



*Lucretii poemata:*

### A linguagem da política no *De Rerum Natura*

Claudia Beltrão da Rosa

**Resumo:** Numa carta a seu irmão Quinto Cícero (*Q. Fr.*, II, 10), Marco Túlio Cícero elogia efusivamente a combinação entre *ars* e *ingenium* em Lucrecio. Atualmente, é lugar comum entre os estudiosos que o poema *De Rerum Natura* é uma obra política. Lucrecio se endereça à sociedade romana contemporânea e sugere uma solução epicurista para seus dilemas, mas os detalhes dessa mensagem ainda são objeto de disputas entre os especialistas. Pretendemos, então, apresentar um prelúdio para uma apreciação dos elementos políticos do poema e ilustrar as concordâncias entre a linguagem poética de Lucrecio e o discurso político contemporâneo, como o vemos especialmente em Cícero.

**Palavras-chave:** Idéias políticas; epicurismo; Lucrecio.

**Abstract:** In a letter to his brother Quintus (*Q. Fr.*; II, 10), Cicero mentions with praise the combination of *ars* and *ingenium* in Lucretius. Today is becoming a commonplace that the *De Rerum Natura* is a political work. Lucretius addresses the contemporary roman society and suggests a solution for its dilemmas in Epicurean philosophy. We show a brief examination of relations of the political stance of the Lucretius' poetical language and the contemporary political discourses, as we seen specifically in Cicero.

**Keywords:** Political ideas; Epicureanism; Lucretius.

\*\*\*

Tendo como premissa a idéia de que textos de políticos, poetas, oradores e outros são *atos de fala* (AUSTIN, 1962) de atores específicos em resposta a situações pertencentes a contextos políticos, sociais, filosóficos e artísticos particulares e no interior de linguagens próprias ao tempo de sua formulação, que buscavam a realização prática de suas idéias, visamos analisar o poema *De Rerum Natura* como uma ação política, cujo significado se confunde com a sua intenção. Partindo da afirmação de R. Koselleck (2006) de que os conflitos políticos e sociais do passado podem ser descobertos e interpretados através do horizonte conceitual contemporâneo e em termos de seus usos lingüísticos, usos compartilhados pelos atores que participavam desses

conflitos, vemos a necessidade de buscar os conceitos que constituem os vocabulários da linguagem política e social, relacionando o seu uso na discussão política contemporânea ao texto.

Quando lemos um poema filosófico como o *De Rerum Natura* buscando perceber suas ligações com o discurso político de seu tempo, não podemos simplesmente “pinçar” dele uma seleção de *sententiae* sobre o tema e reuni-las para responder à nossa questão. Essa não é uma boa metodologia de abordagem para nenhum texto, quanto mais para uma obra literária densa, cuja interpretação é complexa. Visamos, portanto, analisar idéias e teorias no interior do contexto em que foram produzidas, tomando o pensador como ator em um jogo de linguagem historicamente dado, visando o uso da linguagem em um determinado contexto – político e lingüístico – com uma determinada finalidade e de acordo com certas normas e convenções, visando atingir a lógica teórica que se conformava à tessitura política de seu contexto.

Começemos com os fatos. Ou melhor, com a ausência de fatos. Sabemos muito pouco sobre Lucrécio. O único dado “seguro” é uma carta de Cícero a seu irmão Quinto (*Q. Fr.* II, 10), de fevereiro de 54 AC, que menciona efusivamente a combinação de *ars* e *ingenium* nos *Lucretii poemata*. Certamente, Cícero se refere a algum texto recente de Lucrécio, e muitos estudiosos discutem se o *De Rerum Natura* seria este texto (WISEMAN, 1982, 37-8; FELLINI, 1951). Não discutiremos o tópico de se o poema já fora publicado, tampouco se foi ou não uma publicação póstuma, pois não somente se trata de questões de difícil solução, mas principalmente porque o que mais importa, neste momento, é o poema em si.

O poema é dedicado a um certo Mêmio (só é feita referencia ao nome de família), e a linguagem utilizada na dedicatória é claramente a linguagem do patronato literário. É indicada uma atividade política para este Mêmio e, dada a circunstancia do poema e sua possível datação, talvez seja C. Mêmio L. *filius*, pretor de 58 e candidato eleito para o consulado em 54 (cf. *Att.* IV, 17.2). Uma carta de Cícero a este Mêmio (*Fam.* XIII, 1.3-4) lhe pede para não demolir a casa de Epicuro em Atenas, o que, pelos termos com que é expresso o pedido, leva a supor, quando comparado ao *De Rerum Natura*, que Mêmio não era um epicurista à época da composição do poema. Há, porém, certamente um laço entre o poema e o destinatário, o que abre a possibilidade de se pensar as relações entre patrono e poeta na República tardia.

É lugar-comum pensar hoje no *De Rerum Natura* como uma obra política, e este *topos* não deixa de ser verdadeiro. O poema trata dos males contemporâneos da sociedade romana e sugere uma solução para eles na

filosofia epicurista. Muitas vezes, pode parecer inusitado que um texto epicurista esteja tão envolvido com o mundo político, mas esta idéia moderna é derivada de uma incompreensão atual do epicurismo, ou uma compreensão superficial, derivada especialmente dos ataques de Cícero ao epicurismo. Estudos recentes têm denotado a mensagem política do epicurismo desde o seu fundador (LONG, 1985), e alguns detalhes dessa “mensagem” ainda são disputados. Estamos, portanto, longe de um consenso, mas algumas observações são necessárias antes de qualquer exame dos elementos políticos do *De Rerum Natura*.

A filosofia de Epicuro é, ao menos em linhas gerais, razoavelmente bem conhecida (D.L. X, 119) e foi uma das “escolas” filosóficas com maior destaque na República tardia, violentamente atacada por Cícero na abertura do *De Re Publica* e no *In Pisonem*, e por Plutarco no final de *Adversus Colotem*, dentre outros, mas não é nosso objetivo tratar especificamente do tema da política no pensamento epicurista. Lucrécio admite que a *doctrina* não pode remover inclinações humanas como a irascibilidade ou a temeridade, mas as vê como afecções de ordem distinta do amor à glória e à fama do político, e diz, em III, 322:

Finalmente, não vês também como as pedras são vencidas pelo tempo, como tombam em ruínas as altas torres e apodrecem os rochedos, e se abrem fatigados os templos e as estátuas dos deuses e não pode a divindade recuar as fronteiras do destino e bater-se contra as leis da natureza? Não vemos finalmente os monumentos dos homens caírem em ruínas e perguntar [...] e ruírem dos altos montes pedras soltas e incapazes de agüentar e suportar as fortes forças de um tempo limitado? Realmente não cairiam arrancadas de súbito se por toda a eternidade tivessem suportado sem tremer todos os ataques dos anos.

Considera, por fim, tudo isto que acima de nós e à nossa volta encerra em seu amplexo a terra inteira; se, como dizem alguns, de si procria todas as coisas e as recebe depois de mortas, é porque é totalmente formada de substância sujeita ao nascimento e à morte; sem dúvida, tudo aquilo que de si próprio aumenta e alimenta as coisas deve diminuir e depois aumentar quando as recebe.

Um ponto importante para nós, contudo, é discutido por Cícero: um sábio não tomará parte da política *extra quam si eum tempus et necessitas coegerit* (*De Re Pub.* I, 10). Eventualmente as condições políticas se tornariam extremas e, então, o sábio epicurista deveria agir. É difícil imaginar como a vida de um político pudesse ser descrita por um epicurista. Infelizmente, nos faltam vestígios do próprio Epicuro sobre o tema, e só podemos imaginar que tipo de emergência política poderia justificar um ato político. Esses são problemas consideráveis, que se ligam ao *corpus* integral da ética epicurista e nos levam à

difícil questão da *autarchia* epicurista (LONG, 1985: 301-08). Do mesmo modo, devemos considerar a doutrina da *philia* epicurista: o sábio morrerá por um amigo e espera-se *a fortiori* que participe da política para proteger uma comunidade epicurista da destruição. Cícero objeta que tal ação será necessariamente ineficaz, a menos que o sábio estude a teoria política – estudo não recomendado por Epicuro – posto que não tem a vivência da política. Um regime político autocrático, autoritário, justificaria esta ação?

Momigliano nos fala que esta doutrina da “ação emergencial” forneceu um motivo forte para um epicurista como Cássio, um dos assassinos de César (MOMIGLIANO: 151-5). A doutrina, então, ao passo que justifica a exclusão da ação política, justifica a “existência heróica”, neste caso o ato de “matar o tirano”. Essa retórica heróica já estava bem estabelecida na tradição grega do tiranicídio. A máxima também provê um contexto para os versos I, 30-43 de Lucrécio:

Faze, entretanto, que, por mares e por terras, tranqüilos se aplaquem os ferozes trabalhos militares; só tu podes obter para os mortais a branda paz, visto que é Marte, o senhor das armas, quem ordena esses ferozes trabalhos de guerra, e é ele quem muitas vezes se reclina em teu seio, vencido pela terna ferida do amor, e, erguendo os olhos para ti, inclinando para trás a nuca roliça, fica deitado como que suspenso de teus lábios e apascenta de amor seus olhos ávidos.

E tu, ó deusa, enquanto ele repousa, enlaça-o com teu corpo sagrado, solta dos lábios tuas doces palavras e pede para os romanos, ó cheia de glória, a plácida paz. Efetivamente, nesta época terrível para a pátria, nem eu posso com serenidade realizar o meu trabalho nem o ilustre descendente dos Mêmios iria, em tais circunstâncias, faltar à salvação comum.

Enquanto o poema é escrito/lido, Lucrécio pede paz a Vênus; o contexto é tão grave que ele não pode se concentrar adequadamente em seu poema, nem Mêmio pode abandonar a vida política. No poema, aparentemente o pedido é satisfeito pela deusa: o poeta pode se dedicar à poesia e Mêmio pode calmamente lê-lo. Mas o endereçamento a Vênus é alegórico, indicando que o pedido do poeta será atendido no futuro, pela leitura do poema e pela conversão do destinatário/leitor ao epicurismo. Convertendo-se ao epicurismo, o leitor fará cessar a guerra civil. A doutrina da “ação emergencial”, então, justifica tanto a ação do poeta quanto a de Mêmio (LONG, 1985: 306-08).

Vejamus uma passagem do poema, que concerne diretamente à vida política:

Nada há de mais agradável do que ocupar os altos e serenos lugares fortificados pelas doutrinas dos sábios, donde se podem ver os mais errar por

um lado e outro e procurar ao acaso o caminho da vida, lutar à força de talento, ter rivalidades de nobreza e esforçar-se, com trabalho de dias e noites, por alcançar as maiores riquezas e apoderar-se do governo.

Ó pobres espíritos humanos, ó cegos corações! Através de que trevas e perigos se passa o pouco tempo de vida! não sente cada um o que a natureza a gritos proclama, que esteja sem dor o corpo e goze a mente, fora de medo e de cuidado, de um agradável sentimento. (II, 7-14).

A elevação do sábio é importante, mas Lucrécio destaca também uma das metáforas centrais do mundo político romano: o *cursus honorum*. A imagem que Lucrécio apresenta de sua cidadela de serenidade é complexa, mas um elemento central é, talvez, a imagem dos homens comuns como formigas insignificantes, presas às suas pequeninas tarefas. A descrição da vida não-filosófica é plena de *clichés* políticos romanos: *niti, labore, emergere* e, especialmente, *rerum potiri*, termos que encontramos em Cícero (*Planc*, 67; *Fam*, VIII, 14; *Rosc. Am.* 70; *Cat*, II, 19; *Att.* X, 8.4) e Salústio (*Cat*, 2; *Iug.* 4,7), e mesmo a expressão *noctes atque dies* é extremamente comum no discurso político. Políticos antigos (e modernos) apregoam com frequência que são vigilantes e que nunca dormem.

Cícero diz, numa carta a Papírio Peto, de 43 AC, que: *meus dias e minhas noites são passadas numa única preocupação e ocupação: a segurança e a liberdade de meus concidadãos* (*Fam.* IX, 24.4.). Lucrécio, contudo, insere esta “insônia política” não numa tradição heróica de abnegação, mas nos ataques dos moralistas às noites turbulentas de Roma à época (cf. Hor. *Carm* II, 11-8; 16,15). A linha 11 é particularmente significativa para a compreensão de Lucrécio sobre a política contemporânea: em *certare ingenio, contendere nobilitate*, *ingenio* é o correlato do *novus homo*; *nobilitate* é o correlato da *nobilitas* (cf. Cic. *Sest*, 135: *vos que adulescentes, et qui nobiles estis... et que ingenio ac virtute nobilitatem potestis consequi*). Lucrécio apresenta a guerra civil ligada ao círculo aristocrático, entre os que estão dentro e fora do “círculo de luz” de Vênus. Ambas as partes se agridem em vão: jamais chegarão ao ápice, pois somente a *sapientia* pode levar aos homens à cidadela da deusa.

No prólogo do L. III, 60-71, Lucrécio trata o tema do efeito do medo da morte na vida humana:

Por fim, vêm a avareza e a cega cobiça das honras que obrigam os pobres homens a ultrapassar os limites do direito e até, cúmplices e servidores do crime, a esforçar-se de dia e de noite, com trabalho sem par, por atingir os cimos da riqueza; estas chagas da vida são criadas, em parte não pequena, pelo medo da morte.

Parece, com efeito, a quase todos, que o vergonhoso desprezo e a dura pobreza estão longe de uma vida agradável e tranqüila e se encontram como que paralisados diante das portas da morte; por isso os homens, levados por um falso terror, querem fugir para longe, e aumentam então as suas riquezas com o sangue dos concidadãos, duplicam ávidos os bens, acumulando a morte sobre a morte; cruelmente se alegram com o triste funeral de um irmão e odeiam e temem as mesas dos parentes.

Ressaltamos que Lucrécio não analisa pensamentos conscientes, mas dados de uma “natureza humana” revelados em circunstâncias extremas. Tomemos o exemplo do criminoso indo para o exílio:

Eles mesmos expulsos da pátria, banidos para longe da vista dos homens, manchados por um crime vergonhoso, afetados até por todas as desgraças, continuam a viver, e em toda parte aonde chegam sacrificam aos mortos, imolam reses negras e fazem oferendas aos deuses manes, e, por se verem em dificuldades, mais vivamente se voltam para a religião. É por isso que é conveniente observar os homens nos perigos e nas provas, e conhecer na adversidade aquilo que são; é nesses momentos que se lançam do íntimo do peito as palavras verdadeiras: arranca-se a máscara e surge a realidade. (III, 48-54)

Os versos podem ser aplicados a todo condenado de qualquer tempo e lugar, mas os detalhes nos apresentam uma boa imagem da Roma contemporânea. Particularmente as frases *foedati crimine turpi e omnibus aerumnis adfecti* pervertem a terminologia legal romana. Estritamente falando, é um *iudicium* o que é *turpe*, e o sujeito considerado culpado é *adfectus* com uma *poena* ou *supplicium* (Cic. *Flacc*, 10: *turpi iudicio condemnatur*). Não sabemos se Lucrécio fazia referência a algum personagem particular – nós, pelo menos, não conseguimos imaginar um candidato plausível –, mas pensamos que a descrição antecipa o quadro da vida política que o poeta apresenta nas linhas seguintes (III, 75-86):

De igual modo, é muitas vezes deste temor que nasce a macerante inveja: aos olhos deles é um poderoso, atraí outro as atenções, marchando entre esplêndidas honras, enquanto eles se queixam de andarem rolando na treva e na lama. Uns morrem por causa de estátuas e de glória do nome; e algumas vezes de tal maneira toma os homens por medo da morte, o ódio à vida e à luz que vêem, que a si próprios dão a morte com triste coração, esquecidos de que a fonte dos cuidados é esse mesmo terror, que é ele que dificulta a virtude, que é ele que rompe os vínculos da amizade: em suma, persuade-os a derrubar a piedade.

Nestas linhas, Lucrécio diz que o medo da morte é a causa da luta pela riqueza e pelo poder, que conduz diretamente aos horrores da vida contemporânea: o medo da morte leva os homens a só pensarem na vida, na segurança da riqueza e da saúde e no brilho do sucesso político. Sua busca por estes objetos

do desejo, desnecessários e não naturais, nunca é satisfeita, levando-os a uma paradoxal síndrome da miséria.

No L. II, Lucrécio expôs e subverteu a metáfora política central do *cursus honorum* e, aqui, a oposição entre o brilho do sucesso e a obscuridade do fracasso recebe o mesmo tratamento. No pensamento político romano, o político bem-sucedido é um ser *quasi* divino, enquanto o homem comum vive na turva obscuridade. Em Lucrécio, ao contrário, o político é um paradigma do não-filósofo, como uma criança na noite (II, 87-90):

Muitas vezes os homens traíram a pátria e os pais queridos pelo desejo de evitar as regiões do Aqueronte. Assim como os meninos se aterrorizam e tudo receiam nas trevas cerradas, assim nós, à luz do dia, tememos coisas que em nada são mais temíveis do que aquelas de que os meninos se assustam nas trevas, julgando-as verdadeiras. É, portanto, necessário que venham dissipar este terror do espírito e esta escuridão, não os raios do sol, nem os dardos luminosos do dia, mas os fenômenos da natureza e a sua explicação.

Neste ponto, encontramos novamente a política contemporânea, em *clichés* como *caeca cupido*, *socios scelerum atque ministros*, *rem conflant*, *incedit*, *caeno*, e lugares-comuns da hipérbole política *prudens* e *pietatem* (Cic. *Pis.* 57; *XII Phil.* 17; *Sull.* 13; *Sest.* 66; *Sal. Jug.* 31).

Retomamos uma passagem em que Lucrécio descreve como os homens perseguem a riqueza:

(...) levados por um falso terror, querem fugir para longe, e aumentam então as suas riquezas com o sangue os cidadãos, duplicam ávidos os bens, acumulando a morte sobre a morte; cruelmente se alegram com o triste funeral de um irmão e odeiam e temem a mesa dos parentes (III, 70-1)

*Sanguis civilis* era um tema ressonante para o leitor/ouvinte romano (e.g. *II Phil.* 71), que o remetia especialmente às proscrições de Sila. Há também um paralelo com a descrição salustiana da *entourage* de Catilina (*Cat.* 14, 1-3). Que vida política era, inevitavelmente, tema de *invidia*, era um *topos* do pensamento político romano e, em Lucrécio, este surge com a obsessão do homem ambicioso com seu rival (III, 75-76). Os seguidores de Catilina incluem aqueles *quos manus atque lingua periurio aut sanguine civili alebat*. Lembramos que a “conspiração” de Catilina ocorrera há menos de uma década da publicação do poema, e sua lembrança deve ter inevitavelmente condicionado sua recepção do poema.

Há várias outras passagens do *De Rerum Natura* cujos temas estão obviamente ligados à política romana contemporânea, assim como há várias passagens em

que o poeta usa metáforas poéticas do processo do universo epicurista para tratar de questões sociais, como na interpretação alegórica do mito de Sísifo:

Mas, para nós, Titio existe aqui: prostrado de amor, dilaceram-nos aves, devora-o a ansiosa angústia ou despedaçam-no os cuidados de qualquer paixão. Também na vida e diante dos olhos nós temos um Sísifo: é aquele que se esforça por conseguir do povo os feixes e os temíveis machados e sempre se retira abatido e vencido.

Efetivamente, procurar o poder, que é sempre vão e jamais nos é dado, e nisto sofrer sempre um duro trabalho, é o mesmo que fazer subir com esforço, por um monte acima, um rochedo que, mal no alto, logo rola e rapidamente busca os planos de um campo aberto (III, 995-1002)

O papel das metáforas, um artifício que remonta às origens da filosofia grega e de antigos sistemas científicos, varia entre os sistemas de pensamento e, em algumas versões, os laços entre o mundo físico e o mundo social constituem algo mais do que uma simples analogia, como ocorre muitas vezes no estoicismo. A metáfora, aqui, funciona como um eco do prólogo do L. II; a glória buscada pelo político romano ressoa no rochedo rolando novamente ao Campo de Marte e ao *Forum romanum*, locais de sua origem.

É importante recordar que, à época de Lucrécio, um político romano bem sucedido não ocupava uma magistratura além de um ano, tendo de se submeter recorrentemente às regras do *cursus honorum* para manter-se na linha de frente da política. O rochedo rola abaixo anualmente e mesmo o mais bem sucedido estadista jamais recebe e mantém um *imperium* perene. O Sísifo político busca um fim que é *inane* e nunca alcançado.

O tratamento da vida política mais extensivo é o tema, no L. V, da origem da civilização. O relato do poeta se estrutura em torno de uma divisão entre um estágio inicial da sociedade humana, desenvolvido segundo os ritmos da natureza, e um estágio posterior, no qual a razão humana desempenha o papel decisivo. Em primeiro lugar, vemos um tempo em que o homem era *durus*, e não havia lei nem casamento:

Mas a raça humana que houve naqueles campos foi muito mais dura, como era natural, dado que a tinha criado uma dura terra; tinha como fundamento ossos maiores e mais sólidos e as carnes estavam ligadas por fortes nervos, de modo que nem os impressionava facilmente ou o calor ou o frio ou a novidade da comida ou qualquer das ruínas do corpo. E, enquanto muitos lustros se desenrolavam pelo céu, marcados pelo sol, levavam eles uma vida errante à maneira dos animais bravios.

Não havia quem vigorosamente guiasse o curvo arado nem se sabia amansar os campos com o ferro, nem enterrar no solo novas mudas, nem cortar com as



pódoas os ramos velhos das altas árvores. O que o sol e as chuvas tinham dado, o que espontaneamente tinha criado a terra, bastava como oferta para lhes aplacar o peito. Na maior parte das vezes sustentavam o corpo com as bolotas dos azinhos; e também naquele tempo produzia a terra em maior quantidade e maiores as bagas que se vêem agora no inverno tingir-se, ao amadurecerem, da cor purpúrea. Além disso, a florida juventude do mundo produzia nessa altura alimentos grosseiros que eram bastantes para os míseros mortais. (V, 925- 944)

Um segundo estágio surgiu quando casas, fogo e o casamento levaram a *amicitia* entre os vizinhos, que formaram um *foedus*:

Em seguida, depois que prepararam cabanas, peles e o lume, e depois que a mulher, ligando-se ao marido [...] entrou em matrimônio, e viram nascer a prole sua descendente, então começou a gênero humano a abrandar. O fogo tornou-lhes os corpos sensíveis ao frio e menos capazes de suportá-lo só com o abrigo do céu; Vênus diminuiu-lhes as forças e os meninos, com suas carícias, facilmente quebraram a dura natureza dos seus pais.

Foi também por esta altura que a amizade começou a juntar os vizinhos entre si, pelo desejo que tinham de não se prejudicar nem de usar de violência uns contra os outros; recomendaram-se as mulheres e a raça feminina, balbuciando e exprimindo por gestos que era justo cuidar-se dos mais fracos. Não é que a concórdia pudesse nascer em todos os casos, mas uma boa e grande parte conservava fielmente os seus tratados; caso contrário, já todo o gênero humano teria desaparecido, nem poderia a descendência ter-se propagado até hoje. (V, 1019-1025)

Homens de *ingenio* se tornaram reis e criaram cidades, distribuindo propriedades com base na beleza, na inteligência ou na força física, até que os ricos se tornam mais importantes:

De dia para dia modificavam mais a sua alimentação e a sua vida, em virtude de novas descobertas e do fogo, graças às demonstrações dos que estavam mais à frente, pela inteligência e pela força de alma. Começaram os reis a fundar cidades e a levantar cidadelas para sua guarda e para seu refúgio e a dividirem os gados e os campos e a dar a cada um segundo o seu aspecto, as suas forças e a sua inteligência; efetivamente, o aspecto valia muito e as forças tinham grande importância.

Mais tarde se criou a riqueza e se descobriu o ouro, o qual facilmente roubou as honras aos que eram fortes e belos; de fato, muitas vezes seguem a comitiva de qualquer rico aqueles que são fortes e de mais belo corpo. (V, 1105-1116)

Os ricos, então, desejaram o poder e a fama como segurança para a sua riqueza e no conflito resultante entre eles, os reis foram destronados e sobreveio a anarquia: “Portanto, depois de mortos os reis, jazia subvertida a antiga majestade (...) tinha chegado tudo a um último grau de decomposição e

confusão, desejando cada um para si o governo e o poder supremo”. (V, 1131-1142)

Chegou-se, então, à criação de magistraturas, e leis foram introduzidas por alguns homens, pois a humanidade é *defessum vi colere aevum*:

Então, uma parte ensinou aos outros a criar magistrados, a constituir um corpo de leis e a usar delas. E o gênero humano, cansado de passar a vida em violências, enfraquecido pelas inimizades, espontaneamente se submeteu às leis e ao direito articulado.

Como a cólera dava a cada um o direito de se vingar mais cruelmente do que o permitem agora as justas leis, estavam os homens fatigados de passar a vida em violências. Depois, o medo dos castigos macula as alegrias da vida. A força e a injustiça são como duas redes que vão cercando cada um e muitas vezes voltam àquele de que se originaram, não sendo fácil que passe uma vida plácida e pacata quem pelos seus feitos viola os tratados públicos de paz. (V, 1143-1155)

Algumas observações, aqui, são necessárias: em Lucrécio, o contexto antiteológico é destacado. Nosso mundo, e tudo o que contém – assim como outros mundos –, é o resultado de fortuitas associações entre os átomos, que estão constantemente criando novas formas e as dissolvendo, sem qualquer plano ou propósito. No *De Natura Rerum*, *religio* é algo que se identifica à idéia de superstição. *Superstitio* etimologicamente é “o que está em cima”, permanecendo no termo latino a idéia de “supérfluo”.

Não a religião propriamente dita, mas o *supérfluo* na religião é condenado pelo poeta. Cícero, no *De Natura Deorum*, distingue *religio* e *superstitio* (ND. II, 28. 72), mas Lucrécio não distingue tais termos em seu poema, usando *religio* no sentido de *superstitio* e *pietas* no sentido da *religio* ciceroniana. O grande problema, para Lucrécio, é a superstição determinar o comportamento humano:

Ó raça humana tão infeliz por ter atribuído tais fatos aos deuses e por lhes ter juntado as cóleras acerbadas! Quantos lamentos para si próprios, quantas feridas para nós, quantas lágrimas para os nossos descendentes não originaram eles! (V, 1194-5)

Além disso, a quem se não aperta o ânimo com o pavor dos deuses, a quem não se arrepiam de medo os membros, quando a terra abrasada treme toda com o cheque horrível dos raios, quando os rugidos percorrem todo o céu? Não tremem os povos e as nações, não encolhem seu corpo os reis soberbos, tomados pelo pavor dos deuses, com o receio de que tenha chegado o terrível tempo de sofrer castigo por algum crime vergonhoso ou por uma palavra insolente? (V, 1218-22)

À religio ciceroniana, Lucrécio chama *pietas*, que depende da *fides*. No *De Rerum natura*, a *fides* é determinada pela *ratio*, que leva à *necessitas fatendi*, ou seja, o sábio crê somente no que a *ratio* demonstra como evidente. Lucrécio define a *pietas* dizendo:

Nenhuma piedade consiste em mostrar-se freqüentemente, velado, diante de uma lápide, e aproximar-se de todos os altares e inclinar-se para o chão e, prostrado, estender as mãos abertas ante santuários de deuses, e espargir nos altares muito sangue de animais e emendar votos em votos; antes consiste em poder ver tudo com a mente em paz. (V, 1198-203)

O *De Rerum Natura* é, por excelência, o poema da razão. Há deuses porque os homens acreditam neles, e alguns homens mesmo os viram, e todas as sensações são verdadeiras, assim como todas as crenças, se não forem contraditas pelas sensações. Os deuses (como todas as outras coisas) consistem de fortuitas associações de átomos, e nossas percepções sobre eles são impingidas pelos átomos em nossas mentes. É impiedade acreditar que os deuses sustentem ou guiem o universo; o mundo anda por si mesmo, por simples causas mecânicas. Os deuses vivem uma vida de felicidade imperturbável no *intermundia*, as regiões vazias entre os mundos.

O poeta defende a idéia dos átomos atuando como agentes livres, formando seus *conclia*, de modo a eliminar qualquer noção de um governo divino das coisas. Além disso, Lucrécio não fala em “leis da natureza”, como usualmente se traduz, mas de *foedera*, pactos. O comportamento dos átomos não é governado por uma lei externa, mas segue de acordo com os pactos que livremente acordam entre si. Neste ponto, a sociedade “atômica” e as “leis naturais” são fortemente republicanas, e suas metáforas sugerem uma visão favorável da força coesiva das instituições sociais, mesmo que seu mestre Epicuro defendia em muitos momentos a monarquia – lembramos que o faz no contexto da monarquia helenística, marcadamente cosmopolita – sendo que os *foedera* dos átomos são a própria natureza. Dito de outro modo, os *foedera naturai* constituem o próprio processo natural, que determina a estabilidade e a ordem no mundo.

De modo distinto do que surge nas *Leis*, de Platão, e na *Política*, de Aristóteles, a monarquia, no *De Rerum Natura*, aparece nos primórdios do desenvolvimento da razão humana, seguindo-se a anarquia – tema que teve grande desenvolvimento em Políbio (*Hist.* VI, 4.7-9, 14). Para Lucrécio, contudo, a anarquia não é permanente, nem o ciclo recomeça na monarquia, mas no governo constitucional das magistraturas.

A descrição do fim da monarquia no L. V (1113-42) é plenamente conforme ao vocabulário político contemporâneo de Lucrécio e a passagem das linhas 1131-5 indica explicitamente que a briga pelo *imperium* continua em seus dias: Deixa, pois, que se cansem inutilmente e suem sangue, enquanto lutam pelo estreito caminho da ambição: eles só têm sabor por boca alheia e tudo procuram mais por ouvirem dizer do que pelas próprias sensações; e o que é hoje, o que será depois, não terá diferença alguma do que foi antes.

O que tais ambiciosos buscam incessantemente é, acima de tudo, o consulado, e a descrição tem paralelos com as evidências que nos chegaram, relativas à luta política de fins da República romana. Enquanto Políbio afirmava que as virtudes da sua “constituição mista romana” permitiam escapar do ciclo das constituições, Lucrécio associava as realidades presentes com seu período de degeneração constitucional. No *De Rerum Natura*, magistrados e o governo constitucional vieram à luz somente porque *estavam os homens fatigados de passar a vida em violências*.

A República e suas instituições eram um refúgio contra algo pior, e não um estado ideal da sociedade humana; a imagem poética de Lucrécio é inequívoca. Mas qual é a implicação da visão de Lucrécio na vida política romana? Cremos que ela implica uma visão cética e realista das instituições sociais. Sem os *concilia* dos átomos e os *foedera naturai* não haveria mundo, mas a ordem que trazem não é eterna. Mesmo o mundo, um dia, acabará. As instituições políticas de Roma são melhores do que a anarquia, mas elas são imperfeitas e o sábio evitará se envolver na vida política, a menos que seja estrangido a isso. Lucrécio não compartilha do ideal ciceroniano da pompa e da glória da política romana, porém, como os conservadores, vê a oposição a ela como sendo motivada por aberrações psicológicas como a inveja, e por um imponderado medo da morte.

O poeta se liga à vida concreta de Roma, mas sua solução é original: todos deviam se converter ao epicurismo. Tal “solução social” – uma “conversão do mundo” – é sugerida também por Cássio, o “tiranicida” dos Idos de Março, numa carta a Cícero, na qual apresenta as razões de ele ser epicurista (*Fam.* XV, 19, 2), em termos que se ligam a um trecho da alegoria de Vênus e Marte no prólogo do *De Rerum Natura*: se as pessoas se tornarem epicuristas, a paz reinará no mundo.

Nosso poeta compartilha com Epicuro um certo desdém pela política, mas, em sendo romano, esta aparece como uma atividade natural inescapável ou, no mínimo, necessária para o bom desenvolvimento da vida humana.

## **Bibliografía**

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford, Clarendon Press, 1962.

FELLINI, A. “Risonanzi del *de consulatu meo* ciceroniano nel poema di Lucrezio”. *Rivista di filosofia e di istruzione classica*, 29 (1951): 307-16.

KOSELLECK, R. *Futuro Passado: contribuições à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro, Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.

\_\_\_\_\_. “Historia y Hermenéutica”. In: KOSELLECK, R.; GADAMER, H.G. *Historia y Hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997.

LONG, A. A. “Pleasure and Social Virtue – the virtues of being Epicurean”. In: FLASHAR, H; GIGON, O. (ed). *Aspects de la Philosophie Hellénistique*. Geneva: Entretiens Hardt, 21, 1985.

MOMIGLIANO, A. “Epicureans in Revolt”. *JRS* 31: 149-57.

WISEMAN, T.P. “Pete nobiles amicos: Poets and Patrons in Late Republican Rome”. In: GOLD, B. (ed.). *Liberary and Artistic Patronage in Ancient Rome*. Austin, 1982.