

LA SEGUNDA SÁTIRA DE PERSIO A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA ESTOICA

EDUARDO SERRANO GÓMEZ

SUMMARY

The attitude of the Stoics toward religion makes up for the criticism of the traditional practice and the defence of a theological rationalism. This position, reflected in most of the Stoics in the High Empire, is evident in Persius' second satire.

Bien podría decirse que uno de los aspectos más característicos de la cultura de la época altoimperial lo constituye la extraordinaria difusión que adquiere la filosofía estoica. Tras la muerte de Cicerón, el panorama de la filosofía romana se muestra huérfano de personalidades insignes que continúen la labor del Arpinate. Como señala Bridoux, en el tránsito espiritual de la República al Principado y posteriormente al Imperio la situación está dominada por la presencia de gramáticos y comentaristas, así como por la ausencia de filósofos verdaderamente originales¹. Esta situación va a cambiar a comienzos del siglo I d. C. La filosofía, especialmente la filosofía estoica, va arraigando en importantes grupos sociales de la época. Es en este tiempo cuando se abre en Roma, por parte de Q. Sex-

¹ BRIDOUX, *Le stoïcisme et son influence*, París, 1966, p. 155.

tio, la primera escuela filosófica propiamente romana, escuela de marcada tendencia estoica.

A uno de estos grupos pertenece Persio. En él coincide con el filósofo estoico Cornuto, maestro que continúa la larga tradición estoica introducida en Roma por Panecio, y entra en contacto con Trásea Peto, uno de los personajes más célebres de la época². De la pasión de Persio por la filosofía del Pórtico se nos da cuenta en su biografía³. Ello se corrobora con la densidad de pensamiento contenida en su obra⁴ y la manifiesta devoción que profesa a Cornuto⁵. La admiración de Persio hacia su maestro parece no limitarse únicamente al pensamiento; Glenn Most ha demostrado la estrecha relación literaria existente entre ciertos pasajes del «Epidromo» de Cornuto y otros contenidos en la obra de Persio⁶. Todos estos aspectos han conducido a algunos críticos a ver en la figura de Persio a un filósofo más que a un poeta. La elección del género satírico como vehículo de transmisión de sus ideas⁷ así como el programa litera-

² MARTÍN, J.M., «Persius poet of the stoics», *G&R* 8, 1939, p. 175, ha señalado que la tradición iniciada por Escipión y su círculo durante la República tuvo gran eco en los grupos estoicos de la época de Nerón. No es extraño, por tanto, que junto a las figuras de un ideólogo y de un político, similares a Panecio y Lelio, encontremos dentro del mismo círculo a un escritor que continúa el modelo de Lucilio.

³ Ha llegado hasta nosotros una biografía de Persio escrita por Valerio Probo, gramático de la época de Nerón.

⁴ Para el estoicismo en Persio, entre otros, VILLENEUVE, F. *Essai sur Perse*, París, 1918; GUILLEMIN, A.M., «Le satirique Perse», *LEC* 7, 1938, p. 161-167; MARTÍN, *o.c.*; SKOVIERA, D., «Persius' world of thought», *GLO* 5, 1973, 39-47; COLISH, M., *The Stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages* I, Leiden, 1985, 194-203 (con abundante bibliografía al respecto).

⁵ «Tibi nunc hortante Camena/excutienda damus praecordia, quantaque nostrae / pars tua sit, Cornute, animae, tibi, dulcis amice,/ostendisse iuvat: pulsa, dinoscere cautus / quid solidum crepet et pictae tectoria linguae... Teneros tu suscipis annos / Socratico, Cornute, sinu. tunc fallere sollers / adposita intortos extendit regula mores / et premittor ratione animus vincique laborat/artificemque tuo ducit sub pollice vultum» (V, vv. 21 ss, 36 ss.)

⁶ «Cornutus an stoic Allegoresis: A Preliminary Report», *ANRW*, II 36.3, 1989, 2050-2053.

⁷ Hay que recordar el origen de la sátira como género literario, género que nace al servicio de la filosofía, y en concreto de la filosofía cínico-estoica. Esta interpretación puede encontrarse en MENDELL, W., «Satire as popular philosophy», *CP*, 15, 1920, 138-157; VILLENEUVE, *o.c.*, p. 119-153; GUILLEMIN, *o.c.*, p.161; WITKE, *Latin Satire*, Leiden 1970, p. 1-20; HARVEY, R.A., *Commentary on Persius*, Leiden, 1981, p. 1-2; COLISH, *o.c.*, p. 159-160. La sátira permitía a los estoicos la exposición alegórica de sus teorías a través

rio expresado por el mismo autor en los coliambos y en las sátiras I y V⁸ parecen confirmar esta teoría. En este sentido se interpreta el estilo de Persio como un reflejo de sus propias convicciones filosóficas, el lenguaje oscuro y conceptista propio de los estoicos⁹. No obstante, frente a esta postura, parte de la crítica ha defendido el carácter fundamentalmente retórico de la obra de Persio. No puede ignorarse que el autor es ante todo un poeta que depende de los preceptos y los modelos de su género; por ello los estudios sobre su obra deberían ir encaminados a su análisis dentro de la tradición literaria¹⁰.

Ahora bien, en esta tradición del género satírico la presencia de corrientes filosóficas y especialmente estoicas es innegable, como innegable es la presencia del epicureísmo, por ejemplo, en las églogas virgilianas y en algunas odas horacianas¹¹. Así pues, determinados géneros literarios latinos estaban más próximos a determinadas corrientes filosóficas, de tal manera que si en el Horacio de las odas se deja sentir el espíritu epicúreo, en el Horacio satírico abundan las reflexiones estoicas; lo mismo puede

del ridículo. Desde un punto de vista formal les ofrecía distintas posibilidades expositivas, fundamentalmente diálogos con interlocutores reales o ficticios. Ello se correspondía con la inclinación de los estoicos a la dialéctica y con su rechazo de la retórica. Este mismo procedimiento es el empleado por Séneca, según demuestra WITKE, *o.c.* p. 110-112. Sobre la preferencia estoica de la dialéctica sobre la retórica, *cfr.* Cicerón, *Brutus*, 118-119.

⁸ PARATTORE, E., «I coliami, la prima e la quinta satira di Persio», *Atheneum* 42, 1964, p. 489-547. Un resumen de las últimas teorías en torno al programa literario de Persio puede verse en SQUILLANTE SACCONI, M., «La poesia di Persio alla luce degli studi più recenti (1964-1983)», *ANRW* II 32.3, 1797-1806. Siguiendo la tradición estoica, Persio rechaza el «delectare» en favor del «docere», los «verba» en favor de la «res». Sobre el carácter estoico de esta postura, *cfr.* ALBERTE, A., *Cicerón ante la retórica. La auctoritas platónica en los criterios retóricos de Cicerón*, Valladolid, 1987; *Historia de la retórica latina*, Hakkart, Amsterdam, 1991; «Presencia del lenguaje estoico en la crítica literaria de los cristianos», *Latomus*, 1991.

⁹ Entre otros, BELLANDI, F. «Persio e la poetica del semipaganus», *Maia* 24, 1972, 317-341; BARDON, «Perse et la réalité des choses» *Latomus* 34, 1975, 319-335.

¹⁰ FARANDA, G., «Caratteristiche dello stile e del linguaggio poetico di Persio», *RIL* 88, 1955, 512-538; DESSEN, C., *Iunctura callidus acri. A study of Persius' Satires*, 1968; PASOLI, E., «Note sui componimenti d'argomento letterario di Persio», *Paideia* 23, 1968, 281-319; ANDERSON, W., «Roman satirists and literary criticism», 3-10, en *Essays on Roman Satire*, New Jersey, 1982.

¹¹ ALBERTE, A., «El tratamiento del amor en la Égloga I de Virgilio», *Fortunatae* 2, 1992.

decirse de Virgilio: las églogas se sitúan en un plano epicúreo, mientras que su Eneida se hace eco de principios estoicos. La obra de Persio se inscribe, pues, en una tradición literaria fuertemente teñida de estoicismo. El presente estudio mostrará tal vinculación filosófica, sirviéndose para ello de la necesaria «collatio» entre la sátira segunda y los textos más representativos de la filosofía estoica.

Uno de los temas característicos del nuevo estoicismo lo constituye la crítica de las prácticas religiosas tradicionales del pueblo romano. Como afirma Calderone, ante el miedo y la esperanza de la religiosidad popular, los ritos y mitos contenidos en ella, la filosofía sólo podrá adoptar dos actitudes: indiferencia y rechazo ante ellos, es decir, ateísmo, o bien ofrecer una teología racionalista, una filosofía religiosa que permita conciliar fe y razón¹². Esta será la postura del estoicismo; en la nueva estoa la religión se convierte en filosofía, y concretamente en moral; la filosofía se tiñe de un nuevo misticismo del que antes carecía, y postulará que el comportamiento religioso se reduce a un acto subjetivo de conciencia y buena intención. Este tópico intimista lo encontramos en la mayoría de los autores de la época¹³, desde Musonio Rufo a Marco Aurelio, pasando por Epicteto, Cornuto, Séneca, Juvenal o el mismo Plutarco en *De superstitione*, obra en la que Calderone reconoce inspiración estoica¹⁴.

A esta tradición filosófico-literaria pertenece la segunda sátira de Persio. En ella el autor, partiendo de los postulados del estoicismo anterior, se vale de los principios racionalistas para censurar la irracionalidad popular. La actitud de Persio hacia la religión se corresponde con la postura del estoico Balbo censurada por el académico Cotta en *De Natura Deorum*: «Sed tu auctoritates contemnitis, ratione pugnas»¹⁵. Toda la sátira no es más que una apología de la razón frente a la irracionalidad de las prácticas religiosas populares; el vulgo es irreflexivo, y «el castigador morum» debe apelar a los principios lógicos y éticos de la Estoa para poner en evidencia dichas prácticas y hacer exaltación de la «recta ratio», fuera de consideraciones teóricas. La ética religiosa, en definitiva, coinci-

¹² CALDERONE, S., «Superstitio», *ANRW*, 1, 2, 378.

¹³ Habría que considerar que el racionalismo de estos autores no iba dirigido únicamente a la superstición romana, sino también a los cultos orientales que se iban extendiendo por el imperio, entre ellos el cristianismo.

¹⁴ *Q.c.* p. 381.

¹⁵ Cic., *De Nat. deor.* III, 10.

de con los principios generales de la ética estoica: la razón como principio rector y la «virtus» como disciplina moral que permite al hombre alcanzar su plenitud.

La rectitud y la honestidad propias de la moral estoica exigen como primer requisito para el culto divino la sinceridad y la pureza del devoto: «...eos et venerari et colere debemus. Cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis ut eos semper pura integra incorrupta et mente et voce veneremur» (Cic. *Nat. Deor.* II, 71). Este es el primer aspecto censurado por Persio, personificado en las plegarias deshonestas que intentan sobornar a la divinidad: «**non tu prece poscis emaci**», «...aut **quidnam est qua tua mercede deorum / emeris aurículas?**...» (vv. 3, 29-30); Júpiter llega a ser comparado incluso con Estayo, juez de proverbial corrupción: «**De Iove quid sentis? Est ne ut praepone** cures / hunc... **'Cuinam?' Cuinam? Vis Staio? An scilicet haeres?**» (vv. 18-19). La inmoralidad de las plegarias impías no permite al devoto realizarlas abiertamente; éste debe recurrir hipócritamente a la apartada confesión para seducir a los dioses: «**nisi seductis divis**» (v. 4), «**Haud cuivis promptum est murmurque humilesque susurros / tollere de templis et aperto vivere voto**» (vv. 5-7). Este topos, perteneciente a la moral colectiva, lo encontramos reflejado en Horacio, *Ep.* I, 16, 57-60: «**vir bonus, omne forum quem spectat et omne tribunal, / quandocumque deos vel porco vel bove placat, / 'Iane pater!', clare, clare cum dixit 'Apollo!', / labra movet metuens audiri...**»; texto muy semejante a los versos de Persio, 8-9: «**'Mens bona, fama, fides', haec clare et ut audiat hospes: / illa sibi introrsum et sub lingua murmurat...**». También Séneca hace referencia a esta extendida costumbre: «**Nunc enim quanta dementia est hominum!. Turpissima vota dis insurrant: si quis admo-verit aurem, conticiscent, et, quod scire hominem nolunt, deo narrant**» (*Ep.* 10, 5). Este tema, de larga tradición literaria, adquiere una importante dimensión dentro de la moral estoica. La adecuación de principios y hechos será uno de los rasgos distintivos del sabio; expresiones como «**verba rebus proba**» (*Ep.* 20, 2), «**Turpe est aliud loqui, aliud sentire**» (*Ep.* 24, 19), son constantes en toda la obra de Séneca.

El racionalismo estoico nunca podría aceptar la superstición que preside las prácticas populares, «...**quae res genuit falsas opiniones erroresque turbulentos et superstitiones paene aniles**» (Cic. *Nat. Deor.* II, 70). Tales prácticas obedecen a una deformada percepción de la realidad, de la esencia

de la divinidad y del universo en general, lo que aleja al individuo del terreno de la verdad y lo lleva al del error de la falsa opinión. En los versos 31-40 Persio lo personifica en la figura de la abuela y la tía materna que a través de absurdos conjuros desean atraer hacia el recién nacido el favor de los dioses: «*exemit puerum, frontemque atque uda labella / infami digito et lustralibus ante salivis / expiat, urentis oculos inhibire perita; / tunc manibus quatit et spem macram supplice voto /.../ `hunc optet /`» (32-37). El mismo Séneca fustiga en un tono más enérgico la irracionalidad de las supersticiones religiosas: «*Quomodo sint di colendi, solet praecipi. Accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus Vetemus salutationibus matutinis fungi et foribus adsidere templo- rum....*» (*Ep.* 95, 47).*

El carácter irracional de las supersticiones viene determinado por la presencia en ellas de los dos elementos sobre los que gira y en los que toma su razón de ser todo el sistema estoico: el miedo y la esperanza. El estoicismo en el fondo no es más que una filosofía de la felicidad¹⁶, y ésta resulta inalcanzable si el hombre no destierra de su vida las ideas irracionales: el miedo y la esperanza («...*quid enim ratione timemus / aut cupimus..../*» expresará Juvenal en X, 4-5). Ambas pasiones proceden de una proyección de nuestra mente sobre el mundo de la fantasía, de lo irreal, situado en el futuro; la dependencia de tales ideas nos conduce a la angustia y al desasosiego, perturbando la «ratio». Ambos conceptos aparecen expresados por Persio en la caricatura de los versos 31-40 ya reseñada: «*Ecce avia aut metuens divum matertera cunis /.../ tunc manibus quatit et spem macram supplice voto*» (31, 35). El adjetivo «macram» parece hacer referencia a la estirilidad de la esperanza más que a las cualidades físicas del propio niño. La teoría del miedo y la esperanza como fuentes de la irracionalidad se constata igualmente en Séneca, *Ep.* 13, 12: «*vitio vitium repelle, spe metum tempera. Nihil tam certum est ex his, quae timentur, ut non certius sit et formidata subsidere et sperata decipere*»; *Ep.* 23, 2: «*sollicitus est et incertus sui, quem spes aliqua*

¹⁶ RIST, *Stoic philosophy*, Cambridge, 1969, p. 1-21, ha señalado en este sentido la estrecha vinculación existente entre las filosofías post-aristotélicas y las ideas del Peripato. En ellas el fin último de la vida es la felicidad, que consiste en adecuar el alma a la virtud, entendida como disposición interior del individuo.

proritat»; *Ep.* 123, 16: «**Superstitio error insan<iae> ann<umer>andus est: amandos timet; quos colit, violat**»¹⁷.

En los versos 39-40 Persio habla en primera persona y toma la defensa del niño ante las indeseables imprecaciones de la «nutrix»: «**Ast ego nutrici non mando vota. Negato, / Iuppiter, haec illi, quamvis te albata rogari**». Se trata de un motivo que encontramos igualmente en Horacio y Séneca, y que refleja la preocupación estoica por la educación y por la negativa influencia que la «opinión» del vulgo puede tener sobre el individuo en la auténtica percepción de la realidad, percepción que mediatiza el camino hacia la consecución de la «virtus»: «**quid voveat dulci nutricula maius alumno, / qui sapere et fari possit, quae sentiat...**» (*Hor. Ep.* I, 4, 8-9); «**Etiamnunc optas, quod tibi optavit nutrix tua aut paedagogus aut mater?. Nondum intellegis quantum mali optaverint?. O quam inimica nobis sunt vota nostrorum!**» (*Sen. Ep.* 60,1). La influencia que desde la infancia ejercen los educadores sobre el niño y, especialmente, las infundadas e indeseables expectativas que sobre él se crean, constituyen para Séneca el principio de todos los males: «**Iam non admiror, si omnia nos a prima pueritia mala sequuntur: inter execrationes parentium crevimus**» (*Sen. Ep.* 60,1). Ello se deriva de la teoría estoica del impulso primario; para los estoicos, la primera tendencia del hombre al nacer consiste en adaptarse a su propia naturaleza; al ser la naturaleza del hombre racional, éste tiende a la elección de la virtud y al rechazo del vicio. Ello es reflejado por Diógenes Laercio: «En los racionales, como se les ha dado la razón en un nivel más elevado de la jerarquía, el vivir conforme a la recta razón les resulta natural»¹⁸. No obstante sólo podrá llegar a ser sabio cuando esta racionalidad se convierta en una sabiduría práctica; en este sentido los estoicos considerarán la educación y el entorno los principales condicionantes del individuo en la adquisición de la «virtus»¹⁹.

Sin duda la concepción estoica del universo en general y de la divinidad en particular no podría de ninguna manera casar con las posturas

¹⁷ Asimismo en su tratado *De superstitione*, cuyos fragmentos han sido editados por F. HAASE, *L. Annaei Senecae opera quae supersunt III*, Leipzig 1853, fr. 30-44.

¹⁸ Diógenes Laercio, VII, 86. *SVF*, III, 179-188. Cic. *De Fin.* III, 23: «Cum autem omnia officia a principiis naturae proficiscantur, ab isdem necesse est proficisci ipsam sapientiam».

¹⁹ A este mismo tema Persio alude en III, 56-57, pasaje en el que utiliza la alegoría pitagórica de la letra «Y».

religiosas del pueblo romano. La idea de la divinidad como «logos», «pneuma» que preside toda la naturaleza y que se identifica plenamente con ella se opone radicalmente al carácter politeísta del panteón romano. En este sentido se expresaba Balbo en el diálogo ciceroniano: «**Videtisne igitur ut a physicis rebus bene atque utiliter inventis tracta ratio sit ad commenticios et fictos deos?**» (*Nat. Deor.* II, 70²⁰). Siguiendo esta misma idea ironiza Persio sobre la práctica de distinguir con honores a los dioses más favorables: «... **`Nam fratres inter aenos²¹, / somnia pituita qui purgatissima mittunt, / praecipui sunt que illis aurea barba**» (vv. 56-58). La frase, puesta presumiblemente en boca de un devoto, pone de manifiesto lo absurdo de la práctica frente a la teoría estoica de la unidad de esencia de la divinidad, de carácter panteísta. En una cita recogida por Agustín (*Dialogus de superstitione*, en *De civ. Dei*, VI, 10) Séneca criticará la trascendencia que el pueblo otorga a los mitos oficiales de Roma: «**Omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aevo longa superstitio congegissit**»²².

Resulta paradójico el tratamiento que en los citados versos da Persio a un fenómeno tan importante en la teoría estoica como el del carácter providencial de los sueños. La tesis estoica de la perfecta armonía que preside todo el universo²³ y la creencia en el «fatum» establecido implicaba la aceptación de la conexión causal de los acontecimientos y la posibilidad de la adivinación y de la revelación de los sucesos futuros²⁴. Cicerón

²⁰ Cfr. igualmente II, 63.

²¹ Este pasaje ha sido largamente discutido; FERRARO, en «Aurum ovatum et fratres aeni. Nota di esegesi persiana», *SIFC* 53, 1981, 134-151, ofrece detallado estado de la cuestión. En los escolios «fratres» son identificados con las estatuas ecuestres de los cincuenta hijos de Egipto o con los Dioscuros Cástor y Pólux. JAHN, en *Auli Persi Flacci satirarum liber cum scholiis antiquis*, Leipzig, 1843, considera que se trataría de una alusión a los dioses en general, teoría seguida por HOUSMAN, *Class. Quart.*, 7, 12 ss. y VILLENEUVE, *Les satires de Perse*, París, 1918. Ferraro por su parte sitúa la escena en un ambiente doméstico (un privado sólo podría dorar la barba a las imágenes de su propia casa) y concretamente dentro del dormitorio, como sería de esperar en dioses tutelares del sueño; de aquí concluye que se trata de los Lares, únicos dioses denominados afectivamente como «fratres» por ser considerados miembros de la familia.

²² Idéntico motivo se encuentra en Lucilio XV, 486 ss, Marx: «pergula pictorum, veri nihil, omnia ficta».

²³ Uno de los cuatro argumentos ofrecidos por Cleantes para la demostración de la existencia de los dioses (*Nat. Deor.*, II, 13-15).

²⁴ *SVF*, II, 944, 945, 959.

da testimonio del interés de los estoicos, especialmente de Posidonio²⁵, por la adivinación²⁶. Una de las principales formas de manifestación divina la constituían los sueños²⁷. A pesar de este hecho, Persio parece ridiculizar la creencia en el carácter premonitorio de los sueños. Para superar esta contradicción Ferraro da una nueva interpretación a los versos 44-58²⁸. Según él, no habría que suponer el comienzo de un nuevo episodio en el verso 52, como tradicionalmente se había pensado. Las cráteras de plata y las incrustaciones en oro irían dirigidas al arruinado ganadero de los versos anteriores. Ello le permitiría a Persio contrastar la avaricia del necio con la piedad del sabio²⁹, tópico tratado por Séneca en *De beneficiis* 4, 11, 3, y por el mismo Persio en *Sat.* VI, 27 ss. De esta manera los sueños a los que hace referencia Persio no serían auténticas revelaciones de la divinidad, sino fantasías creadas por la imaginación del ignorante³⁰. El error es aún mayor al considerar responsables a los dioses de la «pietas» del prójimo³¹. A pesar de esta sugerente interpretación, no hay que olvidar el revisionismo de Panecio en torno al tema de la adivinación, del que nos da cuenta Cicerón³², coincidente con las teorías del escéptico Carnéades. Asimismo Séneca, como señala Neri, rechazó radicalmente la teoría de la adivinación³³.

²⁵ Sin duda derivado de su concepción del universo y de su teoría de la simpatía cósmica.

²⁶ *De Div.* I, 6.

²⁷ Cic., *Nat. Deor.* II, 162-163.

²⁸ «Rem struere exoptas caeso bove Mercuriumque / accersis fibra: “da fortunare penatis, / da pecus et gregibus fetum”. Quo, pessime, pacto, / tot tibi cum in flammis iunicum omenta liquescant? / Et tamen hic extis et opimo vincere ferti / intendit: “iam crescit ager, iam crescit ovile, / iam dabitur, iam iam”, donec deceptus et exspes / nequicquam fundo suspiret nummus in imo.

Si tibi crateras incusaque pingui / auro dona feram, sudes et pectore laevo / excutiat guttas laetari praetrepidum cor. / Hinc illud subiit, auro sacras quod ovato / perducis facies. “Nam fratres inter aenos, somnia pituita qui purgatissima mittunt, / praecipui sunt sitque illis aurea barba”».

²⁹ Hay que recordar que el estoicismo distingue cuatro virtudes primarias: sabiduría práctica, justicia, moderación y coraje, y que dentro de la justicia se incluyen precisamente la piedad, la amabilidad, compañerismo y buen trato (*SVF*, III, 264).

³⁰ «Somniat ea quae vigilans voluit», Ter. *Andr.* 971.

³¹ FERRARO, *o.c.*, 148-151.

³² *De Div.* I, 6; II 88, 97.

³³ NERI, V., «Dei, fato e divinazione nella letteratura latina», *ANRW*, II, 16.3, 1974-2051.

El panteón romano, además, es agasajado con gran ostentación; la suntuosidad en el culto religioso es reflejo de una de las pasiones externas que nos apartan de la virtud: el lujo. Por el lujo, según Persio, el hombre es capaz de cambiar la naturaleza originaria de los elementos, alterar la «natura» de los mismos: «Haec (pulpa) sibi corrupto casiam dissolvit olivo / et Calabrum coxit vitiatum murice vellus, / haec bacam conchae rasisse et stringere venas / ferventis massae crudo de pulvere iussit» (vv. 64-67). «Corrupto», «vitiato», «rasisse», «stringere» encierran la idea de transformación degradante y violenta. Es el intentar cambiar el «fatum» de los elementos.

Esta opulencia tiene aún menos sentido en los ritos religiosos: «dicite, pontifices, in sancto quid facit aurum?» (v. 69). Son estos mismos bienes externos con que los hombres se deleitan los que Séneca considera extraños a los dioses: «quae percará nobis sunt, non habet in usu deus nec quicquam ex his hominem inescantibus et vili voluptate ducen-tibus pertinet» (*Ep.* 74, 14).

El tema del lujo le permite a Persio acudir al pasado y hacer exaltación de la «virtus» y la rudeza de los «maiores»³⁴. La austeridad y la severidad del «mos maiorum» permitió a los estoicos encontrar en los modelos del pasado los paradigmas de la virtud. Como afirma Clark, la «magnitudo animi», la «pietas», «fides» y «iustitia» estoicas se hallaban recogidas en el «mos maiorum» romano³⁵. Así, Cicerón afirma: «Quaero enim a vobis num ullam cogitationem habuisse videantur ei qui hanc rem publicam tam praeclare fundatam nobis reliquerunt aut argenti ad avaritiam aut amoenitatum ad delectationem aut suppellectilis ad delicias aut epularum ad voluptates?.... Quibus tandem gradibus Romulus escendit in caelum, eisne quae isti bona appellant, an rebus gestis atque virtutibus?» (*Parad.* I, 10-11); «quae tam excellens in omni genere virtus in ullis fuit, ut sit cum maioribus nostris comparanda?» (*Cic., Tusc.* I, 2). A estos mismos modelos de comportamiento acude Persio para reivindicar la austeridad en el culto religioso: «Aurum vasa Numae Saturniaque inpulit aera / Vestalesque urnas et Tuscum fictile mutat» (vv. 59-60). En términos muy semejantes se había expresado antes Cicerón

³⁴ Recurso empleado igualmente en I, 69-78, 103-104.

³⁵ CLARK, *The Roman mind. Studies in the History of thought from Cicero to Marcus Aurelius*, Cambridge, Massachusetts, 1956, p. 82.

en la continuación de la cita anterior: «**Quid? a Numa Pompilio minus-que gratas dis immortalibus capedines ac fictiles urnulas fuisse quam filicatas aliorum pateras arbitramur?**» (*Parad.* I, 11). La misma idea también inspirará los siguientes versos de Juvenal: «**hanc rebus Latiis curam praestare solebat / fictilis et nullo violatus Iuppiter auro**» (XI, 115-6).

Ello responde a la teoría estoica de que sólo el sabio es rico; la riqueza descansa en la virtud, y ésta no puede compararse a los bienes externos: «**Quin damus id superis, de magna quod dare lance / non possit magni Messallae³⁶ lippa propago**» (vv. 71-72). La riqueza del sabio, a la que no se puede acceder con bienes materiales, es el tema de la VI paradoja de los estoicos: «**Quod solus sapiens dives**». «**Quis igitur, si quidem, ut quisque quod plurimi sit possideat, ita divitissimus habendus sit, dubitet quin in virtute divitiae sint, quoniam nulla possessio nulla vis auri et argenti pluris quam virtus aestimanda est?**», comenta Cicerón³⁷. Se trata de una afirmación constante en la obra de Séneca³⁸: «**Cui cum paupertate bene convenit dives est**» (*Ep.* 4, 11); «**Repraesentat opes sapientia, quas cuicumque fecit supervacuas dedit**» (*Ep.* 17, 10)³⁹.

El contenido de la sátira se concentra en los versos 61-63 y 73-74. En los primeros Persio presenta la raíz de la irracionalidad popular; en los segundos ofrece su remedio. La causa que Persio atribuye a tales vicios se corresponde fielmente con las teorías estoicas. La explicación de estos males, al igual que la de todos los demás, hay que buscarla en la lógica. Si bien el fin último de todo el sistema estoico sea un comportamiento moral que lleve al hombre a alcanzar su plenitud, los postulados de la ética sólo podrán ser formulados sobre los principios de la lógica. Según la moral estoica, lo irracional no tiene sede en parte alguna del alma, que es puramente racional; los elementos irracionales proceden de una

³⁶ Célebre libertino recordado por Plinio el Viejo *N. H.* X, 27 y Tácito *Ann.* VI, 5.

³⁷ *Parad. Stoic.* VI, 48.

³⁸ Elorduy muestra el gran contraste existente entre la teoría estoica de la riqueza representada por Séneca y la figura del burgués descrita por Marx: «Lo que yo soy y puedo no dependen de mi individualidad... Soy un hombre malo, sin honor, sin conciencia, sin espíritu, pero el dinero es honorable, y, por lo tanto, también su dueño. El dinero es el sumo bien; por lo tanto, es bueno quien lo tiene» (KARL MARX, *Zur Kritik der Nationalökonomie* 162-163, tomado de ELORDUY, *El estoicismo*, Madrid, 1972, II, p. 95).

³⁹ El origen estoico de este precepto se encuentra recogido por Estobeo en *Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*, II, 101, 14 w, y se constata igualmente en Sexto Empírico, *SVF*, III, 154-156.

deforme percepción de la realidad, de un juicio («*kriseis*») erróneo: «*Quid ergo est bonum? rerum scientia. Quid malum est? rerum imperitia.*» (Sen. *Ep.* 31, 6). Esta es la misma teoría que aplica Persio a los equívocos religiosos: «*O curvae in terris animae et caelestium inanis, / quid iuvat hoc, templis nostros immittere mores / et bona dis ex hac scelerata ducere pulpa?*» (vv. 61-63). Todos los vicios son consecuencia de un error en la consideración de la verdadera «*natura*» de la divinidad⁴⁰; el verbo «*ducere*» (sinónimo del verbo «*cerno*», término latino paralelo al griego «*krino*» > «*kriseis*»), refleja esta teoría. El dios creador se convierte en creado a imagen y semejanza de la naturaleza humana: «*Et formae enim nobis deorum ...omniaque traducta ad similitudinem inbecillitatis humanae*», lamentará Balbo⁴¹. Por tanto, sólo el exacto conocimiento de la divinidad permite su justo culto: «*deum colit qui novit*» (Sen. *Ep.* 95, 47)⁴². Para Attridge esta formulación debió ser una reflexión de Posidonio⁴³, aunque la teoría de la recta percepción como fuente de la sabiduría aplicada a la religión la encontramos ya en el *Himno a Zeus* de Cleantes: «*Pero tú, Zeus, / ... libra al hombre de la triste ignorancia, / oh padre, disipándola del alma. Danos lograr/ el conocimiento, con cuyo apoyo gobiernas todo en justicia, / para que, honrados, te devolvamos el honor*»⁴⁴.

Para Persio esta falsa apreciación es consecuencia del excesivo apego del hombre a lo terrenal, identificado con los instintos carnales del individuo («*scelerata pulpa*»). Esta afirmación supone una interesante postura teórica dentro de la Estoa; ello nos hace remontar al dualismo platónico alma («*pneuma*») / cuerpo («*soma*»), en el que el segundo constituye una cárcel para el primero. El dualismo platónico fue incorporado a la Estoa por Posidonio⁴⁵, para quien el alma, con la muerte, se separa del

⁴⁰ El mismo argumento de la ignorancia como causa del comportamiento no virtuoso lo encontramos en III, 66: «*discite et, o miseri, causas cognoscite rerum*»; V, 99: «*ut teneat vetitos inscitia debilis actus*».

⁴¹ Cic. *Nat. Deor.* II, 70.

⁴² Idéntica teoría es ofrecida por Plutarco en *De superst.*, 164, E, 165 C.

⁴³ Teoría compartida con HEINEMANN, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, Breslau, 1921, vol 1, 119, según recoge el mismo ATTRIDGE, o. c. pág. 67, n. 158.

⁴⁴ *SFVI*, 537.

⁴⁵ Vd. BEAUJEU, *La religion romaine a l'apogée de l'empire* I, 1955, p. 337; LEVI, *Historia de la filosofía romana*, 1969, p. 175. PUENTE OJEA, *El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, 1974, p. 145 considera a Posidonio responsable de esta teoría, aunque posteriormente le atribuye origen pitagórico (p. 202). Este dualismo es consecuencia

cuerpo y alcanza los espacios ígneos, liberándose del dolor y la muerte. Esta ascensión del alma será mayor cuanto mayor sea su pureza; por tanto, el vicio aumentará su peso y, con ello, su apego a la tierra⁴⁶. Esta idea, expresada por Persio en los citados versos 61-63, aparece recogida de forma muy semejante en Horacio: «**Corpus onustum / hesterniis vitiis animum quoque praegravat una / atque adfigit humo divinae particulam aurae**» (Hor. *serm.* II, 2, 77-79). Igualmente Séneca se expresa en los mismos términos: «**Adice nunc, quod maiore corporis sarcina animus eliditur et minus agilis est**» (*Ep.* 15, 2); «**Viget animus et gaudet non multum sibi esse cum corpore: magnam partem oneris sui posuit**» (*Ep.* 26, 2). Dentro de esta oposición, es significativo el empleo del término «carne» para caracterizar al cuerpo y sus instintos deshonestos, propio del lenguaje neoestoico⁴⁷: «pulpa»⁴⁸ en Persio, «caro» en Séneca: «**numquam me caro ista compellet ad metum ... numquam in honorem huius corpusculi mentiar**» (*Ep.* 65, 22).

de la aplicación del principio estoico de la causa eficiente y la causa material; la causa eficiente, el logos, Dios en el cosmos, el alma en el hombre, es jerárquicamente superior a la causa material (mundo, cuerpo) que ella misma gobierna e impregna. Expresión de esta teoría puede verse en autores de la época como Cornuto c.2 (recogido por M. LAPIDGE, «Stoic cosmology and Roman literature», *ANRW* II 36.3, 1402) y especialmente en Séneca, *Ep.* 65.

⁴⁶ El interés del estoicismo de esta época por la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo queda reflejado en el episodio del suicidio de Trásea Peto, uno de los estoicos más admirados por Persio, descrito por Tácito en *Ann.* XVI, 34.

⁴⁷ De gran importancia en la teoría y en el lenguaje cristianos. *Cf.* LACT., *Inst. Div.* II, 2, 18.

⁴⁸ «Pulpa» es un término del lenguaje culinario (Catón *Agr.* 83, Apicio, 4, 2, 12, 14, 15, 17, etc) empleado por primera vez en la literatura latina para designar al cuerpo pecador. FLINTOFF, E., «Food for thought. Some Imagery in Persius Satire 2», *Hermes* 110, 1982, 341-354, ha demostrado en un detallado estudio la presencia en la sátira de una larga serie de términos culinarios que habrían sido empleados conscientemente por Persio para ofrecer una alegoría de la oposición cuerpo / alma, materialismo / espiritualidad. El materialismo, el mundo exterior, es reflejado alegóricamente en la comida y en la riqueza (el «venter» y el «nummus» a los que hace referencia el mismo Persio en los coliambos a propósito de los deseos que mueven a los poetas de su tiempo). Ello responde a la tendencia de Persio a concretizar metafóricamente nociones abstractas. Para la inclinación de los estoicos a la metáfora y a la alegoría *cf.* GLENN MOST *o.c.*; SQUILLANTE, M., *o.c.*, p.1783-1793, con abundante bibliografía comentada.

No obstante, esta alteración del juicio racional no implica culpabilidad: para la moral estoica, al igual que para el cristianismo, el pecador es un necio, un ignorante al que no se puede culpar de su error. Así lo expresa Marco Aurelio: «Ni hay que vituperar a los dioses, pues ni queriendo ni sin querer cometen fallo alguno, ni a los hombres, porque nada yerran que no sea involuntariamente» (XII, 12). Este argumento estoico fue aprovechado por los académicos para atacar la teoría estoica de la presencia divina en los asuntos humanos y dar prueba del abandono de los dioses hacia las cuestiones de los hombres: «*ut enim nec domus nec res publica ratione quadam et disciplina designata videatur si in ea nec recte factis praemia extent ulla nec supplicia peccatis, sic mundi divina [in homines] moderatio profecto nulla est si in ea discrimen nullum est bonorum et malorum*» (*Nat. Deor.* III, 85). De esta forma el hombre que carece de sabiduría se convierte en un enfermo, como expresa Cicerón en la segunda paradoja de los estoicos: «*Omnes stultos insanire*» (*Parad.* IV)⁴⁹.

La demencia del necio exige, por tanto, una terapia⁵⁰. En este punto el «castigator morum» acude a los principios de la moral estoica para sugerir la solución; ésta aparece en los versos 73-74, y comprende tres aspectos: «*compositum ius fasque animo sanctosque recessus / mentis et incoctum generoso pectus honesto*». Estos tres postulados, cumbre del pensamiento estoico, encierran todo el mensaje de la sátira; todo lo expuesto es sólo un pretexto para ofrecer los principios éticos fundamen-

⁴⁹ Es destacable el empleo de términos como «stultus» (Persio V, 93, 121), «insanus» (V, 143) o «miser» (III, 66, 107) para caracterizar al hombre que no alcanzado la sabiduría. Horacio y Cicerón también emplean la metáfora de la enfermedad («morbum mentis», Cic. *fin.* 1, 60; Hor. *serm.* 2, 3, 80 ss.). Estos mismos términos se constatan en la obra de Séneca, quien además habla de «furor» y «dementia» para caracterizar esta locura (*Fr.* 34, 36).

⁵⁰ De aquí se deriva el carácter moralizador de la sátira. En este mismo sentido *cf.* ELORDUY, *o.c.* 150-157, sobre las recomendaciones de Séneca para combatir la enfermedad. *Cf.* SPALLICI, *La medicina in Persio*, Milán, 1941. Por este motivo no aceptamos la teoría de CLASSEM («Satire-The elusive genre», *Actas del VII Congreso español de Estudios Clásicos*, Madrid, 20-24 abril 1987, p.555-560), quien afirma que la principal diferencia entre Horacio, Persio y Juvenal radica en la ausencia de remedios para el vulgo en las sátiras de los dos últimos. Para el carácter moralizador de las sátiras de Persio *cf.* VAN ROOY, *Studies in classical satire and related literary theory*, p.74; MARTIN, *o.c.*, p.179.

tales del estoicismo, principios últimos para los cuales la escuela ha montado todo su sistema.

La máxima «*compositum ius fasque animo*» expresa el principio supremo de la moral estoica: adecuar nuestra alma al alma universal, nuestro «logos» al «logos» divino del cual participa, cuyas leyes rigen y tienen expresión en todo el universo; de esta forma el estoicismo racionaliza el «*fatum*» y anima al hombre a someterse racionalmente a sus leyes: «*Haec adhortabitur ut deo libenter pareamus, ut fortunae contumaciter: haec docebit ut deum sequaris, feras casum*» (Sen., *Ep.* 16, 5); «*Magnus animus deo pareat et quicquid lex universi iubet, sine cunctatione patiatur*» (Sen. *Ep.* 71, 16). Ello no es más que el célebre precepto que recorre profusamente las obras de los estoicos: «*Vivere secundum naturam*»⁵¹.

«*Sanctosque recessus mentis*», la pureza de intención, la sabiduría como disposición interior del alma que permite al sabio ofrecer una actitud virtuosa⁵². Ello lleva al filósofo a la reivindicación de la disciplina

⁵¹ Es importante la introducción del «*ius*», la ley humana, como principio que se impone al alma junto al «*fas*», la ley divina. Ello se deriva de la teoría estoica de la identificación de ambos principios. Según Colish, para Crisipo la ley es «the ruler of divine and human affairs; it ought to be what controls man in distinguishing good from evil, the just from the unjust, and what is to be followed from what is to be avoided» (p. 356). Esta misma teoría se repite en Persio en V, 98-99: «*Publica lex hominum naturaque continet hoc fas, / ut teneat vetitos inscitia debilis actus*». Para la teoría de la ley natural en los estoicos, *cf.* COLISH 341-345, 356-371.

⁵² Citas semejantes encontramos en otros pasajes: «*Ut nemo in sese temptat descendere, nemo*» (IV, 23), «*Tecum habita: noris quam sit tibi curta supellex*» (IV, 52), «*nec te quaesiveris extra*» (I, 7). Epicteto afirmará igualmente: «el principal quehacer de la vida es este: distingue entre las cosas, sepáralas y di: las externas no dependen de mí, el albedrío depende de mí». Como ya se ha advertido, es este misticismo el que caracteriza al estoicismo romano. Boyancé considera que la influencia de Posidonio sobre el estoicismo se centró en dos aspectos principales: en la concepción del mundo y en el misticismo teológico («*Le stoïcisme à Rome*», *Congrès d' Aix-en-Provence*, 1-6 abril 1963, p.231). En este mismo sentido NEUENSCHWANDER, H.R., *Mark Aurels Beziehung zu Seneca und Poseidonios*, 1951, pág. 54 ss. Elorduy, I, 94, recoge la teoría de distintos autores partidarios de este punto de vista. Sin duda esta idea se deriva de la aceptación del dualismo platónico y de la creencia en la inmortalidad del alma. Puente Ojea atribuye este cambio ideológico a las penosas condiciones sociales, políticas y económicas de la época, que conducen al estoico a anteponer el subjetivismo psicológico a la realidad objetiva. Se trata de una nueva orientación, muy distinta del modelo de vida activa propugnado por Panecio.

interior y la ascesis como único camino para alcanzar la virtud; ésta se encuentra dentro de nosotros, en nuestra alma, y en ella se encierran todo nuestros bienes; no en vano el estoico considera el alma como un dios interior, parte del dios universal: «**Ergo animus, ut ego dico, divinus est**» (Cic. *Tusc.* I,65) «**prope est a te deus, tecum est, intus est**» (Sen. *Ep.* 41,1); «**sacer intra nos spiritus sedet**» (Sen. *Ep.* 41,2). A este respecto afirma Boyancé: «En outre chez Sénèque elle prend la forme de la connaissance du Dieu qui réside en nous et elle tend à substituer à la religion idôlatre des temples et des sacrifices le culte de ce principe divin à la fois immanent et transcendant... L'interiorité se greffe sur la doctrine stoïcienne la plus orthodoxe, car pour celle-ci ce qui compte, c'est non tant la matière de l'officium que la disposition de l'âme, l'accord de la raison en nous avec la raison dans le monde»⁵³. No hay que buscar, por tanto fuera de sí; de ahí la constante reivindicación de la libertad, considerada como desarraigo de lo externo; ello lleva al estoico a considerar la autarquía como bien máspreciado: «Recógete a tí mismo. Por naturaleza posee el principio rector la facultad de bastarse a sí mismo, obrando bien y conservando la calma por eso mismo» (Marco Aurelio, VII, 28). Autarquía que, incluso, puede llevar a la independencia de la misma divinidad; los dioses no pueden hacer por nosotros más de lo que podemos hacer nosotros mismos con nuestra disciplina moral; es ésta la teoría de Juvenal: «**Monstro quod ipse tibi possis dare; semita certe / tranquillae per virtutem patet unica vitae. / Nullum numen habes, si sit prudentia: nos te, / nos facimus, Fortune, deam caeloque locamus.**» (*Sat.* X, 363-366). En este mismo sentido concluye Marco Aurelio: «Si depende de tí, ¿por qué no lo haces? Si de otro, ¿a quién se lo reprochas? ¿A los átomos o a los dioses? A nadie hay que reprochárselo, pues, si puedes, corrígelo» (VIII, 17). Es significativa la relación etimológica existente entre «prudentia», virtud exigida para el sabio, y «Providentia», identificada por el estoicismo con la divinidad: ambos términos hacen relación al mismo concepto: «prudentia» aplicada al alma, virtud interior, divinidad particular de cada individuo; «Providentia», aplicada al alma universal, logos del que cada individuo participa; por tanto, honrando a nuestro propio dios honraremos al dios universal; de ahí el valor de la interiorización.

⁵³ BOYANCÉ, *o.c.*, p.253.

Por último Persio alude al tema de lo honesto, adjetivo sustantivado por los estoicos para traducir el «to kalon» griego, principio axial de la teoría del Pórtico, identificado con la «virtus», la «ratio», lo que no es indiferente a ella. En la filosofía estoica lo honesto siempre es antepuesto a lo útil: es éste uno de los rasgos que Lucano exalta en Catón, auténtico héroe de la *Farsalia*: «... rigidi servator honesti» (Luc, II, 389). Con la instigación a lo honesto, último vocablo del penúltimo verso, resume todo el contenido de la sátira, antes del anecdótico colofón final. Para Persio todo comportamiento religioso se reduce a lo honesto; éste constituye el supremo bien: «Summum bonum est quod honestum est» (Sen. Ep. 71,4); «qui omne bonum honesto circumscrispsit, intra se felix est» (Sen. Ep. 74,1); «nec aliud bonum quam honestum» (Sen. Ep. 76,19). El concepto de lo honesto lo encontramos magistralmente definido por Cicerón: «honestum id intellegimus quod tale est ut, detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum possit iure laudari» (*De Fin.* II, 45). Es, por tanto, una cualidad que ofrece al sabio la virtud, independientemente del objeto al que se aplique y del resultado que se obtenga. Como afirma Molager, «C'est la orientation de notre volonté qui les transforme en vertu, cette volonté qui est l'unique chose au monde de dont nous possédions le contrôle. Aussi la vertu seule est-elle un bien en elle-même»⁵⁴.

Vivir conforme a las leyes de la naturaleza, interiorización como medio de conocer la divinidad y, en definitiva, búsqueda de lo honesto, son los preceptos que Persio considera pertinentes en el culto religioso. Como hemos visto, el comportamiento exigido para con los dioses es el mismo que la filosofía estoica postula para la moral en general. En palabras de Puente Ojea, «La ética de los estoicos de la época imperial concluye en una religión moral intimista. Esta dimensión, sin la cual es ininteligible, unida al énfasis de la voluntad, son factores decisivos para comprender la especificidad de la ideología estoica de este período, y su peculiar impronta espiritual, en marcado contraste con el pensamiento del primer estoicismo»⁵⁵. Como hemos visto, esta teologización de la filosofía o racionalización de la religión aparece claramente reflejada en la segunda sátira de Persio.

⁵⁴ CICERON,, *Les paradoxes des Stoïciens*, ed.; «Introduction», p.28.

⁵⁵ PUENTE OJEA, *o.c.*, p.209.