos membros da banca, Raimundo Carvalho, Paulo Sodré, Fábio Fortes e Renata Cazarini, que gentilmente aceitaram o convite para participar da defesa;

A todos os bons professores e professoras que passaram por minha vida, de todas as etapas da minha formação, especialmente Wilberth Salgueiro, meu primeiro orientador.

A todos os membros do Proaera, grupo que muito contribuiu com o enriquecimento deste trabalho;

A Fábio Duarte Joly, por mais uma vez contribuir com o enriquecimento bibliográfico de minhas pesquisas;

A Aldo Dinucci, que gentilmente forneceu bibliografia importante sobre o estoicismo, sem a qual esta pesquisa não teria sido possível;

A Guilherme Gontijo Flores, que disponibilizou amigavelmente suas excelentes traduções de Horácio ainda não publicadas;

Aos meus colegas de pesquisa, que acompanharam de perto a minha trajetória acadêmica, e que são grandes amigos para muito além da Universidade: Kátia Giesen, Iana Cordeiro, Camilla Paulino, Natan Baptista, Luiza Carvalho, Alessandro Carvalho e Rafael Trindade;

Aos meus amigos de hoje e de sempre: Luís Henrique Oliveira, Pedro Souza, Gustavo Cassel, Gabriel Farid, Nelson Martinelli Filho, Guilherme Duque, Nayara Rocha, Carolina Garcez, Juliana Borsoi, Allan Vielibre, Leandra Postay, Henrique Néspoli, Rafaela Dantas, Janaína Vazzoler, Deyvid Martins, Rafael Cavalcanti, Rafael Venturini e Rafael Simão;

Aos meus irmãos, também meus grandes amigos, Anne Castro, Iury Castro, Nicholas Barbosa e Nicole Barbosa;

A minha avó, Caridade Castro;

E aos meus pais, Márcia Castro e Humphrey Barbosa.

*orandum est ut sit mens sana in corpore sano;
fortem posce animum mortis terrore carentem,
qui spatium vitae extremum inter munera ponat
naturae, qui ferre queat quoscumque labores,
nesciat irasci, cupiat nihil et potiores
Herculis aerumnas credat saevosque labores
et venere et cenis et pluma Sardanapalli.
monstro quod ipse tibi possis dare; semita certe
tranquillae per virtutem patet unica vitae.
nullum numen habes, si sit prudentia: nos te,
nos facimus, Fortuna, deam caeloque locamus.*

(Juvenal 10.356-36)

deves pedir uma mente sadia num corpo sadio;
roga por ter um espírito forte, sem medo da morte,
um que uma vida longa repete entre os dons menos nobres
da natureza, que vá suportar todo tipo de lida,
um que não saiba irritar-se, que nada deseje e melhores
julgue que sejam os Hércúleos apuros e atrozes trabalhos
do que os amores e ceias e plumas do rei Sardanápalo.
Isso que mostro, tu mesmo és capaz de buscar: o caminho
único para uma vida tranquila, a virtude o revela.
Nada divina serás, se tivermos prudência: nós somos,
nós, ó Fortuna, quem deusa te torna e no céu te coloca
(Trad. Rafael Cavalcanti do Carmo)

RESUMO

As *Sátiras* de Aulo Pérsio Flaco são muitas vezes caracterizadas como uma das obras mais obscuras da literatura romana. A tradição, recorrentemente, leu a complexidade dos poemas como uma estratégia para criticar veladamente o governo de Nero. A hipótese de que as sátiras enderecem críticas ao *princeps* é verossímil, pois muitos dos vícios atacados pela *persona* satírica são os apontados por Tácito em sua narrativa sobre Nero; mas, cômicos de que essa leitura se apoia em grande parte em paratextos como a *Vita Persii*, provavelmente escrita no século IV, e de que o testemunho de Tácito está circunscrito dentro do contexto político da dinastia flaviana, acreditamos que não é possível assegurar que de fato Pérsio atacou o *princeps* em seus versos. A tradição também explicou a obscuridade como sendo resultado da inépcia do jovem autor, ainda que os textos mais próximos do primeiro contexto de circulação das *Sátiras* sequer mencionem sua obscuridade e ainda chamem a atenção para a popularidade do poeta. Nossa hipótese é de que a obscuridade seja programática em Pérsio, ainda que possa ter sido intensificada em função da perda de referenciais importantes para a compreensão dos poemas, e que ela se deve, sobretudo, às metáforas densas que encontramos ao longo da obra. Entre as metáforas utilizadas pelo autor, chamam especial atenção aquelas associadas ao corpo humano e suas funções fisiológicas, que são muitas vezes construídas a partir da apropriação do discurso médico pelo discurso filosófico de cunho estoico. O *corpus* deste trabalho é constituído de um conjunto de metáforas que extrapolam o uso cotidiano e assinalam a inventividade do poeta para criar novos sentidos. A metáfora em Pérsio se afasta das prescrições aristotélicas, ecoadas por autores romanos como Quintiliano e Cícero, sobre o bom uso da figura. O estilo de Pérsio também não condiz com o que é esperado de um estoico, para quem um estilo simples e pouco ornado seria o ideal. Defendemos que Pérsio realiza uma revolução histórica do uso da metáfora e se afasta de um lugar-comum que associa a literatura ao prazer. Em suas sátiras, as condições médica e moral se confundem e a narrativa do adoecimento do corpo transforma-se em uma metáfora da degeneração da alma. As *Sátiras*, portanto, podem ser interpretadas como um remédio oferecido aos leitores e ouvintes que buscam a cura de seus vícios através da doutrina estoica e estão dispostos a encarar o amargo processo de cura oferecido por Pérsio através de seus versos enigmáticos.

Palavras-chave: Metáforas do corpo humano. Discurso médico. Estoicismo. Sátira romana. Aulo Pérsio Flaco.

ABSTRACT

Aulus Persius Flaccus' *Satires* are usually described as one of the most enigmatic works of Roman literature. Tradition has read, on a regular basis, the complexity of its poems as a strategy to covertly criticize Nero's government. The hypothesis that the satires address criticism to the *princeps* is quite likely, as many of the vices at which the satirical *persona* aims are pointed out by Tacitus in his narrative on Nero. However, as we are aware that this reading is mostly based on paratexts such as the *Vita Persii*, probably written in the 4th century, and that Tacitus' testimonial is circumscribed in the political context of Flavian dynasty, we believe that one cannot assure Persius had in fact targeted the princeps in his verses. Tradition has also explained its obscurity as resulting from its young author's inaptitude, even though the texts that are closer to the first satires' circulation context do not actually mention such obscurity as they, otherwise, call attention to the poet's popularity. Our hypothesis is one of a programmatic obscurity in Persius, although the loss of important references to the poems' comprehension could have intensified it, which mostly takes place due to the dense metaphors that one can find throughout his work. Among the author's metaphors, the ones that are associated with the human body and its physiological functions are of great importance, and those are usually built from the appropriation of the medical discourse by the stoic philosophical discourse. This work's *corpus* is compounded by a set of metaphors that go beyond their everyday use and signal the poet's inventiveness towards the creation of new meanings. Persius' metaphors detach from Aristotelian prescriptions, echoed by Roman authors such as Quintilianus and Cicero, on the proper use of figures. Persius' style is also not suitable to what one can expect from a stoic author, for whom a simple and less ornate style would be the ideal. We defend that Persius has achieved a historical revolution in the use of metaphors, and that he moves away from the common place that associates literature to pleasure. In his satires, medical and moral conditions mingle, and the narrative of the body's sickening turns into a metaphor for the degeneration of the soul. The *Satires* can be interpreted, therefore, as a medicine that is offered to readers and listeners who seek the cure for their vices through the stoic doctrine, and who are willing to face the bitter curing process that is offered by Persius through his enigmatic verses.

Keywords: Human body metaphors. Medical metaphors. Stoicism. Roman satire. Aulus Persius Flaccus.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO..... | 09 |
| 1 O POETA DOS DISSIDENTES..... | 18 |
| 2 O POETA OBSCURO..... | 35 |
| 2.1 Por que obscuro?..... | 35 |
| 2.2 Recepção e percepções sobre a obscuridade de Pérsio..... | 44 |
| 3 O POETA DOS ESTOICOS..... | 57 |
| 3.1 A Escola do Pórtico..... | 57 |
| 3.2 Pérsio e o estoicismo..... | 69 |
| 4 A METÁFORA COMO CHAVE DE LEITURA DAS <i>SATURAE</i> DE PÉRSIO..... | 80 |
| 4.1 Por que a metáfora?..... | 80 |
| 4.2 A concepção aristotélica de metáfora..... | 83 |
| 4.3 Pérsio e o mau uso da metáfora..... | 88 |
| 4.4 A metáfora viva..... | 101 |
| 5 O CORPO E A MEDICINA COMO METÁFORAS..... | 107 |
| 5.1 Metáforas médicas..... | 107 |
| 5.2 Metáforas médicas na sátira romana..... | 110 |
| 5.3 Metáforas médicas nas <i>Saturae</i> de Pérsio..... | 124 |
| CONCLUSÃO..... | 140 |
| REFERÊNCIAS..... | 145 |
| ANEXOS..... | 153 |

INTRODUÇÃO

As *Saturae*, de Aulo Pérsio Flaco, embora comumente figurem como menores¹ quando comparadas aos *Sermones*, de Horácio, e às *Saturae*, de Juvenal, ganharam prestígio pouco depois de sua póstuma publicação, já no primeiro século da era comum². Entre as características mais proeminentes das *Sátiras* estão o estilo obscuro e a forte presença da mensagem moral estoica. Grande parte da recepção da obra se concentra nesses dois aspectos, associando-os para sustentar a leitura dos poemas como críticas veladas à tirania de Nero. Tal abordagem leva em conta (1) a suposta proximidade do poeta com importantes nomes do círculo estoico que se envolveram em episódios de dissidência contra Nero e (2) a modificação feita por Cornuto em um verso da primeira sátira para evitar suspeitas de críticas ao *princeps*.

Essas leituras se apoiam nas informações fornecidas pela *Vita Persii*, biografia do poeta atribuída ao gramático Marco Valério Probo³, e no fato de Nero ter sido representado como um tirano por autores como Suetônio e Tácito. Entretanto, essas fontes sobre o Principado do último imperador júlio-claudiano datam de período posterior a sua morte, já a partir da dinastia flaviana, fator que aponta para um movimento de *damnatio memoriae* – ainda que não promulgada oficialmente⁴ – de Nero. A própria *Vita Persii* foi provavelmente escrita nesse período, ou ainda alguns séculos depois, fazendo parte de um campo discursivo que constrói ou assume a narrativa já difundida de Nero como vicioso, vil e autoritário. Contudo, as *Sátiras* não fornecem pistas suficientes para que sejam vistas indubitavelmente como um libelo político dissidente, ainda que tematizem a *libertas*, uma vez que esse tópico

¹ John Dryden afirma em *Discourses on satire and on epic poetry* (1667) que Pérsio é o menor dos satiristas romanos, sendo a sua obscuridade o resultado de uma falha estilística.

² A *Vita Persii*, biografia do poeta trazida muitas vezes junto de suas sátiras nos manuscritos, comunica um sucesso imediato da obra: *editum librum continuo mirari homines et diripere coeperunt* (*Vita Persii*, 45). **Tradução:** “os homens começaram imediatamente a admirar e discutir o livro publicado”.

³ Suetônio, em *Dos Gramáticos*, expõe a biografia de vinte gramáticos e informa que Marco Valério Probo, nascido em Berito nos tempos de Nero e Domiciano, “*Reliquit autem non mediocrem silvam observationum sermonis antiqui*” (Suet. *Gram.* 24). **Tradução:** “deixou não modesta selva de observações acerca da língua antiga” (Trad. Marcos Martinho). Aulo Gélcio, nas *Noites Áticas*, comenta que Marco Valério Probo possuía bastante prestígio entre os seus contemporâneos por sua sabedoria (Gell. 4. 7) e era perspicaz na leitura e comentários de autores antigos como Virgílio (Gell. 9.12).

⁴ Domiciano foi o primeiro imperador romano contra quem foi promulgado oficialmente o processo de *Damnatio Memoriae*. Segundo Suetônio, o Senado ficou tão alegre com seu assassinio: “*quin mortuum contumeliosissimo atque acerbissimo adclamationum genere laceraret, scalas etiam inferri clipeosque et imagines eius coram detrahi et ibidem solo affligi iuberet, novissime eradendos ubique titulos abolendamque omnes memoriam decerneret*” (Suet. *Dom.* 23). **Tradução:** “que não pôde impedir que se lacerasse a reputação do morto com um gênero de aclamação tão ultrajante como cruel. Mandou até mesmo buscar escadas para despregar os escudos e as imagens do imperador, que se partiam ao cair no solo. Finalmente, decretou que as inscrições seriam apagadas por toda a parte e a sua memória abolida” (Trad. Sady Garibaldi).

apareceu em todos os satiristas imperiais, sendo eles próximos ou não dos *principes* que lhes eram contemporâneos. Salta aos olhos, entretanto, que todos os outros satiristas imperiais tenham elogiado imperadores de seu tempo em seus poemas, enquanto em Pérsio não encontramos nenhuma alusão a Nero. Apenas na sátira 6 o título César é mencionado, mas sabemos tratar-se de Calígula, e não de Nero. Ademais, não há nessa passagem nenhuma qualificação, negativa ou positiva, de Calígula.

Notamos que a tradição de leitura das *Sátiras* como um episódio de dissidência moral e literária atravessou os séculos e é encontrada em estudos modernos sobre o período neroniano, como *Political Dissidence Under Nero: The Price of Dissimulation* (1993), de Vasily Rudich, que elabora uma análise do Principado de Nero marcada por uma acentuada confiança nas narrativas de Tácito. Para a compreensão da estrutura política do Principado, apoiamo-nos na dissertação de mestrado intitulada *A construção da imagem de Otávio, Cleópatra e Marco Antônio entre moedas e poemas* (44. a 27 a.C.) (2010), de Camilla Ferreira Paulino da Silva, que oferece um panorama sobre as transformações sofridas em Roma a partir da fundação do Principado por Otávio Augusto. Sobre o Principado de Nero, em específico, foi de fundamental importância a leitura de *Nero: bom ou mau imperador? Retórica, política e sociedade em Tácito* (54 a 69 d.C.) (2016), de Ygor Klain Belchior, e do *Companion to the Neronian Age* (2013), organizado por Emma Buckley e Martin Dinter, que apresentaram perspectivas menos crédulas do que a de Vasily Rudich (1993) das fontes antigas sobre Nero.

Procuramos demonstrar que a visão de Pérsio como um dissidente político sustentou leituras que explicavam a proverbial obscuridade do autor como uma consequência de sua tentativa de dissimulação. Segundo tais leituras, as críticas, embora presentes nos poemas, estariam sempre codificadas, apresentadas como enigmas a serem descobertos pelo leitor. A investigação das motivações para que Pérsio tenha construído um texto tão obscuro, entretanto, é antecedida por outra questão: por que razão Pérsio é tão inacessível para o leitor moderno? A obscuridade é compreendida como parte de um projeto poético ou como uma perda de referências antigas que eram fundamentais para a compreensão do texto? Essas questões são colocadas porque verificamos que apenas a partir do século VI, com João, o Lídio, encontramos menções à obscuridade do autor – seus contemporâneos referiram-se apenas à sua popularidade.

Para sustentar nossa reflexão sobre a obscuridade das *Sátiras*, analisamos a trajetória do *Commentum Cornuti* – comentário atribuído a Cornuto que acompanha os mais antigos manuscritos das *Sátiras*. Afinal, a existência desse paratexto pode confirmar que a audiência,

distante do primeiro contexto de circulação dos poemas, precisou com frequência de apoio para acessar a obra de Pérsio, uma vez que esta seria demasiadamente obscura? Os comentários de Isaac Casaubon (1606) e os de John Dryden (1667) sobre as *Sátiras* são discutidos com o objetivo de observar diferentes modos de compreender a obscuridade de Pérsio já no Renascimento. Entre os críticos modernos, analisamos as leituras e considerações sobre o estilo e a obscuridade em Pérsio de *Essays on Roman satire* (1982), de William Anderson, *Persius* (1984), de Mark Morford, *Life in the text: the corpus of Persius' satires* (2012), de Catherine Keane e *Satiric textures: style, meter, and Rhetoric* (2012), de E. J. Kenney.

Primeiramente, procuramos demonstrar por que as *Sátiras* podem ser consideradas obscuras pelos leitores modernos, ainda que acreditemos que não sejam impenetráveis, ao contrário do que pensava, por exemplo, John Dryden. Em seguida, buscamos responder se essa obscuridade é ou não parte de um projeto poético do satirista. Esperamos demonstrar que a principal marca do estilo obscuro de Pérsio são as metáforas densas e incomuns que encontramos ao longo dos poemas.

Para conceituarmos e escolhermos qual entendimento de metáfora será utilizado neste trabalho, fizemos uma breve análise de como a figura era compreendida por Aristóteles na *Retórica* e na *Poética*. Entre os romanos, consideramos o que nos dizem Cícero e Quintiliano sobre a figura. A *Poética*, de Aristóteles, foi lida através das traduções de Paulo Pinheiro (2015) e Ana Maria Valente (2008). Para a leitura da *Retórica*, recorreremos à tradução de Manuel Alexandre Júnior (2006). Utilizamos, ainda, a tradução de Adriano Scatolin da obra *De Oratore*, de Cícero.

Distinguimos metáforas vivas de metáforas do uso cotidiano, considerando as reflexões desenvolvidas por Paul Ricoeur, em *Metáfora Viva* (2000), e por George Lakoff, em *Metáforas da vida cotidiana* (2002). As metáforas vivas são aquelas que fazem parte de um contexto único e que propõem propriedades ainda não significadas. São as metáforas inventivas, mais frequentes no discurso literário, sobretudo poético. As metáforas de uso cotidiano, por outro lado, são aquelas de uso comum ou frequente, conhecidas por falantes de diversas línguas modernas, não sendo consideradas metáforas inventivas.

Além da investigação do papel que as metáforas ocupam no programa satírico de Pérsio, é nosso objetivo demonstrar que o poeta se afasta de lugares-comuns da poesia grega e romana ao negar a inspiração das musas e optar por um estilo acre, contrariando a associação usual entre literatura e prazer. Trabalhamos com a hipótese de que, nas *Sátiras*, a *persona* indica não querer deleitar os ouvidos de sua audiência, mas sim apontar e curar os vícios de

uma sociedade corrompida. O único remédio possível apresentado é a filosofia estoica que, como demonstraremos, é explicitamente adotada pelo satirista neroniano.

A relação da poesia de Pérsio com o estoicismo é debatida a partir da comparação de seu conteúdo com obras significativas para a filosofia estoica no império romano, como as *Epistulae Morales ad Lucilium*, de Sêneca, as *Tusculanae Disputationes* e *De Officiis*, de Cícero, as diatribes de Musônio Rufo e a *Epidrome*, de Cornuto. Sêneca foi priorizado por representar a mais volumosa obra conhecida sobre a doutrina estoica e, também, por ter sido um contemporâneo de Pérsio. Utilizamos, no caso de Musônio Rufo e Cornuto, cujos originais estão em grego, as traduções de Aldo Dinucci das *Diatribes*, de Musônio Rufo, para o português, e de Jeremy Anscombe, da *Epidrome*, de Cornuto, para o inglês. Para compreender a doutrina dos fundadores da escola estoica na Grécia, este trabalho recorreu às *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio (180 d.C. – 240 d. C.), que apresenta, em seu sétimo livro – o mais longo de sua obra –, a biografia e síntese do pensamento de importantes nomes cujos escritos chegaram em estado muito fragmentário à modernidade, como Zenão de Cítio, Cleantes e Crisipo. Utilizamos a tradução de Mário da Gama Kury para acessar o texto de Diógenes Laércio, também originalmente em grego.

Recorremos ao *Cambridge Companion to the Stoics* (2003), organizado por Brad Inwood, que reuniu textos substanciais para a compreensão das ideias estoicas tanto através de uma trajetória histórica da escola e suas influências como pela apresentação do sistema estoico de pensamento: a etimologia, a lógica, a filosofia natural, a teologia, o determinismo e a metafísica. Também *Estoicismo* (2016), de Roberto Radice, forneceu importante base para a compreensão da história do pensamento estoico, pois apresenta as características do estoicismo dividindo-o em três fases: Estoicismo Antigo (desde a fundação da escola, por Zenão, até a formalização da doutrina, com Crisipo); o Estoicismo Médio (a era representada por Posidônio e Panécio, que marca a diáspora dos filósofos da cidade de Atenas para Rodes) e o Estoicismo romano ou neoestoicismo, que corresponde ao período imperial. A compreensão do pensamento e da doutrina estoica, em seus diferentes períodos e domínios – tendo em vista a divisão discursiva do estoicismo em Física, Lógica e Ética –, contou também com a importante contribuição de *Ler os estoicos*, volume organizado por Gourinat e Barnes (2013). Para a compreensão da moralidade estoica, recorremos especialmente à leitura de *Roman Christianity & Roman Stoicism: a comparative study of ancient morality* (2010), de Runar M. Thorsteinsson. Também foi fundamental a leitura do trabalho de John Sellars, em *The Art of Living: the Stoics on the Nature and Function of Philosophy* (2009), que discute a relação entre a ética estoica e a natureza, traço marcante da doutrina, além de discorrer sobre a

importância do aspecto prático na construção do pensamento filosófico estoico. Para a compreensão das escolas helenísticas e da influência de Sócrates no surgimento de uma filosofia voltada para o cuidado de si e para a arte de viver, foi essencial a leitura de *O que é a filosofia antiga?* (2014), de Pierre Hadot.

Tendo em vista que pretendemos demonstrar a centralidade da metáfora e da mensagem moral estoica nas *Sátiras* de Pérsio, que frequentemente associa o vício à doença e apresenta o estoicismo como uma cura possível para os vícios apontados nos poemas, escolhemos analisar as metáforas que se relacionam ao corpo humano e suas funções. Chamou a nossa atenção a presença do discurso médico aliado ao discurso filosófico ao longo dos poemas, pois as doenças do corpo aparecem muitas vezes como o reflexo de escolhas morais, e o estoicismo como o único caminho capaz de trazer a cura das doenças da alma e, conseqüentemente, das do corpo.

Em relação à relevância da presença do discurso médico no discurso filosófico, especialmente o estoico, foram valiosas as contribuições de Martha C. Nussbaum em *The Therapy of Desire: Theory, and Practice in Hellenistic Ethics* (1994). A relação da sátira romana com a filosofia, em geral, e com o estoicismo, em específico, foi analisada a partir da leitura dos textos *Satire as popular philosophy* (1984), de C. W. Mendel, *Sleeping with the enemy: satire and philosophy* (2005), de Roland Mayer e *Stoic Influence on Selected Satires of Horace* (1977), de R. P. Bond. Apontamos, ainda, para a importante discussão sobre a presença do discurso médico na sátira romana elaborada por Sari Kivistö em *Medical Analogy in Latin Satire* (2009). O trabalho de Kivistö também foi essencial para a análise das metáforas médicas que procuramos observar na tradição satírica, como um todo, e na sátira de Pérsio, em específico.

Destacamos o livro *A study in food, philosophy, and the figural* (2015), de Shadi Bartsch, que, de modo original, apresenta uma análise de metáforas associadas à alimentação, dieta e digestão em Pérsio. Bartsch (2015) demonstra como as metáforas associadas à digestão estão ligadas a um discurso médico – a dieta era um campo de especial interesse para os médicos da Antiguidade – apropriado pela filosofia estoica que procura afastar a metáfora da ideia de prazer a que ela está comumente associada. Esperamos apresentar um estudo que tenha como protagonistas as metáforas relacionadas ao corpo humano, o que também incluirá, mas não se restringirá ao grupo de metáforas analisado por Bartsch (2015).

Destacamos as leituras imprescindíveis de *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease* (2005), de Philip J. Van Der Eijk, e de “Medical Metaphor in Late Antiquity” (2018), de Wendy Mayer.

Recorremos, ainda, para a compreensão do discurso médico na Antiguidade, à leitura de tratados selecionados do *Corpus Hippocraticum*, traduzidos por Henrique Fortuna Cairus e Wilson A. Ribeiro Jr..

Observamos a ocorrência de referências ao corpo humano e suas funções e ao discurso médico nos *Sermones*, de Horácio, único exemplar de mesma filiação genérica anterior a Pérsio a chegar inteiro à contemporaneidade. Também procuramos por referências ao corpo e à figura do médico nos fragmentos de Lucílio, embora saibamos que, no caso desse poeta, a privação do contexto impeça uma análise mais aprofundada dessas referências. O texto de Lucílio foi consultado a partir da edição da Loeb Classical Library, por E. H. Warmington (1938), terceiro volume da coleção *Remains of Old Latin*. A obra de Horácio foi cotejada a partir da edição da Loeb Classical Library, por Jeffrey Henderson (1929). Consultamos e utilizamos, neste trabalho, as traduções de Antônio Luís Seabra (1956), dos *Sermones*, e as traduções ainda no prelo de Guilherme Gontijo Flores, que gentilmente nos forneceu os textos, dos *Sermones* e da *Ars Poetica*.

Além disso, este trabalho apresenta uma tradução das *Saturae*, de Aulo Pérsio Flaco, e também da *Vita Persii*, geralmente atribuída a Valério Probo. As *Sátiras* foram anteriormente traduzidas integralmente em português por Francisco Antônio Martins Bastos (1837) e por Fábio Cairolli (2019). Tanto Bastos (1837) como Cairolli (2019) se empenharam em uma tradução poética: Bastos (1837) transformou os colíambos, comumente entendidos como um prólogo, em um soneto decassílabo, aproveitando a equivalência numérica de versos entre essa forma consagrada e o original latino – ambos possuem quatorze versos. Para os demais poemas, Bastos (1837) manteve o metro decassílabo, consoante com a maior parte das traduções de textos clássicos feitas ao longo do século XIX em língua portuguesa. Ademais, à exceção do Prólogo, não há equivalência entre o número de versos do original e da tradução das *Sátiras*: Bastos (1837) alonga os poemas, que apresentam, na sua tradução, em português, um número maior de versos⁵.

Há, ainda, uma tradução de Haroldo Bruno (1980) que inclui as seis sátiras, mas não os versos colíambos. Diferentemente das traduções de Bastos (1837) e Cairolli (2019), Bruno (1980) não produziu uma tradução poética; segundo o tradutor, sua maior preocupação foi com uma “tradução que buscasse ser exata” (BRUNO, 1980, p. 2), que reproduzisse fielmente tanto quanto possível o texto latino. Para alcançar a referida exatidão, Bruno (1980) afirma que procurou conservar as mesmas imagens utilizadas por Pérsio, mesmo que essa escolha

⁵ A sátira 4, por exemplo, possui 52 versos no original latino e 64 versos na tradução de Bastos (1837).

trouxesse para o português a “tão censurada obscuridade” do poeta. A maneira encontrada para contornar a obscuridade foi suprir o texto de notas, tática que, segundo o tradutor, também trouxe dificuldades, uma vez que não se encontraram sempre os critérios “que determinassem os limites do indispensável e do prescindível” (BRUNO, 1980, p. 2).

Compartilhamos da mesma dificuldade encontrada por Bruno (1980) em relação ao estabelecimento das notas que acompanham a nossa tradução: assumimos, porém, que este trabalho procuraria, tanto em sua tradução como nas escolhas das notas que a acompanham, tornar o nosso satirista mais acessível para um público de leitores não especializados. Sabemos que Pérsio foi admirado por autores cristãos como Jerônimo de Estridão e Agostinho de Hipona, além de ser um representante relevante da filosofia estoica: tanto os textos religiosos como o estoicismo têm encontrado vasto público fora das comunidades acadêmicas e, portanto, a despeito da obscuridade do satirista – considerado por muitos como o mais obscuro da literatura latina – entendemos como possivelmente proveitosa uma tradução das *Sátiras* que não estivesse voltada apenas para classicistas e acadêmicos. Pérsio, diferentemente de estoicos como Sêneca e de poetas como Ovídio, necessita de muito mais mediação através de notas para que possa se comunicar efetivamente com um público pouco familiarizado com a literatura e a cultura romanas. Devido a isso, é possível que estudiosos da área de Estudos Clássicos encontrem notas que pareçam supérfluas e, por isso, alertamos para o motivo de as termos mantido. Optamos, portanto, por suprir a tradução das notas que consideramos significativas para o entendimento do texto, procurando torná-lo mais acessível, a despeito da obscuridade pretendida pelo poeta. Auxilia-nos também nessa escolha o fato de que tradicionalmente as *Sátiras* de Pérsio têm sido lidas com o suporte de comentários que inclusive acompanhavam os manuscritos.

Assim como Haroldo Bruno (1980), também não empreendemos uma tradução poética. Embora Pérsio tenha utilizado versos – colímbos, no Prólogo, e hexâmetros datílicos, nas sátiras – optamos pela prosa. Nossa tradução, portanto, não representa uma tentativa de tradução criativa, pois valoriza o conteúdo dos poemas em detrimento de sua forma, apesar de considerarmos que tais camadas são indissociáveis no processo de interpretação de qualquer texto – sobretudo o poético. A opção pela prosa, contudo, não significa que a tradução não tenha se empenhado em imitar aspectos formais do texto original; há, por exemplo, a tentativa de imprimir ao estilo um caráter oscilante entre o coloquial e o formal, empregando termos contrastantes, como no trecho abaixo, em que surgem expressões como “orelhas alvas” e também “careca” e “pancinha”:

*qui pote? vis dicam? nugaris, cum tibi, calve,
pinguis aqualiculus propenso sesquipede extet.
o Iane, a tergo quem nulla ciconia pinsit
nec manus auriculas imitari mobilis albas
nec linguae quantum sitiatis canis Apula tantum.
vos, o patricius sanguis, quos vivere fas est
occipiti caeco, posticae occurrere sannae* (Pers. 1. 56-62. Grifos nossos).

Como é possível? Desejas que eu diga? Afinal, ó **careca**, tua gorda **pancinha** está pendurada a um palmo e meio. Ó, Jano, de quem, pelas costas, nenhuma cegonha ri, nenhuma mão maleável imita **orelhas alvas**, nem há línguas tão grandes quanto à do sedento cão da Apúlia. Ó, sangue patricio, para quem é permitido viver com nuca cega, encare a zombaria pelas costas.

Destacamos, porém, a tradução do Prólogo, única situação em que optamos por uma tradução em versos. O motivo para tal escolha reside no fato de o Prólogo ser o único poema de Pérsio escrito em metro coliambo, contrastando com o restante da obra – aspecto formal que procuramos realçar. Além disso, mantivemos a mesma quantidade de versos do original latino e também a expressão *semipaganus* quase inalterada (semipagano), por entendermos ser um neologismo marcante do poema que poderia ser facilmente adaptado para o português.

Em relação à tradução das sátiras, em prosa, esclarecemos que optamos por não dispor ao lado do original o verso traduzido equivalente. A razão disso encontra-se justamente na opção que fizemos pela prosa: não queremos induzir os leitores a entenderem que lançamos mão de versos livres. Trata-se, em português, de uma tradução pensada como prosa e, por isso, tomamos a liberdade de dispor o texto do modo como normalmente a prosa é apresentada. Para facilitar a comparação com o texto latino, marcamos na tradução o intervalo entre cada cinco versos.

Reforçamos, ainda, que a opção pela prosa acompanha a decisão de suprir o texto de tantas notas explicativas quanto julgamos necessárias: a prosa nos pareceu um registro mais acessível para os leitores contemporâneos. Também nos encorajou nesta opção – destacamos que atualmente proliferam excelentes traduções poéticas, acessíveis e engenhosas em nosso meio, o que tem incentivado o aparecimento de muitas traduções poéticas de textos latinos, como as *Bucólicas*, de Virgílio, traduzidas por Raimundo Carvalho – o fato de a sátira ter sido considerada por Horácio como um gênero quase não-poético, uma conversação (*sermo*) (Hor. *Serm.* 1.4.39-42). Entendemos que não é possível levar a declaração de Horácio ao pé da letra, mas assim como há uma poesia prosaica acreditamos que podemos imprimir na prosa um caráter poético. Os sinais trocados, esperamos, podem gerar uma versão que traga para o português algo do que há de mais interessante na obra de Pérsio e no gênero sátira: uma poesia que se encontra no limiar da prosa. Pontuamos, entretanto, em concordância com Paul Ricoeur (2011), que essa equivalência proposta por nós nesta tradução é, como em toda

tradução, *presumida*, “não fundada numa identidade de sentido demonstrável, uma equivalência sem identidade” (RICOEUR, 2011, p. 64). E, como se trata de um texto curto, é possível que se faça rapidamente a leitura tanto de uma versão em prosa, como a nossa, como de uma versão poética, como a de Cairolli (2019).

Parece-nos que a impossibilidade de trazer para o português a exatidão em relação ao texto latino, como, a nosso ver, equivocadamente pretendeu Haroldo Bruno (1980), pode ser encarada sem melancolia caso os leitores não sacralizem algumas perdas, assumindo, do mesmo modo que Ricoeur (2011), que “na tradução também se procede a uma certa salvação e a um certo consentimento de perda” (RICOEUR, 2011, p. 22): na nossa tradução, perdeu-se o verso, em outras, perdem-se algumas metáforas, mas é sempre possível que nesse processo o texto traduzido conserve alguns aspectos em detrimento de outros e até mesmo ganhe algo que o original não possuía – predicado de excelentes traduções, como é, em nossa opinião, a de Carlos Alberto Nunes da *Eneida*; no caso das traduções de Pérsio, destaco como um ganho a opção de Bastos (1837) por traduzir o Prólogo como um soneto. No nosso caso, procuramos conservar as metáforas, alvo do estudo empreendido nesta tese, além da variação entre as tonalidades alta e baixa, a conservação dos neologismos, o vigor da expressão da *persona* satírica e as referências explícitas ao corpo humano. Cabe aos leitores, entretanto, julgar se o nosso esforço em conservar tais elementos teve algum êxito. Destacamos também que essa tradução é uma continuação do trabalho que começamos na dissertação de mestrado, intitulada *O programa satírico de Pérsio frente à tradição* (2015). Naquela ocasião, traduzir as *Sátiras* foi um processo importante para nos aproximarmos do original, tendo em vista as dificuldades impostas pelo texto desafiador de Pérsio. Decidimos, entretanto, apresentar uma versão mais polida neste trabalho.

O texto original das *Sátiras*, de Pérsio, foi consultado através das edições da Gredos, por Manuel Balasch (1991) e da Oxford University, por Clausen (1959). Utilizamos, ainda, como referência, a tradução das *Sátiras* apresentada por Susanna Morton Braund (2004). Foram consultados o *Auli Persii Flacci Lexicon* (1967), de Domenicus Bo, as traduções de Germán Viveros (1977) das *Sátiras* de Pérsio para o espanhol, e também a tradução feita por Niall Rudd (1973) para o inglês. Em relação ao texto da *Vita Persii*, utilizamos como referência a edição de Isaac Casaubon (1606). Todas as outras traduções apresentadas nesta tese, quando não expressamente indicados os tradutores, são de nossa autoria.

1 O POETA DOS DISSIDENTES

Quem foi Pérsio? Essa questão não é fundamental para hipótese desta tese, uma vez que a nossa análise não se aproxima de uma leitura biografista – ou pelo menos possui essa pretensão. Por que, então, tentar responder a essa pergunta? Porque ela direciona muitos dos comentários feitos pela tradição crítica sobre os poemas que aqui analisamos: a obscuridade e o estoicismo das sátiras. Assumimos a nossa impossibilidade de avaliar com segurança a questão da autoria na obra de um poeta pouco conhecido: as informações que temos são vacilantes, algumas vezes obtidas das declarações dadas pela própria *persona* satírica⁶ – na qual, sabemos, não devemos confiar inteiramente – ou por textos provavelmente escritos muito tempo após a morte do poeta. Entretanto, investigar o que nos diz a tradição – sobretudo a mais próxima do primeiro contexto de circulação das *Sátiras* – sobre Aulo Pérsio Flaco nos permite contextualizar a obra histórica e culturalmente⁷.

A *Vita Persii* informa, por exemplo, que Pérsio era ligado a figuras como Césio Basso⁸, Lúcio Aneu Cornuto⁹ e Trásea Peto¹⁰. Cornuto e Basso são mencionados pelo

⁶ A distinção entre a *persona* e o autor empírico na Antiguidade é uma questão permeada de ambiguidades e incertezas: Paulo Sérgio de Vasconcellos, em *Persona Poética e autor empírico na poesia amorosa romana* (2016, p. 37), afirma não ser adequado “tratar da questão como verdade/ ficção; *ars/ vita*: mesmo que possamos ter certeza de que o poeta narra fatos de sua vida ou expressa sentimentos que possui de fato, no construir-se da obra literária tudo será passado pelo crivo das convenções, da tradição, do social”. Entretanto, é preciso ter em conta que negar qualquer possibilidade de que os elementos trazidos pela *persona* poética tenham algum enraizamento numa experiência de vida real, ainda que essa questão seja imponderável, não é mais prudente do que assumir que algumas leituras biografistas sejam aos menos verossímeis, como no caso das *Bucólicas*, de Virgílio, em que “o biográfico funde-se ao ficcional de maneira sutil, e o filólogo tem de levar em conta essa metapoética que se funda sobre a noção de autoria” (VASCONCELLOS, 2016, p. 119).

⁷ Em relação à reflexão sobre a *persona* satírica, destacamos *A constituição da persona satírica na obra de Juvenal* (2019), de Iana Lima Cordeiro, que assinala a necessidade de separação entre *persona* poética e a personalidade do autor empírico na leitura da sátira romana, desde que estejamos conscientes do extremismo em que incorreríamos ao considerarmos que a *persona* estaria completamente dissociada da vivência do autor: “enquanto não é possível termos garantia do que verdadeiramente pensavam os poetas, entendemos que as vozes criadas para os poemas não conseguiram escapar das condições de produção no tempo e espaço de seu momento de composição” (CORDEIRO, 2019, p. 37).

⁸ Césio Basso foi um poeta lírico romano do período neroniano cuja obra não chegou à modernidade. Quintiliano o descreve como o único digno de ser comparado a Horácio: “*At lyricorum idem Horatius fere solus legi dignus: nam et insurgit aliquando et plenus est iucunditatis et gratiae et uarius figuris et uerbis felicissime audax. Si quem adicere uelis, is erit Caesius Bassus, quem nuper uidimus; sed eum longe praecedunt ingenia uiuentium*” (Quint. *Inst.* 10.1.96). **Tradução:** “Quanto aos líricos, o mesmo Horácio é praticamente o único digno de ser lido: ele não raro eleva o tom do discurso, cheio de vivacidade e graça, é versátil no uso das figuras e corajoso (nisso, de maneira bem sucedida) na escolha das palavras. Se quisermos acrescentar algum outro, seria Césio Basso, recentemente falecido; mas o talento dos poetas ainda vivos em muito o precedem” (Trad. Charlene Martins Miotti).

⁹ Lúcio Aneu Cornuto foi um filósofo estoico do período neroniano, professor de Lucano e de Pérsio (*Vita Persii*, 15-20). Aulo Gélcio comenta a fama de Cornuto, a quem descreve como um gramático (Gell. 2.6). Dião Cássio narra o episódio do banimento de Cornuto por Nero, em 65 d.C., em uma ocasião em que o imperador havia consultado o filósofo, conhecido naquele tempo por sua sabedoria, sobre qual seria a quantidade adequada de livros para compor uma narrativa épica sobre todas as conquistas de Roma. Enquanto alguns julgavam que seriam necessários ao menos quatrocentos livros, Cornuto opinou que ninguém os leria, por serem muitos. Ao

satirista¹¹, mas não Trásea Peto, um eminente político romano. A *Vita* comunica, ainda, que as sátiras dirigiam críticas veladas ao imperador, o que implica Pérsio diretamente em um movimento de dissidência. Pérsio foi lido, seguramente, após a morte de Nero, como um poeta dissidente. Pode ser que tenha sido lido dessa maneira ainda quando vivia o *princeps*, mas sobre isso não é possível estarmos tão seguros.

A relação da obra de Pérsio com o governo de Nero é visível apenas através da menção a uma única alteração feita no texto por Cornuto, com o objetivo de preservar a imagem do satirista e, talvez, garantir a circulação irrestrita dos poemas diante da tirania de Nero, já que uma alusão indireta ao imperador teria sido feita:

cuius uersus in Neronem cum ita se haberet: auriculas asini Mida rex habet, in eum modum a Cornuto, ipse tantummodo, est emendatus: auriculas asini quis non habet? ne hoc in se Nero dictum arbitraretur (Vita Persii, 55. Grifos nossos).

o verso dele contra Nero deste modo estava: **o rei Midas tem orelhas de asno**, e no entanto foi emendado pelo próprio Cornuto desta maneira: **quem não tem orelhas de asno?**, para que assim Nero não julgasse ter sido isso dito contra si.

Sabemos que a *Vita Persii* circulou com frequência junto das *Sátiras* e de seus comentários, e por isso acreditamos que tenha influenciado diversas leituras sobre Pérsio: recorrentemente algumas passagens foram interpretadas como críticas políticas veladas e até a obscuridade foi compreendida como uma estratégia discursiva contra a censura do *princeps*. Não só a alteração do verso apontaria para essa direção, como também a proximidade do autor com personalidades que, algum tempo após a sua morte, seriam acusadas de conspirar contra Nero e, por isso, punidas:

O estoicismo de Pérsio, o qual ele compartilhou com muitos dos dissidentes imperiais, e suas críticas à cultura e estética literárias encorajadas por Nero têm levado os críticos a especularem que, se tivesse vivido mais dentro do reinado de Nero, Pérsio teria sido certamente exilado ou assassinado, apesar de sua reclusão. O número de amigos ou conhecidos de Pérsio nomeados pela *Vida* que terminaram do lado ruim do imperador eleva a suspeição ainda mais (NICHOLS, 2013, p. 271)¹².

ser questionado sobre o fato de Crisipo ter escrito muito mais do que quatrocentos volumes, Cornuto respondeu que, ao menos, as obras do escolarca estoico auxiliavam os homens a conduzirem bem suas vidas. Por isso, foi banido para uma ilha (D.C. 62.29).

¹⁰ Trásea Peto foi um senador romano e membro do círculo estoico durante o principado de Nero. Peto é descrito pelas fontes como um homem virtuoso que se recusava a apoiar as atitudes vis e indignas de Nero (D.C. 62.15; 62. 20).

¹¹ É notório o destaque dado a Cornuto e Basso pela biografia, pois são tidos como responsáveis pela publicação póstuma da obra de Pérsio. O protagonismo dessas figuras na *Vita Persii* encontra ressonância nas *Sátiras*, uma vez que Cornuto é elogiado como professor na sátira 5, enquanto a sátira 6, em formato epistolar, é endereçada a Basso.

¹² *Persius' Stoicism, which he shared in common with many imperial dissidents, and his criticism of the literary culture and aesthetics encouraged by Nero have led scholars to speculate that had he lived further into Nero's reign, Persius would surely have been exiled or killed, in spite of his reclusiveness. The number of Persius'*

Martin Dinter (2012, p. 42) indica, entretanto, que tais hipóteses sobre as críticas a Nero nas *Sátiras* têm sido questionadas por se basearem mais nas declarações da *Vita Persii* do que na leitura dos poemas, pois a biografia é a única fonte em que há uma referência direta a Nero. Além disso, a morte de Pérsio é anterior ao período em que, de acordo com as fontes, o *princeps* apresentou uma face autoritária e à crise que encerrou o ciclo dos céсарes da dinastia júlio-claudiana. Os cinco primeiros anos do governo de Nero, chamados pela tradição de *quinquennium Neronis* (até o assassinato de Agripina, em 59 d. C.), auxiliado por seu preceptor, o filósofo estoico Lúcio Aneu Sêneca, e pelo comandante da guarda pretoriana, Sexto Afrânio Burro, são considerados pela maior parte da crítica como um período de bom governo: “o termo é usado para explicar que Nero fez um bom início de governo quando bem aconselhado e, depois, agindo por conta própria ou movido por maus conselheiros, buscou implantar uma tirania” (FAVERSANI, 2010, p. 159)¹³.

O único evento anterior à morte de Agripina, conhecido por nós, em que Nero poderia ser acusado de tirania remonta ao assassinato de Britânico (em 55 d. C.), filho de Cláudio excluído da sucessão ao trono em favor de seu irmão adotivo (Tac. *Ann.* 13. 16). Veyne (2016, p. 31) defende, entretanto, que, ao inaugurar seu reinado assassinando um rival em potencial, Nero nada mais fizera do que seguir uma tradição dinástica que comumente trazia alívio para a opinião pública, receosa das querelas entre herdeiros: Tibério só tornou público o falecimento de Otávio Augusto depois do assassinato de Agripa Póstumo (Suet. *Tib.* 22), Calígula ordenou a morte de Tibério Gêmulos (D. C. 59. 8), seu primo e herdeiro suplente do trono e, mesmo antes da morte de Britânico, Agripina encomendou os assassinatos de Júnio Silano e Lúcio Silano, descendentes de Augusto, receando a disputa pelo trono (Tac. *Ann.*

friends or acquaintances named in the Life who ended up on the emperor's bad side elevates suspicion still further (NICHOLS, 2013, p. 271).

¹³ Chamamos atenção para a discussão desenvolvida por Fábio Faversoni no artigo “*Quinquennium Neronis* e a ideia de um bom governo” (2014): a ideia aceita consensualmente de que o *quinquennium Neronis* corresponde aos primeiros cinco anos do governo de Nero tem sido questionada pela crítica. A polêmica sobre a posição dos cinco anos de bom governo de Nero dentro de seus treze anos à frente do Império não encontrou uma resolução. Faversoni aponta que o mais importante é observar e investigar a polifonia em torno da expressão “*quinquennium Neronis*” e demonstrar que suas ambiguidades foram úteis para os diversos usos que foram dados a ela. Nas palavras do autor: “a força do *quinquennium Neronis* está na capacidade que este conceito tem demonstrado de acomodar e expressar os interesses de católicos e estoicos, apoiadores de Vespasiano e de Trajano, opositores de Domiciano e de Nero. O que quis destacar é que em tamanho secular dissenso se construiu um consenso (houve um período de bom governo do mau Nero)” (FAVERSANI, 2014, p. 174). Por isso, Faversoni propõe que é preciso pensar em *quinquennia Neronis*, no plural, ao pensarmos sobre o termo. Chamamos a atenção para o fato de que a dificuldade em determinar qual período do governo de Nero tenha sido bom não invalida a nossa hipótese de que é praticamente impossível determinar se as *Sátiras* de Pérsio foram concebidas como um texto dissidente e se circularam como tal logo após a sua publicação. Por um lado, pesam os elogios tecidos por Sêneca, Calpúrnio Sículo e Lucano a Nero enquanto ele governava e, por outro, é significativo que tanto Sêneca quanto Lucano tenham sido condenados à morte pelo *princeps* nos anos finais do governo. A ausência de referências a Pérsio como dissidente nas fontes mais remotas e próximas do satirista é outro ponto que merece destaque.

13.1). Tácito informa que, diante do assassinato de Britânico, a opinião pública dividiu-se entre a revolta e o alívio:

Nox eadem necem Britannici et rogum coniunxit, proviso ante funebri paratu, qui modicus fuit. in campo tamen Martis sepultus est, adeo turbidis imbribus, ut vulgus iram deum portendi crediderit adversus facinus, cui plerique etiam hominum ignoscebant, antiquas fratrum discordias et insociabile regnum aestimantes (Tac. Ann. 13. 17)

Na mesma noite em que morreu Britânico se queimou o corpo, estando já dantes disposto o funeral, que foi insignificante. Contudo, foram sempre sepultadas as cinzas no Campo de Marte, mas por entre uma chuva tão tempestuosa, que o povo a atribuiu à cólera dos deuses, indignados por tamanha atrocidade; ao mesmo tempo que muitos ainda a desculpavam, lembrando-se das antigas discórdias fraternas, e de que o reinado não sofre companhia (Trad. J. L. Freire de Carvalho).

Em 62 d.C., oitavo ano do Principado de Nero e ano da morte de Pérsio, morreu também Burro¹⁴ (Tac. *Ann.* 14. 51). De acordo com Tácito, a morte de Burro assinala o marco inicial da perda vertiginosa de influência de Sêneca sobre Nero, pois a partir de então o imperador se aproxima de Sofônio Tigelino, transformando-o, junto de Fênio Rufo, em novo comandante da guarda pretoriana. Tácito narra, ainda, que, nesse ano, Sêneca, temendo as infâmias que contra ele diziam na corte, pediu a Nero a permissão para se retirar da vida pública e ofereceu-lhe seus bens como sinal de gratidão e de amizade. Seu pedido, entretanto, foi negado por Nero, que temia ser acusado de avareza e crueldade caso aceitasse a proposta de seu preceptor (Tac. *Ann.* 14. 56). Ainda em 62 d.C., Nero casou-se com Popeia Sabina e condenou ao desterro e em seguida à morte sua esposa Otávia, filha de Cláudio, com base em uma falsa acusação de adultério (Tac. *Ann.* 14. 63-64; Suet. *Ner.* 35).

Em 64 d.C., ocorreu a primeira apresentação pública de Nero em teatros, atitude considerada inadequada e imoral para qualquer cidadão nobre. Nesse ano, a narrativa de Tácito aponta para um aumento da crueldade e das extravagâncias do *princeps*. Ocorreu, também, o grande incêndio criminoso de Roma, do qual Nero figurou como suspeito. Segundo Tácito, a reconstrução da Cidade foi conduzida diante de gastos excessivos e desnecessários e surgiram em todo império sinais de mau agouro e de desgraças próximas (Tac. *Ann.* 15. 47). Sêneca, usando o pretexto de que estava doente, pediu licença para cuidar de sua saúde, e conseguiu finalmente se retirar da vida pública (Tac. *Ann.* 15. 45).

¹⁴ Tácito levanta a suspeita de que Burro tenha sido envenenado por Nero, mas conta que o comandante da guarda pretoriana sofria também de inchaços na garganta (Tac. *Ann.* 14. 51). Suetônio narra que, sabendo da doença de garganta de que Burro padecia, Nero lhe enviou no lugar do remédio um veneno (Suet. *Ner.* 35). Dião Cássio também aponta que Burro fora envenenado por Nero (D. C. 62. 13).

O complô¹⁵ que objetivou derrubar Nero do poder foi descoberto no ano de 65 d.C. (Tac. *Ann.* 15. 48) e, referências elogiosas a Nero não são mais encontradas nas *Cartas a Lucílio*, escritas após o pedido de Sêneca a Nero para se retirar da vida pública, em 62 d.C., o que aponta para uma mudança de postura em relação ao *princeps* por parte de seu mentor que, mais tarde, em 65 d.C., foi condenado ao suicídio como conspirador (Tac. *Ann.* 15. 60-64). Embora a ligação de Sêneca com o estoicismo fosse pública e notória, o filósofo não participou do círculo estoico liderado por Trásea Peto (GRIFFIN, 2003, p. 102-103), também condenado por Nero que, segundo Tácito, se ressentia da conduta virtuosa do senador (Tac. *Ann.* 15. 18).

Em 63 d. C., Nero emitiu ordem para que Trásea Peto não comparecesse a Ântio, junto dos demais senadores, para cumprimentar o *princeps* pelo nascimento de sua filha Augusta (Tac. *Ann.* 15.23). Em 65 d.C., foi promulgada a morte de Trásea Peto devido aos ressentimentos acumulados por Nero. Tácito conta que

Trucidatis tot insignibus uiris, ad postremum Nero uirtutem ipsam excindere concupiuit, interfecto Thræsea Paeto et Barea Sorano, olim utrisque infensus, et accedentibus causis in Thræseam, quod senatu egressus est cum de Agrippina referretur, ut memorauit, quodque Iuuenalium ludicro parum spectabilem operam praeberat; eaque offensio altius penetrabat, quia idem Thræsea Pataui, unde ortus erat, ludis cetastis a Troiano Antenore institutis, habitu tragico cecinerat; die quoque quo praetor Antistius ob probra in Neronem composita ad mortem damnabatur, mitiora censuit obtinuitque; et, cum deum honores Poppaeae decernuntur, sponte absens, funeri non interfuerat (Tac. *Ann.* 16, 21).

Nero, depois de ter assassinado tantos homens ilustres, ainda por fim desejou assassinar a mesma virtude nas pessoas de Peto Traseia, e de Bárea Sorano, contra quem tinha ódios antigos. Contra Trásea havia porém ainda ofensas modernas, como eram, o ter saído do senado, como já referi, quando se deliberava sobre a morte de Agripina; e ter mostrado má vontade de figurar nas festas Juvenais. Este último caso era muito agravante para Nero, por saber que Trásea havia em outro tempo representado em uma tragédia na ocasião dos jogos Populares, instituídos pelo troiano Antenor, e que se fizeram em Pádua, sua pátria. No mesmo dia em que o pretor Antístio estava para ser condenado à morte por algumas sátiras escritas contra Nero, tinha proposto Trásea uma sentença menos rigorosa, que foi adoptada; e quando se decretaram as honras divinas a Popeia havia ele estado ausente de propósito, e não tinha depois assistido ao seu funeral (Trad. J. L. Freire de Carvalho).

A narrativa de Tácito, portanto, defende que, embora de modo sutil, Trásea Peto demonstrava discordar das atitudes de Nero¹⁶, desempenhando um papel de líder de oposição

¹⁵ Em 65 d.C., foi descoberta uma conjuração liderada por Caio Calpúrnio Pisão para assassinar Nero (Suet. *Ner.* 36; Tac. *Ann.* 15).

¹⁶ De acordo com Tácito, em 59 d.C., quando os senadores aduladores, após o matricídio encomendado por Nero, decretavam ações de graças em todos os templos e promulgavam que o dia natalício de Agripina contasse entre os dias infelizes em Roma, Trásea Peto retirou-se do Senado, deixando patente a sua recusa em aprovar aquela cerimônia promovida por seus pares (Tac. *Ann.* 14. 12). Mais tarde, em 62 d.C., Trásea Peto recomendou o abrandamento da pena do pretor Antístio, que escrevera uma sátira em verso contra Nero, crime de lesa-

que ameaçava o poder imperial. As palavras de Cápiton Cossuciano, homem considerado perverso e que estimulou a condenação de Trásea em conversa com Nero, são deste modo ditadas por Tácito:

'ut quondam C. Caesarem' inquit 'et M. Catonem, ita nunc te, Nero, et Thraseam avida discordiarum civitas loquitur. et habet sectatores vel potius satellites, qui nondum contumaciam sententiarum, sed habitum vultumque eius sectantur, rigidi et tristes, quo tibi lasciviam exprobrent. [...] spernit religiones, abrogat leges. diurna populi Romani per provincias, per exercitus curatius leguntur, ut noscatur quid Thrasea non fecerit. aut transeamus ad illa instituta, si potiora sunt, aut nova cupientibus auferatur dux et auctor (Tac. Ann. 16.22).

Hoje Roma, sempre amiga das discórdias, fala de ti e de Trásea como antigamente falava de César e de Catão; porque Trásea tem seus sectários, ou antes satélites, que não só o imitam na insolência de seus discursos, mas até no seu traje e semblante, mostrando-se austeros e tristes para deste modo condenarem os teus divertimentos. [...]. [Trásea] tem em pouco a nossa religião, e ab-roga as nossas leis; e os diários do povo romano lêem-se agora com dobrada avidez nas províncias e nos exércitos, só para saber o que Trásea não tem querido fazer. Nestes termos ou nós devemos abraçar o seu modo de viver, se alguém há a quem isto pareça melhor, ou então é preciso tirar logo aos sediciosos este seu modelo e seu chefe (Trad. J. L. Freire de Carvalho).

Os *Anais* de Tácito terminam, justamente, na narrativa da morte de Trásea Peto, no ano 65 d.C.: o senador oferecera o próprio sangue como libação para Júpiter, dando exemplo de constância (Tac. *Ann.* 16.35). Os dois últimos livros, que narram o fim do Principado de Nero, foram perdidos.

Conforme já mencionado, Pérsio morreu em 62 d.C.: após o fim do que se entende consensualmente como *quinquennium Neronis*, pois ainda teria vivido para assistir ao escândalo da morte de Agripina, mas antes do período em que a tradição começa a apontar a transformação do *princeps* em um tirano cruel. Entretanto, levando em conta a narrativa de Tácito, Pérsio provavelmente assistiu aos primeiros gestos de dissidência moral protagonizados por Trásea Peto, que se retirou do senado na ocasião em que os aduladores elogiavam o matricídio cometido por Nero (Tac. *Ann.* 14.12). O satirista ainda era vivo quando o pretor Antístio fora condenado por escrever uma sátira em versos contra Nero, marco de outro ato dissidente de Trásea, que defendeu o abrandamento da pena do pretor (Tac. *Ann.* 14.48; 16.21). Provavelmente assistiu, ainda, ao casamento de Nero com Popeia Sabina e à acusação e assassinato de Otávia (Tac. *Ann.* 14.60-64). Se tomarmos credulamente as narrativas de Tácito e da *Vita Persii* como inteiramente genuínas, é possível afirmar que, pela proximidade com Trásea Peto e com o círculo estoico, Pérsio poderia, sim, figurar como

majestade comumente punido com a morte, de acordo com a lei das doze tábuas, de modo que, assim, o imperador demonstrasse clemência. Tácito narra, entretanto, que tal atitude gerou o ressentimento do *princeps*, que aceitou a contragosto a sugestão de Trásea, aprovada pelo Senado (Tac. *Ann.* 15.68-69).

um dissidente moral do Principado, embora não tivesse a liberdade de dizê-lo abertamente (o que o teria levado a tecer críticas codificadas).

A ênfase dada pela *Vita Persii* à questão neroniana demonstra a caricaturização da figura de Nero – cuja memória sofreu um processo de apagamento e rebaixamento após a sua morte, em função da propaganda flaviana – que se tornou frequente após o fim de seu Principado: a posição de último representante de uma dinastia certamente não favoreceu a perpetuação das produções que o exaltavam (DINTER, 2012, p. 43). Chamamos a atenção para o comentário de Dinter (2012) a respeito das diferentes e contrastantes narrativas sobre a relação de Nero com a literatura coeva:

Dependendo de qual mito sobre Nero o leitor compre, a literatura neroniana é escrita em interação com Nero, o mais literário dos imperadores, que oferece contexto e inspiração para a produção literária, ou apesar de Nero, sob a repressão neroniana, como uma reação e refúgio ao peso esmagador do imperador (DINTER, 2012, p. 41)¹⁷.

Muitas narrativas foram construídas contra a imagem de Nero¹⁸, e nos parece natural que uma sátira tenha sido capturada por esse processo; afinal, o gênero reunia as condições mais favoráveis para um ataque ao imperador e aos diversos vícios que ele passou a representar. Mayer (1982, p. 315) afirma que os autores do período neroniano estavam inseridos em círculos literários e mantinham relações interpessoais, sendo Pérsio aparentemente o único a não possuir nenhuma conexão com o *princeps*. Autores que teriam se esforçado para trazer as *Saturae* a público, como Césio Basso, porém, dedicaram poemas ao imperador e fizeram parte de círculos próximos a ele. Não há sólidas garantias de que as sátiras de Pérsio estejam de algum modo relacionadas a Nero, assim como não é possível negar contundentemente essa hipótese. Falaremos mais adiante nesta tese¹⁹ sobre a atribuição equivocada da *Vita Persii* a Probo.

De acordo com o que nos diz Tácito nos livros XIV, XV e XVI dos *Anais*, Nero impôs um regime crescente de repressão sobre as esferas mais altas da sociedade romana e, através de suas políticas e condutas pessoais, enfraqueceu as fundações do moralismo tradicional. Concordamos com Favarsani e Joly (2013, p. 80) quando afirmam que uma das maiores

¹⁷ Depending on which myth of Nero the reader buys into, Neronian literature is either written in interaction with Nero, the most literary of emperors, who provides context and inspiration for literary output, or in spite of Nero, under Neronian repression, as a reaction to and refuge from the emperor's crushing weight (DINTER, 2012, p. 41)

¹⁸ Favarsani (2014, p. 168) destaca que “Nero acabou sendo fortemente atacado por seus sucessores Flávios, uma vez que se impunha a estes não apenas justificar sua posição presente, mas também promover a crítica dos antecessores. Nero, sendo o último dos Júlios Cláudio, tinha uma posição-chave para que essa crítica se construísse”.

¹⁹ cf. p. 45 deste trabalho.

dificuldades impostas pela obra de Tácito seja o seu caráter de ação política. Os seus escritos são produções literárias, uma vez que a historiografia antiga deve ser lida como um gênero retórico, muito mais próxima da literatura do que da História (FAVERSANI; JOLY, 2013, p. 72). Entretanto, o caráter literário dos escritos de Tácito não impede que sejam também documentos históricos: através deles, é possível tanto “compreender melhor a tradição literária em que se inserem, quanto os conflitos que sua escrita acaba por registrar, além de permitir que conheçamos melhor a época de sua produção” (FAVERSANI; JOLY, 2013 p. 72). Faversoni e Joly (2013, p. 70) defendem que, ao se inserir em tradições literárias reconhecíveis, como o elogio fúnebre e as biografias, a obra de Tácito serve a um propósito político dado e transforma-se em um instrumento da competição intra-aristocrática romana. Os autores sublinham a necessidade de que a obra de Tácito seja tomada como fonte histórica desde que lida em associação com outros textos (FAVERSANI; JOLY, 2013, p. 71), além de interpretarem a *Vida de Agrícola* como um manual de sobrevivência a maus imperadores: é preciso certo grau de dissimulação para um homem virtuoso que não quisesse estar ao lado nem dos adutores do *princeps* nem dos conspiradores, ambos vistos como perigosos para a preservação da aristocracia (FAVERSANI; JOLY, 2013, p. 75). Ao escrever a *Vida de Agrícola*, Tácito atuava politicamente “para justificar sua posição como sobrevivente à tirania e se distingue de outros setores da aristocracia” (FAVERSANI; JOLY, 2013, p. 70).

O comentário de Faversoni e Joly (2013) à *Vida de Agrícola* pode ser aproveitado para a leitura dos *Anais*, sobretudo a narrativa do Principado de Nero: tanto adutores, como Sofônio Tigelino, como conspiradores, a exemplo de Caio Calpúrnio Pisão, foram nocivos para a aristocracia romana, pois ambos contribuíram para que homens como Sêneca e Trásea Peto acabassem condenados ao suicídio por Nero. Embora os dois estoicos tenham tentado dissimular sua dissidência retirando-se o máximo possível da vida pública, a inveja dos adutores e a inépcia dos conspiradores em levar a cabo a trama contra Nero forneceram o pretexto para que homens considerados virtuosos por Tácito fossem condenados. Também ao falar sobre o Principado de Nero, Tácito coloca a questão de como sobreviver a maus imperadores. Lembramos, portanto, que escrito sob a dinastia flaviana, o texto de Tácito, embora possa fornecer informações importantes sobre outros momentos do Principado, fala, sobretudo, sobre o período em que foi escrito. Seria ingênuo de nossa parte não assumirmos que o texto de Pérsio também informa sobre a história social e política de seu tempo, embora não seja fácil garimpar tais dados dentro das *Sátiras*.

O Principado, regime estabelecido por Otávio Augusto a partir de 27 a.C., pode ser compreendido como um sistema de patronato em que imperava a ética da reciprocidade e que tinha o *princeps* como um dos maiores patronos – ele promovia carreiras e concedia benefícios, muitas vezes recrutando uma nova nobreza provinciana (BELCHIOR, 2012, p. 60). Para Rudich (1993, p. xix), uma das bases do Principado romano estava na sustentação de uma ilusão de República, ideia apoiada em uma ficção oficial de que o imperador era um parceiro do Senado. A liberdade para tratar de política e ambições, tal como na República, desaparece, embora o Senado continue sendo reconhecido simbolicamente como a maior instituição do bem-comum. Griffin (2001, p. 18) defende que o Principado não foi criado de forma imediata, mas construído ao longo dos anos por Augusto. Silva (2014, p. 24) também afirma que os primeiros anos do Principado não significaram um rompimento completo com os valores republicanos e, portanto, seria difícil determinar com exatidão quando teria ocorrido o fim da República: “a gestão dos assuntos públicos continuou, porém sob uma nova face, com um governo cujo principal órgão administrativo não seria mais o Senado ou as assembleias, e sim a *domus imperialis*” (SILVA, 2014, p. 25). Augusto assumiu para si um discurso de restaurador da República e, sobretudo, dos costumes dos antepassados, tendo investido no enaltecimento das tradições romanas por meio da produção literária e de empreendimentos artísticos (SILVA, 2014, p. 54). O sistema político-ideológico construído por Otávio Augusto tornou-se singular, pois “já não evocava mais a legitimidade por meio de magistraturas” (SILVA, 2014, p. 56), mas sim de uma autoridade criada com o auxílio de símbolos e de representações que confirmavam “o mito do herói” (SILVA, 2014, p. 56).

Augusto teve êxito na construção de uma imagem positiva para o seu governo, como é possível verificar através da caracterização feita por Suetônio, que o descreve, no trecho abaixo, como justo, industrioso (dedicando-se à justiça até mesmo em momentos de cansaço) e tranquilo:

Ipse ius dixit assidue et in noctem nonnumquam, si parum corpore valeret lectica pro tribunali collocata, vel etiam domi cubans. Dixit autem ius non diligentia modo summa sed et lenitate (Suet. Aug. 33).

Ele mesmo [Augusto] ministrou a justiça com assiduidade, algumas vezes noite adentro: se não estivesse bem de saúde, desempenhava suas funções com a liteira postada em frente ao tribunal ou até mesmo deitado em sua casa. No exercício dessa função, não só agiu de formamente sumamente zelosa, mas também com brandura. (Trad. Matheus Trevizam e Paulo Sérgio Vasconcellos).

Augusto também é exaltado por sua generosidade na distribuição de honras militares, se mostrando sensível aos valores cívicos tradicionais em Roma, onde a disposição para servir e defender o estado constituíam expressão de patriotismo e moralidade²⁰:

Nec parcior in bellica virtute honoranda, super triginta ducibus iustos triumphos et aliquanto pluribus triumphalia ornamenta decernenda curavit (Suet. Aug. 38).

E, não sendo nada comedido ao honrar méritos militares, providenciou triunfos completos para mais de trinta generais e insígnias triunfais para muitos outros. (Trad. Matheus Trevizam e Paulo Sérgio Vasconcellos).

Além da descrição positiva dos atos de Augusto, Suetônio narra a estima de que o *princeps* gozava entre os cidadãos romanos – por mérito de sua conduta. Suetônio destaca, por exemplo, que os cavaleiros romanos, por iniciativa própria, comemoravam o aniversário do imperador durante dois dias:

Pro quibus meritis quanto opere dilectus sit, facile est aestimare. Omitto senatus consulta, quia possunt videri vel necessitate expressa vel verecundia. Equites R. natalem eius sponte atque consensu biduo semper celebrarunt. (Suet. Aug. 57).

Por tais méritos, é fácil estimar até que ponto foi amado. Omito as decisões do senado porque podem parecer influenciadas por necessidade ou temor. Os cavaleiros romanos sempre celebraram o aniversário dele espontaneamente e de comum acordo por dois dias seguidos. (Trad. Matheus Trevizam e Paulo Sérgio Vasconcellos).

Nero, o último representante da dinastia Júlio-claudiana, entretanto, não alcançou condições semelhantes, pois foi descrito como um depravado e uma ameaça ao *mos maiorum*²¹. Enquanto Augusto era retratado como justo e diligente com as demandas judiciais, Nero foi, de modo oposto, caracterizado como arbitrário e displicente com as mesmas questões:

In iuris dictione postulatoribus nisi sequenti die ac per libellos non temere respondit. Cognoscendi morem eum tenuit, ut continuis actionibus omissis singillatim quaeque per vices ageret. Quotiens autem ad consultandum secederet, neque in commune quicquam neque propalam deliberabat, sed et conscriptas ab uno quoque sententias tacitus ac secreto legens, quod ipsi libuisset perinde atque pluribus idem videretur pronuntiabat (Suet. Ner. 15).

Nas suas funções judiciárias, [Nero] quase não respondia aos demandistas senão no dia seguinte e por escrito. Durante as audiências, sempre teve por hábito suprimir as razões continuadas e ouvir, uma a uma, por seu turno, as partes, a respeito de cada

²⁰A importância das atividades e honras militares para os costumes tradicionais romanos é representada pelos fragmentos 200-2 W e 360-62 W, dos *Anais*, de Ênio, em que são exaltadas figuras que alcançaram glória militar em sacrifício pela República.

²¹ Segundo Silva (2014, p. 46), a expressão *mos maiorum* pode ser traduzida como “costume dos ancestrais” ou “tradições”. O conceito de *mos maiorum* como um conjunto de condutas a serem obedecidas não era estabelecido por lei, mas pelo fluxo de práticas sociais e, portanto, era reconstruído quando surgiam ameaças à preeminência da aristocracia, que afirmava agir em conformidade com a tradição ao mesmo tempo em que definia o que era essa tradição (SILVA, 2014, p. 48).

ponto do debate. Todas as vezes que se retirava para pedir um conselho, não deliberava nem em comum, nem publicamente. Porém, lia em silêncio e à parte as opiniões que lhe davam, por escrito, cada qual dos juízes e pronunciava o que lhe viesse à cabeça, como se esse fosse o parecer da maioria (Trad. Sady Garibaldi).

Suetônio narra, ainda, que além de não cumprir as suas funções burocráticas com zelo, Nero também incorreu em inúmeros vícios considerados abomináveis que foram gradativamente sendo revelados para os cidadãos romanos, conforme se intensificavam ou se tornavam irremediavelmente públicos:

Petulantiam, libidinem, luxuriam, avaritiam, crudelitatem sensim quidem primo et occulte et velut iuvenili errore exercuit, sed ut tunc quoque dubium nemini foret naturae illa vitia, non aetatis esse (Suet. Ner. 26)

A petulância, a libertinagem, o luxo, a avareza e a crueldade foram vícios a que se entregou a princípio, gradualmente, às ocultas, como desviado pela juventude. Mesmo então ninguém mais duvidava que esses vícios proviessem menos da idade do que da natureza (Trad. Sady Garibaldi).

Tanto Tácito como Suetônio narram atitudes atrozizadas por Nero, como o matricídio, o envenenamento de Britânico, o assassinato de uma esposa virtuosa e inocente e até mesmo o ato ominoso para a moralidade romana de desvirginar uma sacerdotisa vestal:

Super ingenuorum paedagogia et nuptarum concubinatus Vestali virgini Rubriae vim intulit (Suet. Ner. 28).

Sem falar das suas relações sexuais com homens livres e das suas libidinagens com mulheres casadas, deflorou uma virgem vestal, Rúbia (Trad. Sady Garibaldi).

Se, por um lado, entre as grandes marcas do Principado de Augusto estavam o resgate da moralidade dos antepassados e a instituição de um período de paz e tranquilidade, o governo de Nero, por outro, foi acusado de ser imoral e de ter trazido a sombra da guerra civil de volta para Roma. Reiteramos, aqui, que o nosso objetivo não é verificar a verdade ou plausibilidade dessas construções discursivas em torno de Nero ou de Augusto, mas sim compreender de que modo elas influenciaram a leitura das *Sátiras* de Pérsio.

Estudos sobre o período neroniano, como o de Niall Rudich (1993), que colocam Pérsio no centro de uma trama de oposição e dissidência, além de endossarem a caracterização de Nero como tirano, reafirmam uma tradição de leitura das *Sátiras* que vem sendo construída desde a *Vita Persii*. Rudich (1993, p. xx) defende que o imperador gozava de supremacia em todos os pontos e o Senado, colaborador do regime imperial, estava restrito entre a dissidência e a adulação. A dissidência, entretanto, raramente era explícita e combativa; mais frequentemente era dissimulada em nome da sobrevivência política e física (RUDICH, 1993, p. xxv). A leitura de Rudich está marcada por um gesto de profunda

confiança nos relatos de Tácito: o historiador declara ser sua intenção demonstrar que o retrato tradicional do Principado neroniano presente nas fontes é coerente e não precisa ser submetido a revisões drásticas (RUDICH, 1993, p. xi). Ao longo de sua análise sobre o regime neroniano, que tem como fonte principal os *Anais*, de Tácito, Rudich colhe informações de diversas outras fontes e, entre Dião Cássio e Suetônio, figuram também a *Vita* e as *Sátiras*, de Pérsio:

Ele nasceu em Volterra, na Etrúria, de uma família equestre, embora ele fosse, nas palavras de seu biógrafo, “conectado com homens da ordem senatorial por sangue e casamento” (*Vita*, 6). A evidência externa não deixa dúvidas sobre sua simpatia aos dissidentes. A *Vita* anônima, rica em evidências, é uma testemunha adequada disso. O ambiente social e cultural da juventude de Pérsio foi colorido por uma série de personalidades que foram ou desafetos do *status quo*, mesmo que seus sentimentos fossem dissimulados no presente para serem revelados apenas no futuro, ou que foram (ao menos potencialmente) suspeitas aos olhos das autoridades e desaprovadas por elas (RUDICH, 1993, p. 56)²².

O historiador confere à biografia o valor de *evidência*, desenvolvendo a partir dela uma reflexão sobre o papel de Pérsio na trama política do Principado, inferindo qual seria o lado do satirista, mesmo reconhecendo que as personalidades que o cercavam ainda não haviam sido envolvidas em nenhum episódio de dissidência. Pérsio, portanto, seria uma voz contrária ao *status quo* representado pelo Principado de Nero. A visão de Pérsio como dissidente fortalece o discurso que justifica sua obscuridade como resultado de uma escrita que buscou certo nível de dissimulação para, assim, tecer críticas que não pudessem ser prontamente identificadas pelo leitor inepto – seriam, desse modo, de circulação mais restrita. Essa leitura infere que tal atitude teria sido conscientemente escolhida pelo satirista como forma de escapar à censura promovida por Nero. Rudich conclui, em sua análise das *Sátiras* e das informações da *Vita Persii*, que

Todas essas considerações nos permitem situar o jovem satirista firmemente no contexto da “oposição moral”. E o próprio Pérsio parece ter encarado seriamente o moralismo militante de sua obra. A condenação de vícios de indivíduos específicos podia ser professada como universal ou típica, o que permitia a um satirista um grau de impunidade maior que a outros escritores (RUDICH, 1993, p. 57)²³.

²² He was born at Volterra, in Etruria, into an equestrian family, although he was, in his biographer’s words, “connected with men of senatorial order by blood and marriage” (*Vita*, 6). The external evidence leaves no doubt as to his dissident sympathies. The anonymous *Vita*, rich in evidence, is an adequate witness for this. The social and cultural ambience of Persius’ youth was colored by a number of personalities who were either disaffected by the status quo, even if their feelings were concealed at present and would be revealed only in the future, or who were (at least potentially) suspect in the eyes of the authorities and frowned upon by them (RUDICH, 1993, p. 56).

²³ All these considerations enable us to place the young satirist firmly in the context of the “moral opposition.” And Persius himself seems to have taken seriously the militant moralism of his oeuvre. Condemnation of the vices of specific individuals could be professed to be universal or typical, which allowed a satirist a greater degree of impunity than other writers (RUDICH, 1993, p. 57).

O satirista, portanto, ao não associar seus ataques aos vícios a algum sujeito, poderia acobertar sua crítica ao imperador: o movimento de reconhecê-lo como portador dos defeitos vituperados pelos poemas ficaria a cargo dos leitores, enquanto a voz satírica poderia alegar tratar-se de qualquer outra pessoa ou de ninguém específico. Rudich (1993, p. 58) considera que Pérsio tenha sido o único escritor dissidente cujo trabalho Nero não destruiu fisicamente e explica que a conservação das *Sátiras* só foi possível porque o poeta morreu prematuramente, por causas naturais, antes do recrudescimento do regime.

A visão das *Sátiras* como críticas a Nero representa uma boa parte da tradição de leitura dos poemas desde a Antiguidade, a começar pela própria *Vita Persii* e, mesmo que outras interpretações a esse respeito tenham sido elencadas – sobretudo quando as leituras biografistas perdem espaço e a sua validade passa a ser amplamente questionada –, não é possível ignorar o longo caminho de recepção traçado pela obra poética. A *Vita Persii* tornou-se um importante paratexto para a leitura das *Sátiras*, uma vez que sustentou e confirmou tais hipóteses ao longo dos anos.

Mais recentemente o Principado de Nero tem sido objeto de estudos que procuram, ao contrário de Rudich, olhar para as fontes com menos credulidade²⁴. Uma das razões que ampara esse posicionamento seria o fato de Nero ter sido o último da dinastia júlio-claudiana, representando uma troca significativa dos agentes de poder em Roma (CHAMPLIN, 2003, p. 36-56).

Ao fim do ano 69 d.C., marcado por conflitos civis²⁵, teve início a dinastia flaviana, e discursos que caracterizavam Nero como um tirano vicioso e inescrupuloso ganharam força. Chama a atenção que muitas das personalidades mencionadas pela biografia como próximas a Pérsio tenham sido retratadas de forma bastante positiva por Tácito. Destacamos Trásea Peto, exemplo de *dignitas*, também considerado por Rudich (1993, p. 75) como um dissidente moral do Principado de Nero. A narração da morte de Peto – devido a uma condenação injusta – desenha um homem virtuoso, capaz de oferecer o sangue de suas veias cortadas como libação para se tornar exemplo de força em um tempo em que as virtudes eram escassas (Tac.

²⁴ Destacamos, aqui, o recente trabalho do historiador brasileiro Ygor Klain Belchior: *Nero: bom ou mau imperador?* (2016).

²⁵ A morte de Nero ocorreu em 68 d.C., extinguindo-se, assim, a família dos Césares (Suet. *Galb.* 1). Em seguida, Galba, então governador da Hispânia Terragonesa, foi proclamado imperador, mas assassinado após sete meses de reinado, vítima de uma conspiração liderada por Otão (Suet. *Galb.* 17-20). Otão assumiu o império, mas, diante da possibilidade de uma guerra civil contra as tropas de Vitélio, suicidou-se com apenas 95 dias de reinado (Suet. *Oth.* 11). Vitélio assumiu em seguida, e foi assassinado pelo exército de Vespasiano após oito meses de governo, ainda no ano 69 d.C. (Suet. *Vit.* 17-18). No fim do ano 69 d.C., Vespasiano assumiu o poder, proclamado imperador pelo Senado, dando início à dinastia Flaviana.

Ann., 16, 35). Sua conduta como senador diante dos atos imorais de Nero é constantemente elogiada (*Tac. Ann.* 16, 21).

Embora haja apenas uma única menção ao nome de Nero na *Vita Persii*, ao retratar a proximidade do satirista com personalidades como Trásea Peto – um dissidente movido pela mais nobre causa, a virtude –, a biografia situa o autor e, conseqüentemente, a sua obra, dentro do conflito:

idem decem fere annis summe dilectus a Paeto Thrasea est, ita ut peregrinaretur quoque cum eo aliquando, cognatum elus Arriam uxorem habente (Vita Persii, 30).

Também foi muito querido por Trásea Peto, por quase dez anos, tanto que com ele algumas vezes viajou para o estrangeiro, tendo como parente sua esposa, Ária.

Sabemos que Pérsio vivenciou, ao menos, a morte de Agripina, episódio retratado por Tácito como fonte do primeiro ato dissidente de Trásea Peto. Ao criar tal aproximação, a *Vita Persii* situa também o satirista como um dissidente moral do Principado de Nero. A biografia informa, imediatamente após a primeira menção ao senador, as virtudes de Pérsio, que reuniria, assim, as qualidades necessárias para figurar entre os queridos de Trásea Peto:

fuit morum lenissimorum, uerecundiae uirginalis, famae pulchrae, pietatis erga matrem et sororem et amitam exemplo sufficientis. fuit frugi, pudicus (Vita Persii, 35).

Foi de costumes moderados, de timidez virginal, de fama bela, exemplo de piedade que bastava para a mãe, a irmã e a tia paterna. Foi frugal, pudico.

A presença de Trásea Peto na *Vita Persii*, portanto, ganha sentido mais amplo quando trazemos à tona também a narrativa de Tácito, pois é possível vislumbrar quais significados a proximidade com essa personagem histórica poderia produzir após o fim do Principado de Nero. As leituras motivadas pela *Vita Persii* recaíram mais frequentemente sobre a primeira sátira do autor, pois ele abre o poema vituperando a sociedade romana como um todo e, em dado momento, recua em sua crítica, sugerindo que havia em Roma uma espécie de censura:

*nam Romae quis non—a, si fas dicere—sed fas
tum cum ad canitiem et nostrum istud vivere triste
aspexi ac nucibus facimus quaecumque relictis,
cum sapimus patruos. (Pers. 1. 8-11).*

Pois em Roma quem não... Ah, se fosse permitido dizer... mas é permitido, pois, já vi o meu cabelo branco e esse nosso viver triste, já não fazemos nada com as nozes abandonadas, já temos o gosto dos nossos avós.

O que o satirista se recusa a dizer no oitavo verso é revelado mais tarde, no verso 121: “quem, afinal, não tem orelhas de asno?”. É essa a modificação que, segundo a biografia, Cornuto fizera com o objetivo de que o verso soasse menos provocativo aos ouvidos do

princeps. Verificamos, em Pers. 1.114-121, a declaração da *persona* de que apenas ao seu livro revelará as coisas que viu, pois não pode proclamar abertamente, tal como fizeram o mordaz Lucílio e o ridente Horácio:

*secuit Lucilius Urbem,
te Lupe, te Muci, et genuinum fregit in illis.
omne vafer vitium ridenti Flaccus amico
tangit et admissus circum praecordia ludit,
callidus excusso populum suspendere naso.
me muttire nefas? nec clam? nec cum scrobe? nusquam?
hic tamen infodiam. vidi, vidi ipse, libelle:
auriculas asini quis non habet? (Pers. 1. 114-121. Grifos nossos).*

Lucílio castigou a Cidade, a ti, Lupo, a ti, Múcio, e quebrou neles o molar. O astuto Flaco tocou todo vício do amigo enquanto ele ria e, tendo a permissão, em volta dos corações brincava, habilidoso em suspender o povo no nariz assoado. **E não me é permitido murmurar? Nem secretamente? Nem num buraco? Em lugar nenhum? Aqui, então, eu vou enterrar.** Eu vi, eu mesmo vi, ó, livrinho: qual deles não tem orelhas de asno?

A sugestão da existência da censura em Roma foi recorrentemente interpretada como uma menção sutil ao caráter cruel de Nero. Entretanto, convém lembrar que o próprio Horácio, do círculo de Mecenas e próximo a Augusto, ao escrever sátira, já comparava a sua restrição para falar a verdade e vituperar os vícios com a liberdade vivenciada pelo precursor do gênero, Lucílio (Hor. *Serm.* 1.1). A *libertas* foi tematizada por todos os satiristas do período imperial e, muitas vezes, compreendida como uma nostalgia da República, não importando se o poeta em questão era próximo ou distante do *princeps*. Portanto, a falta de liberdade para escrever configura-se como um *tópos* do gênero sátira, fator que coloca ainda mais dúvidas sobre a leitura das *Sátiras* como críticas veladas a Nero.

Ao insinuar que todos teriam orelhas de asno (e não apenas o rei Midas, como quer a correção de Cornuto), Pérsio se filia a um lugar-comum estoico que vê toda a humanidade, exceto os sábios – raros assim como a Fênix –, como vítima de uma loucura ou demência. É significativo que, nessa mesma sátira, o autor tenha mencionado o heléboro (Pers. 1.48-51), planta medicinal comumente associada ao tratamento de doenças mentais (Plin. *HN.* 25. 24) ou à inspiração dos poetas. Quais poetas, entretanto, buscariam a inspiração embriagados de heléboro? O péssimo tradutor da *Iliada*, Átio²⁶? A sátira 1 é, sobretudo, um vitupério do fazer poético contemporâneo a Pérsio, que associa o vício da escrita aos problemas de ordem moral – o que foi lido, novamente, como uma crítica ao luxurioso e vaidoso *princeps* artista. Destacamos, aqui, que a sátira tal qual chegou nós, sem a referência ao rei Midas, é mais

²⁶ Átio Labão é mencionado duas vezes na sátira 1 por suas traduções ruins, feitas sob o efeito de heléboro, da *Iliada* e da *Odisseia* (Pers. 1. 3-5; 1. 50-51).

consonante com a doutrina estoica do que a versão da correção feita por Cornuto informada pela *Vita Persii*: afirmar que todos são estúpidos, procurando quem, na multidão, estaria livre das orelhas de asno está em conformidade com a ideia estoica de que a humanidade divide-se em dois grupos: há os sábios (e essa é uma condição raríssima), e todo aquele que não é sábio (a esmagadora maioria da humanidade) é ignorante e insensato. Os estoicos, nesse particular, trabalham com pólos extremos: ou alcançamos a sabedoria e a virtude, ou somos ignorantes e viciosos, pois não há meia virtude ou meio vício.

Reiteramos que situar Pérsio como um dissidente literário e moral do Principado de Nero tem sido uma forma de explicar a obscuridade das *Sátiras*. Para fugir da mira do *princeps*, as críticas a ele destinadas teriam sido codificadas em metáforas difíceis, que não seriam, a princípio, acessíveis para um leitor menos especializado. Entretanto, tanto a biografia do poeta como outros autores da Antiguidade narram o sucesso alcançado pela obra logo após a sua publicação póstuma, além de não mencionarem a obscuridade que impressiona os leitores modernos.

A questão da obscuridade em Pérsio parece fundamental para a leitura da obra. Trata-se de uma tentativa de esconder críticas ao *princeps* em metáforas densas, conforme a leitura de Rudich (1993)? Pela nossa exposição até agora, embora não se possa negar contundentemente essa leitura, observamos que ela esbarra em diversas limitações, e não nos parece que a crítica a Nero seja a tônica da obra, embora ela possa sim estar presente. Entretanto, imaginamos que para esconder a crítica ao imperador bastaria omitir seu nome e as referências diretas que poderiam ser associadas a ele – como, de fato, Pérsio parece ter feito, não tendo mencionado o *princeps*, direta ou indiretamente, em nenhum momento, de acordo com as informações que possuímos. Não seria necessário construir uma obra de estilo obscuro para escondê-la da mira do imperador. Vícios sem endereço podem ser de ninguém, de qualquer um ou até mesmo de todos nós – o que condiz com os princípios da doutrina estoica. A própria correção póstuma feita por Cornuto mais parece um cuidado de professor diante de um governo autoritário do que uma confissão de que as *Sátiras* eram, de fato, feitas com o intuito de criticar Nero.

Deparamo-nos, portanto, com questões importantes: se a obscuridade não pode ser compreendida simplesmente como uma tática contra a tirania de Nero, que outros significados ela produz? Se autores da Antiguidade não mencionaram a obscuridade de Pérsio, é possível afirmar que a obra é obscura apenas em uma perspectiva de leitura moderna, que perdeu as referências fundamentais para a compreensão de versos construídos com linguagem rasteira e

cotidiana, como defende Kenney (2012)? Não nos parece tampouco verossímil essa posição, uma vez que obras contemporâneas a Pérsio e que também se valiam de linguagem rasteira, como o *Satyricon*, de Petrônio, não apresentam o mesmo grau de obscuridade. Trata-se, então, de um defeito de estilo, provavelmente relacionado à juventude do poeta, como opinou John Dryden (1693)? É, afinal, um movimento deliberado ou apenas consequência do afastamento temporal da obra? Sendo deliberado, que significados a escolha pela obscuridade pode produzir? E, principalmente, o que torna Pérsio tão obscuro, a ponto de ser considerado um dos autores mais obscuros – se não o mais – da literatura romana pela crítica? Procuraremos desenvolver e responder a essas questões no próximo capítulo.

2 O POETA OBSCURO

2.1 Por que obscuro?

Antes de desenvolvermos quaisquer considerações ou reflexões sobre a obscuridade de Pérsio, parece-nos imprescindível demonstrar, mesmo que brevemente, por que o poeta tem sido notado, sobretudo, por essa característica. Em nossa experiência pessoal – em que pese o reconhecimento de que não devemos deixá-la evidente na redação desta tese –, um incidente parece-nos útil para começar a tratar dessa questão: o primeiro comentário que ouvimos sobre a escolha de Pérsio como objeto de pesquisa foi uma anedota de um pesquisador que havia escolhido estudar o satirista por ser este o autor do menor volume *Les Belles Lettres*; o trabalho, entretanto, nunca foi concluído, e o motivo teria sido a dificuldade imposta pelas sátiras obscuras de Pérsio. A história nos foi contada como um alerta: “cuidado, Pérsio é difícil!”. Mas, para além dos gracejos dos corredores dos eventos acadêmicos sobre o nosso satirista, reconhecemos que ler Pérsio é de fato difícil. Ainda que possa ser considerado um trabalho redundante, pois a leitura da obra para muitos será suficiente para concordar conosco, tentaremos demonstrar como Pérsio obscurece o sentido de seus versos, tornando-os verdadeiros enigmas a serem decifrados pelos leitores.

Começamos por comentar uma passagem particularmente obscura da sátira 6, sobre o herdeiro oportunista, em que o contexto não fornece os elementos necessários para determinar com precisão o significado do termo *maris*²⁷:

*et Bestius urguet
doctores Graios: ita fit; postquam sapere Vrbi
cum pipere et palmis venit nostrum hoc maris expers,
fenisecae crasso vitiarunt unguine pultes.* (Pers. 6. 37-40. Grifo nosso).

Se considerarmos que *maris* corresponde a *mas* (masculino), o trecho pode ser traduzido da seguinte forma:

até Béstio censura mestres gregos: – É assim; desde que essas nossas ideias **efeminadas** vieram para a cidade, junto com a pimenta e as tâmaras, os agricultores têm contaminado os caldos de legumes cozidos com espessa gordura (Pers. 6. 37-40).

Entretanto, assumindo que *maris* equivale a *mare* (mar), outro sentido se apresenta:

²⁷ *Maris* pode corresponder tanto ao genitivo do adjetivo *mas* (que significa, a rigor, “masculino”, o que é relativo ao sexo masculino cf. LEWIS; SHORT. *A Latin Dictionary, ad loc.*) ou ao genitivo do substantivo *mare* (que significa, literalmente, “mar”cf. LEWIS; SHORT. *A Latin Dictionary, ad loc.*).

até Béstio censura mestres gregos: – É assim; desde que o saber chegou a Roma, junto com a pimenta e as tâmaras, e o nosso nunca cruzou o **mar**, os agricultores têm contaminado os caldos de legumes cozidos com espessa gordura (Per. 6. 37-40).

Os críticos não chegaram a um consenso em relação ao termo *maris*, que tem sido compreendido de forma ambígua: como *mare* (mar), ou *mas* (masculino) (BO, 1967, p. 95). Manuel Balasch e Miguel Dolç (1991) optaram por traduzi-lo como “mar”:

También Bestio apremia a los maestros griegos: “hete aquí lo que ocurre: desde que la sabiduría ajena llegó a nuestra ciudad junto con el pimiento y los dátiles, y la nuestra no cruzó nunca el **mar**, nuestros segadores han emponzoñado las gachas con manteca espesa” (Pers. 6. 37-40).

Manuel Balasch (1991, p. 49) chama atenção para o caráter ambíguo do trecho em nota a sua tradução:

Aqui, o texto latino é de interpretação duvidosa, pois também seria possível entender-se “falta de virilidade”. Mas, tendo-se em conta que os produtos importados chegavam a Roma através do **mar**, a tradução dada é provavelmente a mais correta. A interpretação alternativa significaria que a sabedoria genuinamente romana não tem a consistência, solidez e coerência da grega²⁸.

Francisco Antônio Martins Bastos (1837) e Haroldo Bruno (1980) também optam por “mar” em suas traduções:

Bestio os Gregos Phylosophos reprehende:
Des que novo saber, do **mar** nos veio
De antes ignoto, com Pimenta, e Palmas,
Té já no Campo especiarias reinão! (Pers. 6. 37-40. Trad. Francisco Antônio Martins Bastos).

E Béstio insiste com os mestres gregos: “Faz-se assim; depois que o saber chegou à cidade com a pimenta e as tâmaras <.....> este nosso desprovido de **mar**, os ceifeiros corromperam seus mingaus com gordura espessa” (Pers. 6. 37-40. Trad. Haroldo Bruno).

Haroldo Bruno (1980, p. 48) classifica a passagem como uma das mais obscuras da obra de Pérsio e explica a sua escolha tradutória:

Um dos passos mais obscuros de Pérsio encontra-se, indubitavelmente, em VI, 38-39 (“*ita fit; postquam sapere urbi/ Cum pipere et palmis uenit.../ ...nostrum hoc maris expers*”) com que Bestius condena os sábios gregos. A interpretação, que se considera mais plausível, foi apresentada por Turnèbe e defendida por Villeneuve; subentende-se nela *et sapere* após *uenit* e *fit* após *expers*. Dessa forma, ler-se-ia “eis o que sucede, depois que a sabedoria chegou a Roma com a pimenta e as tâmaras e a nossa sabedoria se tornou produto cismarino”. Ramorino, contudo, prefere a lição de Casaubon, autor de uma edição de Pérsio em 1605, na qual se vê em *maris* o genitivo de *mas*; assim, *hoc nostrum maris expers* deve ser traduzido por “esta nossa

²⁸El texto latino aquí es de interpretación dudosa, y también podría entenderse: “falta de virilidad”. Pero si se tiene en cuenta que los productos importados llegaban a Roma por mar, la traducción dada es probablemente la más correcta. La interpretación alternativa significaría que la sabiduría genuinamente romana no tiene la consistencia, solidez y coherencia de la griega (BALASCH, 1991, p. 49).

sabedoria de efeminados”. Dolç, contudo, considera estranha tal interpretação. Julgamos mais adequada a interpretação de Turnèbe, Villeneuve e Dolç, já que é possível haver na fala de Bestius um confronto entre a sabedoria e o poder militar romanos; enquanto este se expandiu por força das armas, aquela foi importada. De qualquer modo, deve-se registrar a sensação de estranheza gerada pela insólita caracterização da sabedoria estrangeira através do sintagma *cum pipere et palmis*, mercadorias importadas por Roma.

Entre os que adotam o outro entendimento, há John Dryden (1693), que, em sua tradução, opta por verter *maris experts* como “afeminado”/ “sem virilidade”, seguindo o posicionamento de Casaubon (1605):

All these, the wiser Bestius will reply,
Are empty Pomp, and Deadmen's Luxury:
We never knew this vain Expence, before
Th'effeminated Grecians brought it o're:
Now Toys and Trifles from their Athens come:
And Dates and Pepper have unsinnew'd Rome (Pers. 6. 37-40. Trad. John Dryden).

Na mais recente tradução das sátiras de Pérsio para o português, Fábio Paifer Cairolli (2019), em consonância com as escolhas de Bastos (1837) e Bruno (1980), também opta por “mar”:

“Os bens dos sãos assim reduzês”, Béstio acusa
sábios gregos, “é isso: depois de vir à urbe
o saber, co’ a pimenta e a tâmara e sem mar,
de gordos caldos mancha a polenta campônia” (Pers. 6. 37-40. Trad. Fábio Paifer
Cairolli).

O exemplo acima já anuncia o distanciamento de Pérsio da clareza e da delicadeza da sátira horaciana, apesar de ele manter a tradição conversacional inaugurada por Horácio.

Os diálogos em Pérsio, diferentemente do exemplo dos *Sermones* horacianos, apresentam uma estrutura muitas vezes truncada, com mudanças bruscas de assunto e trocas abruptas e frequentes de enunciadores. Como exemplo, citamos a segunda sátira, em que o poeta tece, logo no início, um elogio às virtudes religiosas de Macrino, mas muda para a chave do vitupério de forma repentina. O interlocutor é subitamente trocado, deixando de ser o virtuoso Macrino: surge a representação de um cidadão que pratica justamente o contrário do amigo citado no primeiro verso:

*Hunc, Macrine, diem numera meliore lapillo,
qui tibi labentis apponit candidus annos.
funde merum genio. non tu prece poscis emaci
quae nisi seductis nequeas committere divis;
at bona pars procerum tacita libabit acerra.
haut cuivis promptum est murmurque humilisque sussurros
tollere de templis et aperto vivere voto.
“mens bona, fama, fides”, haec clare et ut audiat hospes;
illa sibi introrsum et sub lingua murmurat: “o si*

ebulliat patruus, praeclarum funus!” (Pers. 2. 1-10).

Macrino, marca, com a melhor pedrinha, este dia célebre, que adiciona anos passageiros para ti. Verte o vinho puro para o Gênio. Tu não pedes com uma prece interesseira coisas que não poderias dizer a não ser quando sozinho com os deuses; mas boa parte dos cidadãos de bem fará a libação em um altar secreto. Não é fácil para todo mundo retirar dos templos o murmúrio e os humildes sussurros e viver com voto aberto. “Mente sã, boa reputação, lealdade”, isso ele diz alto para que um estranho escute; para si mesmo, entre dentes, é isso que murmura: “Ah, se o meu tio-avô morresse, que lindo seria o funeral!”.

Ao longo da sátira, outros exemplos de relação indigna com os deuses são elencados, mas Macrino não volta a aparecer em nenhum outro momento. A interlocução com o(s) sujeito(s) vicioso(s), cuja fala se mistura à do satirista, permanece até o verso 58, quando o poeta abandona o seu interlocutor para lançar um vocativo plural, que parece compreender toda a sociedade romana, acusada de corromper os costumes religiosos dos antepassados, nomeadamente Numa Pompílio:

*aurum vasa Numae Saturniaque inpulit aera
Vestalisque urnas et Tuscum fictile mutat.
O curvae in terris animae et caelestium inanis,
quid iuvat hoc, templis nostros inmittere mores
et bona dis ex hac scelerata ducere pulpa?* (Pers. 2. 59-63).

O ouro tem afastado os vasos de Numa e os bronzes satúrnios e também corrompido as urnas das vestais e a argila dos etruscos. Ó, almas curvadas na terra e vazias de coisas celestes, de que serve introduzir os nossos costumes nos templos e levar para os deuses coisas que vêm dessa nossa carne profana?

A mesma troca brusca de interlocutores ocorre na quinta sátira: Pérsio inaugura, novamente, com um elogio, dessa vez a Cornuto, e constrói um diálogo de modo filosófico com o seu preceptor; mas, no verso 66, um interlocutor desconhecido e vicioso toma a palavra para reafirmar a sua posição como procrastinador. O satirista passa então a discorrer sobre o tópico principal da sátira, a verdadeira liberdade, trecho em que há a presença constante de outro interlocutor: um liberto alforriado pelo ritual de manumissão, que não compreende o significado estoico para a liberdade. Mais à frente, ainda, mistura-se à fala do satirista um diálogo entre um homem e suas paixões, e a Avareza e a Luxúria ganham voz na sátira. Cornuto, o primeiro interlocutor da sátira, não volta a aparecer em nenhum outro momento.

Além das trocas bruscas de interlocutores que marcam os diálogos, chamamos a atenção para as mudanças de cenas e cenários: uma série de imagens concretas se sucede repentinamente. A sexta sátira, em formato epistolar, é representativa quanto a isso. Pérsio abre a sátira, mais uma vez, elogiando um amigo (aqui, Césio Basso, o destinatário da carta). Entretanto, o poeta lírico não parece ter nenhuma relação com o tema principal da sátira – o herdeiro ganancioso – e nem mesmo com as cenas apresentadas em seguida. Depois de

mencionar o talento do amigo, Pérsio refere-se ao local de onde ele escreve a Basso, a orla lígure, e, de repente, somos fígados por uma referência inusitada ao sonho de Ênio:

*Admovit iam bruma foco te, Basse, Sabino?
iamne lyra et tetrico vivunt tibi pectine chordae?
mire opifex numeris veterum primordia vocum
atque marem strepitum fidis intendisse Latinae,
mox iuvenes agitare iocos et pollice honesto
egregius lusisse senes. mihi nunc Ligus ora
intepet hibernatque meum mare, qua latus ingens
dant scopuli et multa litus se valle receptat.
“Lunai portum, est operae, cognoscite, cives.”
cor iubet hoc Enni, postquam destertuit esse
Maeonides Quintus pavone ex Pythagoreo (Pers. 6. 1-11).*

O inverno já te moveu, Basso, para a lareira sabina? Acaso já a lira e as cordas ganham vida através de teu plectro grave? Artista maravilhoso! Com compassos, cantavas as origens das velhas vozes, assim como o viril ribombo da cítara latina. Logo depois, homem ilustre, despertavas jogos juvenis e, com pulso virtuoso, divertias os velhos. Eu, enquanto isso, aqueço-me na orla lígure, onde o mar, a quem os penhascos dão as costas, descansa, e o litoral se retrai em um amplo vale. “Vocês têm de conhecer o porto de Luna, cidadãos!”. Isso o coração de Ênio ordenou, assim que o Meônida parou de roncar depois de ter sido um pavão Pitagórico.

Em seguida, o poeta se distancia do vulgo ao declarar que não se interessa pela riqueza alheia e não age movido pela avareza. A partir de então, encontramos o vitupério contra os mesquinhos e os esbanjadores, e a moderação é apontada como o caminho correto. Surge, de repente, um interlocutor que apresenta um amigo náufrago como motivo para ser generoso. O satirista, em resposta, introduz a questão central da sátira: o herdeiro ficará descontente com tal generosidade e negligenciará o funeral de seu testamentário. A partir de então, o interlocutor que mencionara o náufrago é ignorado, e o diálogo se trava entre o satirista e o seu herdeiro não identificado. A sátira segue como uma discussão entre o herdeiro e o satirista, que reclama da postura mesquinha daquele que vigia os seus bens na esperança de possuí-los no futuro. Mais uma vez, o primeiro interlocutor, Césio Basso, é completamente apagado. O satirista, inclusive, parece contradizer o ideal da moderação inicialmente colocado, pois provoca o herdeiro narrando situações em que gastará como quiser seus bens sem dever a ele nenhuma satisfação – oferecerá cem pares de gladiadores para a comemoração de vitórias militares, distribuirá para a plebe unguentos e tortas, adotará um mendigo como herdeiro:

*missa est a Caesare laurus
insignem ob cladem Germanae pubis et aris
frigidus excutitur cinis ac iam postibus arma,
iam chlamydas regum, iam lutea gausapa captis
essedaque ingentesque locat Caesonia Rhenos.
dis igitur genioque ducis centum paria ob res*

*egregie gestas induco. quis vetat? aude.
vae, nisi conives. oleum artocreasque popello
largior. an prohibes? dic clare. "non adeo" inquis
"exossatus ager iuxta est." age, si mihi nulla
iam reliqua ex amitis, patruelis nulla, proneptis
nulla manet patrui, sterilis matertera vixit
deque avia nihilum superest, accedo Bovillas
clivumque ad Virbi praesto est mihi Manius heres (Pers. 6. 43-56).*

Uma homenagem foi enviada por César devido à famosa derrota da juventude germânica e as cinzas antigas são retiradas dos altares. Cesônia prepara as armas e as clâmides dos reis e a manta amarela para os cativos e os carros e enormes esculturas do Reno para decorar os umbrais. Por isso eu ofereço, para os deuses e para o gênio do comandante, cem pares de *gladiadores* em homenagem aos feitos egrégios. Quem me impede? Tenta! Pobre de ti, a não ser que concordes. Eu distribuo para a plebe unguento e tortas. Por acaso proíbes? Diga claramente! "Não aceito!", exclamas, "o campo também está no osso". Vamos, se já não me resta nenhuma das minhas tias paternas, nenhuma das primas paternas, nenhuma das bisnetas dos meus tios paternos resta ainda, vive estéril a tia materna, da avó nada sobra, então vou para Bovilas, e, no monte de Vírbio, haverá para mim um herdeiro Mânio à disposição.

O satirista declara que se recusa a viver economizando para que outro esbanje no futuro. O herdeiro, por fim, é caracterizado como um ganancioso sem escrúpulos, que pensa apenas em multiplicar e contar os seus bens. Ao longo da sátira, a estrutura epistolar se perde, cenas e situações são apresentadas e nunca retomadas. O autor frequentemente não se preocupa em fazer transições entre esses trechos, que mudam abruptamente.

Além disso, o estilo conversacional de Pérsio apresenta outros desafios a uma compreensão tradicional de *sermo*: as sátiras estão recheadas de metáforas densas e de um vocabulário de palavras incomuns ou técnicas. Pérsio utilizou ao todo 4.647 palavras, ou 1.938 se excluirmos as repetições, o que demonstra uma grande preocupação do satirista com a variedade lexical (CASTRO, 2015, p. 56). Muitos dos termos utilizados por Pérsio são pertencentes ao cotidiano – o *sermo vulgaris* romano – e não são encontrados em registros considerados mais elevados da literatura:

Como exemplos, há o uso de *runcare* (4. 36), roncar, de *cannabis* (5.146), que nomeia uma corda feita de erva, das formas verbais onomatopeicas *lallare* e *pappare* (3. 17-18), que designam o cantarolar da mãe e o choro por comida da criança, de *obba* (5.148), nome de um recipiente para guardar vinho, de *perna* (3.75), uma espécie de pernil e também de *tucetum* (2.42), um tipo de bife (CASTRO, 2015, p. 56).

A aproximação do poeta com expressões e construções ordinárias pode ter obscurecido ainda mais os seus poemas para os leitores modernos, pouco afeitos ao latim vulgar. Para Nichols (2013, p. 270):

Pérsio será um poeta que confunde e perturba, e que também evita categorização. Enquanto é verdade que Pérsio não utiliza muitos gregismos e, de fato, zomba

daqueles que o fazem, é importante ressaltar que seu idioma concentrado estava bastante afastado de qualquer coisa falada nas ruas, até mesmo pelos mais educados²⁹.

Pérsio faz uso de um vocabulário popular, mas não se pode dizer que as *Sátiras* representam uma tentativa plena de aproximação da fala cotidiana. Mesmo que a escolha lexical aponte para isso, a estruturação sintática e as metáforas sinalizam o contrário (CASTRO, 2015, p. 56). Pérsio utiliza a metáfora como parte do fluxo de sua escrita e cria, assim, uma inovação para o estilo satírico. Suas metáforas traduzem ideias abstratas em termos concretos, na maior parte das vezes visuais (MORFORD, 1984, p. 85): essa característica aumenta a concisão das ideias. Em algumas passagens as metáforas são bastante carregadas e alusivas, como a singular variação de uma fábula de Fedro (4.10), encontrada na sátira 4 (23-24), dos alforjes carregados por cada um dos seres humanos: o indivíduo vê apenas o alforje, que representa as faltas, pendurado nas costas alheias, ignorando o que ele mesmo carrega. As metáforas encontradas ao longo das *Sátiras* de Pérsio constituem, sem dúvida, um dos maiores obstáculos para o leitor atual, que muitas vezes dependerá de uma série de anotações para acessar o sentido de muitos trechos. São diversas as metáforas que causam estranheza ao longo das sátiras. Na terceira sátira, ao chamar a atenção de um jovem que negligencia seus estudos da filosofia estoica, Pérsio o compara com um homem indecente chamado Nata:

*stupet hic vitio et fibris increvit opimum
pingue, caret culpa, nescit quid perdat, et alto
demersus summa rursus non bullit in unda* (Pers. 3. 32-34).

ele está estupidificado pelo vício e em suas entranhas vem crescendo gordura farta; não sente culpa, não sabe o que está perdendo: tão no fundo do poço que não se pode vê-lo da superfície.

Lançado à água, o vicioso vai ao fundo e não volta à superfície, mas não provoca, em tal ato, nenhuma alteração no espelho d'água: “o arrojo dessa imagem localiza-se no emprego do verbo *bullire*, *cobrir-se de bolhas*, para designar a ideia de *subir à superfície*” (BRUNO, 1980, p. 48).

Concordamos com Morford (1984, p. 77), para quem a obscuridade de Pérsio é planejada, e não efeito de um estilo pouco polido devido à sua imaturidade: na verdade, ele aproveitou o potencial do latim para criar uma compressão poética. Entretanto Kenney (2012,

²⁹*Persius will be a poet who confuses and confounds, and one who avoids categorization. While it is true that Persius does not use many Graecisms and, in fact, makes fun of others who do, it is important to stress that his concentrated idiom was far removed from anything spoken on the street, even by the most educated* (NICHOLS, 2013, p. 270).

p. 113-114), contrariando as ideias de Morford (1984) sobre a obscuridade intencional de Pérsio, declara que, em sua opinião, dificilmente os seus primeiros leitores o acharam excessivamente complexo. O uso de vocabulário vulgar antes poderia apontar para uma proximidade com o *sermo cotidianus*. Kenney (2012, p. 123) defende que a quantidade significativa de elisões encontradas nas sátiras seria outro indício de proximidade com a coloquialidade, o que afastaria a hipótese da obscuridade de Pérsio ser resultado de um planejamento. Seus contemporâneos estavam munidos de informações às quais não temos acesso, e a pouca importância que autores como Marcial e Quintiliano deram à sua obscuridade pode ser significativa.

Entre os que aderem ao argumento do planejamento da obscuridade está Anderson (1982), que projetou como uma das razões possíveis para esse traço estilístico a busca pela rejeição da sociedade nas sátiras de Pérsio: o poeta nega a ela qualquer valor. Desse modo, posiciona-se contrariamente a Lucílio que, em sua obra – julgando-se pelos fragmentos que restaram e pelo que diz dele Horácio –, se coloca no centro da sociedade romana, mesmo criticando-a, desferindo seus golpes mordazes e humorados em banquetes; e contrariamente a Horácio, que nos *Sermones* encoraja sorridentemente os homens a se aperfeiçoarem através da moderação e da introspecção, lançando um olhar esperançoso sobre a humanidade.

Anderson (1982, p. 171) afirma que não importa o quanto estudiosos tenham tentado clarificar as sátiras de Pérsio: eles simplesmente não foram capazes de determinar que ele tenha produzido *sermo vulgaris* ou *cotidianus*. Pérsio, portanto, não queria ser compreendido da maneira tradicional, mas teria feito pouco para explicar sua posição (ANDERSON, 1982, p. 172). Ao escarnecer de gêneros elevados como a tragédia e a épica, Pérsio busca principalmente uma oposição de estilos, característica da qual se afasta Juvenal, que ao satirizar tais gêneros procura contrastar os conteúdos, ridicularizando as situações familiares à grande poesia, privilegiando tópicos do cotidiano romano e afastando-se da artificialidade dos gêneros elevados em favor de uma realidade premente. Pérsio rejeitou o estilo elevado da grande poesia e procurou empregar termos que enfatizaram seu antagonismo. Entretanto, Anderson (1982, p. 186) chama a atenção para o fato de que ao não utilizar a linguagem do dia a dia legitimada por Horácio nem a forma lúdica tão brilhantemente por ele elaborada, as alusões ao autor da era augustana confundem mais do que descomplicam a imagem e a obra. Em vez de afirmar sua posição como satirista na sociedade romana ou de rejeitar grandes temas poéticos para adotar assuntos de relevância imediata, Pérsio insiste em ridicularizar o estilo de outros poetas, e por implicação recomendar o seu.

Pérsio vira as costas para a sociedade a fim de elaborar um estilo de grande complexidade e novidade. Diferentemente de Horácio, que procura se afastar em seu discurso programático da mordacidade satírica, o satirista neroniano ressignifica o adjetivo *mordax*, desassociando-o do comportamento bestial e associando-o a uma metáfora médica: para orelhas doentes, que precisam de limpeza urgente, o único remédio eficaz é como um ácido suave, que ao entrar em contato com os ouvidos enfermos causará algum tipo de irritação e de incômodo. Pérsio seria um médico que machuca, mas indica a cura.

A terminologia médica é também utilizada pelo satirista, que segue a aproximação do *Corpus Hippocraticum* de alimentação à doença: construindo uma série de metáforas relacionadas ao tema, sugere que o mal-estar da mente ou da alma é causado pelo ato de comer ou de beber, através das orelhas, do alimento errado (ANDERSON, 1982, p. 177). A saúde é consequência de uma correta escolha do alimento filosófico. Aqueles que possuem saúde, os sábios, podem servir de médicos para a humanidade enferma. Pérsio associa abertamente o homem sábio ao estoicismo.

A presença marcante e preponderante da filosofia na obra de Pérsio constitui-se como contribuição importante do poeta para o gênero. A sátira romana aproximou-se dela cautelosamente devido à sua origem grega, tendo sido encarada como rival da moral tradicional, representada principalmente pelo *mos maiorum*. Mayer (2005, p. 147) afirma que a filosofia teve que se adaptar para criar raízes no Lácio: um dos impactos da recepção romana sobre o discurso filosófico foi o desfoque das distinções entre as seitas rivais (epicurismo e estoicismo, por exemplo). O catalisador que forjou a transformação desse discurso na sátira foi a diatribe cínica, que possuía caráter mais oral do que escrito, utilizando uma dicção conversacional (MAYER, 2005, p. 149). Pérsio se aproxima de Horácio na apropriação da diatribe, mas, ao contrário de seu antecessor, abraça uma escola filosófica em particular: o estoicismo, que determinará muitos aspectos de suas sátiras.

Keane (2012) argumenta, ainda, que Pérsio procurou intensificar o impacto sensorial da poesia, fazendo dele o aspecto mais relevante das metáforas que cria: “na verdade, a visão de Pérsio sobre a cena literária é em parte definida pela sua atribuição de qualidades físicas de toda a poesia, boa ou ruim” (KEANE, 2012, p. 91)³⁰. A ênfase no aspecto físico, especialmente o problemático, cria metáforas ricas para diferentes tipos de falhas morais. Os estoicos, tradicionalmente, utilizavam analogias com o corpo e o mundo físico, valorizando as experiências sensoriais no processo de compreensão.

³⁰*In fact, Persius' view of the literary scene is partly defined by his attribution of physical qualities to all poetry, good and bad* (KEANE, 2012, p. 91).

Acreditamos que a obscuridade do poeta não pode ser negada pelo leitor moderno; entretanto, chama a atenção a ausência de referências a essa característica de Pérsio até, ao menos, o século VI d. C., conforme demonstraremos no próximo capítulo. Essa discussão nos importa porque levanta uma questão cara a este trabalho: a obscuridade é parte de um programa satírico desenvolvido pelo autor? Não ignoramos a importância que as *Sátiras* têm para estudos sobre o Principado de Nero, mas reconhecemos que é uma fonte obnubilada por impasses diversos que vão desde a necessária desconfiança que devemos manter da *persona* satírica até a problemática sobre a datação dos paratextos que conectam os poemas diretamente a Nero, conforme demonstramos no primeiro capítulo desta tese. Ademais, a questão da relação das *Sátiras* com Nero não é um problema que este trabalho buscará resolver, embora ele atravesse a reflexão aqui proposta.

2.2 Recepção e percepções sobre a obscuridade de Pérsio

Embora a obscuridade seja um dos temas mais comentados em leituras e análises das *Sátiras*, não encontramos nenhuma reflexão sobre essa característica do poeta nos primeiros testemunhos sobre a sua obra. Marcial, que possuía aproximadamente 25 anos quando Pérsio faleceu, menciona o satirista nos seguintes versos:

*Saepius in libro memoratur Persius uno
Quam levis in tota Marsus Amazonide* (Mart. 4. 29. 7-8).

Mais vezes Pérsio foi estimado por um único livro
que o medíocre Marso em toda a sua Amazona (Trad. Robson Tadeu Cesila).

A referência é enaltecedora: com apenas um livro, Pérsio logrou o êxito de ser lembrado. Quintiliano, contemporâneo de Pérsio, tece elogio semelhante ao do epigramatista:

Multum et verae gloriae quamvis uno libro Persius meruit (Quint. Inst. 10. 1. 94).

Pérsio adquiriu reputação elevada e merecida, ainda que com um só livro.

Novamente, lemos que Pérsio, com apenas um livro, mereceu a glória alcançada. Não há, enfim, entre seus contemporâneos nenhuma menção que tenha chegado a nós ao seu estilo truncado e difícil: antes, encontramos a afirmação de que as sátiras foram **populares**.

Outro texto ao qual novamente nos remetemos para continuar essa reflexão é a *Vita Persii*. A biografia é atribuída a Marco Valério Probo, que viveu na segunda metade do século I d.C.. Entretanto, é improvável que Probo realmente a tenha escrito, pois se acredita que ela seja contemporânea de Jerônimo (ROBATHAN; CRANZ, 1976, p. 204). Mesmo mais

afastada temporalmente do poeta, portanto – trabalhando-se com a hipótese de se tratar de um texto do século IV d.C. –, a *Vita* comunica um sucesso imediato da obra³¹, além das informações pontuais sobre filiação, naturalidade e trajetória escolar e intelectual de um jovem recatado e virtuoso, vitimado precocemente por complicações estomacais, amante dos estudos e da filosofia estoica. Novamente, os textos mais recuados no tempo incorrem em uma mesma afirmação sobre Pérsio: ele foi **popular** e celebrado pouco depois de sua morte.

No início do século IV d.C., em um contexto de decadência do Império romano, Lactâncio, um dos primeiros autores cristãos a escrever em latim, recorre às *Sátiras* de Pérsio para fundamentar suas teses contra as tradições religiosas politeístas de matriz greco-romana:

Adorant ergo insensibilia, qui sentiunt; irrationabilia, qui sapiunt; exanima, qui vivunt; terrena, qui oriuntur e coelo. Juvat ergo, velut in aliqua sublimi specula constitutum, unde universi exaudire possint, Persianum illud proclamare, O curvae in terras animae, et coelestium inanes! Coelum potius intuemini, ad cuius spectaculum vos excitavit ille artifex vester Deus (Lact. Inst. 2. 2. 17).

Deste modo, os que sentem adoram objetos insensíveis; os que são racionais adoram objetos irracionais, os que são vivos adoram objetos inanimados, os que provêm do céu adoram os objetos terrenos. É agradável proclamar, portanto, como se em alguma torre de vigia constituída de algo sublime, de onde todos possam me ouvir claramente, aquele dito de Pérsio: “– Ó, almas curvadas na terra e vazias de coisas celestes!”. Em vez disso, olhai para o céu, o espetáculo para o qual Deus, vosso artífice, vos fez.

Lactâncio recorre à segunda sátira de Pérsio – cujo tema central é a crítica à hipocrisia e à perversão religiosa – para concluir seu argumento contra a adoração de imagens. Embora a sátira 2 apresente uma perspectiva de religiosidade baseada em purificação de hábitos e exaltação da virtude, tendo em vista a constituição diferente do divino (que em nada se interessa pelas coisas terrenas), trata-se, ainda, de um texto circunscrito às tradições religiosas que os cristãos, mais tarde, chamaram de Paganismo. Entretanto, Pérsio foi admirado pela cristandade latina pela sua doutrina moral, que encontrou ressonância nos dogmas cristãos. Em uma passagem de *Adversus Jovinianum*, Jerônimo critica os escritos que recebera de Joviniano, pois, além de divergir teoricamente de seu adversário, acusa-o de possuir um estilo confuso e obscuro:

Verum scriptorum tanta barbaries est, et tantis vitiis spurcissimus sermo confusus, ut nec quid loquatus, nec quibus argumentis velit probare quod loquitur, potuerim intelligere. Totus enim tumet, totus jacet: attollit se per singula, et quasi debilitatus colubre, in ipso conatu frangitur. Non est contentus nostro, id est, humano more loqui, altius quiddam agreditur.

Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus.

³¹*editum librum continuo mirari homines et diripere coeperunt (Vita Persii, 45). Tradução:* “os homens começaram imediatamente a admirar e discutir o livro publicado”.

Non sani esse hominis, non sanus juret Orestes.

Praetereae sic involvit omnia et quibuscam inextricabilibus nodis universa pertubat, ut illud Plautinarum litteratum ei possit aptari: Has quidem praeter Sibyllam leget nemo.

Nam divinandum est. Furiosas Appolinis vates legimus: et illud Virgilianum: dat sine mente sonum. Heraclitum quoque cognomento skoteinón, studentes philosophi vix intelligunt. Sed quid ad nostrum aenigmatismi, cujus libros multo difficilius est nosse, quam xincere? (Hier. Adversus Jovinianum. 1. 1. 257).

De fato, o estilo é tão bárbaro, e a linguagem tão confusa, viciosa e cheia de impurezas, que eu não conseguia entender nem sobre o que ele estava falando, nem por quais argumentos ele desejava comprovar suas falas. Em um momento é ele enérgico, em outro rasteja: de vez em quando se levanta, e então, como uma cobra ferida, em seu próprio esforço desmorona. Não satisfeito com a nossa linguagem dos homens, ele tenta algo mais sublime.

*As montanhas trabalham, nascerá um rato ridículo.
Orestes, insano, juraria ser coisa de homem insano.*

Além disso, ele envolve tudo em tal confusão inextricável que a seguinte frase de Plauto pode ser aplicada a ele: *isto é o que ninguém lerá, apenas uma Sibila.*

Para entendê-lo, devemos ser profetas. Lembremo-nos também do que Virgílio diz sobre o ruído sem sentido. Heráclito, também chamado de obscuro, os filósofos estudantes compreendem com grande esforço. Mas o que são eles comparados com o nosso enigmático, cujos livros são muito mais difíceis de compreender do que refutar?

Jerônimo menciona Pérsio com propósito invectivo, comparando Joviniano a Orestes através do último verso da sátira 3. Em seguida, prosseguindo em suas críticas ao estilo defeituoso e incompreensível de seu adversário – cujo entendimento só seria possível para profetas ou adivinhos – evoca o exemplo de Heráclito, considerado obscuro. Mas nem mesmo Heráclito criava enigmas comparáveis aos de Joviniano, uma vez que este último não os fazia por resolução, mas sim por inaptidão. O trecho notoriamente invectivo de Jerônimo, no entanto, não chama a atenção para a obscuridade daquele que, mais tarde, será recorrentemente apontado como o autor mais enigmático da língua latina: Pérsio. Um trecho sobre a obscuridade da escrita em que Pérsio é mencionado, mas não a propósito de ilustrar tal característica – ainda que em chave positiva, tendo em vista que Jerônimo o admirava – é intrigante, pois nos desafia a perquirir se a excessiva obscuridade do nosso satirista sempre foi um traço evidente para suas sucessivas gerações de leitores.

Ainda perseguindo aquilo que os antigos tinham a dizer sobre Pérsio, nos deparamos com o *Commentum Cornuti*, um comentário atribuído ao mentor e professor do satirista, o filósofo estoico Lúcio Aneu Cornuto. O estabelecimento de uma edição crítica do *Commentum Cornuti*, entretanto, impôs grandes desafios aos filólogos, por se tratar de uma tradição de textos difícil de definir: os comentários e os *scholia* devem ser encarados como

um processo que contém textos abertos, criados através do tempo, e que permitem que um leitor se torne autor parcial da obra (ZETZEL, 2005, p. 148). Trata-se, portanto, de um conjunto de textos, e não de um texto específico³². Clausen e Zetznel (2005) publicaram a primeira edição crítica do *Commentum Cornuti* para o público desde Otto Jahn (1843) e, ao dissertar sobre o trabalho, Zetznel (2005, p. 2) afirma que o ideal era buscar por uma edição eclética que relativizasse as noções de erro, desvio e verdade, permitindo que a fonte não perdesse sua capacidade de interessar tanto aos estudiosos do período carolíngio como aos que buscam informações sobre a literatura latina e a Antiguidade romana.

Notícias da circulação de um comentário sobre Pérsio surgem apenas a partir do século IV³³, e algo desse texto sobreviveu mesclado ao *Commentum Cornuti*, o principal representante que hoje conhecemos da tradição dos *scholia* sobre as *Sátiras* de Pérsio. Trata-se de um texto multi-autoral que foi continuamente copiado, alterado e extraído de diferentes *scholia* e *marginalia*. A atribuição do texto a Cornuto, portanto, é extremamente improvável.

O *Commentum Cornuti* carrega um conjunto de comentários de diferentes séculos, que se juntaram em um paratexto mais ou menos unificado a partir do século VIII ou IX³⁴. Ainda que sejam muitos os exemplares de comentários e anotações sobre as sátiras de Pérsio, tanto manuscritas como em edições impressas³⁵, grande parte deles tem uma raiz que remonta ao *Commentum Cornuti*. Não são abundantes as diferenças significativas de **conteúdo** entre as notas³⁶, sendo possível, na maior parte dos casos, traçarmos uma gênese comum dos comentários, que teriam derivado da mesma fonte antiga³⁷.

³² Zetznel afirma que “*Although it preserves some valuable information, the Commentum in its final form is an odd amalgam of recondite lore and serious ignorance; but for a text of this period, that is not unexpected*”. **Tradução:** “Embora preserve informações valiosas, o *Commentum* em sua forma final é um amálgama singular de erudição recôndita e verdadeira ignorância; mas, para um texto desse período, isso não é uma surpresa” (ZETZEL, 2005, p. 129).

³³ Clausen (1963, p. 252) conclui que provavelmente Flávio Julio Trifoniano Sabino, em 402 d.C, elaborou revisões comentários sobre o satirista neroniano. Tal evidência encontra-se em duas subscrições semelhantes, verificáveis em dois manuscritos distintos das sátiras, em que os copistas referenciam as anotações de Sabino. A partir do hipotético primeiro texto de Sabino, Clausen (1963, p. 256) postula quatro estágios de transmissão do texto de Pérsio, que culminaram nos modelos a que hoje temos acesso e que foram copiados no período carolíngio, final do século IX e século X. Os manuscritos que conhecemos são, portanto, cópias dos medievais, e não transmissões fidedignas de exemplares elaborados na Antiguidade.

³⁴ Zetznel (2005, p. 6) define o *Commentum Cornuti* como a mais coerente versão, entre as adaptações medievais, de um antigo comentário de Pérsio.

³⁵ São abundantes as edições impressas das *Saturae*: aproximadamente 240 edições conhecidas entre 1470 e 1609 (ROBATHAN; CRANZ, 1976, p. 207).

³⁶ Zetznel traz as anotações dos *scholia* que, segundo ele, continham informações substancialmente singulares e não verificáveis na tradição do *Commentum Cornuti* nos apêndices de seu estudo de 2005.

³⁷ Zetznel (2005, p. 28) defende que não há motivos para duvidar da presença de material genuinamente antigo no *Commentum Cornuti*, mas observa que é difícil determinar que qualquer passagem seja genuinamente antiga. Não se trata, portanto, de uma tentativa de buscar um “original perdido” ou a “forma pura” do comentário: é geralmente impossível separar o antigo do medieval, a não ser pelo caminho mais banal (ZETZEL, 2005, p. 146).

Se, de acordo com Zetzel, mesmo considerando as inúmeras dificuldades impostas para o estabelecimento de um texto crítico que possa levar o título de *Commentum Cornuti*, as informações trazidas pelos manuscritos e *scholia* são substancialmente as mesmas, salvo algumas exceções que ele listou e disponibilizou em anexos (ZETZEL, 2005, p. 162-227), é plausível supor que a recepção do texto de Pérsio, desde os tempos mais remotos, tenha sido pautada por comentários. Para Zetzel (2005, p. 1), um autor complexo e obscuro como Pérsio, além de tornar necessário o apoio constante de um paratexto que o fizesse palatável para o público, manteria a necessidade das anotações em seu texto sempre presentes:

Quando eu leio Pérsio, eu preciso de um comentário, e eu não estou sozinho. Pérsio é um autor difícil e, no medievo, ele era popular; como resultado, existe uma grande quantidade de manuscritos de Pérsio e muitos deles contêm algum tipo de exegese, variando desde glosas ocasionais até comentários em grande escala (ZETZEL, 2005, p. 1)³⁸.

Ao passo que as referências culturais de Pérsio vão se extinguindo e, assim, apagando-se as chaves de leitura para seu texto, a importância dos *scholia* e dos *marginalia* foram, proporcionalmente, elevando-se. Zetzel é representativo de toda uma tradição hermenêutica da sátira de Pérsio quando dá aos *scholia* um lugar para além daquele que lhe reserva normalmente a erudição contemporânea. De fato, no caso do texto de Pérsio, os comentários antigos – gênero cuja função prática era a de elucidar as passagens de um determinado autor – têm local privilegiado na tradição de leitura de sua obra, pois fornecem informações fundamentais para esclarecer trechos obscuros das *Sátiras*.

Manter a vitalidade das sátiras de Pérsio, portanto, exigiu constante manutenção da assistência disponível – dirigida à audiência que se modifica com o passar dos anos – para a leitura dos poemas: preservar um texto significa, assim, necessariamente alterar outro. Zetzel (2005, p. 148) assinala que

Enquanto o escriba de um manuscrito de discursos de Cícero estava constantemente tentando reproduzir um texto que fora composto séculos antes, o escriba do comentário ou dos *scholia* de Pérsio estava tentando manter o que ele escrevia atualizado e útil. Ele escrevia para o presente, não para preservar o passado (ZETZEL, 2005, p. 148)³⁹.

³⁸When I read Persius, I need a commentary, and I am not alone. Persius is a difficult author, and in the Middle Ages, he was a popular one; as a result, there are a great many manuscripts of Persius and many of them contain some form of exegesis, ranging from simple occasional glosses to full-scale commentary (ZETZEL, 2005, p. 1).

³⁹Where the scribe of a manuscript of Cicero's speeches was constantly trying to reproduce a text that had been composed centuries earlier, the scribe of Persius commentary or scholia was trying to keep what he wrote up-to-date and useful. He wrote for the present, not to preserve the past (ZETZEL, 2005, p. 148).

Sabemos da existência, já no século IV, de comentários sobre Pérsio através de Jerônimo, que os descreve como textos cuja função seria a de explicar as palavras obscuras de outro, transformando-as em discursos mais palatáveis. Jerônimo dá exemplos de comentários que circulavam em seu tempo e lista Pérsio junto de Plauto, Lucrécio, Horácio e Lucano sem fazer nenhuma menção à singular obscuridade do satirista:

Commentarii quid operis habent? Alterius dicta edisserunt, quae obscure scripta sunt, plano sermone manifestant, multorum sententias replicant, et dicunt: Hunc locum quidam sic edisserunt, alii sic interpretantur, illi sensum suum et intelligentiam his testimoniis et hac nituntur ratione firmare, ut prudens lector, cum diversas explanationes legerit et multorum vel probanda vel improbanda didicerit, iudicet quid verius sit, et quasi bonus trapezita, adulterinae monetae pecuniae reprobet. Num diversae interpretationis et contrariorum inter se sensuum tenebitur reus, qui in uno opere quod edisserit, expositiones posuerit plurimorum? Puto quod puer legeris Aspri in Vergilium ac Sallustium commentarios, Vulcatii in orationes Ciceronis, Victorini in dialogos eius, et in Terentii Comoedias praeceptoris mei Donati, aequae in Vergilium, et aliorum in alios, Plautum videlicet⁴⁰, Lucretium, Flaccum, Persium atque Lucanum. Argue interpretes eorum quare non unam explanationem secuti sint, et in eadem re quid vel sibi vel aliis videatur enumerent (Hier. Contra Rufinum. 1.16).

Qual a função dos comentários? Eles explicam as palavras de outro; o que foi escrito em termos obscuros, eles elucidam em discursos simples; repetem as opiniões de muitos e dizem: “essa passagem que alguns explicam dessa maneira, outros interpretam de outro modo; eles procuram confirmar sua opinião e interpretação através desse método e dessas citações”, de modo que o leitor prudente, uma vez que tenha lido diversas explicações e tenha aprendido o que é digno de aceitar ou de refutar, possa fazer seu próprio julgamento e, assim como um bom operador de câmbio, irá rejeitar a cunhagem falsa de moedas. Agora aquele que expõe em uma única obra o que aprendeu das exposições de muitos, opondo umas às outras, deve ser considerado responsável por todas essas diferentes interpretações? Penso que você tenha lido, ainda menino, os comentários de Aspro sobre Virgílio e Salústio, os de Volcato sobre os discursos de Cícero, os de Vitorino sobre os diálogos, e os de Donato, meu preceptor, sobre as comédias de Terêncio, e também sobre Virgílio, e os de outros sobre outros autores, certamente Plauto, Lucrécio, Horácio, Pérsio e Lucano. Ataca os intérpretes deles porque não seguiram apenas uma explicação, mas sim enumeraram em cada passagem a sua opinião e também a de outros.

Jerônimo disserta a respeito da função da leitura de comentários, advertindo para a importância desses paratextos na formação de um leitor mais apurado e prudente (*prudens lector*), que leve em consideração as diversas interpretações de uma mesma passagem para filtrá-las – discernindo o que deve ou não ser aceito como mais verdadeiro (*iudicet quid verius sit*) e rejeitando a cunhagem falsa de ideias, como o operador de câmbio rejeitaria as moedas falsas (*et quasi bonus trapezita, adulterinae monetae pecuniae reprobet*). Os comentários, entretanto, não aparecem como mais relevantes ou urgentes para o caso específico de Pérsio, e

⁴⁰ O advérbio *videlicet* significa, literalmente, “claramente” ou “evidentemente”, guardando, em alguns casos, uma conotação irônica ou sarcástica (“é óbvio que”, “é claro que”), em relação ao caráter evidente do que foi afirmado cf. LEWIS; SHORT. *A Latin Dictionary, ad loc.*

sim como uma etapa da formação de qualquer bom leitor de textos antigos (o interlocutor é interrogado a respeito de leituras que teria feito quando jovem – *Puto quod puer legeris*).

Contudo, chamamos a atenção para o uso do advérbio *videlicet* na afirmação sobre a leitura, por parte do interlocutor, de comentários específicos: os de Plauto, Lucrécio, Horácio, Pérsio e Lucano. Os comentários sobre esses autores teriam sido lidos, *certamente*, porque eram mais famosos ou conhecidos, ou porque havia, para tais poetas, a necessidade de auxílio de interpretação, ainda mais no caso de jovens estudantes? Em qualquer uma das situações, temos que Pérsio era parte de um cânone ao lado de Horácio e demandava, assim como este, mais atenção dos leitores. Não há um tratamento específico e direcionado sobre a obscuridade do satirista neroniano.

Não encontramos menção à obscuridade de Pérsio datada da Antiguidade. Ao contrário, os autores da Antiguidade sequer demonstram dificuldades para a leitura de Pérsio e para recuperar as referências que seu texto faz a palavras e coisas que poderiam estar presentes, ao menos, na memória de seus receptores.

O texto mais recuado a que tivemos acesso a mencionar essa característica é o de João, o Lídio, do século VI d.C., que afirma que Pérsio, querendo imitar o poeta Sófron⁴¹, superou Lícofron⁴² em obscuridade (Johannes Lydus. *De magistratibus*. 1. 41). Após João, o Lídio, encontramos comentário a respeito da obscuridade de Pérsio feito por Enéas Sívio Piccolomini (1405-1464), em tratado sobre a educação das crianças:

*Satyri apud nos hodie tantum tres inveniuntur, Horatius, Iuvenalis, Persius, potest Martialis Cocus Satyrus videri, sed carmen satyrae legem praeteriit. Horatius fuit multae eloquentiae, doctrinae, Vergilio parum minor: utilis est ubique <...> Sunt tamen in eo quaedam quae tibi nec legere voluerim, nec interpretari. Iuvenalis alto satis ingenio prelaque nimis licenter locutus est. In aliquibus autem satyris tam religiosum se prabuit, ut nostrae fidei doctoribus in nullo cedere iudicetur. **Persius nimis obscurus est, utilis tamen.** Martialis perniciosus, quamvis floridus et ornatos, ita tamen spinis densus est, ut legi rosas absque punctione non sinat. (PICCOLOMINI. *De Liberorum Educatione* [1450] apud NIKITINSKI, 2002, p. 286).*

Atualmente apenas três satiristas são conhecidos entre nós: Horácio, Juvenal e Pérsio. Marcial Cocus pode parecer um satirista, mas ignora a lei da sátira. Horácio possui muita eloquência e doutrina, sendo um pouco menor do que Virgílio, o qual em todas as passagens é útil. Há, entretanto, nele, coisas que eu nem desejaria ler nem interpretar para ti. Juvenal disse satisfatoriamente muitas coisas precisas, com alto engenho, e também desregradamente. Em outros momentos, porém, se mostrou tão religioso nas sátiras que os professores da nossa fé julgaram que em nada ele

⁴¹ Sófron de Siracusa, poeta autor de mimos do século V a.C. (Arist. *Po.* 1447b).

⁴² Lícofron de Cálceis (séc IV a.C.), autor prolífico de tragédias e membro da plêiade helenística: a *Suda* lista vinte e cinco títulos que compreendem tanto temas mitológicos tradicionais como temas históricos. Escreveu uma obra satírica intitulada *Menedemo*, da qual apenas alguns fragmentos foram conservados (D. L. 2, 140). Escreveu também o longo poema iâmbico *Alexandra*, que chegou a estes tempos (DRURY In: EASTERLING & KNOX, 1990, p. 865).

faltava. **Pérsio é muito obscuro, mas útil.** Marcial é pernicioso, muito florido e ornado, porém cheio de espinhos, como não é possível colher as rosas sem sofrer com as pontadas.

Piccolomini considera Pérsio muito obscuro, mas aponta para a sua utilidade moral e o evoca em um tratado sobre a educação de crianças, o que indica a presença do autor em contexto escolar no século XV, mesmo que diante de um questionamento sobre a pertinência de sua presença no currículo (se a questão foi colocada, é porque os textos estavam presentes).

Embora a percepção da obscuridade de Pérsio tenha seu primeiro testemunho durante o medievo, com João, o Lídio, apenas a partir do século XV o poeta começou a ser encarado como excessivamente obscuro e, contrariando a tradição de leitura dos poemas que atravessou a Antiguidade, como autor de estilo defeituoso e desagradável. Destacamos, aqui, o comentário de Júlio César Escalígero (1484-1555) a respeito do estilo do poeta:

Persii vero stilus morosus, et ille ineptus, qui quum legi vellet quae scripsisset, intellegi noluit quae legerentur. quanquam nunc a nobis omnia intelliguntur. at fuit tempus, cum inter ignota haberetur. illum igitur mittamus. (ESCALIGERO. *Poetices libri septem* [1561] apud NIKITINSKI, 2002, p. 291).

O estilo de Pérsio é verdadeiramente capcioso, e ele mesmo era inepto. Embora tenha pretendido que o que ele escrevera fosse lido, não quis que as coisas lidas fossem compreendidas. Não obstante, todas essas coisas são, agora, compreendidas por nós. Mas houve um tempo em que ele era tido entre as coisas desconhecidas. Que a ele, então, descartemos.

Escalígero (1561) classifica o satirista neroniano como autor inepto e de estilo obscuro, sugerindo que o próprio Pérsio escrevera com o intuito de não ser compreendido, embora almejasse ser lido. Sugere, ainda, a existência de um período em que o autor era considerado de tal maneira obscuro que sequer podia ser compreendido. Por fim, recomenda a exclusão do satirista de um programa de estudo da poesia romana, especificamente a sátira.

A tão comentada popularidade do poeta tornou-se apenas um ponto intrigante no meio de comentários e ensaios que se dedicaram a apontar a obscuridade singular dos poemas: por que tão populares se tão obscuros? Enganaram-se Marcial e Quintiliano a respeito do satirista? Não caberia, entre eles, sequer um comentário que olhasse com surpresa não só para a popularidade e para a glória adquirida com apenas um livro, mas para a obtenção desses louros mediante tão complicados versos? É impossível obter as respostas para essas perguntas. Mas também é impossível negar que Pérsio seja obscuro, ao menos para nós, modernos, apesar do ponto intrigante mencionado.

A obscuridade do satirista é referida com frequência pela tradição de recepção das *Sátiras*, que oscila entre atribuir essa característica à necessidade de fugir da censura

neroniana e à inépcia de um poeta jovem. Os comentários de Isaac Casaubon (1605) e John Dryden (1667) sobre as *Sátiras* de Pérsio oferecem um panorama inicial sobre essa questão.

Casaubon, em *In Persium Prolegomena* (1605), apoia suas reflexões nas notas que acompanham os poemas em grande parte dos manuscritos que conhecemos. Para Casaubon (1976, p. 278), a sátira se caracteriza, principalmente, pela presença da doutrina moral, da urbanidade e do gracejo. Entre as outras propriedades do gênero elencadas pelo autor estão a eloquência habilidosa e a grande quantidade de ornamentos. Mas a perseguição dos vícios e a exaltação da virtude – através de uma linguagem jocosa e maledicente – seriam a verdadeira essência da sátira. Há, portanto, entre o satirista e o filósofo ético muito em comum, pois ambos refletem sobre o vício e a virtude; a diferença reside, entretanto, no tratamento dado por cada um deles ao tema: enquanto o filósofo se concentra no ensinamento, o satirista ataca os viciosos.

É, portanto, a moral o aspecto da poesia satírica mais importante para Isaac Casaubon: a sua avaliação sobre as qualidades dos três satiristas romanos se pauta, sobretudo, na análise dos aspectos morais presentes tanto nos poemas como nas biografias de Horácio, Pérsio e Juvenal. Horácio é considerado menor que Pérsio por adotar um posicionamento filosófico inconstante:

É pouco consistente consigo mesmo e não age conforme um professor fiel da virtude: por exemplo, aleatoriamente transita para outras paragens, não como um explorador, mas como a desertora: muitas vezes tu o dirias estoico, muitas outras epicurista ou seguidor de Aristipo (CASAUBON, 1976, p. 279)⁴³.

A crítica à falta de fidelidade a uma doutrina filosófica se estende à biografia do poeta, que é acusado de também viver em constante contradição: “A inconstância que vimos em seus escritos, tal foi também na vida: ou seja, escreveu do mesmo modo que viveu” (CASAUBON, 1976, p. 279)⁴⁴. Pérsio é caracterizado como o satirista mais comprometido com a filosofia, em especial com o estoicismo, tendo pautado sua obra nos ensinamentos que teria recebido de seu professor, o filósofo Cornuto. Além da uniformidade moral das sátiras, Casaubon chama a atenção para o viver probó de Pérsio: “O jovem nobilíssimo aprendera seguramente com o seu preceptor Cornuto, homem igualmente sábio e douto: não mais falar sobre a virtude do que

⁴³*parum sibi constat nec fidelem virtutis magistrum agit: passim enim in aliena transit castra, non tanquam explorator, sed tanquam transfuga: saepe Stoicum dicas, saepe Epicureum aut Aristippeum* (CASAUBON, 1976, p. 279)

⁴⁴*qualem videmus in ipsius scriptis, talem fuisse in vita quoque inconstantiam: scripsit enim sicuti vixit* (CASAUBON, 1976, p. 279).

dela viver: porque, de fato, na probidade que dos outros exigia, ele mesmo excedeu (CASAUBON, 1976, p. 280)⁴⁵.

Percebe-se, enfim, que a leitura de Casaubon é amplamente influenciada pela *Vita* e que os motivos para defender a qualidade de Pérsio são muitas vezes exteriores à obra do poeta. Casaubon observa que Pérsio imitou em muitos trechos o seu antecessor Horácio⁴⁶ e afirma que o satirista neroniano o emendou, corrigiu e superou, uma vez que sua atitude diante do vício não era condescendente e branda, mas também não desembocava em uma indignação ridícula. Pérsio diferenciava-se, assim, de Horácio e de Juvenal, dando ao vício o tratamento adequado. Casaubon (1605) diz, ainda, que Pérsio se destaca também pelo uso das metáforas densas, que seriam essenciais para a criação de um estilo elevado: a obscuridade, portanto, seria incidental para a proposta maior de sua poesia.

Sessenta e dois anos depois da edição de Casaubon, o crítico e poeta inglês John Dryden publicou *Discourses on satire and on epic poetry* (1667). A parte do ensaio que trata da sátira, intitulada *A Discourse concerning the Original and Progress of Satire* (1693), foi posteriormente publicada novamente junto de uma tradução de Pérsio e de Juvenal elaborada por Dryden, e discute questões caras ao estudo do gênero – como a origem do termo *satira*, assumindo que a noção de variedade estaria na raiz da palavra e seria também a hipótese mais acertada.

O autor discorre sobre a polêmica da origem romana da sátira concluindo que, apesar de não ser uma imitação direta de nenhum gênero grego, ela possui ligações profundas com a Comédia Velha, que teria sido introduzida em Roma por Lívio Andronico. Entretanto, o maior interesse de Dryden parece ser discutir qual dos três satiristas romanos sobreviverem ao nosso tempo – Horácio, Pérsio e Juvenal – é mais digno de louvor e de admiração: “Chego agora à parte mais difícil do meu empreendimento, que é comparar Horácio com Juvenal e Pérsio” (DRYDEN, 1693, p. 67-68)⁴⁷. Os comentários de Casaubon são para ele, portanto, um ponto de partida para a desconstrução do discurso que eleva Pérsio a uma posição de destaque.

Dryden aponta para um fenômeno da crítica que faz com que os estudiosos elejam seus preferidos entre os três satiristas e passem, a partir daí, a produzir argumentos que

⁴⁵ *didicerat nempe nobilissimus juvenis a Cornuto praeceptore suo, viro juxta sapiente et docto: non magis de virtute loqui quam ex virtute vivere: quod enim probitatem quam in aliis exigebat ipse praestaret* (CASAUBON, 1976, p. 280).

⁴⁶ Há, na edição das sátiras de Pérsio, de Casaubon, um apêndice intitulado *Persiana Horatii imitatio* em que o autor aponta os trechos em que Pérsio teria imitado Horácio – não só as suas sátiras, mas toda a sua obra.

⁴⁷ *I am now arrived at the most difficult part of my undertaking, which is, to compare Horace with Juvenal and Persius* (DRYDEN, 1693, p. 67-68).

rebaixem os outros dois. Para ele, Casaubon estaria sozinho na tarefa de defender e exaltar Pérsio e, conseqüentemente, diminuir perante ele Horácio e Juvenal. Afirma, ainda, que não só o crítico está sozinho como também havia escolhido a causa mais fraca, já adiantando o seu julgamento: a inferioridade de Pérsio em relação aos outros dois satiristas.

Dryden inicia a discussão criticando o estilo de Pérsio, acusando-o de produzir “versos escabrosos e mancos” e de não escolher bem as palavras, apresentando um latim “impuro”, uma dicção difícil e metáforas “insuportavelmente tensas” (DRYDEN, 1693, p. 70). Todos os defeitos apontados produzem a famigerada obscuridade do satirista, a qual o crítico procura explicar de várias formas:

se ele desejou não ser compreendido, a não ser com dificuldade; ou se o medo pela sua segurança sob Nero o compeliu à obscuridade em alguns trechos, ou se isso foi ocasionado pelo seu jeito fechado de pensar, e pela brevidade de seu estilo e aglomerado de figuras; ou, por fim, se depois de tanto tempo muitas de suas palavras foram corrompidas, e muitos dos costumes e histórias a ele relacionadas estão perdidas para nós; se alguma dessas razões, ou todas, concorrem para fazer dele tão turvo, podemos ter coragem para afirmar que o melhor dos comentadores pode apenas adivinhar o seu significado em muitas passagens, e nenhum pode ter certeza de que tenha adivinhado corretamente (DRYDEN, 1693, p. 70)⁴⁸.

Outra possibilidade elencada está relacionada ao fato de o poeta ter vivido pouco e não ter atingido a maturidade. Aparentemente, Dryden relativiza a responsabilidade de Pérsio por sua obscuridade e pelo que considera como falhas de estilo, apontando para fatores que estavam fora de seu controle, como a tirania de Nero, a perda de muitas informações do mundo antigo ou o seu curto tempo de vida. Entretanto, Dryden não considera que haja correspondência entre o estilo obscuro de Pérsio e sua elevação moral – que ele chega a julgar como sendo mais nobre do que a de Horácio e de Juvenal: Pérsio era “grave, e opôs sua gravidade particularmente contra a lascívia, que era o vício predominante na corte de Nero no momento em que publicou suas sátiras, o que ocorreu antes de o imperador cair no excesso de tirania” (DRYDEN, 1693, p. 91)⁴⁹.

O grande pecado de Pérsio, para Dryden é, de fato, a sua obscuridade exagerada:

Ele [Casaubon] admite que Pérsio é obscuro em alguns trechos; mas assim é Platão, assim é Tucídides; assim são Píndaro, Teócrito e Aristófanes entre os poetas gregos;

⁴⁸*Whether he affected not to be understood but with difficulty; or whether the fear of his safety under Nero compelled him to this darkness in some places, or that it was occasioned by his close way of thinking, and the brevity of his style and crowding of his figures; or lastly, whether after so long a time many of his words have been corrupted, and many customs and stories relating to them lost to us; whether some of these reasons, or all, concurred to render him so cloudy, we may be bold to affirm that the best of commentators can but guess at his meaning in many passages, and none can be certain that he has divined rightly* (DRYDEN, 1693, p. 70).

⁴⁹*Persius was grave, and particularly opposed his gravity to lewdness, which was the predominant vice in Nero's court at the time when he published his satires, which was before that emperor fell into the excess of cruelty* (DRYDEN, 1693, p. 91).

e até mesmo Horácio e Juvenal, ele poderia ter acrescentado, entre os romanos. A verdade é que Pérsio não é às vezes, mas geralmente obscuro. (DRYDEN, 1693, p. 73)⁵⁰.

Embora não concorde com a opinião de comentaristas como Escalígero, que considera Pérsio como um autor inepto e sem valor, Dryden deixa claro que num *ranking* dos satiristas romanos Pérsio é facilmente classificado como o de menor talento (DRYDEN, 1693, p.70). Em seguida, tece uma discussão sobre as qualidades de Juvenal e de Horácio. Elege Horácio como o autor mais elevado por sua sobriedade e estilo ajustado, mas confessa preferir intimamente Juvenal (DRYDEN, 1693, p. 82), apesar de acusá-lo de ser muitas vezes luxuriante, redundante e prolixo – o mais vigoroso, porém.

O posicionamento de Dryden sobre os satiristas romanos nos interessa porque demonstra o início de um processo que deixou Pérsio de lado no estudo e na apreciação da sátira e da literatura romana como um todo. A sua obscuridade foi interpretada como uma falha de estilo e suas supostas qualidades morais e moralizantes, tão apreciadas pelos autores da era cristã e do medievo, não foram suficientes para mantê-lo no cânone ou sequer nas listas dos currículos escolares. Conforme defendeu Morford (1984, p. iii) e demonstra o texto de Dryden (1693), Pérsio passou a ser subestimado como poeta – ainda mais que seus contemporâneos⁵¹ – e suas sátiras entraram em declínio: seu estilo foi considerado defeituoso e sua mensagem moral não encontrou mais o terreno fértil que os doutos da igreja lhe ofereceram outrora.

Julgamentos como o de Dryden se tornaram cada vez mais comuns e, muitas vezes, a *Vita Persii* forneceu a explicação: a morte prematura de Pérsio justificaria o seu estilo defeituoso. Em leituras sobre os três satiristas, Pérsio ficou espremido entre a urbanidade de Horácio e a energia de Juvenal, acusado de não possuir a força retórica de seu sucessor. A valorização de suas sátiras esteve fortemente associada às qualidades éticas e morais que lhe eram atribuídas, sobretudo após o triunfo da cristandade, e, conforme a influência da Igreja foi se tornando menor no meio intelectual e acadêmico, a obscuridade passou a ser usada como pretexto para tirá-lo da trindade da sátira latina hexamétrica.

Defendemos que a obscuridade de Pérsio era programática e deliberada. Leituras como as de Dryden estabelecem parâmetros injustos para julgar a qualidade poética de Pérsio: a

⁵⁰*He acknowledges that Persius is obscure in some places; but so is Plato, so is Thucydides; so are Pindar, Theocritus, and Aristophanes amongst the Greek poets; and even Horace and Juvenal, he might have added, amongst the Romans. The truth is, Persius is not sometimes, but generally obscure* (DRYDEN, 1693, p. 73).

⁵¹ Por muito tempo, a literatura neroniana foi julgada desfavoravelmente em detrimento da literatura augustana: Lucano era considerado necessariamente pior que Virgílio, assim como Pérsio seria inferior a Horácio (BRAUND; OSGOOD, 2012, p. 409).

urbanidade de Horácio ou a energia retórica de Juvenal. Embora sejam três autores de sátira e não seja problema algum que alguém prefira Juvenal ou Horácio, considerar o estilo de Pérsio como defeituoso e sua obra como impenetrável é desconsiderar tanto a popularidade do poeta em seu primeiro contexto de circulação como o programa satírico por ele proposto. Esse programa satírico está intimamente relacionado ao estoicismo, escola filosófica amplamente difundida em Roma no século I d.C..

3 O POETA DOS ESTOICOS

3.1 A Escola do Pórtico

O estoicismo, também conhecido como a Escola do Pórtico⁵², foi uma corrente filosófica helenística⁵³ de raízes socráticas fundada em Atenas por Zenão de Cítio no início do século III a.C.. Diferentemente dos textos platônicos e aristotélicos, todos os escritos dos primeiros estoicos foram perdidos, com exceção do *Hino a Zeus*, de Cleantes. Sobraram apenas fragmentos e testemunhos de outros autores antigos – estoicos tardios, historiadores da filosofia, doxógrafos e também críticos do estoicismo. Jean-Baptiste Gourinat e Jonathan Barnes (2013, p. 29-32) apontam oito principais testemunhos⁵⁴ sobre o estoicismo, dentre os quais Cícero figura como a fonte mais recuada no tempo a que temos acesso.

É difícil, portanto, reconstruir o estoicismo tal qual foi concebido por Zenão de Cítio que, segundo as informações fornecidas por Diógenes Laércio em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, despertou sua vocação filosófica a partir da leitura das *Memoráveis*, de Xenofonte, sobre a vida de Sócrates. Destacamos que o texto de Diógenes Laércio inscreve-se dentro dos limites do gênero doxográfico, portanto não equivale às ideias de Zenão ou dos outros pensadores sobre os quais escreve. É, sobretudo, uma compilação do pensamento dos filósofos filtrada pela interpretação e opinião do doxógrafo, que manipula os sentidos das fontes que acessou. Segundo Barbara Cassin (2015, p.127), “o texto doxográfico, por mais escolar que seja, não é jamais, enquanto tal, um contexto anódino”. O sentido presente na doxografia não deve ser tratado cronologicamente, historicamente, positivamente, mas deve ser entendido como uma ficção, uma interpretação, e até mesmo uma interpretação de

⁵² De acordo com a *Vida de Zenão*, de Diógenes Laércio: “Zenão costumava dar as suas lições passeando de um lado para outro na Colunata Pintada (*Poikile Stoá*), também chamada de Colunata de Peisiânax, mas que recebeu o seu nome por causa das pinturas de Polígnotos (o objetivo de Zenão era evitar a presença de profanos). Naquele local foram mortos mil e quatrocentos cidadãos atenienses na época dos Trinta. Lá, então, os cidadãos vinham ouvir Zenão, e por isso passaram a ser chamados estoicos” (D. L. 7. 5. Trad. Mário da Gama Kury).

⁵³ Segundo Hadot (2014, p. 139), “a palavra ‘helenística’ designa tradicionalmente o período da história que se estende de Alexandre Magno, o Macedônio, até a dominação romana, portanto, do fim do século IV a. C. ao fim do século I a.C.”. Nesse período, o mundo grego entra em intenso contato, comercial e cultural, com a Ásia central, a China, a África e o Oriente europeu. Destacamos o fato de que Zenão, fundador da escola, nascera no Chipre, e Cleantes e Crisipo, os dois primeiros escolarcas estoicos, provinham da Ásia Menor (das cidades de Assos e Rodes, respectivamente). O estoicismo, portanto, é fruto de um contexto de intenso contato entre os gregos e o Oriente.

⁵⁴ Além de Cícero, Jean-Baptiste Gourinat e Jonathan Barnes (2013, p. 29-32) listam os testemunhos de Diógenes Laércio, Ário Dídimo, Plutarco, Galeno, Sexto Empírico, Alexandre de Afrodísia e Plotino. Entre os escritos estoicos de fato, figuram os textos dos filósofos da época imperial romana, como Sêneca, Cornuto e Marco Aurélio, dos quais foram conservadas obras completas, e extensos fragmentos de Epicteto, Musônio Rufo e Hiérocles.

interpretação para, assim, ser finalmente interpretado (CASSIN, 2015, p. 126). Não pretendemos, portanto, acessar, via Diógenes Laércio, as ideias dos primeiros estoicos, cientes da limitação irreparável que nos impõe a ausência de suas obras.

Embora a doxografia deva ser lida com ressalvas, a ausência das obras de Zenão, Crisipo, Cleantes e outros escolarcas estoicos do período helenístico torna necessária, para uma tentativa de compreensão do estoicismo antigo, a consideração dos inúmeros testemunhos que se fizeram da escola ao longo da Antiguidade grega e romana. Por isso, tanto o texto de Diógenes Laércio como os de Cícero⁵⁵, autores que não se consideravam estoicos, tornam-se fundamentais para uma investigação sobre essa corrente filosófica. Pierre Hadot (2014, p. 140), ao observar que as fontes utilizadas para compreender as escolas helenísticas são, quase sempre, obras de autores que viviam sob o Império romano, sublinha que “as características da filosofia na era imperial são muito diferentes das da época helenística” (HADOT, 2014, p. 140), momento em que a vida filosófica foi extremamente vigorosa, porém conhecida de maneira imperfeita (HADOT, 2014, p. 140). O crítico lamenta, ainda, que a visão da história da filosofia na modernidade esteja falseada de modo irremediável por contingências históricas tais como a perda dos ao menos setecentos tratados escritos por Crisipo (HADOT, 2014, p. 145). Mas, mesmo apontando a fragilidade dessas fontes para caracterizar as escolas helenísticas, Hadot (2014, p. 145) afirma que recorrerá com frequência aos autores do período imperial para falar sobre o estoicismo do período helenístico.

Neste trabalho, também recorreremos aos autores do período imperial para apresentar o estoicismo antigo, com o objetivo de compreender a história da escola e o lugar das analogias entre corpo e alma, médico e filósofo, terapia e filosofia no discurso filosófico estoico. Entretanto, embora tenhamos procurado oferecer um panorama breve da história do estoicismo, nosso interesse está direcionado para os autores do período imperial não apenas pelo que dizem do estoicismo antigo, mas principalmente pela compreensão do próprio estoicismo imperial e romano, que está presente nas *Sátiras* de Aulo Pérsio Flaco.

A filosofia⁵⁶ antiga foi profundamente transformada pela figura de Sócrates, considerado o fundador da filosofia moral, compreendida, aqui, como a escolha, guiada pela

⁵⁵ Nas *Discussões Tusculanas*, a posição eclética de Cícero diante do debate filosófico é evidenciada por seu interlocutor: “*te nulla vincula impediunt ullis certae disciplinae libasque ex omnibus, quodcumque te maxime specie veritatis movet*” (Cic. *Tusc.* 1. 29). **Tradução:** “não te impedem quaisquer vínculos com alguma determinada escola, degustas de todas e qualquer tema te impulsiona especialmente pela aparência de verdade” (Trad. Bruno Fregni Basseto).

⁵⁶ Pierre Hadot (2014, p. 27) informa que “as palavras da família *philosophia* surgiram apenas no século V a. C. e o termo só foi definido filosoficamente no século IV a. C. por Platão; contudo, Aristóteles e, com ele, toda a

sabedoria, de um modo de vida. Nas *Discussões Tusculanas*, Cícero indica o pioneirismo de Sócrates quando diz:

Sed ab antiqua philosophia usque ad Socratem, qui Archelaum, Anaxagorae discipulum, audierat, numeri motusque tractabantur, et unde omnia orerentur quoque reciderent, studioseque ab is siderum magnitudines intervalla cursus anquirebantur et cuncta caelestia. Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere. Cuius multiplex ratio disputandi rerumque varietas et ingeni magnitudo Platonis memoria et litteris consecrata plura genera effecit dissentientium philosophorum (Cic. Tusc. 5. 4. 10-11).

A partir, porém, da filosofia antiga até Sócrates, que ouvira Arquelaus, discípulo de Anaxágoras, pesquisavam-se os números e os movimentos e de onde tudo se originava e onde tudo acaba, e acuradamente eram por eles investigadas as grandezas, as distâncias e os cursos dos astros e todo o firmamento. Mas Sócrates, por primeiro, fez descer do céu a filosofia, colocou-a nas cidades, introduziu-a também nas casas e forçou a investigação sobre a vida e os costumes e sobre as coisas boas e más. Seu sistema multiforme de discutir, a variedade dos assuntos e a grandeza da capacidade intelectual, consagrada pela tradição e pelos escritos de Platão, produziu muitos tipos de filósofos de opiniões divergentes (Trad. Bruno Fregni Bassetto).

Os filósofos pré-socráticos voltaram-se para uma investigação da *physis*⁵⁷, substituindo a narração mítica das cosmogonias sobre a criação do mundo e do homem por uma teoria racional do mundo (HADOT, 2014, p. 28-29). Preocupavam-se com a observação do mundo físico e material, o qual poderia fornecer as explicações sobre a origem das coisas, por exemplo. Cícero aponta que ao contrário dos pensadores que se ocupavam de questões como o movimento dos astros, Sócrates passou a se interessar pela reflexão sobre o modo de vida dos homens, fazendo com que a filosofia “descesse do céu para a Terra”. A influência de Sócrates, entretanto, foi plural, pois diferentes escolas filosóficas – divergentes entre si – surgiram a partir de suas proposições. Para Hadot (2014, p. 49), o ponto comum entre as escolas socráticas⁵⁸ é o aparecimento do conceito de filosofia “como um discurso vinculado a um modo de vida e como um modo de vida vinculado a um discurso”. Sócrates, reconhecido como o primeiro a enunciar que a filosofia era, antes de tudo, a “arte de viver”, é retratado como aquele que sugere que o filósofo busca pela sabedoria com o objetivo de “cuidar de si mesmo” para, assim, tornar-se um sábio, ou seja, alguém que vive orientado pela virtude e

tradição da história da filosofia consideram filósofos os primeiros filósofos gregos que apareceram no início do século VI a. C.”.

⁵⁷ A *physis* é concebida pelos primeiros pensadores gregos como “natureza-processo”, ou seja, um movimento automotor, um processo que gera a si mesmo (HADOT, 2014, p. 29-30).

⁵⁸ Entre as escolas criadas por “socráticos”, encontram-se correntes muito diferentes entre si como a escola cínica, de Antístenes, a escola de Cirene, de Aristipo, a escola de Megara, de Euclides, a Academia, de Platão, o Estoicismo e o Epicurismo (HADOT, 2014, p. 48).

que por isso é plenamente feliz, pronto para cuidar também do outro⁵⁹. O estoicismo parte dessa tradição filosófica que encontra na figura de Sócrates o modelo do sábio, e também está voltado para a investigação de um modo de vida que traga a verdadeira felicidade para o homem.

Os estoicos, embora dividam abstratamente a Filosofia em três eixos principais – a Física, a Lógica e a Ética⁶⁰ –, defendem que ela seja uma unidade indivisível que só pode ser segmentada no nível discursivo (SELLARS, 2009, p. 78). Diógenes Laércio⁶¹, ao discorrer sobre os fundamentos de Zenão e de seus seguidores, afirma que

Os estoicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca à lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física. Ou a comparam ainda a um campo fértil: a cerca externa é a lógica, os frutos são a ética, e o solo ou as árvores são a física. Ou comparam-na a uma cidade bem amuralhada e racionalmente administrada. E nenhuma parte é separada das outras, como dizem alguns estoicos, mas ao contrário todas estão estreitamente unidas entre si (D. L. 7. 40. Trad. Mário da Gama Kury).

Os estóicos defendem que o sábio pratica os três aspectos da filosofia simultaneamente em sua vida: “Ele praticará a Lógica através da análise de seus julgamentos, a Física ao localizar a si mesmo como apenas uma parte do sistema cósmico mais amplo e a Ética em suas ações” (SELLARS, 2009, p. 80)⁶². Isso significa que, para reivindicar o título de filósofo estoico, não bastava que alguém tivesse pleno domínio teórico das doutrinas, mas que aplicasse esse conhecimento em sua vida, ensinando-o não só através das palavras como também do exemplo, aspecto que reafirma a filiação socrática da escola⁶³.

⁵⁹ Em *Apologia de Sócrates*, de Platão, a personagem Sócrates descreve o seu saber como estritamente humano (Pl. *Ap.* 20d): primeiramente, reconhece que a sabedoria humana não possui valor algum (Pl. *Ap.* 23b). Em seguida, afirma que procura apenas convencer os homens de que não devem se preocupar nem “com o corpo nem com riquezas, mas pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma, insistindo em que a virtude não é dada pelo dinheiro, mas o inverso: da virtude é que provém a riqueza e os bens humanos em universal, assim públicos como particulares” (Pl. *Ap.* 30a-30b. Trad. Carlos Alberto Nunes). Adiante, Sócrates declara que dedicou sua vida a convencer os cidadãos atenienses a buscarem a virtude: “não condiz com a simples natureza humana descurar-me a esse ponto dos meus próprios interesses e deixá-los em abandono durante tantos anos, para ocupar-me apenas dos vossos, como dirigir-me a cada um de vós em particular como pai ou irmão mais velho, para concitar-vos a vos preocupardes com a virtude” (Pl. *Ap.* 31b. Trad. Carlos Alberto Nunes)

⁶⁰ Os estoicos dividem a filosofia em três partes: física, ética e lógica. Essa divisão aparece pela primeira vez no livro *Sobre a Lógica*, de Zênon (D. L. 7. 39. Trad. Mário da Gama Kury).

⁶¹ Em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Diógenes Laércio dedicou o livro VII, o mais longo da obra, aos estoicos.

⁶² *He will practise logic by analysing his judgements, practise physics by locating himself as but one part of the larger cosmic system, and practise ethics in his actions* (SELLARS, 2009, p. 80).

⁶³ Sêneca (Sen. *Ep.* 94. 47) afirma que “*Pars virtutis disciplina constat, pars exercitatione; et discas oportet et quod didicisti agendo confirmes. Quod si est, non tantum scita sapientiae prosunt sed etiam praecepta, quae adfectus nostros velut edicto coercent et ablegant*”. **Tradução:** “a virtude assenta em parte da teoria, e em parte na prática. É necessário não só aprender mas também confirmar pela ação aquilo que se aprendeu. Uma vez que assim é, são-nos proveitosos não só os princípios da sabedoria como igualmente os seus preceitos, os quais exercem, por assim dizer, direito de coerção e direito de exílio sobre nossas paixões” (Trad. Segurado e

A história do estoicismo é comumente apresentada em fases distintas pela crítica moderna, uma vez que há diferentes perspectivas, em cada período, sobre o que significa ser estoico (SEDLEY, 2003, p. 7). A divisão convencional estabelece três fases⁶⁴: (1) o estoicismo antigo (desde a fundação da escola, por Zenão, até a formalização da doutrina, com Crisipo); (2) o estoicismo médio (a era representada por Posidônio e Panécio, que marca a diáspora dos filósofos da cidade de Atenas para Rodes) e (3) o estoicismo romano (representado, sobretudo, por Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio) (SEDLEY, 2003, p. 7).

Embora Zenão tenha sido o fundador da escola, foi Crisipo quem mais tarde sistematizou a doutrina estoica, tornando-se um ponto de referência para os adeptos da posteridade (GOURINAT; BARNES, 2013, p. 25). A doutrina estoica é marcada por uma tendência não muito forte à ortodoxia⁶⁵, o que permitiu que a escola assimilasse ideias de outras correntes, como o platonismo (através de Panécio de Rodes), o aristotelismo (por meio de Posidônio) e até mesmo de seu maior rival, o epicurismo (como podemos observar nas *Cartas a Lucílio*, de Sêneca) (GOURINAT; BARNES, 2013, p. 18). As divergências de opiniões em relação a temas importantes da escola entre os próprios estoicos de renome é uma questão reconhecida desde a Antiguidade⁶⁶. Apesar disso, o termo “estoico” tornou-se sinônimo de uma atitude existencial de domínio das paixões e de indiferença à dor⁶⁷. Gourinat e Barnes (2013, p. 17) defendem que os estoicos “insistiram particularmente na necessidade de viver e de praticar a filosofia, como Sócrates, que é um de seus modelos de sabedoria, e de não se contentar com uma concepção puramente teórica da filosofia”. Ainda que a filosofia como modo de vida seja o traço definidor das escolas socráticas, notamos a ênfase dada pelo

Campos). Sêneca desenvolve o seu ponto de vista favorável à preceptística em oposição às ideias do estoico Aríston de Quios, para quem os preceitos não eram úteis.

⁶⁴ Há, entretanto, outras propostas de divisão de fases da escola. Sedley (2003, p. 7) propõe uma divisão em cinco fases, sendo elas (1) a primeira geração; (2) a era dos primeiros escoliarcas atenienses; (3) a fase platonizante (que corresponde ao estoicismo médio), (4) o período de descentralização da escola (no séc. I a.C.) e (5) a fase imperial. Gourinat e Barnes (2013) dividem-na apenas entre o período helenístico e o estoicismo imperial.

⁶⁵ Segundo Gourinat e Barnes (2013, p. 18), “a tendência à ortodoxia parece ter sido menos importante entre os estoicos do que entre os epicuristas. Havia heterodoxias como a de Aríston, que rejeitava tanto a física (que não alcançamos) como a lógica (que não tem utilidade)”. A já mencionada epístola 94 apresenta a divergência de Sêneca em relação às posições de Aríston sobre a preceptística, por exemplo.

⁶⁶ Panécio de Rodes, por exemplo, nega alguns dogmas estoicos, como a ideia da conflagração universal e do eterno retorno, pois advoga pela concepção aristotélica de um mundo eterno (SEDLEY, 2003, p. 23).

⁶⁷ Em *Esau e Jacó*, de Machado de Assis, encontramos o entendimento de estoicismo como atitude existencial quando o narrador descreve um acanhado gesto virtuoso de Batista: “Não, não foi a filha que tolheu a deserção do pai. Ao contrário. Batista, se tivesse de ceder, cederia à mulher ou ao Diabo, sinônimos neste capítulo. Não cedeu de fraqueza. Não tinha a força precisa de trair os amigos, por mais que estes parecessem havê-lo abandonado. Há dessas virtudes feitas de acanhado e timidez, e nem por isso menos lucrativas, moralmente falando. Não valem só estoicos e mártires. Virtudes meninas também são virtudes” (ASSIS, 1904, p. 50). A irônica comparação de superioridade em relação à virtude estoica deixa entrever a concepção do estoico como um mártir de virtude irretocável. Essa concepção é encontrada frequentemente na literatura moderna ocidental.

estoicismo a esse caráter prático: Sellars (2009, p. 55) informa que, nas antigas fontes filosóficas, a ideia de “arte de viver” é principalmente associada aos estoicos.

O estoicismo se distingue das outras escolas filosóficas por defender uma ética radicalmente naturalista, como se a moralidade fosse um fenômeno natural (BÉNATOUÏL, 2013, p. 117). O principal desejo tanto do homem como dos animais é a autopreservação. Cícero, em *As últimas fronteiras do bem e do mal*, desenvolve um diálogo em que Catão afirma o desejo de autopreservação dos seres vivos como uma premissa da doutrina estoica:

Placet his, inquit, quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal—hinc enim est ordiendum—, ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum eaque, quae conservantia sint eius status, diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus, quae interitum videantur adferre.(Cic. *Fin.* 3. 16).

“Os filósofos cujo sistema eu partilho” – começou Catão – “entendem que todo o ser vivo, assim que nasce (pois é deste ponto que devemos partir), imediatamente se interessa por si mesmo, e faz todos os esforços para se manter em vida, dá valor a tudo quanto contribui para a preservação do seu estado, e, pelo contrário, evita a morte, e tudo quanto lhe parece causar a morte” (Trad. Segurado e Campos).

No diálogo, Catão explica que, de acordo com os estoicos, o homem é atraído primeiramente por aquilo que está de acordo com a natureza (Cic. *Fin.* 3. 21) e afirma que tanto todos os deveres decorrem de princípios naturais como o homem é recomendado à sabedoria por princípios naturais. O sumo bem para os estoicos, portanto,

ut summum bonum sit vivere scientiam adhibentem earum rerum, quae natura eveniant, seligentem quae secundum naturam et quae contra naturam sint reicientem, id est convenienter congruenterque naturae vivere.(Cic. *Fin.* 3. 31).

consiste em viver com claro conhecimento da ordem natural das coisas, em selecionar entre as que são conformes à natureza e em enjeitar as que são contrárias à natureza, ou, por outras palavras, em viver de uma forma consentânea e em harmonia com a natureza (Trad. Segurado e Campos).

A preservação do ser racional não leva em conta apenas os impulsos primários considerados animais, como a busca por alimento. Para autopreservar-se, o homem deve cuidar de sua racionalidade e de sua alma (SELLARS, 2009, p. 58). A virtude, portanto, está de acordo com a natureza, enquanto o vício é contrário à natureza. Os estoicos defendem que o modo de vida a ser buscado pelo homem é aquele que mais se aproxima dos princípios naturais e que a virtude é um princípio natural. Esse modo de vida é o único capaz de levar o homem à sabedoria e, conseqüentemente, à felicidade.

Keimpe Algra (2013, p. 177), lembrando da indissociabilidade das três partes do estoicismo já preconizada por Diógenes Laércio, afirma que elas “não eram consideradas como domínios sem relação uns com os outros, mas antes como aspectos ou aplicações da

mesma espécie de atividade racional. A lógica, a física e a ética eram consideradas virtudes indissociavelmente ligadas: não se podia ter uma sem ter as outras”. A física estoica, intimamente ligada à ética, trata de questões como a meteorologia, mas a sua parte mais importante é a teologia (ALGRA, 2013, p. 189). Se o objetivo do homem sábio é viver conforme a natureza, a física é a parte da filosofia à qual pertence o estudo da natureza, sendo responsável por revelar a importância de viver em conformidade com ela. A física, portanto, tem importância ética. Entre as premissas fundamentais da física estoica, está a noção de coesão do cosmo, controlado por uma razão divina abrangente (WHITE, 2003, p. 125). Além disso, o estoicismo é marcado pela crença no determinismo (o destino imutável) e pela defesa de um materialismo extremo, que preconiza que todo o real é corpóreo, entendendo como real tudo aquilo que existe (WHITE, 2003, p. 128).

O estoicismo tornou-se a escola filosófica dominante no período helenístico e permaneceu exercendo grande influência até o século III d. C.. Segundo Runar Thorsteinsson (2010, p. 13), foi Panécio de Rodes quem pavimentou o caminho para o aparecimento e fortalecimento do estoicismo em Roma, no século II a. C., devido a sua proximidade com algumas figuras notáveis da elite política romana, como Cipião Africano Menor. É possível observar a influência de Panécio na obra de Cícero, que é reconhecido pelo incremento do léxico latino no campo da filosofia, tendo sistematicamente introduzido os pensamentos de diferentes escolas gregas entre os romanos⁶⁸. Algumas proposições da doutrina estoica estão presentes na exposição dispersa feita por Cícero em obras como *Sobre a natureza dos deuses*, *Acadêmicos*, *As últimas fronteiras dos bens e dos males*, *Discussões Tusculanas*, *Paradoxos dos estoicos* e o manual de ética prática intitulado *Sobre os deveres*, que toma como base a obra de mesmo nome de Panécio. Embora não estivesse simplesmente reproduzindo os ensinamentos de Panécio sobre os deveres – pois sequer se considerava um estoico⁶⁹ –, Cícero fundamenta sua discussão defendendo a importância da prática filosófica, questão constantemente enfatizada pelo estoicismo:

Sed ut nec medici nec imperatores nec oratores quamvis artis praecepta perceperint, quicquam magna laude dignum sine usu et exercitatione consequi possunt, sic officii conservandi praecepta traduntur illa quidem, ut facimus ipsi, sed rei magnitudo usum quoque exercitationemque desiderat (Cic. Off. 1.60).

⁶⁸ No *De Officiis*, ao justificar sua opção por falar sobre filosofia, Cícero declara: “*Maximis igitur in malis hoc tamen boni assecuti videmur, ut ea litteris mandaremus, quae nec erant satis nota nostris cognitione dignissima (Cic. Off. 2. 5)*”. **Tradução:** “em meio a males gravíssimos, pelo menos algo de bom eu consegui alcançar, a saber, transferir para meus textos coisas ainda pouco conhecidas entre nós, embora em si de grande relevância” (Cic. *Off.* 2. 5. Trad. Luiz Feracine).

⁶⁹ Cf. Cic. *Off.* 1. 6.

Assim como nem os médicos nem os generais nem os oradores, embora tenham recebido os preceitos relativos às suas perspectivas profissões, não logram alcançar sucesso digno de louvor sem a prática e a exercitação do mesmo modo aqueles preceitos atinentes à observância de um dever sejam ensinados tal como estamos nós a fazer, ainda mais porque a relevância singular desse assunto requer prática e exercitação (Trad. Luiz Feracine).

Ainda que o estoicismo já estivesse bem estabelecido em Roma durante a República, é durante o império que a escola ganha maior destaque: nos séculos I e II d.C., esteve no centro da formação cultural da elite romana, tendo influenciado a produção literária e até mesmo a cena política⁷⁰. A relação do Principado com a filosofia estoica foi tão significativa que o período passou a figurar como a terceira fase da história do estoicismo.

Em Roma, entretanto, não havia uma escola institucionalizada que contasse com uma autoridade central⁷¹, ao contrário do que acontecera em Atenas ou Rodes (GILL, 2003, p. 36). Devido a isso, eram numerosos os professores de filosofia estoica – e também aqueles que eram considerados filósofos, mas não exerciam função de professor – e nem sempre esses intelectuais estavam de acordo sobre pontos fundamentais da doutrina. O estoicismo durante o período imperial é marcado por um apagamento do sectarismo entre as escolas filosóficas e por um sincretismo de ideias que ficou conhecido como “ecletismo filosófico” (GILL, 2003, p. 33), espécie de fusão entre o estoicismo e a Academia: o eclético é visto como o homem que colhe, de todas as formas de sabedoria, aquela que seja prática, não se ligando aos dogmas de nenhuma escola (ARNOLD, 1911, p. 106). Panécio de Rodes promoveu o sincretismo da doutrina estoica com outras correntes filosóficas, sobretudo o platonismo, fator que contribuiu para a disseminação do estoicismo em Roma (SEDLEY, 2003, p. 23). Entre os dogmas estoicos rejeitados por Panécio está a teoria da conflagração universal, campo em que o filósofo se aproxima mais das ideias de Aristóteles sobre a eternidade do Universo e da alma.

A partir do século I d. C., o estoicismo voltou-se ainda mais para a parte ética da filosofia. Para Thorsteinsson (2010, p. 15), esse movimento pode ser explicado pela posição

⁷⁰ Otávio Augusto manteve Atenodoro de Tarso e Ário Didimo, ambos filósofos estoicos, como conselheiros morais de seu Principado; Sêneca foi o tutor de Nero e desempenhou um importante papel na trama política de seu tempo, tendo sido condenado ao suicídio por seu ex-pupilo após a acusação de participar da conjuração de Pisão; Marco Aurélio foi imperador romano e influente pensador estoico, tendo escrito a obra *Meditações*, considerada como uma das três maiores coleções da literatura estoica disponíveis atualmente para o leitor moderno – as outras são as *Cartas a Lucílio*, de Sêneca e as *Diatribes*, de Epicteto.

⁷¹ Gill (2003, p. 36) informa que, na era júlio-claudiana, não existia uma autoridade central em Roma que desse créditos aos professores estoicos, como ocorrera em Atenas ao longo dos primeiros anos da escola (Zenão, Cleantes e Crisipo, por exemplos, foram chefes da escola estoica de Atenas). Bastava, portanto, apresentar-se desse modo e conquistar a aceitação dessa condição e discípulos. Além disso, nem todo estoico notável em Roma era professor: Sêneca, por exemplo, que escreveu diversos tratados, embora adotasse um tom pedagógico em suas obras, não era professor (GILL, 2003, p. 37).

que a moralidade sempre ocupou na cultura e na sociedade romana. O estoicismo em Roma apresenta, portanto, uma ênfase ainda mais firme do que as outras escolas helenísticas na aplicação prática das demandas éticas. Relembramos que, para os estoicos, havia uma moral universal que valeria para todos os seres e, portanto, viver de acordo com a virtude seria, nessa perspectiva, agir de acordo com a experiência natural. A ética estoica define a existência das virtudes (como a sabedoria, moderação, justiça, coragem), das condições indiferentes (riqueza ou pobreza, saúde ou doença) ou dos vícios (intemperança, injustiça, estupidez e covardia) e que o sábio é aquele que reconhece a virtude e consegue praticá-la sem trepidação. A ética estoica, portanto, deveria, sobretudo, ser vivida, e não apenas sistematizada e elaborada intelectualmente:

esta filosofia [o estoicismo] jamais foi um sistema puramente teórico. Sem dúvida, os estoicos são os primeiros a ter explicitamente concebido sua filosofia como um sistema e a tê-la explicado de uma forma sistemática extremamente elaborada. Ao mesmo tempo, eles insistiram particularmente na necessidade de viver e de praticar a filosofia, como Sócrates, que é um de seus modelos de sabedoria, e de não se contentar com uma concepção puramente teórica da filosofia (GOURINAT; BARNES, 2013, p. 17).

A maior coleção de textos estoicos a sobreviver até os dias atuais é de Sêneca: além das numerosas epístolas das *Cartas a Lucílio*, há tratados como *Sobre a ira* e *Sobre a clemência*, todos ancorados na visão estoica adotada pelo autor. Conforme já lembrado por esta tese, Sêneca participou ativamente da vida política romana, tendo sido preceptor de Nero e possivelmente o responsável – junto de Burro – pelos seus cinco primeiros anos de governo. Mais tarde, entretanto, terminou enredado em uma conjuração contra o *princeps* que o levou à morte. Não nos interessa, aqui, analisar as contradições comumente apontadas entre a vida e a obra de Sêneca⁷², embora o ponto forte de seus escritos filosóficos seja justamente a defesa da ética prática – que Sêneca chega a considerar como a prática filosófica propriamente dita:

facere docet philosophia, non dicere, et hoc exigit, ut ad legem suam quisque vivat, ne orationi vita dissentiat vel ipsa inter se vita; ut unus sit omnium actio dissentio num color sit (Sen. Ep. 20.2).

a filosofia, essa, ensina a agir, não a falar, exige de cada qual que viva segundo as suas leis, de modo que a vida não contradiga as palavras, nem sequer se contradiga a si mesma; importa que todas as nossas ações sejam do mesmo teor (Trad. Segurado e Campos).

⁷² Sêneca foi frequentemente acusado de hipocrisia durante a Antiguidade, como podemos observar através dos testemunhos de Tácito (Tac. Ann. 13.42; 14.52-53) e de Dião Cássio (D.C. 61.10).

Diferentemente de outros estoicos de seu tempo, como Musônio Rufo e Cornuto, Sêneca não desempenhou função de professor de filosofia⁷³, por isso não possuía discípulos formais – como o foram, para Musônio Rufo e Cornuto, Epicteto e Pérsio, respectivamente. Sêneca sequer participava do mais famoso círculo estoico de seu tempo, do qual faziam parte nomes como o próprio Musônio Rufo e Trásea Peto: a sua situação elucida a maneira difusa e descentralizada por que o estoicismo era vivido em Roma. Veyne (2016, p. 12-13) afirma que, para os antigos, um filósofo era um homem que

mesmo não escrevendo e não ensinando, vivia filosoficamente sua vida interior e seu comportamento. Muito menos necessitava ter um pensamento pessoal; tinha o de sua seita. Não convém entender por seita um grupo organizado; não passava de um conjunto de pessoas que, através do mundo, haviam feito, em seu foro íntimo, profissão de estoicismo, de epicurismo etc. e comungavam e divulgavam tal convicção. A opinião pública lhes reconhecia essa marca pessoal (VEYNE, 2016, p. 12-13).

Sêneca escolheu, assim como Cícero, a quem provavelmente tomou como modelo (POWELL, 2005, p. 234), registrar seu pensamento filosófico em latim, ao contrário de todos os outros filósofos estoicos do período imperial conhecidos atualmente⁷⁴. Para os romanos, o grego era a língua técnica da filosofia, e a escolha pelo latim é notória por sinalizar que Cícero e Sêneca viam-se como escritores e desejavam “enriquecer a literatura nacional, que não querem enclausurar no círculo dos especialistas [nesse caso, os filósofos], visando, pelo contrário, ao grande público” (VEYNE, 2016, p. 26).

Para Sêneca, a filosofia estoica funcionava como um remédio para a alma enferma, e abundam em sua obra metáforas que associam a aquisição da sabedoria à cura de doenças:

Et hoc ipsum argumentum est in melius translati animi, quod vitia sua quae adhuc ignorabat videt; quibusdam aegris gratulatio fit cum ipsi aegros se esse senserunt (Sen. Ep. 6. 1).

Mas já é uma prova de que o espírito alcançou um degrau superior o fato de reconhecer os defeitos que até então permaneciam ignorados: já é motivo para felicitar certos doentes o fato de eles próprios se reconhecerem doentes (Trad. Segurado e Campos).

⁷³ Em relação à educação de Nero, destacamos a informação dada por Suetônio sobre a postura de Agripina que, embora tivesse apontado o filósofo com tutor de seu filho, buscou que se evitasse a filosofia na educação do jovem: “*Liberalis disciplinas omnis fere puer attigit. Sed a philosophia eum mater avertit monens imperaturo contrariam esse*” (Suet. Ner. 52). **Tradução:** “estudou desde a infância todas as artes liberais. Sua mãe, porém, o desviou da filosofia, convencendo-o de que esta ciência não era própria para um futuro imperador” (Trad. Sady Garibaldi).

⁷⁴ Segundo Griffin (2003, p. 7), os filósofos mais destacados do tempo de Sêneca e do momento imediatamente posterior escreviam em grego. Embora não fossem gregos de origem, Cornuto e Marco Aurélio escreveram em grego; Musônio Rufo discursava em grego, e ainda que não tenha feito registro escrito, assim como Epicteto, teve suas aulas transcritas em grego por discípulos.

Quod aegris evenit quos longa imbecillitas usque eo affecit ut nusquam sine offensa proferantur, hoc accidit nobis quorum animi ex longo morbo reficiuntur (Sen. Ep. 7.1).

O mesmo que sucede aos doentes que uma longa debilidade não deixa ir a parte alguma sem recaída, nos acontece, a nós, cujo espírito se está refazendo de uma prolongada enfermidade (Trad. Segurado e Campos).

Valere enim hoc demum est. Sine hoc aeger est animus; corpus quoque, etiam si magnas habet vires, non aliter quam furiosi aut frenetici validum est. Ergo hanc praecipue valetudinem cura, deinde et illam secundam; quae non magno tibi constabit, si volueris bene valere (Sen. Ep. 15. 1-2).

De fato é na filosofia que reside a saúde verdadeira. Sem ela, a alma estará doente e mesmo o corpo, embora dotado de grande robustez, terá somente a saúde própria dos dementes, dos frenéticos. Cultiva, portanto, em primeiro lugar a saúde da alma, e só em segundo lugar a do corpo; esta última, aliás, não te dará grande trabalho se teu objetivo apenas for gozar de boa saúde (Trad. Segurado e Campos).

Entre os diversos conselhos dados por Sêneca aos seus interlocutores, estão a adoção de uma vida frugal e modesta⁷⁵ e a entrega ao ócio⁷⁶, caminhos que levariam o estudante de filosofia à verdadeira felicidade⁷⁷ e à liberdade. Outros filósofos estoicos debruçaram-se sobre questões pretensamente científicas, como a discussão sobre a conflagração universal, mas Sêneca volta-se, sobretudo, para a demarcação do bem e do mal, privilegiando a esfera moral⁷⁸. A virtude era o bem maior, e ser virtuoso – ou ter a virtude como meta – significava viver conforme a natureza. Os vícios, as doenças da alma, portanto, estão em desacordo com a natureza, mas foram transformados em hábitos coletivos que levaram quase todos os homens, salvo escassas exceções, a um estado de doença mental ou loucura.

Quando Sêneca argumenta a respeito da vida conforme a natureza (Sen. Ep. 5. 4-5), refere-se, sobretudo, à razão, uma vez que ela seria o dom, concedido pela Providência, que nos diferenciaria dos outros seres vivos. Viver conforme a natureza, para um homem, não equivalia aos hábitos de qualquer animal, pois somos seres racionais. Também Cícero, ao tratar sobre os deveres a partir da filosofia estoica, endossa essa visão:

⁷⁵*Non potest studium salutare fieri sine frugalitatis cura; frugalitas autem paupertas voluntaria est* (Sen. Ep. 17. 5). **Tradução:** “O estudo da filosofia não dará fruto se não adotares uma vida frugal; ora a frugalidade não passa de pobreza voluntária (Trad. Segurado e Campos).

⁷⁶ O ócio, nesse contexto, nada tem a ver com a ideia corriqueira de “ociosidade”, mas sim com o abandono das ocupações públicas e da participação política.

⁷⁷*Haec quibus delectatur vulgus tenuem habent ac perfusoriam voluptatem, et quodcumque invectivum gaudium est fundamento caret: hoc de quo loquor, ad quod te conor perducere, solidum est et quod plus pateat introrsus* (Sen. Ep. 23. 5). **Tradução:** “Os prazeres com que o vulgo se deleita são ligeiros e superficiais, toda a alegria de importação carece de fundamento. A alegria de que estou falando e à qual me esforço por fazer-te aceder, essa é de natureza constante, e tanto mais dilatada, quanto mais íntima” (Trad. Segurado e Campos).

⁷⁸ Destacamos, entretanto, as *Questões Naturais*, que tratam de fenômenos ligados ao campo da Física, mas têm como objetivo livrar o homem da ignorância e dos temores por ela causados através do conhecimento da natureza. Desse modo, Sêneca acena para a concepção estoica das partes da filosofia como campos interdependentes e indivisíveis, separados apenas no plano teórico para facilitar a compreensão.

Commune item animantium omnium est coniunctionis appetitus procreandi causa et cura quaedam eorum, quae procreata sint. Sed inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum, quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest quodque praesens est se accommodat, paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum. Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias. Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini at ad orationis et ad vitae societatem (Cic. Off. 1. 11).

É também comum a todos os animais o apetite do acasalamento para a procriação a par de certo desvelo pelas crias. Aqueles, guiados apenas pelos sentidos, comprazem-se, de pronto, com o que têm à frente, sendo-lhes irrelevantes o passado e o futuro. O homem, ao invés, participe que é da racionalidade, graças à qual mede as projeções futuras e o tempo pregresso, compara semelhanças, une o presente com o porvir, numa antevisão rápida de todo o percurso da vida. Assim, providência quanto é necessário para direcionar sua conduta. A própria natureza, pela força da razão, concilia homem com homem para a sociabilidade, seja da comunicação, seja da convivência (Trad. Luiz Feracine).

A razão, contudo, estaria turvada pela demência da humanidade. A filosofia estoica se apresenta como uma medicina mental à disposição daqueles que dão o primeiro passo em direção à cura: os que se descobriram doentes e decidiram consultar um médico para seguir suas prescrições à risca. Ainda que não se torne um sábio – o próprio Sêneca não se autointitulava dessa maneira⁷⁹ –, o paciente poderá transformar-se, ao menos, em um “homem de bem”:

Vitia eius etiam si non excidero, inhibebo; non desinent, sed intermittent fortasse autem et desinent, si intermittendi consuetudinem fecerint. Non est hoc ipsum fastidendum, quoniam quidem graviter affectis sanitatis loco est bona remissio (Sen. Ep. 29. 8).

Se não conseguir eliminar-lhe os vícios, pelo menos refreá-los-ei; não cessarão, mas tornar-se-ão menos frequentes; ou até talvez cessem se criarem o hábito de ser menos frequentes. Mesmo este resultado não seria despidendo, pois em casos de doença grave um bom período de acalmia é quase equivalente à saúde (Trad. Segurado e Campos).

Contemporâneo de Sêneca, o etrusco Musônio Rufo também se destaca por sua participação na vida política de Roma, atividade que lhe rendeu o seu primeiro exílio em 65 d.C. sob a acusação de ter ocultado a conspiração orquestrada por Pisão contra o poder imperial (Tac. *Ann.* 15.17). Tácito o representa como um opositor de Nero, associado a dissidentes como Rubélio Plauto, Barea Sorano e, sobretudo, Trásea Peto. Embora os escritos de Musônio Rufo encontrem-se em estado fragmentário, é possível observar em suas diatribes

⁷⁹*Non sum tam improbus ut curationes aeger obeam, sed, tamquam in eodem valetudinario iaceam, de communi tecum malo colloquor et remedia comunico (Sen. Ep. 27. 1). Tradução: “Eu, contudo, não sou tão descarado que, doente eu próprio, me aplique a dar remédio aos outros! É como companheiro de sanatório que eu falo contigo da nossa comum enfermidade e te dou parte dos medicamentos que uso” (Trad. Segurado e Campos).*

a ênfase dada à prática da ética, aspecto do estoicismo imperial que também encontramos em Sêneca. Em sua *Diatribes V*, Musônio alega que “não é possível estar habituado a algo belo não estando habituado segundo a teoria. Entretanto, o hábito supera a teoria em força, porque conduz mais efetivamente o homem para a ação que a teoria” (MUSÔNIO RUFO. *Diatribes 5*. 35. Trad. Aldo Dinucci).

A analogia entre os vícios e as doenças da alma também pode ser encontrada nos fragmentos de Musônio Rufo:

não se deve descartar a razão junto com a doença, ao curar, como é o caso do heléboro. Mas, permanecendo na alma, <a razão deve> agrupar e guardar os juízos. Pois o poder dela não se parece com os remédios, mas com os alimentos saudáveis, produzindo, com a saúde, boa disposição naquele que se tenha habituado <a ela>. Mas exortações e admoestações <dirigidas> a quem tem as paixões no ápice e fermentando realizam pouco e com dificuldade. Não diferem <tais admoestações> dos sais odoríferos que despertam os epiléticos que desmaiam: não removem a doença (MUSÔNIO RUFO. *Fragmentos menores*, 453. Trad. Aldo Dinucci).

Musônio Rufo foi o professor de Epicteto, que por sua vez foi mestre daquele que ficou conhecido como o “último dos estoicos”: o imperador Marco Aurélio. Também Epicteto encarou a filosofia como uma “arte de viver” e utilizou metáforas médicas: seus alunos eram representados como “estudantes doentes”, em seu “hospital”, para os quais a cura começaria com a consciência das próprias fraquezas e ignorância somada à vontade de mudar de vida (THORSTEINSSON, 2010, p. 60). Veyne (2016, p. 108) assinala, entretanto, que apesar das frequentes associações entre a filosofia e a medicina, o estoicismo “não desenvolveu seu lado terapêutico” uma vez que seus pais fundadores, ao privilegiarem a teoria geral das doutrinas, comportavam-se mais como observadores clínicos do que curadores. De qualquer modo, é notório que nas *Cartas a Lucílio* analogias entre a aquisição da verdade filosófica e a cura de doenças sejam tão numerosas, ocupando às vezes o assunto de epístolas inteiras (Cf. Sen. *Ep.* 9. 78 e 15. 95). Embora as analogias com o discurso médico estejam presentes em texto de diversas escolas filosóficas, Kivistö (2009, p. 5) observa que elas eram mais penetrantes em textos estoicos do que nos de outras escolas helenísticas.

3.2 Pérsio e o estoicismo

Christopher Gill (2003, p. 56) defende que “a linguagem e os conceitos do Estoicismo constituem uma presença em todos os três satiristas romanos”⁸⁰. C. W. Mendel (1920, p. 139-140) assinala que um dos principais componentes da sátira seria a ética e a filosofia prática de

⁸⁰The language and concepts of Stoicism constitute a presence in all three Roman satirists (GILL, 2003, p. 56).

um tipo popular, e aproxima o gênero do estoicismo e do cinismo por considerar que essas correntes eram as mais preocupadas com o ataque aos vícios. As *Sátiras* de Pérsio são, em certa medida, lições de moral prática, tópico estoico que aparentemente mais interessou aos romanos, pois apontam, sobretudo, para o modo como o cidadão romano não deve conduzir a vida, denunciando vícios de forma mordaz. Designado pela crítica como o *poeta dos estoicos* devido ao conteúdo de seus poemas⁸¹, evidentemente associados à doutrina dessa escola filosófica, Pérsio também trabalha alguns dos temas mais frequentes entre filósofos como Sêneca e Epicteto. Para demonstrar a presença do estoicismo na obra de Pérsio, voltemo-nos para a análise das sátiras 2, 3 e 5, que parecem mais significativas quanto a isso.

A sátira 2 critica aqueles que cultivam práticas religiosas inapropriadas. Ao dirigir-se ao amigo Macrino, o satirista o elogia da seguinte forma:

*non tu prece poscis emaci
quae nisi seductis nequeas committere divis* (Pers. 2. 3-4).

Tu não pedes com uma prece interesseira coisas que não poderias dizer a não ser quando sozinho com os deuses.

A virtude de Macrino consiste em só dirigir aos deuses preces que poderia tranquilamente pronunciar em voz alta diante dos outros. Entretanto, contrários à virtude do amigo são os exemplos, elencados em seguida, de homens que pedem em voz baixa para os deuses por oportunidades escusas de enriquecimento:

*“mens bona, fama, fides”, haec clare et ut audiat hospes;
illa sibi introrsum et sub lingua murmurat: “o si
ebulliat patruus, praeclarum funus!” et “o si
sub rastro crepet argenti mihi seria dextro
Hercule! pupillumve utinam, quem proximus heres
inpello, expungam; nam et est scabiosus et acri
bile tumet.” “Nerio iam tertia conditur uxor”* (Pers. 2. 8-14).

“Mente sã, boa reputação, lealdade”, isso ele diz alto para que um estranho escute; para si mesmo, entre dentes, é isso que murmura: “Ah, se o meu tio-avô morresse, que lindo seria o funeral!” e “Ah, se eu por acaso ouvisse o tilintar de um jarro de prata quando eu passasse o meu rastelo na terra, por Hércules generoso!” ou “quem me dera eu pudesse riscar o nome do jovem órfão que está na minha frente na lista de herdeiros! Afinal, ele já está sarmento e inchado pela bile ácida.” “Nério já enterrou a terceira esposa!”.

Nas *Cartas a Lucílio*, Sêneca, contemporâneo de Pérsio, aconselha, do mesmo modo, que não se peça à divindade em voz baixa o que é considerado indigno aos ouvidos dos homens:

⁸¹ Cf. *Persius: Poet of the Stoics* (1939), de J. M. K. Martin.

Sed ut more meo cum aliquo munusculo epistulam mittam, verum est quod apud Athenodorum inveni: "tunc scito esse te omnibus cupiditatibus solutum, cum eo perveneris ut nihil deum roges nisi quod rogare possis palam". Nunc enim quanta dementia est hominum! turpissima vota dis insussurant; si quis admovent aurem, conticiscent, et quod scire hominem nolunt deo narrant. Vide ergo ne hoc praecipit salubriter possit: sic vive cum hominibus tamquam deus videat, sic loquere cum deo tamquam homines audiant (Sen. Ep. 10. 5).

Para terminar esta carta com a pequena oferenda do costume, aqui tens esta verdade que colhi em Atenodoro: “podes estar certo de que te libertaste totalmente das paixões quando chegares ao ponto de não pedires aos deuses senão o que fores capaz de pedir em voz alta!” Mas como é grande, no geral, a insensatez dos homens que, murmurando, dirigem aos deuses as mais sórdidas preces! Calam-se se alguém as tentar ouvir mas dizem à divindade palavras que não querem que outro homem escute. Repara, portanto, se não será salutar este preceito: vive com os homens como se a divindade te observasse; fala com a divindade como se os homens te escutassem (Trad. Segurado e Campos).

Afinal, o que soa indigno para os homens, de que modo soará para um deus? Sêneca tece seu argumento a partir da citação do estoico Atenodoro de Tarso, conselheiro moral de Augusto, o que indica ser recorrente a recomendação do comportamento virtuoso diante de Júpiter, identificado como pai e guardião dos seres humanos por Musônio Rufo e Epicteto⁸². A ética estoica era fundamentalmente ligada à religiosidade, portanto Júpiter passa a representar a razão e a virtude, devendo por isso ser imitado. Viver conforme a natureza, praticando boas ações, é estar de acordo com a vontade divina para os seres humanos:

o fim supremo pode ser definido como viver segundo a natureza, ou, em outras palavras, de acordo com a nossa própria natureza e com a natureza do universo, uma vida em que nos abtemos de todas as ações proibidas pela lei comum a todos, idêntica à reta razão difundida por todo o universo e idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo que existe (D. L. 7. 89. Trad. Mário da Gama Kury).

Epicteto enfatiza a importância de agradecer e de rezar, afirmando que o serviço essencial para a divindade é ser um homem bom (THORSTEINSSON, 2010, p. 64). Do mesmo modo, Pérsio adverte que aquilo que escandalizaria um juiz, também causaria repulsa a Júpiter:

*“hoc igitur quo tu Iovis aurem impellere temptas
dic agedum Staio. ‘pro Iuppiter, o bone’ clamet
‘Iuppiter!’ at sese non clamet Iuppiter ipse?” (Pers. 2. 21-23).*

“Pois experimente dizer para Estaio isso com o que tentas comover a orelha de Júpiter. Ele gritaria: ‘por Júpiter, ó bondoso Júpiter!’. Mas o próprio Júpiter também não gritaria?”.

⁸² Nas *Diatribes*, de Epicteto, “Zeus” é o segundo nome que mais aparece – perdendo apenas para “Sócrates. É o nome mais frequente, entretanto, se considerarmos também os usos da palavra “deus” (THORSTEINSSON, 2010, p. 62).

O poeta, portanto, filia-se ao teísmo estoico para o qual Júpiter é o epicentro da razão e da virtude, consoante com a percepção de matriz veteroestoica a respeito da acentuada superioridade deste deus em relação aos outros (RADICE, 2016, p. 232):

Deus é uma substância única, quer se chame mente, ou destino, ou Zeus, mas é designado ainda por muitos nomes. No princípio, Deus estava só em seu ser, e transformava toda a substância em sua volta por meio do ar em água; e como no sêmen está o germe, da mesma forma aquilo que é razão seminal do cosmos permanece como criador no úmido, de tal maneira que a matéria passa a ter por sua obra a faculdade de continuar a gerar (D. L. 7. 135-136. Trad. Mário da Gama Kury).

Também Cornuto, professor para quem Pérsio dedica a sua quinta sátira, representa, em sua *Epidrome*⁸³, Júpiter como um deus superior que governa o universo e concede o dom da vida:

Assim como nós mesmos somos controlados por nossas almas, também o mundo tem uma alma que o sustenta, e ela é chamada de Zeus, primeiramente e eternamente vivo, sendo a causa da vida das coisas viventes. Por causa disso, diz-se que Zeus governa o universo, assim como pode ser dito que nossas almas e natureza nos governam (Corn. 3.3)⁸⁴.

Os estoicos pregavam que a Providência divina não agia pontualmente, zelando por indivíduos através da concessão de graças ou milagres; preocupava-se, antes, com o Todo, sendo em vão as súplicas, sacrifícios ou votos oferecidos aos deuses, que não possuíam necessidades semelhantes às dos humanos:

Accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus, quoniam nec lumine dii egent et ne homines quidem delectantur fuligine. Vetemus salutationibus matutinis fungi et foribus adsidere templorum: humana ambitio istis officiis capitur, deum colit qui novit. Vetemus lintea et strigiles Iovi ferre et speculum tenere Iunoni: non quaerit ministros deus. Quidni? ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est. Audiatur licet modum servare in sacrificiis debeat, quam procul resilire a molestis superstitionibus, numquam satis profectum erit nisi qualem debet deum mente conceperit, omnia habentem, omnia tribuentem, beneficum gratis [...]. Primus est deorum cultus deos credere; deinde reddere illis maiestatem suam, reddere bonitatem sine qua nulla maiestas est; scire illos esse qui praesident mundo, qui universa vi sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt interdum incuriosi singulorum (Sen. Ep. 95. 40-50).

Podemos aconselhar as pessoas a não acenderem lucernas ao sábado, porque nem os deuses têm falta de luzes nem os homens têm grande prazer na fuligem. Podemos impedir as pessoas de fazerem as visitas de saudação matinais ou de estacionarem à

⁸³ Um livro conciso, dedicado a um jovem aluno, que oferece explicações de acordo com os métodos alegóricos estoicos, muitas vezes em uma base etimológica, sobre os deuses e mitos tradicionais. A *Epidrome* é considerada uma fonte valiosa para se conhecer a interpretação alegórica dos estoicos das tradições religiosas em tempos helenísticos (HORST, 1981 p. 166).

⁸⁴ *Just as we ourselves are controlled by our souls, so too the world has a soul which sustains it, and this is called Zeus, primarily and eternally alive, and the cause of life in living things. Thus because of this Zeus is said to rule over the universe, just like it could be said that our souls and our nature rule over us (Corn. 3.3. Trad. Jeremy Anscombe).*

porta dos templos: estes deveres podem agradar às ambições humanas, mas para prestar culto à divindade basta conhecê-la. Podemos impedi-las de ofertarem a Júpiter toalhas e raspadores de banho, ou de oferecerem um espelho a Juno: a divindade não carece de instrumentos auxiliares, pela boa razão de que ela própria é auxiliar do gênero humano, sempre à disposição de todos os homens, onde quer que seja. Alguém que porventura ouça dizer qual o modo de proceder nos sacrifícios, ou seja, aconselhado a manter-se afastado de superstições doentias, nunca progredirá efetivamente se não conceber no seu espírito a real natureza da divindade, a qual nada possui mas tudo concede, como ser desinteressadamente benéfico [...]. O primeiro ato de culto a prestar aos deuses é acreditar neles; seguidamente, reconhecer neles a majestade, e reconhecer neles também a bondade, sem a qual não há majestade possível; saber que são eles que presidem o universo, que tudo governam graças ao seu poder, e que velam pela segurança da espécie humana mesmo quando não se ocupam com cada homem individualmente (Trad. Segurado e Campos).

Essa concepção da atuação divina que não se ocupa das sortes individuais é o oposto da crença popular e supersticiosa (VEYNE, 2016. p. 202-203). Pérsio continua a elaboração de sua crítica às práticas religiosas viciosas e questiona da seguinte maneira os charlatões dos templos:

*ignovisse putas quia, cum tonat, ocius illex
sulpure discutitur sacro quam tuque domusque?
hoc igitur quo tu Iovis aurem inpellere temptas
an quia non fibris ovium Ergennaque iubente
triste iaces lucis evitandumque bidental,
idcirco stolidam praebet tibi vellere barbam
Iuppiter? aut quidnam est qua tu mercede deorum
emeris auriculas? pulmone et lactibus unctis?* (Pers. 2. 24-30).

Tu pensas que foi perdoado porque, quando troveja, de repente um carvalho é fendido pelo enxofre sagrado, mas não a tua casa ou tu mesmo? Porque não és tu, atingido por um raio, a jazer tristemente em um bosque proibido por Ergenna e pelas entranhas das ovelhas, achas que Júpiter te oferece a barba estúpida para ser puxada? E com que mercadorias tu tens comprado as orelhas dos deuses? Com um pulmão e intestinos dos sacrifícios?

A ausência de punição para os atos que ofendem a Jove não equivale ao perdão, assim como as divindades não podem ser compradas com os sacrifícios de animais depositados nos templos. Júpiter, afinal, não se ocupa nem do milagre nem da punição de um indivíduo, por mais corrupto e vicioso que este seja. Em seguida, as superstições são duramente atacadas e ridicularizadas: um ato banal como passar a saliva na testa do recém-nascido poderá garantir seu sucesso no futuro (cf. Pers. 2.31-40)? Como pedir aos deuses o aumento do rebanho oferecendo seus novilhos como sacrifício (cf. Pers. 2.41-51)? São os homens, e não os deuses, quem se interessam pelos metais preciosos, portanto, não faz sentido depositar crateras de prata nos templos e nem enfeitar as estátuas dos deuses com ouro (cf. Pers. 2.52-58.). Tais comportamentos inapropriados dentro dos templos apenas demonstram a demência dos homens, pois “para os deuses, não importa ‘se lhes sacrificam bezerras gordas ou se deixam

moedas de ouro nos troncos dos santuários’; da mesma forma, a sabedoria não exige outra devoção senão conduzir-se tão retamente como ela; essa retidão é a única e verdadeira religião” (VEYNE, 2016, p. 163). Pérsio aponta, ao modo estoico, que os homens haviam se esquecido das tradições religiosas romanas:

*aurum vasa Numae Saturniaque inpulit aera
Vestalisque urnas et Tuscum fictile mutat* (Pers. 2. 59-60).

O ouro tem afastado os vasos de Numa e os bronzes satúrnios e também corrompido as urnas das vestais e a argila dos etruscos.

O poema conclui que as divindades esperam dos homens, afinal, nada além do que a seita estoica prescrevera:

*quin damus id superis, de magna quod dare lance
non possit magni Messalae lippa propago?
conpositum ius fasque animo sanctosque recessus
mentis et incoctum generoso pectus honesto.
haec cedo ut admoveam templis et farre litabo* (Pers. 2. 71-75).

Por que, então, não ofertamos para os deuses superiores o que a raça de olhos remelentos do grande Messala, sobre uma bandeja, não possa ofertar: o direito e a lei divina em harmonia na alma, os sagrados retiros da mente e um peito mergulhado em generosa honestidade. Tudo isso eu concedo e levo para o templo para oferecer com a farinha em sacrifício.

Na sátira 3, Pérsio apresenta a sua poesia como um remédio para os vícios e, não raro, constrói metáforas que aproximam a filosofia estoica da medicina e consideram a sua prática como um caminho para a cura. Desse modo, o satirista se associa aos principais filósofos estoicos conhecidos por nós, que também utilizaram recorrentemente analogias entre o filósofo e o médico, entre o estudo da filosofia e a medicação, como Sêneca:

Sed si, quemadmodum visus oculorum quibusdam medicamentis acui solet et repurgari, sic nos aciem animi liberare impedimentis voluerimus, poterimus perspicere virtutem etiam obrutam corpore, etiam paupertate opposita, etiam humilitate et infamia obiacentibus; cernemus, inquam, pulchritudinem illam quamvis sordido obiectam (Sen. Ep. 115. 6).

No entanto, assim como o uso de certos medicamentos pode tratar os nossos olhos e restituir-lhes a acuidade, também nós, se nos decidirmos a tratar as maleitas dos olhos da alma, seremos capazes de dar pela presença da virtude ainda que esta se esconda num corpo deformado, meio oculta pela miséria, sob a aparência falaz de uma humilde posição social (Trad. Segurado e Campos).

A terceira sátira é significativa quanto a isso, pois, ao discutir sobre o processo de formação de um jovem preguiçoso que foge aos seus deveres, aconselha:

*Elleborum frustra, cum iam cutis aegra tumebit
poscentis videas; venienti occurrere morbo* (Pers. 3. 63-64).

O heléboro é inútil quando a pele doente incha;
antecipai-vos à moléstia vindoura.

A recomendação, entretanto, não se dirige aos hábitos alimentares ou físicos, pois para “antecipar-se à moléstia vindoura”, o poeta sugere as seguintes precauções:

*et quid opus Cratero magnos promittere montis?
discite et, o miseri, causas cognoscite rerum:
quid sumus et quidnam victuri gignimur, ordo
quis datus, aut metae qua mollis flexus et unde,
quis modus argento, quid fas optare, quid asper
utile nummus habet, patriae carisque propinquis
quantum elargiri deceat, quem te deus esse
iussit et humana qua parte locatus es in re.
disce nec invidias quod multa fidelia putet
in locuplete penu, defensis pinguibus Vmbris,
et piper et pernae, Marsi monumenta clientis,
maenaeque quod prima nondum defecerit orca* (Pers. 3. 65-76).

pois de que adianta então pagar uma montanha [de dinheiro] para Crátero? Aprendei e, ó, miseráveis, conheceis as causas das coisas: o que somos e por que somos gerados para viver; qual a ordem dada; ou por onde e de que modo é mais fácil fazer a curva para a linha de chegada; qual a moderação na riqueza; o que é lícito escolher; o que de útil uma moeda nova tem; o quanto convém ser generoso com a pátria e com os caros parentes; quem deus mandou que tu fosses e em que parte da humanidade tu estás colocado. Aprende isso, para que não cobices o que muitos jarros guardam em rica despensa, espólio da defesa dos gordos Umbros, e nem a pimenta e os pernis, lembranças de um cliente Marso, e nem as anchovas, ainda nem acabadas as do primeiro pote.

Evita-se, portanto, a doença da alma adquirindo-se sabedoria estoica, através do patriotismo, da moderação e do refreamento dos desejos. O jovem ao qual a sátira se dirige é identificado como um estudante do estoicismo que já é capaz de distinguir a virtude do vício, porém não coloca em prática o aprendizado obtido:

*haut tibi inexpertum curvos deprendere mores
quaeque docet sapiens bractis inlita Medis
porticus, insomnis quibus et detonsa iuventus
invigilat siliquis et grandi pasta polenta;
et tibi quae Samios diduxit littera ramos
surgentem dextro monstravit limite collem.
stertis adhuc laxumque caput conpage soluta
oscitat hesternum dissutis undique malis* (Pers. 3. 52-59).

Para ti não é difícil reconhecer os costumes tortos e aquilo que ensina o sábio pórtico, pintado com Medos de calças – junto a ela, a juventude insone e sempre depilada estuda, alimentada de legumes e grossa polenta; a letra Y, que separou os ramos Sâmios, te indicou a ponta que se levanta no lado direito. Entretanto, tu roncas e a tua cabeça larga, com juntas frouxas, boceja vinho de ontem com a mandíbula completamente aberta.

Pérsio faz referência às origens da doutrina ao representar o estoicismo como “o sábio pórtico” (*sapiens porticus*) e compara o estudante presunçoso à juventude estoica realmente

dedicada, submetida a uma disciplina severa, que se alimentava de comida grosseira, estava sempre depilada para não perder tempo cuidando dos pelos e possuía rotina assídua de estudos, inclusive à noite (BRUNO, 1980, p. 136). Ao aludir à interpretação de Pitágoras sobre a letra ípsilon – a bifurcação, que representa o início da idade adulta, oferece dois caminhos: um virtuoso e outro vicioso –, Pérsio indica que o jovem escolheu a via do erro. Esse estilo de vida, regado a vinhos e banquetes, levará a uma existência sem sabedoria e a uma morte precoce:

*turgidus hic epulis atque albo ventre lavatur,
gutturē sulphureas lente exhalante mēfites.
sed tremor inter vina subit calidumque trientem
excudit e manibus, dentes crepuere relecti,
uncta cadunt laxis tunc pulmentaria labris.
hinc tuba, candelae, tandemque beatulus alto
conpositus lecto crassisque lutatus amomis
in portam rigidas calces extendit. at illum
hesterni capite induto subiere Quirites* (Pers. 3. 98-106).

E então, já inchado pelos banquetes e com o ventre alvo, se banha, enquanto sua garganta exala lentamente uns fedores sulfurosos. Mas um tremor o acomete entre um vinho e outro e sacode o cálido cálice entre as mãos, os dentes à mostra batem, e a sopa oleosa cai dos lábios frouxos. Logo vem a trombeta, as velas, e enfim o riquinho bem arrumado, esfregado com amomos preciosos no alto leito, estica os pés em direção à porta. Então os Quirites recentes carregam-no com a cabeça coberta.

Pérsio recupera analogias entre a filosofia e a medicina que também foram utilizadas largamente por Sêneca, Musônio Rufo e Epicteto, fator que contribuiu para a construção de uma identidade filosófica estoica para a sua poesia. A quinta sátira, porém, é a que mais se aproxima dessa escola filosófica, pois versa sobre um dos tópicos mais relevantes e recorrentes entre os pensadores que a representaram: a definição da verdadeira liberdade. Sêneca aborda o tema em diversos momentos em suas *Cartas a Lucílio*:

Quemadmodum stultus est qui equum empturus non ipsum inspicit sed stratum eius ac frenos, sic stultissimus est qui hominem aut ex veste aut ex condicione, quae vestis modo nobis circumdata est, aestimat. 'Servus est.' Sed fortasse liber animo. 'Servus est.' Hoc illi nocebit? Ostende quis non sit: alius libidini servit, alius avaritiae, alius ambitioni, <omnes spei>, omnes timori (Sen. Ep. 47. 16-17).

Tal como é estupidez comprar um cavalo inspecionando, não o animal, mas sim a sela e o freio, assim é o cúmulo da estupidez julgar um homem pela roupa ou pela condição social, que, de resto, é tão exterior a nós como a roupa. “É um escravo.” Mas pode ter alma de homem livre. “É um escravo.” Mas em que é que isso o diminui? Aponta-me alguém que o não seja: este é escravo da sensualidade, aquele da avareza, aquele outro da ambição, todos são escravos da esperança, todos os são do medo (Trad. Segurado e Campos).

Hos tam graves dominos, interdum alternis imperantes, interdum pariter, dimittit a te sapientia, quae sola libertas est. Una ad hanc fert via, et quidem recta; non aberrabis; vade certo gradu. Si vis omnia tibi subicere, te subice rationi; multos reges, si ratio te rexerit (Sen. Ep. 37. 4).

Destes insuportáveis tiranos que são as paixões – e que ora nos governam alternadamente, ora em conjunto – te libertará a sabedoria, a única liberdade autêntica. Para chegar à sabedoria, um só único caminho e em linha reta; não há que errar; avança em passo firme e constante. Se queres que tudo te esteja sujeito, sujeita-te tu à razão; dirigirás muitos outros, se a ti dirigir a razão (Trad. Segurado e Campos).

libertas. Quaeris quae sit ista? Non homines timere, non deos; nec turpia velle nec nimia; in se ipsum habere maximam potestatem: inaestimabile bonum est suum fieri (Sen. Ep. 75. 18)

Queres saber em que consiste a liberdade? Em não temermos nem os homens nem os deuses; em não desejarmos nada que seja imoral ou excessivo; em termos o maior domínio sobre nós próprios: sermos donos de nós mesmos é um bem inestimável! (Trad. Segurado e Campos).

Para os estoicos, a verdadeira liberdade nada tem a ver com uma posição social que define alguns como homens livres e outros como escravos, mas sim com uma conduta baseada na razão, que é capaz de nos livrar das paixões e dos vícios que nos escravizam. O único modo de alcançar a autêntica liberdade é através do estudo e da prática da filosofia estoica, que ensina aos homens a refrearem os desejos e a viverem de modo simples e frugal. A busca por sabedoria e virtude corresponde ao viver de acordo com a natureza e, portanto, ao ideal de liberdade enunciado pelo estoicismo. O homem livre não constrói o seu destino, mas o aceita, caminhando junto dele, e não por ele sendo arrastado.

Pérsio introduz a sua quinta e maior sátira com um elogio ao seu professor Cornuto. Adiante, também Cleantes, expoente do estoicismo antigo, é mencionado. O poeta reivindica a necessidade de liberdade:

*libertate opus est. non hac, ut quisque Velina
Publius emeruit, scabiosum tesserula far
possidet. heu steriles ueri, quibus una Quiritem
uertigo facit! hic Dama est non tresis agaso,
uappa lippus et in tenui farragine mendax.
uerterit hunc dominus, momento turbinis exit
Marcus Dama. papae!* (Pers. 5. 72-79).

A liberdade é necessária, mas não esta, que em Velina cada Públio ganhou: o vale que dá direito ao cereal velho. Ai! Vazios de verdade! Para os quais um giro faz um Quirite! Este Dama é um cocheiro inútil, remeloso por causa de vinho barato e fraudulento com pequenas porções de ração. Que nele o dono tenha dado a volta, e do movimento do redemoinho sai Marco Dama. Incrível!

Entretanto, a liberdade, aqui, não corresponde à instituição cívica representada por uma cerimônia de manumissão. O liberto Marco Dama, feito Quirite, isto é, cidadão romano por seu antigo dono, é representado como bêbado e desonesto. Embora livre pelas leis, continua sendo escravo de suas paixões e vícios. A sátira prossegue demonstrando o equívoco em que incorre a maioria dos homens em relação à ideia de libertação:

*'liber ego.' unde datum hoc sumis, tot subdite rebus?
an dominum ignoras nisi quem uindicta relaxat?
'i, puer, et strigiles Crispini ad balnea defer'
si increpuit, 'cessas nugator?', seruitium acre
te nihil inpellit nec quicquam extrinsecus intrat
quod neruos agitet; sed si intus et in iecore aegro
nascuntur domini, qui tu inpunitior exis
atque hic quem ad strigilis scutica et metus egit erilis? (Pers. 5. 124-131).*

“Eu sou livre”. De onde tiras esses pressupostos, sendo tu submetido a tantas coisas? Acaso ignoras senhorio que não seja aquele que através da vara concede a liberdade? Se gritarem “Vá, menino, e leve as escovas para os banhos de Crispino”; “Diverteste, vadio?”. À servidão acre nada te impele, nem te penetra, de fora, qualquer coisa que agite os nervos; mas se por dentro de ti, no fígado enfermo, outros senhores nascem, como tu saís daí mais impune que aquele que o medo e o chicote do patrão conduz para a escova?

Novamente, a aproximação entre a filosofia e a medicina e entre o vício e a enfermidade se faz presente: os senhores que subjagam o homem que pensa ser livre brotam de seu fígado doente. Trata-se, portanto, do pior tipo de servidão, pois não estamos diante de senhorio que oprime de fora, penetrando os nervos, mas de um impulso que nasce no interior. Segundo Veyne (2016, p. 90), a condição para libertação colocada pela filosofia estoica é justamente uma “consulta ao médico” que indicará a prática de hábitos virtuosos capazes de levar o enfermo à cura. Curar-se é, portanto, libertar-se.

Embora Pérsio seja considerado um autor obscuro, cuja leitura é desafiadora e muitas vezes até mesmo indecifrável, a identificação de *tópoi* estoicos em sua poesia é relativamente simples, pois o satirista toca nos pontos mais sólidos e frequentes das doutrinas, trabalhando os dogmas e temas já consolidados e conhecidos do estoicismo romano. O que o diferencia dos filósofos de seu tempo não são as escolhas temáticas, mas sim o modo inusitado como as representa: levou o estoicismo para a poesia, apropriando-se da diátribe cínica e dos diálogos filosóficos ao mesmo tempo em que construiu um estilo recheado de figuras como a metáfora, fugindo da simplicidade de expressão preconizada pela filosofia estoica. Segundo Gourinat (2013, p. 46), a retórica estoica surpreendeu os espíritos da Antiguidade, entre outros fatores, por sua concisão retórica, “sua sobriedade, sua austeridade, sua recusa do estilo ‘abundante’, característico de grande parte da retórica antiga”.

Notamos, portanto, que apesar de não apresentar novidades em relação à doutrina dos estoicos, Pérsio construiu uma sátira filosófica que se destacou pela mensagem moral ligada ao estoicismo e pelo estilo inusitado através do qual apresenta essa mensagem. Sua expressão não é simples, conforme o que poderíamos esperar de um estoico, e vimos que entre os motivos para que sua sátira seja considerada obscura está a presença massiva de metáforas

densas. Consideramos que a metáfora exerce um papel importante no programa poético de Pérsio, e por isso decidimos, neste trabalho, analisar alguns usos dessa figura feitos pelo poeta. Entretanto, para que possamos compreender melhor o lugar da metáfora na poesia de Pérsio, é necessário, antes, refletir sobre o seu lugar na Antiguidade.

4 A METÁFORA COMO CHAVE DE LEITURA DAS *SATURAE* DE PÉRSIO

4.1 Por que a metáfora?

Para Keane (2012, p. 81), Pérsio utiliza o livro como uma estrutura composicional recheada de intratextualidade que cria uma narrativa, guarda múltiplos significados e promove um jogo temático. O livro, em seu programa poético e moral, é um reduto que transcende a epidemia que impossibilita encontrar na sociedade um corpo saudável e sem vícios. Quanto à forma assumida pelas *Sátiras*, defendemos que a dificuldade de leitura concentra-se, sobretudo, no quase sempre exaustivo processo de interpretação das inúmeras metáforas condensadas que a obra possui. A isso se soma ainda o vocabulário pouco usual e a economia enunciativa que procura expressar as ideias sempre com menor número possível de palavras. Dryden, ao traduzir Pérsio, alonga os poemas para facilitá-los e torná-los mais palatáveis, tendo também omitido a maior parte das metáforas duras e truncadas que compõem a sua linguagem: a sátira 6 contém 80 versos na versão original e 187 na tradução de Dryden.

Acreditamos que, muito provavelmente, para os falantes nativos de latim e contemporâneos letrados do autor, as *Sátiras* não apresentavam o mesmo grau de obscuridade que se impõe para os modernos. Entretanto, obras de outros autores contemporâneos a Pérsio – como Petrônio e Sêneca –, ainda que sejam marcadas por trechos obscuros, não representam um desafio semelhante para o leitor atual. É improvável, portanto, que a obscuridade do poeta seja apenas um resultado inesperado da soma de fatores aleatórios e desligados do processo de escrita da sátira, como a perda dos conhecimentos do cotidiano e da cultura que alicerçaram a obra. Acreditamos que a obscuridade de Pérsio é um movimento planejado, embora ela tenha se tornado ainda mais acentuada com o passar dos séculos, fator que o fez parecer muitas vezes impenetrável. Resta-nos determinar, aqui, por quais motivos a obscuridade pode ter sido almejada em tal projeto poético, deixando-se de lado posições que subestimam as qualidades poéticas do autor, uma vez que Pérsio agradou muitas sensibilidades de outras épocas.

Nossa hipótese é a de que Pérsio tenha dado especial atenção para o uso de figuras de linguagem como a metonímia e a metáfora, que causam estranheza nos leitores em virtude “de sua insólita concepção” (BRUNO, 1980, p. 44). Pérsio reforça, através do uso que faz dessa figura, a ideia de metáfora como um recurso importante para momentos em que o poeta se depara com lacunas semânticas. A metáfora também pode ser encarada como uma transposição de um nome para outro que não seja corrente. Essa concepção esbarra na

problemática definição do sentido próprio e corrente das palavras para assim estabelecer o que será considerado desvio. Em Aristóteles (Arist. *Po.* 1458a), desvio pode designar os usos que fogem da banalidade para além da metáfora, como palavras raras e neologismos, elementos que também podem ser encontrados nas sátiras de Pérsio.

É provável, portanto, que o projeto poético de Pérsio tivesse como uma de suas metas a fuga da banalidade. Isso explicaria a recusa dos gêneros elevados – traço programático de sua obra que é enunciado no Prólogo e na primeira sátira – e também a recorrência de metáforas que se relacionem de algum modo ao corpo humano ou suas funções. É nosso objetivo compreender até que ponto esse conjunto de metáforas constitui característica do gênero sátira ou faz parte das singularidades do satirista neroniano. O contraste entre Horácio e Pérsio e também entre Lucílio e Pérsio é significativo para determinar algumas questões importantes para nós: há na utilização que Pérsio faz das metáforas sobre o corpo humano alguma associação possível com a doutrina estoica, em específico ou esse uso não ultrapassa os tópicos comumente empregados pelo gênero sátira?

Analisar a obra de Pérsio a partir de três diferentes perspectivas de leitura – o estoicismo, a dissidência e a obscuridade – nos permitiu compreender que, em muitos casos, esses três aspectos estão inter-relacionados, pois é possível perceber que a presença óbvia do estoicismo ajudou a confirmar interpretações das *Sátiras* como uma obra dissidente, um ataque moral a Nero. As leituras que procuraram nos poemas as críticas ao *princeps* justificaram, em muitos momentos, a falta de clareza das *Sátiras* como um indício de que Pérsio pretendeu esconder seus ataques em um texto obscuro para, assim, desviar os olhares suspeitos sobre os poemas. Entretanto, a partir da mesma premissa que pode ter iniciado esse ciclo de leituras – o estoicismo que salta aos olhos – propomos que a obscuridade pode ter outras causas. Em primeiro lugar, porque os vícios atacados por Pérsio são os mesmos, de um modo geral, reprovados pelas *Cartas a Lucílio*, de Sêneca, pelas diatribes de Musônio Rufo e até mesmo pelos fragmentos dos primeiros estoicos. Pérsio não apresenta novidades à escola filosófica a que se filia, pois trabalha temas recorrentes entre os estoicos. Trata, ainda, de tópicos comuns tanto a Horácio quanto a Lucílio, aproximando-se dos lugares-comuns da sátira romana. Levando em consideração a constante aproximação feita pelos estoicos entre a filosofia e a medicina, que encontra eco persistente em Pérsio, decidimos lançar um olhar mais cuidadoso sobre as passagens das *Sátiras* em que o discurso médico esteja presente. Isso nos levou a perceber que são frequentes as construções metafóricas que se relacionam de algum modo ao corpo humano e as suas funções. Lembramos que as metáforas são, inclusive,

parte importante da explicação objetiva para a obscuridade em Pérsio: são numerosas e incomuns.

Consideramos significativo que uma obra de 664 versos e 4.529 palavras apresente o termo “bile/ *bilis*” quatro vezes, “pulmão/ *pulmo*” três vezes, “fígado/ *iecor*” duas vezes, “baço/ *splen*” uma vez, “nervos/ *nervus*” duas vezes, “veias/ *vena*” três vezes e pelo menos outras duas referências às “entranhas/ *fibra*”. Além disso, encontramos referências a ações voluntárias e involuntárias do corpo, tais como cuspir (Pers 4. 34; 4. 51), empalidecer (Pers. 3. 94; 4. 47; 5. 57; 5. 80; 5. 184), urinar (Pers. 1. 113; 6. 73), roncar (Pers. 3. 3; 3. 58; 5. 132; 6. 10), bocejar (Pers. 3. 59), digerir (Pers. 3. 17; 3. 3) e inchar (Pers. 3. 8; 5. 56). As *Sátiras* possuem, aproximadamente, 175 referências ao corpo humano e suas funções. A primeira sátira carrega o maior número delas: são 53 menções ao longo de 134 versos. É possível perceber o quanto esse dado é significativo quando observamos a mesma questão nos *Sermones* de Horácio: a maior quantidade de referências desse tipo encontra-se na sátira 2.3, que possui 326 versos e aproximadamente 32 menções ao corpo humano e suas funções. Essa é a sátira de Horácio que traz a longa citação da fala de um estoico.

As demais sátiras de Pérsio também apresentam quantidade significativa de referências ao corpo humano e suas funções:

- Sátira 1: 134 versos e 53 referências ao corpo humano e suas funções;
- Sátira 2: 76 versos e 19 referências ao corpo humano e suas funções;
- Sátira 3: 118 versos e 51 referências ao corpo humano e suas funções;
- Sátira 4: 52 versos e 20 referências ao corpo humano e suas funções;
- Sátira 5: 191 versos e 44 referências ao corpo humano e suas funções;
- Sátira 6: 80 versos e 14 referências ao corpo humano e suas funções.

Ainda tomando como exemplo a primeira sátira, é possível observar que nela há pelo menos 23 referências ao corpo humano inseridas em construções metafóricas. Já se discutiu neste trabalho o protagonismo da metáfora na poesia de Pérsio, sendo ela considerada uma das responsáveis, inclusive, pelo alto grau de obscuridade que a obra apresenta para os leitores modernos. Ao direcionarmos nossa investigação para os significados que a abundância das menções ao corpo humano e suas funções podem produzir, interessa-nos, sobretudo, observar as ocorrências metafóricas em que essas referências são evocadas para ilustrar a mensagem moral do satirista. Entretanto, antes de apresentarmos um *corpus* de

metáforas relacionadas ao corpo humano e suas funções, é preciso delimitar qual o entendimento de metáfora guiará a nossa análise.

4.2 A concepção aristotélica de metáfora

Aristóteles, na *Poética*, ao falar da elocução – definida como “a manifestação de sentido que ocorre em função da escolha de palavras” (Arist. *Po.* 1450b. Trad. Paulo Pinheiro) e constituída de letra⁸⁵, sílaba, conjunção, nome, verbo, articulação, flexão e enunciado⁸⁶ (Arist. *Po.* 1456b) – apresenta a metáfora⁸⁷ como uma de suas partes. A metáfora, uma faceta do nome, é entendida como “a designação de uma coisa mediante um nome que designa outra coisa, {transporte} que se dá ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie para a espécie, ou segundo uma relação de analogia” (Arist. *Po.* 1457b. Trad. Paulo Pinheiro). A respeito da boa elocução trágica, Aristóteles recomenda a moderação entre a clareza e a banalidade. A composição que se vale de palavras correntes é, embora clara, vulgar, e por isso é preciso que a vulgaridade seja temperada pelo uso de nomes inabituais ou estranhos⁸⁸:

Chamo de “inabitual” o nome estrangeiro, a metáfora, o alongamento e tudo o que é contrário ao uso corrente. Mas se um poema é composto apenas com esses nomes, haverá enigma ou barbarismo: enigma, no caso das metáforas; e barbarismo, no caso dos nomes estrangeiros. (Arist. *Po.* 1458a. Trad. Paulo Pinheiro).

É necessário, ainda, estar atento ao uso abundante de palavras inabituais para que não se caia na obscuridade, o vício oposto à vulgaridade: “o uso desse tipo de elocução, de algum modo muito evidenciado, é cômico, e a medida é uma regra comum a todas as partes da elocução; pois as metáforas, os nomes estrangeiros e as outras espécies de nomes, se imprópriamente usados, provocariam o mesmo resultado, se deliberadamente nos servíssemos

⁸⁵ Paulo Pinheiro (2015, p. 161) informa em nota que o termo *stoikheïon* (“elemento primeiro”), traduzido como “letra”, representa o “elemento fonético primeiro ou a unidade fonética que pode ser designada pela letra, o que hoje certamente se denominaria ‘fonema’ (...). E ‘letra’ seria a representação gráfica de um som vocal indivisível”. Ana Maria Valente (2008), em sua tradução, optou por utilizar “fonema”.

⁸⁶ Aristóteles utiliza o termo *lógos*, de amplo espectro semântico. Em nota, Paulo Pinheiro (2015 p. 161) apresenta o termo como correspondente a “proposição”, “enunciação” ou, ainda, “enunciado completo”. Em sua tradução, Ana Maria Valente (2008) optou pelo uso de “palavra”.

⁸⁷ A palavra grega *metaphorá* traz em si a ideia de movimento no sufixo *phorá*, que foi empregado por Aristóteles para indicar a ideia de “deslocamento” (Arist. *Fis.* 3. 1, 201 a 15). Em latim, o termo foi traduzido por *translatio* (Quint. *Inst.* 8. 6. 4), preservando a ideia de movimento e acentuando o caráter de transferência ou transporte.

⁸⁸ Na tradução de Ana Maria Valente (2008), o termo *xenikón* é traduzido como “estranho”. Em nota, Paulo Pinheiro (2015, p. 177) informa que o termo *xenikón* possui também o sentido de “estrangeiro”, e justifica a opção de tradução por “inabitual” para estabelecer a diferença entre *xenikón* e *glōttan* (já traduzido como “estrangeiro” no mesmo trecho).

deles para provocar o riso” (Arist. *Po.* 1458b. Trad. Paulo Pinheiro). Aristóteles destaca a habilidade para construir metáforas como condição necessária para o uso conveniente dos modos de expressão, dando à figura um lugar de destaque na elocução poética:

é importante usar convenientemente cada um dos nomes mencionados, os nomes duplos e os estrangeiros, mas, de todos, o metafórico é o mais importante, pois é o único que não pode ser apreendido em função de outro nome, o que constitui indício de sua boa constituição. Com efeito, bem expressar-se em metáforas é bem apreender a semelhança. (Arist. *Po.* 1459a. Trad. Paulo Pinheiro).

Visto que o poeta é o artista que efetua a mimese, tal como o pintor ou qualquer outro artista de imagens, será sempre necessário elaborar a mimese de uma destas três situações: ou bem das coisas tais como eram ou são, ou bem como são ditas e se considera que sejam, ou bem como deveriam ser. Tais situações se constituem pela elocução que compreende os nomes estrangeiros, as metáforas e as múltiplas afecções da elocução; pois concedemos essas funções aos poetas. (Arist. *Po.* 1460b. Trad. Paulo Pinheiro).

Ao poeta, portanto, é dada maior liberdade para o manuseio da metáfora e de outras figuras que afastam a linguagem daquilo que é corrente e banal. Entretanto, essas mesmas condições não se estendem ao orador: no terceiro livro da *Retórica*, Aristóteles trata dos aspectos formais da organização do discurso e da pronúncia e afirma que a primeira qualidade de um discurso deve ser a clareza, caracterizada como uma virtude sem a qual o orador não realiza seus objetivos. Embora clara, a linguagem deve também produzir admiração na audiência através da utilização do que é não familiar: “É necessário, portanto, produzir uma linguagem não familiar, pois as pessoas admiram o que é afastado e aquilo que provoca admiração é coisa agradável” (Arist. *Ret.* 1404b. Trad. Manuel Alexandre Júnior). A linguagem não familiar, contudo, deve simular naturalidade, pois isso torna o discurso mais persuasivo.

Além da defesa da clareza, Aristóteles também recomenda que os discursos sejam adequados aos gêneros a que pertencem e que palavras raras, termos compostos e neologismos sejam evitados, preferindo-se o termo “próprio”, “apropriado” ou a metáfora: “é sobretudo a metáfora que possui clareza, agradabilidade e exotismo, e ela não pode ser extraída de qualquer outro autor” (Arist. *Ret.* 1405a. Trad. Manuel Alexandre Júnior). As metáforas empregadas nos discursos devem ser ajustadas, provenientes “não de coisas muito afastadas, mas de coisas semelhantes e do mesmo gênero e da mesma espécie da do termo usado, designando assim algo que não tem designação, de forma que seja evidente que estão relacionadas” (Arist. *Ret.* 1405a Trad. Manuel Alexandre Júnior).

Na *Retórica*, Aristóteles volta a apontar para a maior liberdade da poesia ao usar elementos que provocam o afastamento da linguagem de seu estado familiar:

É necessário, portanto, produzir uma linguagem não familiar, pois as pessoas admiram o que é afastado, e aquilo que provoca admiração é coisa agradável. Na poesia, este efeito é produzido por muitos elementos, e é sobretudo aí que tais palavras são ajustadas, pois esta está mais afastada dos assuntos e das personagens de que o discurso trata. Na prosa, porém, tais recursos são menores, pois o tema é menos elevado (Arist. *Ret.* 1404b. Trad. Manuel Alexandre Júnior).

A utilização da metáfora, portanto, segue regras diferentes na poesia e na prosa. Os recursos disponíveis para o poeta e o orador são os mesmos, porém espera-se que sejam utilizados com menos abundância nos discursos, uma vez que o tema neles trabalhado é menos elevado. As recomendações de moderação feitas por Aristóteles sobre o uso da metáfora na *Retórica*, portanto, não se aplicam de todo à poesia. Ao alertar para os usos ridículos dessa figura de linguagem em discursos⁸⁹, Aristóteles aconselha evitar a coloração poética, demasiado obscura, pois nem tudo que convém à poesia, convém da mesma forma à prosa. Entretanto, tanto na *Retórica* como na *Poética* a metáfora é descrita como uma figura baseada na ideia de movimento e, mais especificamente, de deslocamento. A metáfora deve ter em ambas as variantes um valor instrutivo, aproximando de forma repentina coisas que parecem distantes.

Paul Ricoeur, em *Metáfora Viva* (2000), ao comentar o entendimento aristotélico de metáfora, afirma que em função do entendimento de que a figura seja uma transposição de um nome para outro que não seja corrente⁹⁰ “o emprego metafórico aproxima-se do emprego de termos raros, ornados, inventados, alongados ou abreviados” (RICOEUR, 2000, p. 33). Tal noção esbarra na problemática questão do sentido próprio e corrente das palavras para assim estabelecer o que será considerado desvio. O desvio pode designar outros usos que fogem da banalidade para além da metáfora, como palavras raras e neologismos. Esse afastamento da banalidade configura-se como qualidade da enunciação clara e nobre, que usa termos estranhos ao cotidiano. Pensar sobre a ideia de empréstimo auxilia na diferenciação da metáfora de outros tipos de desvios: “o sentido deslocado vem do outro lado, é sempre possível definir um domínio de origem ou de empréstimo da metáfora” (RICOEUR, 2000, p. 33). Esse empréstimo, entretanto, acontece a partir de um referente inicialmente estranho, o que, novamente, implica definir o uso natural. Ao assumirmos a visão aristotélica da metáfora como uma presença que substitui uma ausência a rigor não-metafórica, pode-se afirmar, concordando com a interpretação de Ricoeur (2000), que “o desvio sempre seria uma substituição e a metáfora uma variação livre à disposição do poeta” (RICOEUR, 2000, p. 36).

⁸⁹ Cf. Arist. *Ret.* 1406b.

⁹⁰ Aristóteles postula que “todo nome é ou corrente, ou estrangeiro, ou é uma metáfora, ou um ornamento, ou é inventado, ou alongado, ou abreviado ou alterado.” (Arist. *Po.* 1457b. Trad. Paulo Pinheiro).

A *Retórica* traz, ainda, um novo sentido à definição de metáfora ao elaborar um paralelo entre ela e a comparação ou símile, subordinando a última à primeira. A metáfora se diferenciaria por apagar o termo (“como” ou “assim como”) da comparação, que é considerada uma metáfora desenvolvida (o que resulta também em toda metáfora ser uma comparação implícita). As metáforas são encaradas como enigmas a serem interpretados pelos ouvintes, configurando-se, portanto, como um bom método de transposição. A associação entre metáfora e enigma também é apontada por Aristóteles na *Poética*: “A acepção própria de enigma consiste em dizer coisas reais com associações impossíveis. Ora, não é possível compor dessa forma com a combinação de nomes <correntes>, mas com metáfora é possível” (Arist. *Po.* 1458a. Trad. Paulo Pinheiro). Novamente, o que temos é a acepção da metáfora como uma percepção das semelhanças, conforme ilustra Ricoeur: “perceber, contemplar, ver o semelhante, tal é, no poeta é claro, mas também no filósofo, o lance de gênio da metáfora que reunirá a poética à ontologia” (RICOEUR, 2000, p. 49). Sendo mais sintética que a comparação, a metáfora torna-se também mais elegante, além de surpreender pela instrução rápida. Além disso, se considerarmos o sentido figurado ou abstrato de traços concretos, a metáfora tem a capacidade de fazer ver, pondo sob os olhos o que é inanimado, tendo o poder de visualizar, de animar, de atualizar, de falar do inanimado com o animado.

É possível, portanto, assumir que Aristóteles descreve a metáfora como (1) um deslocamento ou transferência de sentido de uma palavra a outra, (2) um recurso para preencher um vazio semântico do vocabulário, (3) um desvio do uso corrente das palavras, que abandonam momentaneamente o seu “sentido próprio”, (4) um ornamento que abrilhanta e eleva o enunciado, (5) um enigma que atrai admiração para o enunciado, (6) um recurso de materialização do sentido – ou seja, a possibilidade de dar imagem àquilo que ainda não podia ser colocado diante dos olhos.

A visão de Aristóteles sobre a metáfora encontra ecos em autores romanos que teorizaram sobre a retórica e a formação do orador. Quintiliano define os tropos como uma mutação virtuosa de um significado a outro de uma palavra (Quint. *Inst.* 8. 6. 1). A metáfora (ou *translatio*) é classificada como o tropo mais frequente e belo:

Copiam quoque sermonis auget permutando aut mutuando quae non habet, quodque est difficillimum, praestat ne ulli rei nomen deesse videatur. Transfertur ergo nomen aut verbum ex eo loco in quo proprium est in eum in quo aut proprium deest aut tralatum proprio melius est. (Quint. *Inst.* 8. 6. 5).

[a metáfora] contribui para a fluência, seja trocando o significado, seja tomando de outra coisa a significação daquilo que não tem termo próprio, e permite que não faltem palavras para expressar o que quer que seja, o que é o mais difícil. Através da

metáfora se transfere de uma voz o seu significado próprio a outro, ao qual ou falta significado próprio ou o transferido tenha mais força.

Além da ideia de movimento, Quintiliano acentua a importância da metáfora como recurso expressivo: nas ocasiões em que o léxico não é suficiente, a metáfora é evocada para materializar o sentido.

Cícero, além de assinalar a qualidade fundamental da metáfora para a construção de novos sentidos não abarcados pelo léxico, chama a atenção para o caráter de ornamento desenvolvido pela figura:

Nam ut vestis frigoris depellendi causa reperta primo, post adhiberi coepta est ad ornatum etiam corporis et dignitatem, sic verbi translatio instituta est inopiae causa, frequentata delectationis. Nam gemmare vitis, luxuriam esse in herbis, laetas segetes etiam rustici dicunt. Quod enim declarari vix verbo proprio potest, id translato cum est dictum, inlustrat id, quod intellegi volumus, eius rei, quam alieno verbo posuimus, similitudo. Ergo hae translationes quasi mutationes sunt, cum quod non habeas aliunde sumas, illae paulo audaciores, quae non inopiam indicant, sed orationi splendoris aliquid arcessunt; quarum ego quid vobis aut inveniendi rationem aut genera ponam? (Cic. De Or. 3. 155-156).

De fato, tal como a vestimenta foi inicialmente inventada para enfrentar o frio, mas depois começou a ser empregada também para o ornato e a dignidade do corpo, a metáfora foi instituída por causa da carência, mas tornada frequente devido ao deleite. De fato, mesmo os camponeses dizem que as vinhas brilham, que há exuberância nas plantas, que as messes são alegres. Quando se exprime por uma metáfora aquilo que mal se consegue enunciar por uma palavra própria, a semelhança com a coisa que colocamos numa palavra alheia dá brilho àquilo que pretendemos que seja entendido. Portanto, essas metáforas são como que empréstimos, quando se toma de outro lugar aquilo que não se tem. Um pouco mais ousadas são aquelas que não reparam uma carência, mas que conferem algum esplendor ao discurso. Por que eu haveria de expor para vós o método de inventá-las ou seus gêneros? (Trad. Adriano Scatolin).

Sobre a capacidade de “fazer ver” da metáfora, Cícero assinala que

vel quod omnis translatio, quae quidem sumpta ratione est, ad sensus ipsos admovetur, maxime oculorum, qui est sensus acerrimus (Cic. De Or. 3. 40. 160).

toda metáfora (pelo menos as tomadas com método) é dirigida aos próprios sentidos, sobretudo o dos olhos, que é o sentido mais aguçado (Trad. Adriano Scatolin).

A ideia de metáfora como enigma é também retomada por Cícero, que destaca o nível discursivo da operação metafórica:

Est hoc magnum ornamentum orationis, in quo obscuritas fugienda est; etenim hoc fere genere fiunt ea, quae dicuntur aenigmata; non est autem in verbo modus hic, sed in oratione, id est, in continuatione verborum (Cic. De Or. 3. 167).

Este é um grande ornamento do discurso, em que é preciso evitar a obscuridade – e, com efeito, é quase sempre neste gênero que se produzem os chamados “enigmas”. Mas este modo não reside numa palavra, mas no discurso, ou seja, na sequência das palavras (Trad. Adriano Scatolin).

As concepções de Aristóteles sobre a metáfora, entretanto, baseadas na ideia de substituição, reforçaram uma visão da metáfora como um recurso importante para momentos em que o poeta se depara com lacunas semânticas, mas ao mesmo tempo trouxe outras consequências: “Se, com efeito, o termo metafórico é um termo substituto, a informação fornecida pela metáfora é nula, o termo ausente podendo ser restituído caso exista; e, se a informação é nula, a metáfora tem somente um valor ornamental, decorativo” (RICOEUR, 2000, p. 37).

4.3 Pérsio e o mau uso da metáfora

A concepção e a prescrição do bom uso da metáfora, por Aristóteles, ecoam nos tratados de Quintiliano e Cícero. Chamamos atenção para um aspecto comum trabalhado pelos três autores: a função da metáfora como figura que embeleza, abrihanta ou eleva o discurso ou poema e causa o deleite dos leitores ou ouvintes⁹¹. Embora a recomendação de dosagem do uso de metáforas e outros termos estranhos seja diferente para o poeta e para o orador, tanto na *Poética* como na *Retórica* Aristóteles adverte para que não se caia no vício oposto ao da banalidade: a obscuridade (Arist. *Po.* 1458a; *Ret.* 1405a). A metáfora eleva o enunciado, mas quando usada em excesso ou para estabelecer relações entre duas coisas muito afastadas, por exemplo, considera-se que houve um mau uso da figura (Arist. *Ret.* 1405a). Na *Poética*, Aristóteles afirma que o uso inadequado é capaz de provocar o riso (Arist. *Po.* 1458b) e assumimos, aqui, que o ridículo referido pelo filósofo nesse caso reside na expressão afetada do poeta – fator que pode ser escolhido deliberadamente para provocar o riso ou apenas indicar a inépcia de um autor – e não na mensagem do texto recheado de metáforas. É a elevação da poesia que justifica a maior liberdade do poeta em comparação ao orador para utilizar metáforas. Notamos, contudo, que, na *Poética*, Aristóteles discorre principalmente sobre a épica e a tragédia (os gêneros altos), dedicando pouco espaço para

⁹¹ Quintiliano afirma que a metáfora é o tropo mais frequente e mais belo de todos: “*Incipiamus igitur ab eo qui cum frequentissimus est tum longe pulcherrimus, translatione dico, quae metaphora Graece vocatur*” (Quint. *Inst.* 8.6.1). **Tradução:** Começemos, então, por aquele que é o mais frequente e de longe o **mais belo**, que chamo de *translatio*, mas que é conhecido como metáfora pelos gregos (grifo nosso). Cícero, em *Sobre o Orador*, afirma que a metáfora, criada para preencher lacunas semânticas, tornou-se frequente devido ao deleite que provoca nos ouvintes, pois confere brilho e esplendor ao discurso (Cic. *De Or.* 3. 155-156). Aristóteles, tanto na *Retórica* como na *Poética*, associa a metáfora aos gêneros elevados, afirmando, por exemplo, que ela é mais frequente no metro heróico por sua elevação e imponência (Arist. *Po.* 1459b 35), e que ela, junto de outros ornamentos, é menos frequente no discurso do que na poesia em função do caráter menos elevado do primeiro (Arist. *Ret.* 1404b)

tratar dos gêneros considerados baixos⁹² (a comédia e a poesia iâmbica, por exemplo). Ao falar de metáfora, o autor não desenvolve uma discussão dessa figura feita por poetas cômicos⁹³.

Em resumo, quando trata da metáfora utilizada em discursos, Aristóteles recomenda a figura como estratégia de elevação, mas justifica sua moderação pela natureza mais baixa do discurso em relação à poesia. Tanto Quintiliano como Cícero abordam a utilização da metáfora num contexto retórico, da formação do orador e da construção de discursos, e também destacam a metáfora como um tropo belo e voltado para o deleite. A discussão promovida por Aristóteles na *Poética* sobre a metáfora privilegia a tragédia e a epopeia, gêneros altos de poesia. Notamos a ausência de um debate mais aprofundado sobre o uso da metáfora em gêneros baixos de poesia e uma ênfase no caráter deleitoso e embelezador da figura. O que poderíamos dizer, portanto, do uso da metáfora em um gênero como a sátira, considerado genuinamente romano⁹⁴?

As prescrições feitas por Horácio nos *Sermones* sobre a melhor maneira de escrever sátira – contrapondo o seu próprio estilo ao de Lucílio – apontam para a moderação e concisão da escrita. O poeta compara o gênero sátira, que aponta como derivado da comédia, à mera conversa:

*Primum ego me illorum, dederim quibus esse poetis
excerpam numero. Neque enim concludere uersum
dixeris esse satis neque, siqui scribat, uti nos,
sermoni propiora, putes hunc esse poetam.
Ingenium cui sit, cui mens diuiniior atque os
magna sonaturum, des nominis huius honorem.
Idcirco quidam comoedia necne poema*

⁹² Na *Poética*, Aristóteles define como gêneros elevados aqueles que imitam homens e ações nobres, como a tragédia, enquanto os gêneros baixos são aqueles em que encontramos a imitação de homens inferiores e viciosos, como a comédia (Arist. *Po.* 1449a). A sátira seria identificada como gênero baixo porque, assim como a comédia, representa homens e ações imorais e viciosas, por isso inferiores. Aristóteles aponta, ainda, para o aspecto risível dos gêneros baixos, distinguindo-os entre aqueles que causam riso sem dor e os que causam horror através do vitupério (Arist. *Po.* 1449a).

⁹³ Na *Poética*, Aristóteles afirma que dentre as palavras, as metáforas são mais adequadas aos versos iâmbicos porque neles se imita o mais possível a linguagem corrente (o iambo é descrito na *Poética* como o mais coloquial dos versos). Prescreve, portanto, para a composição de iampos as palavras mais usadas na língua falada, que seriam a palavra corrente, a metáfora e o ornamento (Arist. *Po.* 1459a 10). Aristóteles sugere que o poeta faça uso de todas as categorias de palavras, procurando afastar-se da banalidade e do vulgarismo através do uso de palavras raras, metáforas, ornamentos, mas buscando a clareza através do uso da palavra corrente (Arist. *Po.* 1458a 30). Entendemos, aqui, que Aristóteles não considera que o uso da metáfora prejudique a coloquialidade da poesia iâmbica, mas essa sua principal característica parece resultado do uso da palavra corrente, e não da metáfora.

⁹⁴ A sátira, desde a Antiguidade, conforme podemos observar pelo testemunho de Quintiliano (Quint. *Inst.* 10.1.93), era considerada um gênero genuinamente romano, inventado por Lucílio e não imitado a partir de uma matriz grega, como era o caso da épica, da tragédia ou da elegia, por exemplo. Desse modo, a apropriação da prescrição do bom uso da metáfora feito por Aristóteles, que já é frágil para a leitura de gêneros baixos como a comédia, torna-se ainda mais delicado no caso da poesia satírica.

*esset, quaesiuere, quod acer spiritus ac uis
nec uerbis nec rebus inest, nisi quod pede certo
differt sermoni, sermo merus.* (Hor. *Serm.* 1.4. 39-48).

Primeiramente retiro meu nome do número desses
que antes chamei de poetas: metrificar meramente
não satisfaz o verso, nem vamos contar por poeta
quem, como eu, escreve o que cabe nalguma conversa
Mas se tiver talento, uma mente divina e palavras
altissonantes, podem lhe dar a honra e o renome.
É por isso que alguns questionam se acaso a comédia
é ou não é poesia, pois nem força nem verve
tem em tema ou termos e mal difere no metro
duma conversa — é mera conversa. (Trad. Guilherme Gontijo Flores).

Diferentemente daquilo que verdadeiramente se consideraria poesia, a comédia, de *spiritus acer* (v. 46), não possui força em suas palavras (*vis nec uerbis nec rebus inest*, v. 46-47). A honra de poeta vem de seu engenho (*ingenium*, v. 43), de sua mente mais divina (*mens diuinior*, v. 43) e das palavras altissonantes que utiliza (*os magna sonaturum*, v. 43-44). Horácio aponta para a importância da qualidade das palavras utilizadas na poesia (devem ser altissonantes) para que ela seja reconhecida como elevada ou baixa – assumimos, aqui, que o rebaixamento feito pelo satirista da comédia a uma condição de mera conversa provavelmente ecoa a distinção aristotélica entre gêneros altos e baixos. Tendo em vista que Aristóteles aponta a metáfora como um dos principais recursos do afastamento da banalidade, tanto na poesia como na oratória, e que a elevação característica da poesia admite um uso mais abundante da figura, parece-nos possível afirmar que a mera conversação – banal, vulgar, cotidiana, corrente – estaria ainda mais esvaziada da utilização da metáfora. Assemelhar-se à mera conversa (e convém salientar que o título dado por Horácio as suas sátiras, *Sermones*, pode ser traduzido como *Conversas*) significa, portanto, evitar o uso da linguagem não familiar e afastada, que emprega termos raros, ornados ou inventados e metafóricos. De fato, a sátira de Horácio emprega uma linguagem mais prosaica e seu tom urbano busca mais pelo riso do que pela censura vigorosa dos leitores ou ouvintes. Há um tom pedagógico nos *Sermones* e facilmente reconhecemos – o próprio poeta o declara – que a tática utilizada pela *persona* para transmitir sua mensagem é um gracejo quase sempre anódino⁹⁵ e com o objetivo de agradar ao seu pequeno público de amigos:

*Te dicere possum,
Pollio, te, Messalla, tuo cum fratre, simulque
uos, Bibuli et Serui, simul his te, candide Furni,
compluris alios, doctos ego quos et amicos
prudens praetereo, quibus haec, sint qualiacumque,
arridere uelim, doliturus si placeant spe*

⁹⁵ Sobre a concepção de riso anódino em contraposição ao riso invectivo, cf. OLIVA NETO, 2003.

deterius nostra. (Hor. *Serm.* 1.10. 84-90).

E sei também que posso dar nomes,
para vocês, Polião, Messala e irmão, e reúno
Bíbulo e Sérvio, vocês e você, meu límpido Fúrnio,
junto a muitos outros, amigos e cultos, que esqueço
por prudência; e espero que este arremedo os agrade,
isso peço e sofro se não cumpre a promessa
dum agrado. (Trad. Guilherme Gontijo Flores).

Horácio delimita seu público leitor a um pequeno grupo de amigos – membros do círculo de Mecenas – e aponta para o desejo de que seu libelo seja capaz de provocar o riso e agradar. Voltamos à questão do prazer: a metáfora, usada adequadamente, tem o potencial de provocar o deleite de leitores e ouvintes, pois embeleza a poesia e o discurso, se seguirmos os rastros de Aristóteles, Quintiliano e Cícero. O gracejo, a simplicidade e a economia são características que podem tornar um texto satírico agradável, se observamos as recomendações de Horácio. O debate sobre o prazer provocado pelo discurso ou pela poesia nos leva a um terceiro elemento desta reflexão: os estoicos.

Cícero justifica a escrita de *Paradoxos dos estoicos* como um exercício de transposição em estilo oratório de textos a que nas escolas de filosofia se dá o nome de *teses* (Cic. *Par.* 5). O estilo dos estoicos é nessa ocasião descrito como pouco desenvolvido e desprovido de ornamentos e artifícios:

Cato autem, perfectus mea sententia Stoicus, et ea sentit, quae non sane probantur in volgus, et in ea est haeresi, quae nullum sequitur florem orationis neque dilatat argumentum, minutis interrogatiunculis quasi punctis, quod proposuit, efficit. Sed nihil est tam incredibile, quod non dicendo fiat probabile, nihil tam horridum, tam incultum, quod non splendescat oratione et tamquam excolatur. Quod cum ita putarem, feci etiam audacius quam ille ipse, de quo loquor. Cato enim dumtaxat de magnitudine animi, de continentia, de morte, de omni laude virtutis, de dis immortalibus, de caritate patriae Stoice solet oratoriis ornamentis adhibitis dicere, ego tibi illa ipsa, quae vix in gymnasiis et in otio Stoici probant, ludens conieci in communes locos. (Cic. *Par.* 2-3)

Catão, um perfeito estoico, em meu entender, não só defende opiniões totalmente contrárias ao sentimento popular, como também enfileira numa corrente de pensamento que nem dá qualquer valor aos ornamentos do discurso, nem desenvolve o teor da argumentação, pois se limita a dar como provada a sua ideia a partir de sintéticas e chocantes combinações de proposições. Ora não há ideia, por incrível que pareça, que a eloquência não consiga tornar aceitável, nem há assunto tão árido e tão prosaico que não possa ganhar brilho e até mesmo grande beleza através da palavra. Nesta convicção acabei por ser ainda mais audacioso do que o homem de quem falamos: Catão, como bom estoico, apenas usa artifícios de estilo para falar da grandeza de alma, do autodomínio, da morte, da exaltação de todas as virtudes, dos deuses imortais, do amor pela pátria; eu, em contrapartida, dediquei-me, sem esforço de maior, a transformar em lugares comuns, para teu uso, certas máximas que os estoicos têm dificuldade em fazer passar mesmo no ambiente recolhido de suas escolas. (Trad. Segurado e Campos).

O estilo pouco ornamentado e sintético de Catão é explicado por seu pertencimento ao estoicismo, escola que dá pouco valor à eloquência, segundo Cícero, o qual decide emprestar seu brilhantismo oratório à Escola do Pórtico no desenvolvimento da tese dos paradoxos. O testemunho de Cícero, um acadêmico, a respeito do estilo característico dos estoicos, apesar de sua admiração pela virtude de Catão, soa condenatório. Já a perspectiva de Sêneca⁹⁶, um autointitulado estoico, conserva a ideia de um estilo pouco elaborado, mas em uma chave muito mais positiva:

Minus tibi accuratas a me epistulas mitti quereris. Quis enim accurate loquitur nisi qui vult putide loqui? Qualis sermo meus esset si una desideremus aut ambularem, inlaboratus et facilis, tales esse epistulas meas volo, quae nihil habent accersitum nec fictum. Si fieri posset, quid sentiam ostendere quam loqui mallet. Etiam si disputarem, nec supplerem pedem nec manum iactarem nec attollerem vocem, sed ista oratoribus reliquisset, contentus sensus meos ad te pertulisse, quos nec exornassem nec abiecisset. (Sen. Ep. 75.1-2)

Tens-te queixado de receberes cartas minhas escritas sem grandes pruridos de estilo. Mas quem é que escreve com pruridos se não aqueles cuja pretensão se limita a uma eloquência empolada? Se nós nos sentássemos a conversar, se discutíssemos passeando de um lado para o outro, o meu estilo seria coloquial e pouco elaborado; pois é assim mesmo que eu pretendo sejam as minhas cartas, que nada tenham de artificial, de fingido! Se isso fosse possível, eu preferia *mostrar-te* o que sinto, em vez de o *dizer*. Mesmo que eu estivesse discutindo contigo não me iria pôr na ponta dos pés, nem fazer grandes gestos, nem elevar a voz: tudo isto seriam artificios de oradores, enquanto a mim me bastaria comunicar-te o meu pensamento, num estilo nem grandiloquente nem vulgar. (Trad. Segurado e Campos).

Os ornamentos são vistos como modos de mascarar o discurso, que deve assemelhar-se a uma conversa e estar mais próximo do coloquial, nem grandiloquente, nem vulgar. Adiante, Sêneca declara que a filosofia não deve se preocupar demasiadamente com as palavras⁹⁷, embora também não seja recomendável que o filósofo renuncie por completo ao talento literário (Sen. Ep. 75. 3-4). Sêneca utiliza uma analogia entre o papel do filósofo e do médico, indicando que a um paciente pouco importa que o seu médico seja eloquente:

Quid aures meas scabis? quid oblectas? aliud agitur: urendus, secandus, abstinendus sum. Ad haec adhibitus es; curare debes morbum veterem, gravem, publicum; tantum negotii habes quantum in pestilentia medicus. Circa verba occupatus es? iamdudum gaude si sufficis rebus. (Sen. Ep. 75. 7).

Para quê acariciar-me os ouvidos, para quê deleitá-los? Apliquem-me um cautério, uma lanceta, uma dieta rigorosa. Esta é a tarefa real. A tua preocupação deve ser a de sanar uma enfermidade enraizada, grave, generalizada; a tua tarefa é tão ingente como a de um médico que trata uma epidemia. Para quê preocupar-te com palavras? Dá-te por satisfeito se estiveres à altura dos teus deveres. (Trad. Segurado e Campos).

⁹⁶O estilo é tratado por Sêneca em algumas de suas *Cartas a Lucílio* (Sen. Ep. 75; 84; 100; 114).

⁹⁷Sêneca volta a repetir que o filósofo não deve se preocupar demasiadamente com o estilo na Ep. 100.4

A ingente tarefa dos filósofos é a cura das doenças da alma, dos vícios, e não o deleite dos ouvidos. Sêneca retoma a questão em outras cartas, e afirma que os que trabalham para adornar o discurso procuram por aplausos dos leitores ou dos ouvintes, deleitando-os, agradando-os, esquecendo-se do conteúdo, que nem sempre é agradável ao público (Sen. *Ep.* 100.11). A mesma ideia da primazia do conteúdo é encontrada no tratado *Sobre a tranquilidade da alma*:

In studiis puto mehercules melius esse res ipsas intueri et harum causa loqui, ceterum uerba rebus permittere, ut qua duxerint, hac inelaborata sequatur oratio. Quid opus est saeculis duratura componere? Vis tu non id agere, ne te posteritaceant! Morti natus es: minus molestiarum habet funus tacitum. Itaque occupandi temporis causa in usum tuum, non in praeconium, aliquid simplici stilo scribe: minore labore opus est studentibus in diem. (Sen. *Tranq.* 13-14).

Sereno: Na escrita, considero de fato melhor ter em vista o conteúdo e falar em função deste e entregar, enfim, as palavras a ele, para que, onde as levar, possa ser acompanhado de uma linguagem despojada: “Qual a necessidade de compor obras para durar séculos? Queres tu fazer com que os pósteros não silenciem teu nome? Nasceste para a morte, menos pesares provoca um funeral silencioso. Assim, para ocupar o tempo, escreve algo em estilo simples, para teu proveito, não para apregoar tua glória. Requer-se menos esforço de quem estuda visando a cada dia”. (Trad. José Eduardo S. Lohner).

A preocupação com um estilo grandiloquente é novamente apresentada como um indício de vaidade. O filósofo deve viver voltado para a virtude, portanto não convém colocar o estilo acima do conteúdo ao elaborar seus escritos. Na epístola 114, Sêneca promove um ataque mais virulento aos que utilizam um estilo empolado e discorre a respeito da decadência geral do estilo. Além de defender que o estilo é um reflexo da vida, revelando a corrupção moral ou a virtude (Sen. *Ep.* 114. 2), Sêneca condena, entre outros defeitos de estilo, o uso imoderado de metáforas:

Cum adsuevit animus fastidire quae ex more sunt et illi pro sordidis solita sunt, etiam in oratione quod novum est quaerit et modo antiqua verba atque exoleta revocat ac profert, modo fingit ~et ignota ac~ deflectit, modo, id quod nuper increbruit, pro cultu habetur audax translatio ac frequens. (Sen. *Ep.* 114. 10).

Quando os espíritos se enfastiam com o que vem da tradição e julgam que uma coisa é releis só por ser habitual, também quanto ao estilo só se procura a novidade, umas vezes indo desenterrar palavras arcaicas e obsoletas, outras vezes criando neologismos ou dando às palavras significados inéditos, outras ainda – é a última moda! – tomando por opulência de estilo a audácia e a abundância das metáforas. (Trad. Segurado e Campos).

O estilo decadente descrito por Sêneca parece fruto de uma escrita que não leva em consideração as sugestões feitas por Aristóteles de moderação no uso de metáforas e de outras palavras que desviam do uso corrente. Sêneca menciona uma justa medida, que estaria entre aqueles que caem na vulgaridade e

Utrumque diverso genere corruptum est, tam mehercules quam nolle nisi splendidis uti ac sonantibus et poeticis, necessaria atque in usu posita vitare. Tam hunc dicam peccare quam illum: alter se plus iusto colit, alter plus iusto negligit; ille et crura, hic ne alas quidem vellit. (Sen. Ep. 114. 14)

Aqueles que só aceitam usar termos solenes, sonoros, poéticos e rejeitam aquelas palavras indispensáveis ao uso diário. Quer uns quer outros ultrapassam a justa medida, os primeiros usando mais adornos que o necessário, os outros menos do que o necessário. Os primeiros até depilam as pernas, os outros não depilam sequer os sovacos! (Trad. Segurado e Campos).

Entretanto, convém destacar que Sêneca está tratando de um gênero diferente da poesia, como é possível notar através da qualificação de “poético” (*poeticus*) para um discurso que excede a justa medida no uso de ornamentos (comparados, aqui, a pelos). Entre os representantes da poesia estoica há o exemplo de Manílio, autor das *Astronômicas*, que também adota um estilo simples e pouco adornado:

*facile est ventis dare vela secundis
fecundumque solum varias agitare per artes
auroque atque ebori decus addere, cum rudis ipsa
materies niteat. speciosis condere rebus
carmina vulgatum est, opus et componere simplex.
at mihi per numeros ignotaque nomina rerum
temporaque et varios casus momentaque mundi
signorumque vices partesque in partibus ipsis
luctandum est. quae nosse nimis, quid, dicere quantum est?
carmine quid proprio? pedibus quid iungere certis?
huc ades, o quicumque meis advertere coeptis
aurem oculosque potes, veras et percipe voces.
impendas animum; nec dulcia carmina quaeras:
ornari res ipsa negat contenta doceri. (Manil. Astron. 3. 26-39)*

É fácil dar à vela com os ventos favoráveis, e revolver o solo fecundo com técnicas variadas, e ao ouro e ao marfim acrescentar ornato, quando a rude matéria mesma já tem brilho. Escrever poemas sobre assuntos sedutores é comum, bem como compor uma obra simples. Quanto a mim, porém, tenho de lutar com números, desconhecidos nomes de coisas e frações de tempo, com as diferentes circunstâncias e movimentos do céu, e a ascensão das constelações, e com as partes nas suas próprias partes. Se conhecer essas coisas já é muito, que será então exprimi-las? E numa poesia adequada a elas? E de submetê-las a um metro fixo?! Aproxima-te, ó quem quer que sejas que possas aplicar ouvido e olhos à minha empresa, e ouve as palavras verdadeiras. Presta atenção, e não procures doces carmes: a matéria mesma recusa o ornato, satisfeita com ser ensinada. (Trad. Marcelo Vieira Fernandes).

Manílio adverte o leitor que procura por doçura em sua poesia: seu estilo se preocupa com ensinar a matéria, que recusa ela mesma ornatos. A poesia de Manílio, através de sua declaração e execução de simplicidade, livre do excesso de ornamentos, condiz com os preceitos gerais da doutrina estoica para o estilo: prefere-se o conteúdo à forma, que é, geralmente, pouco rebuscada, pouco ornada, mais próxima do coloquial. A metáfora, para Aristóteles, Cícero e Quintiliano é apresentada como um recurso de embelezamento e

elevação. Um dos principais resultados de sua utilização é provocar o maravilhamento e o deleite do leitor ou ouvinte. A sátira horaciana, embora se identifique com a conversação e, apesar do metro, se afaste da linguagem poética, também se coloca a serviço do deleite de seu público.

O discurso estoico não almeja causar prazer ou ganhar a admiração de seus ouvintes ou leitores, mas se pretende simples, pouco ornado e próximo do coloquial, uma vez que seu foco é o conteúdo filosófico. Não convém ao estoico que se afaste de seu objetivo e chame mais atenção sobre seu estilo do que sobre sua mensagem. A metáfora, portanto, entendida como recurso de deleite e embelezamento do enunciado, não será encontrada com frequência no discurso ou poesia estoica, conforme vimos acima.

Pérsio encontra-se deslocado de todas as alternativas que listamos. Sua poesia não é prazerosa e nem procura sê-lo, conforme o próprio poeta declara em diversos momentos de seu texto⁹⁸. Poderíamos assumir, a partir disso, que Pérsio se aproximaria dos seus companheiros estoicos; entretanto, seu discurso também não é simples, corrente ou livre do excesso de ornamentos. Pelo contrário: Pérsio se enquadra na crítica de Sêneca sobre o uso abundante de metáforas. Também o alerta de Aristóteles sobre o obscurecimento do enunciado em função do uso excessivo de metáforas e outros termos raros parece confrontar a poesia de Pérsio, que não está nem voltado para o prazer, nem para a linguagem simples e coloquial.

A operação efetuada por nosso poeta consiste em produzir uma poesia acre (e aqui lembramos Horácio *Serm.* 1.4.46, que caracteriza a comédia como possuidora de um *spiritus acer*) que não é coloquial e uma poesia ornamentada e recheada de metáforas (um tropo valorizado por sua capacidade de abrilhantar e deleitar) que não é nem bela nem prazerosa. Pérsio se afasta da usual metáfora que associa a poesia ao mel⁹⁹, pois seus poemas são do tipo que arranham orelhas (Pers. 1.107-108). E, por mais anti-horaciana que pareça a sua operação estilística, Pérsio não contradiz a principal crítica feita a Lucílio pelo seu predecessor: a prolixidade. Ao contrário, é asperamente sintético.

Ao anunciar em seu Prólogo que não faria parte do grupo de poetas inspirados pelas musas (Pers. Prol. 1-5), ao colocar-se como aquele que leva ele mesmo aos ritos dos vates os seus versos (Pers. Prol. 6-7), Pérsio recusa o lugar-comum da inspiração na poesia elevada.

⁹⁸ No Prólogo (v. 1-5), Pérsio recusa o lugar-comum da inspiração divina para escrever poesia. Na sátira 5, em diálogo com seu preceptor Cornuto, o satirista rejeita uma imagem recorrente entre os poetas épicos, que demandam inúmeras vozes e bocas para cantar os feitos que serão narrados (v. 1-20)

⁹⁹ Shadi Bartsch (2015, p. 140-144) aponta para a associação comum entre a poesia e o mel (e, por extensão, o prazer) e demonstra como Pérsio se opõe a essa concepção.

Mas, ironicamente, se apropria de alguns de seus principais recursos: o hexâmetro, a metáfora, os termos raros. Recusa o lugar de estilo geralmente destinado a aqueles que escrevem poesia baixa e adota uma forma chocante para apresentar o conteúdo moral estoico.

Ao escrever uma poesia de cunho claramente filosófico, Pérsio nos deixa entrever como seus modelos não apenas Lucílio e Horácio, mas também o epicurista Lucrécio. A relação da poesia de Pérsio com a de Lucrécio é comentada por Joshua D. Sosin (1999), que aponta como equivocada a informação dada pelo *Commentum Cornuti* sobre o segundo verso da sátira 1¹⁰⁰: o comentário informa que esse verso é uma citação direta de Lucílio¹⁰¹, mas Sosin defende que a corrupção textual pode ter engendrado dois equívocos¹⁰². O primeiro deles seria um erro em relação ao verso a que o comentário de fato se refere: a citação teria sido feita no primeiro verso da sátira¹⁰³, e não no segundo¹⁰⁴. O outro equívoco estaria relacionado à atribuição da citação: o primeiro verso da sátira 1 de Pérsio seria uma alusão a Lucrécio 2.14¹⁰⁵, e não uma citação de Lucílio.

A corruptela na transmissão do *Commentum Cornuti*, portanto, teria distorcido a informação que de fato teria sido transmitida em suas primeiras versões. Para defender a posição que vê a abertura da sátira 1 como uma alusão a Lucrécio, Sosin (1999, p. 286) demonstra ainda que a fórmula “*in rebus inane*”, usada por Pérsio nesse mesmo verso, é muito provavelmente outro eco lucreciano, pois a frase “*rebus inane*” ocorre com frequência no primeiro e quinto livros do *De rerum natura*. Além disso, Lucrécio demonstra no livro 2 a presença do vazio (*inane*) nas coisas (fator que possibilita o movimento).

Sosin (1999, p. 286) defende que Pers. 1.1 não é um verso de Lucrécio, mas um verso lucreciano, cujas partes constituintes são quase idênticas às suas contrapartes no original. Sosin (1999, p. 287) busca outras semelhanças entre os dois autores para dar mais sustentação a sua posição, e lembra que o gosto ocasional de Lucrécio por técnicas satíricas ou pela

¹⁰⁰ “*quis leget haec?*” *min tu istud ais? nemo hercule.* “*nemo?*” (Pers. 1.2). **Tradução:** “‘Quantos lerão isto?’. Tu perguntas isso pra mim? Por Hércules, ninguém!”.

¹⁰¹ Bartsch (2015, p. 157), que também discute o equívoco do *Commentum Cornuti*, chama atenção para o fato de o primeiro verso da sátira 1 ter sido incluído na edição de Marx dos fragmentos de Lucílio.

¹⁰² Sosin (1999, p. 281) destaca que muitos acadêmicos apontam que há um erro nesse trecho do *Commentum Cornuti*, mas divergem sobre qual erro seria esse.

¹⁰³ “*O curas hominum! o quantum est in rebus inane!*” (Pers. 1.1). **Tradução:** “Ó preocupações dos homens! Ó quanto de vazio há nas coisas!”.

¹⁰⁴ Segundo Sosin (1999, p. 281), a crítica sobre o *Commentum Cornuti* decidiu que “*The chatty dialogue in 1.2 has seemed too prosaic for Lucilius’ pen. An error has therefore been postulated so that the more poetic 1.1, instead of 1.2, could be assigned to Lucilius*”. **Tradução:** “O diálogo tagarela em 1.2 soou muito prosaico para a caneta de Lucílio. Um erro, então, foi postulado, para que assim o mais poético 1.1, em vez de 1.2, pudesse ser atribuído a Lucílio”.

¹⁰⁵ “*omiseras hominum mentes, o pectora caeca!*” (Lucr. 2.14). **Tradução:** “Ó infelizes mentes dos homens, ó corações cegos!” (Trad. Luís Manuel Gaspar Cerqueira).

diatribe cínica (associada a Bíon de Borístenes) tem sido muitas vezes notado. Tanto Pérsio como Lucrécio promovem uma operação similar de casamento entre estilo e gênero: Lucrécio usa elementos da sátira para expressar a sua posição filosófica e Pérsio faz da filosofia parte da sua agenda satírica (SOSIN, 1999, p. 287).

Concordamos com a leitura de Sosin (1999) sobre a provável alusão de Pérsio a Lucrécio na sátira 1, e chamamos atenção para outros aspectos que nos parecem significativos. Além de Lucrécio ter sido, em Roma, o precursor da poesia filosófica, fator que novamente o aproxima de Pérsio, observamos entre os dois poetas a adoção, em muitos momentos, de posturas diametralmente opostas: no *De rerum natura*, Lucrécio recorrentemente utiliza a metáfora que aproxima a poesia ao mel, como no trecho abaixo:

*sed vel uti pueris absinthia taetra medentes
cum dare conantur, prius oras pocula circum
contingunt mellis dulci flavoque liquore,
ut puerorum aetas improvida ludificetur
labrorum tenuis, interea perpotet amarum
absinthii laticem deceptaque non capiatur,
sed potius tali facto recreata valescat,
sic ego nunc, quoniam haec ratio plerumque videtur
tristior esse quibus non est tractata, retroque
volgus abhorret ab hac, volui tibi suaviloquenti
carmine Pierio rationem exponere nostram
et quasi musaeo dulci contingere melle (Lucr. 1. 936-947)*

na verdade, tal como os médicos, quando se esforçam por dar das taças com o doce e dourado líquido do mel, para ludibriar, só até aos lábios, a idade incauta das crianças e fazê-las assim beber de um trago o amargo líquido do absinto, e conseguir que, apesar de estarem a ser enganadas, não sejam prejudicadas e recobrem a saúde. Assim também eu quis expor-te a esta minha doutrina por meio da suaviloquente poesia das Piérides, e como que tocá-la com o doce mel das Musas, visto que este assunto, na maior parte dos casos, parece ser bastante desagradável para aqueles que o não conhecem, e o vulgo afasta-se dele, retrocedendo. (Trad. Luís Manuel Gaspar Cerqueira).

Os versos, assim como o mel torna o absinto mais agradável, teriam a função de tornar o conteúdo do poema – as verdades da doutrina de Epicuro – mais prazeroso para os ouvintes ou leitores. Ao contrário de Pérsio, que afasta de si a maioria dos romanos (elegendo um público seletivo), rejeita o lugar-comum da inspiração poética proveniente das musas, e caracteriza sua poesia como acre (construindo um estilo cortante e pretensamente desagradável), Lucrécio parece estender seus versos – e, conseqüentemente, sua doutrina – até mesmo para o vulgo, buscando a inspiração das musas para construir um estilo suave e agradável. Se a abertura da sátira 1 é uma alusão a Lucrécio, não seria exagerado presumir

que a posição de Pérsio em relação ao estilo poderia ser também justificada pela recusa das escolhas feitas por um epicurista para divulgar a sua doutrina através da poesia, tendo em vista que o estoicismo e o epicurismo eram escolas filosóficas rivais no mundo antigo. Além da sátira 1, também encontramos na sátira 3 uma clara referência a Lucrécio:

*Hic aliquis de gente hircosa centurionum
dicat: 'quod sapio satis est mihi. non ego curo
esse quod Arcesilas aerumnosique Solones
obstipo capite et figentes lumine terram,
murmura cum secum et rabiosa silentia rodunt
atque exporrecto trutinantur verba labello,
aegroti veteris meditantés somnia: gigni
de nihilo nihilum, in nihilum nil posse reverti.
hoc est quod palles? cur quis non prandeat hoc est?'
his populus ridet, multumque torosa iuventus
ingeminat tremulos naso crispante cachinnos. (Pers. 3. 77-87)*

É então que alguém entre a gente fedida dos centuriões diria: “o que sei é suficiente para mim. Eu não desejo ser um Arcesilas ou um dos infelizes Sólon, de cabeça inclinada e de olho fixo na terra, enquanto consigo roem murmúrios e silêncios raivosos, medindo as palavras no labiozinho caído, meditando as fantasias de um velho doente: o nada foi gerado através do nada; nada pode ser revertido para nada. É por isso que empalideces? É por causa disso que alguém não almoça?”. O povo ri deles, e a juventude musculosa aumenta muito as vibrantes gargalhadas pelo nariz enrugado.

No verso 84, há uma referência à teoria esboçada por Lucrécio no *De rerum natura* de que a matéria não foi formada a partir do nada¹⁰⁶, mas sim através da combinação de corpos primordiais. Do mesmo modo, a matéria não é inteiramente destruída, transformando-se em nada: perde-se apenas a junção entre os elementos que a formavam, pois eles assumem outras combinações ou se unem a outros corpos presentes no mundo. A teoria epicurista apresentada por Lucrécio, colocada na boca do centurião, é ridicularizada. Entretanto, é preciso destacar que os próprios centuriões estão sendo vituperados pela *persona* satírica, que os caracteriza como *hircosi*, adjetivo que literalmente significa “que tem cheiro de bode”¹⁰⁷. A posição crítica de Pérsio a Lucrécio é colocada como leitura possível também por Bartsch (2015, p. 157), que demonstra que o uso de *inane* na sátira 1 está totalmente comprometido com uma concepção estoica do vazio como futilidade, ausência de bem e de virtude – usos semelhantes de *inane* podem ser encontrados nas *Cartas a Lucílio*, de Sêneca. Pérsio, portanto, apresenta uma revisão do atomismo de Lucrécio e do uso feito por ele do conceito de vazio (BARTSCH, 2015, p. 158).

¹⁰⁶ Lucrécio inicia a discussão a respeito desse assunto dizendo que “*Principium cuius hinc nobis exordia sumet, nullam rem e nihilo gigni diuinitus unquam*”. **Tradução:** “O princípio a partir do qual partiremos é que nada nasce do nada, por obra divina” (Trad. Luís Manuel Gaspar Cerqueira).

¹⁰⁷ Cf. LEWIS; SHORT. *A Latin Dictionary, ad loc.*

Poderíamos assumir que, para Aristóteles, Cícero e Quintiliano, Pérsio utiliza mal a metáfora e produz uma poesia obscura; para Sêneca, sua poesia é demasiadamente preocupada com a forma, uma vez que utiliza excessivamente a metáfora, o que contraria o consenso estilístico da doutrina estoica; para Horácio, sua sátira é distante da mera conversa e não provoca prazer nenhum, pois ao invés do gracejo anódino, prefere a invectiva cortante; Pérsio contraria também Lucrécio, pois a escolha pela poesia para divulgar a doutrina filosófica não tem como objetivo agradar leitores e ouvintes ou tornar o processo de cura da alma pela filosofia mais doce.

Contrariando tantos preceitos do que é considerado bom e belo para os antigos poetas e adequado para os filósofos estoicos, não é de se admirar que seu estilo tenha sido largamente criticado, conforme já demonstramos anteriormente neste trabalho. Entretanto, defendemos que distanciar-se do estilo coloquial estoico, da ideia de prazer provocado pela poesia e da urbanidade horaciana não são características acidentais na sátira de Pérsio: elas fazem parte de um programa poético e filosófico que é deliberadamente apresentado pela *persona* satírica. Consideramos improdutivo julgar a qualidade do poeta pelas características que foram calculadamente projetadas para a sua poesia. Assim como Bramble (1974, p. 2), defendemos que

Pérsio não era um obscurantista arbitrário. Ele escreveu dessa maneira por uma razão; descontente com o estado da literatura, ele exigiu algo além do idioma poético tradicional para expressar suas ideias. A linguagem literária convencional, em sua opinião, havia se tornado muito banal e volúvel para que tivesse qualquer reserva verdadeira de significado¹⁰⁸.

A linguagem construída por Pérsio, caracterizada em sua poesia como *verba togae*, se aproxima da linguagem do dia a dia, pois se compromete com questões da vida real: para Bramble (1974, p. 3), “seguir os *verba togae* é professar realismo, uma insistência na vida em contraste com as irrelevâncias da épica, da tragédia e da mitologia: mas essa vida é apresentada para o leitor como uma qualidade interior, e não como um fato mundano ou superficial”¹⁰⁹. Entretanto, mesmo seguindo uma dicção ordinária, Pérsio transforma essa dicção através de combinações impactantes, combinando a *verba togae* com a *iunctura callidus acri* (BRAMBLE, 1974, p. 3). Bramble (1974, p. 11) defende que essa combinação

¹⁰⁸*Persius was not a wanton obscurantist. He wrote as he did for a reason; discontented with the state of literature, he required something other than the traditional poetic idiom for the expression of his ideas. Conventional literary language had, in his opinion, become too bland and voluble to have any true reserve of meaning* (BRAMBLE, 1974, p. 2).

¹⁰⁹*To follow the verbatogae is to profess realism, na insistence on life in contrast to the irrelevances of epic, tragedy and mythology: but that life is presented to the reader as an inner quality, not as mundane or superficial fact* (BRAMBLE, 1974, p. 3).

não terá um resultado simples: “Pérsio não indica que sua poesia deva ser entendida de modo fácil ou imediato; seu trabalho, manifestamente complexo e difícil, não pode ser citado como um caso de prática ficando aquém das intenções”¹¹⁰.

Tratar a obscuridade de Pérsio como um defeito de estilo equivale a acusar um pintor cubista de não retratar fielmente a figura humana em seus quadros. A crítica simplesmente não faz sentido, pois cobra da obra aquilo que ela não pretendeu oferecer. Se alguém pudesse dirigir-se ao poeta dizendo “sua poesia é obscura” ou “sua poesia é desagradável”, talvez apenas ouvisse de volta: “eu sei”.

As discussões e definições da metáfora da Antiguidade que aqui apresentamos, portanto, não são suficientes para uma análise da utilização dessa figura nas *Sátiras* de Pérsio. Em primeiro lugar, porque utilizá-las como guia deste trabalho significaria, de algum modo, assumir que a função da metáfora é o deleite e o abrilhantamento do enunciado. Em segundo lugar, porque nos levaria a reconhecer simplesmente que Pérsio utilizou mal a figura, contrariando o bom uso indicado, sobretudo, por Aristóteles. Entretanto, assumimos que Pérsio pode sim ter usado como referência o entendimento provavelmente mais consensual da metáfora entre os seus contemporâneos, mas não para endossá-lo, e sim para criticá-lo e desafiá-lo – pressupondo, aqui, uma difusão da concepção aristotélica de metáfora no primeiro século em Roma. Ao fazê-lo, o poeta abre um novo leque de questões sobre a figura, e a sua popularidade – atestada por diversas fontes – torna ainda mais intrigante a reflexão a respeito da metáfora em sua obra.

Não só o autor foi popular em seu tempo como sobreviveu para ser objeto de estudo desta tese! E não como manuscrito subitamente encontrado em Oxirrinco, mas transmitido pela tradição literária ocidental¹¹¹. Ainda que muitas vezes sua mensagem moral tenha sido colocada acima de seu estilo ou qualidade literária, nos parece equivocado dizer que é devido ao que diz sobre o estoicismo que Pérsio se popularizou e se immortalizou. Consideramos que as suas características mais intrigantes são a obscuridade e a aspereza de seu estilo: trata-se de *como* a mensagem estoica – conhecida por muitos dos contemporâneos e primeiros leitores de Pérsio – foi apresentada pelo poeta. A doutrina estoica presente em Pérsio poderia ser

¹¹⁰*Persius does not mean that his poetry is to be easily and immediately understood; his work, manifestly complex and difficult, cannot be quoted as a case of practice falling short of intentions* (BRAMBLE, 1974, p. 11).

¹¹¹ Pérsio é lembrado na *Divina Comédia*, de Dante Alighieri. Em um diálogo, Estácio pergunta a Virgílio sobre a sua situação e a de outros autores romanos, como Plauto e Terêncio, no Limbo; em resposta, Virgílio acrescenta que, além dele mesmo e de todos os mencionados por Estácio, Pérsio e Homero vivem “no primo giro do cárcere cego” discorrendo sobre o monte Parnaso (ALIGHIERI, *Divina Comédia*, Purgatório, Canto XXII, v. 96-105).

encontrada em muitos outros autores da escola. Entretanto, não da mesma maneira como a encontramos em Pérsio. Em função de tudo isso é que propomos outro entendimento de metáfora, que não despreze as reflexões feitas por Aristóteles, para refletirmos sobre as *Sátiras*, de Pérsio.

4.4 A metáfora viva

A definição da metáfora como movimento de uma palavra a outra resultou numa percepção da figura a partir de um nível de enunciação específico, ligado ao núcleo mais elementar do sentido, que é o nome: “É sobre esse núcleo semântico da elocução que será enxertada, dentro em breve, a definição de metáfora como uma transferência de nomes. A posição-chave do nome na teoria da elocução é de importância decisiva” (RICOEUR, 2000, p. 26). O nome teria, portanto, uma função preponderante: a metáfora acontece quando um nome substitui outro, é um efeito que acontece ao nome, estando, portanto, vinculada ao nome e não ao discurso. Para Ricoeur (2000, p. 29), tal visão resultará, posteriormente, em um movimento de análise taxonômica da metáfora que dificultará a sua compreensão dentro do nível discursivo. Entretanto, ao afirmar que a comparação e a metáfora são figuras semelhantes (sendo a comparação uma metáfora desenvolvida ou a metáfora uma comparação abreviada), Aristóteles assume uma visão discursiva da metáfora – contrariando a ligação estreita entre metáfora e nome elaborada na *Poética*. Afinal, sendo a comparação uma metáfora e sabendo que toda comparação é construída a partir de no mínimo dois termos, extrapola-se a visão de substituição de um nome pelo outro.

O privilégio dado à palavra na teoria da significação teve como consequência um tratamento puramente retórico da metáfora (vista então só como um tropo). Tal concepção despreza a produção de significado a partir do discurso-frase, uma construção complexa que depende da interação entre as partes componentes, não sendo uma simples soma de sentidos isolados representados pelo nome. A ditadura da palavra na teoria da significação foi, segundo Ricoeur (2000, p. 78), a maior responsável pelo declínio da Retórica na modernidade.

Ricoeur (2000, p. 79-81) estabelece cinco postulados que constituem o modelo implícito da tropologia e que levaram à visão do tropo/ metáfora como recurso puramente ornamental: (1) postulado do próprio e do impróprio ou do figurado; (2) postulado da lacuna semântica; (3) postulado do empréstimo; (3) axioma da substituição; (4) postulado do caráter

paradigmático do tropo e (5) postulado da paráfrase exaustiva. Esses cinco postulados criam outros dois que são responsáveis pela caracterização puramente retórica da metáfora e dos tropos em geral: o postulado da informação nula (a metáfora não teria nada a informar ou ensinar) e conseqüentemente o do tropo como simples recurso decorativo ou ornamento para a expressão nua. Ricoeur (2000, p. 81) conclui que essas asserções são resultado “da decisão inicial de tratá-la [a metáfora] como uma maneira insólita de designar as coisas”. Essa forma de tratar a metáfora, entretanto, embora encontre ecos nas discussões desenvolvidas por Aristóteles, não deve ser vista como responsabilidade do filósofo, uma vez que “ao ser aquele que inicia o modelo que triunfará na retórica moritura, Aristóteles fornece também alguns dos argumentos que vão pôr em xeque esse modelo” (RICOEUR, 2000, p. 82).

Ricoeur (2000, p. 39) propõe três hipóteses de interpretação, sendo a primeira a concepção de que a metáfora é resultado do deslocamento não de um único nome, mas pelo menos de um par de termos ou relações, considerando que são necessárias sempre duas ideias para fazer uma metáfora – afinal, o próprio Aristóteles aproxima a metáfora da comparação, na *Retórica*, fato que evidencia o caráter discursivo dessa figura de linguagem. A segunda hipótese compreende o desvio como um deslocamento da ordem lógica constituída, ou seja, como uma “desordem de classificação”. A metáfora, portanto, desfaria uma ordem para inventar outra, re-descrevendo a realidade. A terceira hipótese estabelece que “a metáfora gera apenas uma nova ordem produzindo desvios em uma ordem anterior” (RICOEUR, 2000, p. 40), pressupondo a existência de uma linguagem já constituída, mas considerando que essa própria linguagem se construiu através de uma metáfora inicial que “arruína a oposição do próprio e do figurado, do comum e do estranho, da ordem e da transgressão. Ela sugere a ideia de que a própria ordem procede da constituição metafórica dos campos semânticos a partir dos quais há gêneros e espécies” (RICOEUR, 2000, p. 41). Tal concepção pode ser compatível com as ideias de Aristóteles se considerada a sugestão do filósofo em procurar construir metáforas a partir da semelhança. Há, nesse ponto, ao entendermos a noção de metaforizar, a prescrição do modo conveniente de executar tal ação.

Ricoeur (2000, p. 50) indica que é preciso, primeiramente, diferenciar a retórica grega daquela moribunda desde o século XIX: a primeira se divide entre argumentação, composição e elocução enquanto a última se restringe à elocução. Aristóteles funda uma retórica filosófica na medida em que esta é fundada e vigiada pela filosofia. Desse modo, o conceito de persuasão liga-se ao de verossimilhança e apresenta a retórica como uma *tékhne*: “uma investigação teórica sobre os meios aplicados à produção: é um método, e este traço

aproxima-a da ciência mais que da rotina” (RICOEUR, 2000, p. 51). A retórica passa a assemelhar-se a uma réplica da dialética, sendo compreendida como uma “técnica da prova”.

A dialética designa a teoria geral da argumentação na ordem do verossímil, mas diferencia-se da retórica na medida em que esta se aplica a situações concretas, dividindo-se por sua natureza em três diferentes tipos: deliberativo, judiciário e epidítico. Ela também não se esgota em uma disciplina puramente argumentativa, uma vez que está voltada para o ouvinte: “o argumento propriamente retórico dá conta ao mesmo tempo do grau de verossimilhança relativo à matéria discutida e do valor persuasivo relativo à qualidade do falante e do ouvinte” (RICOEUR, 2000, p. 53). Esse traço apontado por Aristóteles aproxima a retórica de uma moral popular que elege lugares de argumentação e a relaciona com a tópica. Ricoeur aponta tal relação como uma das causas da posterior morte da retórica e procura esboçar uma teoria da léxis da retórica, e conseqüentemente da metáfora utilizada nesse mesmo contexto. Primeiramente, Aristóteles define a léxis poética como mais avançada do que a do discurso público. O “bem”-dizer no âmbito do discurso deve estar acompanhado da virtude da léxis. No nível em que opera também a metáfora, são consideradas virtudes do discurso a clareza, o calor, a amplitude, a conveniência e as boas palavras.

Qual seria, então, o lugar poético da léxis? Quando Aristóteles divide a tragédia em partes, a léxis figura como a correspondente à elocução, podendo ser definida como “o conjunto de versos”. A retórica é parte da léxis, que por sua vez é parte da tragédia. A metáfora se liga à léxis. A léxis pode ser compreendida como um meio através do qual o autor representa o enredo e efetua a mimesis. Ricoeur (2000, p. 63) discute o conceito de mimesis aristotélico diferenciando-o do platônico e apontando para a pobreza de sua tradução como imitação. Afastando-se do conceito de cópia, a imitação é definida como um processo responsável por construir cada uma das seis partes da tragédia. Se, como postula Aristóteles, a tragédia é a imitação de ações elevadas, conseqüentemente a mimesis na tragédia deve engrandecer, deslocar as ações para o alto, e nesse sentido deixa de ser mera cópia da natureza e da realidade, trabalhando não mais apenas com o conceito de verdade, mas com o de verossimilhança.

A partir dessa reflexão, Ricoeur (2000, p. 69) propõe a observação da função da metáfora na léxis da tragédia e, por conseguinte, da poesia: “Considerada como simples fato de linguagem, ela poderia ser tida como um simples desvio em relação à linguagem ordinária, ao lado da palavra dada, alterada, alongada, abreviada, inventada” (RICOEUR, 2000, p. 69). Se considerada formalmente como desvio, a metáfora não representa mais do que uma

diferença de sentido. Mas ao prescrever o bem-metaforizar – e há simetria entre as virtudes da metáfora prescritas pela *Retórica* e pela *Poética* –, Aristóteles aconselha a clareza sem baixeza: “uma composição poética ao mesmo tempo clara e baixa é precisamente a que não comporta senão palavras correntes” (RICOEUR, 2000, p. 70). A boa metáfora, portanto, reúne o estranho e o nobre num enunciado claro. A nobreza da linguagem se justifica na medida em que as ações representadas são elevadas e grandiosas, sendo a metáfora um instrumento privilegiado para alcançar tal objetivo da mimesis: “a imitação, considerada do ponto de vista da função, constituiria um todo, no qual a elevação ao enredo, o deslocamento da linguagem pela metáfora e a purgação dos sentimentos de temor e de piedade se iriam equivar” (RICOEUR, 2000, p. 71).

Ricoeur questiona o entendimento de mimesis como simples imitação da natureza e afirma que a realidade “continua a ser uma referência, sem jamais tornar-se uma determinação” (RICOEUR, 2000, p. 73). A mimesis, portanto, “não preserva somente a função referencial do discurso poético” (RICOEUR, 2000, p. 74). O Real é revelado na tragédia como ato: “apresentar os homens ‘agindo’ e todas as coisas ‘como em ato’, tal bem poderia ser a função ontológica do discurso metafórico. Nele, toda potencialidade adormecida de existência parece como eclodindo, toda capacidade latente de ação, como efetiva” (RICOEUR, 2000, p. 75).

Ricoeur (2000, p. 150) propõe a reflexão sobre uma concepção de metáfora que participa de uma linguagem viva, capaz de alargar sempre mais as fronteiras do não-sentido, associada, principalmente, à poesia: “talvez não existam palavras tão incompatíveis que um poeta não possa lançar uma ponte entre elas; o poder de criar novas significações contextuais parece ser ilimitado” (RICOEUR, 2000, p. 150). A leitura poética potencializa o abandono da obrigação de escolher entre significações possíveis em um contexto, valorizando a ambiguidade como plenitude, pois a poesia permite extrair tanta significação quanto possível, desde que se evite induzir um sentido à força.

O enunciado metafórico, portanto, tem caráter inventivo e inovador, desde que se trate de uma “metáfora viva”. Voltando à questão do sentido próprio das palavras, é preciso acrescentar uma noção mais ampla desse conceito: são sentidos próprios todas as significações lexicais registradas de uma palavra: “não há metáfora no dicionário, ela não existe senão no discurso; neste sentido, a atribuição metafórica revela melhor que qualquer outro emprego da linguagem o que é uma palavra viva, que constitui por excelência uma ‘instância do discurso’”. (RICOEUR, 2000, p. 152). Não são metáforas vivas, portanto, todas

aquelas que se tornaram usuais. Quando uma metáfora se reúne à mudança de sentido e aumenta a polissemia, torna-se, então, uma “metáfora morta”, deixando de ser autêntica e, por isso, viva. A metáfora morta ou usada é aquela que passou por um processo de lexicalização, aumentando a polissemia de nosso vocabulário.

Nesse sentido, destacamos o estudo *Metáforas da vida cotidiana* (2002), de George Lakoff. Lakoff (2002, p. 22) analisa as metáforas infiltradas na linguagem ordinária, demonstrando que a figura não faz parte apenas da imaginação poética ou do ornamento retórico. As metáforas na linguagem corriqueira evidenciam que os *processos do pensamento* que estruturam nossas atividades cotidianas são, em grande parte, metafóricos. A metáfora usual “tempo é dinheiro” está amplamente relacionada ao nosso modo de vida:

unidades de chamadas telefônicas, pagamento por hora, taxas diárias de hotel, orçamentos anuais, juros sobre empréstimos e pagamento de dívida para com a sociedade através do “tempo de serviço”. Essas práticas são relativamente novas na história da humanidade e não existem em todas as culturas. Elas surgiram nas modernas sociedades industrializadas e estruturam profundamente nossas atividades cotidianas básicas (LAKOFF, 2002, p. 51).

Ao pensarmos a metáfora para além de uma propriedade que ocorre ao nome, podemos inferir que “tempo é dinheiro” não terá desdobramento dicionarizado para os termos “tempo” ou “dinheiro”, mas compreendemos que se trata de uma metáfora usual, conhecida por falantes de diversas línguas modernas. Não é, portanto, uma metáfora inventiva, pois pertence a um grupo de uso comum e frequente.

Uma metáfora viva não faz parte do emprego normal da palavra, pois “o essencial da atribuição metafórica consiste na construção da rede de interações que faz de tal contexto um contexto atual e único” (RICOEUR, 2000, p. 155). A metáfora viva, portanto, propõe propriedades não significadas até então. O enunciado metafórico inventivo pode ser considerado simultaneamente um acontecimento e uma significação: “um acontecimento significante, uma significação emergente criada pela linguagem” (RICOEUR, 2000, p. 155).

A concepção de metáfora viva desenvolvida por Paul Ricoeur em sua obra homônima nos interessa na medida em que propõe uma visão do enunciado metafórico como uma miniatura do poema do qual faz parte. A análise da metáfora viva, portanto, possibilita “transpor da miniatura à obra inteira, da metáfora ao poema” (RICOEUR, 2000, p. 151).

Ao adotarmos o conceito de metáfora viva como uma chave de leitura para a poesia antiga, entretanto, é preciso tomar alguns cuidados: determinar o que seria uma metáfora de uso cotidiano ou uma metáfora inovadora nem sempre será tarefa fácil ou mesmo possível, uma vez que nosso acesso à história do cotidiano romano é limitado. Entretanto, acreditamos

que olhar para a metáfora como uma miniatura do poema, com potencial de criar significados muito mais que pontuais, extrapolando uma visão meramente estilística e ornamental do uso da figura, pode resultar em uma leitura capaz de propor algumas opções de resolução de enigmas colocados na poesia através da densidade metafórica.

Assumimos, portanto, uma definição de metáfora que não esteja estritamente ligada à ideia de transferência de um nome a outro. A metáfora, afinal, constrói-se em um enunciado e opera no nível do discurso, e não da palavra. Além disso, acreditamos que, de fato, a metáfora é um recurso que permite ao poeta expressar significados não existentes no vocabulário, e não apenas um processo de substituição – muitas vezes, a explicação de um enunciado metafórico só será possível através da elaboração de outra metáfora, que tentará ilustrar o sentido de outro modo. O valor sinestésico da metáfora, portanto, é primordial: interessa-nos a capacidade da metáfora de dar forma mental (ver com a imaginação) a uma infinidade de sentidos que não possuem forma real. A movimentação do abstrato em direção ao concreto se configura como um procedimento significativo, que ocorre não de uma palavra a outra, mas de um esforço de tradução. Afinal, a tradução de um texto de um idioma para outro não se trata, igualmente, de uma mera transposição de palavras na língua A para outras na língua B. Do mesmo modo, o movimento da operação metafórica não é uma linha reta. A distinção entre as categorias metáfora viva e metáforas de uso cotidiano tem o potencial de organizar e fortalecer a nossa leitura das *Sátiras* de Pérsio.

5 O CORPO E A MEDICINA COMO METÁFORAS

5.1 Metáforas médicas

Já discutimos anteriormente neste trabalho sobre o uso frequente de analogias entre o discurso médico e o discurso filosófico entre os filósofos das escolas helenísticas, sobretudo entre os estoicos. As metáforas médicas são colhidas de um arsenal pré-existente, mas, ao mesmo tempo, não se infiltraram de modo significativo no cotidiano. Essas metáforas participam de um *lugar-comum* literário ou filosófico e são normalmente evocadas em contextos igualmente literários ou filosóficos. Wendy Mayer (2018, p. 440) destaca que metáforas médicas são empregadas explicitamente, ao longo de toda a duração do império romano, para dar sentido a ideias médicas abstratas e invisíveis, com referências específicas ao mapeamento do corpo da alma. Tais metáforas são abundantes em textos não médicos ao longo da Antiguidade, funcionando muitas vezes como analogias para questões morais:

Domínios como política, religião e medicina, que aparentam ser distintos, podem, em uma investigação profunda, ser descobertos como sobrepostos e interconectados. Isso abre questões sobre como os autores que utilizaram conceitos e metáforas médicas percebiam seu próprio papel e também sobre a nossa categorização, e consequente proposta de leitura, dos textos nos quais tais metáforas são empregadas (MAYER, 2018, p. 443)¹¹².

Metáforas médicas estiveram sempre próximas da religião e da filosofia desde os antigos gregos e frequentemente faziam referência a um corpo que representava a sociedade ou um determinado grupo social. A sociedade vista como um organismo semelhante ao corpo humano está sujeita às mesmas intempéries que este; suas partes adoecidas comprometem o bom funcionamento do todo: “O conceito de que o corpo político ou um grupo social pode estar enfermo ou adoecido, e por isso precisa de cura literal, possui uma história muito longa, influente e problemática” (MAYER, 2018, p. 446)¹¹³. Mayer (2018, p. 454) destaca que o domínio saúde-doença é uma fonte comum para pensar a moralidade. O discurso filosófico, dentro do qual a moral é muitas vezes protagonista, aproxima-se da medicina, que cuida da saúde do corpo, na medida em que se propõe a cuidar da saúde da alma. O termo “saúde”

¹¹²*Domains like politics, religion and medicine that appear discrete can, on deeper investigation, be discovered to overlap and interconnect. This opens up questions about how the authors who used medical concepts and metaphors perceived their own role and about our categorization of, and consequent reading of the purpose of, the texts in which such metaphors are employed* (MAYER, 2018, p. 443).

¹¹³*The concept that the body politic or a social group can be sick or diseased, and thus require literal healing, is one that has a very long, influential, and problematic history* (MAYER, 2018, p. 446).

associado à alma configura-se como uma metáfora, uma transferência de sentido da medicina para a filosofia. Assim como a medicina prescreve uma terapia do corpo, há a elaboração de uma “terapia filosófica” nos textos de diversos filósofos da Antiguidade, como já demonstramos anteriormente. Os dois domínios se confundem e as práticas que levam à saúde do corpo passam a ser encaradas como requisitos igualmente primordiais para a manutenção da saúde da alma e da mente.

As metáforas médicas em textos religiosos e filosóficos extrapolam em muito a função de ornamento ou ilustração, criando significados novos, que ocorrem não só através de transferência como também através da interação: a terapia filosófica inclui cuidados com o corpo prescritos pela medicina. Sobre a relação do discurso filosófico com outros campos, Cairus (2008, p. 22) informa que “a medicina, como discurso, como *tékhne* e como práxis social além de haver se popularizado nas principais cidades do século V grego, também se tornou referencial e passou a frequentar os textos teatral, filosófico, historiográfico”. A saúde que a medicina se propunha a restabelecer correspondia ao estado natural de equilíbrio, o que pressupõe um diálogo com a natureza através de um instrumental formado “pelo fármaco, pela dieta e mais raramente pelas manobras físicas” (CAIRUS, 2008, p. 23). A medicina procura, portanto, restituir o que foi tirado da natureza pelos excessos inerentes à cultura (CAIRUS, 2008, p. 23). A filosofia estoica, como vimos, preconizava que o viver virtuoso correspondia a viver conforme a natureza. O vício, que é a doença da alma, está em desacordo com a natureza; portanto, podemos assumir que a terapia filosófica, no caso estoico, procura igualmente restituir à natureza algo que lhe foi tirado. A natureza humana não contempla o mal, que é externo ao homem, mas infecta sua alma desde cedo, causando doença moral que só pode ser curada com o estudo da filosofia (THORSTEINSSON, 2010, p. 45) Segundo Sellars (2009):

Com Sócrates nós vimos que a ideia de uma arte (*tékhne*) preocupada com a vida de um indivíduo (*bios*) estava intimamente conectada à ideia de uma arte preocupada com cuidar da alma de um sujeito (*psiqué*), embora a relação precisa entre essas duas ideias não tenha sido explicitada. Essa ideia de uma arte preocupada com cuidar de uma alma análoga à medicina como arte preocupada em cuidar do corpo foi desenvolvida por muitos estoicos, mas em particular por Crisipo (SELLARS, 2009, p. 64)¹¹⁴.

¹¹⁴*With Socrates we saw that the idea of an art (*tékhne*) concerned with one's life (*bios*) was closely connected to the idea of an art concerned with taking care of one's soul (*psiqué*), although the precise relationship between these two ideas was not made explicit. This idea of an art concerned with taking care of the soul analogous to medicine as the art concerned with taking care of the body was developed by a number of Stoics, but in particular by Chrysippus (SELLARS, 2009, p. 64).*

A filosofia estoica preconizava que apenas o sábio era livre das doenças da alma, pois foi o único a alcançar a maestria ao ministrar a filosofia como terapia para tais doenças. A medicina, portanto, como uma arte que envolve conhecimento teórico complexo orientado para um objetivo prático, parece oferecer um excelente modelo para a concepção de uma filosofia que reúne, ao mesmo tempo, uma teoria complexa e a prática de exercícios direcionados para a transformação de uma vida, tendo em vista que essa seria a meta da medicina em relação ao corpo (SELLARS, 2009, p. 68). O paralelo entre medicina e filosofia, entretanto, não é apenas uma questão de transferência de significado para preencher um vazio semântico. A filosofia incorporou em seus preceitos e recomendações o cuidado com o corpo. Um corpo mal cuidado, portanto, é muitas vezes sinal concreto de falta de virtude. Tanto a fisiognomonia como a teoria dos humores, na Antiguidade clássica, se apresentavam como recursos de interpretação desses sinais dados pelo corpo.

A fisiognomonia era vista como uma ciência capaz de conhecer o caráter do homem por meio de sua constituição física. Segundo Melina Rodolpho, “A fisiognomonia não tem um papel de destaque nas teorias da filosofia, retórica e poética da Antiguidade, mas seu emprego pode ser percebido com frequência em áreas diversas do conhecimento” (RODOLPHO, 2015, p. 9). Rodolpho (2015, p. 11) defende que é possível identificar em muitos autores romanos a presença de uma consciência fisiognomônica em função de uma aproximação frequente feita por eles entre aparência e caráter e emoções. Os primeiros estudos relacionados à fisiognomonia podem ser encontrados no *corpus* hipocrático, o que evidencia o parentesco entre fisiognomonia e medicina. Rodolpho (2015, p. 15) assinala que a teorização acerca dos humores constitui-se como um ponto de contato constante entre medicina e fisiognomonia. Os humores são quatro fluidos corporais (sangue, fleuma, bile negra e bile amarela)¹¹⁵ que se combinam com as qualidades primitivas (quente, frio, úmido e seco)¹¹⁶. Quando há desequilíbrio e um desses fluidos se torna predominante o resultado é a doença¹¹⁷:

¹¹⁵“O corpo do homem contém sangue, fleuma, bile amarela e negra; esta é a natureza do corpo, através da qual adoece e tem saúde. Tem saúde, precisamente, quando estes humores são harmônicos em proporção, em propriedade e em quantidade, e sobretudo quando são misturados. O homem adoece quando há falta ou excesso de um desses humores, ou quando ele se separa no corpo e não se une aos demais” (Hp. *Nat. Hom.*4. Trad. Henrique Fortuna Cairus).

¹¹⁶ Sangue: quente e úmido; fleuma: fria e úmida; bile amarela: quente e seca; bile negra: fria e seca (RODOLPHO, 2015, p. 15).

¹¹⁷ “Há muitas substâncias no corpo, as quais, quando, contra a natureza, mutuamente se esfriam e se esquentam, e se secam e se umedecem, geram doenças; de tal modo que muitas são as formas (*idéai*) de doenças e seus tratamentos vários” (Hp. *Nat. Hom.* 2. Trad. Henrique Fortuna Cairus).

Aqui se observa que todos aqueles que se sobressaíram nas artes, na filosofia, na poesia e na política são melancólicos, pois há preponderância de bile negra nestes; tais pessoas são luxuriosas e na aparência são magros, de veias saltadas. As condições da bile negra indicam traços distintos da personalidade: se for muito fria, são torpes e estúpidos; se quente, exaltados e propícios à ira e ao desejo; a temperatura equilibrada representa indivíduos mais racionais e superiores aos demais em qualquer área que atue (RODOLPHO, 2015, p. 17).

Os hipocráticos defendiam que as condições do corpo, que estão conectadas às da mente, dependiam dos humores e que as alterações (causadas por mudanças climáticas ou ingestão descontrolada de alimentos e bebidas, por exemplo) poderiam resultar em sintomas físicos, características morais e mudança do comportamento do corpo (RODOLPHO, 2015, p. 27). A bile negra, traduzida para o latim como *bilis*¹¹⁸, seria a causa da insanidade e teria a capacidade de envenenar intensamente o corpo¹¹⁹. Rodolpho (2015, p. 26) demonstra que a medicina mais racionalizada constitui-se apoiada na filosofia:

Os gregos no período arcaico relacionavam as doenças à ação dos deuses e ao universo, mas a partir do século VI a.C. observa-se um novo pensamento, filosófico-naturalista, com o aparecimento dos filósofos médicos que, posteriormente, criaram as escolas médicas e produziram os textos que hoje fazem parte do *corpus* hipocrático, a partir destes, portanto, começa-se a assumir valores racionais associados à medicina (RODOLPHO, 2015, p. 26).

Cairus e Ribeiro (2005, p. 11-12) afirmam que, ao se dissociarem das práticas mágico-religiosas, os médicos gregos progressivamente incorporaram à medicina procedimentos baseados em observações rigorosas do doente e da doença e uma busca por explicações racionais e instrumentos eficazes de tratamento. A técnica especulativa e argumentativa empregada por esses médicos “fora aprendida dos filósofos pré-socráticos; em contrapartida, muitos filósofos incorporaram conceitos de fisiologia e medicina aos seus sistemas filosóficos” (CAIRUS; RIBEIRO, 2005, p. 12). A relação entre filosofia e medicina observada através das metáforas médicas torna-se, assim, ainda mais estreita.

5.2 Metáforas médicas na sátira romana

Já demonstramos, aqui, a presença de analogias médicas no discurso filosófico, especialmente o estoico. Sêneca empregou frequentemente metáforas que construía relações entre as doenças do corpo e as da alma, entre a figura do médico e a do filósofo ou entre o

¹¹⁸ Para os antigos, a bile era produzida no fígado (RODOLPHO, 2015, p. 107).

¹¹⁹ A bile negra é, de fato, o mais viscoso dos humores contidos no corpo e o que produz sede mais duradoura (Hp. *Nat. Hom.* 15. Trad. Henrique Fortuna Cairus).

remédio e a filosofia. Tais analogias são especialmente abundantes nas sátiras 1 e 3, de Pérsio, em que a doença e a figura do médico ocupam lugar central do argumento da *persona* satírica.

Um dos principais objetivos desta tese é discutir e refletir sobre as metáforas empregadas pelo satirista neroniano em que o corpo humano e suas funções ocupem posição de destaque. Dentre as metáforas com essa característica, há um grande número em que o corpo humano aparece como um indicativo do estado da alma do sujeito vituperado: o corpo doente é manifestação da alma viciosa. Procuramos, também, demonstrar que a obscuridade faz parte de um projeto poético de nosso autor, o que nos leva a pensar sobre o programa satírico de Pérsio como um todo. Acreditamos que a obscuridade possa ser encarada como o resultado dos enigmas propositalmente criados pelo autor para serem decodificados por seus poucos – mas perspicazes – leitores.

Discutimos em *O programa satírico de Pérsio frente à tradição* (CASTRO, 2015, p. 92-98) sobre o intenso diálogo construído com os *Sermones*, de Horácio, nas sátiras de Pérsio. É possível que Pérsio tenha procedido da mesma maneira em relação a Lucílio, o inventor do gênero, mas o estado fragmentário da obra do primeiro satirista romano não permite uma avaliação mais aprofundada da questão. Pérsio realiza uma releitura da tradição satírica perpetuando lugares-comuns e deformando, de modo nada sutil, o modelo horaciano. Convém, portanto, investigar de que modo os satiristas que precederam Pérsio utilizaram o discurso, as analogias e as metáforas médicas.

Embora fragmentária, a obra de Lucílio apresenta algumas aproximações com a medicina, especialmente na sátira 4 do livro 26. Warmington (1938, p. 217) informa que a referida sátira versava sobre ensinamentos dos cínicos e dos estoicos. Fiske (1920, p. 436-437) defende que o assunto tratado era o adoecimento causado pela glotonaria. Os fragmentos 676-7 W apresentam um conceito da filosofia natural caro ao estoicismo:

Principio physici omnes constare hominem ex anima et corpore dicunt (Lucil. 26. fr. 676-7 W).

Em primeiro lugar, todos os físicos [filósofos naturais] dizem que o homem é constituído de corpo e alma.

O fragmento 676-7 apresenta uma concepção de homem constituído de corpo (*corpus*) e alma (*anima*). A relação entre *corpus* e *anima*, conforme se pode observar a partir da leitura dos outros fragmentos que compõem sátira, é simbiótica: o estado de um está refletido na aparência do outro. Nos outros fragmentos dessa mesma sátira, Lucílio utiliza o termo *animus*. Embora *anima* e *animus* guardem, comumente, diferenças substanciais de significação, há situações em que são compreendidos como sinônimos. Falta-nos o contexto

para determinar se Lucílio utilizou ambos os termos para denominar a *consciência*, a *alma racional*, o *espírito pensante e desejan*te, ou se o satirista desenvolveu ao longo dos versos a que não temos acesso a diferença entre o princípio vital (que corresponde à *anima*) e o racional (que corresponde a *animus*). Ainda que tenhamos tentado apontar para a distinção entre *anima* e *animus* em nossas traduções dos fragmentos (traduzimos *anima* como “alma” e *animus* como “mente”), optamos por compreender os termos como sinônimos, pois defendemos que a dualidade trabalhada por Lucílio nessa sátira era provavelmente a existente entre corpo e alma/ mente, e não a que encontramos entre princípio racional e princípio vital/ irracional.

O fragmento 678 W chama a atenção por sublinhar a correlação entre o adoecimento do corpo e da mente:

Animo qui aegrotat videmus corpore hunc signum dare (Lucil. 26. fr. 678 W).

Nós vemos este, cuja mente adocece, mostrar tal sinal no corpo.

O corpo adoecido aparece como um sintoma de um adoecimento da mente (*animus*), o que recupera um conceito estoico de que a saúde plena – do corpo e da alma – só é possível para o sábio. Assim como a mente doente manifesta seus sintomas através do corpo, o corpo afetado pela dor se volta contra a mente:

tum doloribus confectum corpus animo obsistere (Lucil. 26. fr. 679 W).

Então o corpo, consumido por dores, opõe-se à mente.

Nos fragmentos 680 W e 681 W, é possível entrever a figura do médico, que examina o paciente e prescreve alguns conselhos em relação à dieta para levá-lo à cura:

nequam prius quam venas hominis tetigit ac praecordia (Lucil. 26. fr. 680 W).

antes, tocou tanto as veias como o peito do homem inútil

paucorum atque hoc pacto si nil gustat internundinum (Lucil. 26. fr. 681 W).

de poucos, e se, conforme o combinado, ele não provar nada por cerca de quinze dias.

Entretanto, os fragmentos seguintes nos levam a concluir que o paciente contrariou a prescrição do médico, pois há um quadro de agravamento ou evolução da doença. Os fragmentos 682-3 W sugerem que a sanidade mental do paciente está comprometida, pois ele ri em momento inadequado, quando suja a sua própria roupa:

*si hic vestimenta elevit luto,
ab eo risum magnum imprudens ac cacchinnum subicit.* (Lucil. 26. fr. 682-3 W).

se com sujeira ele macula a vestimenta,
isso o faz sucumbir imprudentemente em grande riso e gargalhada.

Os fragmentos 684-5 W indicam o inchaço exagerado do corpo do doente, em meio à sugestão – não se sabe se do médico ou se um desejo do próprio paciente – de realizar uma limpeza do estômago:

*ut si eluviem facere per ventrem velis,
cura ne omnibus distento corpore expiret viis.* (Lucil. 26. fr. 684-5 W).

Se desejas, deste modo, fazer uma limpeza através do ventre
cuida para que não exale por todas as vias de seu corpo inchado.

O fragmento 686 W mostra que o doente apresenta sintomas como o frio e o tremor causados por mal-estar, os quais não podem ser amenizados com o aquecimento do corpo através de vestimentas:

vestimentis frigus atque horrorem exacturum putet (Lucil. 26. fr. 686 W).

ele pode pensar que expulsará o frio e a tremedeira com vestimentas.

Por fim, o fragmento 687 W trata de uma situação corriqueira: a crença de que a doença será superada. Não é possível determinar se se trata da avaliação do próprio doente ou de outros sujeitos que pudessem estar envolvidos na sátira. Entretanto, acreditamos que o trecho, provavelmente, critica as falsas esperanças de cura daqueles que ignoram a conduta correta, prescrita pelo médico, para alcançar a saúde de fato:

Ideirco omnes evasuros censent aegritudinem (Lucil. 26. fr. 687 W).

Por essa razão, avaliam que todos escaparão da doença.

Sari Kivistö, em *Medical Analogy in Latin Satire* (2009), defende que é possível analisar a natureza e o funcionamento do gênero sátira através da observação das comparações entre vícios e doenças físicas, pois os satiristas empregaram comumente imagens de fraquezas corporais e doenças como índice da condição moral humana (KIVISTÖ, 2009, p. 2). Muitas vezes, hábitos de vida questionáveis são as fontes das doenças manifestadas pelos alvos das sátiras. Kivistö (2009, p. 3) sugere, ainda, que a analogia com a medicina era também uma forma de defender a sátira de ataques, reafirmando sua utilidade, tendo em vista que os poemas poderiam provocar reações violentas daqueles que fossem por

eles reprovados ou, mesmo que não nominados, se sentissem enquadrados pela crítica¹²⁰. Ao tratar os alvos da sátira como pacientes e não como réus, portanto, o satirista preservava, de algum modo, a sua liberdade de apontar os vícios sobre os quais discorria. Assim, a sátira, tal qual a filosofia, ambos discursos morais, se transforma em um discurso terapêutico. A diferença, porém, reside no tipo de tratamento: a sátira é mais indicada para os casos graves¹²¹, enquanto a filosofia deve ser utilizada para tratar daqueles que apresentam, ao menos, boa vontade para alcançar a virtude e a sabedoria. A cura através da sátira não oferece argumentação razoável, doutrina compreensível ou teoria sistematizada sobre o melhor modo de viver: a sátira oferece, sobretudo, exemplos ilustrativos que advertem aqueles que excedem a medida apropriada das coisas e incorrem em vícios (KIVISTÖ, 2009, p. 8).

Nos *Sermones*, de Horácio, encontramos a figura do médico pela primeira vez na sátira 1.1, que critica a avareza daquele que põe o dinheiro acima de tudo:

*At si condoluit temptatum frigore corpus
aut alius casus lecto te affixit, habes qui
assideat, fomenta paret, medicum roget ut te
suscitet ac reddat gnatis carisque propinquis?
Non uxor saluum te uult, non filius; omnes
uicini oderunt, noti, pueri atque puellae.
Miraris, cum tu argento post omnia ponas,
si nemo praestet, quem non merearis, amorem?* (Hor. *Serm.* 1.1, 80-87)

Se teu corpo te dói inteiro tomado de frio,
se um azar qualquer te prende na cama, você tem
quem te acompanhe, passe loções e médicos chame,
que te anime e leve às crianças e aos entes queridos?
Nem a mulher nem o filho te querem saudável, mas todos
teus conhecidos te odeiam: vizinhos, meninos, meninas.
Se você põe dinheiro acima de tudo, te espanta
que ninguém te pague o amor que você não merece? (Trad. Guilherme Gontijo Flores).

O exemplo de Horácio é pedagógico: ao colocar o dinheiro acima de todas as coisas, o homem mesquinho ficará sozinho quando for prostrado pela doença. Nem mesmo seus familiares irão ajudá-lo, pois quem só pensa em dinheiro não merece o amor da esposa ou dos filhos.

¹²⁰ A Lei das Doze Tábuas previa que aqueles que escrevessem fórmulas ritmadas que contivessem ofensas a outrem seriam punidos com a morte: “*Quamquam id quidem etiam duodecim tabulae declarant, condi iam tum solitum esse carmen; quod ne liceret fieri ad alterius iniuriam, lege sanxerunt*” (Cic. *Tusc.* 4. 4). **Tradução:** “Embora também a Lei das Doze Tábuas realmente as citem, já naquela época era habitual comporem-se fórmulas ritmadas; determinaram por lei que não era permitido compô-las com ofensa contra outrem” (Trad. Bruno Fregni Bassetto).

¹²¹ O ambiente da sátira é comumente descrito como repleto de insanidade, loucura, doença e ausência de virtude. Como exemplo, citamos a famosa passagem de Juvenal em que a necessidade de escrever sátira é assinalada diante dos vícios não de um sujeito específico, mas de toda a cidade: “*difficile est saturam non scribere, nam quis iniquae/ tam patiens urbis*” (Juv. 1.30-31). **Tradução:** “o que é difícil é sátira não escrever, pois injusta/ tanto quem pode aguentar a cidade” (Trad. Rafael Cavalcanti do Carmo).

O exemplo como estratégia pedagógica é defendido na programática sátira 1.4, em que Horácio critica o estilo verborrágico de Lucílio (Hor. *Serm.* 1.4. 9-13), aponta para a filiação genérica entre sátira e comédia grega (Hor. *Serm.* 1.4. 1-8) e defende o caráter prosaico do verso satírico (Hor. *Serm.* 1.4. 39-48). Em declarações de cunho confessional, o satirista narra que, através do exemplo, seu pai lhe ensinara a fugir dos vícios:

*Insuevit pater optimus hoc me,
ut fugerem exemplis uitiorum quaeque notando.
Cum me hortaretur, parce frugaliter atque
uiuere uti contentus eo quod mi ipse parasset,
“Nonne uides, Albi ut male uiuat filius utque
Baius inops? Magnum documentum, ne patriam rem
perdere quis uelit.” A turpi meretricis amore
cum detereret: “Scetani dissimilis sis.”
Ne sequerer moechas, concessa cum Venere uti
possem: “Deprensi non bella est fama Treboni”
aiebat. “Sapiens, uitatu quidque petitu
sit melius, causas reddet tibi: mi satis est si
traditum ab antiquis morem seruare tuamque,
dum custodis eges, uitam famamque tueri
incolumem possum; simul ac durauerit aetas
membra animumque tuum, nabis sine cortice.” (Hor. *Serm.* 1.4. 105-120)*

Meu grande pai me ensinava
como fugir dos vícios marcando os exemplos que tinha.
Quando assim me exortava a viver frugalmente com pouco
sempre contente com tudo do que ele botava na mesa:
“Olha lá, mas como vai mal o filho do Álbio,
como o Baio é pobre! Profunda lição para quem mal
pensa em torrar as heranças!” Quis me assustar dos amores
torpes das putas “Nem me venha imitar o Cetano!”
Para deixar as devassas casadas, buscando uma Vênus
lícita: “Mas que feio o Trebônio pego no ato!”
E ele dizia: “Um sábio pode dar os motivos
para buscar ou fugir das coisas: estou satisfeito
só de ensinar você a seguir os costumes antigos;
pois enquanto carece de ter um tutor eu conservo
vida e fama: quando a idade formar a firmeza
para mente e membros, você vai nadar sem a boia.” (Trad. Guilherme Gontijo
Flores).

Embora seja verossímil que o autor tenha realmente recebido tal educação de seu pai, um liberto, concordamos com Alexandre Hasegawa quando este afirma que “Horácio reproduz fatos reais da vida romana e da sua própria vida. Contudo, isso não impede que Horácio também finja fatos, forje fatos que tenham no discurso poético outro sentido que não seja o de retratar a vida” (HASEGAWA, 2013, p. 66). Ao evocar o método pedagógico de seu pai, acreditamos que Horácio não procura retratar a própria vida, mas apontar para o procedimento que adotará em seus *Sermones*: refrear os vícios através do exemplo – sobretudo do mau exemplo, que será constantemente apontado pela *persona* satírica. Trata-se,

portanto, de mais um aspecto programático da sátira 1.4 – alguém que fora educado pelo exemplo poderá fazer o mesmo com os seus leitores:

*Auidos uicinum funus ut aegros
exanimat mortisque metu sibi parcere cogit,
sic teneros animos aliena opprobria saepe
absterrent uitii. Ex hoc ego sanus ab illis
perniciem quaecumque ferunt, mediocribus et quis
ignoscas uitii teneor. Fortassis et istinc
largiter abstulerit longa aetas, liber amicus,
consilium proprium; neque enim, cum lectulus aut me
porticus exceptit, desum mihi. “Rectius hoc est;
hoc faciens uiuam melius; sic dulcis amicis
occurram; hoc quidam non belle: numquid ego illi
imprudens olim faciam simile?” (Hor. Serm. 1.4. 126-137).*

E como o cruel funeral do vizinho pode espantar os glutões doentes por medo da morte, sei que também a vergonha alheia apavora os volúveis contra os vícios. Assim saudável, longe dos males, desses que trazem desastres, tenho vícios decerto médios, menores, mais perdoáveis: talvez a velhice possa levá-los pra longe, talvez um amigo mais livre ou o senso que tenho; pois nem quando me acolhe pórtico ou leito me deixo sozinho: “Que isto é correto, nisto vivo melhor e com isto doce aos amigos vou parecer. Alguém agiu errado! E um dia tolo eu faria a mesma bobagem?” (Trad. Guilherme Gontijo Flores).

O funeral do vizinho expulsa os doentes ávidos (*avidus aegri*, v. 126)¹²², assim como os erros alheios (*aliena opprobria*, v. 128) podem apavorar os ânimos volúveis (*teneri animi*, v. 128). O satirista, longe dos males, trazendo deles os menores, permanece saudável (*sanus*, v. 130). Nesse ponto, encontramos o discurso médico utilizado como base para a comparação entre saúde e virtude. Assim como a morte de um indivíduo pode amedrontar os doentes glutões, pois representa a consequência a que eles estão sujeitos pelo estilo de vida que levam, as desonras alheias podem servir de alerta para os que possuem um espírito tenro¹²³. Estar longe dos males e dos vícios maiores, na perspectiva do satirista, significa estar são, gozar de saúde. Ao mesmo tempo, ao declarar-se saudável, Horácio também assinala uma função instrutiva e curadora de sua poesia.

Na poesia horaciana, encontramos recorrentemente a máxima da moderação e do equilíbrio: assim como na sátira 1.4 o satirista tece críticas a Lucílio por seu estilo prolixo,

¹²² *Avidus*, na sátira 1.4, de Horácio, refere-se especificamente à ânsia por comida, cf. LEWIS; SHORT. *A Latin Dictionary, ad loc.*

¹²³ O adjetivo *tener*, traduzido por Flores (no prelo) como “volúvel” e vertido comumente como “tenro”, “delicado” ou “macio”, pode significar também “jovem” cf. LEWIS; SHORT. *A Latin Dictionary, ad loc.* Um espírito jovem e delicado é facilmente corrompido pelos vícios.

indicando a moderação na escrita, encontramos a recomendação de moderação em relação aos prazeres e aos hábitos na sátira 2.2:

*Non in caro nidore uoluptas
summa, sed in te ipso est. tu pulmentaria quaere
sudando: pinguem uitiis albumque neque ostrea
nec scarus aut poterit peregrina iuuare lagois.
Vix tamen eripiam posito pauone uelis quin
hoc potius quam gallina tergere palatum,
corruptus uanis rerum, quia ueneat auro
rara auis et picta pandat spectacula cauda,
tamquam ad rem attineat quidquam. Num uesceris ista,
quam laudas, pluma? Cocto num adest honor idem?
Carne tamen quamuis distat nil, hanc magis illam?
Imparibus formis deceptum te patet. (Hor. Serm. 2.2. 19-30)*

O mais alto prazer não está nos caros aromas, mas só em você. Mereça os temperos pelo suor. Um homem pálido e gordo de vícios não se deleita com ostra, bodião e faisão importado. Mas se puserem pavão no prato, duvido que eu possa erradicar o desejo do teu paladar com galinha, tão corrompido por tais vaidades, a preço de ouro a ave rara faz de espetáculo o rabo pintado, como se fosse importante no caso. E acaso se come pena de tantos louvores? É lindo depois de cozido? Pela carne dá no mesmo, mas essa supera? Vejo você iludido por tais aparências. (Trad. Guilherme Gontijo Flores).

Cenas de banquetes e alusões à alimentação são lugares-comuns da sátira romana¹²⁴. Horácio condena os excessos da gula e a cupidez, para as quais não há saciedade possível e cujo fundamento é irracional: a aparência das aves não influencia no sabor da carne quando preparada, mas o tolo, mesmo assim, prefere pagar mais caro por aquela com rabo pintado. Chamamos a atenção para a adjetivação de um homem “gordo em vícios” (*pinguis uitiis*, v. 21) como pálido (*albus*, v. 21): a presença massiva de vícios, um problema espiritual, se manifesta através da gordura e da palidez, considerados sinais de doenças do corpo. Os sintomas físicos, portanto, operam como metonímias da condição humana, e a palidez, segundo Kivistö (2009, p. 25), está entre os sintomas mais comumente citados pelos satiristas, indicando uma doença latente e insidiosa: não se trata de uma mera reação física, mas de um sintoma cognitivo relacionado às características morais do paciente (KIVISTÖ, 2009, p. 26). Mais adiante, ainda na sátira 2.2, Horácio recomenda a dieta mais sutil, destacando as suas vantagens:

¹²⁴ Há alguns fragmentos de Lucílio que fazem referência à tradicional cena do banquete romano, como o fr. 601-3 W, em que o anfitrião é vituperado por oferecer um jantar indigesto. Horácio, na sátira 2.8, ridiculariza o jantar de Nasidieno. Na sátira 3.97-103, Pérsio descreve as consequências mortais da falta de moderação nos banquetes. Juvenal, na sátira 11.1-16, ridiculariza Rútilo, que ganha a fama de louco e é escarnecido pelo povo pelos banquetes que oferece, além de ser acusado de viver em função do paladar.

Accipe nunc, uictus tenuis quae quantaque secum 70
afferat. Imprimis ualeas bene. Nam uariae res
ut noceant homini credas, memor illius escae,
quae simplex olim tibi sederit. At simul assis
miscueris elixa, simul conchylia turdis,
dulcia se in bilem uertent stomachoque tumultum 75
lenta feret pituita. Vides ut pallidus omnis
cena desurgat dubia? Quin corpus onustum
hesternis uitiiis animum quoque praegrauat una
atque affigit humo diuinae particulam aerae.
Alter ubi dicto citius curata sopori 80
membra dedit, uegetus praescripta ad munia surgit.
Hic tamen ad melius poterit transcurrere quondam,
siue diem festum rediens aduexerit annus
seu recreare uolet tenuatum corpus ubique
accedent anni <et> tractari mollius aetas 85
imbecilla uolet: tibi quidnam accedet ad istam
quam puer et ualidus praesumis mollitiem, seu
dura ualetudo inciderit seu tarda senectus? (Hor. Serm. 2.2. 70-88)

Vamos, escute quanta vantagem leva a dieta
 mais sutil. Saúde, em primeiro lugar. Pois é óbvio
 como a mistura faça mal, se lembrar da comida
 simples que já se assentou em você. Se acaso mistura
 com assado o cozido, com sabiá um marisco,
 doces se vertem em bile, a barriga sofre uma guerra
 pelo catarro lento. Repare que todos retornam
 pálidos dum jantar confuso. O corpo pesado
 pelos vícios de ontem agrava o espírito e logo
 prende no chão uma parte do nosso alento divino.
 Mas quem lança os membros ao sono, antes que falem,
 já desperta esperto e pronto aos deveres do dia.
 Mas por motivo melhor ele pode mudar os seus planos,
 seja nalgum feriado que o ano traz em seu ciclo,
 seja pra renovar o corpo afinado, e ao passar dos
 anos ele precisa tratar sua frágil idade
 suavemente: e você, que agora jovem e forte
 leva essa vida molenga, o que então acrescentaria
 caso a doença cruel ou a tarda velhice chegasse? (Trad. Guilherme Gontijo Flores).

A primeira vantagem listada é a saúde, pois uma alimentação desequilibrada altera os fluidos corporais, como a bile e a fleuma (que corresponde ao catarro): o exemplo dado por Horácio indica a confusão criada no estômago pela bile (*bilis*, v. 75) e pelo catarro (*pituita*, v. 76). Novamente a palidez (*pallidus*, v. 76) surge como indício de que o corpo não reagiu bem a um jantar em que a moderação e o equilíbrio da dieta não foram aplicados. Entretanto, o corpo não vem sobrecarregado apenas da comida que ingeriu, mas também de vícios (*corpus onustum uitiiis*, v. 77-78): a saúde apontada como benefício da dieta moderada confunde-se com a virtude ao longo da sátira. A moderação, afinal, é a maior das virtudes no contexto da sátira horaciana, e a falta dela, seja em qual esfera for, constitui um indicativo de imoralidade.

Na sátira 2.3, o discurso médico é colocado de modo irônico na boca de Damasipo, um tagarela que acabara de se converter ao estoicismo por meio de um fortuito encontro com um

filósofo chamado Estertínio, que o impede de cometer suicídio. A maior parte da sátira é uma longa citação, feita por Damasipo, da fala de Estertínio sobre a loucura: todos são insanos, exceto o sábio¹²⁵ – uma máxima estoica¹²⁶. Ao longo da fala de Estertínio, alguns sintomas físicos são elencados para tratar de questões morais:

*Si male rem gerere insani est, contra bene sani,
putidius multo cerebrum est, mihi crede, Perelli
dictantis quod tu numquam rescribere possis.
Audire atque togam iubeo componere, quisquis
ambitione mala aut argenti pallet amore,
quisquis luxuria tristiue superstitione
aut alio mentis morbo calet; huc propius me,
dum doceo insanire omnis, uos ordine adite.
Danda est ellebori multo pars maxima auaris.
Nescio an Anticyram ratio illis destinet omnem.* (Hor. *Serm.* 2.3. 74-83)

se o insano cuida mal, e bem o sadio,
logo Perélio por certo tem um cérebro podre
quando insiste em cobrar de você um preço impagável.
Que ouça e arrume a toga, assim ordeno a quem sente,
pálido, a triste ambição e sofre de amor ao dinheiro,
quem se abrasa de luxo e de superstição deprimente
ou de alguma doença mental: se acheque mais perto,
pois ensino como todos em fila deliram.
Vamos dar heléboro forte a todos avaros.
Sei que a razão reserva Antícira a todos os loucos. (Trad. Guilherme Gontijo Flores).

Destacamos as expressões *putidus cerebrum* (v. 75) e *mentis morbus* (v. 80), utilizadas por Estertínio: a loucura de Perélio faz de seu cérebro mais podre que o de Damasipo; a ambição (*ambitio*, v. 78), a luxúria (*luxuria*, v. 79) e a superstição (*superstitio*, v. 79) são retratadas como doenças mentais. Todos os que agem guiados por tais vícios são descritos como loucos e, para eles, recomenda-se heléboro – talvez até mesmo todo o que a região de Antícira, conhecida pela produção de tal erva medicinal, poderia oferecer. O discurso médico, portanto, mistura-se ao discurso filosófico de Estertínio, que procura evitar o suicídio de Damasipo. Segundo Cecília J. Perczyk (2014, p. 56): “A proposta da diatribe [de Estertínio] não é o combate à loucura delirante, típica da tragédia grega, que implica transtornos físicos e mentais, mas um fenômeno vinculado à esfera do moral.”¹²⁷.

¹²⁵*Primum nam inquiram quid sit furere: hoc si erit in te/ solo, nil uerbi, pereas quin fortiter, addam./ Quem mala stultitia et quemcumque inscitia ueri/ caecum agit, insanum Chrysippi porticus et grex/ autumat. Haec populos, haec magnos formula reges./ excepto sapiente, tenet.* (Hor. *Serm.* 2.3 41-46). **Tradução:** Eu te pergunto primeiro o que é a loucura. Se existe/ só com você, não digo palavra que salve da morte./ Quem a triste tolice e a ignorância do certo/ tornam cego, o pórtico e grei de Crisipo declaram/ como insano. A fórmula abrange reis e mendigos,/ todos, menos o sábio (Trad. Guilherme Gontijo Flores).

¹²⁶Essa máxima, “Todo o insensato é louco”, constitui o Paradoxo IV, dos *Paradoxos dos estoicos*, de Cícero.

¹²⁷*La propuesta de la diatriba no es el combate de la locura delirante, típica de la tragedia griega que implica trastornos físicos y mentales, sino un fenómeno vinculado a la esfera de lo moral* (PERCZYK, 2014, p. 56).

Mais à frente, a figura do médico literalmente aparece e é longamente explorada através da narração do exemplo: quando Opímio, que levava uma vida regada a luxo, vinhos e festas, cai doente, seu herdeiro comemora e esbanja seus bens. Entretanto, rapidamente recuperado pela ação de seu médico, o paciente recebe deste um conselho:

Ni tua custodis, avidus iam haec auferet heres. (Hor. *Serm.* 2.3. 151).

Se você não vigia, o ávido herdeiro te rouba. (Trad. Guilherme Gontijo Flores).

Para que o paciente tenha condição de vigiar o herdeiro, o médico aconselha que ele mude os hábitos e adote uma vida mais frugal, que lhe garanta a saúde:

— *Deficient inopem uenae te, ni cibus atque
ingens accedit stomacho futura ruenti.
Tu cessas? Agedum, sume hoc tisanarium oryzae.
— Quanti emptae? — Paruo. — Quanti ergo? — Octussibus. — Eheu!
Quid refert, morbo an furtis pereamque rapinis?*(Hor. *Serm.* 2.3. 153-157)

— Vai faltar riqueza nas veias, se não se alimenta certo e não lança força nesse estômago instável.
Inda hesita? Tome mingau de arroz sem demora!
— Quanto custa? — Pouco. — Mas quanto? Uns oito centavos.
— Ah, que difere, se morro doente ou de furto e rapina? (Trad. Guilherme Gontijo Flores).

Opímio, entretanto, mergulhado em seus vícios, despreza os conselhos do médico – tomar o módico mingau de arroz (*tisanarium oryzae*, v. 155) para fortalecer o estômago instável (*stomachus ruenti*, v. 154). Também Opímio, portanto, é considerado um louco. A figura do médico, nesse trecho, confunde-se com a do filósofo. Estertínio prossegue sua diatribe lançando os questionamentos que fundamentam a sua tese: quem, afinal, não é tolo e insano (sinônimos, em uma perspectiva estoica)? Quem goza de boa saúde (condição exclusiva do sábio)?

*Stultus et insanus. Quid? Si quis non sit avarus,
continuo sanus? Minime. Cur, stoice? Dicam.
Non est cardiacus (Craterum dixisse putato)
hic aeger. Recte est igitur surgetque? Negabit.
quod latus aut renes morbo temptentur acuto.
Non est periurus neque sordidus: immolet aequis
hic porcum Laribus. Verum ambitiosus et audax:
nauiget Anticyram.* (Hor. *Serm.* 2.3. 159-166).

Quem então é sadio? Quem não é tolo. E o avaro?
Tolo e insano. Diga se então não for um avaro,
logo é sadio? Jamais. Por quê, meu estoico? Te digo.
Não será cardíaco (creio que Crátero o disse)
esse doente. Então vai bem e levanta? Renega,
pois no lombo ou nos rins já sofre de aguda doença.
Não é sórdido, nem perjuro: que oferte aos bondosos
Lares um porco. Mas é cobiçoso e abusado, em verdade.

Vai navegar pra Antícira. (Trad. Guilherme Gontijo Flores).

Para reforçar sua tese, Estertínio lança mão de outros exemplos em que aproximações entre a saúde do corpo e a da alma estão presentes. Se um vicioso não é cardíaco (*cardiacus*, v. 161), se se levanta e caminha aparentando estar bem é porque esconde em outro local a doença: talvez no lombo (*latus*, v. 163) ou nos rins (*renes*, v. 163). Em seguida, passa dos exemplos de saúde do corpo para aqueles relacionados à saúde moral, como se se tratasse do mesmo conjunto de morbidades: se não é sórdido (*sordidus*, v. 164) ou perjuro (*periurus*, v. 164), é porque possui outros defeitos, como o de ser ambicioso (*ambitosus*, v. 165). Seja qual for o vício que acumule, o final esperado é o mesmo: navegar até Anticira, onde achará heléboro. Novamente, encontramos o reforço da máxima estoica: todos, exceto o sábio, são loucos. Estertínio prossegue elencando inúmeros exemplos¹²⁸ e, terminada a sua longa diatribe (Hor. *Serm.* 2.3. 38-295), Damasipo conclui que, a partir de sua conversão, todos aqueles que o chamarem de louco terão de ouvir a lista de vícios que trazem ocultos em suas costas (Hor. *Serm.* 2.3. 298-299). Após a exposição de Damasipo, Horácio declara se considerar um homem são¹²⁹ (Hor. *Serm.* 2.3. 301), mas cede rapidamente a Damasipo, reconhecendo-se como tolo (Hor. *Serm.* 2.3. 305), quando este discorda de sua declaração e passa a listar os vícios que julga encontrar no satirista. A sátira, entretanto, encerra-se com a impaciência de Horácio, que, cansado de escutar Damasipo, pede para que um pequeno louco (Horácio) seja poupado pelo grande (Damasipo):

O maior tandem parcas, insane, minori. (Hor. *Serm.* 2.3. 326).

Grande, poupe ao menos este insano pequeno! (Trad. Guilherme Gontijo Flores).

Para Perczyk (2014, p. 61), o maior vício apontado pela sátira 2.3 é o processo de adoção da filosofia como se se tratasse de uma conversão religiosa. Embora as críticas sociais aos fracassos morais estejam subentendidas na diatribe de Estertínio, a ironia do satirista aponta para uma reprovação (1) daqueles que atacam os considerados loucos através de uma posição filosófica e (2) da submissão de Damasipo ao estoicismo. A Escola do Pórtico figura nessa sátira como uma corrente que não respeita a independência racional de seus discípulos, promovendo uma espécie de lavagem cerebral, e é por isso escarnecida, pois contradiz um dos mais importantes conceitos de seu próprio sistema filosófico: a liberdade (também só

¹²⁸ Segundo Perczyk (2014, p. 56), os exemplos dados por Estertínio são de três naturezas: (1) míticos, (2) tipos usados pelos predecessores de Horácio e (3) contos contemporâneos ao autor.

¹²⁹ O satirista já havia se autoproclamado como um homem saudável na sátira 1.4, embora assumia, nessa mesma ocasião, possuir alguns pequenos vícios (Hor. *Serm.* 1.4. 129-130).

possuída pelo sábio¹³⁰). Embora de modo irônico, a sátira 2.3 demonstra algumas características recorrentes do discurso estoico: a proposição de discursos em estilo coloquial, voltados para o interlocutor, que busquem grande eficácia e que se baseiem no fornecimento didático de *exempla* (PERCZYK, 2014, p. 56). O objetivo é curar a alma das enfermidades e, para isso, os estoicos lançam mão de inúmeras comparações entre a medicina e a filosofia (grupo em que também estão incluídas as metáforas). Muitas vezes, os textos estoicos extrapolam a mera comparação entre saúde do corpo e saúde da alma, assumindo a interdependência desses dois estados. Horácio, portanto, imita a diatribe estoica ao criticar a falta de moderação de alguns membros dessa seita filosófica.

Embora seja evidente que a sátira 2.3 critica os estoicos – ou pelo menos certo tipo de estoico – é curioso que a maior parte do poema esteja na boca de Estertínio, e não da *persona* satírica. Por que dar tanto espaço de fala para um dos sujeitos que o satirista procura ridicularizar? Em *Stoic Influence on Selected Satires of Horace*, Bond (1977) afirma que, através de Estertínio, Horácio também critica o gênero humano, embora a partir de um ponto de vista filosófico extremista, que será mais tarde alvo do satirista: “Horácio satiriza a loucura humana em geral e simultaneamente ataca aqueles aspectos dos ‘estoicos’ e do estoicismo que ele considerou particularmente ofensivos” (BOND, 1977, p. 144)¹³¹. Esse ataque simultâneo à loucura humana e aos representantes do estoicismo não afeta a autoridade da crítica à insanidade, que talvez seja o objetivo principal do poema:

Não é esse o caso: o próprio extremismo da doutrina, de que Horácio é exceção e que era uma característica do estoico fundamental, e esse extremismo de expressão, ao qual essa doutrina extremista conduzia, era e é idealmente adequado ao espírito polêmico da sátira moral. O reconhecimento desse fato por Horácio permite que ele mate três pássaros com uma só pedra, enquanto ele sorri através de uma ironia socrática; afinal, ele efetivamente satiriza os pontos fracos de seus semelhantes, zomba do entusiasmo do estoico recém-convertido e, finalmente, faz um experimento de sucesso com um novo subgênero na poesia latina [a diatribe] (BOND, 1977, p. 144)¹³².

Para Bond (1977, p. 139), a sátira 2.3 simboliza a questão perene da atitude de Horácio diante do estoicismo: o poeta reconhecia valor moral nas concepções éticas estoicas,

¹³⁰ A máxima “Apenas o sábio é livre, todo o insensato é escravo”, constitui o Paradoxo V, dos *Paradoxos dos estoicos*, de Cícero.

¹³¹ *Horace satirises human folly in general and simultaneously attacks those aspects of "Stoics" and Stoicism which he found particularly offensive* (BOND, 1977, p. 176).

¹³² *This is not the case: the very extremism of doctrine, to which Horace takes exception and which was characteristic of the fundamental Stoic, and that extremism of expression, to which that extreme doctrine led, was, and is, ideally suited to the polemical spirit of moral satire. Horace's recognition of this fact enables him to kill three birds with one stone, while he smile of Socratic irony; for he effectively satirises the foibles of his fellow men, mocks the enthusiasm of the newly converted Stoic and, finally, makes a successful experiment with a new sub-genre in latin poetry* (BOND, 1977, p. 144).

mas recusava as maneiras de pensar, de qualquer escola filosófica, que quisessem ou pudessem servir como um *modus vivendi* único. Entretanto, é impossível ignorar a presença massiva do estoicismo nos *Sermones* de Horácio, seja pelo reconhecimento de que a sátira 2.3, em que há um extenso tratamento sobre as doutrinas da escola, é a mais longa da obra, ou pela verificação de conteúdo estoico em outras sátiras, como a 1.1, 1.2, 1.3, 2.2, 2.6 e 2.7. As escolas filosóficas a exercerem maior influência sobre Horácio foram a estoica e a epicurista (BOND, 1977, p. 6 e p. 322). Essas também eram as mais populares em Roma no período em que o poeta viveu. Bond (1977, p. 323) defende que o estoicismo era a escola cuja influência estava mais difundida no conteúdo das sátiras horacianas, o que se explica em uma perspectiva histórica pela configuração do círculo literário formado e fomentado por Otávio Augusto, voltado para uma política de restauração da República¹³³ que valorizava, sobretudo, os *mores maiorum* – conjunto de valores tradicionais que encontrou no estoicismo desenvolvido por Panécio de Rodes um suplemento racional. Notamos, ainda, que a sátira horaciana em que há maior número de menções ao corpo humano e suas funções é justamente a 2.3, tanto a mais longa entre os dois livros como a mais estoica, pois é composta em maioria pela profissão de fé de um filósofo estoico.

Ao analisarmos os fragmentos de Lucílio e as sátiras Horácio notamos a presença do discurso médico como fonte do discurso moral – nem sempre ligado diretamente a um discurso filosófico, pois as sátiras contavam, sobretudo, com o fundo ético expresso pelos *mores maiorum*. Ao decidir escrever uma sátira filosófica de cunho estoico, Pérsio traz para seus poemas não só a tradição filosófica estoica – que utiliza largamente as aproximações entre o médico e o filósofo, o corpo e a alma, o vício e a doença – mas lugares-comuns também encontrados em seus predecessores do gênero. A soma dessas duas influências – a estoica e a satírica – resultou em uma poesia em que metáforas constituídas a partir do corpo humano e do discurso médico são mais abundantes.

¹³³ Sobre as vantagens oferecidas pelo estoicismo para o projeto político de Otávio Augusto, Bond (1977) tece o seguinte comentário: *as a member of the circle of Octavian through his connection with Maecenas Horace was well aware of the political necessities and advantages of adopting and adapting Stoicism as a further means by which Octavian could achieve his political ends* (BOND, 1977, p. 323). **Tradução:** “Como um membro do círculo de Otaviano através da sua conexão com Mecenas, Horácio estava bem ciente das necessidades políticas e das vantagens de se adotar e adaptar o estoicismo como um meio complementar através do qual Otaviano poderia alcançar seus objetivos políticos”.

5.3 Metáforas médicas nas *Saturae* de Pérsio

Em muitos dos trechos em que o discurso moral da sátira de Pérsio apoia-se em lugares-comuns do discurso médico, é possível entrever a influência de seus predecessores no gênero sátira, sobre os quais discutimos no tópico anterior. Os fragmentos da sátira 4 do livro 26 de Lucílio, em que as figuras do médico e do doente que recusa o tratamento parecem ser centrais no desenvolvimento da invectiva, encontram eco na sátira 3, de Pérsio (FISKE, 1909, p. 137-139). Pérsio utilizou a mesma imagem dos fragmentos lucilianos ao criticar um doente imprudente que, ignorando os conselhos do médico, surpreende-se com o agravamento de seu quadro – que o levará à morte. Entretanto, Pérsio parece estabelecer um diálogo ainda mais próximo com o discurso médico em sua sátira. É do conhecimento médico – o corpo humano, suas funções fisiológicas e seus sintomas de adoecimento – que Pérsio colhe frequentemente material para construir a sua mensagem moral.

A ligação entre a poesia de Pérsio, a medicina, a teoria dos humores e a fisiognomonia pode ser percebida através da análise de um grupo particular de metáforas que se relacionam ao corpo humano e suas funções. Em relação à sátira 3, em que o diálogo com os fragmentos de Lucílio é notável, destacamos as referências à *bilis*, vinculadas à teoria dos humores, uma vez que no *corpus* hipocrático é informado que a maioria das febres provém da bile¹³⁴. Chama a atenção que a bile esteja associada, na sátira, ao aumento de temperatura:

*Nempe haec adsidue. iam clarum mane fenestras
intrat et angustas extendit lumine rimas.
stertimus, indomitum quod despumare Falernum
sufficiat, quinta dum linea tangitur umbra.
“en quid agis? siccas **insana canicula** messes
iam dudum **coquit** et patula pecus omne sub ulmo est”
unus ait comitum. verumne? itan? ocius adsit
huc aliquis. nemon? turgescit vitrea bilis:
findor, ut Arcadiae pecuaria rudere credas. (Pers. 3. 1-9. Grifos nossos)*

É sempre a mesma coisa. Já a clara manhã entra pelas janelas e alarga as estreitas frestas com a sua luz. Como de costume, roncamos para digerir o Falerno indomável, enquanto a sombra já toca a quinta linha.

— O que estás fazendo? A **Canícula insana** já **cozinha** as lavouras secas, e todo o gado já se abriga sob o olmo frondoso – diz um dos colegas.

Tem certeza? Sério? Rápido, alguém vem aqui! Ninguém? A vítrea bile começa a inchar: minha raiva é tanta que pensas que zurram os pastos da Arcádia.

O jovem da sátira 3, resistente a despertar, apresenta um inchaço de sua “vítrea bile” (*vitrea bilis*, v.8). O aumento de temperatura está associado ao clima quente e seco que

¹³⁴ A maioria das febres provém da bile. São quatro os seus tipos, fora as que têm origem nas dores localizadas. Seus nomes são: contínua, cotidiana, terçã e quartã (Hp. *Nat. Hom.* 15. Trad. Henrique Fortuna Cairus).

cozinha os pastos. O tratado *Ares, Águas e Lugares*, do *corpus* hipocrático, sinaliza que para investigar corretamente a medicina é preciso “levar em consideração as estações do ano e o que cada uma delas pode produzir” (Hp. *Aër.* 1.1. Trad. Henrique Fortuna Cairus). O conhecimento das mudanças das estações, dos nascimentos e dos ocasos dos astros possibilita prever o ano que virá e, assim, saber agir para obter ou corrigir a saúde em cada ocasião: “Com o avanço do tempo e do ano, poder-se-ia dizer quais as enfermidades dentre as que são comuns a todos apoderar-se-ão da cidade ou no verão ou no inverno, e quais serão as enfermidades particulares perigosas para cada um a partir de uma mudança de dieta” (Hp. *Aër.* 2.2. Trad. Henrique Fortuna Cairus). O tratado prescreve, ainda, que há na medicina um lugar realmente grande para a astronomia, e recomenda observar os levantes dos astros: “principalmente da Canícula; em seguida o do Arcturo, e ainda o ocaso das Plêiades. Pois os casos de enfermidades são discernidos sobretudo nesses dias; uns casos são curados, outros cessam e todos os demais se modificam em outra forma e em outra constituição” (Hp. *Aër.* 11.1. Trad. Henrique Fortuna Cairus). Um verão seco é adverso entre pessoas biliosas, que se dessecam muito e podem sofrer febres agudas e de longa duração (Hp. *Aër.* 10.12). Também no tratado *Da Natureza do Homem* é possível observar a teorização a respeito da relação entre os humores e as estações do ano:

No verão, o sangue ainda é forte e a bile aumenta no corpo e permanece assim até o outono. No outono, porém, o sangue torna-se pouco, pois o outono é contrário à sua natureza; mas a bile domina o corpo no verão e no outono (Hp. *Nat. Hom.*7. Trad. Henrique Fortuna Cairus).

Em relação à observação do levante da Canícula, isto é, o posicionamento da estrela Sírius, da constelação de Cão Maior, o tratado *Ares, Águas e Lugares* aponta para a relevância desse astro como marco para interpretação das condições climáticas e suas consequências para a saúde humana:

Se (o verão) for boreal e sem água e não houver água nem no levante da Canícula, nem no levante do Arcturo, isso será mais favorável entre os fleumáticos, por sua natureza, e o mesmo ocorre com as naturezas úmidas e com as mulheres. Mas entre os biliosos, isso é adverso, pois eles se dessecam muito. Oftalmias secas, febres agudas e de longa duração lhes sobrevêm, e, para alguns ainda, melancolias. Pois a parte mais úmida e aquosa da bile se consome, e a mais espessa e mais acre permanece; o mesmo ocorre com o sangue, a partir dos quais esses casos de enfermidades ocorrem nos biliosos (Hp. *Aër.* 10.12. Trad. Henrique Fortuna Cairus).

A teoria dos humores, portanto, prevê uma relação intrínseca entre o verão, o despontar da Canícula, a *secura* e as alterações da bile que, nessas circunstâncias, é produzida com maior abundância, causando desequilíbrio entre os fluidos corporais e, conseqüentemente, a febre. Numa chave de leitura fisiognomônica, o aumento da

concentração da bile não tem consequências apenas para a saúde, mas também para o caráter: “as condições da bile negra indicam traços distintos da personalidade: se for muito fria, são torpes e estúpidos; se quente, exaltados e propícios à ira e ao desejo” (RODOLPHO, 2015, p. 17). O jovem da sátira 3, portanto, é possivelmente um indivíduo colérico, característica reforçada tanto pelos elementos climáticos e fisiológicos, quanto pela própria declaração do estudante: “*turgescit vitrea bilis:/ findor, ut Arcadiae pecuaria rudere credas*” (Pers. 3. 8-9. Grifo nosso). O verbo *findo* possui, como significados próprios, “rachar”, “separar” ou “dividir”, mas encontra em Pérsio 3.8 a noção de “explodir”¹³⁵: o inchaço provocado pela bile provocaria uma explosão de raiva.

Destacamos a forma como a sátira 3 constrói a metáfora do doente: há, no início, a descrição dos vícios do jovem preguiçoso e desmotivado para o estudo. A voz satírica, ao que parece, corresponde a um mestre que procura alertar o rapaz sobre os perigos da conduta adotada por ele:

*ego te intus et in cute novi.
non pudet ad morem discincti vivere Nattae.
sed stupet hic vitio et fibris increvit opimum
pingue, caret culpa, nescit quid perdat, et alto
demersus summa rursus non bullit in unda* (Pers. 3. 30-34).

Eu te conheço por dentro e por fora. Não te envergonha viver indecente como o Nata. Mas ele está estupidificado pelo vício e em suas entranhas vem crescendo gordura farta; não sente culpa, não sabe o que está perdendo: tão no fundo do poço que não se pode vê-lo da superfície.

Essa primeira alusão à doença junto da comparação entre o estudante e Nata apontam para as consequências de uma vida indecente e viciosa: a estupidez e o crescimento de gordura nas entranhas. A metáfora da falta de movimento na superfície da água intensifica a percepção sobre o caráter de Nata como irrecuperável, pois está afundado tão irremediavelmente no vício que já não causa perturbação na superfície. A voz satírica prossegue desejando castigo aos tiranos, provavelmente entre os quais inclui o próprio Nata: que definhem encarando a virtude que escolheram abandonar. A libido é descrita como a disseminadora de um veneno fervente, o que nos leva novamente à teoria dos humores. Se a bile quente é responsável por um comportamento exaltado, irado e luxurioso, e conseqüentemente por um estado de febre, é possível assumir que ela corresponda, nesse caso, ao veneno fervente que rega a índole dos tiranos:

Magne pater divum, saevos punire tyrannos

¹³⁵ Sobre o significado incomum adotado por Pérsio do verbo *findo* na Sátira 3.8 cf. LEWIS; SHORT. *A Latin Dictionary, ad loc.*

*haut alia ratione velis, cum dira libido
moverit ingenium ferventi tincta veneno:
virtutem videant intabescantque relict* (Pers. 3. 35-38).

Ó, grande pai dos deuses, espero que castigues os tiranos cruéis desse jeito mesmo, quando o desejo sinistro mover-lhes a índole regada por fervente veneno: que vejam a virtude e, tendo-a abandonado, definhem.

O exemplo de Nata configura-se como um alerta para o estudante, para que abandone o seu comportamento degenerado. Não adianta viver uma vida depravada e tentar conter as consequências com remédios posteriormente:

*Elleborum frustra, cum iam cutis aegra tumebit,
poscentis videas; venienti occurrite morbo,
et quid opus Cratero magnos promittere montis?* (Pers. 3. 63-65).

O heléboro é inútil quando a pele doente incha; antecipai-vos à moléstia vindoura, pois de que adianta então pagar uma montanha de dinheiro para Crátero?

O dinheiro gasto com um bom médico (aqui identificado por Crátero, médico que viveu provavelmente na era augustana e também mencionado por Horácio *Serm.* 2. 3. 161) para remediar a moléstia não será suficiente; é preciso antecipar-se à moléstia adotando um estilo de vida virtuoso. A cena final da sátira descreve o contato entre o médico e um paciente que insiste em não seguir as recomendações para tratar a doença:

*'Inspice, nescio quid trepidat mihi pectus et aegris
faucibus exsuperat gravis halitus, inspice sodes'
qui dicit medico, iussus requiescere, postquam
tertia conpositas vidit nox currere venas,
de maiore domo modice sitiante lagoena
lenia loturo sibi Surrentina rogabit.
'heus bone, tu palles.' 'nihil est.' 'videas tamen istuc,
quidquid id est. surgit tacite tibi lutea pellis.'
'at tu deterius palles, ne sis mihi tutor.
iam pridem hunc sepeli; tu restas.' 'perge, tacebo.'* (Pers. 3. 88-97).

“Examine, não sei por que o meu peito dispara e o hálito pesado atravessa a minha garganta doente, dê uma olhada, por favor”; diz isso para o médico alguém ordenado a repousar; mas na terceira noite em que seu pulso está constante pedirá para si, na casa de um rico, com sedenta garrafa, o suave vinho Surrentino, para tomar depois do banho. “Ei, amigo, tu estás pálido”. “Não é nada”. “Entretanto, verifica isso, o que quer que seja. Sua pele está ficando amarela aos poucos”. “Mas tu estás mais pálido ainda; não seja meu tutor, esse eu já enterrei antes, apenas tu insistes”; “Continues assim, eu me calarei”.

Sintomas como o hálito pesado, peito disparado, garganta doente, palidez e pele amarelada sinalizam o avanço da enfermidade. A insistência no comportamento vicioso, regado a banquetes e vinhos, levará o paciente à morte:

*turgidus hic epulis atque albo ventre lavatur,
guttore sulphureas lente exhalante mefites.*

*sed tremor inter vina subit calidumque trientem
 excutit e manibus, dentes crepuere relecti,
 uncta cadunt laxis tunc pulmentaria labris.
 hinc tuba, candelae, tandemque beatulus alto
 conpositus lecto crassisque lutatus amomis
 in portam rigidas calces extendit. at illum
 hesterni capite induto subiere Quirites* (Pers. 3. 98-106).

E então, já inchado pelos banquetes e com o ventre alvo, se banha, enquanto sua garganta exala lentamente uns fedores sulfurosos. Mas um tremor o acomete entre um vinho e outro e sacode o cálido cálice entre as mãos, os dentes à mostra batem, e a sopa oleosa cai dos lábios frouxos. Logo vem a trombeta, as velas, e enfim o riquinho bem arrumado, esfregado com amomos preciosos no alto leito, estica os pés em direção à porta. Então os Quirites recentes carregam-no com a cabeça coberta.

Também Horácio lançou mão da teoria dos humores em sua sátira (*Serm.* 2.2. 19-30), conforme já observamos, ao sugerir que a falta de moderação na dieta causa o desequilíbrio da bile no estômago. Nos fragmentos 684-5 W, Lucílio refere-se ao inchaço do corpo e sugere que a limpeza seja feita através do ventre. Do mesmo modo, o jovem da sátira 3 incorre em erro em relação à dieta, pois busca o vinho ainda doente e está inchado pelos banquetes. Assim, Pérsio une tanto o sujeito que rejeita o tratamento adequado para as suas enfermidades físicas sugerido pelo médico, imagem que encontramos nos fragmentos de Lucílio analisados neste trabalho, quanto o imoderado criticado por Horácio (*Serm.* 2.2. 19-30). Sintomas revelados pelo corpo são tanto indicativos de imoralidade como consequências dela. As condições de saúde física e moral do jovem da sátira 3 confundem-se, transformando a narrativa do adoecimento do corpo em uma metáfora da degeneração da alma.

Uma dieta desequilibrada, portanto, leva o indivíduo a degenerar-se de corpo e alma. Também é através da dieta que a transformação positiva pode ocorrer. As metáforas relacionadas à comida encontradas em Pérsio estão intimamente associadas à doutrina estoíca, pois em muitas delas há a noção da superioridade ética do vegetarianismo em relação ao consumo de carne, que seria responsável pelo desenvolvimento de doenças (BARTSCH, 2012, p. 225). Na segunda sátira, que versa sobre a religiosidade romana e a relação viciosa que os homens insanos estabelecem com os deuses, o satirista adverte àqueles que procuram obter o favorecimento das divindades através da oferta de carnes:

*aut quidnam est qua tu mercede deorum
 emeris auriculas? pulmone et lactibus unctis?* (Pers. 2. 29-30).

E com que mercadorias tu tens comprado as orelhinhas dos deuses? Com um pulmão e intestinos gordurosos?

A oferta de entranhas de animais (*pulmo e lactes*, v. 30) não é capaz de comprar os favores dos deuses porque o consumo desses alimentos não condiz com a virtude. A prova de que uma dieta baseada em carnes gordurosas conduz ao vício surge no próprio corpo:

*Poscis opem nervis corpusque fidele senectae.
esto age. sed grandes patinae tuccetaque crassa
adnuere his superos vetuere Iovemque morantur.
rem struere exoptas caeso bove Mercuriumque
arcessis fibra: “da fortunare Penatis,
da pecus et gregibus fetum.” quo, pessime, pacto,
tot tibi cum in flamma iunicum omenta liquescant?
et tamen hic extis et opimo vincere fertio
intendit: “iam crescit ager, iam crescit ovile,
iam dabitur, iam iam” —donec deceptus et exspes
nequiquam fundo suspiret nummus in imo. (Pers. 2. 41-51).*

Tu pedes força para os nervos e um corpo confiável na velhice. Faz isso. Mas os pratos copiosos e as linguiças gordas têm impedido os deuses de atenderem a tais pedidos e paralisam a boa vontade de Júpiter. Desejas acumular riquezas sacrificando um boi e invocas Mercúrio através de entranhas: “Concede a prosperidade da casa, dá o rebanho e a fecundidade da grei”. Como, malvado, uma vez que as gorduras de tantas novilhas derretem-se no fogo por culpa tua? Entretanto, ao mesmo tempo ele quer ser abençoado por causa das entranhas e da volumosa torta que oferece: “Agora cresce o campo, agora cresce o rebanho, agora isso me será concedido, agora, agora” – até que, decepcionada e sem esperança, uma só moeda suspire em vão na parte mais funda da bolsa.

Não é possível obter um corpo confiável na velhice se a dieta é composta por pratos extravagantes e gordurosos. A advertência do satirista em relação à dieta condena tanto o exagero quanto, especificamente, o consumo de carne gordurosa (*tucceta crassa*, v. 42). É inútil, portanto, pedir aos deuses boa saúde se a conduta assumida é contrária aos cuidados com o corpo. Mais inútil ainda tentar comprar os favores dos deuses com os alimentos que corrompem a carne humana:

*O curvae in terris animae et caelestium inanis,
quid iuvat hoc, templis nostros inmittere mores
et bona dis ex hac scelerata ducere pulpa? (Pers. 2.61-63).*

Ó, almas curvadas na terra e vazias de coisas celestes, de que serve introduzir os nossos costumes nos templos e levar para os deuses ofertas que vêm dessa nossa carne profana?

Os homens insensatos, curvados pelos vícios que acumulam e ignorantes da natureza divina, supõem equivocadamente que as mesmas coisas que causam o prazer mundano serão agradáveis aos deuses. Levam para os templos, portanto, frutos da carne celerada (*scelerata pulpa*, v. 63). A voz satírica chama a atenção tanto para as entranhas quanto para os desejos ocultos levados ao templo. Tais anseios murmurados seriam sórdidos demais para serem

proferidos em voz alta: há aqueles que solicitam aos deuses as riquezas materiais e até mesmo a morte de parentes jovens para obter herança:

“o si
ebulliat patruus, praeclarum funus!” et “o si
sub rastro crepet argenti mihi seria dextro
Hercule! pupillumve utinam, quem proximus heres
inpello, expungam; nam et est scabiosus et acri
bile tumet. (Pers. 2, 9-14)

“Ah, se o meu tio-avô **morresse**, que lindo seria o funeral!” e “Ah, se eu por acaso ouvisse o tilintar de um jarro de prata quando eu passasse o meu rastelo na terra, por Hércules generoso!” ou “quem me dera eu pudesse riscar o nome do jovem órfão que está na minha frente na lista de herdeiros! Afinal, ele já está sarmento e inchado pela bile ácida” (Grifo nosso).

Chama a atenção, no trecho, a referência à morte iminente do jovem que apresenta como sintomas a sarna (*scabiosus*, v. 13) e o inchaço provocado pela bile, adjetivada como *acer* (v. 13), que traduzimos, aqui, como “ácida”. Novamente, a sátira apresenta o excesso de bile como provacador de inchaço e de sintomas que levam os sujeitos à morte. Nesse trecho, não há a associação explícita entre o aumento de temperatura e o termo *bilis*, mas outra referência à alta temperatura – não associada diretamente a *bilis* – ocorre como uma metáfora para a morte: o verbo *ebullio* significa, a rigor, “ferver” ou “borbulhar”, mas é utilizado metaforicamente para significar “morrer”¹³⁶ em Pérsio 2.10. Embora o sujeito inchado por bile ácida não seja, no contexto, o mesmo de *ebulliat*, é possível presumir que esse avô tenha morrido de febre, e a proximidade entre as duas palavras não deixa de ser significativa.

Ao fim da sátira 2, a sugestão do satirista é que as ofertas sejam agradáveis aos deuses e não aos homens: a alma em harmonia com a lei divina, a mente generosa e honesta e, como sacrifício, não a carne, mas o humilde grão (*far*, v. 75).

quin damus id superis, de magna quod dare lance
non possit magni Messalae lippa propago?
conpositum ius fasque animo sanctosque recessus
mentis et incoctum generoso pectus honesto.
haec cedo ut admoveam templis et farre litabo. (Pers. 2. 71-75)

Por que, então, não ofertamos para os deuses superiores o que a raça de olhos remelentos do grande Messala, sobre uma bandeja, não possa ofertar: o direito e a lei divina em harmonia na alma, os sagrados retiros da mente e um peito mergulhado em generosa honestidade. Tudo isso eu concedo e levo para o templo para oferecer com a farinha em sacrifício.

Segundo Bartsch (2015, p. 74): “A lealdade das sátiras é às refeições modestas dos filósofos, os feijões e os legumes simples de que Cornuto e os estudantes estoicos subsistem,

¹³⁶ Sobre o significado incomum adotado por Pérsio do verbo *ebullio* na sátira 2.10 cf. LEWIS; SHORT. *A Latin Dictionary, ad loc.*

a dieta vegetariana que, para os romanos, simbolizava um modo de vida simples e antiquado”¹³⁷. As metáforas culinárias ligam-se às metáforas médicas da obra e a caracterização, já na primeira sátira, de seu estilo como mais “cozido” ou “fervido” (*decoctius*, v. 125) sinaliza tal ambivalência: afinal, tradicionalmente, esse era o modo mais utilizado para preparar medicamentos. A medicação, na antiguidade romana e grega, estava amplamente relacionada aos alimentos e às dietas. A metáfora de adoecimento do corpo, portanto, aponta para o objetivo maior das *Sátiras*: oferecer um remédio para os vícios e, embora com grande potencial de cura, não proporcionar prazer ao ouvinte/leitor. A sátira e a filosofia são remédios que entram no corpo através dos ouvidos:

*hoc ego opertum,
hoc ridere meum, tam nil, nulla tibi vendo
Iliade. audaci quicumque adflato Cratino
iratum Eupolidem praegrandi cum sene palles,
aspice et haec, si forte aliquid decoctius audis.
inde vaporata lector mihi ferveat aure, (Pers. 1. 121-126. Grifo nosso).*

Eu, esse segredo, esse meu riso, tão barateado, por nenhuma *Iliada* te vendo. Quem quer que sejas tu, inspirado pelo audaz Crátino, que empalideces diante do irado Eupólide, junto com o maior de todos eles, olha também essas coisas, se por acaso queres ouvir algo **mais encorpado**. Quero para mim o leitor que ferva com orelha quente.

Na sátira 1, há uma associação direta entre a decadência moral e o estilo literário dos contemporâneos de Pérsio: assim como o corpo é revelador do estado da alma, o estilo de um escritor é elucidativo em relação a sua moralidade. Além disso, também o gosto do público, que aplaude obras de estilo decadente, é indício de declínio moral da sociedade. Entretanto, ao ligar o estilo à moral, com frequência o corpo é usado como ponte por Pérsio. Primeiramente, destacamos que a conclusão central do poema (*Romae quis non... auriculas asini quis non habet?/ Quem, em Roma, não tem orelhas de asno?*), interrompida pela *persona* preocupada com a censura no verso 8 e retomada no verso 121, utiliza as orelhas de asno como metáfora da insanidade (os insanos são maioria no mundo e conseqüentemente em Roma, já o sábio, o único de mente sã, é raro).

A orelha aparece frequentemente nas sátiras de Pérsio como uma metáfora de insensatez ou sanidade – no diminutivo (*auricula/ orelhinha*) quando associada aos maus ouvintes, aqueles de gosto depravado e sem virtude, e simplesmente “orelha” (*auris*), quando se refere aos bons ouvintes, os quais o satirista deseja para si (Pers. 1. 126). Apenas na sátira 1

¹³⁷*The Satires' allegiance is to the modest meals of the philosophers, the humble beans and legumes on which Cornutus and Stoic students subsist, the vegetarian diet that for the Romans symbolized the simple, old-fashioned way of life* (BARTSCH, 2015, p. 74).

encontramos 4 ocorrências de *auricula* (Pers 1. 22, 59, 108, 121), o que consideramos significativo, uma vez que se trata de uma sátira programática sobre o estilo literário: o ouvido se torna o maior representante, no corpo, da apreciação dos poemas e discursos geralmente recitados em Roma. A orelhinha corrompida, sinal de um gosto literário decadente, é metáfora de uma moralidade igualmente decadente.

O termo “baço” (*splen*, v. 12) é caracterizado como “petulante” ou “zombeteiro” nessa sátira. Acreditamos que pode haver indícios de consciência fisiognomônica nesse trecho:

*nam Romae quis non—a, si fas dicere—sed fas
tum cum ad canitiem et nostrum istud vivere triste
aspexi ac nucibus facimus quaecumque relictis,
cum sapimus patruos. tunc tunc—ignoscite (nolo,
quid faciam?) sed sum petulanti **splene**—cachinno* (Pers. 1. 8-12. Grifo nosso).

Pois em Roma quem não... Ah, se fosse permitido dizer... mas é permitido, pois, já vi o meu cabelo branco e esse nosso viver triste, já não fazemos nada com as nozes abandonadas, já temos o gosto dos nossos avós. Então, então... Desculpe! Estou morrendo de rir... Não queria, fazer o que! Tenho o **baço** petulante!

Para os romanos, o baço era a sede da ironia e do riso. A disposição do satirista para criticar e ridicularizar seus contemporâneos relaciona-se às características de um órgão interno – no caso, o baço.

Assim como as orelhas e o baço são usados para significar concretamente o mau ouvinte e o poeta satírico, o pulmão é citado para ilustrar uma cena de recitação (Pers. 1. 14). Através dele são expelidos com dificuldade livros em verso ou em prosa escritos em Roma. Um pulmão que expele ar com dificuldade é sintoma de doença respiratória. Do mesmo modo, o jovem homem – que há pouco adquirira o direito de usar a toga viril – descrito por Pérsio no início da sátira 1 reúne, além do pulmão que com dificuldade expele suas obras, outros sintomas de adoecimento corporal ou moral: ele está pálido (*albus*, v. 16), tem tosse afetada¹³⁸ e possui olhinhos lascivos (*patrantes ocelli*, v. 18). As metáforas do corpo encontradas nessa sequência oscilam entre o discurso médico e um vitupério do comportamento sexual:

*Scribimus inclusi, numeros ille, hic pede liber,
grande aliquid quod pulmo animae praelargus anhelet.
scilicet haec populo pexusque togaque recenti
et natalicia tandem cum sardonyche albus
sede leges celsa, liquido cum plasmate guttur
mobile conlueris, patranti fractus ocello.
tunc neque more probo videas nec voce serena
ingentis trepidare Titos, cum carmina lumbum*

¹³⁸ O substantivo *plasma*, que significa corriqueiramente “algo formado ou modulado”, assume em Pérsio o sentido de “modulação afetada da voz” cf. LEWIS; SHORT. *A Latin Dictionary, ad loc.*

intrans et tremulo scalpuntur ubi intima versu. (Pers. 1. 13-21)

Escrevemos, enclausurados, aquele livro em verso e este outro em prosa, algo nobre que o pulmão dilatado expelirá com dificuldade. Sem dúvidas, tu, pálido, bem penteado, usando a toga fresca e, enfim, o anel natalício enfeitado de sardônica, da cadeira alta lerás essas coisas para o povo, após limpar a garganta macia com uma tosse afetada, afeminado, virando os olhinhos. E então verás os ingentes Titos comoverem-se, mas não pela decência ou pela voz serena, mas sim quando os cantos penetrarem as bundas e as intimidades forem afagadas pelo verso trêmulo.

Os versos que o pulmão de um jovem pálido e de olhos lascivos – que se comportam como se estivessem em um intercuro sexual – expele com dificuldade penetram o lombo (*lumbum intrans*, v. 20-21) e afagam as partes mais íntimas (*intima*, v. 21) do público de nobres romanos (identificados com o prenome romano *Titus*, v. 20) que assiste à recitação. Pérsio constrói uma metáfora que associa a poesia que lhe era contemporânea a uma espécie de degeneração sexual (que também representa a decadência moral). Os romanos efeminados não se comovem pela decência, mas pelas obscenidades. Personagem desse cenário de depravação, o jovem que recita seus versos revela sinais de doença, uma vez que empalidece e possivelmente tem dificuldades respiratórias – efeito da recitação de um conteúdo degenerado que passa pelos pulmões. Adiante, ainda no contexto da leitura pública de poemas, Pérsio caracteriza a recitação de elegias como um balbucio desagradável que sai pelo nariz de um romano com palato amolecido (*palatum tenerum*, v. 35):

*hic aliquis, cui circum umeros hyacinthina laena est,
rancidulum quiddam balba de nare locutus
Phyllidas, Hysipylas, vatum et plorabile siquid,
eliquat ac tenero subplantat verba palato.* (Pers. 1.32-35)

Nesse momento alguém, que ao redor dos ombros tem a capa cor de jacinto, balbuciando algo desagradável pelo nariz, destila Phillides, Hipsipilas e algo brega dos vates, tropeçando nas palavras com o palato molenga.

O palato débil e a fala anasalada que tropeça nas palavras assinalam a afetação e a falta de qualidade da recitação: apontam novamente para a depravação sexual subentendida através do gosto literário difundido em Roma. A recitação, mais uma vez, é descrita com metáforas do corpo – aqui, o nariz, através do qual o poeta elegíaco destila Phillides e Hipsipilas. O nariz é utilizado logo em seguida em metáfora que revela consciência fisiognomônica:

*“rides” ait “et nimis uncis
naribus indulges.* (Pers. 1.40-41).

— Tu ris – diz – tu és muito indulgente com os narizes aduncos.

O nariz adunco ou curvado é uma característica associada à austeridade e à severidade. O interlocutor do satirista, ao dizer que suas críticas ao mau gosto literário em Roma são indulgentes com os homens severos – representados metonimicamente apenas pelos narizes – reconhece na *persona* satírica valores diferentes daqueles enunciados na elegia, portanto mais próximos da moralidade romana. A sátira segue atribuindo características físicas pejorativas aos sujeitos que representam a degeneração do gosto literário e consequentemente da moralidade: o satirista caracteriza seu interlocutor como calvo (*calvus*, v. 56) e barrigudo (*pinguis aqualiculus*, v. 57), os pais que transmitem para seus filhos tais vícios são descritos como de olhos turvos ou inflamados (*lippus*, v. 79), o romano que elogia as antíteses puídas de Pédio é acusado de desmunhecar¹³⁹ (*ceveo*, v. 87) e as orelhas que apreciam a poesia ruim são adjetivadas como moles (*tenerae auriculae*, v. 107-108). A ligação ou transferência entre degeneração do estilo literário e da moralidade se faz através de metáforas que utilizam o corpo doente e impudico como referência. Do mesmo modo, a virtude, atribuída ao pequeno público que o poeta reclama para si, associa-se às orelhas (não mais no diminutivo) quentes (*auris vaporata*, v. 126).

Tais exemplos revelam a abundância de metáforas, em Pérsio, que se relacionam ao corpo humano e suas funções sob a chave de metáforas relacionadas ao discurso médico. Inúmeros outros trechos trazem o corpo humano como chave de leitura para questões morais, além de muitas vezes possuírem relação metonímica com um referente: Júpiter é representado, na sátira 2, por suas orelhas, as quais o devoto hipócrita tenta comover inutilmente (Pers. 2.21-26). Em alguns momentos, as obras literárias são caracterizadas com atributos ligados ao corpo humano, como a *Antiopa*, de Pacúvio, chamada de verrugosa (*verrucosa*, Pers. 1.77).

Em relação à teoria dos humores e referências à bile, destacamos, ainda, a alusão, na sátira 5, ao inchaço da bile, que faz parte do conselho dado pela Luxúria personificada ao homem vicioso: assumindo um ponto de vista epicurista a respeito da efemeridade do tempo, ela incita a busca pelas coisas doces e prazerosas e a indulgência para com o espírito:

*nihil obstat quin trabe uasta
Aegaeum rapias, ni sollers Luxuria ante
seductum moneat: 'quo deinde, insane, ruis, quo?
quid tibi uis? calido sub pectore mascula bilis
intumuit quam non extinxerit urna cicutae?'* (Pers. 5. 141-145. Grifos nossos).

¹³⁹ O verbo *ceveo*, usado por Pérsio, significa, a rigor, “mover os quadris”. O uso figurativo feito por Pérsio, entretanto, relaciona-se com o abanar de rabo de um cachorro, indicando uma atitude de bajulação com conotações sexuais cf. LEWIS; SHORT. *A Latin Dictionary*, ad loc.

Rápido, para o navio! Nada impede que em barco enorme navegues pelo Egeu, a não ser que a hábil Luxúria, à parte, aconselhe-te:
 — Para onde, insano, te precipitas, para onde? O que tu queres? A **bile varonil** incha sob o peito **quente**, a qual não seria extinta pelo frasco de cicuta?

O conselho da Luxúria se contrapõe ao da Avareza, que estimula o vicioso a buscar o enriquecimento, mesmo que para isso se indisponha com os deuses. Avareza e Luxúria aparecem como ilustrações dos senhores nascidos no fígado do liberto: a verdadeira liberdade, afinal, não é apenas uma questão civil; de nada adianta obter o título de cidadão romano se ainda se conserva a submissão aos vícios. Assim como a bile nasce do fígado, também aí brotam, de acordo com o poeta, a Avareza e a Luxúria. A fonte do fluido é a mesma do vício. A referência ao inchaço da bile e do conseqüente adoecimento na boca da Luxúria toma, portanto, contornos irônicos: se a bile incha sob o peito quente, o quão imprudente é dar ouvidos aos vícios cujo nascimento é estimulado pela bile quente?

Na sátira 4, a referência à bile assume caráter coletivo: o grupo social é visto, de certo modo, como um organismo adoecido:

*quo fretus? dic hoc, magni pupille Pericli.
 scilicet ingenium et rerum prudentia velox
 ante pilos venit, dicenda tacendave calles.
 ergo ubi commota **fervet** plebecula **bile**,
 fert animus calidae fecisse silentia turbae
 maiestate manus.* (Pers. 4. 3-8. Grifos nossos)

Em que você se baseia? Responda isso, ó, pupilo do grande Péricles. Sem dúvida, a sabedoria e a sagacidade surgem prontamente antes da barba; tu sabes bem o que dizer e o que calar. Por isso, quando o plebezinha comovida **ferve** pela **bile**, o teu carisma leva a conseguir os silêncios da turba agitada com a majestade da mão.

A plebe, acometida por bile quente, assume um caráter exaltado e propício à ira e ao desejo. A multidão enraivecida cala-se diante do gesto da mão do jovem orador que, embora saiba distinguir o certo do errado, continua levando uma vida viciosa e prefere ser adulado pelo povo a ingerir os remédios corretos para a cura de seus males da alma. Chamamos a atenção, ainda, para o modo como essa sátira constrói a metáfora da ferida oculta:

*ilia subter/ caecum vulnus habes, sed lato balteus auro/ praetegit. ut mavis, da verba
 et decipe nervos,/ si potes* (Pers. 4. 43-45)

Tens debaixo do abdômen uma ferida escondida, mas um cinto de ouro largo a protege. Como preferires; continua falando e engana os teus próprios nervos se puderes.

A ferida escondida equivale ao vício, e a negligência de quem a esconde e não a trata traz conseqüências à saúde da alma/corpo. Engana a si mesmo – aos seus próprios nervos – quem recobre vícios com riquezas. Se a cura é o restabelecimento da harmonia com a

natureza, ou seja, voltar à condição natural, então, na filosofia, ela é o encontro da felicidade e da tranquilidade da alma. Não se pode perder de vista que as *Sátiras* de Pérsio estão impregnadas de discurso filosófico, sobretudo o estoico. As metáforas de adoecimento do corpo encontradas ao longo do poema, embora sejam condensadas e estruturadas dentro das expectativas do gênero poético, são tomadas de empréstimo da filosofia.

É notável entre os autores estoicos do primeiro século o cultivo da modelagem do próprio caráter e do interlocutor, assim como a valorização do diálogo interno e da meditação como meios eficientes de obter autoconhecimento e, conseqüentemente, o melhoramento de si mesmo. O diálogo na sátira de Pérsio aponta para a estrutura da diatribe cínica e, em alguns momentos, do diálogo platônico. Os estoicos não atribuíam à poesia o poder de cura que Pérsio reivindica para si – ainda que a recomendem para pessoas jovens e inexperientes como uma “primeira filosofia” que deve ser acompanhada de guia interpretativo. Tais considerações foram feitas em relação à épica e ao drama, não havendo, naturalmente, nenhuma prescrição estoica para o uso da sátira (BARTSCH, 2012, p. 230). Pérsio coloca-se como médico de si mesmo e oferece ao ouvinte um modelo de como se automedicar; por isso, aconselha na primeira sátira que o interlocutor não procure a verdade fora de si mesmo, recomendação que muito se aproxima do princípio fundamental do estoicismo: o autoconhecimento possibilita o auto-aprimoramento.

O uso de metáforas médicas em Pérsio está apoiado em seus predecessores do gênero sátira que, conforme demonstramos neste capítulo, também utilizaram o discurso médico para construir sua mensagem moral. Entretanto, enquanto a terapia oferecida por Horácio é branda e amigável, direcionada para amigos próximos, Pérsio adota o tom de um médico que apela para o bom senso de um doente terminal: na sátira 3, alerta o seu interlocutor, a quem chama de louco, sobre os riscos de persistir no vício através de desculpas (Pers. 3. 15-22). Entretanto, como nos lembra Bartsch (2015, p. 178), o intenso resgate que Pérsio faz de seus predecessores, sobretudo de Horácio, transforma tudo o que é resgatado sob uma perspectiva estoica. Bartsch (2015, p. 176) afirma que o satirista elabora metáforas nada charmosas, e esse fato tem em si uma implicação filosófica, ainda que também responda a uma prática poética normativa que associa o uso de figuras ao prazer.

Pérsio cria uma poesia acre através da combinação do registro alto e baixo, inserindo em seu texto as linguagens sexual, gastrointestinal e médica em contextos em que não esperamos encontrá-las, ou então simplesmente conjugando campos semânticos que são completamente estranhos uns aos outros, quase sempre através de uma operação de natureza

metafórica (BARTSCH, 2015, p. 161). De fato, poderíamos assumir, através das leituras que fizemos das metáforas do corpo em Pérsio, que sua poesia não é prazerosa, se por prazerosa entendermos um estilo belo e suave. Entretanto, é preciso ter em mente que se esse é o efeito provocado pela leitura das *Sátiras*, o poeta alcançou, em partes, o objetivo que ele mesmo declara em seus poemas: arranhar as orelhas delicadas e recusar o lugar-comum da inspiração poética, levando para os ritos dos vates um estilo semi-rústico (*semipaganus*, v. 6) sem o intermédio das musas:

*Heliconidasque pallidamque Pirenen
illis remitto quorum imagines lambunt
hederae sequaces; ipse semipaganus
ad sacra vatium carmen adfero nostrum.* (Pers. Prol. 4-7)

As musas do Hélicon e a pálida Pirene
despacho pr'aqueles cujas imagens heras
sequazes lambem; eu mesmo um semipagano,
levo aos ritos dos vates o meu próprio canto.

O satirista afirma que se algo bom por acaso sai de seus escritos, é ave rara, mas recusa o “belo” do público romano, afinal, em sua perspectiva, ele esconde a degeneração moral:

*non ego cum scribo, si forte quid aptius exit,
quando haec rara avis est, si quid tamen aptius exit,
laudari metuam; neque enim mihi cornea fibra est.
sed recti finemque extremumque esse recuso
“euge” tuum et “belle.” nam “belle” hoc excute totum:
quid non intus habet?* (Pers. 1.45-50).

quando eu escrevo, se por acaso algo melhor sai, quando sai, é ave rara; porém, se algo melhor sai, não temeria ser elogiado. Afinal, eu não tenho entranhas de ferro. Mas eu não aceito que o começo e o fim da perfeição sejam o teu “belo!” e “bravo!”. Sacuda, pois, todo esse “belo!”: o que não tem por dentro?

A rejeição do belo é declarada pela *persona* satírica, que reitera esse objetivo na elaboração de seu próprio estilo. Parece verossímil, portanto, concluir que tanto a obscuridade como a aspereza de Pérsio façam parte de um projeto que procura outros parâmetros de valorização da poesia em Roma. Se Pérsio pretendeu criticar Nero, o que nos parece mais provável é que o tenha feito indo na contramão da política cultural adotada pelo imperador. O programa satírico anunciado por Pérsio, portanto, não busca o deleite estético, mas uma reflexão sobre a moralidade e sobre a degeneração dos costumes a partir de um ponto de vista filosófico estoico. As sátiras são apresentadas como um amargo remédio para aqueles presumidamente poucos leitores que possam vir a procurar na poesia de Pérsio algo mais “cozido” ou “fervido” (*decoctius*), ou seja, preparado para curar. Esse leitor, entretanto, alerta

o poeta, deverá possuir orelhas quentes – uma possível metáfora para a perspicácia – e ser capaz de entrar em contato com um texto enigmático. Não por acaso a sátira 3 (em que a figura do médico é a mais preponderante) apresenta primeiramente um estudante preguiçoso e reclamão cujo futuro será, caso não molde a tempo o seu caráter, a degeneração do corpo que levará à morte. A voz satírica ridiculariza e adverte o jovem: é preciso não agir como se esperasse a comida em pedacinhos, tal como os pombinhos, pois viver desse modo é perder-se. Na sátira 5, os alertas sobre a degeneração do corpo são reiterados e o estoicismo é explicitamente apontado como um caminho seguro para a velhice do corpo e da alma:

*mille hominum species et rerum discolor usus;
 uelle suum cuique est nec uoto uiuitur uno.
 mercibus hic Italiam mutat sub sole recenti
 rugosum piper et pallentis grana cumini,
 hic satur inriguo mauult turgescere somno,
 hic campo indulget, hunc alea decoquit, ille
 in uenerem putris; sed cum lapidosa cheragra
 fregerit articulos ueteris ramalia fagi,
 tunc crassos dies lucemque palustrem
 et sibi iam seri uitam ingemuere relictam.
 at te nocturnis iuuat inpalescere chartis;
 cultor enim iuuenum purgatas inseris aures
 fruge Cleanthea. petite hinc, puerique senesque,
 finem animo certum miserisque uitatica canis.* (Pers. 5. 52-65).

Milhares são os tipos de homens e multicolor o modo de viver; para cada um há o seu querer, e nem se vive com um único voto. Um troca, sob o sol nascente, a rugosa pimenta e os grãos pálidos de cominho por mercadorias da Itália; outro, farto, prefere inchar com sono reparador; outro ainda é assíduo com o campo; o jogo de dados consome aquele; este outro apodrece por causa do sexo; mas quando a pedregosa gota tiver quebrado as suas articulações, galhos de uma velha faia, só então lamentarão, tardiamente, já abandonando a vida, por terem passado os espessos dias à luz do pântano. Mas a ti agrada começar a empalidecer entre papiros noturnos; pois tu és cultor dos jovens e semeias em suas orelhas purgadas frutos de Cleantes. Procureis aqui, crianças e anciãos, um fim certo para a alma e viveres para a vossa miserável velhice.

Os homens que vivem de modo moralmente questionável incham (*turgescere*, v. 56), apodrecem (*putrere*, v. 58) e são atacados pela gota (*cheragra*, v. 58). Mas Cornuto, o interlocutor inicial dessa sátira, semeia a filosofia estoica nos ouvidos de seus alunos (e é notória, aqui, a utilização de *auris*, v. 63, e não do diminutivo *auricula*, mais frequente na sátira 1) e, ao contrário do jovem da sátira 3, dedica-se ao estudo dos papiros durante a noite, renunciado à preguiça e evitando os sintomas de adoecimento do corpo. Purgar as orelhas, portanto, é um processo que exige esforço do ouvinte ou leitor. A poesia de Pérsio não entregará de modo deleitoso uma reflexão filosófica (contrariando o exemplo de Lucrécio), pois assume que o processo de cura do ponto de vista estoico exige esforço e prática constante. Acreditamos que o fato de Pérsio não procurar o deleite estético através de sua

poesia de modo algum significa que o autor não tenha elaborado um projeto estético para as suas sátiras: o poeta busca afastar a preguiça e aguçar as orelhas de seus ouvintes e não servirá o mel, mas o acre enigma que não deleita esteticamente, pois desafia o leitor e gera outro tipo de satisfação: a sensação de desvendar o mistério encerrado em cada metáfora.

CONCLUSÃO

As *Sátiras* de Pérsio foram muitas vezes caracterizadas como um dos textos mais obscuros da literatura romana. A tradição, recorrentemente, leu a complexidade dos poemas como uma estratégia para criticar veladamente o governo de Nero e também explicou a obscuridade como sendo resultado da inépcia do autor muito jovem, ainda que os textos mais próximos do primeiro momento de circulação das *Sátiras* chamem a atenção para a popularidade do poeta. Demonstramos, entretanto, que tal leitura esbarra em questões problemáticas, como a datação da biografia de Pérsio, único texto em que encontramos a informação de que uma crítica a Nero teria sido feita. As *Sátiras* não apresentam nenhuma menção direta ao imperador, e por isso é preciso cuidado para categorizá-las como um texto dissidente.

Ademais, muitos dos trechos lidos como críticos a Nero, incluindo o verso modificado por Cornuto, encontram consonância com a doutrina estoica ou com os lugares-comuns da sátira romana – a *libertas*, por exemplo. Acreditamos que mesmo que haja críticas indiretas a Nero na obra, a obscuridade pouco tem a ver com tal fato. Para esconder-se da mira do imperador, bastaria omitir seu nome e referências diretas a ele.

Conforme demonstramos, o texto de Pérsio deve sua obscuridade às mudanças bruscas e frequentes de enunciadores no diálogo, fator que tem suscitado dúvidas em editores do texto sobre a posição correta de algumas aspas; também encontramos mudanças repentinas de cenários e assuntos. Bartsch (2015, p. 1) afirma que as *Sátiras* são uma herança peculiar da literatura clássica, pois são notoriamente difíceis, desorientadoras, abruptas, cheias de terminologia incomum e quase sempre caminham na fronteira do desagradável. Há, segundo Bartsch (2015, p. 1), diversas contradições óbvias e um alto tom moral que contrasta com o vocabulário coloquial utilizado pelo satirista. A metáfora, conforme defendemos, é o aspecto mais significativo a explicar a obscuridade em Pérsio. São metáforas difíceis que muitas vezes não fazem sentido à primeira vista (BARTSCH, 2015, p. 7). Segundo Bartsch (2015, p. 5), Pérsio faz um uso transformador da metáfora, colocando a figura a serviço de seus objetivos estoicos enquanto procura escapar da associação tradicional entre leitura e prazer – destoando, por exemplo, de Lucrécio.

Defendemos que a obscuridade seja programática em Pérsio, ainda que possa ter sido intensificada, para os leitores modernos, em função da perda de referenciais importantes daquele tempo e contexto para a compreensão dos poemas. O termo “obscuridade” talvez não

seja o mais adequado para caracterizar o programa poético de Pérsio, ainda que o tenhamos usado, seguindo o rastro da tradição crítica.

Aristóteles assinala que a metáfora agradável é aquela que provém de coisas não muito afastadas (Arist. *Ret.* 1405a) e caracteriza como engima a utilização abundante de metáforas, sobretudo daquelas que estabelecem relações inesperadas (Arist. *Po.* 1458a). A poesia de Pérsio é, portanto, enigmática, e nos parece mais acertado dizer que o engima faz parte do programa poético de Pérsio, e não a obscuridade. Pérsio contraria as prescrições de bom e de belo encontradas nos tratados de Aristóteles e ecoadas pela *Arte Poética* de Horácio, recusa o lugar-comum da inspiração poética, cria metáforas que estabelecem relações entre coisas afastadas e questiona a associação automática entre poesia e prazer. Essa operação é tanto declarada semanticamente (quando, por exemplo, o poeta recusa a fonte de Hipocrene e se autodeclara um *semipaganus* ou meio-rústico, no Prólogo) como estilisticamente, e por isso acreditamos que o engima é deliberado, e não accidental.

Em grande medida, o poeta escolheu criar um estilo que fosse desagradável e despertasse uma visão diferente de poesia, sobretudo de poesia associada ao discurso filosófico: não uma fonte de prazer, mas de cura. E não há, numa perspectiva estoica, como ministrar o verdadeiro remédio da alma enganando os pacientes, disfarçando o gosto do absinto com o mel. Assim, o homem que sofre com a doença da alma continua perdido nos prazeres enganosos. Os vícios que Pérsio denuncia são gravíssimos e não há para eles outra alternativa que não um remédio amargo. As *Sátiras*, concentradas e acres, se colocam à disposição dos poucos que, segundo a *persona* satírica, serão capazes de encarar a verdade e terão orelhas quentes o suficiente para ouvir algo mais encorpado.

A verdade enunciada pela *persona* nas *Sátiras* é aquela apresentada pela doutrina estoica, escola filosófica à qual Pérsio claramente se filia. O período em que Pérsio viveu foi marcado por uma forte difusão do estoicismo, e personalidades como Cornuto, Musônio Rufo e Sêneca, ainda hoje reconhecidos nomes da terceira fase do estoicismo, circulavam no mundo intelectual e político de Roma. Todos os três, incluindo Cornuto, professor de Pérsio, foram mais tarde condenados ao desterro ou ao suicídio por Nero.

Também Trásea Peto, senador romano mencionado na *Vita Persii* e dissidente moral do Principado de Nero, participava de um círculo estoico politicamente ativo em Roma. O estoicismo e seus lugares-comuns, portanto, transitavam amplamente, sobretudo dentro dos círculos aristocráticos. É muito provável que os primeiros leitores das *Sátiras*, familiarizados com a doutrina ou com alguns de seus dogmas, tivessem uma bagagem muito maior que a do

leitor moderno para reconhecer o discurso estoico na obra de Pérsio. A própria presença de uma das escolas mais conhecidas pelos romanos pode explicar em parte a popularidade imediata do poeta naquele tempo, mesmo que através de um texto enigmático.

Demonstramos que apenas no século VI d.C. encontramos uma menção à obscuridade em Pérsio. Autores como Lactânncio e Jerônimo de Estridão citam o poeta sem que essa característica seja lembrada. Seus contemporâneos, Marcial e Quintiliano, referem-se apenas a sua popularidade, alcançada com apenas um livro. Pérsio permaneceu um autor importante para a formação escolar até o fim do medievo, mas a partir do Renascimento encontramos textos que questionam a utilidade de ensiná-lo aos jovens, como o de Júlio César Escalígero.

Alguns críticos, como John Dryden, avaliaram o estilo de Pérsio como defeituoso, excessivamente obscuro, beirando o impenetrável, enquanto elogiam o estilo de Horácio e de Juvenal. Dryden elege Horácio como o melhor dos satiristas romanos por sua sobriedade, mesmo confessando preferir intimamente Juvenal. Seria impossível para autores como Pérsio e até mesmo Juvenal alcançarem um padrão de excelência estabelecido a partir de critérios reconhecidamente horacianos. A boa sátira, nessa perspectiva, é aquela urbana, de riso anódino, equilibrada, de *persona* gracejante, mas não destemperada.

Pérsio, que ao mesmo tempo explora profundamente a influência de Horácio e se autodeclara um *semipaganus*, afasta-se explicitamente de um compromisso com a urbanidade. Afasta-se, também, da poesia que reivindica a inspiração das musas, e por conseguinte das prescrições de bom e de belo aristotélico para a poesia, conforme já destacamos nesta tese. Seus versos não estão a serviço do prazer do leitor ou ouvinte, portanto não nos parece acertado acusá-lo de possuir um estilo defeituoso por não provocar o mesmo tipo de deleite que encontramos na sátira de Horácio. Pérsio, procura, antes, chocar, provocar incômodo, e assim levar o público ao autoconhecimento, livre das paixões e dos vícios. Se seu estilo afastar a maior parte da túrbida Roma, que seja: melhor possuir um ou dois leitores que não sejam estúpidos. É isso que a *persona* satírica declara para seu interlocutor na sátira 1, que trata, sobretudo, da corrupção da literatura contemporânea a Pérsio em Roma.

Pérsio segue as características e dogmas mais proeminentes do estoicismo em sua sátira, e trata de questões como a verdadeira liberdade e a verdadeira sanidade, amplamente difundidas nos textos estoicos que conhecemos. O estoicismo, como escola helenística de raízes socráticas, propõe um estilo de vida guiado por um conceito de ética e de virtude, apresentando-se como caminho para a saúde da mente e da alma. Analogias entre a medicina e a filosofia, que aproximavam a alma ao corpo e o vício à doença eram frequentes em todas

as escolas helenísticas, entretanto, eram mais abundantes entre autores estoicos. Demonstramos como autores como Sêneca e Musônio Rufo utilizam com frequência metáforas médicas para elaborar seus argumentos filosóficos. Também Pérsio utilizou largamente metáforas médicas em sua poesia, o que o aproxima do discurso filosófico e estoico.

A metáfora, como demonstramos, possui grande protagonismo na poesia de Pérsio, e muitas vezes são construídas a partir da analogia entre o corpo e a alma, a doença e o vício, e carregam uma mensagem inconfundivelmente estoica. Apesar da mensagem claramente estoica, as metáforas em Pérsio contrariam tanto normas estoicas como poéticas e, segundo Bartsch, constituem uma revolução histórica na poética da metáfora (BARTSCH, 2015, p. 8).

Segundo Bartsch (2015, p. 10), a metáfora em Pérsio pode ser lida como um medicamento doce e prejudicial ou desagradável e salutar. Desse modo, Pérsio se posiciona de modo diverso de Lucrécio, para quem a poesia poderia se tornar o veículo ideal para a doutrina epicurista, pois transformava um conteúdo que afastava as multidões em algo mais doce e interessante. O método usado no *De rerum natura*, portanto, foi apenas parcialmente imitado, e acreditamos que de modo irônico: trata-se de filosofia transmitida pelo verso, ou de poesia filosófica, mas o argumento para a escolha da versificação utilizado por Lucrécio é caracterizado como nocivo por Pérsio, que demonstra que o verso pode ser um meio ainda melhor para a filosofia quando a poesia é afastada do mel e aproximada do gosto acerbo do vinagre.

Tendo em vista que as *Sátiras* se apresentam como um remédio para os vícios da sociedade romana por elas descritos, chamamos a atenção para as metáforas em que o corpo humano é, de alguma forma, trabalhado pelo satirista. Ao apontar para o corpo, a *persona* denuncia, de modo geral, os sintomas através dos quais podemos entrever as consequências do vício ou da falta de virtude. As referências à palidez e aos inchaços que encontramos nos poemas representam sequelas de uma vida viciosa e distante do ideal estoico. Pérsio utiliza o corpo como metáfora da alma, e aproveita a materialização que a metáfora possibilita para evidenciar para leitores e ouvintes as consequências das escolhas morais equivocadas. Lança mão em alguns momentos de conhecimentos próprios da medicina, como a teoria dos humores, para conferir autoridade aos argumentos que constrói. Os textos filosóficos estoicos também utilizam o discurso médico e analogias entre vício e doença, corpo e alma. Entretanto, nos textos filosóficos é mais comum a comparação, e não a metáfora, em que a

estrutura discursiva da comparação é apagada. Em Pérsio, muitas vezes, corpo e alma e vício e doença se confundem.

Pérsio se coloca como um médico de si mesmo e oferece ao ouvinte um modelo de como se automedicar. A ligação entre a poesia de Pérsio e o discurso médico antigo, que atravessa e é atravessado muito frequentemente pelo discurso filosófico, é percebida através da análise desse grupo particular de metáforas que se relacionam ao corpo humano e suas funções. Nas *Sátiras*, as condições médica e moral se confundem, transformando a narrativa do adoecimento do corpo em uma metáfora da degeneração da alma. Tais metáforas representam, muitas vezes, a chave para o enigma construído por Pérsio: são metáforas vivas criadas pelo poeta para construir seu lugar na tradição satírica e estoica. Os poemas podem, assim, ser encarados como remédios oferecidos pelo poeta às orelhas adoecidas, para as quais a mensagem do satirista pode representar um amargo processo de cura.

REFERÊNCIAS

- ALGRA, Keimpe. Cosmologia e teologia. In: GOURINAT, J.B.; BARNES, J (Orgs.). **Ler os estoicos**. São Paulo: Edições Loyola, p. 175-195, 2013.
- ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Tradução, comentários e notas de Italo Eugenio Mauro. Prefácio de Otto Maria Carpeaux. São Paulo: Ed. 34, 2009.
- ANDERSON, William. **Essays on Roman satire**. Princeton: Princeton University, 1982.
- ANSCOMBE, Jeremy Guy. **An Etymological Commentary on Cornutus' *Epidrome***. 2005. 382 f. PhD (Doctor of Philosophy) – School of Classics, University of Leeds, Leeds, 2005.
- ARISTÓTELES. **Física**. Traducción y notas: Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução e notas de Ana Maria Valente. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. 3ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- ARNOLD, E. Vermon. **Roman Stoicism**. Cambridge: Cambridge University, 1911.
- ASSIS, Machado de. **Esau e Jacó**. São Paulo: Peguin e Companhia das Letras, 2012.
- AULO GÉLIO. **Noites Áticas**. Tradução e notas de José R. Seabra F. Introdução de Bruno Fregni Basseto. Londrina: EDUEL, 2010.
- BALASCH, Manuel. Tradução e notas. In: PERSIO. **Sátiras**. Introducciones generales de Manuel Balasch y Miguel Dolç introducciones particulares, traducción y notas de Manuel Balasch. Madrid: Gredos, 1991.
- BARTSCH, Shadi. Persius, Juvenal, and Stoicism. In: BRAUND, S; OSGOOD, J. **A companion to Persius and Juvenal**, p. 217-238, 2012.
- BARTSCH, Shadi. **Persius: a study in food, philosophy, and the figural**. Chicago, Chicago University, 2015.
- BELCHIOR, Ygor Klain. **Nero: bom ou mau imperador? Retórica, política e sociedade em Tácito (54 a 69 d.C.)**. Curitiba: Prismas, 2016.
- BELCHIOR, Ygor Klain. **Tácito e o Principado de Nero**. 2012. 156 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2012.
- BÉNATOUÏL, Thomas. A virtude, a felicidade e a natureza. In: GOURINAT, J.B.; BARNES, J. **Ler os estoicos**. São Paulo: Edições Loyola, p. 117-134, 2013.
- BO, Dominicus. **Auli Persii Flacci Lexicon**. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.
- BOND, R. P. **Stoic Influence on Selected Satires of Horace**. 1977. 362 f. Thesis (Doctor of Philosophy in Classics). University of Canterbury, 1977.

- BRAMBLE, J. C. **Persius and the Programmatic Satire: a Study in Form and Imagery.** Cambridge: Cambridge University, 1974.
- BRUNO, Haroldo. **Pérsio: Introdução, tradução e notas.** 1980. 198 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1980.
- BUCKLEY, Emma; DINTER, Martin T. (Ed.). **A Companion to the Neronian Age.** Oxford: Blackwell, 2013.
- CAIRUS, Henrique Fortuna. A arte de curar na cura pela arte: ainda a catarse. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 2, n.3, 2008.
- CAIRUS, Henrique Fortuna.; RIBEIRO JR., W.A. **Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença.** Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005.
- CASAUBON, Isaac. **Auli Persi Flacci Satirarum Liber.** Paris, 1605.
- CASAUBON, Isaac. Prolegomena to the Satires of Persius: An Introduction, Text and Translation. Trad. Peter E. Medine. In: **English Literary Renaissance**, VI, n. 2, p. 271-277, 1976.
- CASSIN, Bárbara. **Se Parmênides: O tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia.** Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CARMO, Rafael Cavalcanti do. **Difficile est saturam bene vertere: os desafios da tradução poética e uma versão brasileira das Sátiras de Juvenal.** 2018. 291 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018.
- CASTRO, Marihá Barbosa e. **O programa satírico de Pérsio frente à tradição.** 2015. 145 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.
- CESILA, Robson Tadeu. **Metapoesia nos epigramas de Marcial: tradução e análise.** 2004. 392 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- CHAMPLIN, Edward. **Nero.** Cambridge: Harvard University, 2003.
- CÍCERO. **Discussões Tusculanas.** Tradução de Bruno Fregni Basseto. Uberlândia: Edufu, 2014.
- CÍCERO. **Textos Filosóficos.** Tradução, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- CÍCERO. **Os deveres.** Tradução de Luiz Feracine. São Paulo: Escala, 2008.
- CICERÓN. **Sobre el orador** (introducción, traducción y notas de José Javier Iso). Madrid, Editorial Gredos, 2002.
- CLAUSEN, Wendell. **A. Persi Flacci Saturarum liber.** Oxford, 1956.
- CLAUSEN, Wendell. Sabinus' MS of Persius. **Hermes**, nº 91, pp. 252-256, 1963.
- CLAUSEN, Wendell.; ZETZEL, James. E. G. **Commentum Cornuti in Persium.** Munich: De Gruyter, 2004.
- CORDEIRO, Iana Lima. **A constituição da persona satírica na obra de Juvenal.** 2019. 128 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2019.

- DINTER, Martin T. The Life and times of Persius. In: BRAUND, Susanna; OSGOOD, Josiah. (Ed.). **Companion to Persius and Juvenal**. Malden: Blackwell, p. 41-58, 2012.
- DIO CASSIUS. **Roman History**. Volume VIII: Books 61-70. Translated by Earnest Cary and Herbert B. Foster. Cambridge: Harvard University, 1925.
- DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2 ed., reimpressão. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.
- DRURY, Marin. Apéndice de autores y obras. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, M. W (ed.). **Historia de la Literatura Clásica: I Literatura Griega**. Versión española de Federico Zaragoza Alberich. Madrid: Gredos, 1990.
- DRYDEN, John. A Discourse concerning the Original and Progress of Satire (1693). In: KER, W. P. (Ed.). **Essays of John Dryden**. Oxford: Clarendon, p. 15-114, 1900.
- DRYDEN, John. **The Works of John Dryden: Poems 1693-1696**. v. 4. Edited by A. B. Chambers, William Frost and Vinton A. Dearing. Berkeley: University of California, 1974.
- EPICTETO. **O Encheirídon de Epicteto**. Introdução, tradução e notas de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- ESTEVES, Anderson de Araujo Martins. **Nero nos *Analles* de Tácito**. 2010. 164 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- FAVERSANI, Fábio. *Quinquennium Neronis* e a ideia de um bom governo. **Phoënix**, Rio de Janeiro, 20-1, p. 158-177, 2014.
- FAVERSANI, Fábio; JOLY, Fábio. Sobrevivendo ao Principado: um estudo sobre *A vida de Agrícola*, de Tácito. In: SILVA, Gilvan Ventura da; LEITE, Leni Ribeiro (Org.). **As múltiplas faces do discurso em Roma: textos, inscrições, imagens**. Vitória: Edufes, p. 69-81, 2013.
- FISKE, George Converse. Lucilius and Persius. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, v. 40, p. 121-150, 1909.
- FISKE, George Converse. **Lucilius and Horace: a Study in the Classical Theory of Imitation**. Madison: University of Wisconsin, 1920.
- FURLAN, Mauri. **Ars traductoris: questões de leitura-tradução da *ars poética* de Horácio**. 1998. 138 f. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.
- GILL, Christopher. The School in the Roman Imperial Period. In: INWOOD, Brad (Ed.). **The Cambridge Companion to the Stoics**. Cambridge: Cambridge University, p. 33-58, 2003.
- GOMEZ, Eduardo Serrano. La segunda sátira de Persio a la luz de la filosofía estoica. **Revista Canaria de filología, cultura u humanidades clásicas**, nº 4, p. 313-332, 1992.
- GONÇALVES, Soraia Nascimento. **Contributos para a definição do orador ideal - estudo e tradução do “Orator” de Cícero**. 2017. 362 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2017.
- GOURINAT, J.B.; BARNES, J. (Orgs.). **Ler os estoicos**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- GOURINAT, J. B. Epistemologia, retórica e gramática. In: GOURINAT, J.B.; BARNES, J (Orgs.). **Ler os estoicos**. São Paulo: Edições Loyola, p. 35-52, 2013.
- GRIFFIN, Miriam T. **Seneca: a Philosopher in Politics**. Oxford: Oxford University, 2003.

- GRIFFIN, Miriam T. **Nero: the End of a Dynasty**. Routledge: New York, 2001.
- HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- HAMMOND, P.; HOPKINS, D. (Ed.). **The Poems of John Dryden**. v. 3. New York, 2000.
- HANKINSON, R. J. Stoicism and Medicine. In: INWOOD, Brad (Ed.). **The Cambridge Companion to the Stoics**. Cambridge: Cambridge University, p. 295-309, 2003.
- HASEGAWA, Alexandre Pinheiro. Biografia e história na lírica horaciana. In: SILVA, Gilvan Ventura da; LEITE, Leni Ribeiro (Org.). **As múltiplas faces do discurso em Roma: textos, inscrições, imagens**. Vitória: Edufes, p. 57-68, 2013.
- HIERONYMI, S. Eusebius. *Adversus Jovinianum libri duo*. In: MIGNE, J. P. (Ed.). **Patrologia Latina**. Tomus XXIII. Paris, 1883.
- HIERONYMI, S. Eusebius. *Contra Rufinum Lib I*. In: MIGNE, J. P. (Ed.). **Patrologia Latina**. Tomus XXIII. Paris, 1883.
- HOMERO. **Íliada**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Hedra, 2011.
- HORACE. **Satires, Epistles and Ars Poetica**. Edited by Jeffrey Henderson and translated by H. Rushton Fairclough. Londres: Harvard University, 1929 (The Loeb Classical Library).
- HORÁCIO. **Sátiras**. Tradução e notas de Guilherme Gontijo Flores. No prelo.
- HORÁCIO; OVÍDIO. **Sátiras. Os fastos**. Traduções de António Luís Seabra e António Feliciano de Castilho; prefácio de João Batista Melo e Sousa. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1970. v. 4 (Clássicos Jackson).
- HORST, P. W. Van Der. Cornutus and the New Testament: A Contribution to the Corpus Hellenisticum. **Novum Testamentum**. v. 3, n. 2, p. 165-172, 1981.
- ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologias**. Madrid: BAC., 1982.
- JAHN, Otto. **Auli Persii Flacci Satirarum Liber cum Scholiis Antiquis**, Leipzig, 1843.
- JUVENAL, PERSIUS. **Juvenal and Persius**. Edited and translated by Susanna Morton Braund. Cambridge: Harvard University, 2004.
- KEANE, Catherine. Life in the text: the corpus of Persius' satires. In: BRAUND, Susanna; OSGOOD, Josiah. **A Companion to Persius and Juvenal**, p. 79-96, 2012.
- KENNEY, E. J. Satiric textures: style, meter, and Rhetoric. In: BRAUND, Susanna; OSGOOD, Josiah. (Ed.). **Companion to Persius and Juvenal**. Malden: Blackwell, p. 113-136, 2012.
- KIVISTÖ, Sari. **Medical Analogy in Latin Satire**. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- KNIGHT, Charles. **The Literature of Satire**. New York: Cambridge University, 2004.
- LAKOFF, George. **Metáforas da vida cotidiana**. Trad. Maria Sophia Zanotto. Mercado de Letras: Campinas, 2002.
- LEWIS, C. T.; SHORT, C. **A Latin Dictionary**. London: Oxford University, 2002. 2.019 p.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon, 1996, 2.042 p.
- LUCRÉCIO. **Da natureza das coisas**. Tradução, introdução e notas de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Relógio D'Água: Lisboa, 2015.

- MANÍLIO. *Astronômicas*. Tradução, introdução e notas de Marcelo Vieira Fernandes. In: FERNANDES, Marcelo Vieira. **Manílio: Astronômicas**. Tradução, introdução e notas. 2006. 289 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- MARTIN, J.M.K. Persius – Poet of the Stoics. **Greece and Rome**, nº 8, p. 172-182, 1939.
- MARTINHO, Marcos. Suetônio, *Dos Gramáticos*. **Clássica**. v. 27, n. 2, p. 231-255, 2014.
- MAYER, Roland. Neronian Classicism. **The American Journal of Philology**, v. 103, n. 3, p. 305-318, 1982.
- MAYER, Roland. Sleeping with the enemy: satire and philosophy. In: FREUDENBURG, Kirk (Ed.). **The Cambridge Companion to Roman satire**. Cambridge: Cambridge University, p.146-149, 2005.
- MAYER, Wendy. Medicine and Metaphor in Late Antiquity: How Some Recent Shifts are Changing the Field. **Studies in Late Antiquity**, v. 2, p. 440-463, 2018.
- MENDEL, C. W. Satire as popular philosophy. **Classical Philology**, XV, p. 139-257, 1920.
- MIOTTI, Charlene Martins. **Ridentem dicere uerum: o humor retórico de Quintiliano e seu diálogo com Cícero, Catulo e Horácio**. 2010. 215 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- MORFORD, Mark. **Persius**. Boston: Twayne Publishers, 1984.
- MUSÔNIO RUFO. Diatribes 5 e 6: sobre a relação entre a teoria, hábito e exercício. Tradução e notas de Aldo Dinucci. **Anais de filosofia clássica**, v. 7, n. 14, p. 87-97, 2013.
- MUSÔNIO RUFO. Fragmentos Menores. Tradução e notas de Aldo Dinucci. **Trans/Form/Ação**, v. 35, n. 3, p. 267-284, 2012.
- NICHOLS, Marden Fitzpatrick. Persius. In: BUCKLEY, Emma; DINTER, Martin T. (Ed.). **A Companion to the Neronian Age**. Oxford: Blackwell, p. 258-274, 2013.
- NUSSBAUM, Martha C. **The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics**. New Jersey: Princeton University, 1994.
- O’GORMAN, Ellen. **Irony and Misreading in the Annals of Tacitus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- OLIVA NETO, João Angelo. Riso invectivo vs. riso anódino e as espécies de iambo, comédia e sátira. **Letras Clássicas**, n. 7, p. 77-98, 2003.
- PARKER, Holt N. Manuscripts of Juvenal and Persius. In: BRAUND, Susanna.; OSGOOD, Josiah. (Ed.). **Companion to Persius and Juvenal**. Malden: Blackwell, p. 137-161, 2012.
- PARKER, Holt. N.; BRAUND, Susanna. Imperial satire and the scholars. In: BRAUND, Susanna.; OSGOOD, Josiah. (Ed.). **Companion to Persius and Juvenal**. Malden: Blackwell, p. 436-464, 2012.
- PERCZYK, Cecilia J. La función terapéutica de la filosofía estoica en la sátira 2.3 del Libro II de Horacio. In: MACÍAS, Julian. (Ed.). **La antigüedad grecolatina em debate**. Buenos Aires: Rthesis, p. 55-61, 2014.
- PERSE. **Satires**. Texte établi et traduit par A. Cartault. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- PÉRSIO. **Sátiras**. Introdução, tradução e notas de Fábio Paifer Cairolli. São Paulo: Assimétrica, 2019.

- PERSIO. **Sátiras**. Introducciones generales de Manuel Balasch y Miguel Dolç introducciones particulares, traducción y notas de Manuel Balasch. Madrid: Gredos, 1991.
- PERSIUS, A. Flaccus. **Saturae**: accedunt varia de Persio iudicia XIV-XX/ A. Persius Flaccus. Commentario atque indice rerum notabilium instruxit Helgus (Oleg) Nikitinski, München; Leipzig: Saur, 2002.
- PERSIUS ET IVVENALIS. **Satvrae**. Edidit brevique adnotatione critica denovo instruxit W.V. Clausen. New York: Oxford University, 1992 [1ª edição: 1959].
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- PLINE L'ANCIEN. **Histoire Naturelle**. Livre XXV. Texte établi, traduit et commenté par Jacques André. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- PINTO, Luciano César Garcia. **Do que se confia às letras: a ciência gramatical nas Etimologias de Isidoro de Sevilha**. 2008. 420 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- POWELL, J. G. F. **Dialogues and Treatises**. In: HARRISON, Stephen (Ed.). *A Companion to Latin Literature*. Oxford: Blackwell, p. 223-240, 2005.
- QUINTILIAN. **Instituto oratoria**. Edited by H. E. Butler. Londres: Harvard University, 1921. 4 v. (The Loeb Classical Library).
- RADICE, Roberto. **Estoicismo**. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.
- RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. Trad. Dion Davi Macedo. Edições Loyola: São Paulo, 2000.
- RICOEUR, Paul. **Sobre a tradução**. Tradução e prefácio de Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- ROBATHAN, D.; CRANZ, F. E. Persius. In: KRISTELLER, P.O.; CRANZ, F.E.; BROWN, V. (Ed.). **Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and commentaries: Annotated Lists and Guides**, vol. 3. Washington, DC, p. 201-312, 1976.
- RODOLPHO, Melina. **De Physiognomoniam Liber: considerações a respeito do *ethos* e da fisiognomoniam em textos da Antiguidade Clássica**. 2016. 457 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2016.
- RUDD, Niall. **The Satires of Horace and Persius**. New York: The Penguin Books, 1973.
- RUDICH, Vasily. **Political Dissidence Under Nero: The Price of Dissimulation**. London: Routledge, 1993.
- SCATOLIN, Adriano. **A invenção no *Do orador*, de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23**. 2009. 313 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007.
- SCHOFIELD, Malcom. Stoic Ethics. In: INWOOD, Brad (Ed.). **The Cambridge Companion to the Stoics**. Cambridge: Cambridge University, p. 233-256, 2003.
- SEDLEY, David. The School, from Zeno to Arius Dydimus. In: INWOOD, Brad (Ed.). **The Cambridge Companion to the Stoics**. Cambridge: Cambridge University, p. 7-30, 2003.

SELLARS, John. **The Art of Living: the Stoics on the Nature and Function of Philosophy.** London: Bloomsbury, 2009.

SENECA L. A. **Ad Lucilium epistulae Morales.** In: The Latin Library. www.thelatinlibrary.com/.

SÊNECA. **Sobre a Ira. Sobre a tranquilidade da alma.** Tradução, intrdução e notas de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics e Companhia das Letras, 2014.

SÊNECA, L. A. **Cartas a Lucílio.** Tradução, prefácio e notas de José Antônio Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

SILVA, Camilla Ferreira Paulino da. **A construção da imagem de Otávio, Cleópatra e Marco Antônio entre moedas e poemas (44. a 27 a.C.).** 2014. 189 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.

SOSIN, Joshua D. Lucretius, Seneca and Persius 1.1-2. **Transactions of the American Philological Association**, v. 129, p. 281-299, 1999.

SUETÔNIO. **Dos Gramáticos.** Tradução de Marcos Martinho dos Santos. *Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos.* v. 27, n. 2, p. 231-256, 2014. Disponível em: <<http://revista.classica.org.br/classica/article/view/319>>.

SUETÔNIO. **Vida dos Doze Césares.** Tradução de Sady Garibaldi. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. (Coleção Universidade de Bolso).

SUETÔNIO; AUGUSTO. **A Vida e os Feitos do Divino Augusto.** Tradução de Matheus Trevizam, Paulo Sérgio Vasconcellos e Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

SULLIVAN, J.P. Satire. In: JENKYNS, R. (Ed.). **The Legacy of Rome: a new appraisal.** Oxford, p. 215 - 42, 1992.

TÁCITO. **Anais.** Tradução de J. L. Freire de Carvalho. São Paulo: W. M. Jackson, 1964.

TACITUS. **The Annals of Imperial Rome.** Translated by Michael Grant. London: Penguin Books, 1989.

THORSTEINSSON, Runar M. **Roman Christianity & Roman Stoicism: a Comparative Study of Ancient Morality.** Oxford: Oxford University, 2010.

TRIMBERG, Hugo von. **Registrum multorum auctorum** (1280). Wien: F. Tempsky, 1888.

VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. **Persona Poética e autor empírico na poesia amorosa romana.** São Paulo: Editora Unifesp, 2016.

VEYNE, Paul. **Sêneca e o estoicismo.** Tradução de André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

VIRGÍLIO. **Eneida.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Organização, apresentação e notas de João Angelo de Oliva Neto. São Paulo: Editora 34, 2014.

VIRGÍLIO. **Geórgicas; Eneida.** Traduções de Antônio Feliciano de Castilho e Odorico Mendes. São Paulo: W. M. Jackson, 1948.

VIVEROS, Germán. **Pérsio: Sátiras.** Introdução, tradução e notas de Germán Viveros. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

WARMINGTON, E. H. **Remains of old Latin: Ennius and Caecilius.** Londres: Harvard University, 1988. v. 1 (The Loeb Classical Library).

WARMINGTON, E. H. **Remains of old Latin: Lucilius. The Twelve Tables.** Londres: Harvard University, 1938. v. 3 (The Loeb Classical Library).

WHITE, Michael J. Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology). In: INWOOD, Brad (Ed.). **The Cambridge Companion to the Stoics.** Cambridge: Cambridge University, p. 124-152, 2003.

ZETZEL, James. E. G. **Marginal Scholarship and Textual Deviance:** the *Commentum Cornuti* and the Early Scholia on Persius. London: University of London, 2005.

ANEXOS

TRADUÇÃO DAS SÁTIRAS DE AULO PÉRSIO FLACO

AULI PERSII VITA

Aulus Persius Flaccus natus est pridie Nonas Decembris, Fabio Persico, L. Vitellio Coss.; decessit VIII. Kal. Decemb. Rubrio Mario, Asinio Gallo Coss. Natus in Etruria Volaterris, Eques Romanus, sanguine et [5] affinitate primi ordinis uiris conjunctus; decessit ad octavum milliarium via Appia in praediis suis. Pater ejus Flaccus pupillum reliquit moriens, annorum fere sex. Fulvia Sisennia mater nupsit postea Fusio, Equiti Romano; et eum quoque extulit intra paucos annos. [10] Studuit Flaccus usque ad annum XII. Volaterris; inde Romae apud Grammaticum Remmum Palaemonem et apud rhetorem Verginium Flaccum. Cum esset annorum XVI, amicitia coepit uti Annaei Cornuti, ita ut ab eo nusquam discederet; a quo introductus aliquatenus in philosophia est. [15] Amicos habuit a prima adulescentia Caesium Bassum poetam et Calpurnium Staturam, qui eo vivo juvenis decessit. Coluit ut patrem Servilium Numanum. Per Cornutum cognovit Annaeum etiam Lucanum, aequaevum auditorem Cornuti. Nam Cornutus [20] illo tempore Tragicus fuit, sectae Stoicae¹⁴⁰, qui libros philosophiae reliquit. Sed Lucanus adeo mirabatur scripta Flacci, ut vix retineret se illo recitante a clamore, quin illa esse vera poemata diceret. Sero cognovit Senecam, sed non ut caperetur ejus ingenio. Usus est apud Cornutum duorum convictu [25] doctissimorum et sanctissimorum virorum, acriter tum philosophantium, Claudii Agaturni, medici Lacedaemonii, et Petronii Aristocratis, Magnetis, quos unice miratus est et aemulatus, cum aequales essent et Cornuto minores. Ipse etiam decem fere annis summe dilectus a Paeto Thrasea est, ita ut peregrinaretur [30] quoque cum eo aliquando, cognatum ejus Arriam uxorem habente. Fuit morum lenissimorum, verecundiae virginalis, formae pulchrae, pietatis erga matrem et sororem et amitam exemplo sufficientis. Fuit frugi et pudicus. [35] Reliquit circa HS. XX matri et sorori: scriptis tantum ad matrem codicillis, rogavit eam, ut daret Cornuto sestertia, ut quidam dieunt centies, ut alii volunt, argenti facti pondera viginti, et libros septingentos sive bibliothecam suam omnem. Verum [40] Cornutus sublatis libris pecuniam sororibus, quas frater haeredes fecerat, reliquit. Et raro et tarde scripsit. Hunc ipsum librum imperfectum reliquit; versus aliqui dempti sunt ultimo libri; et quasi finitus esset, leviter recitavit Cornuto; et Caesio Basso petenti, ut ipse [45] ederet, tradidit edendum. Scripserat etiam in pueritia Flaccus Praetextam et “Οδοιπορχών” librum unum, et paucos in sororem Thraseae Arriae matrem versus, quae se ante virum occiderat. Omnia autem Cornutus auctor fuit matri ejus, ut aboleret. Editum librum continuo mirari homines et deripere coeperunt. [50] Decessit autem vitio stomachi, anno aetatis XXX. Sed mox, ut a schola et magistris deverterat, lecto libro Lucillii decimo vehementer Satyras componere studuit: cuius libri principium imitatus est: sibi primo, mox omnibus detrectaturus, cum [55] tanta recentium poetarum et oratorum insectatione, ut etiam Neronem culpaverit; cujus versus in Neronem cum ita se haberet: “auriculas asini Mida rex habet”, in hunc modum a Cornuto ipso tantummodo est emendatus: “auriculas asini quis non habet?” ne hoc Nero in se dictum arbitraretur.

¹⁴⁰ Na edição da Gredos há a expressão *sectae poeticae*. Casaubon, porém, registra *sectae Stoicae* no mesmo local.

A VIDA DE AULO PÉRSIO

Aulo Pérsio Flaco nasceu na véspera das nonas de dezembro, sendo cônsules Fábio Pérsico e L. Vitélio. Morreu oito dias antes das calendas de dezembro, sendo cônsules Rúbrio Mário e Asínio Galo.

Nasceu na Etrúria, em Volterra. Era equestre romano e estava ligado por sangue [5] e parentesco a homens de primeira ordem¹⁴¹. Morreu em sua propriedade, na via Ápia, na altura da oitava coluna miliar. O seu pai Flaco, ao morrer, o deixou órfão aproximadamente aos seis anos. Fúlvia Sisenia, a mãe, casou-se depois com Fusio, cavaleiro romano, e também ele morreu dentro de poucos anos. [10]

Flaco estudou até os 12 anos na cidade de Volterra; depois em Roma, com o gramático Remo Palémon e com o rétor Virgínio Flaco. Quando chegou à idade de 16, começou uma amizade com Aneu Cornuto, de tal modo que dele nunca mais se separou; foi introduzido até certo ponto na filosofia. [15]

Desde sua primeira adolescência teve como amigos Césio Basso e Calpúrnio Estatura, que morreu muito jovem. Cultivou como a um pai a Servílio Noniano. Através de Cornuto também conheceu Aneu Lucano, então igualmente um ouvinte de Cornuto, pois, naquele tempo, Cornuto [20] foi um trágico, de seita estoica, que deixou livros de filosofia. Mas Lucano admirava tanto os escritos de Flaco que, quando os recitava, dificilmente conseguia não clamar: “o que vem dele são poemas verdadeiros, que se fazem jogos”. Mais tarde conheceu também Sêneca, mas não foi cativado pelo seu engenho. Na casa de Cornuto aproveitava a companhia de dois [25] doutíssimos e veneráveis varões, que então filosofavam com agudeza: Cláudio Agatino e Petrônio Aristócrates de Magnésia, os quais de maneira excepcional admirou e emulou, todos eles da mesma idade de Cornuto, sendo Pérsio o mais novo. Também foi muito querido por Trásea Peto, por quase dez anos, tanto que com ele algumas vezes viajou [30] para o estrangeiro, tendo como parente sua esposa, Ária.

Foi de costumes moderados, de timidez virginal, de boa reputação, exemplo de piedade suficiente para a mãe, a irmã e a tia paterna. Foi frugal, pudico. [35]

Deixou cerca de dois milhões de sestércios para a mãe e as irmãs. Também escreveu para a mãe, através de codicilos, rogando que ela desse a Cornuto vinte mil sestércios, ou, como dizem alguns, cem mil. Segundo querem outros, tanto vinte libras de prata lavrada, assim como cerca de setecentos livros ou até mesmo toda a sua biblioteca. [40] Entretanto, Cornuto, aceitando os livros, deixou o dinheiro para as irmãs, as quais o irmão havia tornado suas herdeiras.

Escreveu rara e tardiamente, tendo deixado inacabado este mesmo livro. Alguns versos foram retirados do último livro, para que estivesse acabado de algum modo. Cornuto o corrigiu levemente e o encaminhou para que Césio Basso o publicasse ele mesmo. [45] Flaco escrevera na adolescência também uma *praetexta*, *Vescio* e um livro, *Opericon*, e poucos versos sobre Arria (da família de Trásea), a qual, diante de seu marido, tirara a própria vida. Cornuto foi o estimulador para que a mãe de Pérsio destruísse todas essas coisas. Os homens começaram imediatamente a admirar e discutir o livro publicado. [50] Morreu, porém, de doença do estômago aos 30 anos.

Mas, tão logo se afastou das aulas e dos professores, decidiu compor sátiras avidamente ao ler o livro décimo de Lucílio. Começou a imitar aquele livro, primeiro para depreciar a si mesmo, mas rapidamente a todos, [55] com escárnio dirigido tanto a poetas e oradores recentes, assim como censurou Nero. O verso dele contra Nero deste modo estava: *o rei Midas tem orelhas de asno*, contudo foi emendado pelo próprio Cornuto desta maneira: *quem não tem orelhas de asno?*, para que assim Nero não julgasse ter sido isso dito contra si.

¹⁴¹ A expressão “*primi ordinis*”, que aqui traduzimos literalmente, equivale a “ao grupo dos Senadores”.

PROLOGVS

Nec fonte labra prolui caballino
 nec in bicipiti somniasse Parnaso
 memini, ut repente sic poeta prodirem.
 Heliconidasque pallidamque Pirenen
 illis remitto quorum imagines lambunt 5
 hederæ sequaces; ipse semipaganus
 ad sacra vatum carmen adfero nostrum.
 quis expedit vit psittaco suum “chaere”
 picamque docuit nostra verba conari?
 magister artis ingenique largitor 10
 venter, negatas artifex sequi voces.
 quod si dolosi spes refulserit nummi,
 corvos poetas et poetridas picas
 cantare credas Pegaseium nectar.

PRÓLOGO

Nem os lábios banhei na fonte cabalina¹⁴²,
 nem me lembro de ter sonhado¹⁴³ no Parnaso
 bicípite¹⁴⁴, pra ser poeta de repente.
 As musas do Hélicon e a pálida Pirene
 despacho pr’aqueles cujas imagens heras 5
 sequazes lambem; eu mesmo um semipagano¹⁴⁵,
 levo aos ritos dos vates o meu próprio canto.
 Quem foi que ao papagaio explicou o seu “hey”¹⁴⁶
 e à pega ensinou a imitar nossas palavras?
 O professor da arte e doador do engenho: 10
 o ventre, artífice em seguir vozes negadas.
 Se a esperança por grana pícara brilhasse,
 eis que acreditarias em pegas poetisas
 e corvos poetas a cantar pegáseo néctar¹⁴⁷.

¹⁴² A fonte Hipocrene, situada no monte Hélicon, que surgiu após um golpe do casco de Pégaso.

¹⁴³ Pérsio faz referência a uma passagem dos *Anais* em que Ênio afirma ter tido um sonho no monte Hélicon, onde Homero declarou ter ressurgido em seu corpo. Pérsio ridiculariza a passagem ao trocar o monte Hélicon pelo Parnaso.

¹⁴⁴ O monte Parnaso possuía dois cumes, por isso é referenciado por Pérsio como bicéfalo (de duas cabeças).

¹⁴⁵ Palavra latina utilizada unicamente por Pérsio – provavelmente um neologismo. Não se sabe exatamente o que significa e aparentemente possui um sentido pretensamente ambíguo, podendo significar “semi-poeta” ou “semi-rústico” (BO, 1967, p. 161). Eram chamados de *pagani* os rústicos que não conheciam a cidade.

¹⁴⁶ Pérsio utiliza a expressão *Chaere*, palavra de origem grega, antecipando a crítica àqueles que infestam Roma com helenismos.

¹⁴⁷ Pérsio compara os poetas e poetisas que vivem em função das necessidades do corpo a aves imitadoras da fala humana.

SATVRA I

O curas hominum! o quantum est in rebus inane!
 “quis leget haec?” min tu istud ais? nemo hercule. “nemo?”
 vel duo vel nemo. “turpe et miserabile.” quare?
 ne mihi Polydamas et Troiades Labeonem
 praetulerint? nugae. non, si quid turbida Roma
 elevet, accedas examenve inprobum in illa
 castiges trutina nec te quaesiveris extra.
 nam Romae quis non—a, si fas dicere—sed fas
 tum cum ad canitiem et nostrum istud vivere triste
 aspexi ac nucibus facimus quaecumque relictis,
 cum sapimus patruos. tunc tunc—ignoscite (nolo,
 quid faciam?) sed sum petulanti splene—cachinno.

Scribimus inclusi, numeros ille, hic pede liber,
 grande aliquid quod pulmo animae praelargus anhelet.
 scilicet haec populo pexusque togaque recenti
 et natalicia tandem cum sardoniche albus
 sede leges celsa, liquido cum plasmate guttur
 mobile conlueris, patranti fractus ocello.
 tunc neque more probo videas nec voce serena
 ingentis trepidare Titos, cum carmina lumbum
 intrans et tremulo scalpuntur ubi intima versu.
 tun, vetule, auriculis alienis colligis escas,
 articulis quibus et dicas cute perditus “ohe”?
 “quo didicisse, nisi hoc fermentum et quae semel intus
 innata est rupto iecore exierit caprificus?”
 en pallor seniumque! o mores, usque adeone
 scire tuum nihil est nisi te scire hoc sciat alter?

TRADUÇÃO SÁTIRA I

Ó preocupações dos homens! Ó quanto de vazio há nas coisas!

— Quantos lerão isto?

Tu perguntas isso pra mim? Por Hércules, ninguém!

— Ninguém?

Ou uns dois ou ninguém!

— Que indigno e lamentável!

Por quê? Porque Polidamante e as troianas¹⁴⁸ preferiram Labão¹⁴⁹ a mim? Besteiras! Se a perturbada Roma [5] desprezar alguma coisa, que tu não aceites o juízo corrupto que vem de tal balança, ou então o corrijas; e espero que nem mesmo o tenhas procurado fora de ti¹⁵⁰. Pois em Roma quem não¹⁵¹... Ah, se fosse permitido dizer... mas é permitido, pois já vi o meu cabelo branco e esse nosso viver triste, já não fazemos nada com as nozes abandonadas¹⁵² [10], já temos o gosto dos nossos avós¹⁵³. Então, então... Desculpe! Estou morrendo de rir... Não queria, fazer o quê! Tenho o baço¹⁵⁴ petulante!

Escrevemos, enclausurados, aquele livro em verso e este outro em prosa, algo nobre que o pulmão dilatado expelirá com dificuldade. Sem dúvidas, tu, pálido, bem penteado, usando a toga fresca [15]¹⁵⁵ e, enfim, o anel natalício enfeitado de sardônica¹⁵⁶, da cadeira alta lerás essas coisas para o povo, após limpar a garganta macia com uma tosse afetada, afeminado, virando os olhinhos. E então verás os ingentes Titos¹⁵⁷ comoverem-se, mas não pela decência ou pela voz serena, mas sim quando os cantos penetrarem as bundas [20] e as intimidades forem afagadas pelo verso trêmulo¹⁵⁸.

Hein, velhote, tu lanças iscas¹⁵⁹, para as orelhinhas alheias, iscas para as quais até tu, fadado por juntas e pele desgastadas, digas: “Basta!”.

— Para que estudar, se este fermento, e esta figueira, nascida de dentro, não tiverem saído pelo fígado estourado¹⁶⁰? [25]

Eis a palidez e a caduquice! Ó, costumes, a este ponto o saber para ti não significa nada a não ser que outro saiba que tu sabes?

¹⁴⁸ Alusão à *Iliada*, de Homero (22. 99-130). Polidamente era notável por seu julgamento severo e justo. Pérsio recorre aqui a um exemplo de árbitro da épica, que provavelmente não dominaria os gêneros baixos como a sátira. O adjetivo “troianas”, no feminino, insinua que os homens críticos da sátira e apreciadores dos gêneros elevados seriam afeminados.

¹⁴⁹ Átio Labão, poeta romano contemporâneo a Pérsio que fez péssimas, entretanto muito populares, traduções da *Iliada* e da *Odisseia* para o latim (BO, 1967, p. 85).

¹⁵⁰ Nesse trecho, Pérsio sugere que o interlocutor não procure o julgamento justo em outro lugar que não em seu interior, a partir do próprio ponto de vista.

¹⁵¹ Aqui, Pérsio corta a fala ao meio, deixando de dizer algo que será revelado mais à frente, no verso 121.

¹⁵² Em Roma, as nozes eram utilizadas em brincadeiras pelas crianças (BO, 1967, p. 113). Pérsio indica, assim, que as brincadeiras infantis foram há muito abandonadas, pois vive-se a etapa oposta da vida: a velhice.

¹⁵³ No texto original, a palavra usada é *patruus*, que a rigor significa “tios-avós paternos”.

¹⁵⁴ Os romanos consideravam que o baço era o órgão onde estava a fonte da ironia e do riso.

¹⁵⁵ No original, *toga recens*: referência aos jovens que acabaram de sair da infância e migrar para a adolescência e, a partir de então, adquirir o direito de vestir a toga viril.

¹⁵⁶ A sardônica, pedra preciosíssima, enfeitava o anel com o qual se presenteava alguém no dia do aniversário.

¹⁵⁷ Um dos mais antigos prenomes romanos; representa, aqui, os nobres degenerados e, aparentemente, o nome também estava associado a uma ideia de obscenidade (BO, 1967, p. 180).

¹⁵⁸ Aqui, Pérsio desenha uma imagem erotizada das recitações de poesia.

¹⁵⁹ Poemas ruins e lascivos. *Esca*, no original, era a comida que servia de isca para aves e peixes; designa, aqui, um verso lascivo (BO, 1967, p. 48).

¹⁶⁰ A paixão pela escrita tem origem no fígado, órgão considerado como sede dos afetos. As raízes da figueira eram conhecidas por terem força para quebrar rochas (BO, 1967, p. 22). Aqui, a força de tal paixão é comparada às raízes da figueira; não vale a pena estudar se não para produzir algo escrito que seja louvável e reconhecido.

“at pulchrum est digito monstrari et dicier ‘hic est.’
 ten cirrorum centum dictata fuisse
 pro nihilo pendes?” ecce inter pocula quaerunt 30
 Romulidae saturi quid dia poemata narrent.
 hic aliquis, cui circum umeros hyacinthina laena est,
 rancidulum quiddam balba de nare locutus
 Phyllidas, Hypsipylas, vatum et plorabile siquid,
 eliquat ac tenero subplantat verba palato. 35
 adsensere viri: nunc non cinis ille poetae
 felix? non levior cippus nunc inprimit ossa?
 laudant convivae: nunc non e manibus illis,
 nunc non e tumulo fortunataque favilla
 nascentur violae? “rides” ait “et nimis uncis 40
 naribus indulges. an erit qui velle recuset
 os populi meruisse et cedro digna locutus
 linquere nec scombros metuentia carmina nec tus?”
 Quisquis es, o modo quem ex adverso dicere feci,
 non ego cum scribo, si forte quid aptius exit, 45
 quando haec rara avis est, si quid tamen aptius exit,
 laudari metuam; neque enim mihi cornea fibra est.
 sed recti finemque extremumque esse recuso
 “euge” tuum et “belle.” nam “belle” hoc excute totum:
 quid non intus habet? non hic est Ilias Atti 50
 ebria veratro? non siqua elegidia crudi
 dictarunt proceres? non quidquid denique lectis
 scribitur in citreis? calidum scis ponere sumen,
 scis comitem horridulum trita donare lacerna,
 et “verum” inquis “amo, verum mihi dicite de me.” 55
 qui pote? vis dicam? nugaris, cum tibi, calve,
 pinguis aqualiculus propenso sesquipedo extet.
 o Iane, a tergo quem nulla ciconia pinsit
 nec manus auriculas imitari mobilis albas
 nec linguae quantum sitiatis canis Apula tantum. 60
 vos, o patricius sanguis, quos vivere fas est
 occipiti caeco, posticae occurrite sannae.
 “quis populi sermo est?” “quis enim nisi carmina molli

— Mas é belo ser apontado e ser referido por “É ele!”. Não te interessa em nada seres o assunto de um cento de encaracolados cabelos¹⁶¹?

Veja: os filhos de Rômulo, entre copos, indagam [30], saciados, o que narram os poemas divinos.

Nesse momento alguém, que ao redor dos ombros tem a capa cor de jacinto¹⁶², balbuciando algo desagradável pelo nariz, destila Phillides, Hipsipilas¹⁶³ e algo brega dos vates, tropeçando nas palavras com o palato molenga [35]. Aplaudiram os homens: não estão agora felizes as cinzas do poeta? A coluna funerária agora não oprime com mais leveza os ossos? Os convivas elogiam: não nascerão agora violetas daqueles restos mortais, daquele túmulo e daquelas venturosas cinzas quentes?¹⁶⁴

— Tu ris – diz – tu és muito indulgente com os narizes aduncos [40]¹⁶⁵. Acaso haverá quem negue querer ter merecido a admiração do povo e, tendo dito coisas dignas do cedro¹⁶⁶, deixar cantos que não temem nem o incenso nem a sarda¹⁶⁷?

Quem quer que sejas (ó quem eu criei recentemente para me contrariar!)¹⁶⁸, quando eu escrevo, se por acaso algo melhor sai, quando sai [45], é ave rara; porém, se algo melhor sai, não temeria ser elogiado. Afinal, eu não tenho entranhas de ferro¹⁶⁹. Mas eu não aceito que o começo e o fim da perfeição sejam o teu “belo!” e “bravo!”. Sacuda, pois, todo esse “belo!”: o que não tem por dentro? Não está aqui a Ilíada de Átio [50], ébria de heléboro¹⁷⁰? Os antepassados rústicos não ditaram algumas elegias? Não se escreve qualquer coisa, enfim, em canapé de madeira cítrica¹⁷¹? Sabes por à mesa a cálida maminha suína; sabes presentear o amigo com capote puído e, no entanto, dizes: “a verdade, por favor, dize-me a verdade sobre mim”. [55] Como é possível? Desejas que eu diga? Afinal, ó careca, tua gorda pancinha está pendurada a um palmo e meio¹⁷². Ó, Jano, de quem, pelas costas, nenhuma cegonha ri¹⁷³, nenhuma mão maleável imita orelhas alvas¹⁷⁴, nem há línguas tão grandes quanto à do sedento cão da Apúlia¹⁷⁵ [60]. Ó, sangue patricio, para quem é permitido viver com nuca cega, encare a zombaria pelas costas.

— Qual é a fala do povo?

¹⁶¹ Adolescentes na idade escolar, que costumavam não cortar o cabelo. O verso indica que tais meninos memorizavam e repetiam textos de duvidosa qualidade literária (BALASCH, 1991, p. 18).

¹⁶² Cor da capa é referência à afetação de alguns romanos (VIVEROS, 1977, p. CIX).

¹⁶³ Protagonistas de poemas elegíacos que foram abandonadas por seus amantes.

¹⁶⁴ Referência ao hábito romano de gravar nas lápides a inscrição *sit tibi terra levis*, ou seja, “que a terra lhe seja leve”. Nesse trecho, o poeta sarcasticamente elenca perguntas para as quais a resposta implícita é sempre “não”.

¹⁶⁵ Os narizes aduncos são uma característica que indica severidade e austeridade.

¹⁶⁶ Do cedro se extraía um óleo usado para preservar livros (BO, 1967, p. 24). Coisas dignas para o cedro são aquelas que valem a pena conservar e transmitir através dos tempos.

¹⁶⁷ Livros considerados sem valor eram vendidos para feirantes, que embrulhavam peixes e incensos com as páginas (BO, 1967, p. 159).

¹⁶⁸ Aqui, o poeta parodia o diálogo filosófico, em que muitas vezes o interlocutor é utilizado apenas como estratégia para reafirmação ou elaboração das ideias do autor.

¹⁶⁹ No original, *neque enim mihi cornea fibra est*: pois nem minhas entranhas são de chifre.

¹⁷⁰ Átio, mencionado no início do poema, teria traduzido a *Iliada* excitado pelo Heléboro, planta que era conhecida como remédio para a loucura, mas também referida como fonte de inspiração para poetas.

¹⁷¹ Divãs de madeira de luxo dispostos para propiciar comodidade ao escrever.

¹⁷² No original, Pérsio utiliza *sesquipes* que, a rigor, significa *um pé e meio*.

¹⁷³ O deus Jano possui duas faces: uma virada para frente e outra para trás. O texto se refere a três tipos de atitudes zombeteiras tomadas por trás do indivíduo que está sendo ridicularizado. Como Jano possui uma face nas costas, tais brincadeiras não podem ser feitas contra ele. O movimento do bico da cegonha, representado em latim pelo verbo *pinsit*, (abrir e fechar o bico) é comparado a uma risada.

¹⁷⁴ Pérsio faz referência ao ato de imitar orelhas de burro com as mãos.

¹⁷⁵ Mostrar a língua; aqui comparada à língua comprida de um cão sedento.

nunc demum numero fluere, ut per leve severos
 effundat iunctura unguis. scit tendere versum 65
 non secus ac si oculo rubricam derigat uno.
 sive opus in mores, in luxum, in prandia regum
 dicere, res grandes nostro dat Musa poetae.”
 ecce modo heroas sensus adferre docemus
 nugari solitos Graece, nec ponere lucum 70
 artifices nec rus saturum laudare, ubi corbes
 et focus et porci et fumosa Palilia feno,
 unde Remus sulcoque terens dentalia, Quinti,
 cum trepida ante boves dictatorem induit uxor
 et tua aratra domum lictor tulit—euge poeta! 75
 est nunc Brisaei quem venosus liber Acci,
 sunt quos Pacuviusque et verrucosa moretur
 Antiopa “aerumnis cor luctificabile fulta?”
 hos pueris monitus patres infundere lippos
 cum videas, quaerisne unde haec sartago loquendi 80
 venerit in linguas, unde istud dedecus in quo
 trossulus exultat tibi per subsellia levis?
 nilne pudet capiti non posse pericula cano
 pellere quin tepidum hoc optes audire “decenter”?
 “fur es” ait Pedio. Pedius quid? crimina rasis 85
 librat in antithetis, doctas posuisse figuras
 laudatur: “bellum hoc.” hoc bellum? an, Romule, ceves?
 men moveat quippe et, cantet si naufragus, assem
 protulerim? cantas, cum fracta te in trabe pictum
 ex umero portes? verum nec nocte paratum 90
 plorabit qui me volet incurvasse querela.
 “sed numeris decor est et iunctura addita crudis.
 cludere sic versum didicit ‘Berecyntius Attis’
 et ‘qui caeruleum dirimebat Nerea delphin,’
 sic ‘costam longo subduximus Appennino.’ 95
 ‘Arma uirum’, nonne hoc spumosum et cortice pingui
 ut ramale vetus vegrandi subere coctum?”

Qual seria? Que os cantos fluem em ritmo frouxo, de forma que as unhas severas deslizam pelos encaixes suaves¹⁷⁶. Sabe-se esticar um verso [65] assim como se dirige o prumo vermelho mirando com um só olho¹⁷⁷. A musa dá muito ao nosso poeta quando é preciso falar contra os costumes, contra a luxúria ou contra os almoços dos reis. Eis como há pouco ensinamos àqueles acostumados a dizer besteiras em grego¹⁷⁸ a expressarem sentimentos heroicos; uma gente que nem sabe retratar os bosques [70], nem elogiar o campo abundante (onde há cestas, lareira, porcos e fumaça do feno da Palila¹⁷⁹, de onde vem Remo, de onde vens tu, Quíncio, que esfregava os dentes do arado nos sulcos quando tua trêmula esposa te vestia como um ditador diante dos bois enquanto o lictor¹⁸⁰ guardava o arado em tua casa) [...] – Okay¹⁸¹, poeta! [75]

Há agora alguém que se interesse pelo livro seco de Ácio, seguidor de Baco, ou alguns que Pacúvio e a sua verrugosa Antiopa¹⁸², “o coração triste sustentado por angústia”¹⁸³, prenda? Quando vês pais míopes transmitindo esses conselhos aos filhos, questionas como chega nas línguas esse falar bagunçado? [80] Como vem essa desonra, quando um almofadinha fresco te exalta sentado na plateia? Não te envergonhas em nada que tu, de cabelos brancos, não possas pronunciar uma defesa sem que tenhas desejado escutar esse morno “bravo!”? “És um ladrão”, diz-se para Pédio¹⁸⁴. Pédio, o que diz? [85] Equilibra as acusações em antíteses puídas e é elogiado por suas doudas figuras:

— Que belo.

Que belo? Romano, tu estás desmunhecando¹⁸⁵? Eu ficaria emocionado e estenderia uma moeda se um naufrago cantasse? Tu estás cantando enquanto carregas nos ombros uma viga quebrada com teu retrato¹⁸⁶? Verterá lágrimas sinceras, e não fabricadas durante a noite [90], aquele que desejar me tocar com essas histórias. “As armas e o homem”¹⁸⁷, não é isso espumoso e de crosta gorda, como um velho galho sufocado pela enorme casca de cortiça¹⁸⁸?

¹⁷⁶ O povo pensa, pois, que os poetas compõem melhor os versos, com a mesma habilidade dos melhores artesãos, que uniam duas peças de mármore ou duas tábuas de madeira com tamanha perfeição que não entraria entre elas uma unha.

¹⁷⁷ O prumo é um instrumento utilizado para medir linhas retas com precisão.

¹⁷⁸ Refere-se aos jovens em idade escolar (BALASCH, 1991, p. 20).

¹⁷⁹ Festa celebrada em honra da deusa Pales; montes de feno eram queimados em um ritual de purificação (BO, 1967, p. 119).

¹⁸⁰ Um *lictor* era o nome da função de alguém que assessorava os magistrados.

¹⁸¹ A interjeição *Euge* (aqui traduzida por “okay”) é grega, o que aponta para uma ironia no trecho: os romanos são acusados de supervalorizarem helenismos e também os gêneros elevados – especialmente a épica –, quando sequer são capazes de tecer um elogio ao campo. Há aqui alusão a uma literatura genuinamente romana.

¹⁸² Pacúvio, antigo poeta romano, também escrevera tragédias, sendo *Antiopa* a mais famosa entre elas (BO, 1967, p. 9). Tanto Ácio como Pacúvio são referidos aqui por possuírem um estilo rude.

¹⁸³ É provavelmente a citação de um verso da *Antiopa*.

¹⁸⁴ Pode referir-se a Pédio Blaeso, condenado em 59 d.C. Também pode ser uma alusão a Hor. *Serm.* 1.10.28.

¹⁸⁵ O verbo *ceveo*, aqui, se refere à agitação das coxas e das nádegas, indicando submissão à luxúria (BO, 1967, p. 25). Segundo BO (1967, p. 25), é possível substituir a pergunta pela forma “*vir non es?*”, o que aponta para a ridicularização da feminilidade do gesto de remexer os quadris.

¹⁸⁶ Referência a um costume romano entre os que haviam sido vítimas de um naufrágio: pintavam sobre uma tábua uma representação de seus naufrágios com a esperança de sensibilizar os transeuntes e ganhar esmolas.

¹⁸⁷ Referência ao primeiro verso da *Eneida*. O interlocutor considera os versos de Virgílio ruins e antigos, enquanto admira os versos contemporâneos citados anteriormente.

¹⁸⁸ Ou seja: os versos ruins e mal acabados.

quidnam igitur tenerum et laxa ceruice legendum?
 “torua Mimalloneis inplerunt cornua bombis,
 et raptum vitulo caput ablatura superbo 100
 Bassaris et lyncem Maenas flexura corymbis
 euhion ingeminat, reparabilis adsonat echo.”
 haec fierent si testiculi vena ulla paterni
 viveret in nobis? summa delumbe saliva
 hoc natat, in labris et in udo est Maenas et Attis 105
 nec pluteum caedit nec demorsos sapit unguis.
 “Sed quid opus teneras mordaci radere vero
 auriculas? vide sis ne maiorum tibi forte
 limina frigescant: sonat hic de nare canina
 littera.” per me equidem sint omnia protinus alba; 110
 nil moror. euge omnes, omnes bene, mirae eritis res.
 hoc iuvat? “hic” inquis “ueto quisquam faxit oletum.”
 pingue duos anguis: “pueri, sacer est locus, extra
 meiite.” discedo. secuit Lucilius Urbem,
 te Lupe, te Muci, et genuinum fregit in illis. 115
 omne vafer vitium ridenti Flaccus amico
 tangit et admissus circum praecordia ludit,
 callidus excusso populum suspendere naso.
 me muttire nefas? nec clam? nec cum scrobe? nusquam?
 hic tamen infodiam. vidi, vidi ipse, libelle: 120
 auriculas asini quis non habet? hoc ego opertum,
 hoc ridere meum, tam nil, nulla tibi vendo
 Iliade. audaci quicumque adflate Cratino
 iratum Eupolidem praegrandi cum sene palles,
 aspice et haec, si forte aliquid decoctius audis. 125
 inde vaporata lector mihi ferueat aure,
 non hic qui in crepidas Graiorum ludere gestit
 sordidus et lusco qui possit dicere “lusce,”
 sese aliquem credens Italo quod honore supinus
 fregerit heminas Arreti aedilis iniquas, 130
 nec qui abaco numeros et secto in pulvere metas
 scit risisse vafer, multum gaudere paratus
 si cynico barbam petulans nonaria vellat.
 his mane edictum, post prandia Callirhoen do.

Qual leitura suave, então, se deve fazer com o pescoço mole? “Encheram os cornos selvagens com tons mimalôneos, e a cabeça removida do soberbo bezerro foi raptada [100] por Bassaris, e Ménades dirige o lince através da guirlanda de heras repetindo: Evoé!, o eco sonoro ressoa”¹⁸⁹. Essas coisas existiriam se alguma veia do testículo paterno vivesse em nós? Uma afetação nada na superfície da saliva; Ménades e Átis estão nos lábios molhados [105]: *por elas*, ninguém bate na mesa e nem rói as unhas¹⁹⁰.

— Mas qual a necessidade de arranhar orelhas delicadas com a mordente verdade? Tome cuidado para que as portas dos poderosos não se tornem de repente frias para ti: então a letra canina do nariz ressoa.

A partir de agora, para mim, tudo está realmente ótimo [110]; nada me preocupa. A todos, bravo! A todos, muito bem! Tudo será maravilhoso! Está bom assim? Tu dizes, “Aqui veto qualquer um que tenha feito imundices”. Pinte duas serpentes¹⁹¹: “Crianças, este local é sagrado, mijem lá fora”. Vou-me embora.

Lucílio castigou a Cidade, a ti, Lupo, a ti, Múcio, e quebrou neles o molar¹⁹² [115]. O astuto Flaco tocou todo vício do amigo enquanto ele ria e, tendo a permissão, em volta dos corações brincava, habilidoso em suspender o povo no nariz assoado¹⁹³. E não me é permitido murmurar? Nem secretamente? Nem num buraco? Em lugar nenhum? Aqui, então, eu vou enterrar. Eu vi, eu mesmo vi, ó, livrinho [120]: qual deles não tem orelhas de asno¹⁹⁴? Eu, esse segredo, esse meu riso, tão barateado, por nenhuma *Iliada* te vendo. Quem quer que sejas tu, inspirado pelo audaz Crátino, que empalideces diante do irado Eupólide, junto com o maior de todos eles¹⁹⁵, olha também essas coisas, se por acaso queres ouvir algo mais encorpado [125]. Quero para mim o leitor que ferva com orelha quente, e não este, que gesticula brincadeiras contra as sandálias dos gregos, sórdido, e que gosta de dizer “caolho” para um caolho, acreditando ser alguém, porque, cheio de si, com honra itálica, quebrou as medidas falsas como um edil de Arécio¹⁹⁶ [130]; nem aquele, espertinho, que ri dos números no ábaco e dos cones no pó sulcado, preparado para gargalhar se um petulante, ao entardecer, puxa a barba de um cínico¹⁹⁷. Para todos esses, de manhã dou um despacho, depois do almoço, dou Calíroe¹⁹⁸.

¹⁸⁹ Tais versos constituem, provavelmente, a transcrição de um texto de um ritual báquico que alguns consideravam como criação literária autêntica. Mimalonis, Bassarides e Ménades eram nomes dados a sacerdotisas de Baco e Evoé era um epíteto de Baco. Aqui, o poeta representa ironicamente um bacanal.

¹⁹⁰ Não são versos bem trabalhados. Não são emocionantes o suficiente para levarem os ouvintes a baterem na mesa ou roerem as unhas.

¹⁹¹ Pinturas de serpentes eram usadas para sinalizar uma proibição de acesso, com o intuito de proteger o local. Eram frequentemente pintadas em estelas funerárias.

¹⁹² L. Cornélio Lentulo Lupo, cônsul em 156 a.C., e P. Múcio Scaevola, cônsul em 133 a.C., são criticados por Lucílio em suas sátiras.

¹⁹³ O nariz limpo e assoado faz referência ao bom gosto do satirista augustano, que teria um olfato apurado.

¹⁹⁴ Aqui, Pérsio completa a frase que interrompeu no verso 8.

¹⁹⁵ O maior de todos eles: Aristófanes. Aqui, a leitura dos três comediógrafos gregos atenienses do século V a. C. – Crátino, Eupólide e Aristófanes – é recomendada. Referência a Horácio *Serm.* 1. 4.1.

¹⁹⁶ A função de edil era pouco prestigiosa e tinha como competência examinar e eliminar as medidas de líquidos que não atendem as exigências para serem destinados usados no comércio. Aqui, alguém que se vangloria por ter feito algo insignificante é criticado.

¹⁹⁷ Crítica aos que depreciam o saber científico.

¹⁹⁸ Heroína de alguma obra popular. Não é possível dizer com precisão a qual personagem Pérsio se refere exatamente, uma vez que Calíroe é um nome bastante recorrente na mitologia grega. Pérsio insinua que oferece para os tolos a leitura dos editos e de poemas ruins, que seriam para eles o bastante.

SATVRA II

Hunc, Macrine, diem numera meliore lapillo,
 qui tibi labentis apponit candidus annos.
 funde merum genio. non tu prece poscis emaci
 quae nisi seductis nequeas committere divis;
 at bona pars procerum tacita libabit acerra. 5
 haut cuivis promptum est murmurque humilisque sussurros
 tollere de templis et aperto vivere voto.
 “mens bona, fama, fides”, haec clare et ut audiat hospes;
 illa sibi introrsum et sub lingua murmurat: “o si
 ebulliat patruus, praeclarum funus!” et “o si 10
 sub rastro crepet argenti mihi seria dextro
 Hercule! pupillumve utinam, quem proximus heres
 inpello, expungam; nam et est scabiosus et acri
 bile tumet. Nerio iam tertia conditur uxor.”
 haec sancte ut poscas, Tiberino in gurgite mergis 15
 mane caput bis terque et noctem flumine purgas.
 heus age, responde (minimum est quod scire laboro)
 de Iove quid sentis? estne ut praeponere cures
 hunc—cuinam? “cuinam?” vis Staio? an—scilicet haeres?
 quis potior iudex puerisve quis aptior orbis? 20
 hoc igitur quo tu Iovis aurem inpellere temptas
 dic agedum Staio. “pro Iuppiter, o bone” clamet
 “Iuppiter!” at sese non clamet Iuppiter ipse?
 ignovisse putas quia, cum tonat, ocus ilex
 sulphure discutitur sacro quam tuque domusque? 25
 hoc igitur quo tu Iovis aurem inpellere temptas
 an quia non fibris ovium Ergennaque iubente
 triste iaces lucis evitandumque bidental,
 idcirco stolidam praebet tibi vellere barbam
 Iuppiter? aut quidnam est qua tu mercede deorum
 emeris auriculas? pulmone et lactibus unctis? 30

TRADUÇÃO SÁTIRA II

Macrino¹⁹⁹, marca, com a melhor pedrinha²⁰⁰, este dia célebre, que adiciona anos passageiros para ti. Verte o vinho puro para o Gênio²⁰¹. Tu não pedes com uma prece interesseira coisas que não poderias dizer a não ser quando sozinho com os deuses²⁰²; mas boa parte dos cidadãos de bem fará a libação em um altar secreto²⁰³. [5] Não é fácil para todo mundo retirar dos templos o murmúrio e os humildes sussurros e viver com voto aberto. “Mente sã, boa reputação, lealdade”, isso ele diz alto para que um estranho escute; para si mesmo, entre dentes²⁰⁴, é isso que murmura: “Ah, se o meu tio-avô morresse, que lindo seria o funeral!” e [10] “Ah, se eu por acaso ouvisse o tilintar de um jarro de prata quando eu passasse o meu rastelo na terra, por Hércules²⁰⁵ generoso!” ou “quem me dera eu pudesse riscar o nome do jovem órfão que está na minha frente na lista de herdeiros! Afinal, ele já está sarnento e inchado pela bile ácida”. “Nério já enterrou a terceira esposa²⁰⁶!”. Para que tu possas pedir essas coisas com dignidade, só mergulhando a cabeça no golfo tiberino [15] duas ou três vezes pela manhã, purificando a própria noite no rio²⁰⁷.

Ei, anda, responde! (o que procuro saber é bem simples): o que pensas sobre Júpiter? Acaso tens o cuidado de colocá-lo acima deste...

– Deste quem?

Quem? Que tal de Estaio²⁰⁸? Por acaso hesitas? Quem é o juiz mais poderoso ou o mais generoso com os órfãos? [20] Pois experimente dizer para Estaio isso com o que tentas comover a orelha de Júpiter. Ele gritaria: “por Júpiter, ó bondoso Júpiter!”²⁰⁹. Mas o próprio Júpiter também não gritaria? Tu pensas que foi perdoado porque, quando troveja, de repente um carvalho é fendido pelo raio sagrado, mas não a tua casa ou tu mesmo? [25] Porque não és tu, atingido por um raio, a jazer tristemente em um bosque proibido por Ergenna²¹⁰ e pelas entranhas das ovelhas, achas que Júpiter te oferece a barba estúpida para ser puxada? E com que mercadorias tu tens comprado as orelhinhas dos deuses? Com um pulmão e intestinos gordurosos? [30]

¹⁹⁹ Plócio Macrino, homem erudito por quem Pérsio nutria afeição paterna (BO, 1967, p. 93). Pérsio dedica a sátira ao amigo no dia de seu aniversário, elogiando-o.

²⁰⁰ Pedrinhas brancas eram usadas para marcar os dias felizes, enquanto os dias tristes eram marcados por pedrinhas pretas (BO, 1967, p. 86).

²⁰¹ Para os romanos, cada homem possuía uma divindade tutelar que o acompanhava (BO, 1967, p. 65). Era comum que no dia do aniversário se oferecesse vinho ao Gênio (BALASCH, 1991, p. 24).

²⁰² Ou seja: Macrino, elogiado por Pérsio, não pede coisas absurdas aos deuses que sequer poderiam ser ditas em voz alta perto das outras pessoas dentro do templo.

²⁰³ Alguns fiéis pagavam para que pudessem se aproximar das imagens e sussurrar em seus ouvidos os seus pedidos. Assim, ninguém mais ouviria o que eles pediam aos deuses (BALASCH, 1991, p. 24).

²⁰⁴ No original, o poeta utiliza a imagem de uma fala que ocorre debaixo da língua.

²⁰⁵ Acreditava-se que Hércules poderia revelar os tesouros escondidos (BO, 1967, p. 62).

²⁰⁶ Nério já leva consigo a herança de três esposas. O infame rezador o usa como exemplo para alcançar seus desejos viciosos. Referência a Horácio *Serm.* 2. 3, 69 (BO, 1967, p. 10).

²⁰⁷ Isto é, Pérsio acusa devotos hipócritas de não terem vergonha de lavar a cabeça no rio (que é um Deus) para fazerem pedidos considerados sujos pelo satirista. Pérsio, aqui, compara a cabeça lavada no rio à noite, insinuando que ela seja escura, ou seja, viciosa.

²⁰⁸ Provavelmente é uma alusão a um juiz referido por Cícero (*Brut.* 141; *pro Cluent.* 24. 65; 25. 68) que não favorecia os inocentes (BO, 1967, p. 167). Em um julgamento aceitou suborno das duas partes e enganou a ambas (BALASCH, 1991, p. 24).

²⁰⁹ Nesse trecho, Pérsio sugere que Estaio ficaria horrorizado com os pedidos funestos que alguns têm coragem de dirigir ao próprio Júpiter.

²¹⁰ Havia a crença de que um lugar atingido por um raio passava a ser maldito e de acesso proibido. O local deveria ser purificado pelas entranhas de uma ovelha de dois anos e era declarado um *bidental* (BO, 1967, p. 16). Tal ritual era de origem etrusca, assim como o nome *Ergenna*, que provavelmente se refere a uma sacerdotisa (BO, 1967, p. 48).

Ecce avia aut metuens divum matertera cunis
 exemit puerum frontemque atque uda labella
 infami digito et lustralibus ante salivis
 expiat, urentis oculos inhibere perita;
 tunc manibus quatit et spem macram supplice voto 35
 nunc Licini in campos, nunc Crassi mittit in aedis:
 “hunc optet generum rex et regina, puellae
 hunc rapiant; quidquid calcaverit hic, rosa fiat.”
 ast ego nutrici non mando vota. negato,
 Iuppiter, haec illi, quamvis te albata rogarit. 40
 Poscis opem nervis corpusque fidele senectae.
 esto age. sed grandes patinae tucetaque crassa
 adnuere his superos vetuere Iovemque morantur.
 rem struere exoptas caeso bove Mercuriumque
 arcessis fibra: “da fortunare Penatis, 45
 da pecus et gregibus fetum.” quo, pessime, pacto,
 tot tibi cum in flamma iunicum omenta liquescant?
 et tamen hic extis et opimo vincere ferto
 intendit: “iam crescit ager, iam crescit ovile,
 iam dabitur, iam iam” —donec deceptus et exspes 50
 nequiquam fundo suspiret nummus in imo.
 Si tibi creterras argenti incusaque pingui
 auro dona feram, sudes et pectore laevo
 excutiat guttas laetari praetrepidum cor.
 hinc illud subiit, auro sacras quod ovato 55
 perducis facies. “nam fratres inter aenos,
 somnia pituita qui purgatissima mittunt,
 praecipui sunt sitque illis aurea barba.”
 aurum vasa Numae Saturniaque inpulit aera
 Vestalisque urnas et Tuscum fictile mutat. 60

Vê: uma avó ou uma tia materna temente aos deuses retira do berço um menino, e, primeiro, com dedo infame²¹¹ e saliva lustral, expia sua testa e seus úmidos labiozinhos, perita em afastar o mau-olhado²¹²; então ela o sacode com as mãos e, com suplicante voto, o envia sem muita esperança²¹³ [35] para os campos de Licínio e para o palácio de Crasso²¹⁴: “que um rei e uma rainha o queiram como genro, que as meninas o arrebatem; onde quer que ele pise, que surja uma rosa”. Mas eu não confio votos a uma babá. Não conceda isso a ela, Júpiter, mesmo que ela te rogue vestida de branco²¹⁵. [40]

Tu pedes força para os nervos e um corpo confiável na velhice. Faz isso. Mas os pratos copiosos e as linguças gordas têm impedido os deuses de atenderem a tais pedidos e paralisam a boa vontade de Júpiter²¹⁶. Desejas acumular riquezas sacrificando um boi e invocas Mercúrio²¹⁷ através de entranhas: “Concede a prosperidade da casa, [45] dá o rebanho e a fecundidade da grei”. Como, malvado, uma vez que as gorduras de tantas novilhas derretem-se no fogo por culpa tua²¹⁸? Entretanto, ao mesmo tempo ele quer ser abençoado por causa das entranhas e da volumosa torta que oferece²¹⁹: “Agora cresce o campo, agora cresce o rebanho, agora isso me será concedido, agora, agora” – até que, decepcionada e sem esperança, [50] uma só moeda suspire em vão na parte mais funda da bolsa.

Se eu te oferecesse crateras de prata e presentes adornados abundantemente com ouro, tu transpirarias e, no peito esquerdo, oteucoração palpitante destilaria gotas de felicidade²²⁰. E vem daí o motivo pelo qual tu cobres as faces dos deuses²²¹ [55] com ouro das ovações²²²: “Então, entre as estátuas divinas de bronze²²³, que sejam distintas as que enviam sonhos livres de impurezas²²⁴, que essas tenham a barba dourada²²⁵”. O ouro tem afastado os vasos de Numa²²⁶ e os bronzes satúrnios²²⁷ e também corrompido as urnas das vestais e a argila dos etruscos²²⁸. [60]

²¹¹ O dedo médio, que normalmente era usado para insultar, mas aqui está ironicamente associado a um ritual de purificação.

²¹² No original, a expressão usada é “*urentis oculos*”, que literalmente pode ser traduzida como “olhos ardentes”.

²¹³ No original “*spem macram*”, que literalmente significa “esperança magra”.

²¹⁴ Ambos eram conhecidos por serem muito ricos: Licínio era um libertado (BO, 1967, p. 89) e M. Licínio Crasso um triúmviro (BO, 1967, p. 30).

²¹⁵ Rituais especiais requeriam vestes brancas. Era a roupa mais apropriada para fazer orações.

²¹⁶ Aqui, Pérsio ironiza os pedidos de saúde de alguns fiéis que comem exageradamente, impedindo e desanimando os deuses de ajudá-los.

²¹⁷ Mercúrio era o deus associado ao lucro e à proteção do rebanho (BO, 1967, p. 97).

²¹⁸ É ilógico pedir aos deuses a proliferação do gado para logo depois oferecer os novilhos em sacrifício, ou, então, comer o gado em um banquete.

²¹⁹ As tortas eram comumente ofertadas aos deuses em rituais (BO, 1967, p. 59).

²²⁰ O coração do homem ganancioso bate de tal forma acelerado que o seu coração lhe faz transpirar.

²²¹ O ouro é fundido e assume a forma do rosto que cobre. Referência a máscaras de ouro feitas para serem oferecidas aos deuses.

²²² Ouro roubado dos inimigos e exibido para o público pelos generais em desfiles triunfais (BALASCH, 1991, p. 26).

²²³ Estátuas de bronze dos deuses, alegoria dos próprios deuses.

²²⁴ No original, usa-se a palavra “*pituita*”, que significa “catarro”. Refere-se a sonhos que não foram corrompidos por secreções do corpo humano, indicador de boa saúde.

²²⁵ As estátuas dos deuses que por meio de sonhos fazem revelações merecem ser distinguidas de maneira especial; por exemplo: orná-las com barba de ouro. Há, aqui, uma crítica aos que julgam que o ouro, por despertar a sua própria excitação, fará o mesmo com os deuses sagrados.

²²⁶ Referência a Numa Pompílio, o segundo rei de Roma, conhecido por sua devoção simples.

²²⁷ Na era em que reinou Saturno não se usava o ouro, mas abundantemente o bronze (BO, 1967, p. 158). Acredita-se que tenha sido uma era de paz. As referências a Numa e ao bronze satúrnio, aqui, indicam que a ostentação, representada pela ganância por ouro, tem afastado os valores e as origens romanas.

²²⁸ Aqui, faz-se referência aos vasos de barro cozido, aos materiais de bronze e às urnas de argila das vestais, todos usados nos tempos mais antigos do Lácio, um indicador daquilo o que era simples e genuinamente romano.

O curvae in terris animae et caelestium inanis,
 quid iuvat hoc, templis nostros inmittere mores
 et bona dis ex hac scelerata ducere pulpa?
 haec sibi corrupto casiam dissoluit olivo,
 haec Calabrum coxit vitiato murice vellus, 65
 haec bacam conchae rasisse et stringere venas
 ferventis massae crudo de pulvere iussit.
 peccat et haec, peccat, vitio tamen utitur. at vos
 dicite, pontifices, in sancto quid facit aurum?
 nempe hoc quod Veneri donatae a virgine pupae. 70
 quin damus id superis, de magna quod dare lance
 non possit magni Messalae lippa propago?
 conpositum ius fasque animo sanctosque recessus
 mentis et incoctum generoso pectus honesto.
 haec cedo ut admoveam templis et farre litabo. 75

Ó, almas curvadas na terra e vazias de coisas celestes, de que serve introduzir os nossos costumes nos templos e levar para os deuses ofertas que vêm dessa nossa carne profana? Uma dissolveu a canela em azeite estragado²²⁹; outra cozinhou a lã da Calábria com múrice contaminado²³⁰; esta outra [65] ordenou que a pérola fosse raspada da concha e que as veias da massa brilhante de minerais fossem arrancadas da poeira crua²³¹. Ela também erra, erra!, mas tira proveito do vício. Porém vós, pontífices, respondeis: o que o ouro faz no santuário? Sem dúvida, são assim como as bonecas ofertadas para Vênus por uma virgem²³². [70]Por que, então, não ofertamos para os deuses superiores o que a raça de olhos remelentos do grande Messala²³³, sobre uma bandeja, não possa ofertar: o direito e a lei divina em harmonia na alma, os sagrados retiros da mente e um peito mergulhado em generosa honestidade. Tudo isso eu concedo e levo para o templo para oferecer com a farinha em sacrifício²³⁴. [75]

²²⁹ Fabricação de um perfume – óleo aromático; Aqui, um azeite estragado é usado para a produção do perfume.

²³⁰ A lã mais nobre vinha da Calábria. A tinta feita a partir do múrice, um molusco cujo sangue dava origem à cor púrpura, era muito cara (BO, 1967, p. 101). Aqui, alguém tinga a nobre lã da Calábria com tinta estragada. O ato de misturar materiais nobres e puros com o que é impuro e corrompido é criticado.

²³¹ Processo em que se tenta obter metais preciosos de dentro da terra.

²³² Era costume das meninas virgens que deixavam a infância ofertar suas bonecas para Vênus (BO, 1967, p. 135). Pérsio ridiculariza o costume: de que servirão tais bonecas para a deusa?

²³³ Marco Valério Messala foi homem de grande virtude, mas seu filho, Lúcio Aurélio Cota Messalino, era um degenerado (BO, 1967, p. 98).

²³⁴ Oferenda humilde.

SATVRA III

Nempe haec adsidue. iam clarum mane fenestras
 intrat et angustas extendit lumine rimas.
 stertimus, indomitum quod despumare Falernum
 sufficiat, quinta dum linea tangitur umbra.
 “en quid agis? siccas insana canicula messes 5
 iam dudum coquit et patula pecus omne sub ulmo est”
 unus ait comitum. verumne? itan? ocius adsit
 huc aliquis. nemon? turgescit vitrea bilis:
 findor, ut Arcadiae pecuaria rudere credas.
 iam liber et positis bicolor membrana capillis 10
 inque manus chartae nodosaque venit harundo.
 tum querimur crassus calamo quod pendeat umor.
 nigra sed infusa vanescit sepia lympha,
 dilutas querimur geminet quod fistula guttas.
 “o miser inque dies ultra miser, hucine rerum 15
 venimus? a, cur non potius teneroque columbo
 et similis regum pueris pappare minutum
 poscis et iratus mammae lallare recusas?”
 an tali studeam calamo? “cui verba? quid istas
 succinis ambages? tibi luditur. effluis amens, 20
 contemnere. sonat vitium, percussa maligne
 respondet viridi non cocta fidelia limo.
 udum et molle lutum es, nunc nunc properandus et acri
 fingendus sine fine rota. sed rure paterno
 est tibi far modicum, purum et sine labe salinum 25
 (quid metuas?) cultrixque foci segura patella.

TRADUÇÃO SÁTIRA III

É sempre a mesma coisa. Já a clara manhã entra pelas janelas e alarga as estreitas frestas com a sua luz. Como de costume, roncamos para digerir o Falerno²³⁵ indomável, enquanto a sombra já toca a quinta linha²³⁶.

— O que estás fazendo? A Canícula²³⁷ insana já cozinha as lavouras secas [5] e todo o gado já se abriga sob o olmo frondoso – diz um dos colegas.

Tem certeza? Sério? Rápido, alguém vem aqui! Ninguém? A vítrea bile²³⁸ começa a inchar: minha raiva é tanta que pensas que zurram os pastos da Arcádia²³⁹.

Já está na mão o livro, o pergaminho liso e bicolor²⁴⁰ [10], os papiros e a nodosa caneta²⁴¹. Então reclamamos porque a tinta grossa gruda no cálamo, mas a sépia negra se dilui quando misturada na água²⁴²; reclamamos porque a caneta junta as gotas aguadas²⁴³.

— Ó, miserável, mais miserável a cada dia, a que ponto [15] chegamos? Ah, por que, então, não pedes para papar em pedacinhos²⁴⁴ assim como um pombinho ou como os filhinhos de reis e, zangado, recusas o ninar da mamãe?

— Mas estudar com essa caneta?

Para quem dizes essas palavras? Por que resmungas essas desculpas? Tu estás em jogo! Louco, estás perdendo-te [20] e serás ridicularizado. O jarro de barro fresco, mal cozido, quando lhe damos uma pancada, responde com um som fraco: é o ressoar do vício²⁴⁵. Tu és lodo úmido e mole; rápido! Apresses-te em moldar-te sem demora na áspera roda. Mas no campo paterno há para ti trigo suficiente, há um saleiro imaculado e puro [25] e uma bandejinha sossegada, protetora do local²⁴⁶ – afinal, com o que te preocupas?

²³⁵ O Falerno era um vinho de boa qualidade da Campânia (BO, 1967, p. 58). Digerir o indômito Falerno equivale a curar a ressaca provocada pelo vinho.

²³⁶ Quando já são 11 horas da manhã. Para os romanos, era o horário ideal para o almoço. Aqui, há uma referência ao relógio de sol: tocar a quinta linha significa chegar à quinta hora.

²³⁷ A ascensão da estrela Sirius, que faz parte da constelação de Cão Maior, anunciava a chegada do calor. Sirius era também conhecida como “estrela do cão” ou “estrela canina”. A Canícula, no hemisfério norte, corresponde a quadra mais quente do ano, simbolizando o início do verão.

²³⁸ Os romanos acreditavam que quando alguém começa a sentir raiva, é o momento em que a bile – líquido produzido pelo fígado e armazenado pela vesícula biliar – assume o aspecto de uma pequena bola de vidro. A teoria dos humores de Hipócrates postula que a bile amarela estaria associada ao sentimento de raiva, mas não parece possível a associação entre o adjetivo “vítrea” e a cor amarela.

²³⁹ Região grega famosa pela grande quantidade de asnos que lá eram criados.

²⁴⁰ Os pergaminhos eram normalmente fabricados para que apenas um lado fosse utilizado, pois o outro possuía pelos. Entretanto, quando os pelos do pergaminho eram retirados, esse lado assumia uma cor amarela, contrastando com a cor branca do outro lado; assim, os dois lados do pergaminho passavam a ser utilizáveis. (BO, 1967, p. 16). Pérsio, afirma, aqui, que o material está pronto para ser utilizado.

²⁴¹ Caneta feita de cana, por isso possuía nós.

²⁴² Aqui, o jovem lamenta porque inicialmente, a tinta está grossa demais, mas, quando misturada à água, passa a ficar muito rala: de nenhuma das formas pode a tinta ser usada, indicando que, para ele, nada está bom.

²⁴³ A caneta, ao unir duas gotas em uma só, faz com que a gota fique maior do que de costume, maculando a superfície do papel (BO, 1967, p. 64).

²⁴⁴ Ou seja, como uma criança mimada ou um filhote de pássaro, deseja não fazer esforços e receber tudo já cortado em pedacinhos pequenos, já mastigados.

²⁴⁵ Para testar a qualidade de um vaso golpeavam-no para avaliar o som emitido por ele: vasos mal cozidos emitiriam sons mais fracos, o que sinalizaria um defeito do material. Pérsio associa o vaso mal cozido e defeituoso ao jovem que ainda precisa moldar o próprio caráter.

²⁴⁶ Tanto o saleiro (*salinum*) como a bandeja (*patella*) eram usados para depositar oferendas e sacrifícios em honra dos deuses protetores do lar (BO, 1967, p. 121).

hoc satis? an deceat pulmonem rumpere ventis
 stemmate quod Tusco ramum millesime ducis
 censemve tuum vel quod trabeate salutas?
 ad populum phaleras! ego te intus et in cute novi. 30
 non pudet ad morem discincti vivere Nattae.
 sed stupet hic vitio et fibris increvit opimum
 pingue, caret culpa, nescit quid perdat, et alto
 demersus summa rursus non bullit in unda.

Magne pater divum, saevos punire tyrannos 35
 haut alia ratione velis, cum dira libido
 moverit ingenium ferventi tincta veneno:
 virtutem videant intabescantque relictas.
 anne magis Siculi gemuerunt aera iuveni
 et magis auratis pendens laquearibus ensis 40
 purpureas subter ceruices terruit, 'imus,
 imus praecipites' quam si sibi dicat et intus
 palleat infelix quod proxima nesciat uxor?

Saepe oculos, memini, tangebam parvus olivo,
 grandia si nollem morituri verba Catonis 45
 discere non sano multum laudanda magistro,
 quae pater adductis sudans audiret amicis.
 iure; etenim id summum, quid dexter senio ferret,
 scire erat in voto, damnosa canicula quantum
 raderet, angustae collo non fallier orcae, 50
 neu quis callidior buxum torquere flagello.
 haut tibi inexpertum curvos deprendere mores
 quaeque docet sapiens braccatis inlita Medis
 porticus, insomnis quibus et detonsa iuventus
 invigilat siliquis et grandi pasta polenta; 55
 et tibi quae Samios diduxit littera ramos
 surgentem dextro monstravit limite collem.
 stertis adhuc laxumque caput conpage soluta
 oscitat hesternum dissutis undique malis.

Isso basta? Ou é melhor estufar o peito²⁴⁷ porque tu és o milésimo ramo da árvore etrusca, ou porque, vestindo uma toga trábea²⁴⁸, saúdas o teu censor²⁴⁹? Às favas com esses penduricalhos! Eu te conheço por dentro e por fora [30]. Não te envergonha viver indecente como o Nata²⁵⁰. Mas ele está estupidificado pelo vício e em suas entranhas vem crescendo gordura farta; não sente culpa, não sabe o que está perdendo: tão no fundo do poço que não se pode vê-lo da superfície²⁵¹.

Ó, grande pai dos deuses, espero que castigues os tiranos cruéis [35] desse jeito mesmo, quando o desejo sinistro mover-lhes a índole regada por fervente veneno: que vejam a virtude e, tendo-a abandonado, definhem. Por acaso os bronzes do touro da Sicília gemeram mais? Por acaso a espada de Dâmocles²⁵²[40] aterrorizou mais os ricos pescoços²⁵³ ameaçados do que aquele que diz para si mesmo “estamos perdidos, perdidos!”, e por dentro empalidece infeliz enquanto a esposa, tão próxima, nada sabe²⁵⁴?

Quando eu era pequeno, lembro-me, eu esfregava os olhos com azeite²⁵⁵ se eu não queria aprender as grandes palavras do moribundo Catão²⁵⁶[45], muito elogiadas pelo professor louco, as quais o meu pai, transpirando, ouviria junto dos amigos²⁵⁷. Óbvio; porque o mais importante para mim era isto: o que ganharia com cada seis tirado no dado, o quanto perderia a cada maldito um²⁵⁸, não se enganar com o estreito pescoço do jarro [50] e que outro não fosse o mais habilidoso em girar o pião com a corda²⁵⁹.

Para ti não é difícil reconhecer os costumes tortos e aquilo que ensina o sábio pórtico, pintado com Medos de calças²⁶⁰ – junto a ele, a juventude insone e sempre depilada estuda, alimentada de legumes e grossa polenta²⁶¹[55]; a letra Υ, que separou os ramos Sâmios, te indicou a ponta que se levanta no lado direito²⁶². Entretanto, tu roncas e a tua cabeça larga, com juntas frouxas, boceja vinho de ontem com a mandíbula completamente aberta.

²⁴⁷ No original: “*an deceat pulmonem rumpere ventis*”, ou seja, “ou é melhor romper com ventos o pulmão”.

²⁴⁸ Toga branca adornada de púrpura usada em solenidades (BO, 1967, p. 181).

²⁴⁹ Aqui, ridiculariza-se o orgulho excessivo por ser de linhagem etrusca – considerada nobre – ou por participar de festividades e cerimônias públicas vestido de forma especial por pertencer à nobreza romana.

²⁵⁰ Nome romano também citado por Horácio (Serm. 1.6.24). Pode se tratar de Pinário Natta, homem referido por Tácito (Tac. *Ann.* 4. 34) como desprezível (BO, 1967, p. 104).

²⁵¹ Em latim a frase é “*et alto/ demersus summa rursus non bullit in unda*”. Ou seja, não deixa um traço sequer, pois está de tal modo no fundo do poço que não causa ondas na parte de cima da água.

²⁵² No original, Pérsio utiliza a expressão “*magis auratis pendens laquearibus ensis*”, ou seja, “a espada que pende do painel de ouro”. Trata-se da espada de Dâmocles: Dâmocles era um cortesão bajulador de Dionísio de Siracusa. Ao elogiar a sorte do tirano, Dionísio lhe mostrou como era de fato viver como ele; vestiu Dâmocles de púrpura e fez com que uma festa fosse preparada. Colocou acima de sua cabeça uma espada pendurada por apenas um fio, e assim Dâmocles não mais quis viver como o tirano. Tal anedota moral demonstra que grandes poderes trazem grandes vulnerabilidades e inseguranças.

²⁵³ No original “*purpureas ceruices*”, ou seja, “cervizes purpúreas”.

²⁵⁴ A traição que causa arrependimento. Os piores suplícios do mundo não são piores que o vício ocultado.

²⁵⁵ Passava azeite nos olhos para dar a impressão de que estava enfermo.

²⁵⁶ Ou seja, ir para a escola e aprender as grandes palavras dos antepassados.

²⁵⁷ Pérsio refere-se a uma situação de recitação escolar.

²⁵⁸ *Canicula* é o nome dado para o menor lance do dado.

²⁵⁹ Aqui, três brincadeiras infantis são referidas: o jogo com os dados, o arremesso de nozes dentro de jarros com gargalo estreito e a brincadeira de rodar pião. Isto é, desejavam que o jovem estudasse, mas ele fingia estar doente porque, na época, suas verdadeiras preocupações eram as brincadeiras.

²⁶⁰ Refere-se a um pórtico construído em Atenas decorado com diversas pinturas, entre elas havia uma que representava a batalha de Maratona, onde os Medos apareciam vestidos com suas calças caricatas. Diante desse pórtico Zenão de Cítio ensinava filosofia a seus alunos (BO, 1967, p. 129), e esse teria sido o berço do estoicismo.

²⁶¹ Aqui, Pérsio se refere especificamente à juventude estoica. C. f. BRUNO, Haroldo, 1980, p. 136.

²⁶² Alusão à interpretação simbólica de Pitágoras sobre a letra grega *upsilon* (Υ), onde a haste da letra representa a juventude, e a bifurcação o começo da idade adulta e os dois caminhos que podem ser escolhidos: o bom caminho é o da direita.

est aliquid quo tendis et in quod derigis arcum? 60
 an passim sequeris corvos testaque lutoque,
 securus quo pes ferat, atque ex tempore vivis?
 Elleborum frustra, cum iam cutis aegra tumebit,
 poscentis videas; venienti occurrite morbo,
 et quid opus Cratero magnos promittere montis? 65
 discite et, o miseri, causas cognoscite rerum:
 quid sumus et quidnam victuri gignimur, ordo
 quis datus, aut metae qua mollis flexus et unde,
 quis modus argento, quid fas optare, quid asper
 utile nummus habet, patriae carisque propinquis 70
 quantum elargiri deceat, quem te deus esse
 iussit et humana qua parte locatus es in re.
 disce nec invideas quod multa fidelia putet
 in locuplete penu, defensis pinguibus Vmbris,
 et piper et pernae, Marsi monumenta clientis, 75
 maenaque quod prima nondum defecerit orca.
 Hic aliquis de gente hircosa centurionum
 dicat: 'quod sapio satis est mihi. non ego curo
 esse quod Arcesilas aerumnosique Solones
 obstipo capite et figentes lumine terram, 80
 murmura cum secum et rabiosa silentia rodunt
 atque exporrecto trutinantur verba labello,
 aegroti veteris meditantés somnia: gigni
 de nihilo nihilum, in nihilum nil posse reverti.
 hoc est quod palles? cur quis non prandeat hoc est?' 85
 his populus ridet, multumque torosa iuventus
 ingeminat tremulos naso crispante cachinnos.
 'Inspice, nescio quid trepidat mihi pectus et aegris
 faucibus exsuperat gravis halitus, inspice sodes'
 qui dicit medico, iussus requiescere, postquam 90
 tertia compositas vidit nox currere venas,
 de maiore domo modice sitiēte lagoena
 lenia loturo sibi Surrentina rogabit.
 'heus bone, tu palles.' 'nihil est.' 'videas tamen istuc,
 quidquid id est. surgit tacite tibi lutea pellis.' 95
 'at tu deterius palles, ne sis mihi tutor.
 iam pridem hunc sepeli; tu restas.' 'perge, tacebo.'
 turgidus hic epulis atque albo ventre lavatur,
 gutture sulphureas lente exhalante mēfites.
 sed tremor inter vina subit calidumque trientem 100
 excutit e manibus, dentes crepuere relecti,
 uncta cadunt laxis tunc pulmentaria labris.
 hinc tuba, candelae, tandemque beatulus alto
 compositus lecto crassisque lutatus amomis
 in portam rigidas calces extendit. at illum 105
 hesterni capite induto subiere Quirites."

Há algo pelo que te esforces e para onde direções o arco [60]? Aqui e ali tu persegues os corvos²⁶³ lançando telhas e pedras aleatoriamente, confiando no lugar aonde o teu pé te leva, e vives sem nada planejar?

O heléboro é inútil quando a pele doente incha; antecipai-vos à moléstia vindoura, pois de que adianta então pagar uma montanha de dinheiro para Crátero²⁶⁴ [65]? Aprendei e, ó, miseráveis, conheceis as causas das coisas: o que somos e por que somos gerados para viver; qual a ordem dada; ou por onde e de que modo é mais fácil fazer a curva para a linha de chegada²⁶⁵; qual a moderação na riqueza; o que é lícito escolher; o que de útil uma moeda nova tem; o quanto convém ser generoso com a pátria [70] e com os caros parentes; quem deus mandou que tu fosses e em que parte da humanidade tu estás colocado. Aprende isso, para que não cobices o que muitos jarros guardam em rica despensa, espólio da defesa dos gordos Umbros²⁶⁶, e nem a pimenta e os pernis, lembranças de um cliente Marso²⁶⁷ [75], e nem as anchovas, ainda nem acabadas as do primeiro pote.

É então que alguém entre a gente ignorante dos centuriões diria: “o que sei é suficiente para mim. Eu não desejo ser um Arcesilas ou um dos infelizes Sólon²⁶⁸, de cabeça inclinada e de olho fixo na terra [80], enquanto consigo roem murmúrios e silêncios raivosos, medindo as palavras no labiozinho caído, meditando as fantasias de um velho doente: nada foi gerado através do nada; nada pode ser revertido para nada²⁶⁹. É por isso que empalideces? É por causa disso que alguém não almoça?” [85]. O povo ri deles e a juventude musculosa aumenta muito as vibrantes gargalhadas pelo nariz enrugado²⁷⁰.

“Examine, não sei por que o meu peito dispara e o hálito pesado atravessa a minha garganta doente, dê uma olhada, por favor”; diz isso para o médico alguém ordenado a repousar; mas [90] na terceira noite em que seu pulso está constante pedirá para si, na casa de um ricoço, com sedenta garrafa, o suave vinho Surrentino²⁷¹, para tomar depois do banho. “Ei, amigo, tu estás pálido”. “Não é nada”. “Entretanto, verifica isso, o que quer que seja. Tua pele está ficando amarela aos poucos” [95]. “Mas tu estás mais pálido ainda; não seja meu tutor, esse eu já enterrei antes, apenas tu insistes”; “Continues assim, eu me calarei”. E então, já inchado pelos banquetes e com o ventre alvo, se banha, enquanto sua garganta exala lentamente uns fedores sulfurosos. Mas um tremor o acomete entre um vinho e outro e sacode o cáldico cálice [100] entre as mãos, os dentes à mostra batem, e a sopa oleosa cai dos lábios frouxos. Logo vem a trombeta, as velas, e enfim o riquinho bem arrumado, esfregado com amomos²⁷² preciosos no alto leito, estica os pés em direção à porta [105]. Então os Quirites recentes²⁷³ carregam-no com a cabeça coberta.

²⁶³ Os corvos, normalmente, não são caçados, ou seja, animais que não servem pra nada.

²⁶⁴ Médico que viveu durante a era de agosto; também é mencionado por Horácio (*Sat* II. 3, 161) (BO, 1967, p. 31).

²⁶⁵ Aqui, Pérsio constrói uma metáfora a partir de uma corrida de biga: o ponto da pista em que há o melhor traçado da curva – que deve ser aprendido pelo bom auriga – para chegar bem colocado.

²⁶⁶ Ele encheu a despensa de provisões porque ganhou dinheiro trabalhando na defesa dos Umbros.

²⁶⁷ Os Marsos habitavam uma região abundante de javalis e preparavam excelentes e apreciados pernis.

²⁶⁸ Arcesilas foi um filósofo acadêmico grego do século III a.C.; Sólon foi um grande legislador ateniense, considerado um dos sete homens mais sábios da Grécia.

²⁶⁹ Exemplo de pensamento filosófico inútil.

²⁷⁰ Nariz enrugado: nariz de quem faz mofa.

²⁷¹ Vinho suave de Surrento recomendado para os convalescentes (BO, 1967, p. 174).

²⁷² Unguento preciosíssimo (BO, 1967, p. 7).

²⁷³ Escravos libertos pouco antes da morte do dono, que estava enfermo.

‘tange, miser, venas et pone in pectore dextram;
nil calet hic. summosque pedes attinge manusque;
non frigent. “visa est si forte pecunia, sive
candida vicini subrisit molle puella, 110
cor tibi rite salit? positum est argente catino
durum holus et populi cribro decussa farina:
temptemus fauces; tenero latet ulcus in ore
putre quod haut deceat plebeia radere beta.
alges, cum excussit membris timor albus aristas; 115
nunc face supposita fervescit sanguis et ira
scintillant oculi, dicisque facisque quod ipse
non sani esse hominis non sanus iuret Orestes.”

Miserável, toca o meu pulso e coloca a mão no meu peito; nada aqui está quente. Apalpa as pontas dos meus pés e mãos: não estão frios. “Se por acaso vês uma fortuna, ou se a alva menina do vizinho sorri docemente [110], o teu coração palpita em ritmo regular?²⁷⁴ Um vegetal duro e farinha sacudida pela peneira do povo²⁷⁵ foram colocados em prato frio: examinemos a tua garganta; uma úlcera pútrida se esconde em teu palato mole, a qual não convém irritar com beterraba vulgar²⁷⁶. Tu gelas quando o alvo temor sacode os pelos dos teus membros [115]. Agora o teu sangue ferve como se fosse tocado por uma tocha e, irados, os olhos cintilam²⁷⁷, e dizes e fazes o que Orestes²⁷⁸, ele mesmo insano, juraria ser coisa de homem insano”.

²⁷⁴ Ou seja: o seu coração bate de maneira irregular por ganância e luxúria.

²⁷⁵ Foi oferecida para o jovem preguiçoso comida humilde.

²⁷⁶ O jovem se recusa a comer um alimento vulgar – a beterraba – e por isso inventa uma ferida que o impediria de mastigar.

²⁷⁷ O satirista replica quando o jovem alega estar são, alegando que também a ganância, luxúria, gula, medo e raiva são sinais de adoecimento. A saúde completa só é possível quando a integridade do corpo é acompanhada pela integridade da mente. Para alcançar a integridade da mente é preciso ter sabedoria e, portanto, ser um estudante assíduo do estoicismo.

²⁷⁸ Orestes, filho de Agamenon, enlouqueceu depois de ter matado a própria mãe (BO, 1967, p. 117).

SATVRA IV

“Rem populi tractas?” (barbatum haec crede magistrum
 dicere, sorbitio tollit quem dira cicuta)
 “quo fretus? dic hoc, magni pupille Pericli.
 scilicet ingenium et rerum prudentia velox
 ante pilos venit, dicenda tacendave calles. 5
 ergo ubi commota fervet plebecula bile,
 fert animus calidae fecisse silentia turbae
 maiestate manus. quid deinde loquere? ‘Quirites,
 hoc’ puta ‘non iustum est, illud male, rectius illud.’
 scis etenim iustum gemina suspendere lance 10
 ancipitis librae, rectum discernis ubi inter
 curva subit vel cum fallit pede regula varo,
 et potis es nigrum vitio praefigere theta.
 quin tu igitur summa nequiquam pelle decorus
 ante diem blando caudam iactare popello 15
 desinis, Anticyras melior sorbere meracas?
 quae tibi summa boni est? uncta vixisse patella
 semper et adsiduo curata cuticula sole?
 expecta, haut aliud respondeat haec anus. i nunc,
 ‘Dinomaches ego sum’ suffla, ‘sum candidus.’ esto, 20
 dum ne deterius sapiat pannucia Baucis,
 cum bene discincto cantaverit ocima vernae.
 Vt nemo in sese temptat descendere, nemo,
 sed praecedenti spectatur mantica tergo!
 quaesieris ‘nostin Vettidi praedia?’ ‘cuius?’ 25
 ‘dives arat Curibus quantum non miluus errat.’
 ‘hunc ais, hunc dis iratis genioque sinistro,
 qui, quandoque iugum pertusa ad compita figit,
 seriolae veterem metuens deradere limum
 ingemit “hoc bene sit” tunicatum cum sale mordens 30

TRADUÇÃO SÁTIRA IV

“Discutes o bem comum?” (Imagine que um professor barbado, eliminado por um terrível gole de cicuta²⁷⁹, esteja dizendo isso). Em que você se baseia? Responda isso, ó, pupilo do grande Péricles²⁸⁰. Sem dúvida, a sabedoria e a sagacidade surgem prontamente antes da barba; tu sabes bem o que dizer e o que calar. [05] Por isso, quando ao plebezinha comovida ferve pela bile²⁸¹, o teu carisma leva a conseguir os silêncios da turba agitada com a majestade da mão²⁸². O que tu dizes depois? ‘Cidadãos romanos, isto’, por exemplo, ‘não é justo, isto está mal, aquilo está melhor’. Tu sabes, de fato, examinar o justo no prato geminado [10] da balança imprecisa, distingues o certo reto quando ele se esconde entre curvas e também quando a groma²⁸³ engana com o seu pé torto, e és capaz de marcar o vício com a negra letra theta²⁸⁴. Por que, então, tu, em vão adornado por beleza superficial, não desistes de sacudir o rabo para o povinho adulator, antes do tempo, [15] quando o melhor seria sorver Anticiras²⁸⁵ puras? Qual é para ti o ápice do bom? Ter vivido sempre de ricos pratos e com a pelezinha cuidada por sol assíduo? Veja: aquela velha anciã não responderia outra coisa. Vá, agora, estufa o peito: ‘Sou descendente de Dinomacha²⁸⁶, ‘sou correto’. Que seja, [20] nem a esfarrapada Baucis²⁸⁷ foi menos sensata quando apregoava ‘manjerição’ para o escravo desnudado. Pois ninguém procura concentrar-se em si mesmo, ninguém! Mas observa o alforje nas costas de quem vai à frente²⁸⁸! Tu perguntarás: ‘Não conheces os campos de Vetídio?’, ‘de quem?’ [25] ‘um rico com propriedade em Curos²⁸⁹, tão grande que nem um falcão sobrevoa *totalmente*’. ‘Tu queres dizer este, com deuses irados e um Gênio sinistro? Este, que quando deposita o jugo nas encruzilhadas abertas²⁹⁰ reluta em tirar a velha poeira dos pequenos jarros²⁹¹ e lamenta: ‘Faça bom proveito²⁹², enquanto morde uma cebola com casca e sal? [30]

²⁷⁹ Sócrates

²⁸⁰ Referência a Alcibiades, um político ateniense do século V a. C. É uma provável alusão à obra pseudo-platônica *Alcibiades I*, em que há um diálogo entre Alcibiades e Sócrates. Sócrates discute com Alcibiades sobre a intenção do jovem em ingressar na carreira política e há um debate sobre a necessidade de uma moral ilibada para participar da vida pública.

²⁸¹ A bile é uma substância produzida pelo fígado e armazenada pela vesícula biliar relacionada aos humores; acreditava-se que raiva, a tristeza, a insanidade e a morbidez eram regidas por ela (BO, 1967, p. 17). Aqui, a turba que ferve pela bile simboliza a multidão enraivecida.

²⁸² Pede o silêncio do povo através de um único gesto.

²⁸³ Groma: tipo de régua; vara de sete pés com que os romanos mediam os campos.

²⁸⁴ A letra grega “theta” inicia a palavra *thanatos*, que significa morte. Era um símbolo de condenação usado por juízes atenienses (BO, 1967, p. 179).

²⁸⁵ Nome dado a duas ou três cidades cujos campos produziam muito Heléboro, planta considerada como remédio para a loucura. O uso de Anticira no plural indica que apenas o Heléboro produzido em uma cidade não seria suficiente para curar tamanha loucura (BO, 1967, p. 9).

²⁸⁶ Mãe de Alcibiades.

²⁸⁷ Nome de uma vendedora de ervas aromáticas; referência às *Metamorfoses* de Ovídio (8.640 ff). Esses versos têm sido explicados de diversas formas, porém não satisfatoriamente. O senso comum parece ser o de que as artes empregadas por Alcibiades não são melhores do que os métodos utilizados por uma velha vendedora ambulante de vegetais para escravos desleixados (RAMSAY, 1928, p. 360).

²⁸⁸ Todos veem os defeitos dos outros, mas não reconhecem os seus. Referência a uma fábula de Fedro (4. 67).

²⁸⁹ Cidade sabina onde nasceu Numa Pompílio.

²⁹⁰ Referência à *Compitalia*, festival que ocorria no início de janeiro e era dedicado aos deuses das encruzilhadas. Os agricultores depositavam como oferendas seus instrumentos de trabalho (principalmente o jugo), e faziam banquetes copiosos no local. Vetídio, entretanto, come apenas uma cebola e bebe um vinho de má qualidade porque é avarento.

²⁹¹ Ou seja: reluta em abrir os potes onde estão guardados a comida e vinho, já empoeirados por não serem muito utilizados. Isso demonstra a avareza de Vetídio.

²⁹² No original, *Hoc bene sit*: fórmula tradicional enunciada ao se abrir uma garrafa de vinho.

cepe et farratam pueris plaudentibus ollam
 pannosam faecem morientis sorbet aceti?
 at si unctus cesses et figas in cute solem,
 est prope te ignotus cubito qui tangat et acre
 despuat: 'hi mores! penemque arcanaque lumbi 35
 runcantem populo marcentis pandere bulbos.
 tum, cum maxillis balanatum gausape pectas,
 inguinibus quare detonsus gurgulio extat?
 quinque palaestritae licet haec plantaria vellant
 elixasque nates labefactent forcipe adunca, 40
 non tamen ista filix ullo mansuescit aratro.'

Caedimus inque vicem praebemus crura sagittis.
 vivitur hoc pacto, sic novimus. ilia subter
 caecum vulnus habes, sed lato balteus auro
 praetegit. ut mavis, da verba et decipe nervos, 45
 si potes. 'egregium cum me vicinia dicat,
 non credam?' viso si palles, inprobe, nummo,
 si facis in penem quidquid tibi venit, amarum
 si puteal multa cautus vibice flagellas,
 nequiquam populo bibulas donaveris aures. 50
 respue quod non es; tollat sua munera cerdo.
 tecum habita: noris quam sit tibi curta supellex."

E enquanto seus escravos comemoram uma panela de mingau, engole o resto desagradável do vinagre moribundo²⁹³?

Mas se tu relaxares, besuntado, bronzeando-te, haverá perto de ti um desconhecido que te dê uma cotovelada e cuspa com acidez: ‘Esses costumes! Exibir para o povo o pênis depilado, [35] os segredos da bunda, as bucetas²⁹⁴ murchas. Assim, se tu penteias a lâ²⁹⁵ perfumada das bochechas, Por que o pinto²⁹⁶ surge depenado por entre as virilhas? Ainda que cinco depiladores²⁹⁷ arranquem esse matagal e com pinças aduncas torturem tuas nádegas molhadas, [40] não se amansa essa samambaia com arado algum’.

Ferimos, e no nosso turno oferecemos as pernas para as flechas²⁹⁸. Vive-se desse modo, aprendemos assim. Tens debaixo do abdômen uma ferida escondida, mas um cinto de ouro largo a protege. Como preferires; continua falando e engana as os teus próprios nervos [45] se puderes. ‘Não devo crer quando a vizinhança me chamar de egrégio?’ Ímprobo, se tu empalideces quando vês uma moeda, se fazes qualquer coisa que te vem ao pau²⁹⁹ se, cauto, açoitas a triste beirada do poço deixando muitas marcas, em vão as orelhas sedentas oferecerás para o povo. [50] Abandona aquilo que tu não és; que o vendedor fique com o seu lucro³⁰⁰. Viva dentro de ti mesmo, e tu saberás quão limitada é a tua mobília³⁰¹.

²⁹³ Um vinho tão ruim que já se assemelha ao vinagre.

²⁹⁴ Há uma variação nas edições: Ramsay (1928) traz *bulbos*, enquanto a Balasch (1991) traz *uuluas*. O significado literal de *bulbos* é cebola, o que provavelmente indica uma metáfora para “vagina”.

²⁹⁵ Ou seja, penteias a barba.

²⁹⁶ No original, *gurgulio*: literalmente significa “gorgulho”, um tipo de inseto, mas, aqui, é uma metáfora para “pênis” (BO, 1967, p. 66).

²⁹⁷ O termo *palaestrita* refere-se aos frequentadores do ginásio, mas, aqui, denomina um servo cujo ofício era o de depilar (BO, 1967, p. 119).

²⁹⁸ Ou seja: lançamos setas, e depois, na nossa vez, fugimos, oferecendo as pernas às flechas que vem em troca. Vivemos assim, lançando flechas uns contra os outros, um de cada vez.

²⁹⁹ Ou seja: qualquer coisa que te vem à cabeça.

³⁰⁰ No original: *amarum/ si puteal multa cautus uibice flagellas*; não se sabe ao certo o que significa essa expressão. Segundo Balasch (1991, p. 36) “O *puteal Libonis* (ou seja, o recinto construído por Escribônio Libon para isolar um lugar fulminado por um raio) era um lugar do foro romano, junto ao qual havia um poço, e ao redor dele se reuniam traficantes e usurários, a partir disso, o trecho parece insinuar que a pessoa que tu acreditas que seja ilustre é acostumada a açoitar seus clientes junto ao poço de Libon, ou seja, junto a este poço empresta dinheiro por juros enormes”. Sendo assim, aqui, o satirista parece defender que os vendedores fiquem com o lucro proveniente de seu trabalho, mas que o mesmo não seja possível para um usurário, como aqueles junto do poço construído por Escribônio Libon e situado no foro romano.

³⁰¹ Mobília aqui representa os recursos éticos e intelectuais do sujeito vituperado.

SATVRA V

Vatibus hic mos est, centum sibi poscere uoces,
 centum ora et linguas optare in carmina centum,
 fabula seu maesto ponatur hianda tragoedo,
 uolnera seu Parthi ducentis ab inguine ferrum.
 'quorsum haec? aut quantas robusti carminis offas 5
 ingeris, ut par sit centeno gutture niti?
 grande locuturi nebulas Helicone legunto,
 si quibus aut Procnes aut si quibus olla Thyestae
 feruebit saepe insulso cenanda Glyconi.
 tu neque anhelanti, coquitur dum massa camino, 10
 folle premis uentos nec clauso murmure raucus
 nescio quid tecum graue cornicaris inepte
 nec scloppo tumidas intendis rumpere buccas.
 uerba togae sequeris iunctura callidus acri,
 ore teres modico, pallentis radere mores 15
 doctus et ingenuo culpam defigere ludo.
 hinc trahe quae dicis mensasque relinque Mycenis
 cum capite et pedibus plebeiaque prandia noris.'
 non equidem hoc studeo, pullatis ut mihi nugis
 pagina turgescat dare pondus idonea fumo. 20
 secreta loquimur. tibi nunc hortante Camena
 excutienda damus praecordia, quantaque nostrae
 pars tua sit, Cornute, animae, tibi, dulcis amice,
 ostendisse iuuat. pulsa, dinoscere cautus
 quid solidum crepet et pictae tectoria linguae. 25

TRADUÇÃO SÁTIRA V

É costume dos poetas demandar para si mesmos cem vozes, escolher para seus poemas cem bocas e cem línguas³⁰², ou servir uma fábula que faça abrir larga a boca do triste ator trágico³⁰³, ou outra sobre as feridas de um Parto que retira o ferro da virilha³⁰⁴.

— Qual a finalidade dessas coisas? Ou quantas porções de poemas robustos [05] tu ofereces, para que sejam necessárias cem gargantas como suporte? Aqueles que recitarão algo grandioso, que leiam as nuvens no Hélicon, se há alguém que ferverá, ou a panela de Procne ou a de Tiestes³⁰⁵, das quais muitas vezes comerá o insosso Glyco³⁰⁶. Tu nem com ofegante fole, enquanto a massa é cozinhada pelo forno [10], oprimes os ventos, nem com murmúrio encerrado, rouco, resmungas³⁰⁷, ineptamente, não sei o que de grave contigo, nem com estalos de bochecha intentas romper bocas inchadas. Tu segues palavras de toga³⁰⁸, hábil com a articulação aguda da fala³⁰⁹, grandiloquente, mas moderado, douto em atacar costumes viciosos [15] e em censurar com gracejos de homem livre³¹⁰. Traga daí o que dizes e deixa para Micenas³¹¹ as mesas com cabeça e pés, e conhecerás os almoços plebeus.

Realmente, não me interesse por nada disso para que se inche com besteiras vestidas de toga escura³¹² uma página, que serviria apenas para dar volume à fumaça³¹³ [20]. Estamos falando em segredo. Agora, que a Camena³¹⁴ nos anima, oferecemos o coração para que seja conhecido; é agradável mostrar-te, doce amigo Cornuto, a grande parte de nossa alma que pertence a ti. Examina, tu que és habilidoso em perceber o que, aparentemente sólido, range, e também o reboco da língua pintada³¹⁵ [25].

³⁰² Referência a passagens como a 6.625-6 da *Eneida*, de Virgílio: “Nem que eu tivesse cem línguas, cem bocas e a voz como a do aço” (Tradução de Carlos Alberto Nunes); a 2.489 da *Iliada*, de Homero: “Nem que eu tivesse dez bocas e dez, também línguas tivesse” (Tradução de Carlos Alberto Nunes); e a 2.43-44 das *Geórgicas*, de Virgílio: “Não vou tudo abranger: voz férrea, bocas cento,/ cem línguas, foram pouco a tão aéreo intento” (Tradução de António Feliciano de Castilho). Pérsio faz referência ao gênero épico.

³⁰³ Referência ao gênero trágico.

³⁰⁴ Também em Horácio *Serm.* II.1.15 aparece uma referência ao conflito dos Partos: “e dos velozes/ Corcéis caindo os golpeados Partos” (Tradução de António Luís Seabra). No contexto, Horácio declara para Trebácio não ter vontade ou forças para escrever sobre as grandes batalhas, temas comuns das narrativas épicas. A guerra entre romanos e partos, aparentemente, foi um tema frequente de pequenos poemas épicos ou descritivos. Horácio referiu-se a ela também nas *Odes* (*Od.* II, 13, 17-18) (BRUNO, 1980, p. 156).

³⁰⁵ Personagens lendários: Procne, para se vingar de uma afronta de seu marido Tereu, fez que ele comesse, sem saber, a carne do próprio filho; Tiestes, assim como Tereu, sem saber comeu a carne dos próprios filhos, servida pelo irmão Atreu.

³⁰⁶ Ator trágico muito popular contemporâneo a Pérsio (BO, 1967, p. 65).

³⁰⁷ No original, *cornicaris*, que dá nome ao barulho feito pelos corvos, e aponta para um falar entre os dentes.

³⁰⁸ *Verba togae* referem-se ao discurso comum, uma vez que a toga era a vestimenta usual dos cidadãos romanos. Referência à oposição da *fabula togata*, gênero humilde, à *fabula praetexta*, de dicção grave e grandiloquente (BO, 1967, p. 180).

³⁰⁹ Referência à *Ars Poetica* (46-48), de Horácio: “In uerbis etiam tenuis cautusque serendis/ dixeris egregie, notum si callida uerbum/ reddiderit iunctura nouum”. **Tradução:** “Delicado e cauto também ao juntar palavras, te expressarás distintamente se, por combinação engenhosa, uma palavra conhecida produzir uma nova” (Trad. de Mauri Furlan).

³¹⁰ Provável referência ao criador da sátira romana, Lucílio.

³¹¹ O trágico banquete de Tiestes ocorreu na cidade de Micenas (BO, 1967, p. 102).

³¹² As togas escuras eram próprias das pessoas mais pobres. Com isso, Pérsio retoma a metáfora dos *verba togae*: aqui, as palavras estão vestidas de uma toga demasiadamente vulgar e inadequada.

³¹³ Ou seja: que não servem para nada e podem ser deitadas ao fogo, dando mais volume para a fumaça.

³¹⁴ Divindade campestre romana, posteriormente identificada como uma musa, fornecedora da inspiração criadora (VIVEROS, 1977, p. 117).

³¹⁵ A solidez é comparada ao estuque, espécie de reboco, que, apesar da aparência sólida, é frágil. O reboco da língua pintada seria uma metáfora para palavras dissimuladas, mentirosas, fraudulentas (BO, 1967, p. 177).

Para isso eu me arriscaria a exigir centenas de gargantas, para que eu diga com voz pura o quanto tu estás guardado no fundo do meu peito, e que essas palavras revelem tudo de inenarrável que está oculto dentro de mim.

Quando, primeiro como um medroso, a proteção púrpura³¹⁶ me abandonou [30] e o meu amuleto³¹⁷, presente para os deuses Lares cingidos de antiga toga³¹⁸, ficou pendurado; quando os companheiros bajuladores e a cândida toga³¹⁹ permitiram-me espalhar os olhos impunemente por toda Subura³²⁰, e quando o caminho se tornou ambíguo e o errar da vida dividia mentes inquietas em bifurcações ramificadas [35], eu me submeti a ti. Tu acolhes a minha tenra idade em abraço³²¹ socrático, Cornuto. Então a tua régua, conhecedora dos erros, endireita os costumes tortos, e o meu espírito, que incitado pela razão, se esforça para ser ensinado, sob o teu polegar³²² ganha aparência artística [40]. Com efeito, lembro-me de contigo consumir longos dias e contigo aproveitar as primeiras horas das noites nos banquetes. Ambos arranjam o trabalho e o repouso como se fôssemos um só e relaxamos a seriedade em mesa discreta. Em verdade, não duvides disto [45]: que em correto acordo os dias de ambos coincidem e são conduzidos por um só astro. Ou a Parca que ama a verdade coloca os nossos tempos em Libra equilibrada, ou a hora do nascimento, propícia aos amigos, divide, em Gêmeos, o destino dos dois em concórdia; com o nosso Júpiter quebramos, juntos, o grave Saturno³²³ [50]; não sei com certeza qual é o astro que me faz, assim como tu, moderado.

Milhares são os tipos de homens e multicolor o modo de viver; para cada um há o seu querer, e nem se vive com um único voto. Um troca, sob o sol nascente, a rugosa pimenta e os grãos pálidos de cominho [55] por mercadorias da Itália; outro, farto, prefere inchar com sono reparador; outro ainda é assíduo com o campo; o jogo de dados consome aquele³²⁴; este outro apodrece por causa do sexo³²⁵; mas quando a pedregosa gota tiver quebrado as suas articulações, galhos de uma velha faia, só então lamentarão, tardiamente, já abandonando a vida, por terem passado os espessos dias à luz do pântano [60]. Mas a ti agrada começar a empalidecer entre papiros noturnos; pois tu és cultor dos jovens e semeias em suas orelhas purgadas frutos de Cleantes³²⁶. Procureis aqui, crianças e anciãos, um fim certo para a alma e víveres para a vossa miserável velhice [65].

— Que se faça isso amanhã.

Amanhã será a mesma coisa.

— O que? Sem dúvida, é pedir demais que ofertes apenas um dia a mais?

³¹⁶ Quando os meninos romanos alcançavam a puberdade, deixavam de usar a *toga praetexta*, adornada com a cor púrpura.

³¹⁷ No original, *bullae*, medalhinha de ouro, prata ou metal que os filhos dos patrícios romanos traziam ao pescoço até os 17 anos.

³¹⁸ No original, *subcinctis*, representando forma antiga de usar a toga, que cobria o ombro esquerdo e deixava o direito nu (BO, 1967, p. 169). A imagem dos deuses Lares, vestidos com essa toga, era representada nas medalhinhas que os jovens levavam consigo até adquirirem a toga viril.

³¹⁹ Usando a toga viril, que era branca.

³²⁰ Bairro romano vetado aos jovens que ainda vestiam a toga púrpura por ser o refúgio das meretrizes. O rapaz que abandona a puberdade pode, a partir de então, frequentar o local (VIVEROS, 1977, p. 117).

³²¹ No original, *simus*, que indica o amor paterno e a familiaridade íntima (BO, 1967, p. 165).

³²² Referência ao artesanato que usa o polegar para alisar a argila.

³²³ Saturno era considerado como uma influência negativa, enquanto Júpiter exerceria uma influência positiva. Para Pérsio e Cornuto os planetas teriam a mesma posição relativa, e influência negativa de Saturno teria sido anulada por Júpiter (RUDD, 1973, p. 180).

³²⁴ A paixão pelos jogos.

³²⁵ Provavelmente, Pérsio se refere a alguém que sofre devido a doenças venéreas.

³²⁶ Filósofo estoico do século III a.C.

iam cras hesternum consumpsimus; ecce aliud cras
 egerit hos annos et semper paulum erit ultra.
 nam quamuis prope te, quamuis temone sub uno 70
 uertentem sese frustra sectabere canthum,
 cum rota posterior curras et in axe secundo.
 libertate opus est. non hac, ut quisque Velina
 Publius emeruit, scabiosum tesserula far
 possidet. heu steriles ueri, quibus una Quiritem 75
 uertigo facit! hic Dama est non tresis agaso,
 uappa lippus et in tenui farragine mendax.
 uerterit hunc dominus, momento turbinis exit
 Marcus Dama. papae! Marco spondente recusas
 credere tu nummos? Marco sub iudice palles? 80
 Marcus dixit, ita est. adsigna, Marce, tabellas.
 haec mera libertas, hoc nobis pillea donant.
 'an quisquam est alius liber, nisi ducere uitam
 cui licet ut libuit? licet ut uolo uiuere, non sum
 liberior Bruto?' 'mendose colligis' inquit 85
 Stoicus hic aurem mordaci lotus aceto,
 'hoc relicum accipio, "licet" illud et "ut uolo" tolle.'
 'uindicta postquam meus a praetore recessi,
 cur mihi non liceat, iussit quodcumque uoluntas,
 excepto siquid Masuri rubrica uetabit?' 90
 disce, sed ira cadat naso rugosaque sanna,
 dum ueteres auias tibi de pulmone reuello.
 non praetoris erat stultis dare tenuia rerum
 officia atque usum rapidae permittere uitae;
 sambucam citius caloni aptaueris alto. 95
 stat contra ratio et secretam garrit in aurem,
 ne liceat facere id quod quis uitabit agendo.
 publica lex hominum naturaque continet hoc fas,
 ut teneat uetitos inscitia debilis actus.
 diluis elleborum, certo conpescere puncto 100
 nescius examen? uetat hoc natura medendi.

Mas quando vem outra luz³²⁷ já consumimos o amanhã do ontem; eis: outro amanhã que esgota esses nossos anos e sempre haverá um pouco mais de tempo.

Porque ainda que esteja próxima de ti, se sob um único timão [70], é inútil perseguir tal qual roda traseira, que dá voltas em si mesma, a roda posterior, quando corres no segundo eixo³²⁸.

A liberdade é necessária, mas não esta, que em Velina³²⁹ cada Públio³³⁰ ganhou: o vale³³¹ que dá direito ao cereal velho. Ai! Vazios de verdade! Para os quais um giro faz um Quirite³³²[75]! Este Dama³³³ é um cocheiro inútil, remeloso por causa de vinho barato e fraudulento com pequenas porções de ração. Que nele o dono tenha dado a volta, e do movimento do redemoinho sai Marco Dama³³⁴. Incrível! “Tu recusas emprestar moedas para Marco quando ele se compromete a devolvê-las?”. “Tu empalideces diante do juiz Marco?” [80]. “Marco disse, está certo” “Marco, assina os documentos”. Essa é a liberdade pura, esse é o capuz³³⁵ com que nos presenteiam.

— Acaso algum outro é livre, a não ser aquele que pode conduzir a vida como lhe agrada? É lícito viver como eu quero, não sou mais livre que Bruto?

— Erroneamente deduzes – diz esse estoico [85] de orelha banhada por vinagre mordaz³³⁶ – suprime este “é lícito” e aquele “como eu quero”, aceito o que sobra.

— Depois que me separei do meu pretor através da vara³³⁷, por que não me seria lícita qualquer coisa que a vontade ordena, exceto se algo for vetado pelo rubro título³³⁸ de Masurio³³⁹? [90]

Aprende! Mas que caia do teu nariz a ira e a ruga de mofa, enquanto arranco os contos da carochinha teu pulmão. Não era poder do pretor dar aos imbecis os ofícios delicados das coisas e permitir o uso da vida vertiginosa; terias adaptado mais rapidamente a sambuca³⁴⁰ para o escravo corpulento³⁴¹[95]. A razão, sussurrando ao ouvido, é contrária a que se faça algo que essa ação estragará. A lei pública e a natureza dos homens contêm esta norma divina: que a débil ignorância tenha ações proibidas. Tu diluís heléboro, néscio para deter em um ponto equilibrado [100] a balança? A natureza do curar proíbe³⁴² isso.

³²⁷ Ou seja: quando nasce outro dia.

³²⁸ O procrastinador deixa tudo para o amanhã, mas o amanhã, assim como a roda dianteira nunca será ultrapassada pela roda traseira de uma carruagem, é inalcançável.

³²⁹ Os escravos libertos eram inscritos em regiões onde viviam os cidadãos romanos. Aqui, como exemplo, a região de Velina é citada.

³³⁰ Um escravo liberto, que por isso recebeu um prenome, aqui, no caso, Públio.

³³¹ No original, *tesserula*: um tipo de vale que dava o direito de receber certa quantidade de cereal e era dado para os libertos (BO, 1967, p. 179).

³³² Descrição grotesca da cerimônia de manumissão: o escravo era tocado pelo pretor na cabeça, que previamente o teria feito girar diante dele (VIVEROS, 1977, p. 118).

³³³ Nome comum de escravos (BO, 1967, p. 36).

³³⁴ O escravo anteriormente mencionado, Dama, ganha a liberdade e conseqüentemente um prenome, e passa a se chamar Marco Dama.

³³⁵ No original, *pilleum*: uma espécie de carapuça ou barrete que os senhores colocavam na cabeça dos escravos para os quais davam a liberdade (BO, 1967, p. 126).

³³⁶ Ou seja: de apurado entendimento.

³³⁷ No original, *vindicta*, a vara usada nos rituais de manumissão.

³³⁸ No original, *rubrica*, que correspondia ao título das leis no livro de direito, escrito normalmente com tinta vermelha.

³³⁹ Masurio Sabino era um prestigiado juriconsulto na época de Nero; conseqüentemente, uma proibição sua poderia impedir o livre exercício da vontade de alguém (VIVEROS, 1977, p. 118).

³⁴⁰ Antigo instrumento musical de cordas.

³⁴¹ Ou seja: teria sido mais fácil ensinar um ofício delicado, como tocar um instrumento musical de cordas, a um escravo destinado a serviços militares.

³⁴² Se alguém ignora as proporções corretas de uma mistura medicinal, não deve, portanto, se arriscar a fazer esse trabalho (VIVEROS, 1977, p. 118).

nauem si poscat sibi peronatus arator
 luciferi rudis, exclamet Melicerta perisse
 frontem de rebus. tibi recto uiuere talo
 ars dedit et ueris speciem dinoscere calles, 105
 ne qua subaerato mendosum tinniat auro?
 quaeque sequenda forent quaeque euitanda uicissim,
 illa prius creta, mox haec carbone notasti?
 es modicus uoti, presso lare, dulcis amicis?
 iam nunc adstringas, iam nunc granaria laxes, 110
 inque luto fixum possis transcendere nummum
 nec gluttu sorbere saliuam Mercurialem?
 'haec mea sunt, teneo' cum uere dixeris, esto
 liberque ac sapiens praetoribus ac Ioue dextro.
 sin tu, cum fueris nostrae paulo ante farinae. 115
 pelliculam ueterem retines et fronte politus
 astutam uapido seruas in pectore uolpem,
 quae dederam supra relego funemque reduco.
 nil tibi concessit ratio; digitum exere, peccas,
 et quid tam paruum est? sed nullo ture litabis, 120
 haereat in stultis breuis ut semuncia recti.
 haec miscere nefas nec, cum sis cetera fossor,
 tris tantum ad numeros Satyrum moueare Bathylli.
 'liber ego.' unde datum hoc sumis, tot subdite rebus?
 an dominum ignoras nisi quem uindicta relaxat? 125
 'i, puer, et strigiles Crispini ad balnea defer'
 si increpuit, 'cessas nugator?', seruitium acre
 te nihil inpellit nec quicquam extrinsecus intrat
 quod neruos agitet; sed si intus et in iecore aegro
 nascuntur domini, qui tu inpunitior exis 130
 atque hic quem ad strigilis scutica et metus egit erilis?
 mane piger stertis. 'surge' inquit Auaritia, 'eia
 surge.' negas. instat. 'surge' inquit. 'non queo.' 'surge.'
 'et quid agam?' 'rogat! en saperdas aduehe Ponto,
 castoreum, stuppas, hebenum, tus, lubrica Coa. 135
 tolle recens primus piper et sitiente camelo.
 uerte aliquid; iura.' 'sed Iuppiter audiet.' 'eheu,
 baro, regustatum digito terebrare salinum
 contentus perages, si uiuere cum Ioue tendis.'

Se um lavrador calçado com botas de couro pedisse para si um navio, ignorante a respeito do luzeiro da manhã³⁴³, Melicerto³⁴⁴ exclamaria que a vergonha desapareceu do mundo. A arte deu-te um viver em caminho direito e és versado em distinguir a verdade da aparência [105], para que o som do ouro que apenas reveste o cobre não engane? Cada coisa que se deve seguir e, por sua vez, cada coisa que se deve evitar: marcastes a primeira com giz e, a última, imediatamente, com carvão³⁴⁵? Tu tens desejos moderados, lar austero, és doce para os amigos? Já, agora, restringirias, já agora abriria os celeiros³⁴⁶[110]? Poderias passar por uma moeda jogada no lodo e não engolir pela garganta a saliva de Mercúrio³⁴⁷? Quando puderes dizer verdadeiramente “essas virtudes são minhas, me pertencem”, concordarei que sejas livre e sábio, com aprovação dos pretores e de Júpiter propício. Mas se acaso tu, que eras há pouco parte da nossa farinha³⁴⁸[115], preservas a velha pelezinha e, só pela frente polido, conservas no peito corrupto uma astúcia de raposa, as coisas que acima eu tinha outorgado retiro e a corda eu retraio. A razão nada concedeu para ti; só agitar o dedo? Erras! O que mais pode ser tão insignificante? Mas não farás oblações com incenso nenhum [120] para que reste algum pouco bom senso para um imbecil. Misturar essas coisas é proibido e, já que tu és um grosseiro, não dançarás sequer três compassos do Sático de Batilo³⁴⁹.

—Eu sou livre.

De onde tiras esses pressupostos, sendo tu submetido a tantas coisas? Acaso ignorassenhorio que não seja aquele que através da vara concede a liberdade [125]? Se gritarem “Vá, menino, e leve as escovas para os banhos de Crispino³⁵⁰”; “Divertes-te, vadio?”. À servidão acre nada te impele, nem te penetra, de fora, qualquer coisa que agite os nervos; mas se por dentro de ti, no fígado enfermo, outros senhores nascem, como tu sais daí mais impune [130] que aquele que o medo e o chicote do patrão conduz para a escova?

De manhã, tu roncas pesadamente.

—Levanta-te, diz a Avareza, Eia, levanta-te!

Recusas-te. Ela insiste:

—Levanta-te!, diz.

—Não posso.

—Levanta-te!

—E o que farei?

—E ainda perguntas! Anda, tens de importar as sardinhas do Ponto³⁵¹, o extrato de castor, a estopa, o ébano, o incenso, vinhos doces de Coa [135]. Seja o primeiro a retirar a pimenta fresca de cima do camelo sedento. Faça algum acordo; faça um juramento!

—Mas Júpiter escutará.

—Ai, imbecil! Terás que prosseguir contente em remexer com o dedo o saleiro lambuzado³⁵² se intentas viver com Júpiter.

³⁴³ Referência ao planeta Vênus, também conhecido como estrela d'alva, quando surge ao amanhecer.

³⁴⁴ Um deus marítimo, filho de Ino, também conhecido como Portumno, que protegia os portos e os navegantes (BO, 1967, p. 96).

³⁴⁵ As coisas que devem ser seguidas são marcadas pelo giz, que é branco, sinalizando algo bom e lícito, e as coisas que não devem ser seguidas são marcadas pelo carvão, que é preto, simbolizando algo ruim e proibido.

³⁴⁶ Ou seja: moderado, conhecedor do momento apropriado para ser generoso ou para poupar os grãos do celeiro.

³⁴⁷ Mercúrio era o deus do lucro, patrono dos comerciantes, e por isso trata-se de um questionamento sobre a capacidade de resistir à ambição.

³⁴⁸ Ou seja: farinha do mesmo saco.

³⁴⁹ Ator de Pantomimas, liberto de Mecenas (BO, 1967, p. 15). Bufão alexandrino que se tornou popular por sua representação de uma dança realizada por um sátiro e o Amor (VIVEROS, 1977, p. 118).

³⁵⁰ Nome de algumas termas das quais não se tem notícia. As escovas eram usadas pelos romanos para esfregar e limpar o corpo (VIVEROS, 1977, p. 118).

³⁵¹ Área na costa sul do Mar Vermelho (RUDD, 1973, p. 181) cujos pescados eram muito apreciados (VIVEROS, 1977, p. 119).

³⁵² Ou seja: terá que acostumar-se com a pobreza.

iam pueris pellem succinctus et oenophorum aptas. 140
 ocius ad nauem! nihil obstat quin trabe uasta
 Aegaeum rapias, ni sollers Luxuria ante
 seductum moneat: 'quo deinde, insane, ruis, quo?
 quid tibi uis? calido sub pectore mascula bilis
 intumuit quam non extinxerit urna cicutae? 145
 tu mare transilias? tibi torta cannabe fulto
 cena sit in transtro Veiientanumque rubellum
 exhalet uapida laesum pice sessilis obba?
 quid petis? ut nummi, quos hic quincunce modesto
 nutrieras, pergant auidos sudare deunces? 150
 indulge genio, carpamus dulcia, nostrum est
 quod uiuis, cinis et manes et fabula fies,
 uiue memor leti, fugit hora, hoc quod loquor inde est.'
 en quid agis? duplici in diuersum scinderis hamo.
 huncine an hunc sequeris? subeas alternus oportet 155
 ancipiti obsequio dominos, alternus oberres.
 nec tu, cum obstiteris semel instantique negaris
 parere imperio, 'rupi iam uincula' dicas;
 nam et luctata canis nodum abripit, et tamen illi,
 cum fugit, a collo trahitur pars longa catenae. 160
 'Daue, cito, hoc credas iubeo, finire dolores
 praeteritos meditor' (crudum Chaerestratus unguem
 adrodens ait haec). 'an siccis dedecus obstem
 cognatis? an rem patriam rumore sinistro
 limen ad obscenum frangam, dum Chrysidis udas 165
 ebrius ante fores extincta cum face canto?'
 'euge, puer, sapias, dis depellentibus agnam
 percute.' 'sed censen plorabit, Daue, relicta?'
 'nugaris. solea, puer, obiurgabere rubra,
 ne trepidare uelis atque artos rodere casses. 170
 nunc ferus et uiolens; at, si uocet, haut mora dicas
 "quidnam igitur faciam? nec nunc, cum arcessat et ultro
 supplicet, accedam?" si totus et integer illinc
 exieras, nec nunc.' hic hic quod quaerimus, hic est,
 non in festuca, lictor quam iactat ineptus. 175

Com a toga cingida na cintura, acomodas o alforje e o barril nos ombros dos escravos [140]. Rápido, para o navio! Nada impede que em barco enorme navegues pelo Egeu, a não ser que a hábil Luxúria, à parte, aconselhe-te:

— Para onde, insano, te precipitas, para onde? O que tu queres? A bile varonil incha sob o peito quente, a qual não seria extinta pelo frasco de cicuta [145]? Tu pularás no mar? Haverá para ti, apoiado em almofada de cânhamo no banco dos remeiros, uma ceia e o rubro vinho Veientano³⁵³ que o barril de fundo largo, propício para se sentar, exale, danificado pela resina? O que pedes? Que o dinheiro, aquele que com modesto cinco por cento tiveste nutrido, renda até suar ávidos onze por cento [150]? Seja indulgente com o espírito, apreciemos as coisas doces, a vida de que desfrutas é nossa, tu serás cinza, fantasma e fábula. Vive lembrando-te da morte, a hora foge, o que acabo de dizer já é passado.

E o que tu fazes? Em sentidos opostos te divides por causa de anzol duplo. Tu segues este ou aquele? Convém que te submetas, às vezes, aos senhores, com bicéfalo obséquio e que, às vezes [155], desobedeças. Tu, ainda que uma vez tenhas resistido e tenhas negado obedecer à autoridade insistente, não dirias: “Já quebrei os laços”; afinal, também a cadela esforçada arranca o nó, mas também ela, quando foge, traz boa parte da corrente no pescoço [160].

— Davo³⁵⁴, rápido, eu ordeno que tu creias nisso: eu penso em acabar com as dores do passado (Querestrato³⁵⁵ diz essas coisas roendo a unha até sangrar). Acaso eu serei a desonra dos meus parentes frugais? Acaso eu destroçarei o patrimônio diante de umbral obsceno por causa de sinistro rumor, enquanto canto ébrio, com a tocha apagada, diante das úmidas portas de Crisis³⁵⁶[165]?

— Bravo, menino! És sabido. Sacrifica uma ovelha para os deuses.

— Mas, Davo, pensas que, abandonada, ela chorará?

— Dizes besteiras. Menino, com uma sandália rubra serás castigado; nem queiras tremer ou roer as apertadas redes [170]. Agora estás fero e violento. Mas, se és chamado, sem demora dizes: “O que devo fazer, então? Não ceder quando chamarem e suplicarem insistentemente?” Não agora, se são e salvo daí saístes.

Aqui; aqui o que indagamos, aqui está, e não em uma varinha que um lictor imbecil balance [175]. Tem direito a si mesmo o adulator que, boquiaberto, a Ambição vestida de branco arrasta?

³⁵³ Vinho da região de Veies, na Etrúria, conhecido por ser muito ruim (BO, 1967, p. 189). Esse de que fala Pérsio está ainda pior por causa da resina de má qualidade utilizada para fechar o barril.

³⁵⁴ Escravo de Querestrato. É também o nome do escravo da sátira 2.7 de Horácio.

³⁵⁵ Personagem da comédia *Eunuco*, de Menandro (BO, 1967, p. 25), que sucumbiu por causa do amor por uma prostituta.

³⁵⁶ Nome genérico para uma cortesã.

ius habet ille sui, palpo quem ducit hiantem
 cretata Ambitio? uigila et cicer ingere large
 rixanti populo, nostra ut Floralia possint
 aprici meminisse senes. quid pulchrius? at cum
 Herodis uenere dies unctaque fenestra 180
 dispositae pinguem nebulam uomuere lucernae
 portantes uiolas rubrumque amplexa catinum
 cauda natat thynni, tumet alba fidelia uino,
 labra moues tacitus recutitaque sabbata palles.
 tum nigri lemures ouoque pericula rupto, 185
 tum grandes galli et cum sistro lusca sacerdos
 incussere deos inflantis corpora, si non
 praedictum ter mane caput gustaueris ali.
 dixeris haec inter uaricosos centuriones,
 continuo crassum ridet Pulfenius ingens 190
 et centum Graecos curto centusse licetur.

— Vigia e despeje o grão de bico largamente para o povo barulhento, para que das nossas Florálias³⁵⁷ os velhos bronzeados possam se lembrar.

O que é mais belo? Mas quando os dias de Herodes³⁵⁸ chegarem e na janela ungida [180] as lamparinas dispostas, adornadas de violetas, vomitarem gorda fumaça, e quando a cauda do atum, que abraça um rubro prato, nada³⁵⁹; quando o alvo pote incha pelo vinho, tu moves, calado, os lábios e empalideces diante dos sábados circuncidados. Então negros espectros e os perigos de um ovo quebrado³⁶⁰ [185], então os grandes Galos³⁶¹ e a sacerdotisa caolha com o chocalho³⁶² provocaram os deuses, que incham os corpos se não tiveres provado de manhã, por três vezes, a cabeça de alho prescrita. Se disseres essas coisas entre centuriões cheios de varizes, o ingente Pulfeno rirá larga e continuamente [190] e por cem gregos será oferecida a soma imprecisa de cem ases.

³⁵⁷ Festas celebradas em Roma em honra da deusa Flora (BO, 1979, p. 61). Eram celebrações tradicionais e muito populares que, por isso mesmo, muitos delas se lembravam através dos tempos (VIVEROS, 1977, p. 120). As festas eram conduzidas pelos edis que, para ganhar popularidade, distribuíam comida para o povo; a licenciosidade da festa era muito criticada pelos mais austeros (RUDD, 1973, p. 181-182).

³⁵⁸ Depois de demonstrar que a avareza e a luxúria são formas de submissão, o satirista apresenta mais uma: a superstição que, para os romanos, era uma característica da fé judaica (VIVEROS, 1977, p. 120), aqui referenciada pela menção de Herodes, rei dos judeus (73-4 a.C) (BO, 1967, p. 68).

³⁵⁹ Os judeus tinham o hábito de untar as janelas com substâncias aromáticas e também iluminá-las com lamparinas decoradas com violetas, também aromáticas. Os atuns eram um alimento ritual e simbólico para os judeus (VIVEROS, 1977, p. 120). O satirista utiliza esses hábitos judaicos para exemplificar a superstição.

³⁶⁰ Um ritual que consistia em colocar o ovo no fogo: se ele quebrasse era sinal de mau agouro (RUDD, 1973, p. 182).

³⁶¹ Eram os sacerdotes de Cibele (BO, 1967, p. 64).

³⁶² Sacerdotisa da deusa egípcia Isis.

SATVRA VI

Admovit iam bruma foco te, Basse, Sabino?
 iamne lyra et tetrico vivunt tibi pectine chordae?
 mire opifex numeris veterum primordia vocum
 atque marem strepitum fidis intendisse Latinae,
 mox iuvenes agitare iocos et pollice honesto 5
 egregius luisse senes. mihi nunc Ligus ora
 intepet hibernatque meum mare, qua latus ingens
 dant scopuli et multa litus se valle receptat.
 “Lunai portum, est operae, cognoscite, cives.”
 cor iubet hoc Enni, postquam destertuit esse 10
 Maeonides Quintus pavone ex Pythagoreo.
 hic ego securus volgi et quid praeparet auster
 infelix pecori, securus et angulus ille
 vicini nostro quia pinguior, etsi adeo omnes
 ditescant orti peioribus, usque recusem 15
 curvus ob id minui senio aut cenare sine uncto
 et signum in vapida naso tetigisse lagoena.
 discrepet his alius. geminos, horoscope, varo
 producis genio: solis natalibus est qui
 tinguat holus siccum muria vafer in calice empta, 20
 ipse sacrum inrorans patinae piper; hic bona dente
 grandia magnanimus peragit puer. utar ego, utar,
 nec rhombos ideo libertis ponere lautus
 nec tenuis sollers turdarum nosse salivas.
 messe tenuis propria vive et granaria (fas est) 25
 emole. quid metuas? occa et seges altera in herba est.
 “at vocat officium, trabe rupta Bruttia saxa
 prendit amicus inops remque omnem surdaque vota
 condidit Ionio, iacet ipse in litore et una
 ingentes de puppe dei iamque obvia mergis 30

TRADUÇÃO SÁTIRA VI

O inverno já te moveu, Basso³⁶³, para a lareira sabina³⁶⁴? Acaso já a lira e as cordas ganham vida através de teu plectro grave³⁶⁵? Artista maravilhoso! Com compassos, cantavas as origens das velhas vozes, assim como o viril ribombo da cítara latina. Logo depois, homem ilustre, despertavas jogos juvenis e, com pulso virtuoso, divertias os velhos [05] Eu, enquanto isso, aqueço-me na orla lígure, onde o mar, a quem os penhascos dão as costas, descansa, e [onde] o litoral se retrai em um amplo vale. “Vós tendes de conhecer o porto de Luna³⁶⁶, cidadãos!”. Isso o coração de Ênio ordenou, assim que o Meônida³⁶⁷ parou de roncar [10] depois de ter sido um pavão Pitagórico³⁶⁸. Aqui estou eu, despreocupado com a plebe e com o que o austro infeliz tenha preparado para o rebanho, despreocupado também se o recanto daquele vizinho é mais farto que o nosso; ainda que todos nascidos de origem pior do que a minha enriqueçam, eu recusarei continuamente, [15] encurvado pela velhice, ser diminuído por causa disso ou cear sem carne unguada, ou tocar com o nariz o selo de uma garrafa desbotada³⁶⁹. Que outro discorde disso! Ó, Horóscopo, tu geras gêmeos de gênio diverso: há um que, astuto!, somente em seu aniversário polvilha legumes ressecados com os temperos que comprou em um cálice³⁷⁰, [20] espalhando ele mesmo sagrada pimenta no prato; enquanto o outro, menino esbanjador, devora com os dentes seus grandes bens. Eu usarei, usarei meus bens, mas não extravagante, oferecendo rodovalhos³⁷¹ para os libertos, e nem refinado, perito em reconhecer os sabores das turdas³⁷². Vive de acordo com a tua própria colheita e mói [25] os grãos dos teus celeiros – é o justo!. O que temerias? Cultiva, e outra colheita surgirá entre a erva.

— Mas o dever chama: o amigo desamparado por causa do naufrágio abraça os rochedos Brutios³⁷³ e enterra os bens e as súplicas ignoradas³⁷⁴ no mar Jônio; ele mesmo está esticado na praia, junto dos deuses enormes arrancados da popa, enquanto a costela do navio despedaçado se oferece para os mergulhões³⁷⁵ [30].

³⁶³ Césio Basso, poeta lírico amigo de Pérsio (RUDD, 1973, p. 182).

³⁶⁴ Provavelmente faz referência a alguma propriedade que Césio Basso possuía na região sabina.

³⁶⁵ Referência ao conteúdo grave e melancólico que a lira e a harpa costumavam acompanhar (VIVEROS, 1977, p. 121).

³⁶⁶ Cidade da Etrúria.

³⁶⁷ Homero

³⁶⁸ Referência ao sonho de Ênio no monte Hélicon, quando a alma de Homero teria comunicado a Ênio que, depois de viver em um pavão, seu espírito vivia agora no corpo do poeta romano, seguindo, assim, uma crença pitagórica de transmigração da alma (VIVEROS, 1977, p. 121).

³⁶⁹ Referência ao avaro que está sempre verificando se os selos de suas garrafas não foram violados (VIVEROS, 1977, p. 121).

³⁷⁰ O avaro que só usa bons temperos em sua comida em ocasiões muito especiais.

³⁷¹ Peixes do mar considerados como iguarias.

³⁷² Fêmea do turdo, uma ave. Referência a alguém que se diz capaz de diferenciar turdos macho ou fêmea apenas pelo sabor da carne.

³⁷³ Rochedos da região da Calábria

³⁷⁴ Referência a um naufrágio: os pertences que estavam no navio, assim como as esperanças do náufrago, são enterrados no fundo do mar.

³⁷⁵ Aves marinhas vorazes.

costa ratis lacerae.” nunc et de caespite vivo
 frange aliquid, largire inopi, ne pictus oberret
 caerulea in tabula. sed cenam funeris heres
 negleget iratus quod rem curtaveris; urnae
 ossa inodora dabit, seu spirent cinnama surdum 35
 seu ceraso peccent casiae nescire paratus.
 “tune bona incolumis minuas?” et Bestius urguet
 doctores Graios: “ita fit; postquam sapere Vrbi
 cum pipere et palmis venit nostrum hoc maris³⁷⁶ expers,
 fenisecae crasso vitiarunt unguine pultes.” 40
 haec cinere ulterior metuas? at tu, meus heres
 quisquis eris, paulum a turba seductior audi.
 o bone, num ignoras? missa est a Caesare laurus
 insignem ob cladem Germanae pubis et aris
 frigidus excutitur cinis ac iam postibus arma, 45
 iam chlamydas regum, iam lutea gausapa captis
 essedaque ingentesque locat Caesonia Rhenos.
 dis igitur genioque ducis centum paria ob res
 egregie gestas induco. quis vetat? aude.
 vae, nisi conives. oleum artocreasque popello 50
 largior. an prohibes? dic clare. “non adeo” inquis
 “exossatus ager iuxta est.” age, si mihi nulla
 iam reliqua ex amitis, patruelis nulla, proneptis
 nulla manet patrui, sterilis matertera vixit
 deque avia nihilum superest, accedo Bovillas 55
 clivumque ad Virbi praesto est mihi Manius heres.
 “progenies terrae?” quaere ex me quis mihi quartus
 sit pater: haut prompte, dicam tamen; adde etiam unum,
 unum etiam: terrae est iam filius et mihi ritu
 Manius hic generis prope maior avunculus exit. 60
 qui prior es, cur me in decursu lampada poscis?

³⁷⁶ O termo tem sido compreendido de forma ambígua: como *mare* (mar), ou *mas* (masculino) (BO, 1967, p. 95).

Agora, partilha algo do teu campo intocado, seja generoso com o desvalido, para que ele não vague pintado em tábua azul³⁷⁷. Mas o teu herdeiro raivoso negligencia a ceia do funeral porque reduziu os bens; ele dará os teus ossos sem perfume para a urna, pronto para ignorar se os cinamomos têm um cheiro fraco [35] ou se as canelas estão estragadas pela cereja³⁷⁸.

— Acaso tu encolherias os teus bens, sem sofrer consequências? — até Béstio³⁷⁹ censura mestres gregos — É assim; desde que essas nossas ideias efeminadas vieram para a cidade, junto com a pimenta e as tâmaras, os agricultores têm contaminado os caldos de legumes cozidos com espessa gordura³⁸⁰. [40]

Mas tu temerás isso depois de tornar-te somente cinzas? Tu, meu herdeiro, quem quer que sejas, escuta, um pouco afastado da turba. Ó, bondoso, acaso tu ignoras? Uma homenagem foi enviada por César³⁸¹ devido à famosa derrota da juventude germânica e as cinzas antigas são retiradas dos altares. Cesônia³⁸² prepara as armas e as clâmides dos reis e a manta amarela para os cativos e os carros e enormes esculturas do Reno para decorar os umbrais. [45] Por isso eu ofereço, para os deuses e para o gênio do comandante, cem pares *de gladiadores* em homenagem aos feitos egrégios. Quem me impede? Tenta! Pobre de ti, a não ser que concordes. Eu distribuo para a plebe unguento [50] e tortas. Por acaso proíbes? Diga claramente! “Não aceito!”, exclamas, “o campo também está no osso”. Vamos, se já não me resta nenhuma das minhas tias paternas, nenhuma das primas paternas, nenhuma das bisnetas dos meus tios paternos resta ainda, vive estéril a tia materna, da avó nada sobra, então vou para Bovilas³⁸³, [55] e, no monte de Vírbio, haverá para mim um herdeiro Mânio³⁸⁴ à disposição. “Um descendente da terra?”. Pergunte para mim quem era meu tataravô paterno: não direi, porém, prontamente; acrescenta aí mais um, mais um: já é um filho da terra e, pelas leis do parentesco, este Mânio quase sai como um tio-avô da família. [60] Tu, que és o primeiro, por que me pedes a tocha na corrida?

³⁷⁷ Mais uma vez, referência ao costume dos náufragos de pintarem representações do naufrágio em tábuas para ganhar favores e esmolas (VIVEROS, 1977, p. 121).

³⁷⁸ O herdeiro economiza nos itens do funeral para compensar os gastos excessivos do finado. Para isso, negligencia se o óleo aromático feito de extrato da canela, que será passado no corpo do defunto, está estragado (BO, 1967, p. 23).

³⁷⁹ Béstio é mencionado também em Horácio *Epístolas* I 15, 37, e é o nome genérico dado aos que se opunham a uma formação preponderantemente grega para a juventude romana. Aqui a crítica aos professores gregos diz respeito ao relaxamento dos costumes e o luxo em relação à comida (BALASCH, 1991, p. 49).

³⁸⁰ A fala de Béstio representa metaforicamente a rejeição da cultura grega na formação da juventude romana: um processo de contaminação cultural.

³⁸¹ Calígula.

³⁸² Milônia Cesônia, esposa de Calígula.

³⁸³ Subúrbio romano e refúgio de mendigos (VIVEROS, 1977, p. 122).

³⁸⁴ Nome comum entre os moradores do subúrbio romano (VIVEROS, 1977, p. 122).

Sum tibi Mercurius; venio deus huc ego ut ille
 pingitur. an renuis? vis tu gaudere relictis?
 “dest aliquid summae.” minui mihi, sed tibi totum est
 quidquid id est. ubi sit, fuge quaerere, quod mihi quondam 65
 legarat Tadius, neu dicta, “pone paterna,
 fenoris accedat merces, hinc exime sumptus,
 quid relicum est?” relicum? nunc nunc inpensius ungue,
 ungue, puer, caules. mihi festa luce coquatur
 urtica et fissa fumosum sinciput aure, 70
 ut tuus iste nepos olim satur anseris extis,
 cum morosa vago singultiet inguine vena,
 patriciae inmeiat volvae? mihi trama figurae
 sit reliqua, ast illi tremat omento popa venter?
 vende animam lucro, mercare atque excute sollers 75
 omne latus mundi, ne sit praestantior alter
 Cappadocas rigida pinguis plausisse catasta,
 rem duplica. “feci; iam triplex, iam mihi quarto,
 iam decies redit in rugam. depunge ubi sistam.”
 inventus, Chrysippe, tui finitor acervi. 80

Sou para ti um Mercúrio³⁸⁵; como um deus venho até aqui, eu, assim como ele é pintado. Acaso recusas? Queres ser feliz com a herança que restou? “Falta algo do total”. Reduzi para mim, mas, para ti, o que quer que sobre, é tudo que há. Não pergunte onde está [65] o que Tádio legara para mim certa vez, e que não sejam ditas as palavras: “Reúne os bens paternos, adiciona o valor dos lucros, disso tira os gastos: o que restou?”. O que restou? Anda, menino, anda, tempera consideravelmente a salada³⁸⁶. Em dia de festa, acaso comerei urtiga e meia cabeça de porco defumada e de orelha rachada, [70] para que o teu neto, um dia farto de entranhas de ganso, quando sua virilha vagabunda tiver um impulso, mije dentro de uma vulva patricia? Que a minha figura acabe em pele e osso, e o ventre dele trema gordo como um sacerdote³⁸⁷? Vai, vende a alma pelo lucro, negocia e caça, malandro, [75] pelo mundo todo, para que não haja outro superior em bater nos gordos capadóci³⁸⁸ em tablado rígido; duplica os teus bens. “Feito; já o triplo, já o quádruplo, já dez vezes mais tenho para a velhice. Mostre-me quando eu devo parar”. Crisipo³⁸⁹, foi encontrado alguém que põe limite à tua pilha. [80]

³⁸⁵ Mercúrio é o deus do comércio; era comumente representado com uma bolsa de dinheiro (BALASCH, 1991, p. 50). Ou seja, indica, aqui, uma pessoa que como o deus anda com uma bolsa na mão distribuindo dinheiro para quem pede (VIVEROS, 1977, p. 123).

³⁸⁶ O satirista pede que o escravo regue seu alimento com ainda mais azeite, para mostrar ao herdeiro que desperdiçará, se quiser, os seus bens.

³⁸⁷ Aquele que efetuava os sacrifícios das vítimas era gordo porque comia a carne dos animais sacrificados (BALASCH, 1991, p. 51).

³⁸⁸ Escravos da Capadócia (VIVEROS, 1977, p. 123). Escravos à venda eram comumente esbofeteados para demonstração de suas condições.

³⁸⁹ Referência ao filósofo estoico do século III a.C., Crisipo, que desenvolveu um raciocínio sobre a impossibilidade de contar exatamente o número de grãos de trigo que fazem parte de um monte. A conta é praticamente infinita, sendo impossível determinar um número exato de grãos. Desse modo, Pérsio critica o ambicioso avaro que nunca termina de contar os bens que integram sua fortuna (VIVEROS, 1977, p. 123).