

LUCRÉCIO E VIRGÍLIO AS VÁRIAS FACES DE VÊNUS: MUSA, GENITORA E VULGÍVAGA

LUCRETIVS AND VIRGIL

THE MANY FACES OF VENUS: MUSE, MOTHER AND PROSTITUTE

MIGUEL SPINELLI*

Resumo: Este estudo se concentra em dois significativos poemas da literatura romana: *De rerum natura* de Lucrécio (99-55 a.C.) e *Eneida* de Virgílio (70-19 a.C.). O artigo traça alguns paralelos entre ambos, particularmente no que diz respeito à figura de Vênus e às várias significações que lhe atribuem. O estudo se concentra mais em Lucrécio que em Virgílio, na medida em que põe em destaque a recepção, por parte de Lucrécio, em Roma, da doutrina de Epicuro.

Palavras-chave: Virgilio, Epicuro, *éros*, *philia*.

Abstract: This study concentrates on two significant poems of Roman literature: *De rerum natura* of Lucretius (99-55 B.C.) and the *Aeneid* of Virgil (70-19 B.C.). The article brings out some parallels between both texts, particularly in what concerns the figure of Venus and the several significations that the poems attribute to her. We concentrate more on Lucretius than Virgil, emphasizing the reception, on the part of Lucretius in Rome, of Epicurean doctrine.

Keywords: Virgil, Epicurus, Nature, *éros*, *philia*.

O *De rerum natura* de Lucrécio tem sido em geral traduzido por “Sobre a natureza das coisas”, porém, a questão fundamental de que efetivamente trata diz respeito às “coisas naturais”, ou seja, do que é ou do que não é, do que deve ou do que não deve ser acatado como natural. Portanto, não é propriamente a natureza das coisas (dentro de uma perspectiva aristotélica) o que nele está posto em questão, e, sim, por um ponto de vista bem próprio de Epicuro e do epicurismo, o que é e o que não é natural nas coisas que existem. Essa, sim, é a questão primordial, em que se inclui sob o termo natureza o que é ser das coisas, ou seja, o que é relativo à sua constituição,

* Miguel Spinelli é professor da Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil. E-mail: migspinelli@yahoo.com.br

geração e perecimento (termo que, particularmente em Lucrécio, tem o sentido de renovação). Como observa, entretanto, Bailey: “*Natura* no título tem um sentido muito amplo e significa algo como ‘tudo sobre as coisas’ incluindo seu material, estrutura, crescimento e comportamento”¹.

Lucrécio inicia o seu poema invocando a “Enéadas genitora” dos romanos, a alma Venus: a Vênus fertilizadora da vida². Enéadas é o nome com o qual os romanos designavam a si próprios; deriva de Enéias³, um personagem supostamente lendário, ou, se quiser, literário, “inventado” pela literatura de Homero, que o concebeu na *Ilíada*, como filho de Afrodite, a Vênus dos romanos: “Aos Dárdanos comanda o valoroso filho de Anquises, Enéias, que a divina Afrodite na Ida pariu...”⁴. Por ser um valoroso guerreiro, de todos o mais valente, veio a ser o chefe da batalha (de Tróia); a sua bravura e valentia era tanta, que, montado em seu magnífico cavalo, com a lança na mão e o escudo no peito, marchava à frente do esquadrão, “feito um leão feroz ciente de sua força”⁵. Mas, além de impetuoso e valente, Homero o descreve como um indivíduo franco, magnânimo, generoso, enfim, como um ser sublime⁶.

A lenda do herói troiano tornou-se muito popular e tradicional. Os poetas da épica clássica romana, Nevius e Ennius expuseram as aventuras de Enéias. Vários outros literatos e poetas (como Attius, Portius Cato, Varro) fizeram o mesmo. No entanto, foi Virgílio (Publius Virgilius Maro) quem cantou, na *Eneida*, a saga de Enéias, não mais exatamente como um troiano, e, sim, como um troiano de ascendência romana, como um herói que trouxe para a *genus* romana as qualidades guerreiras e as virtudes humanas e cívicas testadas nas mais adversas situações e de diferentes maneiras. Lutando e se debatendo pelos destinos de Tróia e pela manutenção da vida de um povo, Enéias por duas vezes careceu de celestial ajuda. A sua mãe Vênus, sabendo

¹ BAILEY, Cyril. “Comentary”. In: TITI LUCRETI CARI. *De rerum natura*. Libri Sex. Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by Cyril Bailey. II. Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 583.

² LUCRÉCIO. *De rerum natura*, I, vv. 1-2 – Fonte: LUCRETI. *De rerum natura*. Edited by Cyril Bailey. cf. nota 1. Consultamos também: *De la nature*. Texte établi et traduit par Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, v. 1: 1985; v. 2: 1990.

³ *Eneías* para os gregos, porém os latinos o denominaram de *Eneas*, donde o nome consuetudinário de “enéadas” (que ora acentuamos ora não).

⁴ HOMERO. *Ilíada*, II, vv. 1095-1097; V, v. 323; XIII, v.115 – Fonte: HOMÈRE. *Iliade*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. 5 t. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

⁵ HOMERO. *Ilíada*, V, vv. 390-392; XVI, vv. 855-856 e 870-873; XX, vv. 197-200.

⁶ HOMERO. *Ilíada*, XX, vv. 214, 314 e 389, 354, 392.

de seu destino, o salvou (libertou) em duas ocasiões das armas dos gregos⁷. Mesmo protegido por Vênus, e, portanto, independentemente da vontade dos deuses, Tróia pereceu; Enéias, porém, um herói testado em sua força e bravura, tanto quanto em sua piedade e virtude, sobreviveu⁸.

Tendo tudo o que um bom romano poderia ou deveria ter, pressionado por sua mãe, parte para o seu destino. Enéias abandonou Tróia, para a qual deixou a nobreza de seus gestos e a bravura de caráter e de seus feitos. Ele agora parte para a terra de Dárdano, para a Itália, de onde o mesmo Dárdano, o filho de Júpiter (Zeus), saiu para fundar Tróia e se tornar o ancestral dos troianos. Enéias, agora, faz o caminho inverso: “Sou o piedoso Enéias (se identifica pelos caminhos)... Procuo a Itália, pátria dos meus ancestrais, descendentes do grande Júpiter”⁹. Enéias não parte sozinho, mas acompanhado de seu filho Ascânio (Lulo para os gregos) e com Creusa, a sua mulher. Ele se move por terra e por mar. Além das bocas humanas, é Vênus quem lhe facilita a direção: “com a deusa, minha mãe, mostrando o caminho, saí em busca de meu destino (*data fata secutus*)”, ou seja, seguiu a minha própria sorte, em busca do que a vida me decretou¹⁰.

Estando Enéias a caminho, em algum momento por terra, avançando entusiasmado à frente, por morros e estradas tortuosas, com a mente na direção do destino assinalado, pensando o quê com sua esposa lá fariam, eis que se desgarrou de Creusa:

“enquanto, correndo, eu me embrenho por caminhos tortuosos fora das marcas habituais, eia, que desgraça, a minha esposa Creusa, ao ficar atrás, escapou-se de mim. Será que ela se perdeu pelo caminho, ou foi abatida pelo cansaço? Não sei!”¹¹.

⁷ VIRGÍLIO. *Eneida*, IV, v. 328 - Fonte: VIRGILE. *L'Énéide*. Nouvelle édition revue et augmentée par Maurice Rat. Tome I, Livre I-VI. Paris: Garnier, 1955; Consultamos também a tradução de David Virgílio Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d). Obs.: a numeração é contada a partir de “Arma viruque cano”, com 4 versos de defasagem, de modo que, o verso 380 nas edições em que se inclui os primeiros 4 versos introdutórios (“Ille ego... horrentia Martis”), pularia para 384, e assim sucessivamente.

⁸ HOMERO. *Iliada*, XXVII, vv. 405-407.

⁹ VIRGÍLIO. *Eneida*, I, vv. 378 e 380.

¹⁰ VIRGÍLIO. *Eneida*, I, v. 382). *Data fata secutus* tem o sentido de seguir o que é decretado por sorte ou em nome da fortuna, sem que isso contenha a idéia de determinismo fatalista ou providencialista. Também não é pura causalidade, mas um consórcio de circunstâncias que vão assinalando, como que impondo direções a seguir, e forjando, decisiva e lentamente, o traçado de uma história.

¹¹ VIRGÍLIO. *Eneida*, II, vv. 736-740.

Decidiu então retornar, “encher as estradas com os seus gritos (*implevi clamore vias*)”, chamando Creusa, que, para ele agora havia se transformado “num infeliz simulacro, numa sombra (*infelix simulacrum atque ipsius umbra*)”¹². Depois de se convencer que era inútil retornar, de sair inquirindo por infindáveis casas pelas cidades (*tectis urbis*), com o coração cheio de dor, retornou a seu destino, até à Itália. Enéias, enfim, foi ao encontro da loba, para ali concretizar o ancestral desejo romano de ter uma ilustre ascendência. Mas, eis como Virgílio iniciou a *Eneida*, como ele cantou nos primeiros versos a saga do herói da *Ilíada*, por ele transformado em herói romano. Tal transformação, porém, é feita sem usurpar, sem promover qualquer constrangimento para os romanos. Afinal, Enéias era da *genus* de Dárdano:

Canto as armas e o varão¹³, que, por primeiro, chegou à Itália e aos litorais lavínios, proveniente das praias de Tróia, e em fuga de seu destino. Por muito tempo, foi um juguete por terras diversas e no mar, à mercê da superior força dos deuses e da severa ira da Juno memorável. Muitos males também sofreu na guerra, até que construiu uma cidade, e que transferisse os seus deuses, para o Lácio: berço da estirpe latina, dos antepassados albanos e das muralhas da altiva Roma. Musa (Virgílio, refere-se a Vênus), ajude-me a rememorar as causas de tantos acontecimentos; diga-me qual foi a ferida em sua divindade, ou que outra injúria levou a rainha dos deuses a mover um extraordinário varão, tão insigne em sua piedade, a aderir e se confrontar com tantas provas? Há tanta ira nos ânimos celestes?¹⁴.

Virgílio (70-19 a.C.) foi praticamente contemporâneo de Lucrécio (99-55 a.C.). Quando Virgílio nasceu, Lucrécio estava com vinte e nove anos; e quando Lucrécio morreu, Virgílio tinha vinte e cinco. Tanto o *De rerum* quanto o *Eneida* são, cada um a seu modo, poemas de cunho nacional e patriótico. O *Eneida* louva os dotes extraordinários de um troiano, fator da grandeza do *Latium*, fundada em seu brio guerreiro, em seus sentimentos de piedade e em suas virtudes cívicas; o *De rerum* canta os nobres feitos de um grego, fator da grandeza humana, apoiada na disposição de levar os homens a se assumirem como homens, a conhecerem a sua própria natureza, e por ela viverem a vida do modo como mais importa: com paz na alma e com um coração feliz. O *De rerum* também nasceu e se impôs orientado

¹² VIRGÍLIO. *Eneida*, II, vv. 769 e 772.

¹³ *Arma virumque cano...* É impossível não pensar aqui na introdução de *Os Lusíadas* de Camões: “As armas e os barões assinalados...” (I,1). A *Eneida* de Virgílio se orientou pela *Ilíada* e pela *Odisséia* de Homero, e, ambas, incluindo agora a *Eneida*, orientaram as epopéias renascentistas, como as de Camões e de Dante Alighieri.

¹⁴ VIRGÍLIO. *Eneida*, I, vv. 1-11.

por um objetivo igualmente cívico e patriótico: ajudar, mediante a doutrina de Epicuro, a restabelecer, num tempo de profunda crise, o ânimo nacional.

Do fato de Epicuro ser um grego, e, Enéias, um troiano, isso não desmerecia o espírito latino; ao contrário, fortificava o seu desejo de universalidade. Mas, afinal, o que, por volta dessa mesma época, se propôs fazer Cícero (106-43 a.C.)? Alimentar o ideal de fundir o espírito grego com a alma romana. Ao mesmo empenho se dedicou Lucrécio. Virgílio, na prática, intentou fazer a mesma coisa: fundir o lendário, as conquistas de Enéias, com o real, com os triunfos de César e seu filho adotivo Augusto (Gaius Iulius Caesar Octavianus Augustus) para o qual o poema fora dedicado; e mais: unir duas grandes histórias, a de Tróia, que mereceu de Homero duas grandes obras, a *Iliada* e a *Odisséia*, e a de Roma, da qual a *Eneida* queria ser o nobre canto de sua grandiosidade, de suas virtudes e de seus heroísmos.

Vênus, de ambos os poemas, foi a musa: a deusa invocada para fertilizar e frutificar as palavras. A figura mítica de Vênus sempre foi muito cultuada entre os romanos. Por ter sido Enéias filho de Vênus, todos os romanos dela se julgavam descendentes, e, claro, cada imperador queria ser reconhecido como o outro filho, ou, quando não, queria ter ascendência troiana. Virgílio, na *Eneida*, concede a Júlio César, ao pai de Augusto, ascendência troiana: “Vai nascer um César, troiano de bela origem”¹⁵. Não foi, pois, sem razão que Lucrécio iniciou o seu poema invocando a *Aeneadum genetrix*, a genitora dos enéadas. E, logo no início, ele encarecidamente solicita (“nesta época terrível para a pátria”) que implore a Marte, “ao senhor regente das armas e dos ferozes trabalhos da guerra”, que faça com “que se aquietem, adormecidas, por terra e por mar, as ferozes batalhas”; nesse sentido implora também a Vênus que “solte de seus lábios doces palavras”, a fim de que os romanos, obedecendo-a, se recolham numa plácida paz. Ele também suplica em favor de seu canto, porque sem ela “nada emerge das trevas para a luz”, nada se gera, e nada do que se põe ao sol pode vivenciar encantos e desejos. E o mesmo que suplica para o seu poema, Lucrécio pede para Mêmio, a fim de que ele, encantado, cheio de desejos, se deixe possuir pela grande luz, que Epicuro, na Filosofia, com doçura e sabedoria acendeu¹⁶.

Alfred Ernout, na sua tradução francesa do *De rerum natura*, deixa subentendido que essa invocação de Lucrécio a Vênus foi como um modo de ele agradar a Mêmio, a quem o poema fora dedicado. A “nobre descendência dos Mêmios, a *Memmi clara propago*” fazia figurar em seu brasão “a imagem

¹⁵ “Nascetur pulchra Trojanus origine Caesar...” (VIRGÍLIO. *Eneida*, I, v. 286).

¹⁶ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, I, Intróito.

da Vênus protetora”¹⁷. Agostinho da Silva, em sua tradução brasileira, foi bem mais longe, na medida em que deixa supor que a dedicatória de Lucrecio pode ter sido fruto uma atitude mesquinha: “a invocação a Vênus (observou Agostinho) explica-se facilmente pelo fato de a deusa aparecer como uma das divindades protetoras da família dos Mêmios”¹⁸. Ora, seria muito injusto conjecturar que Lucrecio invocou a Vênus movido por um sentimento de pura bajulação ou de mesquinharia.

*

O poema, no seu conjunto, descreve um ciclo de nascimento ou geração, e de morte ou renovação. O nascer, crescer e perecer com o Mundo – esse foi o fenômeno, aparentemente trivial, corriqueiro, porém, extraordinário a ponto de despertar os primeiros filósofos da antiguidade grega a fazerem dele o tema fundamental da investigação e reflexão filosófica sobre a *phýsis*. A mensagem poético-filosófica de Lucrecio também o contempla, porém, numa perspectiva distinta: a do nascer, crescer e de se renovar com o Mundo. Justo por isso, o poema, no livro primeiro, se ocupa da geração, e, no último, no livro sexto, da “deterioração”: da morte.

Lucrecio deu ao seu poema o nome de *De rerum natura* porque esse título queria dizer o mesmo que o *Perì phýseôs* dos gregos. *Perì phýseôs* não é traduzido por Lucrecio apenas por *De natura*, e, sim, por *De “rerum natura”*, ou seja, A respeito “das coisas naturais”. É diferente, por exemplo, de *De “natura rerum”*, Sobre “a natureza das coisas”, em que se questiona ou pergunta pela natureza de algo. O *de rerum natura*, ao contrário, se pergunta, antes, pela coisa, pelo (como já foi dito) “o que é” ou “o que não é” natural. Na expressão filosófica latina *res* ou *rerum* vem sempre contida a pergunta pelo ser, e isto quer dizer pelo que é real, melhor ainda, pelo que, na medida em que “é”, que existe, de ser real, é verdadeiro. Os termos ser, real e verdadeiro são sinônimos: se unem para, juntos, dizer a mesma coisa: que “o que é” (que existe) existe por si mesmo, é algo real, ou seja, verdadeiro, perceptível. “Tudo o que vem a ser, diz Lucrecio, deve ser algo por si só”¹⁹. O que vem a ser jamais é um mero amontoado ou aglomerado de elementos, e, sim, algo harmonioso, ordenado de tal modo a ponto de ser reconhecido como sendo ele mesmo, “algo” que existe por si só, e não por outro e sem, evidentemente, ser outra coisa que não a si mesmo.

¹⁷ ERNOUT, A. Introduction: Vie de Lucrèce. In: LUCRÈCE. *De la nature*. t. I, p. X.

¹⁸ *Da Natureza*, I, nota 1.

¹⁹ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, I, v. 433.

Ainda relativo à questão do ser e da *phýsis*, Lucrécio, seguindo os passos de Epicuro (*ego ingressus vestigia*²⁰), promoveu com o mestre uma inversão: antes de perguntar pelo “o que é ser”, no sentido de real, verdadeiro (empírica e racionalmente manifesto), repetiu a mesma questão, porém, num outro sentido: do que é ou não é natural enquanto ser. “Enquanto ser”, porque do que não é, nada é possível ser dito (o não-ser, como, aliás, dissesse Parmênides, não se deixa acolher e ser referido pelo *lógos*. Ele é imperscrutável: não se pode “conhecer aquilo que não é – isso é impossível – nem trazê-lo ao fraseado <*oýte pbrásais*>²¹). Lucrécio, do mesmo modo, supõe que do nada, nada é gerado: “nada pode se produzir do nada – *nil posse creari de nihilo*”. Se é gerado, ou seja, se vem a se fazer (*creari*) é feito ou gerado de algo, de alguma semente, elemento ou matéria concreta originária.

Este é o princípio ou tese fundamental da *phýsis*, ou melhor, da *rerum natura* suposta por Lucrécio: tudo o que vem a ser nasce a partir de algo; e, visto que é assim que nasce (e levando-se em conta o processo de geração e de deterioração), então é absolutamente impossível que retorne ao nada, a uma deterioração absoluta; portanto, nada volta ao nada. Quer dizer: “assim como já ensinei (rememora Lucrécio) que algo não pode se fazer do nada, do mesmo modo, o que foi gerado, ao nada não pode regressar”²². O “algo” pressuposto por Lucrécio como *archê* das coisas que são, por ser eterno, ele mesmo não nasceu e é imperecível, e, como tal, não tem limites na sua capacidade de gerar sempre.

O título mais corriqueiro e comum é *De rerum natura*, mas, por vezes, encontramos *De natura rerum*. Não se trata de mero descuido de algum investigador ou de simples engano. Dá-se que, em torno do poema de Lucrécio, foram criadas duas tradições a partir das quais o poema tem sido, nos últimos tempos, editado: a) uma, a partir de dois manuscritos hoje conservados na biblioteca da Universidade de Leyden, na Holanda, entre Amsterdam e La Haye. Devido à forma desses manuscritos, um é chamado de *Oblongus* (*O*) e, o outro, de *Quadratus* (*Q*). O *Oblongus* é uma cópia derivada, pelo que a crítica especializada supõe, de um códice da biblioteca de Alcuíno em York²³. Ela foi feita provavelmente por um *librarius* do mosteiro de Tours,

²⁰ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, V, v. 55.

²¹ PROCLO. *Comentário sobre o 'Timeu' de Platão*, I, 345, 18 – DK 28 B 2, 7-8 – Fonte: DIELS, Herman & KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18ª ed. Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.

²² LUCRÉCIO. *De rerum natura*, I, vv. 155-156 e 265-266; I, vv. 159-160; II, vv. 857-858.

²³ Todos os prefácios ao *De rerum natura* trazem alguma informação nesse sentido, em particular, Munro, Diels, Bailey. Existe, porém, alguns estudos que se tornaram fontes impres-

onde Alcuíno veio a ser abade. No século XV essa cópia foi encontrada no mosteiro de São Martinho da cidade alemã de Mainz (Magúncia), e com o tempo foi parar na biblioteca particular de Gerhard Johann Vossius (1577-1649), e mais tarde foi adquirida pela Universidade de Leyden (onde Vossius também fora professor). O *Quadratus* foi encontrado no século XVI no mosteiro de Saint-Bertin (ao lado da catedral de Théroutanne, à Saint-Omer). Ele foi passado à La Sorbonne, depois chegou às mãos de um colecionador, e, na mesma época, Denis Lambin (1516-1572) se encarregou de elaborar (em 1564) a primeira edição do poema de Lucrecio. Assim como o *Oblongus*, o *Quadratus* também foi parar, primeiro, na biblioteca de Vossius, e logo depois foi adquirido pela Universidade de Leyden; b) a outra tradição deriva dos códices chamados de *Itali*. Eles têm como base uma cópia feita, em 1418, por Gian Francesco Poggio Bracciolini (1380-1459) em viagem à Suíça, Alemanha e França. Bracciolini, considerado humanista e historiador, fez ele mesmo essa cópia, um pouco por amor às letras, outro pouco por interesses mercenários. Supõe-se que a sua cópia, feita sem muito cuidado e apressadamente, se deu a partir do *Oblongus*, depositada no mosteiro de Mainz. A cópia original de Bracciolini se perdeu, mas ela gerou outras cópias, sobre as quais foi entretanto construída uma longa tradição italiana de estudos filológicos do poema²⁴. O curioso é que por caminhos mais ou menos obscuros, todos os códices do poema de Lucrecio acabaram tendo sempre as mesmas fontes. A tradição do *Oblongus* conservou o título *De rerum natura*, que o *Quadratus* substituiu por *De physica rerum origine vel effectu*. A única explicação para essa inusitada mudança tem a ver apenas com uma estratégia: desorientar a censura monacal, a fim de publicar o poema de Lucrecio; pelo que consta, a estratégia deu certo. Sendo que foi em consequência dessa inusitada mudança que o *De rerum natura* passou a ser chamado, de modo impreciso quanto ao seu conteúdo interno e significação originária, de *De natura rerum*.

O *De rerum natura* de Lucrecio limitou-se a uma exposição sistemática da física de Epicuro. Visto que ele estava ciente de que só as palavras não

cindíveis nesse sentido: PASQUALI, Giorgio. Storia della tradizione e critica del testo. [1ª ed., 1934]. Firenze: Le Lettere, 1988; PIZZANI, Ubaldo. *Il problema del testo e della composizione del Rerum Natura di Lucrezio*. Presentazione de Ettore Paratore. Roma: Ateneo, 1959, p. 50-89.

²⁴ Existem dois trabalhos relativos à edição do poema de Lucrecio que se tornaram fontes para os demais: o do filólogo alemão Karl Lachmann e o do italiano Camillo Giussani. O trabalho de Lachmann (*Lucretius Carus. De rerum natura libri sex*, Berlim, 1850) se tornou importante em função do estabelecimento do texto; o de Giussiani (1896-1898) pelo trabalho filológico que realizou. Temos também a edição de Hugh A. J. Munro (Cambridge, 1864), a de Alfred Ernout (Paris, em 1920), de Hermann Diels (Berlim, 1923) e de Cyril Bailey (Oxford, 1947).

logram uma boa explicação sobre a natureza, entremeou em seu poema fatos a conceitos, ou vice-versa. O intróito do primeiro livro no qual invoca a Vênus criadora se mostra aparentemente em flagrante contradição com a mensagem que o poema quer demonstrar: que no mundo não houve e não há criação, mas apenas geração (ou arranjos), degeneração (ou desarranjos) e renovação (ou rearranjo). Trata-se, todavia, de um único movimento ou de um mesmo processo contínuo ao qual a ordem cósmica está, desde sempre, por um tempo infinito, submetida, qual seja: arranjar, desarranjar e rearranjar. O nascer, no que concerne ao processo do gerar, diz respeito a uma coesão de elementos, que, unindo-se entre si, dão forma ao que vem a ser; morrer, também não é um ato, mas um processo, mediante o qual se realiza uma paulatina “ruptura em nós dos liames da vida – *in nobis vitae claustra resolvat*”²⁵.

No mesmo livro V, no qual Lucrécio descreve como se organizou a *genus humanum*, ou seja, a descendência ou ordenamento social da vida humana, ele também se dedicou um pouco antes a pôr em ordem (*ex ordine ponam*) de que modo se deu o arranjo da matéria primordial (*quibus ille modis coniectus materiai*) da qual tudo lentamente se formou²⁶. Não existe, com efeito, uma matéria única, e, sim, inumeráveis elementos materiais, ou seja, os átomos (por Lucrécio denominados ora de *materiai*, ora de *primordia*, ora de *elementis*) que, unindo-se entre si, arranjando-se, estão na origem (na *archê*) de tudo o que existe:

Com certeza (expõe) não foi por um acordo e nem por uma inteligência sagaz que os primeiros elementos das coisas se colocaram em sua ordem, nem entre eles combinaram os seus movimentos recíprocos. Mas, dado que são inumeráveis, e tendo sido num tempo infinito abalados por choques constantes e arrastados pelo próprio peso, jamais cessaram de se mover, e de criar, entre si, arranjos nas mais diferentes formas que puderam ensaiar. Disso resultou que, errantes, por um tempo indeterminado, tendo ensaiado os mais convenientes arranjos e movimentos, de repente acertaram o que, uma vez arranjado, está na origem destas grandes coisas, da terra, do mar, do céu e da geração dos viventes.²⁷

A tese cosmológica de Lucrécio, relativa ao processo generativo do Cosmos, se põe nestes termos: no princípio havia apenas um amontoado informe, uma massa de elementos de toda espécie chocando-se entre si. Devido a um movimento como que enlouquecido, com grande “diversidade de formas e

²⁵ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, I, v. 415.

²⁶ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, V, vv. 416-418.

²⁷ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, V, vv. 419-431.

variedade de figuras”²⁸ os elementos aleatoriamente se uniam. Debatendo-se entre si, se misturavam (*proelia miscens*), formavam aglomerados, sem que nada pudesse individualmente ser distinguido em sua realidade própria: nada conseguia manter-se em algo por si só coeso e formar um todo harmonioso. Foi tão-somente na medida em que o movimento se tornou apropriado, que deixou de ser “enlouquecido”, que partes desse amontoado começaram a se separar. Os elementos iguais passaram a se unir aos iguais, a se prenderem uns nos outros, e a dar existência a algo perceptível e acabado em si mesmo. Os corpos (*corpora*) mais pesados ocuparam as regiões mais baixas, os mais leves as mais altas, e os que mais se entrelaçaram, juntando-se num máximo de coesão (*quanto magis inter se perplexa coibant*) deram origem à água. Tudo isso se deu a partir de sementes lisas e redondas (*levibus atque rutundis seminibus*) que são os elementos (*sunt elementis*)²⁹ constitutivos das coisas. Toda essa obra se fez sem qualquer intervenção dos deuses (*fiant opera sine divom*); de modo que, é o que propõe Lucrécio, não podemos supor para ela qualquer motivação derivada de algum querer divino, segundo as suas palavras: *neve aliqua divom volvi ratione putemus*³⁰.

A característica própria do ser divino, segundo Lucrécio, a sua natureza, é ser eterno e imortal. Ele goza de uma perpétua e profunda paz, vive retirado e distante, e não se ocupa nem com a geração e o fazer-se do mundo, nem com as necessidades e as ambições humanas. Eles em nada interferem: não nos ditam o que devemos fazer e, tampouco, não nos auxiliam; assim também como não nos atrapalham desviando-nos do que queremos ou nos propomos a fazer. Os deuses deixam ao nosso encargo a gerência de nossos interesses, de nossos afazeres ou de nossas preocupações³¹. O divino nada dá, não faz trocas, e nada vende, de modo que é em favor de nós mesmos e não em função dele, ou para ele, que devemos trabalhar. Lucrécio com essa idéia inspirou a Renascença de cabe a nós edificar o melhor dos mundos possíveis.

O questionamento feito por Virgílio a Vênus – “Há tanta ira nos ânimos celestes?”³² – pôs igualmente em dúvida a possibilidade de se atribuir um ânimo irado aos deuses. Lucrécio, antes de Virgílio, louvou apenas nos deuses um ânimo sereno e despreocupado. É bem verdade que nós carecemos dos deuses, mas eles, afastados na própria paz, não se movem com isso! Os deuses, “efetivamente, privados de toda dor e perigos, fortificados por

²⁸ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, V, vv. 439-441.

²⁹ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, V, vv. 449-456.

³⁰ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, I, v. 158; V, v. 81; II, v. 646.

³¹ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, II, v. 646.

³² VIRGÍLIO. *Eneida*, I, 11.

seus próprios recursos, de nada carecem de nós, não se rendem às nossas súplicas, e não são atingidos pela nossa ira”³³. E não adianta insistir; é inútil importunar os deuses com os nossos oráculos, colocar sob a vontade ou deliberação deles quer a condução de nosso próprio destino (que cabe a nós tomar a aceleração e o freio) quer a resolução de nossos problemas (sobre os quais cabe a nós nos instruir: buscar a solução e a causa). Referindo-se, por exemplo, à infertilidade, eis o que diz Lucrécio:

Não advém do poder dos deuses a negação a quem quer que seja de fertilizar a semente, nem a privação de ouvir da prole o doce nome de pai, nem que se passe a vida feito uma Vênus estéril. Isso é crença muito difundida, pois vemos muitos homens, chorando, banhar os altares com copioso sangue, queimar as suas oferendas, a fim de obter abundantes sementes que fertilizem as suas esposas. Em vão eles importunam o poder dos deuses e de seus oráculos. A esterilidade se dá em razão da semente ser muito densa, ou muito líquida, mais do que é devido... não sendo capaz de se transpor para o lugar que deveria, ou, quando pode, não é capaz de se misturar com a semente da mulher.³⁴

Supondo, pois, o que Lucrécio, enquanto epicurista admitia a respeito dos deuses, é claro que a sua invocação a Vênus, o seu apelo ao auxílio de um deus, soa obviamente inusitado. Alguns motivos, no entanto, haveria de ter: um deles, com certeza, dar-se-ia efetivamente em razão de Mêmio, e de sua família, cultuarem Vênus. Nesse caso, levando-se em conta os padrões da época, longe de ser uma rele bajulação, foi, sim, uma elegante e respeitosa medida; coisa que o próprio Império romano, perante os povos sob seus domínios, requeria.

O Estado romano, ao invadir e controlar politicamente um determinado território, não se importava se aquele povo era religioso ou não, mas, tampouco, lhe impunha a exclusividade das crenças romanas. O Império era tolerante e exigia reciprocidade. Os povos, sob o seu domínio, eram obrigados a, por lei, respeitar os deuses romanos, a oferecer-lhes esporadicamente sacrifícios, mas não estavam obrigados a submeter-se à Religião romana. O que o Império exigia, e reclamava, era o pagamento de impostos, e, quanto a isso, não havia tolerância. Daí, inclusive, a grande razão pela qual o Estado passou a requerer das instituições e dos cidadãos uma identidade jurídica: porque era através dela que ele poderia controlá-los e, inclusive, responsabilizá-los oficialmente. Quer dizer: a costumeira observação, a partir de Gilson, de que

³³ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, II, vv. 649-651.

³⁴ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, IV, vv. 1233-1241.

o Estado romano se constituía “num império oficialmente pagão”³⁵, carece de reparo: o Império era oficialmente religioso e não “pagão”. Virgílio, por exemplo, ao dizer que Enéias muito sofreu até “que transferisse os seus deuses ao Lácio”³⁶ mostra o quanto era ancestral a reverência romana para com os seus deuses.

Dos povos invadidos o Império não requeria que cultuassem os seus deuses padroeiros, porém, nas ocasiões festivas tinham ao menos de prestar-lhes respeito e manter o resguardo. Os romanos não eram assim tão tolerantes como se supõe! A religião e as crenças regionais dos súditos se constituíam em problemas deles; bom exemplo é o de Pilatos lavando as mãos perante as discórdias dos judeus com Jesus Cristo. Os romanos eram tolerantes até o momento em que a religiosidade dos “colonizados” não interferia nos interesses do Estado. Tudo ficava tranqüilo quando se deixava o abelheiro quieto! Mas, enfim, o que bastava mesmo era pagar em dia, e na quantia certa, os impostos devidos.

*

Lucrécio, perante Mêmio, pode ter agido de modo semelhante ao Estado romano com os seus súditos ou vice-versa. Com efeito, não há qualquer indício que nos leve a supor que Mêmio fosse tutor ou mecenas de Lucrécio. Lucrécio, perante Mêmio, é sempre muito altivo: ele fala de igual para igual, e não como um subordinado. Na recorrência à Vênus, Lucrécio também o faz de modo semelhante aos súditos do Império: não por devoção “sincera”, e, sim, por respeito àquela que os romanos reverenciavam como a *Aeneadum genetrix*, “a genitora dos Enéadas”. A sua invocação a Vênus é feita, em primeiro lugar, em honra e reverência aos romanos, aos *enéadas*, e não a Mêmio. Na medida em que ele se dirige a Mêmio, o faz, prioritariamente, a fim de falar com os romanos, para os quais Vênus representava a personificação das forças criadoras da Natureza. Nela, em segundo lugar, e em vista de seus propósitos (que não são, a rigor, propósitos subjetivos) para com Mêmio, busca socorro; mais ou menos nestes termos: assim como a Vênus criadora e governanta do Cosmos se associou a Cupido (para ativar os desejos e encantar os corações) e a Ceres (para com ela fertilizar as sementes e polinizar a vida), Lucrécio gostaria de fazer o mesmo, ou seja, com o socorro de Vênus fazer de Mêmio um dos seus, e, com ele, conquistar para a mesma causa os romanos.

³⁵ GILSON, É. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. de E. Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 2.

³⁶ VIRGÍLIO. *Eneida*, I, 5-6.

Lucrécio queria fazer de Mêmio um sócio: despertar-lhe na mente uma incondicional adesão às verdades do epicurismo, e, com ele, desfazer os nós de todos os temores que murchavam o ânimo do coração dos romanos. Claro que é de se supor que esse Mêmio, ao qual Lucrécio se refere, deveria ser uma figura romana por muitos admirada, ouvida com atenção e estimada. Mêmio, por certo, não era um desafeto do povo romano. Daí o apelo a Vênus no confronto a Mêmio: “agrada-me associar a ti (diz Lucrécio, como quem louva), a fim de escrever estes versos sobre as coisas naturais, que empreendo fixar em *nosso Mêmio...*”³⁷. Amparado por ela, pela deusa da criação e dos encantos, Lucrécio queria construir com Mêmio uma parceria: primeiro, uma “suave” e duradoura amizade; depois, estabelecida entre eles esta comunidade, unidos pela doutrina de Epicuro, juntos promoverem nos demais, e, claro, usufruírem eles mesmos da paz e do gosto de viver, que, nesta vida, todos almejam.

O apelo a Vênus, enfim, tinha uma importância educadora. O que Lucrécio estava propondo fazer, o fazia em nome de Vênus, e não era uma aventura qualquer; tampouco o que propunha aos romanos, aos enéadas, não detinha qualquer impropriedade, insulto ou impiedade. Tratava-se de algo muito sério que, para dele se apropriar, carecia de reconsiderar muitas coisas, a começar pelos excessos, pelos medos e temores, pela ruptura com a humilhação de fugir de si mesmo, atribuindo aos deuses e ao Estado (aos outros) tudo o que, subjetivamente, é ao ser humano requerido ou devido fazer. Daí a necessidade de romper com a preguiça, de recolher um tanto de si ao silêncio, de dispor outra boa parte de si a construir com os demais uma suave e serena amizade. Lucrécio, afinal, estava certo de que só uma comunidade de amigos, unida por laços de amizades, seria capaz de construir um todo harmonioso e feliz.

Por isso, mais uma vez, a sua invocação à Vênus, à deusa do *éros* e da *phília*. E Lucrécio supunha como urgente, com a ajuda de Mêmio, reverter sem demora o ânimo romano: em geral dado (em tudo) aos excessos e, mesmo assim, intolerantes para com o epicurismo, como se ser epicurista fosse algo demasiado. Não, pois, o qualificativo de devasso e desregrado, atribuído pelos romanos ao epicurista, que, a rigor, movia o distanciamento do ânimo romano, e, sim, sobretudo, a irreverência aos deuses, o descrédito em seus poderes, o fazer deles seres frouxos, impotentes, deuses que nada querem e que nada podem, enfim, seres isolados do mundo e do convívio humano. Isso, sim, atormentava a mente e o imaginário popular. Como é

³⁷ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, I, vv. 24-26. O itálico foi acrescentado.

possível deuses que nada podem? Eis a questão. Um deus que não fosse todo-poderoso, soberano, em todos os aspectos forte, decidido e sábio, não era, para um romano (comum), um deus. Daí, portanto, o desafio de Lucrécio: como reverter o ânimo romano perante a doutrina do epicurismo sem desqualificar ou instigar a religiosidade romana?

*

Ao valer-se de um interlocutor (no caso Mêmio), que, por certo, entre muitos, era reconhecido e admirado por alguns méritos, Lucrécio, pois, não poderia fazê-lo à revelia das crenças romanas, ou bater-se de frente contra o Estado, em contrapartida também não poderia desqualificar a doutrina epicurista. Sendo Vênus por todos louvada como a *genetrix* dos Enéadas, não podia mesmo Lucrécio (ele próprio um enéada) desvelar aos romanos o processo generativo do Cosmos sem louvar e apelar para aquela que, para todos, era a “alma Vênus”: a deusa criadora que a tudo dá vida e vigor. Há, com efeito, entre alguns comentadores, uma séria preocupação no sentido de nesse apelo demonstrar uma flagrante contradição, mas isso não faz sentido. Seria preciso atribuir a certos conceitos formulados por Lucrécio (por exemplo, ao de que Vênus na Natureza tudo governa) significados que tais conceitos decididamente não têm.

Vênus, na perspectiva de Lucrécio, não governa a Natureza sozinha, e, sim com Ver (a deusa da aurora juvenil ou da Primavera) e com Ceres (a deusa da fertilidade agrícola e das fartas colheitas). Assim que “mal se abre a aparência primaril dos dias”, diz ele, Vênus logo ressurgue; ela sai de seu esconderijo e se expande pela Natureza. Nesse momento, na Primavera, Vênus se torna muito expansiva, vem a ser espaçosa, e, com a ajuda de Cupido, seu filho (o deus alado do amor), perambula por todos os cantos da terra e em tudo ou por tudo (nas florestas e nas plantações), e em todos (nos animais e nos humanos) promove encantos e desejos. Quer dizer: a alma Vênus louvada por Lucrécio, antes de ser o deus que tudo cria, que, do nada, organizou ou deu vida a tudo o que existe, é apenas o deus (a deusa) que promove, alimenta ou nutre, “por sobre o curso dos astros e com a sua presença”, a fertilização da vida.

Eis aí a primordial questão. Tanto que, no livro II, verso 992, à “alma Venus”, Lucrécio contrapõe a *alma liquens*, dita por ele como sendo a “umidade do líquido nutriz em gotas”: expressão poética com a qual ele se refere à chuva que, feito semente, cai sobre a terra e a fecunda. Assim como Vênus, também a água da chuva é “dadora” de vida, mas nem por isso é a criadora do Cosmos; porquanto, de certo modo, o seja. Afinal, sem água não há fertilização reprodutiva da vida, de modo que “o vir à luz, *in luminis oras*

exoritur”, expressão recorrente em Lucrécio, não se efetiva. No livro VI, verso 751, Lucrécio faz referência ao “tempo da criadora Palas tritônia, *Palladis ad templum Tritonidis almae*”, dando a entender que, dos helenos, é a “alma Atenas” a *genetrix*. No livro V, verso 739, Lucrécio também une numa só expressão, “*Ver et Venus*”, a Primavera e Vênus, e diz que uma prenuncia a outra³⁸: a Primavera desperta e estimula Vênus, e, Vênus, a Primavera. Além de auxiliada por Cupido e Ceres, a alma Vênus contava igualmente com os bons auspícios da Primavera, e, todos juntos, tinham a nobre função de ativar o ardor, de unir e festejar a fertilidade dos amantes³⁹, de, por sobre os campos, “concelebrar as terras produtivas”. Juntas ativavam os enlaces, incitavam a união e a mistura: princípios supremos da fertilização reprodutiva.

Cabia, pois, a Vênus fazer com que os amantes fossem ao encontro um do outro, e que “se enlaçassem, apaixonados”, por força de seus liames⁴⁰. Não só aos homens, mas a todas as espécies de seres animados Vênus movia a se enlaçarem e a se reproduzirem: “Vênus reconduz à luz da vida todas as estirpes de animais”⁴¹. Mas, além dessa função, lhe cabia outra: uma vez “semeados os campos femininos”, era dever seu guiar o que nasce, a fim de que, por seus maternais cuidados, o rebento fertilizado prosperasse em suas determinações, viesse a nascer e a ver “a luz do sol”⁴². À Vênus, portanto, à deusa do amor, Lucrécio atribuiu umas quantas funções, inclusive duplas: por exemplo, a par da condição de cupido (da função de incendiar a volúpia e o desejo) ela acumula também a de mãe (de genitora amorosa e nutriz); a par da Vênus vulgívaga, a *volgívagaque vagus Venere*⁴³, que sai por aí vagando e estimulando os ávidos abraços, o ardor e o enleio, ela é igualmente a alma Venus, a Vênus maternal do cuidado e do refreio: aquela que desmancha a fúria do prazer desavergonhado, que assopra o furor, a fim de que se instale no corpo e no coração dos amantes a suavidade calma do amor carinhoso, planejado e reprodutivo.

A Vênus vulgívaga é a personificação proverbial do desejo amoroso que se desvia e evita o amor. Referido às mulheres, a Vênus vulgívaga não representa rigorosamente tão só a meretriz, mas combina com a idéia ancestral da mulher volúvel, que, de quando sofre da inconstância por seus humores. Eurípedes, entre os gregos, fez nesse sentido referência ao que denominou de “*ápiston...*

³⁸ “it Ver et Venus... praenuntius” (LUCRÉCIO. *De rerum natura*, V, v. 739).

³⁹ LUCRÉCIO V, v. 899, e v. 964; III, v. 779.

⁴⁰ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, IV, vv. 1112-1113.

⁴¹ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, I, vv. 227-228.

⁴² LUCRÉCIO. *De rerum natura*, I, v. 932.

⁴³ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, IV, v. 1071.

gynaikēiou génos, a inverossímil estirpe das mulheres⁴⁴. Virgílio consagrou em verso o “*Varium et mutabile semper femina*, A mulher sempre inconstante e mutável⁴⁵, cuja expressão se tornou enfim proverbial na fórmula italiana, “*La donna è mobile*”, difundida pela ópera *Rigoletto*, de Giuseppe Verdi.

Todos os predicados inerentes a Vênus, quer à sua condição de mãe ou genitora (conceito que incorpora várias qualidades: o da dedicação, do desvelo, do cuidado, da ternura, da afeição, do mimo, do velar pelo destino de seu amado filho), quer a de musa (inspiradora do canto, da palavra e da poesia), quer de cupido (de provocadora da atração e do desejo, móvel das paixões e dos enlaces), quer de vulgívaga (de amante e de concubina), quer de *femina* (da mulher que quer amar e ser amada, acompanhar e ter companhia, receber e dar prazer, fertilizar e ser fertilizada)... todos esses predicados qualificam, de Vênus, os atributos de sua representação inquestionável: a do amor. Tanto do amor calmo, terno, afável e altruísta, quanto do amor efervescente, ou seja, do amor-paixão, que, ao mesmo tempo, é sábio e desajuizado.

Do ponto de vista de Lucrécio, e, claro, de Epicuro, o amor-paixão, turbulento, promove mais dor que agrado. Para Lucrécio o amor-paixão é artimanha de Vênus; para Epicuro, de Afrodite. O amor-paixão, todavia, é móvel da iniciativa de promover decisões, que, na maioria das vezes, em sã consciência, por muito pensar, o sujeito agente não as tomaria; bem por isso que ele é simultaneamente sábio e desajuizado. Foi por certo da doutrina de Epicuro, ou do epicurismo, que se derivou o famoso adágio popular segundo o qual “quem muito pensa não casa” (e, se não casa, não gera). Caberia, pois, a Vênus ou a Afrodite dissimular e descontrair, pelo fomento da paixão, o rigor do pensar, a fim de preservar o móvel da geração. Vênus promove, isto foi o que assinalou Lucrécio, um desejo ou ardor que ultrapassa as forças do corpo e da mente, é assim, possuídos, desesperados em sua insatisfação, que os amantes se vêem constantemente levados a se manter fixo um no outro. Nem a mente e nem o corpo são capazes de extinguir o fogo da paixão senão pela manutenção da paixão.

O fato é que nisto (supôs Lucrécio) está a esperança: que, no próprio corpo, de onde o ardor se originou, a chama venha a ser extinta. A natureza, no entanto, rejeita, e impõe totalmente o contrário; e esta (a paixão) é a única coisa da qual, quanto mais possuímos, tanto mais arde o peito de cruel desejo. Quanto à comida e à bebida, os membros do corpo as consomem, e visto que elas podem deter-se em certas partes, isso facilita satisfazer o

⁴⁴ EURÍPEDES. *Ifigênia em Taurida*, 1298 - Fonte: EURÍPEDES. *Iphigenia in Tauris*. Greek Text, English Translation, Introduction and Commentary by Martin J. Cropp. Warminster: Aris & Phillips, 2000.

⁴⁵ VIRGÍLIO. *Eneida*. IV, vv. 569-570.

desejo de beber e de comer. Mas, com relação a um rosto humano, a uma bela aparência, nada vem ao corpo para ser fruído senão tênues simulacros, uma mísera esperança, que, na maioria das vezes, o vento leva.⁴⁶

*

Em conclusão: a Vênus dos latinos (deusa da formosura, do amor e dos prazeres) é, efetivamente, a Afrodite dos gregos. Em ambas as culturas, a Vênus/Afrodite é tida, em sentido positivo, como vulgígava, como uma espécie de (feliz) meretriz ou vagabunda errante, que, por aí, abertamente, não às escondidas, tem bem mais de um só coração para se aquiescer e se aquietar. A deusa do amor vaga, autônoma e livre, pelos múltiplos corações humanos, por todas e pelas múltiplas sementes, despertando (sem prostituir, desqualificar ou corromper) a atração e os prazeres, em duas palavras: o amor é a fertilização da vida. Eis aí por que a Afrodite grega é *pándemos*: ela é *pándemos* porque é a deusa de “todos os povos” (*pán-dêmos*), porque, sem destino e morada certa, circunda por todos os cantos do *orbe*, excitando em todos, sem distinção, o *eros* do bem querer, ativando as energias do desejo e da libido, que só se gastam, ou se consomem, nos exercícios da afeição e do amor. A Vênus/Afrodite encadeia os amantes entre si, aqueles que, um perante o outro, mesclam, querendo ou sem querer, a alma e o coração, e que, depois, unidos, se fazem no tempo, isto necessariamente querendo, companheiros da jornada cotidiana do amor: jornada da humanização do *eros* animal.

Não há, enfim, contradição alguma entre o intróito e os postulados da *phýsis* formulados por Lucrécio. E tais postulados não se condensam ou contemplam apenas o livro II. Pois, já no livro I, desde os primeiros versos, Lucrécio deixou bem clara a sua premissa: “O princípio que desde o início tomaremos por base é este: nenhuma coisa jamais foi gerada por vontade divina”⁴⁷. Não foi por um plano e por vontade divina – eis a questão – que o Cosmos, ou seja, a ordem observável de todas as coisas, se fez. Do fato de Lucrécio conceber Vênus, a deusa do amor, como genitora do Cosmos, isso em nada contradiz, como foi visto, a premissa segundo a qual todo o movimento generativo é resultante de causas naturais. É “em razão da ignorância das causas (diz ele) que se cogita conferir aos deuses o governo das coisas e concede-lhes os seus domínios”⁴⁸. “Não podendo explicar as causas do que acontece, atribuem tudo ao poder divino”⁴⁹. Nesse ponto, a preocupação de

⁴⁶ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, IV, vv. 1087-1097.

⁴⁷ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, I, vv. 149-150.

⁴⁸ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, VI, vv. 58-60.

⁴⁹ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, VI, v. 9.

Lucrécio é suficientemente clara e sem contradição: o que mais importa é conhecer as causas reais ou verdadeiras do governo das coisas. Para além disso, valer-se do mito, por exemplo, atribuir ao mar tudo o que o mito sob a figura de Netuno representa, ou, então, conceder ao amor (às relações amorosas) tudo o que o mito de Vênus comporta, à Ceres, a fertilidade... tudo isso em nada compromete a Ciência, ao contrário, torna as explicações mais cativantes, dá-lhes beleza e poesia.

Efetivamente, segundo Lucrécio, tudo o que ocorre na natureza “se produz segundo razões naturais”⁵⁰, e não por influência dos deuses ou por qualquer outra força ou providência miraculosa. Se é mediante causas naturais que tudo se dá, então é assim que tudo deve ser explicado, e não por forças alheias. O “curso do Sol e o da Lua”, o giro da Terra, se dão espontaneamente, sem serem “impelidos por qualquer vontade divina”. Dá-se que “os deuses (ensina Lucrécio, a partir de Epicuro) levam vida sossegada”. Eles vivem tranquilos e em paz em seus “sagrados templos” ou “sagradas mansões”, e não têm qualquer necessidade de se desassossegarem ocupando-se conosco⁵¹. Afinal: “Que mal haveria para nós em não termos sido criados?”⁵². “De modo algum a natureza do mundo foi criada para nós por uma vontade divina: tanto é o mal que a macula!”. Essa mesma proposição, constante no livro dois, e Lucrécio igualmente a repete no livro V: “de modo algum a natureza das coisas foi preparada para nós por vontade divina: tanto é o mal que a mácula!”⁵³. Se tivesse sido, ela seria perfeita, ou, digamos, teria de ser um paraíso. [É importante aqui ressaltar que, no mito judaico-cristão, Deus criou o homem inserido no jardim do paraíso, que foi desfeito e perdido pelo pecado; quer dizer: com o pecado o homem inseriu na natureza (criada perfeita, ou melhor, concebida sem defeitos) a imperfeição ou os defeitos. A bem da verdade, na Natureza já estavam dadas, pelo ato criador, “a árvore do bem e do mal”, ou seja, a imperfeição já estava aí, e coube ao homem por seu arbítrio desnudá-la, de tal modo que ele mesmo se viu nu].

Lucrécio, pois, não transfere nem aos deuses e nem aos homens qualquer culpa relativa às imperfeições da natureza quer em geral, quer da natureza humana em particular. Ele descarta quer a possibilidade de uma providência divina (tema que gerou muita polêmica, primeiro, com os estóicos, e, depois, com os cristãos) quer de uma suposta reencarnação. Nos termos de

⁵⁰ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, VI, v. 760.

⁵¹ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, V, vv. 77-84 e v. 146.

⁵² LUCRÉCIO. *De rerum natura*, V, v. 175.

⁵³ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, II, vv. 180-181; V, vv. 196-197.

uma providência, inerente a exclui do mesmo modo um “ato divino” criador do Cosmos: “o Mundo não foi criado para nós (diz ele) por um ato divino, tantos são os defeitos que ele contém”⁵⁴. Que a natureza humana é imperfeita, não careceu a Lucrécio em seu tempo dar exemplos, visto que todos, em especial os estóicos, facilmente reconheciam, e, logo depois, os cristãos também reconheceram. Agora, relativo aos defeitos da Natureza em geral, a questão era, e ainda se mantém problemática e causa polêmica.

Lucrécio destaca como defeitos da Natureza (em relação a nós) a condição inóspita da terra: cheia de montanhas, de florestas, de grandes extensões de mar que separa uma terra da outra, de brejos e alagados, de desertos, do excesso de calor ou de frio, etc. Segundo Lucrécio, tudo isso para nós é um problema, e custa muito labor e fadiga para superá-los. A vida humana requer muito trabalho: os humanos, a fim de suprirem as suas necessidades, têm de cultivar a terra, de “preparar o solo para o que vem a nascer”, de “se habituar a gemer sob o robusto enxadão e a rasgar a terra com a pressão do arado”⁵⁵. Ainda, e o que é pior, muitas vezes, depois de tanto trabalho, das sementes terem germinado, quando tudo está coberto de folhas, fores e frutos, muitas vezes se espalha pela terra o sol abrasador, os súbitos temporais, as frias geadas, o flagelo dos ventos, e põem tudo a perder! Além de se debater com tudo isso para sobreviver, existem ainda as inúmeras feras inimigas do homem, tudo o que é tipo de pestilência e de doenças que o acometem, “sem falar” da criança, do nascituro que é lançado à vida sem nenhum auxílio, “jaz nu sobre o solo”; é “com grande esforço que a mãe natureza (a *matris natura*) o lança às praias da luz”⁵⁶. Enfim, a terra em nada se parece mesmo com um paraíso⁵⁷. Nela, os males não são poucos, e são de toda ordem, e se manifestam largamente em todos os setores da vida humana.

[recebido em agosto 2008; aceito em dezembro 2008]

⁵⁴ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, II, vv. 180-181; V, vv. 198-199.

⁵⁵ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, V, vv. 207-209.

⁵⁶ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, V, vv. 195-226.

⁵⁷ A idéia de Lucrécio é aproximadamente a mesma, sem, porém, supor o mito judaico-cristão do paraíso perdido. A diferença está em que ele se recusa a conceder aos deuses quer a criação do mundo quer a condição de castigadores ou de vigativos... O Deus judaico-cristão criou um paraíso, mas, subitamente, por uma desobediência humana, esse paraíso se transformou em algo inóspito...

- BAILEY, Cyril. "Comentary". In: TITI LUCRETI CARI. *De rerum natura*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- DIELS, Herman & KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18ª ed. Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.
- ERNOUT, A. Introduction: Vie de Lucrèce. In: LUCRÈCE. *De la nature*. Paris: Les Belles Lettres, 1985 e 1990.
- EURIPEDES. *Iphigenia in Tauris*. Greek Text, English Translation, Introduction and Commentary by Martin J. Cropp. Warminster: Aris & Phillips, 2000.
- GILSON, É. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. de E. Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- HOMÈRE. *Iliade*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. 5 t. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
- LUCRÈCE. *De la nature*. Texte établi et traduit par Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, v. 1: 1985; v. 2: 1990.
- LUCRÉCIO. *Da natureza*. Tradução e notas de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 21-135.
- PASQUALI, Giorgio. *Storia della tradizione e critica del testo*. Firenze: Le Lettere, 1988.
- PIZZANI, Ubaldo. *Il problema del testo e della composizione del Rerum Natura di Lucrezio*. Presentazione de Ettore Paratore. Roma: Ateneo, 1959.
- SPINELLI, Miguel. *Os Caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.
- TITI LUCRETI CARI. *De rerum natura*. Libri Sex. Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by Cyril Bailey. II. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- VIRGILE. *L'Énéide*. Nouvelle édition revue et augmentée par Maurice Rat. Tome I, Livre I-VI. Paris: Garnier, 1955. Consultamos também a tradução de David Virgílio Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.