



RELIGIÃO ROMANA E FILOSOFIA DA NATUREZA EPICURISTA NO *DE RERUM NATURA*

ROMAN RELIGION AND EPICUREAN PHILOSOPHY OF NATURE IN *DE RERUM NATURA*

Maria Eichler¹

RESUMO

Propomos, no presente artigo, investigar as implicações cosmopolíticas e religiosas da teologia física desenvolvida por Lucrecio no *De rerum natura*. Na senda do florescimento de uma literatura teológica na Roma de meados do século I AEC, o poeta engendrou uma teologia natural epicurista de consequentes implicações cívicas. Ele criticou, sistematicamente, em sua obra os pressupostos das manifestações rituais prescritas pela religião romana: esquemas tradicionais de culto e cerimônias cívicas conheceram novos usos e funções. Em contrapartida, os conteúdos religiosos, então reformulados pelo seu escrutínio, se tornaram matéria para fundamentar o conhecimento racional e estimular o exercício ético-moral dos ensinamentos do epicurismo.

Palavras-chave: filosofia da natureza; religião romana; Lucrecio.

ABSTRACT

In this article, we propose to investigate the cosmopolitical and religious implications of the physical theology developed by *Lucretius* in *De rerum natura*. Following the flourishing of theological literature in mid-first-century BCE Rome, the poet developed an Epicurean natural theology with consequent civic implications. In his work, he, systematically, criticized the presuppositions of the ritual manifestations prescribed by Roman religion: traditional schemes of worship and civic ceremonies acquired new uses and functions. In contrast, religious content, then reformulated by their scrutiny, became material for grounding rational knowledge and stimulating the ethical and moral exercise of Epicurean teachings.

Keywords: philosophy of nature; Roman religion; Lucretius.

INTRODUÇÃO

Desde meados do século II AEC, os intelectuais e homens públicos romanos estreitaram o diálogo com as correntes filosóficas gregas e helenísticas. Como consequência, a tradição religiosa escapou do restrito círculo das magistraturas e dos colégios sacerdotais instituídos, e se tornou alvo de vivas controvérsias e acirrados debates. Os intelectuais romanos submeteram-na ao crivo de novas possibilidades cognitivas, agindo sobre ela e a modificando profundamente (RÜPKE, 2009, p. 123-144, 2012; BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 14).²

¹ Doutora em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da UNIRIO. Contato: mariaeichlerfgv@gmail.com

² Roma esteve, pelo menos desde o século VI AEC, aberta a trocas culturais com as colônias gregas do sul da península itálica e com seus vizinhos parcialmente helenizados, os etruscos. Contudo, as condições para que a elite iniciasse uma comunicação mais direta e sistemática com as escolas filosóficas gregas e helenísticas se estabeleceram a partir do século II AEC, com o aprofundamento das campanhas imperialistas, uma vez que a expansão da dominação romana pelas cidades gregas



Com a obra *Antiquitates rerum diuinarum* (40 AEC), Varrão (116-27 AEC) introduziu a “teologia tripartite” na literatura do século I AEC. Com esse modelo, o autor propôs a distinção entre uma teologia mítica (dos poetas e dramaturgos, inventando enredos e histórias sobre os deuses), uma teologia física ou natural (dos filósofos, produzindo interpretações físicas da religião e dos seres divinos) e uma teologia civil (a que convém à cidade) (BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 12). Conforme se intensificava a aproximação entre os campos da filosofia e da religião pública, uma teologia civil foi sistematizada e regulamentada em Roma (MOMIGLIANO, 1984, p. 202; SCHEID; LINDER, 1993, p. 47-62).

Além de Cícero (106-43 AEC) e Varrão, Lucrécio também contribuiu para o florescimento dessa literatura teológica (RÜPKE, 2009, p. 123-144, 2012). Sendo assim, Lucrécio ao refletir sistematicamente sobre a *religio* romana fez do *De rerum natura* uma forma de conhecimento religioso *per se*. A análise da contribuição do poeta romano se faz ainda mais necessária em razão do mesmo não ter compartilhado das ideias filosóficas dos dois intelectuais supracitados. Afinal, Lucrécio recorreu à doutrina de Epicuro, a partir da qual elaborou sua teologia e sua compreensão da natureza dos seres divinos e do seu modo de ação (BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 13-14). Nos seis livros do poema, o autor expõe diligentemente as ideias da filosofia da natureza epicurista, a visão cosmológica e a orientação ética extraídas dos princípios de sua física. Em *Lucr. 3* e *Lucr. 4*, a exposição e o tratamento de temas cosmológicos conduzem à passagem decisiva da física à ética: questões e problemas de natureza político-social assumem o primeiro plano de sua combativa linha argumentativa.

Cumprido ressaltar o comprometimento dessa literatura teológica com os procedimentos de crítica e racionalização. Lucrécio tomou parte nesse esforço de racionalização da religião ao recorrer às categorias conceituais e aos métodos e recursos de formalização da *physica* epicurista. Portanto, a orientação da *ratio* epicurista foi determinante na formalização de novas ideias teológicas. O próprio autor se mostra cômico da necessidade de conduzir essas discussões mediante o uso rigoroso da razão: *et certa ratione probatumst* (*Lucr. 2.94*: “e isto ficou provado por um raciocínio seguro”³). Portanto, a *ratio* é o elemento conceitual ordenador, ideia-chave do sistema de pensamento epicurista, que dá sentido e sustenta a estrutura retórico-argumentativa e especulativa do *De rerum natura*. A *ratio* trouxe às diferentes práticas discursivas romanas que compõem o poema – religiosa, jurídica, política

da costa oriental do Mediterrâneo, levou muitos cidadãos a servir além-mar e intensificou o intercâmbio com a cultura e o pensamento dos povos submetidos. Estabelecidas essas novas condições de apropriação cultural, os romanos adquiriram um conhecimento, podemos dizer “de primeira mão” desses conteúdos (BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 13; RÜPKE, 2007, p. 3).

³ Trad. de Cerqueira, 2015.



etc. – uma notável exigência de racionalidade. Lucrécio (2. 1041-45) inicia seu leitor/ouvinte na dúvida e o incita a experimentar, ele próprio, os novos métodos de julgar:

[...] mas avalia antes
com juízo rigoroso, e, se te parecem coisas verdadeiras,
rende-te a elas, ou então, se é falso, pega em armas para
as combater.
O espírito, com efeito, procura uma explicação,
sendo infinita a totalidade do espaço exterior
para além destas muralhas do mundo.⁴

Na senda do desenvolvimento de uma teologia física em Roma, que propunha explicações racionais sobre a religião e as divindades, Lucrécio (1. 44-49) engendrou uma teologia epicurista, de consequentes implicações políticas (BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 12; RÜPKE, 2009, p. 123-144, 2012). Para compreendê-la, é necessário atentar para o campo de tensões e sobreposições entre as suas vertentes física e cívica. O poeta romano criticou, sistematicamente, os pressupostos das manifestações rituais prescritas pela religião romana: esquemas tradicionais de culto e cerimônias cívicas conheceram novos usos e funções (MOATTI, 2008, p. 14, 17, 27, 40, 251-252). Em contrapartida, os conteúdos religiosos, então reformulados pelo seu escrutínio, se tornaram matéria para fundamentar o conhecimento racional e estimular o exercício ético-moral dos ensinamentos do epicurismo.

O autor tomou partido na disputa pelo controle sobre o conhecimento, a respeito das formas de atividade dos deuses, e buscou subverter um dos princípios fundamentais da teologia cívica romana. Tal princípio pressupõe a adesão a hipóteses objetivas referentes à capacidade de ação dos seres divinos: por meio das formas tradicionais da adivinhação pública, da prece, dos juramentos e de outras fórmulas religiosas, demandas, auxílio ou a simples mediação deles são solicitados. Através do esclarecimento das leis de funcionamento da natureza segundo a *physica* epicurista, Lucrécio exortou, em seus versos, os romanos a acolher a ideia de que não é da natureza das divindades se imiscuir nos assuntos humanos (NORTH, 1990, p. 49-71; RÜPKE, 2005, p. 217-219).

O *De rerum natura* representa um dos momentos da literatura do final da República em que a “batalha semântica” pelo instrumental conceitual com que magistrados e autoridades religiosas regulavam o acesso às potências divinas atingiu um impasse, o que em parte explicaria a “conjuração silenciosa” a que a obra foi submetida (cf. MANSFELD, 1999, p. 442-444; SCHIESARO, 1987, p. 39, 41, 43, 61). Tal impasse não deve nos levar a acolher a interpretação equivocada de que a religião atingiu, na República Tardia, altos níveis de secularização. Essa ressalva é fortemente indicada para o caso de Lucrécio, cuja

⁴ *sed magis acri / iudicio perpende, et si tibi uera uidentur, / dede manus, aut, si falsum.* Trad. de Cerqueira, 2015.



concepção de piedade foi articulada na base da *ratio* epicurista. Nesse ponto, é necessário levar em consideração a trama de disputas e rivalidades entre as diferentes escolas de pensamento em circulação no século I AEC. Um dos padrões mais comuns de invectiva direcionado aos adeptos do epicurismo e, em menor medida, aos estoicos e aos céticos, era a atribuição de um caráter “antirreligioso”, ou ainda mais grave, “ateísta”, e a crítica moderna tendeu a assumir irrefletidamente essa visão como verdadeira (BELTRÃO, 2014, p. 5; EICHLER, 2015, p. 101).

A NATUREZA DOS DEUSES, AS FORMAS DE AGÊNCIA DIVINA E A RELAÇÃO DELES COM OS SERES HUMANOS SOB A ÓTICA DA FILOSOFIA EPICURISTA DE LUCRÉCIO.

Não havia, nas correntes de pensamento da Antiguidade, distinção entre a tentativa de compreender o universo físico e a natureza dos deuses: o conhecimento teológico e o esforço de se pensar racionalmente o divino eram premissas epistemológicas constitutivas da *physica*. Como consequência, os debates travados pelos intelectuais romanos, motivados pelo estudo das concepções cosmológicas articuladas pelas diferentes filosofias da natureza, instalaram uma “polêmica deísta” no século I AEC (LEHOUX, 2013, p. 2; LONG, 1977, p. 63- 69). No curso dessas discussões, acirrou-se a controvérsia a respeito de dois problemas de fundamental importância: a questão da “providência”, ou seja, das relações entre deuses, o mundo e os humanos, e as implicações entre conhecimento humano e divino (MANSFELD, 1999, p. 442-444).

Com sua teologia epicurista, Lucrécio buscou corrigir, no *De rerum natura*, os erros de juízo e as crenças, ou pressuposições vazias ou falsas, a respeito da natureza dos seres divinos. O embate do poeta romano se deu, sobretudo, com a tese estoica do “providencialismo” ou da governança divina do mundo, a cuja variante correspondente, embora bastante “atenuada”, Cícero fez concessões no *De legibus*. Nesse diálogo, os deuses são apresentados como “legisladores” da ordem do mundo. Não obstante, as duas escolas de pensamento helenísticas concordaram que o curso da natureza é determinado por leis racionais, havia para os estoicos a figura de um “legislador”, os deuses, que atuavam tal qual uma “providência benfeitora” organizando o cosmos segundo um propósito relacionado com os seres humanos. Uma vez que tinham, em alguma medida, consciência de sua participação na natureza, os seres humanos estão ao alcance dessa razão natural e divina, e, para o seu próprio bem, estão compelidos a obedecer à lei que dela emana (BRUNT, 1997, p. 186-187; ASMIS, 2007, p. 88).⁵

⁵ Interessante observar que alguns decênios depois, Augusto buscou na religião tradicional e na crença estoica na governança divina do mundo, uma forma de instrumento de controle social e de construção de poder, ou seja, de legitimação e estabilidade para o Principado (BRUNT, 1997).



Nos versos 4. 6-7, Lucrécio afirma: “porque ensino coisas grandiosas e procuro libertar o espírito dos nós da religião”⁶. O vocábulo latino *nodus* significa uma “complicação ou dificuldade que detém” (ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 443) ou “restringe” (GLARE, 1968, p. 1184) e, por isso, é escolhido pelo autor para aludir ao escrúpulo religioso prescrito pela tradição, que estimula a seu ver temor excessivo e irracional (BELTRÃO, 2007, p. 19; HADOT, 1999, p. 172, 178, 190). Mesmo se considerarmos o sentido de *nodus* apenas como “ligação”, que pode ser de *amicitia*, *religionis* etc., é possível argumentar que ele esteja se contrapondo àquele ligame primordial que une os seres humanos aos seres divinos, invocado por Marco no *De legibus* (1. 23; 16-17). Atacar esse vínculo no seu âmago é necessário para Lucrécio (2. 174-82) reformular o “pacto cívico” com os deuses:

Mas quando imaginam
que os deuses tudo organizaram por causa dos homens,
quer-me parecer que se afastaram completamente do
raciocínio correto.
Na verdade, ainda que eu não soubesse o que são os
átomos,
eu ousaria, contudo, a partir da observação dos
fenômenos celestes,
afirmar e corroborar com muitos outros argumentos que
de maneira nenhuma o mundo foi para nós criado por
obra divina,
pois está cheio de defeitos muito grandes,
coisas que posteriormente, ó Mêmio, te hei-de
patentear.⁷

O poeta romano se esforça para combater o medo do julgamento dos deuses por meio da problematização das opiniões e das crenças que levam ao terror religioso. Tal combate se dá no campo da *physica*, em cujo âmbito é oferecido o esclarecimento das leis de funcionamento do cosmos segundo a mecânica da natureza (BELTRÃO, 2007, p. 19; HADOT, 1999, p. 178, 190). Lucrécio (1. 44-49) estabeleceu que os deuses não interferem na mecânica de funcionamento da natureza e, por conseguinte, não intervêm nos assuntos humanos:

É necessário, com efeito, que todo o ser divino
frua por si de uma vida eterna em excelsa tranquilidade,
afastado de nossas coisas e separado delas a grande
distância,
Na verdade, isento de todo sofrimento, isento de todos os

⁶ *primum quod magnis doceo de rebus et artis / religionum animum nodis exsoluere pergo*. Trad. de Cerqueira, 2015.

⁷ *quorum omnia causa / constituisse deos cum fingunt, omnibus rebus / magno opere a uera lapsi ratione uidentur. / nam quamuis rerum ignorem primordia quae sint, / hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim / confirmare aliisque ex rebus reddere multis, / nequaquam nobis diuinitus esse creatam / naturam mundi: tanta stat praedita culpa. / quae tibi posterius, Memmi, faciemus aperta*. Trad. de Cerqueira, 2015.



perigos,
forte com os seus próprios recursos, não precisando de
nós para nada,
não é influenciado pelas nossas boas ações nem se deixa
tocar pela cólera.⁸

A aceitação por parte do autor do princípio epicurista da não-intervenção dos deuses nos assuntos humanos não nos autoriza a pensar que, na sua perspectiva, eles estariam completamente ausentes da experiência humana. Nas “Cartas a Heródoto” e a “Pítocles”, Epicuro se esforçou em provar que os seres divinos, constituídos de associações fortuitas de átomos, como todos os outros corpos, habitam os *intermundia*, isto é, regiões vazias entre os mundos, não se preocupam com os seres humanos e gozam de uma paz e felicidade imperturbáveis (BELTRÃO, 2007, p. 19; HADOT, 1999, p. 178, 190). No livro 3, Lucrécio declara que trataria da bem-aventurada morada dos deuses, e oferece nos versos 18 a 22 uma breve descrição (NARDUCCI, 1992, p. 21):

Aparecem o *nume* dos deuses e as suas tranquilas
moradas,
que nem os ventos fustigam nem as nuvens aspergem
com as chuvas, nem profana a neve, condensada com
intenso frio, caindo branca, moradas que sempre cobre
um éter sem nuvens,
derramando risonho a sua luminosidade em profusão.⁹

No *De natura deorum*, Cícero (1. 2, 63) afirmou que poucos eram os filósofos rigorosamente ateístas. Quanto a Epicuro, ele considerou que sua conduta não contrariou a religião tradicional: o sábio grego não deixou de oferecer preces e sacrifícios em conformidade com as leis, e nem de estar presente nos ritos públicos, e insistiu na fidelidade aos juramentos. Nos seus escritos, invocou apropriadamente os nomes das divindades. Os cidadãos romanos, por sua vez, mesmo os mais cétricos, versados nos temas filosóficos gregos e helenísticos, tomavam lugar nos rituais cívicos, e se fossem magistrados ou sacerdotes, conduziam as cerimônias religiosas de acordo com a disciplina, pela qual expressavam legitimamente sua obediência à lei (BRUNT, 1997, p. 184, 186-188). É salutar, portanto, manter afastada uma concepção “antirreligiosa” do *De rerum natura*.

Lucrécio exorta seus leitores/ouvintes a expor a *fides* ao escrutínio da razão, ou seja, o questionamento metódico do temor divino adentra o campo da especulação científica. Logo

⁸ *omnis enim per se diuum natura necessest / immortalis aeuo summa cum pace fruatur / semota ab nostris rebus seiunctaque longe / nam priuata dolore omni, priuata periclis, / ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri, / nec bene promeritis capitur nec tangitur ira.* Trad. de Cerqueira, 2015.

⁹ *apparet diuum numen sedesque quietae, / quas neque concutiunt uenti nec nubila nimbis / aspergunt neque nix acri concreta pruina / cana cadens uiolat semper[que] innubilis aether / integit et large diffu.* Trad. de Cerqueira, 2015.



nos primeiros versos, o autor (Lucr. 1. 24-25; 54-57; 146-48) afirma seu propósito de subtraí-los do terror religioso mediante o estudo da *physica*, e o refirmará ao longo de todo o livro 1:

Quero que acompanhes a escrita dos meus versos
que me esforço por entoar sobre a natureza das coisas
[...]
Vou, de fato, começar a expor-te a derradeira explicação
do céu e dos deuses e revelarei os elementos primordiais
da matéria
a partir dos quais a natureza forma todas as coisas, as faz
crescer e as sustenta
e em que a natureza as dissolve quando elas são
destruídas,
[...]
Ora, é preciso que afastem este temor e estas trevas do
espírito, não os raios de sol nem os luminosos dardos do
dia,
mas a contemplação da natureza e a sua compreensão.¹⁰

Em diferentes seções ao longo do *De rerum natura*, Lucrécio busca demonstrar, na senda de Epicuro, que o universo é eterno e infinito, e que tudo que existe é composto pelos átomos e pelo vazio (Lucr. 2.1048 - 1089; 5.235 - 246). Já no livro 2, é feita uma análise pormenorizada da formação e do movimento dos compostos atômicos. O autor esclarece que os átomos atuam e se movimentam tal qual agentes autônomos, e a formação de agregados ocorre de acordo com uma causalidade “livre”, quer dizer, independente de uma lei externa. Cumpre ressaltar que, nesse desenvolvimento, Lucrécio transpõe, audaciosamente, a fronteira entre dois sistemas cosmológicos bastante distintos: de um lado, um mundo cujas leis são controladas pela agência divina, para o benefício ou para a punição dos seres humanos e de outro, um mundo composto de átomos, que se movimentam de acordo com sua “livre iniciativa”. A instrumentalização do conceito epicurista de *sponte sua* representa o momento exato da perigosa passagem de uma cosmologia à outra, ao mesmo tempo que representa também a passagem decisiva da física à ética, na qual questões e problemas de natureza político-social assumem o primeiro plano da sua combativa linha retórico-argumentativa (LEHOUX, 2013, p. 16).

A imputação, por parte dos estoicos, de uma causação divina ou um propósito inerente ao mundo aos fenômenos naturais regulares levou parte expressiva dos especialistas a avaliar que os epicuristas, ao contrário dos primeiros, foram incapazes de oferecer uma resposta satisfatória aos acontecimentos regulares. Tornou-se ortodoxa a leitura imprecisa, segundo a qual eles teriam negado que os fenômenos da natureza obedeciam às rigorosas

¹⁰ *te sociam studeo scribendis uersibus esse, / quos ego de rerum natura pangere conor [...] nam tibi de summa caeli ratione deumque / disserere incipiam et rerum primordia pandam, / unde omnis natura creet res auctet alatque / quoue eadem rursum natura perempta resoluat [...] hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest / non radii solis neque lucida tela diei / discutiant, sed naturae species ratioque.* Trad. de Cerqueira, 2015.



leis da necessidade e da causalidade, sendo então atribuídos a movimentos contingentes ou indeterminados. Tais críticos insistiram que Epicuro reconheceu a presença de eventos acidentais em sua concepção de mundo. Além disso, eles argumentaram que o sábio grego atribuiu ao *clinamen* (isto é, ao desvio das partículas atômicas) a ocorrência de acontecimentos supostamente aleatórios na natureza. Porém, chama atenção nessa controvérsia, o fato de os oponentes gregos e romanos do epicurismo terem recorrido com frequência ao *clinamen* para forjar suas invectivas contra a escola no terreno da ética, reservando para segundo plano a sua aplicação para relativizar ou negar a consistência dessa teoria no terreno da regularidade das causas naturais.

A partir da década de 80 do século XX, a crítica corrente admitiu, por fim, que as ocorrências indeterminadas são muito mais limitadas na filosofia de Epicuro do que anteriormente apontado. Aumentou, entre os especialistas, o consenso de que o sábio grego compreendia que todos os fenômenos observáveis formam uma necessária cadeia de eventos e obedecem a uma causação contínua e estritamente mecânica. Contudo, é necessário salientar, Epicuro considerou uma única exceção ao domínio das rigorosas leis naturais: o comportamento humano, capaz de gerar ações espontâneas. E única e exclusivamente no campo das ações humanas ocorreria a interferência do *clinamen*. De fato, não encontramos nos seus escritos supérstites nenhuma aplicação sistemática do desvio atômico no desenvolvimento de algum tema de filosofia natural. Entretanto, o *clinamen* traz implicações éticas fundamentais em suas obras de caráter moral, como na “Carta a Meneceu” (133-5), em que o destino, na condição de “implacável necessidade”, é rejeitado. Ao mesmo tempo, porém, a interferência de forças ou causas instáveis na vida do homem sábio é descartada (LONG, 1977, p. 63-69).

Nesse quesito, Lucrécio segue os passos de Epicuro, e não associa o *clinamen* a fenômenos do mundo aleatórios ou fortuitos. O autor (Lucr. 2. 216-93) recorre ao desvio atômico, em um primeiro momento, para justificar, de um ponto de vista teórico, a necessidade de introduzir o *genitalis motus* na sua concepção de física natural: os átomos deixam de se movimentar na mesma direção, e, empurrando-se uns contra os outros (*sponte sua*), compõem aglomerações. Com isso, é oferecida a premissa indispensável para a criação dos mundos: a formação do *magnarum rerum exordia*:

Desejamos que a este propósito tu saibas também que,
quando os corpos se deslocam verticalmente para baixo
pelo vazio
devido ao seu próprio peso, se desviam um pouco do seu
trajeto,
num momento não determinado e num lugar incerto,
apenas o suficiente para se dizer que houve uma
oscilação no seu percurso.



Porque se não se desviassem, tudo cairia para baixo
como as gotas de chuva, através do vazio profundo,
e não se produziriam entre eles nem choques nem golpes
e assim a natureza nunca teria criado coisa nenhuma.
(Lucr. 2. 216-24)¹¹

e os próprios átomos, se chocando ao acaso **por sua iniciativa**,
depois de se reunirem ao acaso de muitos modos, em vão
e esterilmente,
chegaram por fim, agregando-se num momento, a criar
aquelas coisas
que se tornaram para sempre as bases de coisas
grandiosas,
da terra, do mar, do céu e do gênero de seres vivos (Lucr. 2. 1059-63).¹²
Na verdade, não foi certamente por decisão sua que os
átomos
das coisas se dispuseram na sua ordem, com uma mente
sagaz,
nem combinaram entre si, certamente, como haviam de
se mover,
mas porque, sendo muitos, de muitos modos sofreram
mudanças
por todo o Universo, atingidos por choques desde a
infinidade dos tempos,
experimentando todo o gênero de movimentos e de
ligações,
e acabaram por chegar àquelas disposições,
de que é formada a estrutura do Universo (Lucr. 1.1021-28).¹³

É preciso alertar, contudo, para o erro de supor que Lucrécio estendeu o movimento espontâneo dos átomos aos mundos já criados. Assim como o sábio grego, ele se preocupou em assegurar que o epicurismo respeitava as rigorosas leis naturais da necessidade e da causalidade: na sua exposição da cosmologia deu ênfase aos termos *ordo*, *certus*, *finis*, *leges* etc. O autor (Lucr. 2.244) enfatizou que o *clinamen* é uma exceção ao movimento normal dos átomos, um desvio “mínimo” produzido quando se afastam da linha de sua trajetória a uma distância *nec plus quam minimum*. Contrário à doutrina epicurista, Cícero (*Fin.* 1. 19) ridicularizou esse princípio: referiu-se a ele como *res commenticia*. Além da criação de mundos, Lucrécio (2. 251-60) atribuiu ao *clinamen* a

¹¹ *Illud in his quoque te rebus cognoscere auemus, / corpora cum deorsum rectum per inane feruntur / ponderibus propriis, incerto tempore ferme / incertisque locis spatio depellere paulum, / tantum quod momen mutatum dicere possis. / quod nisi declinare solerent, omnia deorsum / imbris uti guttae caderent per inane profundum / nec foret offensus natus nec plaga creata / principiis; ita nihil umquam natura creasset.* Trad. de Cerqueira, 2015.

¹² *sponte sua forte offensando semina rerum / multimodis temere in cassum frustraue coacta / tandem coluerunt ea quae coniecta repente / magnarum rerum fierent exordia semper / terrai maris et caeli generisque animantum.* Grifo nosso. Trad. de Cerqueira, 2015.

¹³ *nam certe neque consilio primordia rerum / ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt / nec quos quaeque <darent motus pepigere profecto> / sed quia multa modis multis mutata per omne ex infinito uexantur percita plagis, / omne genus motus et coetus experiundo / tandem deueniunt in talis disposituras, qualibus haec rerum consistit summa creata.* Trad. de Cerqueira, 2015.



existência da *libera uoluntas* (isto é, “espontaneidade”) nas ações humanas. Graças ao desvio mínimo, as almas compostas pelas mais finas e móveis estruturas atômicas logram romper os *fati foedera* (ou seja, os “arranjos regulares”) e suscitam ações não inteiramente.

Nesse quesito, cumpre observar que há, na obra supérstite de Epicuro, indícios significativos de sua disposição de reconhecer que mudança atômica determina mudança mental. O que nos permite ir além e propor que, no epicurismo, uma alteração atômica no complexo do corpo e da *psyché* é precisamente uma alteração mental (KONSTAN, 2007, p. 27).

Conforme apontado no parágrafo anterior, a obra de Lucrécio provocou, de fato, a reação de intelectuais e homens públicos ligados a outros sistemas de pensamento e à tradição religiosa romana. O personagem Marco se declara, no *De legibus*, em desacordo com os epicuristas (*Leg. 1.39: in hortulis suis*):

Que há, então, de mais verdadeiro do que nada ser
tão estúpido e arrogante a ponto de crer possuir em si
razão e inteligência, e, ao contrário, negá-las ao céu e ao
mundo? (Cic. *De Leg. 2.16*).¹⁴

A dissensão levantada por Marco é uma tópica de invectiva bastante frequente contra os epicuristas. Tal discurso sustenta que as ações humanas, supostamente desvinculadas das leis que regem a natureza e o cosmos, das quais depende a totalidade dos fenômenos e das ocorrências do mundo, se mostrariam inteiramente acidentais e aleatórias. Lucrécio combateu esse entendimento errôneo, voluntário ou não, da espontaneidade e da *libera uoluntas* dos seres humanos. No *De rerum natura*, ele (2. 251-60) se esforçou em justificar teoricamente, por meio da física epicurista (sem recorrer, portanto, à causação operada por uma alma ou mente divina), o compromisso das ações humanas espontâneas com a razão e a regularidade das experiências do mundo:

Depois, se todo novo movimento se liga a um anterior e
dele nasce,
numa ordem determinada, e os átomos não fazem,
desviando-se,
um princípio de movimento que rompa as leis da
natureza [*fati foedera*],
para que uma causa não se siga a outra causa desde o
infinito,
donde vem esta livre vontade aos seres vivos pelas terras,
pela qual avançamos para onde o prazer conduz cada
um,
variando também os movimentos, não num tempo
determinado

¹⁴ *His enim rebus inbutae mentes haud sane abhorrebunt ab utili aut a uera sententia. Quid est enim uerius quam neminem esse oportere tam stulte adrogantem, ut in se rationem et mentem putet inesse, in caelo mundoque non putet?* (KEYES, 1928, tradução nossa).



nem num lugar determinado, mas onde a nossa própria mente determina?¹⁵

Para compreendermos o quão rigoroso e bem fundamentado é o seu raciocínio nesse ponto, é necessário admitir que eventos qualificados de espontâneos não são, em razão da exclusão de qualquer finalidade estabelecida de antemão, incompatíveis com as leis naturais da necessidade e da causalidade. O poeta romano elucida que tais ações resultam de condições antecedentes, tanto quanto aquelas mais prontamente assumidas como regulares, e respeitam a mesma causação contínua e estritamente mecânica e racional a que a filosofia epicurista argumenta estar submetida, a natureza (LONG, 1977, p. 67-68). Logo, haveria uma compatibilidade ou correspondência entre a faculdade da cognição (e mesmo, a intencionalidade das ações humanas) e o movimento *sponte sua* dos átomos. Em vista disso, deve ficar claro que o comportamento espontâneo dos seres humanos não “corrompe” as leis da natureza, exigindo-lhes um caráter aleatório que determinaria o seu “fracasso” em corresponder às exigências de regularidade e estabilidade (LEHOUX, 2013, p. 16).

A PIETAS EPICURISTA E UM NOVO “PACTO CÍVICO” COM OS DEUSES EM ROMA

Sabemos que a interdependência dos campos da política e da religião conduzia a um complexo arranjo de interações entre líderes, autoridades e assembleias do povo, e todos empregavam, cotidianamente, a linguagem religiosa nas mais diferentes instâncias e esferas de atuação. O uso do vocabulário religioso em Roma configurava, assim, um ato político, e seu espaço sagrado era “poderoso”, um espaço de poder altamente disputado e permeável à contestação. Intelectuais e expoentes da elite tardo-republicana, dentre eles Lucrécio e Cícero, fomentaram discussões e reflexões de caráter filosófico e político acerca, e.g., das adivinhações: contestaram seu uso nos diferentes contextos de deliberação, além das competências e fontes de conhecimento requeridas para o seu exercício (MOMIGLIANO, 1984, p. 199; SANTANGELO, 2013, p. 4-8, p. 27). As atitudes em relação a elas variavam substancialmente de acordo com o lugar social, a visão política e a afiliação filosófica escolhidas, fatores que ainda determinavam as ações e condutas nas assembleias, nas cerimônias públicas e mesmo nos campos de batalha.

A teologia de Lucrécio forneceu orientação às autoridades e aos líderes romanos abertos à doutrina epicurista em matéria religiosa. As iniciativas desses cidadãos ganharam,

¹⁵ *Denique si semper motu conectitur omnis / et uetere exoritur (motus) nouus ordine certo / nec declinando faciunt primordia motus / principiu / quoddam, quod fati foedera rumpat, / ex infinito ne causam causa sequatur, / libera per terras unde haec animantibus exstat, / unde est haec, inquam, fatis auulsa uoluntas, / per quam progredimur quo ducit quemque uoluptas, / declinamus item motus nec tempore certo / nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens?* Trad. de Cerqueira, 2015.



então, um suporte crítico, epistemologicamente fundamentado, que outros sistemas de pensamento, a própria tradição incluída, não eram capazes de oferecer (LEHOUX, 2013, p. 16). O autor apontou a necessidade de reformular as fontes de conhecimento que fundamentavam a autoridade religiosa com que senadores, pontífices e áugures definiam, delimitavam e controlavam a comunicação dos cidadãos romanos com os deuses (BEARD, 1990, p. 30; Cf. MONTARESE, 2012; Cf. SEDLEY, 2004). Para Lucrécio, a terapêutica filosófica epicurista e o cálculo racional hedonístico necessitam informar a *sapientia* com que o agente religioso realiza a *interpretatio*. Seria, portanto, a ignorância das ideias epicuristas o fator impeditivo para o conhecimento do que é necessário para se cultivar uma atitude “verdadeiramente” piedosa diante dos deuses: “porque a ignorância das causas força a atribuir aos deuses o *imperium* sobre as coisas e a lhes conceder grande poder” (*Lucr.* 5. 1132-1134)¹⁶.

No lugar de ser um fator desestabilizador a interferir na dinâmica política, a instrumentalização dos sinais divinos gera, pela ótica epicurista, ações e decisões mais comprometidas com a utilidade cívica e propiciadoras da integridade da *res publica*. É possível argumentar que Lucrécio criticou amplamente, e de forma contundente, o modelo de piedade e o “pacto cívico” com os deuses estabelecidos pela religião romana. O autor questionou em tal modelo a perda da racionalidade cívica, indispensável para estabelecer um controlado e refletido processo de engajamento com os deuses (ARENA, 2013, p. 1; Cf. BRUNT, 1997). E com vistas a resgatar a premissa fundamental dessa racionalidade, que deveria, a seu ver, fundamentar tal pacto, ele exortou seus leitores/ouvintes a reformular sua *pietas* consoante a *ratio* epicurista. Como consequência, a reformulação do “pacto cívico” com os deuses exigia o acolhimento do princípio epicurista que estabelece a não-intervenção divina nos assuntos humanos.

No Livro 5 do *De rerum natura*, comprometido com sua concepção rigorosamente racional da *religio publica*, Lucrécio (1198-1202) delimita a “correta atitude” diante do altar e da estátua de culto, em uma crítica à *precatio* tradicional:

Nenhuma piedade consiste em mostrar-se
frequentemente 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.¹⁷

¹⁶ *ignorantia causaram conferre deorum / cogit ad imperium res et concedere regnum*. Trad. de Cerqueira, 2015.

¹⁷ *nec pietas ullast uelatum saepe uideri / uertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras / nec procumbere humi prostratum et pandere palmas / ante deum delubra nec aras sanguine multo /*



O autor buscou convencer seus interlocutores de que a única conduta compatível com a “verdadeira” *pietas* é aquela recomendada pela *ratio* epicurista. Ela deve orientar suas atitudes religiosas nos locais públicos da *urbs* (SCHIESARO, 2010, p. 55). Para ele, caso não se dissipe através da *ratio* a ignorância que espria terror entre os cidadãos, eles não se aproximarão dos templos com a “mente em paz”. Trata-se de uma tranquilidade incompatível com o temor religioso, que o poeta romano (6. 68-78) pretendia eliminar com a reformulação do “pacto cívico” com as divindades (CLAY, 2007, p. 41):

Se não repelires para longe do teu espírito estas coisas,
indignas dos deuses e estranhas à sua paz,
os sagrados desígnios dos deuses, por ti diminuídos, a ti
muitas vezes te incomodarão, não porque o excelso poder
dos deuses possa ser ofendido a ponto de, por causa da
ira, aplicar terríveis castigos, mas porque, estando eles em
segurança, em plácida paz,
imaginas que nos seus ânimos rolam grandes vagas de
iras, e não te dirigirás aos santuários dos deuses com o coração
sereno, nem será capaz de receber com tranquila paz de
espírito
os simulacros que são emitidos dos corpos sagrados,
mensageiros da forma divina para as mentes dos
homens.¹⁸

Desse modo, longe de compactuar com uma postura “antirreligiosa”, Lucrécio exortou os romanos a frequentarem os templos e a honrar os deuses, mas essa homenagem deveria ser desinteressada. A prece não deveria constituir um meio de lhes atrair a atenção e de lhes endereçar demandas: a prece não se explica, nem se justifica, senão pela reflexão sobre a natureza superior das divindades (BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 25). Somente com um espírito razoável e uma visão esclarecida, ou melhor, filosófica, seria possível, portanto, segundo o autor, estabelecer um controlado e refletido processo de engajamento com os deuses.

Lucrécio preconiza que somente a percepção sutil da tranquilidade que emana dos *simulacra* dos seres divinos, na forma de estátuas de culto, é capaz de despertar a correta atitude ritual diante dos altares e nos templos romanos. Do ponto de vista da *physica* epicurista, os *simulacra* são emanações dos objetos, membranas ou imagens sutis que se destacam deles e “batem” em nossa vista (ERNOUT, 2012, p. 262-263). Aos adeptos da

spargere quadrupedum nec uotis nectere uota, / sed mage pacata posse omnia mente tueri. Trad. de Cerqueira, 2015.

¹⁸ *quae nisi respuis ex animo longeque remittis/dis indigna putare alienaque pacis eorum,/delibata deum per te tibi numina sancta/saepe oberunt; non quo uiolari summa deum uis/possit, ut ex ira poenas petere inbibat acris,/sed quia tute tibi placida cum pace quietos/constitues magnos irarum uoluere fluctus,/nec delubra deum placido cum pectore adibis,/nec de corpore quae sancto simulacra feruntur/in mentes hominum diuinae nuntia formae,/suscipere haec animi tranquilla pace ualebis.* Trad. de Cerqueira, 2015.



doutrina do sábio grego, era consentido o culto às divindades como figuras reais, ou seja, na visão antropomórfica, contanto que houvesse uma correta apreensão (*prolepsis*, na terminologia epicurista) de sua essência. Atentemos que a *pietas* lucreciana não está tão distante de algumas noções formuladas por intelectuais contemporâneos, ainda que em outras bases filosóficas. Varrão afirmou que as estátuas e os instrumentos de culto empregados nas cerimônias religiosas servem para despertar os olhos dos cidadãos e direcionar a atenção da sua mente para conteúdos invisíveis, nos quais reside o real significado dos deuses (*RD*, XVI, fr. 225 éd. *Cardauns = August. C. D. 7.5: simulacra deorum et insignia ornatusque*). No *De natura deorum*, Cícero (3. 63) afirmou que as divindades são antes *naturae rerum* (“a essência das coisas”) do que *figurae deorum* (“personalidades divinas”) (ANDO, 2008, p. 32; BRUNT, 1997, p. 188).

Mediante a correta apreensão, portanto, os *simulacra* dos deuses agem diretamente na mente humana, impedindo que noções falsas acerca de sua agência se instalem na mente do sábio (MILANESE, 1992, p. 95, n. 11). A respeito dessas opiniões ilusórias, o autor adverte (*Lucr. 2. 655-60*):

Ora, se alguém decide chamar Netuno ao mar,
Ceres aos cereais e prefere usar abusivamente o nome de
Baco
a utilizar no seu falar a designação própria do vinho,
concedamos que este diga repetidamente que o orbe das
terras
é a Mãe dos deuses, desde que ele próprio, na verdadeira
realidade,
se coíba de contaminar seu espírito com a torpe religião.¹⁹

A tranquilidade oriunda dos *simulacra* dos seres divinos infunde, no *corde ex adyto* (“no mais profundo do coração”, *adytum* significando o “interior do templo”) dos epicuristas, a *pacata mens* recomendada por Lucrécio. Afinal, o sábio conquista sua própria tranquilidade mirando naquela dos deuses. De posse dessa tranquilidade, ele persegue a *ataraxia*, estado de alma correspondente à conquista da imperturbabilidade ou invulnerabilidade, condição para se alcançar a tão almejada *eudaimonia*, isto é, a felicidade. Lucrécio (3. 95) entende que somente o resultado da prática terapêutica epicurista é capaz de restituir aos romanos a capacidade de agir de acordo com a própria vontade, atitude indispensável para se reestabelecer com a esfera divina uma relação pautada pelos valores romanos da racionalidade cívica e da *libertas*.

¹⁹ *hic si quis mare Neptunum Cereremque uocare / constituet fruges et Bacchi nomine abuti / mauolt quam laticis proprium proferre uocamen, / concedamus ut hic terrarum dictitet orbem / esse deum matrem, dum uera re tamen ipse / religione animum turpi contingere parcat.* Trad. de Cerqueira, 2015.



FONTES

CICERO, Marcus Tullius. **On the Republic. On the Laws.** Tradução de Clinton W. Keyes. Loeb Classical Library, n° 213. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.

LUCRETIUS. **Da Natureza das Coisas.** Tradução de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio D' Água, 2015.

_____. **De la nature.** Tradução de Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

_____. **La natura delle cose.** Tradução e edição de Guido Milanese. Milano: Mondadori, 1992.

CATÁLOGOS, DICIONÁRIOS E PROSOPOGRAFIAS

ERNOUT, A. LUCRETIUS. **De la nature.** Tradução de Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

ERNOUT, A.; MEILLET, A. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine.** Paris: Klincksieck, 2001.

GLARE, P. G. W. (Ed.). **Oxford Latin Dictionary.** Oxford: Clarendon Press, 1968.

ANDO, C. **The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire (The Transformation of the Classical Heritage, 44).** Berkeley: University of California Press, 2008.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENA, V. **Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic.** Cambridge University Press, 2013.

ASMIS, E. *Lucretius' Venus and Stoic Zeus.* In: GALE (Ed.). **Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius.** New York: Oxford University Press, 2007.

BEARD, M. Priesthood in the Roman Republic. In: BEARD, M.; NORTH, J. (Ed.) **Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World.** Ithaca: Cornell University Press, 1990.

BEARD, M; CRAWFORD, M. **Rome in the Late Republic.** 2° ed. London: Duckworth, 1999.

BELTRÃO, C. *Lucretii poemata: A linguagem da política no De Rerum Natura.* **Revista Mirabilia**, 2007.

_____. *Prudentia e Prudens em Cícero: Religião, Jurisprudência e os Poderes do Magistrado.* R. **EMERJ**, Rio de Janeiro. Vol. 17, n° 64, 2014.

BELTRÃO, C.; EICHLER, M. *Lumina solis: Lucrécio e a prece à Vênus (De rerum natura I, 1-43).* **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos.** n°4, 2014.

BRUNT, P. A. Philosophy and Religion in the Late Republic. In: GRIFFIN, M.; BARNES, J. (Ed.). **Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society.** Vol. 1. Oxford University Press, 1997.



CLAY, D. The Sources of *Lucretius'* Inspiration. In: GALE, M. (Ed.). **Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius**. New York: Oxford University Press, 2007.

EICHLER, M. Um estudo sobre a recepção do epicurismo pela elite romana do século I AEC: alguns problemas e revisão crítica. Dossiê "História e Representações da Antiguidade". **Revista Cantareira**. Vol. 22, jan/jul, 2015.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** 3º ed. São Paulo: Loyola, 1999.

KONSTAN, D. **Lucrezio e la psicologia epicurea**. Milano: Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 2007.

LEHOUX, D. Introduction. In: (Ed.) LEHOUX, D.; MORRISON, A. D.; SHARROCK, A. **Lucretius: Poetry, Philosophy, Science**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

LONG, A. A. Chance and natural law in Epicureanism. **Phronesis**. Vol. 22, 1977.

MANSFELD, J. Theology. In: ALGRA, K.; BARNES, J.; MANSFELD, J.; SCHOFIELD, M. (Ed.). **The Cambridge History of Hellenistic Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MILANESE. **LUCRETIUS. La natura delle cose**. Tradução e edição de Guido Milanese. Milano: Mondadori, 1992.

MOATTI, C. **La razón de Roma**. El nacimiento del espíritu crítico a fines de la República. Madrid: A. Machado Libros, 2008.

MOMIGLIANO, A. The theological efforts of the Roman upper classes in the first century B.C. **Classical Philology**. Vol. 79, nº 3, 1984.

MONTARESE, F. *Lucretius and his Sources: A Study of Lucretius, De rerum natura I, 635-920*. **Sozomena**. nº12. Berlin; Boston: De Gruyter, 2012.

NARDUCCI, E. Introduzione. In: MILANESE, G. (Ed.). **La natura delle cose. Lucrezio**. Milano: Mondadori, 1992.

NORTH, J. Diviners and Divination at Rome. In: BEARD, M.; NORTH, J. (Ed.) **Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World**. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

RÜPKE, J. Divination et décisions politiques dans la République romaine. **Cahiers du Centre Gustave Glotz**. Paris: Editions de Boccard, 2005.

RÜPKE, J. Roman Religion - Religions of Rome. In: RÜPKE, J. (Ed.). **A Companion to Roman Religion**. Malden, MA/Oxford: Blackwell, 2007

_____. Between Rationalism and Ritualism: On the origins of religious discourse in the late Roman Republic. **Archiv für Religionsgeschichte**. Vol. 11, 2009.

SANTANGELO, F. **Divination, Prediction and the end of the Roman Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

SCHEID, J.; LINDER, M. Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne. **Archives de Sciences Sociales des Religions**. nº 81, 1993.



SCHIESARO, A. Lucrezio, Cicerone, l'oratoria. **Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici**. n°19. Pisa; Roma: Fabrizio Serra Editore, 1987.

_____. Lucretius and Roman politics and history. In: GILLESPIE, S.; HARDIE, P. (Ed.). **The Cambridge Companion to Lucretius**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

SEDLEY, D. **Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.