



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em História



MARIA DE NAZARETH EICHLER SANT' ANGELO

**A “BATALHA SEMÂNTICA” PELA *RELIGIO PUBLICA*
ROMANA NO *DE RERUM NATURA* DE LUCRÉCIO**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UNIRIO)
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**A “BATALHA SEMÂNTICA” PELA *RELIGIO PUBLICA* ROMANA NO *DE RERUM*
NATURA DE LUCRÉCIO**

Autora: Maria de Nazareth Eichler Sant’ Angelo

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Claudia Beltrão da Rosa

Rio de Janeiro

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UNIRIO)

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**A “BATALHA SEMÂNTICA” PELA *RELIGIO PUBLICA* ROMANA NO *DE RERUM
NATURA* DE LUCRÉCIO**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – PPGH/UNIRIO, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em História Social. Integrantes da Banca examinadora:

Prof.^a Dr.^a Claudia Beltrão da Rosa (orientadora) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof. Dr. Paulo Martins – Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Anderson de Araújo Martins Esteves – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof. Dr. André Bueno – Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof. Dr. Pedro Spinola Pereira Caldas – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof.^a Dr.^a Patricia Horvat (membro suplente externo) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof.^a Dr.^a Miriam Cabral Coser (membro suplente interno) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, desejo agradecer aos meus pais pelo amor incondicional e pela total compreensão quanto ao caminho escolhido.

Em seguida, gostaria de agradecer à Prof.^a Dr.^a Claudia Beltrão pela excelente orientação.

Agradeço igualmente à profícua interlocução com os Profs. Drs. Fábio Faversani, Pedro Caldas, Paulo Martins, Anderson Martins, André Bueno, Giorgio Ferri, Federico Santangelo e Alessandro Schiesaro, e ao companheirismo dos(as) amigos(as) pesquisadores(as) do NERO (Núcleo de Estudos e Referências da Antiguidade e do Medievo) e do NEREIDA (Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade).

E, por último, mas não menos importante, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

RESUMO

A presente Tese investiga a participação de Lucrécio, poeta e filósofo romano do século I AEC, na composição de programas de ação pública articulados em torno de uma *pietas* e uma forma de conduta política fundamentadas na *ratio* epicurista. O autor tomou parte na “batalha semântica” entre os setores competitivos da elite tardo-republicana pelo estabelecimento e controle do sentido do vocabulário cívico-religioso. A disputa atingiu a disposição jurídico-normativa da República, particularmente o binômio propriamente romano de *auctoritas* religiosa, detida por senadores e sacerdotes, e *potestas cum imperio* de altos magistrados e comandantes. O crescente dissenso entre as duas funções, precipitado pelas novas circunstâncias impostas pelas guerras civis e pelo aprofundamento da experiência de expansão do império, exigiu uma recomposição do seu equilíbrio de complementaridade e exclusão recíprocas. No *De rerum natura*, Lucrécio se dedicou a reformular a tradição e o passado ancestral romano: recomendou a figura do próprio Epicuro como nova autoridade político-social. Além disso, na senda do processo de racionalização da *religio publica* e de criação de uma literatura teológica, o autor subverteu, em bases epicuristas, o campo de saberes do qual dependia a *auctoritas* religiosa. Com o intuito de resgatar a premissa da racionalidade que deveria, a seu ver, fundamentar o “pacto cívico” entre os cidadãos e os deuses, ele estabeleceu a não intervenção divina nos assuntos humanos. Lucrécio direcionou seu combate ao *terror* religioso para o terreno das adivinhações e consultas aos auspícios, que haviam se convertido, em meados do século I AEC, em instrumentos indispensáveis na disputa política por recursos de poder e de autoridade. O resultado de sua crítica disruptiva às formas rituais da elite dirigente romana de dispor dos sinais divinos em suas estratégias de ação política é a sistematização da *ratio* “*popularis*”, definida como a orientação político-religiosa nascida da convergência da *ratio* epicurista com a tradição intelectual “*popularis*”.

Palavras-chave: Lucrécio – Epicurismo romano – Religião romana – República Tardia

ABSTRACT

The aim of the present thesis is to investigate the intellectual commitment of Lucretius, Roman poet and philosopher of the 1st century BC, to public action programs based on a *pietas* and a political attitude empowered by the epicurean *ratio*. The author engaged in the "semantic battle" between the competitive branches of the late republican elite for the establishment and control of the definition of civic-religious vocabulary. The dissension reached the legal-normative arrangement of the Republic, especially the Roman binomial of religious *auctoritas*, kept by senators and priests, and *potestas cum imperio*, in charge of higher magistrates and military officers. The increasing friction between these two functions, brought about by the new circumstances imposed by the civil wars and the expansion of the empire, demanded the restoration of its balance of reciprocal complementarity and exclusion. In the *De rerum natura*, Lucretius worked hard to reformulate the Roman tradition and the ancestral past: he praised Epicurus as a new political-social authority. Moreover, on the path towards the process of *religio publica* rationalization and the flourishing of a theological literature, the author superseded, on epicurean bases, the knowledge on which the religious *auctoritas* depended. With the goal of recovering the premise of rationality, which should be the groundwork of the "civic pact" between the citizens and the gods, he entrenched the divine non-intervention in human affairs. Lucretius addressed his fight against religious *terror* toward the field of divination and observation of the auspices, which had become, in the mid-1st century BCE, indispensable instruments in the political contest for resources of power and authority. The outcome of his powerful and thought-provoking review of the ruling Roman elite ritual forms of handling the divine signs in their strategies of political action is the systematization of the *ratio "popularis"*, defined as the political-religious orientation brought on by the convergence of the epicurean *ratio* and the "*popularis*" intellectual tradition.

Keywords: Lucretius – Roman epicureanism – Roman religion – Late Roman Republic

SUMÁRIO

Introdução	8
CAPÍTULO 1: A teologia epicurista de Lucrecio no De rerum natura: contexto e recepção na Roma de meados do século I AEC	25
Introdução	25
1.1. A escrita na comunicação pública e o diálogo com o pensamento grego-helenístico na República Tardia	32
1.2. Lucrecio e a tradição do epicurismo romano em meados do século I AEC	43
1.3. O <i>De rerum natura</i> e a declamação poética nos <i>convivia</i> da elite romana: estudos de recepção e a ideologia da audiência	49
CAPÍTULO 2: O engendramento da teologia de Lucrecio: <i>ratio</i> epicurista e <i>religio publica</i> no De rerum natura	66
Introdução	66
2.1. O debate filosófico em torno da lei religiosa romana: fundamentos para uma crítica à auspicação	68
2.2. As <i>leges de religione</i> e a <i>recta ratio</i> no <i>De legibus</i> , de Cícero: a <i>religio publica</i> como instrumento de controle social	74
2.3. A ausência de <i>superstitio</i> no <i>De rerum natura</i> e o sentido da <i>pietas</i> lucreciana	80
2.4. Lucrecio e a réplica polêmica ao “recrudescimento” da esfera pública e religiosa: a denúncia do sequestro da <i>libertas</i> do cidadão romano	85
2.5. A terapia filosófica epicurista: o cálculo hedonístico e a práxis ética do <i>consilium</i>	94
2.6. A <i>physica</i> epicurista e o combate ao <i>terror</i> religioso no <i>De rerum natura: clinamen</i> e <i>sponte sua</i> dos átomos e a <i>libera uoluntas</i> dos seres humanos	102
2.7. A teologia epicurista de Lucrecio: um novo “pacto cívico” com os deuses romanos	113
CAPÍTULO 3: “Pensar em plena crise”: <i>pietas</i> e ação política epicurista no contexto das guerras civis e de aprofundamento da expansão do império no século I AEC	118
Introdução	118
3.1. A subversão dos registros ancestrais da <i>auctoritas</i> religiosa na prece filosófica à Vênus (Lucr., 1. 1-43; 62-79)	125
3.2. A utilidade cívica do epicurismo para a crise dos <i>exempla</i> e para o combate aos vícios da elite romana do século I AEC	142
3.3. Aprofundamento da subversão da <i>auctoritas</i> : <i>pompa funebris</i> e “self-invention” da <i>persona</i> política de César	149
3.4. A teologia política de César e seu compromisso com a pacificação e reintegração da <i>res publica</i>	157
3.5. As concepções de lei e de justiça natural no livro 5 do <i>De rerum natura</i> e o caráter instrumental e utilitário do exercício da <i>potestas</i>	166

CAPÍTULO 4: A orientação da *ratio* “popularis” na instrumentalização dos sinais divinos no contexto das assembleias do *populus Romanus* e da expansão do império ... 178

Introdução	178
4.1. A polêmica acerca das predições e consultas oraculares públicas no <i>De rerum natura</i> e no <i>De divinatione</i> , de Cícero: os adivinhos etruscos e a economia simbólica da <i>auctoritas</i> religiosa de senadores e sacerdotes.....	186
4.2. A utilidade política da <i>prudentia</i> epicurista no campo da predição e da instrumentalização dos sinais divinos.....	195
4.3. <i>De rerum natura</i> : um estudo filosófico a serviço da serenidade	204
4.4. A “atualização” da <i>auctoritas</i> religiosa e a reformulação do <i>imperium</i> no contexto de expansão do império: Lucr., 1. 62-79	210
Considerações Finais	224
BIBLIOGRAFIA	231

Introdução

O tema da presente Tese de Doutorado é o sentido político-social do vocabulário religioso presente no poema *De rerum natura*¹, composto pelo poeta e filósofo epicurista Lucrécio (94/93-51/50 AEC)², em meados dos anos 50 do século I AEC.³ Quanto à problemática da pesquisa, nos remetemos antes às esclarecedoras palavras do historiador brasileiro Felipe Brandi, que defendeu na École des hautes études en sciences sociales (EHESS) uma tese sobre o historiador francês Georges Duby:

Há, na realidade, um feixe de perguntas que me servem de ponto de partida e que me acompanham ao longo de toda a demonstração: ao contrário daquilo que se costuma muitas vezes dizer, penso que as perguntas que nos servem de ponto de partida para uma tese não persistem tais quais ao longo de todo o texto, mas não param de evoluir e de se modificar, à medida que se precisam, ora se fracionando e se subdividindo, ora ao contrário se amalgamando, ora enfim se metamorfoseando e passando de a para b, de b para c e assim por diante.⁴

O “feixe de perguntas” a que se refere Brandi denominamos “problemática central” da pesquisa. Tal problemática interroga a participação de Lucrécio na constituição das experiências religiosas de seu tempo e o seu esforço de ressignificação dos programas políticos da ação pública em Roma. A sua leitura crítica, particularmente original, dos fundamentos da doutrina epicurista interagiu com o impulso transformador da “revolução cultural”⁵ em curso, em cujo âmbito ocorria a reformulação da tradição e do passado ancestral romano.

¹ Todas as citações do poema *De rerum natura* seguem, via de regra, a edição e tradução portuguesa do texto latim de CERQUEIRA. *Da Natureza das Coisas*. Lucrécio. (Trad.) CERQUEIRA. Lisboa: Relógio D’ Água, 2015. Será indicado em nota quando houver desacordo com a tradução proposta pelo autor, sendo oferecida, em seguida, tradução de outra autoria ou tradução nossa; SIMÕES, Resenha de CERQUEIRA. *Da Natureza das Coisas*. Lucrécio. *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, Vol. 5, n. 1, 2017, pp. 224-229

² Optamos pelas datas para o nascimento e morte de Lucrécio (*Titus Lucretius Carus*) propostas por Luciano Canfora. O classicista italiano nos informa que há várias tradições críticas em disputa e afirma partir daquela que se fundamenta no *Chronicon* de Jerônimo (347-419 EC). Jerônimo atribuiu a Lucrécio 44 anos de vida, o que imediatamente nos faz estabelecer o seu falecimento entre os anos de 51/50. Canfora optou pela cronologia referente à vida de Lucrécio presente na obra de Jerônimo por considerá-la um cuidadoso empenho de pesquisa a respeito dos autores latinos, ainda que não imune a alguns equívocos. O classicista realizou, contudo, uma pequena correção a partir da acurada revisão dos manuscritos do *Chronicon* proposta por Rudolf Helm, em 1926: a única datação possível de ser reconstituída para o nascimento do poeta, a partir de Jerônimo, é 94/93 AEC. CANFORA, 1993, p. 13. Atentemos para a característica particular das biografias antigas, que muitas vezes se apresentam como uma reunião de relatos e mesmo de mitos. Por conseguinte, é preciso evitar lançar sobre elas uma exigência moderna de verossimilhança. Cf. GAZZINELLI, 2009

³ NARDUCCI, 1992, p. 5

⁴ BRANDI, 2018.

⁵ Identificamos como “revolução cultural” as mudanças profundas em curso nos campos da política e da religião ocorridas ao longo das guerras civis e do aprofundamento da expansão do império no período final da República.

Estivemos particularmente interessadas nos debates e nas disputas em torno das concepções de *auctoritas*⁶, sobretudo senatorial e augural, e, em segundo plano, pontifical, e a relação conflituosa dessas *auctoritates* com a *potestas* dos magistrados superiores.⁷ A *auctoritas* se sobressaía na competição política ao rivalizar com outros recursos de poder e de autoridade e deles se destacar.⁸ As altas competências de cônsules, pretores (*potestas cum imperio*) e censores (*potestas sine imperio*) dependiam da autoridade religiosa do Senado e dos áugures⁹, pois somente assumiam seus cargos após a tomada dos auspícios “de investidura”. Os *auspicia* consistiam em sinais de não-hostilidade enviados por Júpiter, que constatavam a posição favorável dos deuses em uma ação pública pretendida.¹⁰ Além disso, os áugures possuíam o poder de aconselhar “com autoridade” o Senado a respeito da relação estabelecida pelos magistrados com a esfera divina.

É preciso reconhecer que, embora os magistrados detivessem a prerrogativa de consultar os deuses e interpretar seus sinais acerca da concordância relativa a um curso de ação, faltava-lhes individualmente a autoridade dos sacerdotes e o controle religioso do Senado. De fato, há escassas referências inequívocas à sua *auctoritas*.¹¹ Por meio da tomada bem-sucedida dos auspícios de “investidura”, fixada pela *lex curiata*, os altos magistrados eram “inaugurados” e tornavam-se legítimos representantes do povo romano. Obtinham, desse modo, a *iuris dictio*, *i.e.*, o poder de “dizer o direito”.¹² Enquanto os magistrados superiores tomavam os auspícios “*pro populo*”, os áugures podiam consultá-los individualmente, na condição de autoridades religiosas com alguma grau de autonomia, embora estivessem em muitos aspectos subordinados ao Senado, o principal foco de mediação.¹³ Os magistrados dependiam dos votos das assembleias populares para se eleger e conduzir programas e reformas políticas.

Tais mudanças exigiram rupturas e novos desenvolvimentos de caráter ideológico e cultural, que requisitaram do campo do conhecimento o desenvolvimento de novos métodos de crítica e de julgamento. Nessas condições, atividade literária e cultura artística atuaram em conjunto com imperativos morais e político-religiosos sob o mesmo impulso transformador de reformular a tradição romana. WALLACE-HADRILL, 2008, p. 15, 147, 250

⁶ HELLEGOUARC'H, 1963, p. 295-314

⁷ BOLLAN, 2013; CAIRO, 2017; GORDON, 1990, p. 17-47; LINDERSKI, 1986, p. 2146-2312; RÜPKE, 2011; SCHEID, 1984, pp. 243-81;

⁸ SANTANGELO, 2013a, p. 745

⁹ Ao contrário de outros sacerdotes, os áugures permaneciam no cargo até a morte, mesmo se fossem condenados ou exilados (Plut., *Quaest. Rom.* 99; Plin., *Ep.* 4, 8, 1). A partir de 367 AEC, os áugures, originalmente patrícios, também podiam ser plebeus. Havia 9 em 300 AEC, 15 sob Sula e 16 sob César. BEARD, 1990, p. 20-1, 24

¹⁰ SANTANGELO, 2013b, p. 4, 32

¹¹ SANTANGELO, 2013a, p. 745

¹² BEARD, 1990, p. 20-1; 24, 30; BERTHELET, 2015, p. 26, 58, 70, 119, 125; GORDON, 1990, p. 181; LINDERSKI, 1986, p. 2146-2312; RIPAT, 2006; RÜPKE, 2011; SCHEID, 1984, p. 243-81

¹³ BEARD, 1990, p. 35-6; 9

Na noite precedente à reunião da assembleia, aquele que a presidisse deveria “tomar os auspícios” no local. Mesmo havendo uma resposta favorável por parte dos deuses, o *comitium* podia ser interrompido ou dispensado, antes ou durante a votação, por outro magistrado ou áugure que observasse sinais contrários.¹⁴ Levamos em consideração que membros da elite dirigente com frequência assumiam, concomitantemente, altas magistraturas e cargos sacerdotais (Cic. *Dom.* 1, 1).¹⁵ O arranjo político-institucional tardo-republicano esteve estruturado em torno da complementaridade e exclusão recíprocas do binômio propriamente romano de *auctoritas* e *potestas*.¹⁶ Afinal, as funções magistras e sacerdotais eram interdependentes na ordem política e, ao mesmo tempo, profundamente separadas.¹⁷

Em linhas gerais, o sentido prevalente de *auctoritas* é a capacidade de “confirmar”, “aumentando” (*agere*), o caráter de “ato público” de uma ação ou decisão, fazendo com que se estabeleça ou seja cumprida. O significado originário, vinculado à competência de *agere*, remete a *auctoritas* à fundação mesma da *urbs*, ou melhor, ao início sagrado da história de Roma e aos auspícios inaugurais de Rômulo.¹⁸ Portanto, o conhecimento e a proficiência ritual daqueles capacitados com *auctoritas* estão em estreita conexão com o passado ancestral e a tradição moral romana.¹⁹ Tal condição esclarece a corrida às genealogias competitivas, e o recurso à pretensão de uma “ancestralidade gentilícia”, convertida em instrumento de legitimação por meio da afirmação de um ancestral que remontasse aos tempos míticos de fundação da cidade.²⁰

Na esfera política, a *auctoritas* indica a “opinião prevalecente”. Em razão do Senado constituir o centro do poder religioso, a autoridade dos senadores prevalecia em um número considerável de questões, seja qual fosse o ponto de vista dos magistrados ou as opções de votação favorecidas pelas assembleias.²¹ Ainda assim, os colégios sacerdotais atuavam como focos de reinterpretções e reformulações junto ao Senado, e os *senatus consulta* não possuíam força de lei, embora raramente sua autoridade fosse desafiada.²² Os sacerdotes, com

¹⁴ BEARD, 1990, p. 33, 34

¹⁵ BEARD, 1990, p. 24, 34, 39; 40

¹⁶ BERTHELET, 2015, p. 19

¹⁷ BEARD, 1990, p. 26

¹⁸ BERTHELET, 2015, p. 18, 23; SANTANGELO, 2013a, p. 744, 745

¹⁹ Cf. HÖLKESKAMP, 2006, 2010; WISEMAN, 2014

²⁰ BERTHELET, 2015, p. 71; SMITH, 2006, p. 41

²¹ Embora o Senado fosse o centro do poder religioso, esse centro não era fixo, sua dinâmica se encontrava, nos termos de Derrida, constantemente “deferred”, *i.e.*, se comportava de modo esquivo, fugidio e intangível. BEARD, 1990, p. 34, 42, 43; GUILLEMETTE; COSSETTE, 2006; SANTANGELO, 2013a, p. 744, 745

²² BEARD, 1990, p. 42, 43

sua expertise e conhecimento religioso, podiam influenciar e conduzir as ações e deliberações dos magistrados e o comportamento das assembleias votantes.²³

A *auctoritas* dos pontífices e dos áugures pode ser referida enquanto uma “autoridade religiosa ativa”. Tal atividade procede da sua função de definir, delimitar e controlar a comunicação dos cidadãos romanos com os deuses.²⁴ Ou seja, a sua *auctoritas* está no domínio da “mediação” e da extensa variedade de contatos entre seres humanos e divinos, ainda que o principal foco continue a ser o Senado.²⁵ O sentido prevalente de *religio* se relaciona intimamente com o conhecimento que fundamenta a *auctoritas* de senadores e sacerdotes. Cícero (*Nat. D.*, 2. 28. 72)²⁶ remete *religio* ao verbo (*re*)*legere*, que significa “recoletar”, “agrupar”, “reunir” e “retomar a partir de uma nova escolha” ou “alternativa”.²⁷

Lucrécio buscou subverter a *auctoritas* religiosa ao assentar o saber do qual dependia em outras fontes de conhecimento. O autor ofereceu, na “prece filosófica” à Vênus (*Lucr.*, 1. 1-43)²⁸, um novo registro de *auctoritas* na figura do próprio Epicuro, e reformulou o “pacto cívico” com os deuses por meio do princípio epicurista que estabelece a não intervenção deles nos assuntos humanos. Além de procurar influir nos conteúdos da *orthopraxis*²⁹, trazendo ideias e noções novas para a expertise religiosa de senadores e sacerdotes, Lucrécio exortou os altos magistrados a acolher uma *pietas* e uma forma de ação política fundamentadas na *ratio*.³⁰

O poeta e filósofo tomou parte no esforço de racionalização da religião, empreendido no âmbito do florescimento de uma literatura teológica no século I AEC, para a qual contribuíram, entre outros, Cícero (106 - 43 AEC) e Varrão (116 - 27 AEC). Além de estar vinculada a questões sócio-políticas e religiosas da República Tardia, essa literatura atendeu a uma questão de ordem prática crucial, qual seja estabelecer, a partir do debate e da reflexão, os procedimentos para um escrupuloso e correto encaminhamento dos ritos públicos, cujos programas complexos e bem articulados exigiam das autoridades a observação de tradições

²³ SANTANGELO, 2013a., p. 745

²⁴ BEARD, 1990, p. 30

²⁵ Uma confirmação, ainda que em negativo, do controle religioso senatorial está no fato de o local de reunião do Senado durante a República não ter sido, até onde a documentação permite saber, alvo de interrupções ou impedimentos de ordem religiosa, por meio da declaração de sinais desfavoráveis. BEARD, 1990, p. 9, 29, 32, 35-6

²⁶ *qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo ex diligendo diligentes. His enim in uerbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso*

²⁷ ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 265, 268, 270

²⁸ BELTRÃO; EICHLER, 2014; LUCIANI, 2011

²⁹ ANDO, 2008, p. 10, 11, 14

³⁰ Cf. COTTIER, 1999; ESHLEMAN, 2007/2008; FOWLER, 1989; GIGANDET, 2003; SCHIESARO, 2010, p. 55

estritas, perseguidas com o objetivo de interpretar corretamente o desígnio dos deuses e garantir seus favores.³¹

A literatura romana do período final da República esteve profundamente marcada pela “batalha semântica” em torno da competição pelo estabelecimento e controle do sentido do vocabulário religioso. Assim referimo-nos à tentativa de articular, manter ou impor posições políticas a partir de definições conceituais.³² Tal “batalha” atendeu à reivindicação por projeção política de diferentes “partidos” ou “facções”³³ da elite romana, cuja composição atravessava uma profunda mudança desde fins do século III AEC e início do século II AEC.³⁴ No contexto de desordem social e disputa por poder que marcou as guerras civis de meados do século I AEC³⁵, senadores, sacerdotes, magistrados e generais, ciosos de seus direitos e privilégios e divididos por conflitos de interesse, reivindicaram projetos políticos concorrentes.³⁶

No período anterior à intensificação das dissidências civis em Roma, o termo latino mais comumente utilizado para se referir a grupos políticos era *amicitia*. Com ele se indicava o suporte oferecido por um homem público a outro nos percalços e nas instâncias decisivas de suas atuações na concorrência política, *e.g.*, nas votações e nos processos acusatórios. Para o

³¹ BELL, 1992; FEENEY, 1998; RÜPKE, 2009, p. 123-144, 2012

³² KOSELLECK, 2006, p. 18, 98, 102-3

³³ Referimo-nos aos sentidos de “partido” e “facção” presentes na literatura latina do período republicano. O primeiro termo, *pars*, aparece no *Epistulae ad familiares* de Cícero (10, 31, 1) com o seguinte sentido: *cum vero non liceret mihi nullius partis esse, quia utrobique magnos inimicos habebam* (“quando, na verdade, não tentou me subornar para que fosse de nenhum partido, pois em ambos os casos grandes inimigos possuía”). *Partes*, plural de *pars*, pode, contudo, assumir um sentido mais restrito. Denota, em Salústio e Tito Lívio, “partido de oposição”, especificamente “partidos populares”, *partes populares*, em oposição à *factio*, constituída pela *nobilitas*. *Factio*, termo em latim para “facção”, surge na obra de alguns autores latinos com um sentido pejorativo. A propósito, vejamos o seguinte trecho do *Bellum Iugurthinum* de Salústio (41, 6): *nobilitas magis factione pollebat* (“a nobreza em sua maioria exercia o poder sobre as facções”). ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 141-2

³⁴ Após o fim da Segunda Guerra Púnica (218-202 AEC) e aprofundamento das campanhas imperialistas, principalmente com as conquistas no Oriente, Roma construiu um vasto império além-mar. Grupos rivais dentro da aristocracia se formaram em disputa por formas de controle e monopólio dos recursos das províncias. O incremento do comércio, possibilitado pela integração da península itálica e pacificação da região do Mediterrâneo, favoreceu a emergência de uma elite cuja riqueza não provinha mais exclusivamente das terras e da herança. Com isso, houve um processo de estratificação e diversificação dessa mesma elite, e o risco eminente de cisão e deterioração da coesão e exclusividade aristocráticas comprometeu o equilíbrio político da República. HABINEK, 1998, p. 3, 8, 10, 35-6

³⁵ A historiografia tradicionalmente tende a estabelecer o início das guerras civis a partir da crise político-institucional vinculada à figura de Tibério Graco, em 133 AEC, e, um “fim”, com a vitória de Otaviano na Batalha de Ácio, em 31 AEC. Ver HÖLKESKAMP, 2010.

³⁶ A mudança na composição da elite dirigente romana, ao longo dos séculos II e I AEC, foi de tal ordem que, de uma pequena oligarquia patrícia, passou a incluir ao menos as reivindicações dos cidadãos ricos. A composição dos colégios sacerdotais seguiu a orientação dessa mudança. A *lex Ogulnia* de 300 AEC assegurou que 5 sacerdotes em cada colégio deveriam provir de famílias plebeias. Segundo a *lex Domitia* de 104 AEC, pontífices, áugures, *XVviri* e *VIIviri* eram selecionados, em parte, por um processo de eleição popular. Os próprios sacerdotes preparavam uma lista de candidatos submetida à assembleia popular, formada por 17 das 35 tribos romanas. Havia o cuidado de impedir que o candidato fosse inimigo pessoal de algum membro atual do colégio em questão (Cic. *Fam.* 3, 10, 9). BEARD, 1990, p. 23, 35; RÜPKE, 1984, p. 26

romano, o pacto de *amicitia* assumia a forma de um *foedus*, *i.e.*, um acordo de eficácia ritual e significação religiosa, que estabelecia uma aliança. Nesse sentido, a *amicitia* operava tal qual um efetivo mecanismo político de grande importância na intensa concorrência por cargos e vantagens.³⁷

A extensão da concessão de cidadania na Itália e o avanço da expansão romana - com as conquistas na Sicília, Sardenha, Espanha, África, Grécia, Macedônia e Ásia Menor - não foram acompanhados, todavia, por mudanças substanciais no arranjo político-institucional republicano, embora os fundamentos da ordem social que o haviam estabelecido deixavam progressivamente de existir. A partir de fins do II AEC, com o crescimento do império e a oportunidade de obter ganhos com os espólios das conquistas, formaram-se grupos rivais dentro da elite dirigente de duração, programas e métodos político-religiosos relativamente estáveis: *factio* e *pars* ou *partes*. Muito frequentemente, o conflito entre esses grupos evoluía para enfrentamentos armados e o recurso à violência precipitou as guerras civis.³⁸ *Factio* podia ser empregado para se referir a um restrito círculo de alto escalão, que possuísse interesses comuns voltados para atender às suas próprias vantagens. Com esse fim, seus integrantes atuavam mobilizando expedientes inerentes às suas posições políticas. Dos Gracos em diante, até César (c. 100 – 44 AEC), *factio* designou, sobretudo, o restrito grupo que exercia ou buscava exercer controle sobre os senadores.³⁹ Ao longo desse período, o Senado era composto pela elite patrícia e plebeia e/ou por aqueles que haviam exercido algum cargo magistral na República, e os membros desse distinto e imprescindível corpo colegiado republicano buscavam com determinação manter ou reaver as leis e o prestígio dos seus ancestrais e reservar para si e seus partidários as riquezas do império.⁴⁰

Salústio fez uso frequente de *factio*. Em uma carta sua para César, de 51 AEC, o termo aparece para se referir aos seus inimigos. Outro apoiador de César, *Hirtius*, também o utiliza com um tom injurioso. O próprio César recorre a *factio* para tratar dos seus opositores no Senado, e acrescenta *dominatio* e o genitivo *paucorum* para acentuar a conotação oligárquica do grupo em questão (Caes., *BCiv.* 1. 22. 5. 6: *ut se et populum Romanum factione paucorum oppressum in libertatem vindicaret*). Salústio (*Ad Caes. sen.*, 1.5) concebia, um tanto isento de matizes e gradações, a República dividida *in duas partes*: povo e Senado. Frequentemente lemos *partes populi* e *partes populares* em seus escritos. Embora estejamos conscientes de que essa dicotomia é produto de sua própria visão particularizada, evocamos tal concepção

³⁷ Para os inimigos pessoais se reservava o termo *inimici*. TAYLOR, 1949, p. 7

³⁸ TAYLOR, 1949, p. 4, 5, 8

³⁹ TAYLOR, 1949, p. 9

⁴⁰ TAYLOR, 1949, p. 3, 14

apenas para chamar atenção para as disputas e hostilidades que permeavam a sociedade romana, e principalmente a elite dirigente. Salústio reservou *factio* para se remeter ao partido que controlava o Senado. É bastante significativo, porém, que nem César e nem Salústio utilizaram *populares* para descrever os apoiadores do primeiro.⁴¹

Cícero emprega *factio*, no *De Re Publica* (3.23), para se referir a um grupo de homens que, por intermédio de sua riqueza, família ou outra vantagem qualquer, obtém posses ou bens públicos. Entretanto, faz a seguinte ressalva: *sed uocantur illi optimates*. Ou seja, afirma que os patrícios de pretensões oligárquicas devem ser denominados *optimates*. Ele não está de acordo com Salústio quanto a se remeter à *nobilitas*⁴² de seu tempo como *factio*. O termo é utilizado para tratar de oligarcas gregos, e oferece o exemplo dos trinta tiranos de Atenas. Não há uma única ocorrência de *factio* nas suas orações públicas, e nas cartas comparece uma única vez para se remeter aos triúnviros Pompeu, César e Crasso, enquanto os próprios se autodenominam *amici*. Cícero caracteriza de *populares* os membros da elite que anseiam, com seus feitos e discursos, atrair o suporte do povo. Já os *optimates* são aqueles cuja conduta é digna da aprovação dos melhores homens: são frequentemente descritos como *boni*. Há um tom conservador em sua classificação. Os *optimates* são aqueles que buscam manter o *status quo*, ou seja, seus direitos de propriedade e o prestígio senatorial conferido pela tradição ancestral.⁴³

O uso por parte de Cícero de *optimates* e de *populares* moldou profundamente o modo como os historiadores na modernidade passaram a descrever o conflito entre as *partes* no final da República Romana. Estabeleceu-se o discurso corrente a partir da oposição entre um partido senatorial, que suporta a autoridade do Senado, e um partido popular, que reivindica leis para o povo. Quanto a isso, devemos nos precaver de contaminar nossa análise com dualismos demasiado rigorosos, pois um modelo de composição das *partes* assentado em polarizações estanques não contribui para nossa análise, mais voltada para a constituição dinâmica de tradições intelectuais em disputa na República Tardia. Sendo assim, e a despeito da pretensão das *partes* de “libertar” a República da tirania, é preciso atentar para o que verdadeiramente está em jogo: ora a reivindicação por poder de uma oligarquia senatorial, ora a exigência por uma forma de poder mais pessoal.⁴⁴ No que diz respeito ao ingresso no

⁴¹ TAYLOR, 1949, p. 9, 10, 11, 14

⁴² Ao longo da presente Tese, empregamos o conceito de *nobilitas* conforme a definição que remonta ao verbo *nosco* (conhecer). Logo, o nobre romano é, nessa acepção, aquele que é “reconhecido”, ou que é “notável”. Dessa forma, não utilizamos o conceito para se referir à nobreza “de sangue”, cujos ancestrais remontam à fundação de Roma e aos reis da narrativa mítica romana. GLARE, 1968, p. 1183

⁴³ TAYLOR, 1949, p. 11

⁴⁴ TAYLOR, 1949, p. 12, 23

colégio sacerdotal dos áugures, é pertinente a observação de Marco Célio Rufo de que na disputa pelo posto, o envolvimento das *partes*, mais do que as obrigações pessoais, havia se tornado o fator determinante.⁴⁵

A competição pelo controle do campo conceitual cívico-religioso serviu de mediação entre fontes diversas de *auctoritas*, e diante do impasse quanto à orientação política, a literatura de meados do século I AEC se tornou um *locus* profícuo de negociação de conflitos de valor entre as *partes* da elite romana.⁴⁶ Nessas condições, no rastro dos tumultos decorrentes das guerras civis, a literatura expôs o comprometimento da *salus publica*, melhor dizendo, do bom funcionamento e da normalidade institucional da República, do bem-estar de seus cidadãos, da prosperidade da *urbs* e da integridade do *imperium romanum*. Filósofos, poetas e homens públicos contestaram a perturbação da *libertas* dos cidadãos de Roma. Em suas discussões religiosas, questionaram a perda da racionalidade cívica indispensável para se estabelecer um controlado e refletido processo de engajamento com os deuses.⁴⁷

A vertente da história conceitual proposta pelo historiador alemão Reinhart Koselleck sistematiza a presente investigação acerca do vocabulário religioso do *De rerum natura* em duas etapas que, todavia, no campo da experiência e ação dos sujeitos históricos, ocorre simultaneamente. Na primeira etapa, tal procedimento metodológico nos conduz para a possibilidade de apreendermos as mudanças sócio-políticas pelas quais passou Roma, ao longo do século I AEC, a partir de sua realização no nível da elaboração linguística dos conceitos às quais se referem.⁴⁸ Nesse período, os setores competitivos da elite romana se apropriaram das categorias compartilhadas e, no entanto, divergentes, que organizavam a estrutura do discurso religioso e as empenharam no contexto da disputa por poder e reivindicação por projeção política. Com isso, o vocabulário da religião se alterava continuamente, adquiria novos valores e seu sentido era pragmaticamente ressignificado no campo da ação social.⁴⁹ As obras de Lucrécio e Cícero constituíram importantes veículos de recepção de concepções religiosas concorrentes, assimiladas pelos grupos em conflito, que delas dispuseram em suas tomadas de decisão política nos locais públicos de deliberação da Roma do século I AEC.⁵⁰

⁴⁵ TAYLOR, 1949, p. 15

⁴⁶ Cf. HABINEK, 1998

⁴⁷ ARENA, 2013, p. 1; BRUNT, 1997; Cf. WIRSZUBSKI, 1968; RAWSON, 1985

⁴⁸ Permite, assim, que as unidades de ação dos agentes históricos, principalmente de Lucrécio, se tornem conhecidas por meio do exame dos seus esforços em constituir o sentido dos conceitos cívico-religiosos que as delimitam e as caracterizam. Cf. BEARD; CRAWFORD, 1999; KOSELLECK, 2006, p. 98-101, 192

⁴⁹ Cf. HABINEK, 1998

⁵⁰ RUSSEL, 2015, p. 18, 20, 21

Notemos que, diferentemente do que ocorre no mundo moderno, na Roma Antiga as práticas e instituições políticas e religiosas não eram percebidas como realidades separadas.⁵¹ As cerimônias cívico-religiosas se faziam presentes nas eleições, reuniões do Senado e assembleias do *populus Romanus*, paradas militares e triunfos, guerras, censo dos cidadãos, banquetes etc.⁵² Ao desempenhar a função de mediação entre os seres humanos e divinos, os áugures podiam “inaugurar” um terreno, e dispô-lo em uma relação especial com os deuses. A esse local os romanos deram o nome de *templum*.⁵³ O local reservado à reunião dos senadores era justamente o *templum*, e mesmo as tribunas destinadas aos discursos dos magistrados, os *rostra*⁵⁴, eram tidas por espaços consagrados (Cic., *Vat.*, 10, 24).⁵⁵ A interdependência dos campos da política e da religião conduzia a um complexo arranjo de interações entre líderes, autoridades e as assembleias do povo, e todos empregavam cotidianamente a linguagem religiosa nas mais diferentes instâncias e esferas de atuação. Portanto, deve ficar claro que o uso do vocabulário religioso em Roma configurava um ato político, e o seu espaço sagrado era “poderoso”, um espaço de poder e de contestação.

À vista disso, nos interessa acompanhar o esforço de Lucrecio em constituir o sentido dos conceitos religiosos, situando-os no debate intelectual com outras correntes filosóficas – estoica, acadêmica e cética, principalmente -, comprometidas em delimitar e caracterizar as experiências sociais em mudança na República tardia. Desse modo, é possível conhecer os reais impasses e motivações que moveram a escrita de sua obra, e os vetores de orientação político-religiosa nela expostos.⁵⁶

Os conceitos religiosos analisados e as respectivas seções, enumeradas conforme o texto latino de referência, estão localizados no próprio corpo dos Capítulos. Transpomo-los diretamente das “Fichas Documentais”, que nos auxiliaram previamente no desenvolvimento da Tese. Para cada uma das seções das Fichas, aplicamos o “plano do documento”, ou seja, levantamos as informações nelas contidas e as distribuimos em tipologias: termos, figuras de estilo, personagens, eventos, lugares, monumentos etc. Observamos uma hierarquia nessas tipologias relacionada à problemática e aos objetivos da pesquisa. Dessa forma, privilegiamos as ocorrências de conceitos e categorias do vocabulário político-religioso romano e da filosofia epicurista, menções aos rituais e cerimônias públicas da *urbs* e figuras de estilo da retórica e da oratória. Ao lado de cada uma das seções, elencamos os teóricos, críticos,

⁵¹ SCHEID, 2003

⁵² BELTRÃO, 2006, p. 141-2; RÜPKE, 2007, p. 5

⁵³ BEARD, 1990, p. 39, 40; LINDERSKI, 1986, p. 2146-2312

⁵⁴ Plataformas a céu aberto para os oradores discursarem para os cidadãos. SUMI, 2005, p. 21

⁵⁵ Cf. HUMM, 2012

⁵⁶ KOSELLECK, 2006, p. 98-101, 192; Cf. LÉVY, 1999; SCHRIJVERS, 1998a

estudos, dicionários e/ou catálogos que auxiliaram nossa compreensão do sentido dos elementos textuais nelas existentes.

Delimitado o *corpus* documental da pesquisa, fomos à procura da significação a nível etimológico desses conceitos, pois esse é o primeiro passo para a apreensão de sua função semântica e capital simbólico. Assim, a consulta aos dicionários em língua latina⁵⁷, especialmente aos etimológicos e/ou temáticos⁵⁸, se fez obrigatória. Essas obras de referência problematizam e elucidam o significado de termos políticos, religiosos e filosóficos da Antiguidade, e definem as figuras de estilo da retórica antiga. Entretanto, a etimologia não é suficiente para esclarecer a acepção sócio-política de um conceito, nem se o seu valor é adequado para o estudo de situações de conflito político. Na análise semântica, o método histórico-filológico deve assumir um caráter histórico-conceitual.⁵⁹ Logo, fizemos constar também as definições comentadas do estudo de vocabulário latino organizado por Hellegouarc'h.⁶⁰ Cumpre informar que o levantamento do campo semântico em questão se justifica apenas na medida em que oferece parâmetros para confrontarmos a produção de sentido de Lucrecio com os temas predominantes na literatura romana do século I AEC. Desse modo, as motivações políticas e atitudes religiosas divergentes são melhor matizadas, e as disputas linguístico-pragmáticas problematizadas com maior rigor analítico e propriedade histórica.

No Capítulo 1, interrogamos acerca das condições de possibilidade de recepção do *De rerum natura*.⁶¹ A partir de meados dos anos 50 do século I AEC, seus versos começaram a circular nos banquetes das *domus* e *uillae* itálicas da elite romana, e demais locais de recitação e de performance literária da *urbs*.⁶² Nesses lugares por excelência de experimentação política e social, de debates, articulação de estratégias, formação de consenso e composição de laços de *amicitia*, os versos de Lucrecio contribuíram para abrir horizontes de expectativa futuros e definir novos posicionamentos ideológicos.⁶³ O poema desempenhou uma “função social emancipadora”, e com isso queremos dizer que atuou na condição de prática social com consequências históricas reais. Proporcionou ao seu público de leitores e ouvintes a

⁵⁷ GLARE, 1968

⁵⁸ Cf. BENVENISTE, 1998

⁵⁹ KOSELLECK, 2006, p. 103, 105-6, 109, 113, 118, 194-5

⁶⁰ Cf. HELLEGOUARC'H, 1963

⁶¹ BUTTERFIELD, 2013; CANFORA, 2003a, 2003b; GIGANTE, 1983-1986; KOSELLECK, 2006, p. 101, 107, 116, 305-6; MACGILLIVRAY, 2012; PARATORE, 1960

⁶² Cf. GIESECKE, 2001; WISEMAN, 2015; ZORZETTI, 1990

⁶³ O horizonte de expectativa pode ser compreendido como um “futuro presente” voltado para o ainda não experimentado, constituído de inquietações, desejos, esperanças etc. KOSELLECK, 2006, p. 101, 116, 305-6, 310

possibilidade de construção de novas percepções de mundo, suscitando aspirações, exigências e objetivos novos, e os impelindo a novas crenças, atitudes e modelos de comportamento.⁶⁴ Em última instância, avaliamos, no presente Capítulo, a eficácia linguístico-pragmática com que Lucrécio ousou instrumentalizar a *ratio* epicurista para compor novos registros de *auctoritas* e articular novas formas de ação política e atitude religiosa.⁶⁵ Para tanto, houve a necessidade de realizar uma revisão crítica e chamar atenção para a vivacidade e impetuosidade da audiência conquistada em Roma pelo epicurismo. Dito isso, residindo a investigação a respeito da historicidade do poema na dimensão de sua recepção, recorreremos ao método hermenêutico da análise retórica⁶⁶, que nos auxilia a capturar seu aspecto persuasivo, e ao instrumental da estética da recepção⁶⁷. Remetemo-nos, ainda, aos estudos de literacidade na Roma antiga.⁶⁸

No Capítulo 2, investigamos o engendramento da orientação política e da teologia epicuristas de Lucrécio no *De rerum natura*. Diante da extensão do poema, problemática e objetivos da pesquisa, concluimos ser indispensável delimitar um recorte do universo conceitual cuja análise foi verticalizada ao longo da Tese. Os conceitos principais são *religio*, *pietas*, *libertas*, *ratio*, *consilium*, *foedera*, *sponte sua*, *uoluptas*, *auctoritas* e *imperium*. Para a seleção das seções que contêm os vocábulos que compõem a pesquisa, recorreremos ao aparato metodológico da análise semântica da história conceitual de Koselleck, cuja principal característica é a abordagem do “campo semântico” a partir da significação histórico-política dos termos a ele relacionados. Um campo semântico remete a conteúdos que estão para além da própria dimensão linguística e encontra-se em relação recíproca de tensão com a realidade histórica: da mesma forma que a ação política deve sua unidade à formulação de conceitos, os próprios fundamentam-se em sistemas político-sociais. Nessas condições, a análise semântica orienta a delimitar a extensão do campo conceitual a ser considerado na pesquisa às situações de conflito e disputa política que o encerram e determinam sua constituição.⁶⁹ Dialogamos também com os estudos voltados para as epistemologias romanas, notadamente em sua vertente espacial e em consonância com os discursos sobre hegemonia imperial. Suas noções e ideias se fundamentam em conceitos e categorias formais do conhecimento filosófico, que lhe emprestam consistência crítica e densidade normativo-jurídica. Em atenção ao rigor da

⁶⁴ HABINEK, 1988, p. 3, 8, 62; JAUSS, 1994, p. 35, 44-5

⁶⁵ Cf. MITSIS, 1993; SCHIESARO, 2010, p. 55

⁶⁶ Cf. CLASSEN, 2010; GALE, 2001, 2007; MARKOVIĆ, 2008; REBOUL, 2004; SCHIESARO, 1987, 2007; SCHRIJVERS, 1998b; VOLK, 2002

⁶⁷ Cf. JAUSS, 1994; ZANKER; THORARINSSON, 2011

⁶⁸ BEARD, 1991, p. 35-54; STARR, 1987, p. 213-223; URIEL; VALCÁRCEL, 2006, p. 965-979; ZORZETTI, 1990.

⁶⁹ KOSELLECK, 2006, p. 18, 98, 101, 103, 106, 108, 114-3, 194

argumentação desses sistemas de pensamento, houve a necessidade de abranger outros recursos e metodologias para dar prosseguimento à investigação.⁷⁰

Lucrécio buscou subverter um dos princípios fundamentais da teologia cívica romana sobre o qual apoiavam-se tanto a *auctoritas* e a *disciplina* de senadores e sacerdotes, quanto a arte dos *haruspices*, adivinhos etruscos. Tal princípio pressupõe a adesão a hipóteses objetivas referentes à capacidade de ação dos seres divinos, aos quais, por meio das formas tradicionais da adivinhação pública, da prece, dos juramentos, e de outras fórmulas religiosas, demandas, auxílio ou a simples mediação são solicitados.⁷¹ O autor se esforçou, no *De rerum natura*, em persuadir a percepção que líderes e autoridades romanas possuíam da capacidade de interferência dos sinais divinos nas decisões e deliberações concernentes à condução da *res publica*. Por meios do esclarecimento das leis de funcionamento da natureza segundo a *physica* epicurista, exortou-os em seus versos a acolher a ideia de que não é da natureza das divindades se imiscuir nos assuntos humanos.

A compreensão da teologia engendrada por Lucrécio exigiu um estudo comparativo, que confrontasse o seu sentido histórico-político com outras influentes teologias do século I AEC. Selecionamos, para esse fim, o diálogo filosófico *De Legibus*, e salientamos que há poucos trabalhos que propõem a sua comparação com o *De rerum natura*. A escolha por Cícero se dá em razão da recepção marcante e influente de suas obras no horizonte conceitual cívico-religioso contemporâneo.⁷² No escopo desse estudo comparativo, acompanhamos o desenrolar do debate acerca do significado dos conceitos religiosos presentes no poema, sobretudo nos remetendo à disputa relativa à criação de fronteiras semânticas entre, de um lado, a *religio* e a *pietas* lucrecianas, e, de outro, a *religio* e a *superstitio* ciceronianas. Deve-se a Cícero a extensão com que a oposição entre *religio* e *superstitio* penetrou na literatura teológica romana do século I AEC. Ainda que ausente no *De rerum natura*, o termo *superstitio* deve ser incluído em nossa análise devido ao seu desempenho crucial na “batalha semântica”, que nos permite compreender os antagonismos do ponto de vista político e social.⁷³

Nos Capítulos 3 e 4, a discussão sobre os conceitos religiosos presentes no poema prossegue, e, para fins metodológicos, o campo de análise semântica é delimitado à crítica direcionada por Lucrécio a uma prática ritual em particular da *religio publica* romana. A

⁷⁰ Cf. LEHOUX, 2012; MATTINGLY, 2011; RICHARDSON, 2008; SEARS; KEEGAN; LAURENCE, 2013, p. 1-12

⁷¹ NORTH, 1990: 49-71; RÜPKE, 2005, p. 217-9

⁷² AUVRAY-ASSAYAS, 1999; GIOVANNI, 1960

⁷³ KOSELLECK, 2006, p. 113; MOMIGLIANO, 1984, p. 208; SANTANGELO, 2013b, p. 32, 38, 39, 40, 47

investigação acerca da mudança nas atitudes religiosas da elite dirigente, em meio aos debates e às controvérsias suscitados por homens públicos e intelectuais de diferentes afiliações filosóficas – epicuristas, estoicos, acadêmicos, céticos etc. - avança centrada em um universo conceitual restrito da “batalha semântica” em curso no século I AEC. Referimo-nos àquele relacionado ao exercício das prerrogativas magistrais e sacerdotais dessa elite, principalmente a instrumentalização dos sinais divinos por meio das adivinhações. As *diuinationes* importam para a nossa análise justamente por estarem no centro das práticas e discursos político-religiosos. Afinal, toda deliberação política de maior consequência era acompanhada de procedimentos divinatórios.

Lucrécio aponta a necessidade de reformular as fontes de conhecimento que fundamentam a autoridade religiosa com que magistrados e sacerdotes controlam a experiência de comunicação com os deuses.⁷⁴ Nossa análise se atém à consulta (ou tomada) dos *auspicia* e à interpretação e expiação dos *prodigia*⁷⁵, pois as consideramos indispensáveis no contexto da disputa política por recursos de poder e de *auctoritas*, acirrada pelas guerras civis, expansão do império e mudanças substanciais no arranjo institucional e disposição jurídico-normativa da República Tardia.

Conforme exposto precedentemente, os auspícios consistiam em sinais que indicavam a aprovação de Júpiter quanto a questões públicas (*auspicia publica*) ou situações excepcionais. Cabia aos magistrados consultá-los, enquanto o colégio sacerdotal dos augures os supervisionava.⁷⁶ Já a *procuratio prodigiorum*, sob a égide dos pontífices, se atinha à interpretação de fenômenos naturais reconhecidos como incomuns.⁷⁷ Tito Lívio registrou alguns desses fenômenos: raios e tempestades violentas, meteoros, desastres naturais, pragas, fomes, epidemias, deformidades congênitas e a irrupção de animais selvagens na cidade.⁷⁸ Os prodígios eram considerados signos funestos, cuja ocorrência indicava uma ruptura das relações “*pax deorum / pax hominum*”, garantidoras da prosperidade de Roma. No começo do ano, um dos cônsules reportava ao Senado os prodígios observados durante o ano anterior. Magistrados, sacerdotes e senadores precisavam entrar em acordo quanto à determinação de um prodígio, visto que a simples ocorrência de um fenômeno natural não garantia a sua caracterização como sinal prodigioso. A confirmação apenas ocorria após reunião e votação

⁷⁴ MONTARESE, 2012; SEDLEY, 2004

⁷⁵ SANTANGELO, 2013b, p. 5, 14

⁷⁶ LINDERSKI, 1986, p. 2146-2312

⁷⁷ BOUCHE-LECLERCQ, 1975, p. 175; Cf. FÉVRIER, 2009; HAEPEREN, 2002; SANTANGELO, 2011, p. 161-185

⁷⁸ Para uma lista completa dos prodígios registrados nos textos antigos que chegaram até nós ver BERTHELET, 2011

dos senadores, que deveriam decidir se o fenômeno possuía relevância política ou se dizia respeito a um problema privado.⁷⁹ Se o Senado reconhecesse se tratar de sinais públicos de origem divina, ordenava ações imediatas de expiação ou encaminhava a questão a um dos colégios sacerdotais. Com o intuito de interpretar corretamente os prodígios, os senadores se remetiam, quando julgavam pertinente, aos *quindecimviri sacris faciundis*, sacerdotes que guardavam os livros sibilinos e, em caráter excepcional, aos *haruspices*. Os últimos, especialistas estrangeiros na arte etrusca da adivinhação, comunicavam por meio da consulta aos oráculos sibilinos os desígnios divinos, e empreendiam os sacrifícios e rituais adequados. Agiam no sentido de providenciar, por meio do *placatio deorum* ("apaziguar os deuses"), os *remedia* capazes de reverter o descontentamento das divindades. Em seguida, os sacerdotes respondiam de volta ao Senado, que tendo por base as informações fornecidas, tomava uma decisão final acerca da ação expiatória apropriada.⁸⁰

A compreensão do sentido político-social das formas de adivinhação no *De rerum natura* não pode prescindir de um estudo comparativo, pois percebemos que a “batalha semântica” em torno dos seus usos e do seu vocabulário, no âmbito da literatura teológica romana, foi bastante acirrada. Ocupamo-nos do *De divinatione*, escrito entre 45 e 44 AEC. Trata-se de um dos três diálogos filosóficos dedicados por Cícero à religião.⁸¹ Frederico Santangelo afirma que a obra é o documento a oferecer a mais completa descrição da diversidade e complexidade da adivinhação no século I AEC. Nela, alinhado a uma estratégia de definir e regular as cerimônias e práticas rituais cívico-religiosas, Cícero submete a um crivo rigoroso alguns aspectos da *divinatio* que escapavam dos meios de restrição e de controle público, e os bane do escopo da sua compreensão da *religio publica*. Na posição de *augur*, ele pôde reivindicar ser experiente conhecedor das questões e problemas relativos à adivinhação.⁸²

⁷⁹ BEARD, 1990, p. 31; BELTRÃO, 2003, p. 27, 2006, p. 141, 2012, p. 71; ORLIN, 2010, p. 60; RÜPKE, 2007, p. 5; SANTANGELO, 2013b

⁸⁰ A literatura sobre a religião romana afirma que os livros sibilinos possuem uma suposta origem grega. Pesquisas recentes chamaram atenção para elementos etruscos no conteúdo dos oráculos outrora guardados no templo de *Iuppiter Optimus Maximus* no Capitólio, destruído por um incêndio em 83 AEC, por ocasião da invasão de Sila. Uma comissão senatorial incumbiu, em 76 AEC, os *quindecimviri* de recompor os oráculos a partir de uma coleção proveniente de Samos. Não há dúvida, portanto, quanto à origem grega dos “novos” livros sibilinos. Contudo, permanece a sugestão de que os oráculos mais antigos possuíam correspondências com oráculos etruscos, como os *libri ostentaria* (a respeito dos prodígios) e os *libri fatales* (sobre o destino). ANDO, 2008, p. 3; BEARD, 1990, p. 31; BELTRÃO, 2003, p. 22, 27, 2012, p. 32-3; ORLIN, 2007, p. 60

⁸¹ BEARD, 1986, p. 33-46; SCHOFIELD, 1986, p. 47-65

⁸² SANTANGELO faz referência à obra *De divinatione* de Cícero para esclarecer que o termo *divinatio* não possui uma definição precisa e, assim sendo, não abarca todas as formas de adivinhação pública disponíveis na Roma no século I AEC. SANTANGELO, 2013a, p. 5, 10, 13, 15, 21, 32, 38, 39

O mapeamento das condições de possibilidade de recepção do *De rerum natura* e a investigação acerca dos efeitos de sua orientação político-religiosa epicurista na reformulação dos programas de ação pública romana nos trouxeram uma série de novas indagações e inquietações. A respeito, cito novamente Brandi:

Num texto mais extenso e denso como o de uma tese de doutorado, é muito comum as perguntas iniciais serem a meio caminho respondidas, mas apenas para dar lugar a novas perguntas que, por sua vez, serão pouco a pouco parcialmente respondidas, e cujas respostas engendrarão inevitavelmente novas dúvidas e novas interrogações. Em certa medida, pode-se dizer que a ambição de uma tese é menos a de desenrolar uma longa resposta frente ao seu leitor do que a de lhe expor o **desdobramento de um conjunto de interrogações insistentes**.⁸³

Sendo o *De rerum natura* uma obra poética, a condição para que a *pietas* lucreciana participasse efetivamente do espaço dinâmico da experiência dependeu irremediavelmente da intervenção de um leitor/ouvinte.⁸⁴ Embora Catherine Castner tenha se referido a César, em “Prosopography of Roman Epicureans”, como a um epicurista *incertus* ou *dubius*, a simpatia dele pela filosofia do sábio grego foi conhecida e comentada por seus contemporâneos.⁸⁵ Assim, a hábil e controversa figura política de César intervém na presente Tese primeiro como “interrogação insistente” e, por último, nos abre uma janela para a consideração de hipóteses de pesquisa futuras. Com isso, desejamos estabelecer os marcos inaugurais de uma discussão que, futuramente, irá interrogar sobre a possibilidade de considerar César um leitor ativo, ou melhor, um intérprete criativo da mensagem política e religiosa contida no *De rerum natura*.⁸⁶

Ao longo dos Capítulos 3 e 4, discutimos o problema do epicurismo de César, tema controverso para o qual oferecemos algumas possibilidades interpretativas. Situamos César no círculo de proeminentes líderes do período final da República que receberam instruções na filosofia epicurista, e indagamos sobre o seu grau de aproximação com as obras de Lucrecio e de Filodemo de Gadara (c. 110 - 40 AEC). O último foi um filósofo grego que passou boa parte de sua vida na *uilla* de Pisão, cônsul e terceiro e último sogro de César. Filodemo manteve na *uilla* localizada próximo a Herculano uma comunidade de amigos e discípulos

⁸³ BRANDI, 2018. Grifo nosso.

⁸⁴ JAUSS, 1994, p. 55, 57, 109-10

⁸⁵ BENFERHAT, 2005, p. 12; BOURNE, 1977; CASTNER, 2002, p. 336-8; URSO, 2010

⁸⁶ KREBS, 2013, p. 772 - 779

epicuristas. No *In Pisonem*, Cícero (68-72) tece honrosos elogios à sua poesia e admira sua capacidade intelectual.⁸⁷

Dedicar-se a essa linha investigativa exigirá, futuramente, a leitura crítica dos *Commentarii de bello ciuili* e dos *Commentarii de bello gallico*, que acenam com a possibilidade de se reconstituir um dos caminhos possíveis do processo receptivo do *De rerum natura*.⁸⁸ No que diz respeito a essa questão, seguimos inicialmente as indicações e marcas textuais sinalizadas por F.R. Dale, que propôs a interferência de expressões lucrecianas na versão de César para o dramático fim de Cota, no livro 5 do *Commentarii de bello gallico*. Como exemplo, de *talibus in rebus communi deesse saluti* (Lucr., 1.42) em *nulla in re communi saluti deerat* (Caes., *BGall.* 5.33.2).⁸⁹ Quanto à problemática que nos mobiliza, irá nos interessar confrontar, sobretudo, a orientação político-religiosa manifestada por César, em seus comentários, com o vocabulário religioso presente no poema.⁹⁰

O confronto com as obras de Lucrécio e de Filodemo teria suscitado em César um apelo à reflexão crítica acerca de juízos de natureza ético-moral. A função de emancipação desempenhada pelas ideias epicuristas o teria conduzido a contestar a sua adesão a constrangimentos de ordem religiosa. Quanto a isso, chama atenção o quanto as suas decisões políticas diferiram enormemente de outros líderes romanos do seu tempo.⁹¹ Além do mais, segundo Arnaldo Momigliano, César teria meditado sobre o tema da religião.⁹² Sabemos que durante a sua ditadura se empenhou na construção de uma nova forma de poder e na reorganização da religião: agiu para modificar a relação dos magistrados e sacerdotes com suas obrigações e competências religiosas e instituiu mudanças nos rituais. Interessa-nos investigar até que ponto o epicurismo teria fornecido instrumentos conceituais para

⁸⁷ARRIGHETTI, 2003; BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 15; BENFERHAT, 2005; BOYANCÉ, 2010; CAPASSO, 2003; OBBINK, 1995, p. 8; TSOUNA, 2007, p. 213, 218

⁸⁸ Os *Commentarii* de Júlio César podem ser caracterizados como uma “obra de circunstância”, *i.e.*, um registro ou relato simples de fatos em notas breves e secas. A intenção do autor foi apresentar o seu relato, a sua versão dos acontecimentos. A narrativa cesariana é impassível, aparentemente neutra e objetiva no estilo e na forma, e livre de ornamentos. A respeito dos *Commentarii*, Cícero escreveu em Brutus: “são nus, descarnados e belos, despojados de qualquer ornamento oratório”. César admirava o estilo da prosa ática, que ressurgiu no século I AEC, em parte desprovido do “floreado extravagante” do “asianismo”, comum nos círculos letrados do Oriente helenístico. No entanto, não podemos perder de vista a clara intenção política desses relatos. César entendeu, através deles, se defender de seus inimigos políticos e realizar uma apologia pessoal, com o objetivo de consolidar as bases do seu poder. E na condição mesmo de “libelo político”, marcado por um estilo literário-propagandístico, os *Commentarii* foram notavelmente bem sucedidos. A análise histórica de uma documentação textual com as referidas características exige que se considere de antemão a lógica de seu desenvolvimento, e os diferentes níveis de intenções manifestas e implícitas. BELTRÃO, 2007b, p. 40-3; CANFORA, 2002, p. 396; HARVEY, 1998, p. 203

⁸⁹ KREBS, 2013, p. 773

⁹⁰ Cf. COULTER, 1931; GARCEA, 2012; MORSTEIN-MARX, 2007

⁹¹ BOURNE, 1977, p. 418

⁹² MOMIGLIANO, 1984, p. 200

fundamentar sua conduta piedosa e articular algumas de suas estratégias e planos de ação em dois momentos decisivos de sua carreira política e militar: na Guerra das Gálias (58 - 50 AEC) e no período de sua ditadura (49 - 44 AEC).⁹³ Para tanto, buscamos responder em que medida a filosofia epicurista teria contribuído para a composição da linguagem político-religiosa empenhada por César na disputa por recursos de poder e de autoridade com outros membros destacados da elite romana, seus pares nas altas magistraturas, nos sacerdócios e no Senado, alinhados a partidos hostis ao seu.

Informamos que, no desenvolvimento dos Capítulos 3 e 4, a investigação acerca do sentido político-social do campo conceitual da adivinhação no *De rerum natura* e aquela dedicada ao problema do epicurismo de César se sobrepuseram em alguns momentos. Isso ocorreu porque tomamos a práxis religiosa de César, na condição de alto magistrado e *pontifex maximus*, como estudo de caso, a título de “provocação”. Interrogamos se é possível imputar às suas supostas convicções filosóficas epicuristas participação em sua conduta diante dos sinais divinos, ou seja, no uso que fez dos auspícios na arena pública e no seu posicionamento frente à ocorrência de prodígios. O *pontifex maximus* exercia poder e controle sobre os colégios sacerdotais e sobre o sistema religioso em geral, e representava, portanto, a principal autoridade religiosa junto do Senado. César tornou-se pontífice em 63 AEC, e, logo que assumiu, anulou as inovações institucionais de Sula. O pontificado máximo voltou a ser um cargo eletivo, conforme havia sido instituído no século III AEC.⁹⁴ O poder do *pontifex maximus* consistia na mediação entre a autoridade do Senado, cujas demandas supria com sua função consultiva, e o comportamento religioso dos cidadãos. Essa característica do poder pontifical explica a proeminência do cargo e a acirrada disputa por ele.⁹⁵ A partir de César, e principalmente com Augusto, tendo ambos assumido posições proeminentes em meio aos seus pares, a disposição consistente das instituições e do sistema republicano de fragmentar a *potestas* e a *auctoritas* religiosa da elite romana foi abalada. Daí em diante, o pontificado máximo e aquele que ocupasse o posto desempenhariam, nesse processo de mudança, um protagonismo incontestado.⁹⁶

⁹³ RIGGSBY, 2006

⁹⁴ Eram 9 pontífices em 300 AEC, depois 15 sob Sula e 16 sob César. BEARD, 1990, p. 20-1, 27

⁹⁵ BEARD, 1990, p. 37-9; CANFORA, 2002, p. 52-5

⁹⁶ Cf. BOUCHE-LECLERCQ, 1975; SANTANGELO, 2011, p. 161-185

CAPÍTULO 1: A teologia epicurista de Lucrecio no *De rerum natura*: contexto e recepção na Roma de meados do século I AEC

Introdução

Na presente Tese, analisamos aspectos substanciais da teologia epicurista desenvolvida por Lucrecio ao longo dos seis livros do *De rerum natura*. Com vistas a compreender sua articulação, realizamos uma análise histórico-conceitual do sentido político-social do vocabulário religioso do poema. Por muito tempo, sua fortuna analítica se concentrou no seu valor poético e repertório de fórmulas literárias, que foram, de fato, plenamente acolhidas pela tradição da poesia moderna ocidental. A sobrevalorização dos aspectos estilísticos da obra foi devida, em parte, à falta de reflexão crítica acerca das homenagens prestadas por dois grandes poetas romanos, Horácio (65-8 AEC) e Virgílio (70-19 AEC), à beleza de suas imagens poéticas da natureza, mas não à força subversiva de sua teologia e mensagem política disruptiva.⁹⁷ Tal silêncio decorreu, em grande medida, da exigência de adequar-se e não se opor à ideologia vencedora de Augusto (63 AEC-14 EC). Afinal, o contexto que permitiu a Lucrecio dispor da doutrina epicurista para uma crítica contundente às instituições político-religiosas de Roma não estava mais disponível nos anos 40 e 30 do século I AEC. Durante seu acidentado processo de recepção, o poema sofreu uma sucessão de censuras e restrições, e por pouco não foi suprimido do horizonte literário contemporâneo.⁹⁸

A tradição crítica do pensamento romano ainda não reconheceu apropriadamente o *De rerum natura* como documento histórico, que ilumina as mudanças profundas nos campos da política e da religião ocorridas no curso das guerras civis e alargamento do império. Roma conheceu, no século I AEC, uma “revolução cultural”, cujas mudanças exigiram rupturas e novos desenvolvimentos de caráter ideológico e cultural, que requisitaram do campo do conhecimento o desenvolvimento de novos métodos de crítica e de julgamento. Um dos principais catalisadores dessa “revolução” foi o estreitamento do contato com a cultura e os sistemas de pensamento gregos e helenísticos, uma atitude a um só tempo conquistadora e de apropriação intelectual. Nessas condições, atividade literária e

⁹⁷ SCHIESARO, 1987, p. 43

⁹⁸ Cf. BUTTERFIELD, 2013

cultura artística atuaram em conjunto com imperativos morais e político-religiosos, sob o mesmo impulso transformador de reformular os valores e a tradição ancestral romana.⁹⁹

Interessa-nos compreender a relação entre a crise da *auctoritas* religiosa de senadores e sacerdotes, *i.e.*, dos modelos de autoridade vinculados à evocação do passado ancestral, e a *potestas* de altos magistrados e comandantes, que deviam fazer frente aos novos desafios impostos pela experiência das guerras civis e aprofundamento da expansão do império.¹⁰⁰ Essas novas circunstâncias exigiram uma recomposição do equilíbrio de complementaridade e exclusão recíprocas entre as funções de *auctoritas* e de *potestas*, o que levou os intelectuais envolvidos na criação da literatura teológica a reformular os programas político-religiosos da ação pública romana.¹⁰¹

Na República, a interdependência entre política e religião conduzia a um complexo arranjo de interações entre senadores, assembleias, magistrados, sacerdotes e comandantes. O poder político se repartia difuso, e a distribuição de magistraturas e sacerdócios estava de tal forma dispersa no seio da elite que nenhum membro ou partido era capaz de reivindicá-lo em grande medida. No que tange à autoridade religiosa, a divisão de responsabilidades entre Senado e colégios garantia que a mesma estivesse o mais amplamente compartilhada quanto possível em meio à elite. Contudo, com as guerras civis do século I AEC e o aprofundamento da expansão imperial, houve mudanças significativas no caráter e métodos da competição política, além da entrada em cena de novos personagens. Diante dos desafios da conquista e administração de um vasto império, as magistraturas tradicionais se viram forçadas a delegar competências aos comandantes: a eles passou-se a confiar moedas e contingentes militares, sob seu controle e fidelidade, de modo que seu poder começou a elevar-se acima de seus pares.¹⁰²

Ao mesmo tempo, esse novo cenário passou a demandar do sistema religioso medidas de simplificação na sua organização e nos seus procedimentos, o que gerou mudanças substanciais no arranjo institucional e na disposição jurídico-normativa da República Romana Tardia. Exasperou-se o confronto entre a *auctoritas* religiosa de senadores e sacerdotes e a *potestas* dos magistrados superiores. Afinal, “não estando a religião diretamente submetida às decisões políticas, atuava ela própria como um poderoso instrumento de legitimação dessas

⁹⁹ MOATTI, 2008, p. 15, 147, 148, 250; WALLACE-HADRILL, 2007, p. 6, 10

¹⁰⁰ CAIRO, 2017; GORDON, 1990, p. 17-47; FLOWER, 2010, p. 3-18; HÖLKESKAMP, 2006, 2010; RÜPKE, 2011; SCHEID, 1984, p. 243-81; WISEMAN, 2014

¹⁰¹ BERTHELET, 2015, p. 19

¹⁰² BEARD, 1990, p. 42, 43; BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 1, 2, 11

mesmas decisões”¹⁰³. Cônsules, pretores e censores dependiam da autoridade religiosa do Senado e dos áugures, uma vez que somente assumiam seus cargos e adquiriam a *potestas cum* ou *sine imperio* após a tomada dos auspícios “de investidura”.¹⁰⁴

As práticas rituais da adivinhação pública romana se converteram, nessas circunstâncias, em instrumentos indispensáveis na disputa política. Recordemos que a *auctoritas* de senadores e sacerdotes provinha do passado e dos valores ancestrais, pois estava estreitamente vinculada ao início sagrado da história de Roma e aos auspícios inaugurais de Rômulo.¹⁰⁵ E, além disso, essa tradição se encontrava em pleno processo de reformulação em meados do século I AEC.

O desempenho ritual dos sinais divinos, principalmente a consulta (ou tomada) dos *auspicia*, perdeu gradualmente sua capacidade de otimizar o exercício de poder e controle por intermédio da unidade da classe dirigente, a nobreza. O anúncio de signos contrários (*obnuntiatio*), ação expressiva cada vez mais assídua, se converteu em estratégia de obstrução do processo consultivo e deliberativo das assembleias, e atuou de forma crescentemente impeditiva para o estabelecimento da decisão política na direção do consenso. Com isso, a violência passou a ser, no final da República, uma medida alternativa frequente para a formação impositiva de acordos no seio da classe dirigente.¹⁰⁶

Nesse sentido, embora a elite romana tenha organizado o sistema religioso de tal forma que contemplasse seus mais veneráveis valores ancestrais e sustentasse seu controle político, em fins da República tal sistema se encontrava, ao menos potencialmente, fragilizado. No que diz respeito às práticas de adivinhação, a própria carência de qualquer estrutura autônoma de poder representou, por si só, um aspecto vulnerável compreensível. Afinal, além de tais práticas rituais estarem amplamente disseminadas em meio às atividades religiosas, políticas e militares, havia uma complexa difusão de papéis, de modo que sacerdotes, magistrados, senadores e até as assembleias, todos possuíam alguma influência na interpretação dos sinais divinos, e, logo, nos resultados e nas consequências da consulta pretendida. No entanto, para além da inexistência de um centro, o campo de ação da adivinhação romana se tornou ainda mais vulnerável, no período final da República, na medida em que perdia a capacidade de corresponder àquelas exigências outrora dominantes: a recusa da dominação por parte de uma única autoridade e a relutância em atribuir qualidades

¹⁰³ RÜPKE, 2007, p. 3, 4

¹⁰⁴ BEARD, 1990, p. 20-1; 24; BERTHELET, 2015, p. 119, 125; CAIRO, 2017; GORDON, 1990, p. 181; RÜPKE, 2011; SCHEID, 1984, p. 243-81

¹⁰⁵ BERTHELET, 2015, Ibidem, p. 18, 23; HÖLKESKAMP, 2006, 2010; SANTANGELO, 2013a, p. 744, 745; WISEMAN, 2014

¹⁰⁶ BEARD, 1990, p. 33; RÜPKE, 2005, p. 227, 229, 230, 231

especiais ou carismáticas a um líder em especial. Observamos a emergência, em meados do século I AEC, de líderes reivindicando iniciativas religiosas dentro do arranjo institucional republicano com considerável grau de autonomia. Nessas condições, os planos de ação político-religiosa arrojados dos altos magistrados, com crescentes recursos de poder ao seu dispor, passou a conflitar com a exigência de mais autoridade, e, assim, valer-se dos auspícios se tornou uma estratégia indispensável na disputa política.¹⁰⁷

Nossa discussão acerca do crescente dissenso entre a *auctoritas* religiosa de senadores e sacerdotes e a *potestas* de altos magistrados e comandantes, e, por conseguinte, relativa também à instrumentalização política cada vez mais frequente dos sinais divinos, sobretudo dos *auspicia*¹⁰⁸, exige que a enquadremos nos debates travados, no século I AEC, entre duas “tradições intelectuais”, que articularam uma concepção compartilhada do ideal de *libertas* a programas rivais de ação pública. Ao contrário do entendimento comum de boa parte da crítica, segundo a qual cada uma delas apoiava projetos políticos concorrentes, referindo-se à sua própria noção de *libertas*, estamos de acordo com a interpretação de Valentina Arena de que ambas possuíam dela uma noção comum, entendida como o status de não-sujeição à vontade arbitrária de uma autoridade estrangeira, um grupo interno ou indivíduo.¹⁰⁹

Nos debates públicos, as autoridades e os líderes romanos recorriam ao ideal de *libertas* sempre que havia a necessidade de providenciar uma justificação explícita para o curso de suas ações políticas, seja para opor-se à atribuição de poderes extraordinários a um indivíduo (*potestas extraordinariae*), seja para defender-se da acusação de planejar estender seu domínio sobre a *ciuitas*. Tratou-se, em última instância, de uma disputa por legitimação político-religiosa, ou melhor, pela economia simbólica da *auctoritas*, necessária para agenciar a formação de consenso, indispensável para executar efetivamente, no plano prático, programas e reformas.¹¹⁰

Arena denomina esses dois esquemas intelectuais de tradição “*popularis*” e tradição dos *optimates*.¹¹¹ Tal caracterização não é fixa, e se aplica à medida que os homens públicos se apresentem ora favoráveis às reivindicações e demandas por reformas dos *populares*, ora demonstrem suporte a *auctoritas* sacerdotal e senatorial e defendam o *status quo*. Além disso, a diferenciação acompanha a combinação dos referidos posicionamentos políticos de cada

¹⁰⁷ BEARD, 1990, p. 52, 53, 69, 70, 71; RÜPKE, 2005, p. 230

¹⁰⁸ SANTANGELO, 2013, p. 3-7

¹⁰⁹ ARENA, 2013, p. 1, 8, 10

¹¹⁰ ARENA, 2013, p. 5, 10

¹¹¹ Em seu livro, a historiadora da University College London emprega o nominativo singular feminino do adjetivo latino de 2º classe *popularis*, *-is*, *-e* e o adjetivo em inglês “*optimite*” para caracterizar as duas tradições em discussão. Visando a evitar problemas de concordância no curso da tradução das unidades de análise da autora, optamos por nos referirmos às duas tradições como “*popularis*” e dos *optimates*.

tradição com estratégias ou métodos concorrentes, *e.g.*, recorrer à assembleia popular ou anular sua consulta mediante recurso à *obnuntiatio*. Embora compartilhem da mesma concepção de *libertas*, esses dois esquemas intelectuais divergem quanto ao arranjo político-institucional que julgam ser necessário implementar para se atingir e preservar a liberdade dos cidadãos e a hierarquia de poderes constitutivos, *i.e.*, o grau de emancipação que deve ser permitido a cada segmento social. Devemos evitar ceder, todavia, a dualismos contraproducentes, pois da mesma forma que a tradição “*popularis*” não se limita a ser o baluarte de uma cultura plebeia e “não elitista”, e nem o repositório de valores tradicionais “autênticos” e igualitários, a tradição dos *optimates* não deve ser reduzida a uma máquina da elite para fabricar consenso.¹¹²

Arena afirma que é possível estabelecer uma relação entre os sistemas filosóficos gregos e helenísticos, e seus respectivos pensamentos políticos, e esses dois esquemas intelectuais articulados em torno do ideal de *libertas*. Porém, a autora adverte que, a despeito de terem recorrido a essas escolas, essas tradições não devem ser identificadas nem confundidas com nenhuma delas em específico. Ademais, não se exigia comprometimento permanente com qualquer uma delas: em suas disputas por legitimação político-religiosa, os líderes romanos agiam pragmaticamente em consonância ora com uma, ora com outra.¹¹³ Cientes dessas ressalvas, nos propomos a investigar as trocas no plano conceitual entre a filosofia epicurista de Lucrécio e a tradição intelectual “*popularis*”. Demonstraremos que houve uma convergência da *ratio* e da *libertas*, de modo que seus campos conceituais compartilharam sentidos e valências simbólicas e se reforçaram mutuamente, potencializando e favorecendo o curso de ação de líderes que deles dispuseram para legitimar ações políticas, reformas e programas “*populares*”.

Lucrécio realizou, por meio de uma leitura particularmente original dos fundamentos da doutrina filosófica epicurista, uma crítica contundente ao modelo de *pietas*, prescrito pela religião tradicional romana, e aos fundamentos ancestrais da *auctoritas*. Diante da profunda crise e reformulação pelo qual passavam os registros de autoridade político-social até então vigentes, o processo de alargamento cultural e intelectual precipitou um amplo debate e questionamento acerca do propósito de muitos dos rituais religiosos envolvidos no funcionamento dos órgãos colegiados tardo-republicanos. Não escapou ao autor o quanto era urgente redefinir o sentido e a função da consulta aos *auspicia* junto ao ordenamento jurídico, já que dela dependia a atribuição de altas prerrogativas magistras e a repartição do poder na

¹¹² ARENA, 2013, p. 6, 7, 8, 30

¹¹³ Idem

República e além, nas regiões do império. Lucrécio propôs, à elite de seu tempo, um novo registro de *auctoritas* vinculado à figura do próprio Epicuro, e uma *pietas* e forma de ação política fundamentadas na *ratio*.¹¹⁴

Ao longo dos séculos II e I AEC, se intensificaram os debates e as controvérsias estimulados pela aproximação entre os campos da filosofia e da religião pública, e uma teologia civil foi sistematizada e regulamentada em Roma.¹¹⁵ Com a obra *Antiquitates rerum diuinarum* (40 AEC), Varrão 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). Não obstante, Varrão se preocupou em afirmar que a religião pública não é, no seu entendimento, matéria a ser explorada em busca da verdade. Assim, a teologia filosófica, quaisquer que fossem seus méritos, não deveria subtrair a preocupação com a coesão cívica, e nem interferir na obediência dos regulamentos por parte dos cidadãos.¹¹⁶

Na senda do processo de racionalização da religião romana e criação de uma literatura teológica, Lucrécio engendrou uma teologia física de consequentes implicações cívicas.¹¹⁷ Nos seis livros do poema, o autor expõe diligentemente as ideias da filosofia da natureza epicurista, e a visão cosmológica e orientação ética extraídas dos princípios de sua física. Em alguns desses livros, no 3 e 5, *e.g.*, a exposição e o tratamento de temas cosmológicos conduzem à passagem decisiva da física à ética, e questões e problemas de natureza político-social assumem o primeiro plano de sua combativa linha argumentativa. No livro 1, Lucrécio busca demonstrar que o espaço é infinito, e que tudo que existe é composto pelos átomos e pelo vazio. Logo, existe, existiu e existirá uma variedade de mundos, em qualquer momento do tempo, potencialmente infinitos em número (Lucr., 2.1048–89; 5.235–46). No livro seguinte, é feita a análise da formação e do movimento dos compostos atômicos. Seguindo as leis da física epicurista, o comportamento dos átomos é regido por uma casualidade “livre”. No livro 5, o autor demonstra a perecibilidade do mundo. Ou seja, nada sobrevive à dissolução dos agregados atômicos, e a alma, como qualquer outro composto, é mortal. Nesse mesmo livro, é narrada a história das origens da civilização e da evolução do

¹¹⁴ COTTIER, 1999; FOWLER, 1989; GIGANDET, 2003; SCHIESARO, 2010, p. 55; SEDLEY, 2004

¹¹⁵ MOMIGLIANO, 1984, p. 202; SCHEID; LINDER, 1993, p. 47-62

¹¹⁶ BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 12. A respeito dos fragmentos do *Antiquitates rerum diuinarum* e dos *tria genera teologia*, as principais referências antigas são Tertuliano (*Ad. Nat.* II.1.9-11) e Agostinho (*CD IV*. 27; VI. 5); MOMIGLIANO, 1984, p. 202-3

¹¹⁷ MOATTI, 2008; RÜPKE, 2009, p. 123–144, 2012

gênero humano. A terminologia empregada, no desenvolvimento desse tema, assinala que a destruição aguarda igualmente o mundo e as estruturas políticas criadas pela humanidade. No livro 6, Lucrécio oferece explicações naturais para alguns fenômenos físicos, *e.g.*, relâmpagos e terremotos, e a intervenção da vontade divina é afastada enquanto causa explicativa para suas ocorrências. As seções mais significativas para nossa investigação são aquelas de natureza ético-moral, nas quais o autor denuncia a ignorância enquanto fator impeditivo para o conhecimento do que é necessário para se obter uma vida feliz e cultivar uma atitude “verdadeiramente” piedosa diante dos deuses. Lucrécio ataca a corrupção de um sistema político dedicado à cega perseguição da honra, de riquezas e do poder (2, 9-16; 3, 59-93; 5, 1123-35), na qual vê as causas perversas do afastamento dos cidadãos da “verdadeira” doutrina, que ensina a remover a angústia da mente e a dor do corpo através da satisfação de necessidades elementares.¹¹⁸

¹¹⁸ PEREIRA, 1982, p. 385; SCHIESARO, 2010, p. 42, 49

1.1. A escrita na comunicação pública e o diálogo com o pensamento grego-helenístico na República Tardia

Lucrécio, junto de Cícero e Varrão e outros, contribuiu para o florescimento de uma literatura teológica no século I AEC, e tomou parte no esforço de racionalização teórica da religião romana. Interessa-nos explorar o contexto político-social e intelectual que marcou esse florescimento. Compreender as especificidades do surgimento da literatura teológica, seus eventos marcantes e as mudanças culturais que se instalaram, será de suma importância para esclarecer os sentidos dos conceitos religiosos contidos no *De rerum natura*, assim como as motivações políticas, escolhas de estilo e propósitos didáticos de Lucrécio. As condições de possibilidade desse florescimento foram fundamentalmente três: 1) o incremento da escrita e sua função na comunicação pública; 2) a maior exigência de racionalidade nas diferentes práticas discursivas romanas, religiosas, políticas e jurídicas, devida, em grande medida, ao diálogo com a cultura e os sistemas de pensamento gregos e helenísticos; e 3) os desafios de ordem cívica e de natureza jurídico-administrativa impostos pelas guerras civis e pela expansão do império, ao longo do século I AEC. E esses três fenômenos se relacionam intimamente com a crise dos modelos tradicionais de *auctoritas*, definidos e transmitidos pelos *exempla* e pelo *mos maiorum*.

Denis Feeney e Thomas Habinek chamam atenção para alguns mal-entendidos, decorrentes, em parte, da visão helenocêntrica perpetuada a partir do século XIX EC, que informou a maior parte das definições dos *exempla* e do *mos maiorum* presentes na literatura dedicada à crise da tradição e à reinvenção desses conceitos, operatórios para a mentalidade e cultura romanas. De acordo com os dois autores, os *exempla* são descritos, em síntese, como o repertório de atitudes e ações exemplares, aprendidos de memória e transmitidos oralmente. Os *exempla* seriam, desse ponto de vista, a fonte dos conteúdos vigentes da *auctoritas*. Considerados em seu conjunto, os *exempla* formariam o *mos maiorum*, sistema moral ancestral, herdado de tempos “imemoriais”, cujo caráter “original” teria sido transmitido “inalterado” de geração em geração, sob a vigilância e observância das mais ilustres *gentes*. Em parte, o caráter conservador dessa definição pode ser atribuído ao próprio *modus operandi* de uma prática discursiva comprometida com a integridade da tradição, que ao invocar a figura dos ancestrais, buscou estabelecer um modelo estável de legitimidade. Essa característica marcante do discurso tradicional influenciou, durante muito tempo, a interpretação dos pesquisadores acerca do ofício dos antiquários do século I AEC, que se debruçaram sobre o repertório ancestral e as expressões morais do *mos maiorum*. E os

antiquários desempenharam, ao contrário, um papel fundamental na redefinição da identidade dos romanos, que atingiu seu clímax com as reformas políticas sob Augusto.¹¹⁹

Nesse sentido, Feeney e Habinek alertam para o risco de se deixar introduzir essa definição “monolítica” dos *exempla*, tal como transmitida pelos agentes dedicados à conservação do *mos maiorum*. Pois daria espaço para a ideia de que esses registros ancestrais de valores e essas atitudes exemplares se encontrariam “prontos” e “acabados” no momento em que os sistemas ético-morais e as escolas filosóficas gregas e helenísticas influíram mais decisivamente nos debates e nas controvérsias presentes na literatura latina tardo-republicana. Essa perspectiva nos conduz, por conseguinte, ao equívoco de considerar que os novos quadros de referência moral e de autoridade se estabeleceram em oposição ao *mos maiorum*, quando, na verdade, esse último se constituiu no decorrer dos séculos II e I AEC, concomitantemente ao processo de criação da tradição literária e literatura teológica romanas.¹²⁰

Cumprimo informar que não oferecemos uma definição exaustiva dos *exempla*. Mas para a reflexão que desenvolveremos no presente Capítulo, relacionada às práticas discursivas, ela é, por hora, suficiente. No Capítulo 3, será realizada uma discussão atenciosa do seu conteúdo, e da natureza da crise que os perpassou. Nele, nos interessará a atividade operatória da performance gestual e da espacialidade na reformulação de sua potencialidade expressiva, em meio às genealogias competitivas e ao aparato dos rituais públicos, *e.g.*, as procissões e orações fúnebres. Nessas condições, a disputa em torno das atitudes e dos valores exemplares, conectados ao passado ancestral, sai do restrito círculo dos membros da elite e passa a incluir o corpo social mais amplo da *urbs*, que os consumia, suas expressões imagéticas e discursivas, nas procissões e assembleias, e inscrições em edifícios públicos, monumentos, estátuas, templos, altares etc. Roma construiu, ao longo dos séculos, uma imponente cultura de “memória monumental”, que permanecia à vista de todos.¹²¹

Salientamos, ainda, a importância de nos precaver de cometer o equívoco de interpretar essa situação de crise dos fundamentos da *auctoritas* e da moralidade romana como “declínio”, visto que, mesmo nessas circunstâncias, não teriam deixado de ser respeitados.¹²² O próprio Lucrécio prestou honrosas homenagens aos deuses e aos valores ancestrais em seu poema, e nem por isso sua crítica à religião careceu de ímpeto. O zelo

¹¹⁹ FEENEY, 1998, p. 25-6; HABINEK, 1998, p. 3, 8, 10, 35-6; MOATTI, 2008, p. 34 -50; WALLACE-HADRILL, 2007, p. 217;

¹²⁰ Idem; BELTRÃO, 2013a, p. 8, 10, 11; PHILLIPS, III, 2007, p. 11-2

¹²¹ BELTRÃO, 2013b, p. 232-3; HABINEK, 1998, p. 54

¹²² BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 28, 30; SANTANGELO, 2013b, p. 3-7

tornou-se possível justamente porque a tradição e a *auctoritas* estavam em vias de serem reinventadas. Por volta dos anos 40 e 30 AEC, a literatura contemporânea à *restauratio augustana*¹²³ assumiu enquanto pressuposto ideológico a ideia de que a religião romana teria entrado em “declínio” e os valores tradicionais sido corrompidos. Longe de constituir indício ou “prova” de uma situação histórica real, esse discurso diz mais respeito ao embate entre diferentes projetos políticos. Lembremos, entretanto, que no contexto de tensão social e desordem urbana das guerras civis, muitos templos, longe de terem sido abandonados, foram varridos pelos constantes incêndios, e o funcionamento regular das instituições político-religiosas da República ficou muitas vezes comprometido. Apesar disso, magistrados e senadores continuaram a desempenhar suas funções e a se candidatar para os colégios sacerdotais, o que indica que ainda gozavam de considerável autoridade e prestígio.¹²⁴

Para que a literatura romana se tornasse *locus* de formulação de modelos de atitudes religiosas e passasse a interferir na cena política tardo-republicana, foi imprescindível que a escrita assumisse gradualmente uma função proeminente no âmbito da comunicação pública. Antes do século III AEC, seu uso se restringia ao âmbito do poder estável, servia à ocultação da memória ou à manifestação simbólica de um segredo. A despeito de ficarem expostas, grandes placas de bronze, contendo inscritas as fórmulas legais, eram incompreensíveis para a maioria dos cidadãos iletrados, e permaneciam, portanto, inacessíveis. Frequentemente, as fórmulas solenes do direito, que deviam ser repetidas diante do pretor ou juiz, eram transmitidas oralmente pelos pontífices, detentores do seu conhecimento. Os acontecimentos concernentes à vida pública da cidade se tornavam conhecidos, em geral, pela voz do *kalator*. Em 249 AEC, Tibério Coruncânio, primeiro plebeu a ser *pontifex maximus*, levou a cabo a compilação e fixação das *tabulae pontificae*, criando os *commentarii pontificum*. A partir de então, e mediante um processo lento e gradual, os eventos religiosos de Roma passaram a ser registrados pela escrita, e o objetivo principal era coletar e documentar informações para a resolução de problemas relativos à lei e ao ritual. No início do século II AEC, Sexto Elio Peto expôs por escrito os procedimentos das ações de caráter legal ao realizar a *interpretatio* (exegese) da Lei das XII Tábuas, código jurídico do século V AEC. Com isso, no período final da República, a forma de proceder dos

¹²³ Entendemos por *restauratio augustana* a revolução cultural promovida por Augusto, que compreendeu aspectos políticos, administrativos, jurídicos, religiosos e artísticos. Enquanto prática discursiva ideologicamente orientada, a *restauratio* intendia “devolver” aos cidadãos romanos seus valores e suas tradições, cuja suposta negligência (ou abandono) foi atribuída ao período de desordens e instabilidade social das guerras civis. Cf. GRIMAL, 2008:18; SHOTTER, 2005: 8-55; WALLACE-HADRILL, 2007; apud CASANOVA, 2014, p. 31

¹²⁴ BEARD; NORTH; PRICE, 1998a, p. 114-166; BELTRÃO, 2013a. Op. cit., p.11, 12; FEENEY, 1998, p. 3, 4; HABINEK, 1998, p.61; RÜPKE, 2012, p. 144-151; SANTANGELO, 2013b, p. 6

sacerdotes, *e.g.*, áugures e *XVviri sacris faciundis*, e até dos adivinhos etruscos, que recorriam a registros escritos no desempenho de suas funções religiosas, passou a compartilhar de muitos elementos com àquela de historiadores, antiquários e oradores, engajados em atividades de cunho intelectual.¹²⁵

Houve, além disso, mudanças nas vias de transmissão e fixação dos modelos de ação, valores exemplares e fundamentos tradicionais da *auctoritas*, pois os recursos disponíveis para a elite romana controlar os conteúdos e as regras da vida social conheceram outros espaços e veículos de atuação. Em primeiro lugar, cumpre reconhecer que o incremento da cultura literária entre seus membros, e a crescente e cada vez mais complexa utilização da escrita em questões técnicas referentes ao conhecimento religioso e ao ritual público, modificaram o modo como o domínio sobre a *religio publica* era exercido sem, contudo, enfraquecê-lo. Pois embora tenha alcançado em alguma medida amplos setores da sociedade letrada romana, o florescente entusiasmo e interesse pela escrita foi um fenômeno fundamentalmente aristocrático, *i.e.*, um agente de “aculturação da elite”, e a literatura participou do processo de sua “formação”, ao definir, preservar e transmitir os padrões de comportamento e ideais aos quais seus integrantes deveriam aspirar. Nesse sentido, as práticas de literacidade se converteram em meios legítimos de exercício de autoridade e reivindicação de poder. Logo, a dominação social da elite esteve assegurada quando da apropriação da escrita e de sua instrumentalização na matéria religiosa. Ainda assim, não podemos deixar de notar que o desempenho nas letras introduziu mudanças paulatinas no interior do próprio sistema religioso romano, fazendo com que correspondesse às novas demandas interpretativas e cognitivas surgidas do diálogo da elite com os sistemas de pensamento gregos e helenísticos e com as culturas dos povos submetidos. Por conseguinte, os seus membros ativamente envolvidos na vida pública da *urbs*, e, ao mesmo tempo, filósofos, poetas e oradores, puderam desenvolver um grande e crescente número de interpretações a respeito da religião, estimulando um fenômeno que podemos caracterizar como de “sincretismo anárquico”. Uma das consequências notáveis desse processo foi um intenso debate no âmbito literário, que desestabilizou a *religio publica* na condição de provedora de significados “autoritários”, o que permitiu seu aproveitamento enquanto fonte genuína de conhecimento e reflexão. Na sequência, abriu-se espaço para um segundo desenvolvimento de crucial importância: a valorização da atividade intelectual e o encorajamento de novas formulações para o conhecimento religioso e as prescrições relativas à atitude piedosa.¹²⁶

¹²⁵ BEARD, 1990, p. 66; BELTRÃO, 2013b, p. 234, 237, 239, 245; MOATTI, 2008, p. 14, 252

¹²⁶ GORDON, 1990, p. 190, 191; HABINEK, 1998, p. 3, 7, 10, 18, 45

Nessas condições, sem diminuir o poder à disposição dos magistrados e sacerdotes romanos, o crescente dinamismo conferido à escrita o deslocou sensivelmente, uma vez que a transmissão oral dos *exempla* a cargo dessas autoridades, detentoras da palavra pública, passou a concorrer com outros modelos de conduta, exortados em versos epicuristas como os de Lucrecio, lidos e recitados nos teatros, durante os festivais e cerimônias cívicas, e nos locais “semi-públicos” de socialização e debate, os banquetes, *e.g.*, por onde circulava a elite do final da República. A consulta aos auspícios, sob o cuidado do colégio dos áugures, e prerrogativa exclusiva das altas magistraturas, se tornou tema de amplo debate e reflexão na literatura do século I AEC.¹²⁷ É interessante notar que o próprio autor, um poeta e filósofo, que não exerceu, até onde a documentação nos permite saber, funções políticas ou religiosas, esteve disposto a questionar, e inclusive subverter, um dos fundamentos mais sagrados da *auctoritas* vinculado ao rito de tomada dos *auspicia*: seu remetimento direto ao início sagrado da história de Roma e aos auspícios inaugurais de Rômulo (Lucr., 1. 1-43; 62-79).¹²⁸

Nesses termos, a escrita se tornou mais um meio à disposição da elite para o controle, disseminação e contestação de ideias religiosas. Com relação a esse novo cenário, notemos a inclinação de alguns intelectuais e homens públicos romanos de conciliar, ainda que com algum embaraço, suas atividades de estudo e reflexão, outrora pertencentes ao âmbito privado e confinados à passividade do *otium* (ócio), com suas preocupações e atividades eminentemente públicas. Observamos que a *cognitio* despontou para essas autoridades e líderes como um método eficaz de contornar a crise política. A reflexão e a escrita não se apresentavam mais inteiramente incompatíveis com seus deveres cívicos: podiam ser reputados *munus rei publicae* (Cic., *Div.*, 2, 2, 4). O personagem Marco afirma, novamente no *De divinatione*: “Em meus livros, expresso publicamente minhas opiniões, discurso ao povo. A filosofia substitui, segundo me parece, o governo da República” (2. 2. 7; cf. também *Off.*, 3. 1. 4).¹²⁹ No *De natura deorum*, Cícero (1.7) afirma que, diante da ameaça da cidade sucumbir ao comando de um único homem, se viu impelido ao dever de ensinar filosofia aos cidadãos para o bem-comum, honra e glória de Roma. Nesse sentido, o capital simbólico da literatura é considerado, por um homem público consistentemente alinhado à política dos *optimates*, uma forma de resistir e fazer frente a um domínio de tipo pessoal.¹³⁰

Entretanto, a disciplina militar e a lei, ou seja, os “saberes de poder” direcionados para

¹²⁷ BEARD, 1990, p. 34, 52, 54, 69; MOATTI, 2008, p. 35, 157; RÜPKE, 2005, p. 217, 230; RUSSEL, 2015; WISEMAN, 2015; ZORZETTI, 1990

¹²⁸ BERTHELET, 2015, p. 18, 23; SANTANGELO. 2013a, p. 744, 745

¹²⁹ MOATTI, 2008, p. 17, 248, 250

¹³⁰ HABINEK, 1998, p. 66

a ação, continuaram a ocupar o primeiro posto na hierarquia dos deveres e das honras. Quanto a isso, os exemplos de Cícero e Sêneca são bastante instrutivos. Pois embora ambos empreguem o verbo *philosophari* para se referir às suas atividades, e prontamente declarem seu compromisso com a *philosophia*, apresentam uma perceptível relutância em reconhecer-se como *philosophi*. Ainda que Cícero não negue expressamente que seja um *philosophus*, deixa subentendido que não é um quando afirma (*Fin.* 2. 1): “Antes de tudo, eu imploro a ti não pensar que vou oferecer-te uma audiência tal qual um *philosophus*, coisa que eu nunca aprovei muito até para os próprios *philosophi*”. Afinal, para homens públicos como Cícero e Sêneca, o *philosophus* é geralmente um grego de status social mais baixo, que oferece aulas de filosofia para jovens ou promove leituras públicas. Quando o termo *philosophus* é dirigido a um romano, o tom é geralmente cômico ou depreciativo, especialmente se proferido na arena pública. Cícero nos oferece um exemplo no *In Pisonem* (56): “senadores, ouvistes o que o *philosophus* disse: ele disse que nunca teve desejo algum de um triunfo”. Ao se referir a Piso enquanto *philosophus*, ele não só ridiculariza suas pretensões filosóficas epicuristas, mas o insulta por se tratar de um homem que assumiu a função de cônsul da República.¹³¹

A efetiva consolidação da escrita na comunicação pública, ao longo dos séculos II e I AEC, permitiu que a cultura literária romana se desenvolvesse. Nesse processo, convém ressaltar uma medida fundamental para a sua corrente instrumentalização. Sob o incentivo de César, a partir de 59 AEC, os debates senatoriais começaram a ser publicados, e a escrita se firmou como meio de controle objetivo sobre os magistrados e suporte da informação política.¹³² A dinâmica de preservação, importação e circulação de textos esteve restrita, em um primeiro momento, às coleções e bibliotecas privadas dos membros da elite. Já no século I AEC, atingiu um desenvolvimento notável com a edificação das primeiras bibliotecas públicas de Roma, cuja motivação se alinhou à prática do evergetismo.¹³³ O primeiro a propor a construção de uma foi César, que confiou sua execução e organização a Varrão. No entanto, o seu assassinato em 49 AEC frustrou tal empreendimento. De fato, coube a Gaio Asínio Polião erigir *ex manubiis*, *i.e.*, com recursos oriundos dos espólios de guerra, em 39 AEC, a primeira biblioteca pública da *urbs*, cujo edifício fazia parte do complexo do *Atrium Libertatis*, composto pelo templo da deusa *Libertas* e pelas repartições onde muitas das operações e procedimentos que definiam a cidadania romana eram efetivados. O *Atrium*, com sua arquitetura e arte pictórica triunfal, se localizava em um local proeminente da cidade, na

¹³¹ WILLIAMS; VOLK, 2015, p. 4, 13, 14, 17

¹³² MOATTI, 2008, p. 159

¹³³ HABINEK, 1998, p. 37

porção noroeste do Fórum, entre o Capitólio e o Quirinal. É oportuno observar a conexão simbólica que líderes e autoridades faziam entre o acesso às obras gregas e latinas e o entendimento da noção de *libertas* do cidadão. César se revelou, nesse quesito, um visionário. Primeiro porque reconheceu prontamente o quão normativo era o seu significado para a sociedade romana, e a ele recorreu consistentemente para legitimar seu programa de ação política, sobretudo para levar à discussão suas leis acerca da distribuição de terras. César se serviu da *libertas* também para justificar medidas extremas tomadas em nome do bem-estar dos *ciues*, sem que fosse rompida, todavia, a credibilidade na ideia de uma continuidade para a República. Porém, César deu um passo à frente ao assumir medidas *populares* e, ao mesmo tempo, distinguir o quanto o incremento da cultura literária moldaria os ideais de cidadania e de *libertas*, que intendia estabelecer em consonância com o alargamento das fronteiras do império. Em 49 AEC, César concedeu cidadania romana aos transpadanos (população das províncias da Gália Cisalpina).¹³⁴

Além da edificação da primeira biblioteca pública, e outras surgiram logo em seguida, especialmente a partir de Augusto, a cultura literária ganhou um impulso decisivo com a dinamização do sistema de edição e difusão de livros na *urbs*. Na estrada de *Argiletum*, que ligava o Fórum e a *Suburra*, *librarii* começaram a abrir seus florescentes negócios. Comumente colocavam, na entrada de suas lojas, cartazes chamativos com os títulos e preços das novidades. Muitos deles lucraram copiando as obras dos autores de êxito, e frequentemente possuíam a “exclusividade” de fazê-lo. Aqueles que intendiam ter suas composições lidas para além do seu próprio círculo de conhecidos (*diuulgare*) recorriam aos negócios dos *librarii*.¹³⁵ Cumpre salientar que a despeito do espaço crescente conquistado pela escrita, a cultura literária romana seguiu sendo fortemente marcada pela comunicação oral. Assim sendo, o ato de “tornar público” (*publicare*) um texto pressupunha, antes de tudo, a sua *recitatio* diante de uma audiência. Só então havia o investimento na edição de mais cópias manuscritas, que o autor oferecia (*edere*) ou enviava (*emittere*) àqueles que julgava apropriado.¹³⁶

Soma-se a esses desenvolvimentos no campo da escrita o diálogo dos romanos com a cultura helenística. A *urbs* 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. Entretanto, as condições para que a elite iniciasse

¹³⁴ ARENA, 2013, p. 5, 9, 44; CANFORA, 2002, p. 112-3, 124; LUKE, 2014, p. 15; MOATTI, 2008, p. 14, 252; URIEL; VALCÁRCEL, 2006, p. 969

¹³⁵ Idem; WISEMAN, 2001, p. 6

¹³⁶ MOATTI, 2008, p. 156; WISEMAN, 2015, p. 5, 6

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. Pois a expansão da dominação romana pelas cidades gregas da costa oriental do Mediterrâneo, levando um grande número de cidadãos a servir além-mar, intensificou o intercâmbio com a cultura e o pensamento dos povos submetidos. Dito isso, não podemos perder de vista o contexto de conquista e de expansão territorial em que essas mediações culturais ocorreram. Não obstante o peso da ideologia imperial, devemos reservar conotações mais fluidas às categorias analíticas de “helenização” e “romanização”, e pensar em termos de trocas e influências recíprocas.¹³⁷ No que diz respeito à religião, *e.g.*, Roma absorveu imagens, nomes e práticas de veneração de deuses estrangeiros. Podemos dizer que acolheu, na verdade, os próprios, quer dizer, suas estátuas e os relevos em que figuravam, dado que a troca cultural implicou na circulação de crenças, práticas, mas também das próprias obras de arte e dos instrumentos de culto, na condição de espólios de guerra.

É importante ter em consideração as circunstâncias de transferência cultural de objetos, e também de sábios, das demais partes do mundo helenístico para Roma, pois ambos foram conscientemente tomados enquanto estrangeiros. Com isso, nos eximimos dos preconceitos helenocêntricos perpetuados, a partir do século XIX EC, por parte da historiografia. Afinal, tais condições impuseram um meio de circulação que forçou, em alguma medida, uma recepção profundamente modificadora dos elementos da cultura helenística.¹³⁸ Por via do circuito de guerras, pirataria e escravidão, obras literárias gregas, tomadas como butim de guerra, passaram a fazer parte das bibliotecas das *domus* e *uillae*, e filósofos gregos foram atraídos para Roma e demais cidades da península, muitas vezes tendo sido feitos escravos.¹³⁹

O cônsul Emílio Paulo (*Lucius Aemilius Paulus*) introduziu, por volta de 160 AEC, a primeira coleção privada de livros na *urbs*, tomados após a derrota de Perseus, rei dos Macedônios, em Pidna. Nela já havia, portanto, em meados do século II AEC, uma “elite ilustrada”, o “círculo de Cipião”, a par dos temas literários e filosóficos que fluíam das cidades do mundo helenístico. Cipião Emiliano, filho de Emílio Paulo, tornou-se célebre por ter destruído Cartago, em 146 AEC, e foi um reconhecido orador e patrono das letras gregas e latinas. A exemplo de Emílio Paulo, Lúculo (*Lucius Licinius Lucullus*), cônsul em 74 AEC,

¹³⁷ BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 13; ORLIN, 2007, p. 60, 61; RÜPKE, 2007, p. 3; Cf. WALLACE-HADRILL, 2007

¹³⁸ BELTRÃO, 2013a, p. 8, 10, 11; FEENEY, 1998, p. 25-6; HABINEK, 1998; PHILLIPS, III, 2007, p. 11-2; WALLACE-HADRILL, 2008, p. 213-258

¹³⁹ BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 22

trouxo também uma coleção privada para Roma, fruto do butim do Reino do Ponto, no contexto da terceira guerra contra Mitridates. A biblioteca privada de Lúculo, tido como um entusiasmado helenista, tornou-se, na época, um centro de atividades para os intelectuais gregos e romanos.¹⁴⁰

Em um primeiro momento, a elite tomou contato com ideias filosóficas helenísticas através, principalmente, das instruções contidas nas obras de retórica e oratória gregas. A qualidade pragmática dos seus métodos de persuasão para o desempenho nos debates públicos e ascensão no *cursus honorum* foi rapidamente aprovada, notadamente em meio às guerras civis e acirramento da competição política. Houve, todavia, algumas resistências localizadas.¹⁴¹ Setores mais conservadores da *nobilitas* se manifestaram contrários à penetração da cultura helenística em Roma, apontando-a como responsável pela suposta corrupção dos princípios morais e religiosos. O Senado reagiu de forma hostil, em 155 AEC, à vinda de uma embaixada de filósofos gregos, e, em 151 AEC, mandou destruir um teatro de pedra em construção. Nessas novas condições de apropriação cultural, os romanos adquiriram um conhecimento “de primeira mão” desses conteúdos.¹⁴² A respeito da “novidade” desses temas, Lucrécio (2. 1023-5) se dirige aos leitores e ouvintes de seus versos e alerta:

Agora preste atenção a um raciocínio verdadeiro.
Na verdade, é uma coisa nova, que com veemência se esforça por chegar aos teus ouvidos, uma nova visão das coisas procura revelar-se.¹⁴³

Com relação à mesma questão, o autor (1. 136-9; 3. 258-61) comenta:

Dou-me bem conta da dificuldade de esclarecer
em versos latinos as obscuras descobertas dos gregos, ainda mais quando
é necessário tratar de muitos assuntos com palavras novas, por causa da
pobreza da língua e da novidade dos assuntos.¹⁴⁴

Gostaria agora de te dar uma explicação de como estão misturados entre si
estes elementos e de que modo se ordenam e funcionam,
mas embaraça-me, contra a minha vontade, a pobreza da língua pátria
Mesmo assim, porém, na medida em que eu for capaz,
de tratar este assunto, ainda que de forma sintética, fá-lo-ei.¹⁴⁵

¹⁴⁰ HARVEY, 1998, p. 121, 315; URIEL; VALCÁRCEL, 2006, p. 966-7

¹⁴¹ BRUNT, 1997, p. 174; MOATTI, 2008, p. 252

¹⁴² BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 13; ORLIN, 2007, p. 60, 61; RÜPKE, 2007, p. 3

¹⁴³ *Nunc animum nobis adhibe ueram ad rationem. / nam tibi uehementer uoua res molitur ad auris / accedere et noua se species ostendere rerum*

¹⁴⁴ *Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta / difficile inlustrare Latinis uersibus esse, / multa uouis uerbis praesertim cum sit agendum / propter egestatem linguae et rerum nouitatem*

¹⁴⁵ *Nunc ea quo pacto inter sese mixta quibusque / compta modis uigeant rationem reddere auentem / abstrahit inuitum patrii sermonis egestas; / sed tamen, ut potero summatim attingere, tangam.*

Tal afirmação de Lucrécio não nos deve levar, contudo, a desconsiderar as potencialidades expressivas próprias da língua latina, que dotaram o discurso filosófico romano de um caráter distinto, em sua negociação cultural com a filosofia grega e helenística. Também não devemos desconsiderar a confiança com que o próprio autor e Cícero, *e.g.*, embarcaram em seus projetos filosóficos pioneiros, reagindo contra e a favor dos modelos de pensamento herdados, controlando sua assimilação conforme os experimentavam e os reformulavam.¹⁴⁶

Ao se remeter a um discurso atribuído a Catão de Útica, Salústio (*Cat.* 52. 11. 2) chama atenção, no que tange à crise da *uirtus*, para o abandono de termos e expressões caros à língua pátria (*uera uocabula rerum amisimus*). No século I AEC, a reformulação e renovação dos *exempla* fizeram com que os *uera uocabula* cedessem lugar para os *noua uerba* (Lucr., 1.138) conferidos à língua latina, com vistas a acomodar à mentalidade e visão de mundo dos romanos as ideias oriundas das filosofias gregas e helenísticas. Com efeito, permitiu-se que a tradição, desta feita reinventada, subsistisse e continuasse a cumprir seu papel modelador para a sociedade de fins da República. É bastante significativo, *e.g.*, que autores gregos tenham encontrado dificuldades para classificar, em termos helenizantes, a imensa variedade de colégios sacerdotais (comentamos o quanto o conhecimento religioso estava sob o controle das autoridades). Não houve por parte dos filósofos e historiadores gregos um consenso a respeito da terminologia adequada para se discutir os colégios e suas atribuições. No final da República e início do Principado, recorreu-se comumente à transliteração dos títulos sacerdotais ou a um glossário explicativo.¹⁴⁷

Um bom exemplo da mudança cultural em curso está na elaboração do ideal nobre de *uirtus*, que se depreende da imagética de símbolos e das inscrições contidas na tumba funerária dos Cipiões. Na metade do século II AEC, Cipião Emiliano interveio no monumento com uma elaborada fachada arquitetural no estilo helenístico, que impressionava os passantes, e acrescentou bustos, incluindo o do poeta Ênio (*Per.* 38, 56). Quanto às inscrições, deixaram de ser em versos saturninos, e se tornaram dísticos elegíacos no novo modelo helenístico.¹⁴⁸ É possível afirmar que Lucrécio a um só tempo reflete, reelabora e consolida, a seu modo, o comprometimento da elite com o ideal de *disciplina* ou *studia*, *i.e.*, com a educação literária e pedagógica nascida do entrecruzamento da *paideia* grega com o *ethos* romano.¹⁴⁹

Nesse ponto, para compreender devidamente a reformulação da cultura tardo-

¹⁴⁶ VOLK; WILLIAMS; 2015, p. 1, 2

¹⁴⁷ BEARD, 1990, p. 45

¹⁴⁸ WALLACE-HADRILL, 2007, p. 220-2

¹⁴⁹ WALLACE-HADRILL, 2007, p. 8

republicana, é de fundamental importância reter que o helenismo não é uma entidade monolítica, mas um extenso, complexo e variado repertório de correntes literárias, artísticas e filosóficas, ao qual os cidadãos de Roma foram expostos em diferentes momentos, de maneiras diversas e, acima de tudo, com o qual estabeleceram relações de poder e um equilíbrio de força dinâmicos, em constante transformação. Frequentemente, ideias e conceitos tomados de empréstimo das correntes de pensamento helenísticas, como a *ratio* epicurista, adquiriam novos sentidos à luz das categorias e visões de mundo romanas, para então serem imediatamente confrontados com outras noções filosóficas, *e.g.*, o naturalismo estoico, igualmente reinventadas, com o objetivo de oferecer suporte ético e epistemológico a um determinado programa político-religioso de ação pública.

1.2. Lucrécio e a tradição do epicurismo romano em meados do século I AEC

A tradição crítica do pensamento romano tendeu a conferir uma importância maior ao estoicismo, em detrimento de outras escolas filosóficas helenísticas. Aos membros da elite que se destacaram nos campos da política e da literatura são creditadas convicções estoicas, e.g., Catão (95-46 AEC), Cícero, Augusto, Sêneca (c. 4 AEC-65 EC), Marco Aurélio (161-180 EC) etc.¹⁵⁰ No entanto, embora Roma estivesse correntemente a par dos temas da filosofia estoica, são poucos aqueles aos quais é possível atribuir, com alguma segurança, um comprometimento mais resolutivo. Entre eles está Catão e o personagem Q. Lúcio Balbo, porta-voz da *Stoa* no diálogo filosófico *De natura deorum* (Cf. Cic., *Nat. D.* 1. 15).¹⁵¹ De fato, o que se apresenta é um “vazio” da prática discursiva epicurista para o período do final da República, contraposto a bem estabelecida ética estoica augustana, polida com maestria, alguns decênios mais tarde, pela pena de Sêneca. Muito comumente essa tradição crítica se furta a comentar a vivacidade e impetuosidade da audiência conquistada em Roma pelos intelectuais e divulgadores gregos e latinos das ideias de Epicuro, não obstante o avanço da *restauratio augustana*, a partir dos anos 40 e 30 AEC.¹⁵² Manifestações identitárias vindas da cultura material atestam a penetrabilidade do epicurismo na sociedade romana, como a seguinte ara funerária datada do século I AEC, proveniente de Nápoles (CLE 961 = CIL 10.2971 = ILS 7781): “*Stallius Gaius has sedes Hauranus tuetur, ex Epicureio gaudiuigente choro*” (*Gaius Stallius Hauranus* [...] membro do coro de epicuristas, que viveu com alegria).¹⁵³

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.¹⁵⁴ Com isso, mostrou-se inconveniente para o futuro imperador a disseminação, por parte dos sábios epicuristas, de um espírito crítico, que conduzisse os homens públicos ao questionamento do modelo prescrito de *pietas* e da convicção na capacidade de interferência dos deuses nos negócios públicos, aos quais se confiava a garantia do bem-estar e da longevidade de Roma. Por conseguinte, ataques

¹⁵⁰ GRIFFIN, 1997, p. 5, 6; MACGILLIVRAY, 2012, p. 2

¹⁵¹ BENFERHAT, 2005, p. 7, 8

¹⁵² Ver nota 123

¹⁵³ OBBINK, 2010, p. 38

¹⁵⁴ BRUNT, 1997, p. 186-7

sistemáticos foram direcionados para os adeptos da doutrina, o que nos leva a considerar a hipótese de uma “conjuração silenciosa” do *De rerum natura*, cujo intuito era diminuir seu potencial disruptivo e caráter insidioso e, no limite, dificultar a transmissão de sua mensagem política subversiva.¹⁵⁵ Apesar desses condicionantes, é preciso reconhecer que o epicurismo gozou de respeitabilidade cívica e literária, e se estabeleceu como uma das principais escolhas de afiliação filosófica pela elite tardo-republicana.¹⁵⁶ As suas ideias repercutiram no âmbito da comunicação pública, de modo que não é possível ignorá-las nas controvérsias, debates e reflexões da literatura teológica do século I AEC, suscitados pela exigência de racionalização e sistematização das práticas e instituições religiosas romanas.

Observamos, no *De rerum natura*, uma refletida adequação entre o aporte filosófico epicurista e o comprometimento com a busca de uma solução para a instabilidade da ordem cívica republicana. Lucrécio (1, 24; 28; 40-2) exorta Vênus a “acompanhar a escrita de seus versos” sobre a natureza das coisas, e a lhes conceder “eterno encanto”, e, logo em seguida, clama à deusa “a paz para os romanos”, pois não estaria sendo “capaz de realizar sua tarefa com espírito sereno, nessa era turbulenta para a pátria”.¹⁵⁷ Em uma Roma perplexa diante dos desafios de ordem política impostos pelas guerras civis do século I AEC, na qual intelectuais e expoentes da elite vinham a público recomendar uma ou outra forma de conduta e ação política, a respeitabilidade conferida ao poeta e filósofo epicurista por parte de homens como Cícero, atento à qualidade literária de seus versos, é digna de nota. A combinação lucreciana de *ars* (“capacidade de elaboração literária”) e *ingenium* (“talento natural”) não lhe escapou, e ele a comentou em uma carta endereçada ao seu irmão Quinto, em fevereiro de 54 AEC (Cic., *Qfr.* 2. 9: *Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt, multis luminibus ingenii, multae tamen artis. Sed, com ueneris, uirum te putabo si Sallusti Empedoclea legeris, hominem non putabo*).¹⁵⁸ Com efeito, o autor (1.936-42) se esforçou na composição de seus versos, conforme se nota pela referência ao “mel espalhado nas bordas da taça, que contém o amargo absinto de uma doutrina difícil e obscura”¹⁵⁹.

A partir de uma leitura interpretativa da carta supracitada, Luciano Canfora propõe a hipótese de uma frequentação entre Lucrécio e Cícero. O classicista italiano detectou no seu

¹⁵⁵ SCHIESARO, 1987, p. 39, 41, 43, 61

¹⁵⁶ MACGILLIVRAY, 2012, p. 3, 4

¹⁵⁷ *te sociam studeo scribendis uersibus esse, [...] quo magis aeternum da dictis, diua, leporem [...] funde petens placidam Romanis, incluta, pacem; / nam neque nos agere hoc patriai tempore iniquo / possumus aequo animo*

¹⁵⁸ BELTRÃO, 2007a, p. 9, 10; CANFORA, 1993, p.18-9; MOMIGLIANO, 1984, p. 207; NARDUCCI, 1992, p. 6-9

¹⁵⁹ *sed uel uti pueris absinthia taetra medentes / cum dare conantur, prius oras pocula circum / contingunt mellis dulci flauoque liquore, / ut puerorum aetas inprouida ludificetur / labrorum tenus, interea perpotet amarum / absinthii laticem deceptaque non capiatur, / sed potius tali facto recreata ualescat,*

manuscrito mais antigo (*Mediceo* 49.1), produzido no ano de 1393 EC, e posteriormente copiado por humanistas ilustres, tal qual Salutati e Bruni, a seguinte variante: *uirum temptabo* no lugar de *uirum te putabo*. De acordo com o “Oxford Latin Dictionary”, *temptare* significa “examinar (uma pessoa) para descobrir seus sentimentos, suas intenções etc.”. De uso frequente em Cícero, o termo *uirum temptabo* se refere, na carta em questão, a um Lucrécio ainda vivo, e não a um autor falecido.¹⁶⁰ Cícero compartilha do entusiasmo do irmão pelos versos do poeta e filósofo romano, o que nos dá a impressão de que Quinto havia lido pelo menos alguns deles, antes de deixar Roma e partir para uma localização próxima, mas não explicitada. Sabemos, contudo, que enquanto se correspondia com o irmão, Quinto também trocava correspondências com César, para cujo acampamento na Gália se dirigia (cf. Cic. *Qfr.* 2.10.4: *de Caesare, fugerat me ad te scribere*). Alguns meses depois, quando já se encontrava junto dele, Quinto volta a escrever para o irmão sobre literatura. Duas cartas de Cícero desse período (*Qfr.* 2.15.5; 2.13.2) sugerem que César também se comunicava com os irmãos a respeito de temas literários, e é razoável supor que tenha compartilhado do entusiasmo de ambos pelo poema de Lucrécio. César foi um dos pioneiros e uma das principais autoridades da época no campo de estudos e reflexão acerca do uso da língua latina, como indica a sua obra *De analogia*, finalizada em 54 AEC e dedicada a Cícero. É bem possível que César tenha manifestado interesse pelo poema de um filósofo epicurista, que, em seu proêmio, anunciava tratar de *nova uerba* (Lucr., 1.138).¹⁶¹

Levando em consideração essas informações, é presumível que Lucrécio tenha alcançado algum grau de projeção na cena pública de Roma, tendo sua mensagem política possuído força persuasiva suficiente para que seu apelo em prol da República repercutisse em meio às *partes* da elite. Não podemos minimizar a conquista desse espaço, pois uma vez que a escrita está ligada ao poder, ao autor coube comunicar publicamente, com sua expressão poética mais afinada com as exigências literárias da elite, modos de representar a experiência humana e de estabelecer relações com os deuses comprometidos com a doutrina, mas desassociados de um segmento da tradição do epicurismo romano hostilizado pela elite, atuante pelo menos desde o início do século I AEC. O próprio Lucrécio buscou se distanciar desses divulgadores latinos em prosa da filosofia de Epicuro, ao reivindicar o mérito de ter sido o primeiro a expor o seu pensamento em Roma (1. 921-7; 1. 931-4; 2. 1023-29; 3. 3, 4, 28-30; 5.336-7).

Se levarmos em consideração as críticas de Cícero (*Fin.*, 1. 25) aos propagadores do

¹⁶⁰ CANFORA, 1993, p. 18-9

¹⁶¹ KREBS, 2013, p. 772

epicurismo, frequentemente voltadas para sua suposta pobreza de estilo, sendo ela devida, em alguma medida, à herança da recusa do próprio sábio grego de ceder aos ornamentos da linguagem, o êxito que eles obtinham junto a um público romano e itálico era vasto.¹⁶² Em uma carta, Cícero (*Fam.* 15.16.1-2) escarnece o uso por *Catius*, oriundo da população gaulesa da *Insubria*, do termo *spectra* para traduzir os *eidola* da teoria filosófica epicurista. Houve espaço também para críticas aos divulgadores do estoicismo, pois afirmou que havia muito pouco e precioso material disponível acerca dessa escola em latim naquela época. Contudo, nas *Tusculanae Disputationes*, pontua (4.7) que as “hordas” de epicuristas italianos não possuíam competidores estoicos. Refere-se a sucessores de *Amafinius* se espalhando por toda a península com seus tratados, sugerindo que nenhum outro filósofo foi tão largamente representado.¹⁶³ Cícero comenta ironicamente que o estudo latino de *Amafinius* sobre o epicurismo se tornou extremamente popular e atrativo para as massas justamente em razão de ter sido escrito com uma linguagem simples e não-técnica (*Acad.* 1.5; *Tusc. Disp.* 1.6; 2.7, 8; 4.6, 7).¹⁶⁴

Não obstante sua discordância em relação às ideias epicuristas, e mesmo a despeito da aversão manifestada algumas vezes aos seus princípios ético-morais (Cic., *Fam.*, 15. 16), Cícero possuía um conhecimento substancial e preciso dessa corrente filosófica, cultivou amigos entre seus adeptos, tendo sido Ático o mais estimado dentre eles, e reconheceu a retidão moral do sábio grego.¹⁶⁵ Expressou, ainda, profunda admiração em relação a Siro, o professor epicurista de Virgílio, a quem Catulo dedicou poemas.¹⁶⁶

A qualidade literária das obras de filósofos como Lucrécio e Filodemo de Gadara (c. 110 - 40 AEC), e sua frequência nos altos escalões da elite, contribuiu para a circulação das ideias da doutrina de Epicuro entre as autoridades e líderes diretamente empenhados nos assuntos da *religio publica* romana. De fato, não podemos subestimar o efeito, em termos de recepção, da competência poética e argúcia intelectual desses dois filósofos. A propósito, Cícero comenta: “ou o que pode ser mais prazeroso para o entendimento e para os ouvidos do que um discurso adornado e polido com reflexões sábias e linguagem valorosa? (*De or.*, 1.32: *aut tam iucundum cognitu atque auditu, quam sapientibus sentiis grauibusque uerbis ornata oratio et polita?*).¹⁶⁷ Filodemo estava de acordo com Lucrécio quanto à definição do medo da morte como a mais profunda e prejudicial de todas as paixões (*pathos*) que afligem o

¹⁶² PEREIRA, 1982, p. 385

¹⁶³ ZETZEL, 2016, p. 52

¹⁶⁴ BOURNE, 1977, p. 417

¹⁶⁵ TIMPANARO, 1988, p. 7, 17, 20, 21, 2

¹⁶⁶ BOURNE, 1977, p. 418

¹⁶⁷ SLATER, 1990, p. 213

ser humano. O filósofo grego ainda compôs estudos de natureza poética, e a respeito de temas relacionados à retórica e à música. Na obra *De pietate*, se recusou a atribuir à poesia uma utilidade moral. Refutou os estoicos, que lhe creditavam verdades morais e físicas sobre o mundo, e expôs detalhadamente a utilização da alegoria em sua interpretação.¹⁶⁸ Cícero, no discurso *In Pisonem* (68-72), tece honrosos elogios à sua poesia: “era refinado não só em filosofia, mas também virtuoso em competências nas quais se diz que os epicuristas são negligentes; compôs, além disso, poesia tão perspicaz, inteligível e elegante, que nada pode ser mais inteligente”.¹⁶⁹ Filodemo chegou à península itálica provavelmente durante as Guerras Mitridáticas, e estabeleceu residência na Campânia. Obteve o patronato de Pisão (*Lucius Calpurnius Piso Caesonius*), cônsul em 58 AEC e terceiro e último sogro de César, e passou boa parte de sua vida em sua *uilla* em Herculano, na baía de Nápoles, onde manteve próximo a si uma biblioteca e uma comunidade de amigos e discípulos epicuristas.¹⁷⁰

A “biblioteca de Herculano” da “Vila dos papiros”, como passou a ser conhecida na modernidade, quando seu sítio foi descoberto pelas escavações arqueológicas, foi um importante centro de estudo e convívio aberto aos debates e ensinamentos do epicurismo. Para a Campânia se dirigiam os jovens da elite buscando instruções na doutrina. Exponentes da elite romana frequentemente competiam entre si no convite a doutos epicuristas para participar dos banquetes e recitações oferecidos em suas residências na região.¹⁷¹ Nas imediações da *uilla* em Herculano foi descoberta uma quantidade significativa de fragmentos de papiros carbonizados, devido à erupção do monte Vesúvio, em 79 EC. Muitos desses fragmentos revelaram trechos de diferentes obras de Filodemo: dos mais de 800 rolos de papiros encontrados, 44 são de sua autoria, sendo que é possível atribuir-lhe mais 120 fragmentos.¹⁷² Lamentavelmente, alguns dos documentos que poderiam ser do interesse para uma reconstituição da cadeia receptiva que relacionasse as ideias de Filodemo à atividade política de líderes adeptos do epicurismo estão entre os mais danificados, *e.g.*, sua biografia e a composição “Sobre o bom rei segundo Homero”.¹⁷³ Ainda assim, é digna de nota a descoberta *in loco* de fragmentos do livro 4 de sua obra sobre retórica, dedicada a um distinto romano, o cônsul *C. Vibius Pansa Caetronianus*.¹⁷⁴

Diante da escassez de uma documentação escrita que nos possibilite recompor os

¹⁶⁸ OBBINK, 1995, p. 8

¹⁶⁹ *Est autem hic de quo loquor non philosophia solum sed etiam ceteris studiis quae fere Epicureos neglegere dicunt perpolitus; poema porro facit ita festivum, ita concinnum, ita elegans, ut nihil fieri possit argutius.* Idem

¹⁷⁰ BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 15; TSOUNA, 2007, p. 213, 218

¹⁷¹ MACGILLIVRAY, 2012, p. 12, 25

¹⁷² MACGILLIVRAY, 2012, p. 14-5; URIEL; VALCÁRCEL, 2006, p. 968

¹⁷³ BENFERHAT, 2005, p. 12

¹⁷⁴ MACGILLIVRAY, 2012, p. 14-5.

meios de circulação e a receptividade da elite às ideias de poetas e filósofos epicuristas como Lucrecio e Filodemo, uma alternativa válida é recorrer a um método de investigação que alie as fontes literárias disponíveis com dados e estudos arqueológicos. Nesse quesito, nosso conhecimento do epicurismo romano se amplia a partir da consideração do campo de investigação da poesia declamada nos *convivia*. Recordemos que as *sodalitates* de banquete marcavam ocasiões específicas, *e.g.*, as celebrações do aniversário do sábio grego.¹⁷⁵

¹⁷⁵ SCHMITT-PANTEL, 1990, p. 16, 178

1.3. O *De rerum natura* e a declamação poética nos *conuiuia* da elite romana: estudos de recepção e a ideologia da audiência

A decisão metodológica de destinar ao *De rerum natura* um lugar nos quadros da poesia “convivial” romana se justifica também em razão da ausência de registros das intenções de Lucrecio, o que torna o recurso aos procedimentos de análise da estética da recepção indispensável.¹⁷⁶ Não obstante, entendemos que a problemática relativa às ideias políticas de uma obra literária não deve ser reduzida a questões que girem em torno das intenções do autor, que se encontram, em muitos aspectos, vulneráveis à ideologia da audiência.¹⁷⁷ Com isso, queremos dizer que a compreensão do pensamento e da forma de ação política subsumidos no poema passa necessariamente pela interrogação das suas condições de recepção e apropriação, pois seus versos se confrontaram com diferentes repertórios interpretativos e condicionantes ideológicos do público para o qual Lucrecio os endereçou.¹⁷⁸

O método da estética da recepção nos é caro também porque nos permite superar a “teoria do reflexo”, que impede que se reconheça a historicidade própria e específica de um texto. Além do mais, negar sua dimensão histórica leva a uma concepção da linguagem como estática, o que impossibilita a tomada de consciência a respeito do controle apenas parcial possuído pelo autor sobre o sentido de sua composição, visto que suas intenções são incapazes de determinar sozinhas o seu significado.¹⁷⁹ Afinal, a historicidade de uma obra não se restringe à sua função representativa ou expressiva, já que ela é constitutiva de uma realidade, que não se encontra, aliás, antes ou ao seu lado, mas precisamente nela. Esse é o compromisso metodológico da história conceitual de Koselleck, que nos possibilita ir da realização no nível da elaboração linguística dos conceitos religiosos do *De rerum natura* à apreensão das alterações da situação política romana na qual foram operantes, *i.e.*, estruturantes dessa mesma realidade.

Nosso estudo da pragmática ou eficácia linguística com que Lucrecio ousou propugnar, à elite dirigente de seu tempo, um modelo de ação política e de atitude piedosa epicuristas recorre aos métodos da análise retórica e da estética da recepção. O problema do gênero é uma das questões principais da leitura interpretativa da primeira, e nos possibilita conhecer o programa persuasivo de um texto. De acordo com Cícero, um discurso se torna

¹⁷⁶ JAUSS, 1994, p. 79-80

¹⁷⁷ KENNEDY, 1997, p. 41, 46

¹⁷⁸ Os estudos de recepção, sobretudo de cadeias receptivas na longa duração, devem atentar também para a nossa própria apropriação moderna. KENNEDY, 2013, p. 51

¹⁷⁹ KENNEDY, 1997, p. 41, 46

persuasivo quando busca instruir (*docere*), agradar (*delectare*) ou comover (*mouere*).¹⁸⁰ Cumpre interrogar, portanto, o gênero ao qual o *De rerum natura* pertence, além do alcance dos efeitos de sua escolha por parte de seu autor. A questão do público-alvo é o segundo lugar de interpretação da análise retórica. Uma audiência se distingue por suas competências, crenças, sentimentos, ideologia etc., e é preciso observar se o poeta e filósofo romano adequou seu nível de argumentação, vocabulário e conhecimento às suas exigências. Quanto a isso, a principal regra é a do *decorum* (“conveniência”). Já a estética da recepção nos orienta a inserir a obra literária em uma determinada prática de leitura ou de audição. Trata-se, grosso modo, de identificar o seu contexto de declaração, por meio do qual nos é possível conhecer as relações de poder estabelecidas com a comunidade de interlocutores entendida pelo autor.¹⁸¹

O *De rerum natura* é um poema do gênero épico-didático, composto em hexâmetros. O verso em hexâmetro possui seis pés dactílicos ou seus equivalentes espondeus. A *caesura* (“corte”), com frequência fixado no terceiro pé, garante a respiração daquele que o declamava. Lembremos que a cadência possuiu, para os antigos, importância capital: o ritmo harmonioso tornava a expressão tocante e facilitava a memorização.¹⁸² O *De rerum natura* está dividido em seis livros, e supõe-se que tenha sido postumamente editado por Cícero.¹⁸³ Lucrécio recorreu ao princípio alexandrino do “livro”, cujo início e fim estão delimitados, respectivamente, por um próêmio e um epílogo, responsáveis por garantir a conexão orgânica das diferentes seções à arquitetura do poema. O autor empregou muitos dos padrões de argumentação característicos do gênero poético didático, *e.g.*, preparação, antecipação, recapitulação, exortação etc. No que se refere à exposição dos argumentos, se ateuve à objetividade, clareza, lógica e coerência discursivas.¹⁸⁴ O próêmio do livro 1 expõe de forma breve e clara a questão que será tratada. A função predominante é fática e o estilo ameno: a intenção é agradar o leitor/ouvinte e torná-lo atento e disponível para aprender.¹⁸⁵

Ora, agora presta ouvidos disponíveis e um espírito sagaz,
desprovido de preocupações, à doutrina verdadeira,
para não desperdiçares desdenhosamente
a minha dádiva para ti preparada com empenho leal

¹⁸⁰ REBOUL, 2004, p. 11, 15, 17-8

¹⁸¹ KENNEDY, 1997, p. 29, 47; PEREIRA, 1982, p. 386; SCHIESARO, 1987, p. 35-6

¹⁸² HARVEY, 1998, p. 335; REBOUL, 2004, p. 115.

¹⁸³ NARDUCCI, 1992, p. 9; SCHIESARO, 1987, p. 32

¹⁸⁴ Conforme a frequência de articulações lógicas e fórmulas de ligação tais como *adde quod, praeterea* etc. PEREIRA, 1982, p. 402

¹⁸⁵ NARDUCCI, 1992, p. 24; REBOUL, 2004, p. 56, 59, 60, 144; SCHIESARO, 1987, p. 30, 36, 55

(Lucr., 1. 50-53)¹⁸⁶

Lucrécio (1. 136-9; 2. 1023-5) sabia que a filosofia epicurista ainda era, em meados do século I AEC, desconhecida para a maioria dos romanos. Diante do risco de tornar difícil sua fruição, recorreu sistematicamente às figuras de estilo da poesia didática para conciliar o rigor do raciocínio filosófico com a exigência de legibilidade. Por intermédio dos *uisibilia*, ou seja, da argumentação por indução analógica, o autor converteu situações e experiências da vida cotidiana em chave de acesso à compreensão das leis da filosofia da natureza epicurista.¹⁸⁷ Ressaltemos, nesse quesito, o remetimento a elementos do universo militar, presentes no dia-a-dia das autoridades e líderes romanos, a quem Lucrécio intendia instruir no pensamento do sábio grego. A analogia é um argumento que cria a estrutura do real, estabelecendo entre as coisas nexos antes não suspeitados. Favorece a confirmação de um tema, em geral abstrato, a partir do estabelecimento de relações de semelhança entre realidades heterogêneas. Além do mais, imagens familiares auxiliam a reduzir a distância entre o “visível” e o “invisível”, ou entre a “rotina tranquilizadora” e o fenômeno “desconhecido e inquietante”, terreno no qual prospera o *terror* religioso.¹⁸⁸ Lucrécio recorreu aos *uisibilia*, sobretudo, para esclarecer o núcleo da *physica* epicurista, qual seja a atividade dos átomos, partículas invisíveis, logo inacessíveis às faculdades da percepção sensível, o que dificulta a transmissão do conhecimento acerca do seu movimento e dinâmica de interação na natureza.¹⁸⁹ Ao contrário de Cícero (*Fin.* 16. 17), ele não transliterou o termo em grego utilizado por Epicuro (*atomus*). No lugar, optou por *rerum primordia* (Lucr., 1. 55: “elementos primordiais da matéria”), ou *semina/principia corpora*, o que indica seu esforço de expor de forma didática os princípios da doutrina:¹⁹⁰

A imagem e o modelo deste fato, como digo,
 está sempre presente e a movimentar-se diante dos nossos olhos.
 Observa, com efeito, quando a luz do Sol e seus raios,
 penetrando numa sala escura, se derramam nela:
 verás muitos pequenos corpos agitarem-se confusamente
 na própria luz dos raios e, como se fosse um eterno combate,
 travar batalhas e escaramuças, em esquadrões, combatendo sem quartel,
 agitando-se em constantes encontros e afastamentos,
 de modo que, a partir disso, se poderá conjecturar como será
 a contínua agitação dos átomos no imenso vazio,

¹⁸⁶ *quod super est, uacuas auris <animumque sagacem> / semotum a curis adhibe ueram ad rationem, / ne mea dona tibi studio disposta fideli, / intellecta prius quam sint, contempta relinquant*

¹⁸⁷ MILANESE, 1992, p. 161

¹⁸⁸ PEREIRA, 1982, p. 393; REBOUL, 2004, p. 181, 185-6

¹⁸⁹ PEREIRA, 1982, p. 3911; SCHIESARO, 1987, p. 30-1

¹⁹⁰ CERQUEIRA, 2015, p. 75

se é que uma coisa pequena pode servir de exemplo para grandes coisas e proporcionar pistas para conhecermos estas. Por isso, ainda é mais razoável que estes corpos que parecem revoltear nos raios de Sol, te advirtam o espírito, porque tal torvelinho revela que também no fundo da matéria existem movimentos escondidos e invisíveis. (Lucr., 2. 112-128)¹⁹¹

Além da poesia didática, o poeta e filósofo romano tomou de empréstimo as figuras de estilo da poesia épica, pois não se ateu somente à razão de seu público-alvo. A um só tempo, o *De rerum natura* combina o tom serenamente argumentativo da exposição sistemática e rigorosa da escola epicurista com o *pathos* do arrebatamento poético. Assim sendo, Lucrécio se preocupou também com a emotividade de sua audiência, e buscou suscitar suas emoções e seus sentimentos. A lógica da argumentação é igualmente de ordem afetiva, visto que havia a necessidade imperiosa de tornar o epicurismo mais atraente para seus interlocutores, *i.e.*, a elite do período final da República. Com esse intuito, os proêmios de cada um dos seis livros contêm uma exultante celebração da promessa de libertação da doutrina e um elogio de caráter épico-heroico ao sábio grego (cf. Lucr., 1.62-79).¹⁹² O *De rerum natura* assimilou, acima de tudo, o estilo elevado da poesia épica, escolhida (Lucr., 1.936-42) para transmitir a “verdade” da filosofia de Epicuro, retomando o entusiasmo dos antigos “poetas-filósofos”, *e.g.*, Empédocles. O autor prestou honrosas homenagens à tradição poética de Homero e Ênio e reivindicou, ainda, levá-la adiante com seu poema. A fortuna da poesia épica foi duradoura em Roma. Ao lado do próprio *De rerum natura*, podemos citar a *Eneida* de Virgílio.¹⁹³

No que toca ao contexto de declaração da obra de Lucrécio e à sua caracterização como poesia “convivial”, cumpre alertar para o risco de interpretá-la tal qual uma narrativa “flutuante” de signos, desconsiderando-a enquanto a expressão de práticas rituais corporais. Afinal, a performance e a oralidade marcaram as atividades de escrita, composição e leitura dos antigos. Não é razoável descuidar, portanto, da incidência do corpo e de suas expressões na linguagem e no discurso das sociedades antigas. É de fundamental importância reter que esses corpos ocupavam, necessariamente, um local específico na *urbs*, um lugar público ou “semi-público”, cuja densidade política, religiosa e jurídica informavam a cognição dos

¹⁹¹ *cuius, uti memoro, rei simulacrum et imago/ ante oculos semper nobis uersatur et instat. / contemplator enim, cum solis lumina cumque / inserti fundunt radii per opaca domorum: / multa minuta modis multis per inane uidebis / corpora misceri radiorum lumine in ipso / et uel ut aeterno certamine proelia pugnans / edere turmatim certantia nec dare pausam, / conciliis et discidiis exercita crebris; / conicere ut possis ex hoc, primordia rerum / quale sit in magno iactari semper inani. / dum taxat rerum magnarum parua potest res / exemplare dare et uestigia notitiae. / Hoc etiam magis haec animo te aduertere par est / corpora quae in solis radiis turbare uidentur, / quod tales turbae motus quoque materiai / significant clandestinos caecosque subesse.*

¹⁹² GALE, 2007, p. 5, 6; PEREIRA, 1982, p. 386, 388-9; SCHIESARO, 1987, p. 35-6, 38

¹⁹³ Idem; HARVEY, 1998, p. 336-337, 407; REBOUL, 2004, p. 55, 59, 60

sujeitos, suas concepções e seus sentimento de estar no mundo, de a ele pertencer, e, por extensão, um modo particular de observá-lo e interpretá-lo.¹⁹⁴

A despeito da cultura literária da Roma do século I AEC ainda não contar com uma ampla produção e difusão de obras em suporte físico, estando os “livros”, ou melhor, os rolos de papiro ou pergaminho, restritos a um pequeno círculo letrado, a literatura na forma de “música”, ou seja, declamação poética e representação no palco, já havia se estabelecido nos festivais e espetáculos, triunfos, dedicações de templos, procissões fúnebres, banquetes etc. Os comediógrafos Plauto e Terêncio escreveram, *e.g.*, para performances públicas. Vejamos uma reveladora anedota presente em uma carta de Plínio, escrita por volta de 104 EC. Nela há um comentário a respeito do senador *Aquillius Regulus*, cujo filho havia acabado de morrer. Não satisfeito em encomendar imagens e estátuas do menino “para toda oficina, em pintura, cera, bronze, prata, ouro, ferro e mármore [...] reuniu uma grande audiência e leu, ele mesmo, um livro sobre sua vida [...] Possuía centenas de cópias [pequeno exagero de Plínio] e distribuiu o livro por toda a Itália e pelas províncias. Escreveu para as autoridades locais requerendo que alguém com a melhor voz entre os conselheiros da cidade fosse selecionado para ler para o povo – e isso foi feito”.¹⁹⁵ Sabemos que o templo de *Magna Mater*, embora situado no cimo do declive localizado no extremo oeste do Palatino, com apenas um limitado espaço à frente, foi construído sobre uma alta plataforma, capaz de conter um extenso e largo lance de escadas à frente, que poderia acomodar cerca de 1300 espectadores. É possível que o templo de Apolo dispusesse de um lance de escadas semelhante: os censores providenciaram, em 179 AEC, para que um *theatrum* e *proscenium* fossem ali erigidos.

Nesse sentido, essas ocasiões festivas e cerimoniais haviam se convertido nas principais instâncias de criação, transmissão e adaptação da tradição e cultura tardo-republicanas, que podiam ser, em alguns casos, colhidas e reelaboradas pela escrita literária da elite.¹⁹⁶ Quanto a isso, é imperioso atentar para a materialidade e dimensão espacial das teologias propostas por Varrão no *Antiquitates rerum diuinarum*: pois além da interseção no plano conceitual, essas teologias (mítica, civil e física) irromperam nos locais públicos da *urbs*, onde seus divulgadores - poetas, magistrados e filósofos - disputavam a atenção da audiência formada pelos *ciues*. Ao interferir na “batalha semântica” pelo vocabulário cívico-religioso, que mobilizava intelectuais e expoentes da elite dirigente na criação de uma literatura teológica, Lucrécio estava cômico da necessidade de se impor nos palcos e demais

¹⁹⁴ HABINEK, 2005, p. 1-4

¹⁹⁵ WISEMAN, 2015, p. 9

¹⁹⁶ WISEMAN, 1998, 2015, p. 6, 9, 55

espaços de audição e performance literária dos festivais e cerimônias públicas, bem como nos banquetes das *domus* e *uillae* da elite. A seguir, relacionamos algumas seções do *De rerum natura* que fazem menções a locais e contextos de declamação poética propícios para a circulação e recepção de seus versos na Roma de meados do século I AEC. Nas duas primeiras passagens, o autor evoca a ambiência do teatro, e mediante um apelo de tipo sinestésico, com odores, cores etc., envolve o leitor ou ouvinte na experiência de estar em um. O seu intuito é introduzi-lo no conhecimento de um elemento precípuo da *physica* epicurista: os *simulacra*, ou seja, as emanações dos objetos, membranas ou imagens sutis que se destacam deles e “batem” em nossa vista. Por meio do recurso aos *uisibilia*, Lucrécio busca esclarecer seus interlocutores da dinâmica de propagação dos *simulacra*.¹⁹⁷

Por fim, todas as coisas boas para os sentidos e as que são más para o
[tato
opõem-se entre si por serem compostas de átomos de diferentes
[configurações.

E tu não penses, eventualmente, que o acerbo silvo
da estridente serra é formado por átomos lisos, como acontece
com as melodias musicais que os músicos despertam e modulam
ao percorrer com os seus dedos ágeis as cordas dos instrumentos,
nem tomes por certo que os átomos penetram no nariz dos homens
de forma semelhante quando fétidos cadáveres são incinerados
e quando se acabou de espargir a cena do teatro com açafraão da Cilícia
e o altar próximo exala odores da Pancaia (Lucr., 2. 408-17)¹⁹⁸

Percebe-se bem, com efeito, que muitas coisas projetam copiosas
[emanações,
não só do interior e do seu âmago, como antes dissemos,
mas também da superfície, e também constantemente a própria cor
e fazem isso vulgarmente os toldos amarelos e avermelhados,
e cor de púrpura, quando, estendidos sobre os grandes teatros,
esticados entre mastros e traves, ondeiam tremulantes.
Na verdade, tingem a multidão aí sentada na plateia, em baixo,
e todo o aspecto da cena, a aparência dos patrícios
e das matronas, e de lá de cima fazem-nos ondear com
os seus reflexos coloridos, e quanto mais os muros do teatro
se fecham em volta, tanto maior é o alegre encanto de todas estas
[coisas,
espargidas no interior com a luz do dia concentrada. (Lucr., 4. 72-83)¹⁹⁹

¹⁹⁷ ERNOUT, 2012, p. 262-3

¹⁹⁸ *omnia postremo bona sensibus et mala tactu / dissimili inter se pugnant perfecta figura; / ne tu forte putes serrae stridentis acerbum / horrorem constare elementis leuibus aequae / ac musaea mele, per chordas organici quae mobilibus digitis experefacta figurant; / neu simili penetrare putes primordia forma / in nares hominum, cum taetra cadauera torrent, / et cum scena croco Cilici perfusa recens est / araque Panchaeos exhalat propter odores;*

¹⁹⁹ *nam certe iacere ac largiri multa uidemus, / non solum ex alto penitusque, ut diximus ante, / uerum de summis ipsum quoque saepe colorem. / et uolgo faciunt id lutea russaque uela / et ferrugina, cum magnis intenta theatris / per malos uolgata trabesque tremantia flutant; / namque ibi consessum caueai supter et omnem / scaenai*

Na duas seções seguintes, há alusões a jogos que ocupavam principalmente as dependências do circo:

Assim se renova constantemente o Universo, e os seres vivos vivem por trocas recíprocas. Uns povos crescem, outros definham, e em pouco tempo mudam-se as gerações dos seres viventes e, como corredores de estafeta, passam umas às outras o testemunho da vida. (Lucr., 2. 75-9)²⁰⁰

Então não vês que, ao abrirem-se as barreiras da corrida num breve instante, a força ansiosa dos cavalos não consegue, contudo, irromper tão rapidamente quanto a própria mente o deseja? (Lucr., 2. 263-5)²⁰¹

Por fim, nestes últimos versos, Lucrécio se remete ao universo do banquete e ao ir-e-vir costumeiro da elite romana entre suas *domus* e suas *uillae* fora da cidade:

É mais agradável, por vezes, e nem a própria natureza requer outra coisa, mesmo que não haja estátuas de jovens pela casa, a segurar na mão direita candelabros igníferos para proporcionar luz aos festins noturnos e a casa não resplandeça com prata ou cintile com ouro, ainda que as cítaras não façam ecoar as vigas de um teto com painéis dourados (Lucr., 2. 23-28)²⁰²

Frequentemente sai para fora de grandes palácios aquele para quem estar dentro de casa é insuportável; de repente, regressa, porque sente que fora dela também não está nada melhor, corre depois para a sua *uilla* galopando em grande velocidade, como se procurasse levar socorro a uma casa em chamas: mal pisou o limiar de sua *uilla*, boceja de imediato, ou entra pesadamente no sono e procura o esquecimento, ou então dirige-se outra vez à cidade a toda pressa, e volta a vê-la. (Lucr., 3. 1060-1067)²⁰³

De acordo com Thomas Habinek, poetas e filósofos romanos compartilharam com oradores e sacerdotes a autoridade advinda dos *carmina*, i.e, dos “cantos”. Esses tipos de

speciem patrum matrumque deorsum / inficiunt coguntque suo fluitare colore. / et quanto circum mage sunt inclusa theatri / moenia, tam magis haec intus perfusa lepore / omnia conrident correpta luce diei.

²⁰⁰*sic rerum summa nouatur / semper, et inter se mortales mutua uiuunt. / aulescunt aliae gentes, aliae minuuntur, / inque breui spatio mutantur saecla animantum / et quasi cursores uitai lampada tradunt*

²⁰¹*nonne uides etiam patefactis tempore puncto / carceribus non posse tamen / prorumpere equorum / uim cupidam tam de subito quam mens auet ipsa?*

²⁰²*gratius inter dum, neque natura ipsa requirit, / si non aurea sunt iuuenum simulacra per aedes / lampadas igniferas manibus retinentia dextris, / lumina nocturnis epulis ut suppeditentur, / nec domus argento fulget auroque renidet / nec citharae reboant laqueata aurataque templa,*

²⁰³*exit saepe foras magnis ex aedibus ille, / esse domi quem pertaesumst, subitoque (reuertit), / quippe foris nihilo melius qui sentiat esse. / currit agens mannos ad uillam praecipitanter / auxilium tectis quasi ferre ardentibus instans; / oscitat extemplo, tetigit cum limina uillae, / aut abit in somnum grauis atque obliuia quaerit, / aut etiam properans urbem petit atque reuisit.*

agentes sociais foram gerados pela ritualização do discurso, de modo que a sua autoridade possuía raízes históricas e pragmáticas no complexo de ações, objetos, e performance verbal que compunham o ritual.²⁰⁴ Nessas condições, a elaboração do discurso poético é concebida como ritualização e música, e possui um acentuado caráter recitativo. Para Habinek, o *carmen* está subdividido em tipos, e a poesia seria um deles, que inclusive o suplantou ao longo do tempo.²⁰⁵ A ritualização da linguagem, *i.e.*, a transformação do discurso em canto, possuía a capacidade de interferir na ordem social, na medida em que empoderava os agentes e difundia sua autoridade para outros contextos rituais em que a cultura e os modelos de autorreferência sócio-políticos dos cidadãos eram elaborados e transmitidos.²⁰⁶

Quando em um período ainda recuado de sua história os romanos incluíram o canto em sua prática ritual, houve a preocupação de desenvolver sua habilidade de conectar o “aqui e agora” com arranjos de poder de alcance mais amplo. Dedicaram-se, assim, a associar o *carmen* aos conteúdos da cultura socialmente autorizados: hinos religiosos, fórmulas legais, performances dramáticas, convocação às armas, tendo sido essas atividades designadas pelo verbo *cano*. O estímulo à conexão com a música atingiu também aqueles temas identificados com a ameaça da ordem social, *e.g.*, encantamentos, vaticínios gerados fora do âmbito dos colégios sacerdotais e canções difamatórias dirigidas a proeminentes cidadãos ou membros da elite dirigente.²⁰⁷

Levando em consideração esse processo de longa duração a que a prática ritual do *carmen* foi submetida, é possível afirmar que o empoderamento de poetas e filósofos romanos lhes permitiu articular uma forma de agência social particular. Habinek sustenta que a poesia é a “essência do poder”: tal domínio se manifesta e age pela ritualização do discurso poético, a cargo de agentes (os poetas), cuja proficiência lhes garante uma autoridade transmitida para além dos limites imediatos do ritual. Desse modo, a declamação ou outra modalidade de performance literária termina, mas o efeito de sua autoridade repercute do contexto teatral dos festivais ou convivial dos *sodales*, reunidos em banquete, a outras instâncias públicas de sociabilidade, *e.g.*, os *rostra* do Fórum, onde eram proferidas as orações fúnebres.²⁰⁸ Da mesma forma que fez para o teatro e o circo, e para os banquetes promovidos nas *domus* e *uillae* da elite, na seção seguinte Lucrécio evoca a cerimônia e o aparato ritual do funeral romano, como a lamentação característica do seu discurso solene, oferecido comumente por

²⁰⁴ HABINEK, 2005, p. 9, 10

²⁰⁵ HABINEK, 2005, p. 1-4

²⁰⁶ Idem.

²⁰⁷ HABINEK, 2005, p. 24

²⁰⁸ HABINEK, 2005, p. 1 - 4

um membro jovem da família enlutada. Porém, o autor subverte, com evidente tom irrisório, a lamúria, e o intuito é convencer seus leitores/ouvintes de que o aniquilamento da alma acompanha aquele do corpo, e, com isso, livrá-los do medo da morte (Lucr., 3. 894-911)²⁰⁹:

“Nunca mais te acolherão a tua casa feliz nem a ótima esposa,
nem os doces filhos correrão para ti, a fim de arrebatard os teus beijos
e não tocarão o teu peito com uma doçura indizível.
Não poderás proteger os teus prósperos negócios nem os teus familiares,
desgraçadamente um só dia nefasto tudo te arrebatou, ó desgraçado,”
- dizem - “tantos prazeres da vida!”
Todavia, nesses queixumes não acrescentam que
“não ficará juntamente contigo já o desejo de nenhuma dessas coisas.”
Porque, se pensarem bem e exprimirem depois o pensamento por palavras,
afastar-se-ão de uma grande angústia do espírito e do medo.
“Tu, tal como quando és adormecido pela morte, também
serás libertado, no tempo que se segue, de todas as dores acerbadas;
mas nós, juntos de ti, incinerado numa pira horrífica,
choraremos insaciavelmente, e nenhum dia
nos apagará do coração um desgosto eterno.”
Ora, a este que assim fala perguntamos que amargor
tão grande é esse que podemos causar a ponto de alguém definhad
com um luto sem fim, se tudo retorna ao sono e à tranquilidade

Na cidade grega arcaica, o gesto de recitar uma elegia diante de um público não diferia qualitativamente daquele de discursar na assembleia. Ainda não havia sido instituída uma separação entre essas duas experiências. Tais circunstâncias deixam de existir na cidades clássicas e helenísticas. Presumimos, contudo, que a despeito da dinâmica do *symposium* se distinguir essencialmente daquela da *agora*, a poesia reteve, em algum grau, seu efeito ideológico, mesmo tendo cedido lugar, em alguns casos, a outras instituições, ou se transformado enquanto prática discursiva.²¹⁰ Um dado interessante advém de uma configuração cultural diferente, de matriz romana, mas que corrobora a hipótese relativa ao poder detido pelos poetas. O exemplo decorre de uma situação comparável, considerada, todavia, do ponto de vista inverso do fluxo de autoridade: uma vez encerrado o processo deliberativo das assembleias do povo, a aprovação final ou crítica a uma determinada lei era

²⁰⁹ *'Iam iam non domus accipiet te laeta neque uxor / optima, nec dulces occurrent oscula nati / praeripere et tacita pectus dulcedine tangent. / non poteris factis florentibus esse tuisque / praesidium. misero misere' aiunt 'omnia ademit / una dies infesta tibi tot praemia uitae.' / illud in his rebus non addunt 'nec tibi earum / iam desiderium rerum super insidet una.' / quod bene si uideant animo dictisque sequantur, / dissoluant animi magno se angore metuque. / tu quidem ut es leto sopitus, sic eris aevi / quod super est cunctis priuatus doloribus aegris; / at nos horrifico cinefactum te prope busto / insatiabiliter defleuimus, aeternumque / nulla dies nobis maerorem e pectore demet.' / illud ab hoc igitur quaerendum est, quid sit amari / tanto opere, ad somnum si res redit atque quietem, / cur quisquam aeterno possit tabescere luctu.*

²¹⁰ SCHMITT-PANTEL, 1990, p. 25

manifestada pelo chiar ou aplauso no circo ou teatro, dirigido ao magistrado que a propôs nas ocasiões festivas.²¹¹

Das inúmeras formas que a declamação poética assumiu, nos atemos à recitação oferecida nas *sodalitates* do *conuiuium* (cf. Cic. *Tusc.* 1.96) nas *domus*, em Roma, e nas *uillae* itálicas do século I AEC. A configuração desses banquetes reteve algumas das características da tradição dos *carmina conuiuialia*, referidos por Varrão a partir dos comentários de Catão. Os romanos desenvolveram, desde antes do período da fundação da *urbs* e de formação de sua identidade, uma “cultura convivial”.²¹² A instituição do banquete romano extraiu sua origem dos ritos de comensalidade das populações do Lácio, com muitos acentos etruscos, e de algumas sociedades arcaicas, como a mesopotâmica, fenícias e grega.²¹³ É possível distinguir, através de uma rica série de vestígios funerários, o florescimento do costume do banquete convivial, na península itálica central, por volta do século VIII AEC, sobretudo na Etrúria, e a sua participação na formação cultural de uma aristocracia e no estímulo à urbanização.²¹⁴

O contexto do convívio marcado pelo banquete nos é caro por ser aquele no qual os versos do *De rerum natura* circularam em meados do século I AEC, e corresponde, por conseguinte, à sua primeira instância receptiva. Nesse momento, o poema não é identificado nas referências com uma obra singular em seis livros, mas antes, com um conjunto de versos, possivelmente ainda em processo de escrita, discussão e reelaboração por parte de Lucrécio e seu primeiro e restrito círculo de ouvintes, de aptidões intelectuais e competências literárias. Pois comumente oferecia-se a leitura em voz alta em banquetes, que reuniam como convidados indivíduos estimados pelo autor, com quem matinha relações próximas, e se esperava que tecessem comentários e propusessem revisões. Atentemos para um elemento significativo, que nos autoriza a incluir o *De rerum natura* nos quadros da poesia declamada nos *conuiuia*: a presença nele do discurso amoroso (Lucr., 4. 1058-1287), que se manifesta tanto na sua expressão poética quanto na eloquência do seu debate filosófico. Afinal, um momento aguardado do banquete era a discussão e disputa entre os convivas sobre os efeitos do amor e dos prazeres.²¹⁵ Nessa ambiência, nota-se a disposição de Lucrécio (4. 1124-5; 1127-9; 1131-3) de instruir os membros da elite romana nos princípios ético-morais da doutrina epicurista:

²¹¹ RÚPKE, 2005. p. 227

²¹² BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 22; SCHMITT-PANTEL, 1990, p. 20

²¹³ MURRAY, 1990, p. 5

²¹⁴ MURRAY, 1990, p. 10

²¹⁵ PELLIZER, 1990, p. 180, 182

As suas obrigações são descuradas,
 a reputação, vacilante, sofre estragos, o seu patrimônio
 é dilapidado [...]
 o tecido de púrpura é desgastado e bebe o suor de Vênus.
 Os proventos honradamente arrecadados pelos antepassados
 são convertidos em diademas e mitras [...]
 São preparados banquetes, com vestes luxuosas, bebidas abundantes,
 são preparados jogos, perfumes, coroas, grinaldas,
 em vão, [...] ²¹⁶

As composições poéticas e teatrais se destinavam, em primeiro lugar, a um público ouvinte, ou seja, a audiência composta pelos participantes dos festivais e cerimônias cívico-religiosas da *urbs*. O fenômeno de verter a criação literária para um suporte físico e destiná-la a leitores era, portanto, secundário. Assim, a transcrição ou cópia de uma obra em um ou mais rolos de papiro ou pergaminho indicava conclusão, em outras palavras, o processo de composição havia chegado ao fim.²¹⁷ Na carta endereçada a Quinto, em fevereiro de 54 AEC, Cícero (*Qfr.* 2, 9) teceu comentários a respeito dos *Lucretii poemata*, além dos *Empedoclea* de Salústio. Canfora cita F. H. Sandbach, para quem não há provas suficientes do uso do plural *poemata* para indicar um trabalho singular em vários livros. Frequentemente o termo indica “um grupo de versos”. Cícero, *e.g.*, em suas cartas e em uma única passagem nas *Tusculanae disputationes* (2.26.15), emprega o plural *poemata* com o sentido de “versos”. Recordemos que o poeta e filósofo romano compôs o *De rerum natura* em meados dos anos 50 AEC, e faleceu apenas entre 51 e 50 AEC. Ou seja, no momento em que Cícero comentou, na carta a Quinto, os *Lucretii poemata*, seu autor ainda estava vivo. Em uma segunda carta, de data incerta, mas seguramente anterior à supracitada, *poemata* ressurge em associação com o âmbito da recitação “doméstica”, da leitura de poemas em processo de composição.²¹⁸ Nessa carta, Cícero (*Qfr.* 2, 8, 1) ironiza os poetas que leem seus versos há pouco compostos: *non mehercule quisquam [...] libentius sua ressentia poemata legit quam ego te audio quacumque de re [...]* (Nunca, por Hércules, [...] quem quer que [no caso, o poeta] leia seus novos poemas com mais entusiasmo do que eu te ouço, seja qual for o tema [...]).²¹⁹

A instituição do banquete, segundo indícios provenientes da poesia arcaica, converteu-se em instância de elaboração de valores relativos à “comunidade”, e permitiu até o

²¹⁶ *languent officia atque aegrotat fama uacillans. / labitur interea res et Babylonia fiunt (...) auro includuntur teriturque thalassina uestis / adsidue et Veneris sudorem exercita potat. / et bene parta patrum fiunt anademata, mitrae, (...) eximia ueste et uictu conuiuia, ludi, / pocula crebra, unguenta, coronae, sarta parantur, / ne quiquam*

²¹⁷ WISEMAN, 2015, p. 5, 6

²¹⁸ CANFORA, 1993, p. 20; HABINEK, 1998, p. 4, 5

²¹⁹ CANFORA, 1993, p. 13, 18, 20

desenvolvimento de noções de “equidade”. Na elegia intitulada *Eunomia*, Sólon compara a falta de equilíbrio político na cidade com a incompetência em organizar os prazeres no banquete. A ordem social é associada à distribuição de porções de carne sacrificial.²²⁰ Nesse sentido, a partir da consideração de um caso específico, ou seja, o *symposium* ateniense, desejamos enfatizar que os “rituais de convivialidade” antigos, e o *conuiuium* romano em particular, despontam como práticas que enfatizam sistemas de valores fundamentais, sociopolíticos e religiosos. Em uma palavra, o *conuiuium* é admitido enquanto instituição que caracteriza a ideia de igualdade cívica, e a participação nele expressa a afirmação da condição de cidadão.²²¹ A interação entre religião e política é particularmente complexa no banquete romano, e, por isso mesmo, não devemos nem exagerar e nem ignorar as tensões entre esses domínios. Se, por um lado, é falacioso isolar os aspectos pragmáticos e ideológicos da poesia e do comportamento conviviais, sem atentar para a importância do contexto religioso da Roma tardo-republicana, por outro, nos equivocamos se lançamos um olhar para todo o ritual como estando impregnado pelo princípio do sagrado.²²²

É de fundamental importância reter a dimensão pública, a um só tempo cívica e religiosa, dessa trama significativa em torno do rito que caracteriza o *conuiuium*, pois só nesses termos é possível compreender o quanto Roma dependeu do canto e da dança dos sacerdotes *salii* para a afirmação contínua de sua soberania. O que ocorria nos dramas cívicos conduzidos pelos agentes da música “públicos”, *i.e.*, a serviço da *res publica*, se repetia em diferentes níveis nos variados contextos de declamação, em que a cooperação dos *sodalitates* de cidadãos reforçava os valores estruturantes da comunidade.²²³ Dessa forma, somos levados a reconhecer que o canto ritual, com seu característico estilo marcado pelo ar de fixidez, possuiu, na Roma Antiga, um “poder fundacional”, na medida em que operou um real e ativo reordenamento da economia simbólica da autoridade sociopolítica ao fundar e refundar, incessantemente, as bases da consciência prática do mundo dos cidadãos da *urbs*. Reparemos que o caráter aparentemente inflexível do seu estilo consiste, na verdade, em um conjunto de padrões que, pela ação engajada de gerações de líderes comprometidos com diferentes programas de ação política, serviram para transmitir novas orientações que se pretendiam

²²⁰ SCHMITT-PANTEL, 1990, p. 21

²²¹ SCHMITT-PANTEL, 1990, p. 24

²²² MURRAY, 1990, p. 10

²²³ HABINEK, 2005, p. 6

hegemônicas.²²⁴ Logo, distinguimos a interdependência entre uma das expressões do canto ritual, a poesia declamada nos *conuiuia*, e a cidade de Roma.²²⁵

No *De rerum natura*, Lucrécio utiliza, no proêmio do livro 1, a fórmula religiosa da *precatio* (prece), com consequências políticas pertinentes, embora propusesse críticas à sua vertente tradicional, por meio da qual a mediação dos deuses era solicitada (5. 1198-1202).²²⁶ Na senda da disposição comunicada por Varrão de conceber diferentes teologias, o poeta e filósofo romano compôs a primeira prece filosófica em língua latina de que temos notícia, endereçada à Vênus (Lucr, 1.1-43). Analisaremos pormenorizadamente, no Capítulo 3, sua função na subversão dos registros da *auctoritas* religiosa. Na presente discussão, importa-nos salientar que o autor introduziu a *precatio* em versos compostos de tal modo que fossem apropriados para a declamação nos *conuiuia*, de forma que a prece atua neles mobilizada pelos atributos e atrativos da estrutura do *carmen*. Lucrécio estava convencido do poder autorreferencial do canto ritual dos *carmina* e de sua capacidade de ser dissociado do contexto específico do banquete e atingir os fundamentos da ordem social romana.²²⁷ No entanto, para que essa mesma ordem social fosse alterada por intermédio do canto ritual, e, além do mais, fosse aceita legitimamente, era necessário que coincidissem com a refundação da ordem cosmológica, cujo instrumental conceitual seria indispensável para tornar a nova ideia de ordem possível. Nesse ponto, os caminhos da poesia “convivial” e da especulação filosófica se cruzam nos *Lucretii poemata*: os elementos rituais vindos do *carmen* penetraram no seu pensamento epistemológico, de modo que a sua recomendação de ação política epicurista continha a exata “medida” do melhor meio de comunicação pública instituído para viabilizar uma orientação hegemônica “redentora”.²²⁸

No que concerne ao caráter sociopolítico do *conuiuium*, cumpre ressaltar que se tratou de uma instituição social com seus códigos de conduta próprios e suas convenções. Nesse sentido, além de ser o local no qual os *sodales* afirmavam sua condição de cidadãos de Roma, o banquete despontou também como uma forma de associação na qual microssistemas de valores eram gerados, compartilhados e disputados, em conexão com o âmbito da comunicação pública e da competição aristocrática.²²⁹

²²⁴ HABINEK, 2005, p. 26

²²⁵ HABINEK, 2005, p. 24, 25

²²⁶ BEARD, 1991, p. 35-54; BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 13, 16, 17, 25; HAHN, 2007, p. 248

²²⁷ BEARD, 2007, p. 127-138; BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 16, 18, 19; CHAPOT; LAUROT, 2001; HABINEK, 2005, p. 9, 10

²²⁸ HABINEK, 2005, p. 26; TECUSAN, 1990, p. 239

²²⁹ MURRAY, 1990, p. 7, 10; PELLIZER, 1990, p. 177

O banquete e a poesia “convivial” se tornaram, nessas condições, ocasiões para a veiculação e o estabelecimento de modelos de comportamento positivos e negativos dirigidos aos *amici*. Tendo por finalidade alcançar o resultado ético-moral esperado, os discursos poéticos no *convivium* assumiam um caráter distintamente normativo. À vista disso, comprometido com a instrução da doutrina epicurista, Lucrécio foi diligente no emprego das figuras de estilo da poesia didática e na atenção às regras de declamação dos banquetes: fez de si, o *auctor* do *De rerum natura*, seu personagem principal, o *agens*, figura do narrador, no caso o “mestre-poeta que exorta, aconselha e condena”. A intervenção do *actor* é marcada por uma série de verbos em 1º pessoa.²³⁰ O momento do banquete converteu-se em um regulado, controlado e ritualizado exercício pedagógico de aprimoramento moral e conversão filosófica, e nisso entrevemos uma dimensão potencialmente perturbadora subjacente, pois se tornou também lugar de desafio. Os convivas se expunham e se submetiam à prova diante dos *sodales*. O confronto com o grupo comportava um risco a uma fração de suas autorrepresentações, em contínua elaboração conforme a participação e o desempenho na vida social. Lucrécio evoca a atmosfera normativa do banquete e explicita o caráter frágil e exposto da *persona*. Observa, ainda, que é justamente quando mais se esforça para protegê-la e aprimorá-la, como na participação dos *convivia*, que o sujeito mais teme perdê-la.²³¹

Na verdade, aquilo que os homens frequentemente dizem,
que são mais de temer as doenças e a vida na desonra do que o Tártaro
[da morte
e que por isso não precisam da nossa doutrina para nada,
é preciso que percebas que toda essa conversa
é mais proferida por fanfarronice do que por convicção real.
[...]
Por isso, é no meio de grandes e graves perigos que convém observar
[o homem,
é na adversidade que se conhece quem ele é realmente
[...]
é arrancada a máscara e fica a realidade.
(Lucr., 3. 41-2; 44-6; 55-6; 58)²³²

Mas se fores indolente ou te afastares um pouco do assunto,
isto te posso prometer pela certa, ó Mêmio [...] (Lucr., 1. 410-13)²³³

²³⁰ PELLIZER, 1990, p. 180; SCHIESARO, 1987, p. 34, 46

²³¹ PELLIZER, 1990, p. 183

²³² *nam quod saepe homines morbos magis esse timendos / infamemque ferunt uitam quam Tartara leti [...] nec prosum quicquam nostrae rationis egere, / hinc licet aduertas animum magis omnia laudis / iactari causa quam quod res ipsa probetur [...] quo magis in dubiis hominem spectare periculis / conuenit aduersisque in rebus noscere qui sit; [...] [et] eripitur persona manet res.*

²³³ *quod si pigraris paulumue recesseris ab re, / hoc tibi de plano possum promittere, Memmi:*

Desta maneira, não te largarei, e [...] (Lucr., 1. 980)²⁴¹

E nestes assunto, ó Mêmio, não acredites de todo
naquilo que dizem (Lucr., 1. 1052)²⁴²

Agora, ó Mêmio, é-te possível, a partir do seguinte, conhecer
em poucas palavras que mobilidade é dada aos corpos da matéria
(Lucr., 2. 142-3)²⁴³

Pois não te darei descanso, argumentando contigo que tudo aquilo
[...] (Lucr., 2. 983)²⁴⁴

Vou agora avançar, explicando-te por palavras como é a matéria
deste espírito e a partir de que coisa é feita. Em primeiro lugar,
afirmo que é subtilíssimo e formado de partículas extremamente
[pequenas.

Que isto é assim é possível perceber a partir do que vou dizer a seguir,
presta atenção para poderes entender. (Lucr., 3. 177-81)²⁴⁵

Se tu julgas que os primórdios das coisas podem deter-se
e, estando parados, gerar novos movimentos das coisas,
andas perdido, muito longe de um raciocínio correto.
(Lucr., 2. 80-2)²⁴⁶

Lucrécio recorre igualmente às figuras de estilo e às convenções estilísticas da oratória forense, modalidade discursiva de maior respeitabilidade nos locais de deliberação política da *urbs*, presente nos discursos proferidos nas assembleias e no Senado.²⁴⁷ O poeta e filósofo epicurista compôs o *De rerum natura* no período final da República, em um contexto de tensão política e cultural, mas favorável ao livre debate de ideias e ainda marcado pelo vívido espírito de foro que animou Roma. Houve tempo para que o autor tirasse proveito das técnicas de persuasão da práxis oratória forense. A disputa dialética praticada no foro é trazida para o poema para incitar seus interlocutores a acolher as ideias do sábio grego. A relação dialógica que estabelece com eles assume contornos de uma “disputa” marcada por um sistema de papéis definido: ao estupor do “adversário”, um potencial discípulo

²⁴¹ *hoc pacto sequar atque*

²⁴² *Illud in his rebus longe fuge credere, Memmi,*

²⁴³ *Nunc quae mobilitas sit reddita materiai / corporibus, paucis licet hinc cognoscere, Memmi.*

²⁴⁴ *quippe sequar, quod cumque loqui ridereque dices*

²⁴⁵ *Is tibi nunc animus quali sit corpore et unde / constiterit pergam rationem reddere dictis. / principio esse aio persuptilem atque minutis / perquam corporibus factum constare. id ita esse / hinc licet aduertat animum, ut pernoscere possis. / Nil adeo fieri celeri ratione uidetur,*

²⁴⁶ *Si cessare putas rerum primordia posse / cessandoque novos rerum progignere motus, / auius a vera longe ratione vagaris*

²⁴⁷ GALE, 2007, p. 1-17; SCHIESARO, 1987, p. 34, 38, 47-8

presumivelmente indócil e indeciso, que se vê constrangido a mudar sua opinião, se contrapõe o entusiasmado “mestre-poeta”²⁴⁸. Marcas da oratória forense são recorrentes nas seções contendo a exposição didática da filosofia da natureza epicurista, pois nelas abundam as referências às noções de “verdade” e “erro”, e o raciocínio segue a determinação de um percurso lógico rigoroso, de caráter indutivo. No verso *Lucr.*, 1. 624 lemos: *uictus fateare necesses* (“que você, vencido, reconheça como válido”). Fórmula empregada mais duas vezes em *Lucr.*, 1. 974 e *Lucr.*, 5. 343, 2. Ao final de uma rigorosa demonstração da existência do vazio, Lucrécio interpela seu interlocutor e o convida a dar razão aos seus ensinamentos. Há o emprego de *causando* (*Lucr.*, 1. 398: *causor*, *i.e.*, objetar, fazer oposição) e de *commemorando* (*Lucr.*, 1. 400: *comemoro*, *i.e.*, recordar, fazer menção). Encontramos mais duas ocorrências de *comemoro* em *Lucr.*, 1. 125 e *Lucr.*, 6. 937. Notamos, ainda, o uso de *de plano* (*Lucr.*, 1. 411) e *planum facere* (*Lucr.*, 2. 934), afim ao advérbio *plane* (“francamente, claramente”).²⁴⁹

No capítulo seguinte, nos ocuparemos do engendramento da teologia epicurista de Lucrécio, atentando para o campo de tensões e sobreposições entre as suas vertentes física e cívica, não mais no âmbito da cidade, todavia, mas na dimensão conceitual, conforme ganha o primeiro plano de nossa investigação a exigência de racionalização teórica da florescente literatura teológica, estimulada pelo contato dos romanos com os sistemas de pensamento helenísticos, no período final da República.

²⁴⁸ SCHIESARO, 1987, p. 35-6, 41-2, 44-5, 47-50, 52-3, 60-1

²⁴⁹ SCHIESARO, 1987, p. 47-50

CAPÍTULO 2: O engendramento da teologia de Lucrecio: *ratio* epicurista e *religio publica* no *De rerum natura*

Introdução

A respeito de expoentes da literatura romana que explicitamente tematizaram a religião, como Ênio, Cícero e Varrão, dentre os quais incluímos Lucrecio, Jörg Rüpke afirma estar de acordo com a interpretação de Feeney, segundo o qual o confronto com as correntes filosóficas gregas e helenísticas permitiu a esses intelectuais não apenas definir, codificar e transmitir a tradição religiosa tardo-republicana, mas agir sobre ela modificando-a profundamente.²⁵⁰ De fato, o estreitamento do diálogo dos romanos com essas matrizes culturais e de pensamento tornou a *religio publica* mais receptiva a novas possibilidades cognitivas. O saber jurídico e a religião escaparam do restrito círculo das magistraturas e dos colégios sacerdotais instituídos, e se tornaram alvo de vivas controvérsias e acirrados debates por parte de poetas, filósofos, juristas, historiadores e antiquários. Esperava-se que essas discussões fossem conduzidas mediante o uso rigoroso da razão: *et certa ratione probatumst* (Lucr., 2. 94: “e isto ficou provado por um raciocínio seguro”). O conhecimento religioso conheceu, no século I AEC, um processo de estruturação pautado por um elevado grau de abstração e teorização. Tal desenvolvimento abriu caminho para que a literatura teológica do período final da República se lançasse em um esforço de racionalização teórica, definida por Rüpke como um processo de abstração de regras e princípios da prática, em que a religião romana se torna objeto de um discurso especializado, codificado e rigorosamente elaborado, com regras de argumentação, espaços específicos e instituições que guiam a conduta político-religiosa e as inovações nas práticas rituais. Havia o compromisso de delimitar e ressignificar conceitualmente os locais de culto, as cerimônias cívicas e a disciplina e o ordenamento dos arranjos colegiados republicanos.²⁵¹

Reconhecemos o alcance do empenho de racionalização teórica da religião romana por parte de Lucrecio quando passamos para a análise comparativa entre a teologia epicurista, presente no *De rerum natura*, e aquela marcadamente cívica exposta pelo personagem Marco,

²⁵⁰ BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 14; RÜPKE, 2009, p. 123–144, 2012

²⁵¹ Idem; Cf. RÜPKE, 2012. Rüpke se remete ao conceito weberiano de racionalização para aticular sua interpretação acerca das mudanças substanciais pelas quais passou a religião romana ao longo do século I AEC. Tendo afastado os pressupostos monoteístas que perpassam o pensamento de Weber, o autor sistematiza o processo de racionalização em questão em dois sentidos: primeiro, uma “racionalização instrumental”, e, em seguida, uma “racionalização teórica” da religião romana.

no *De Legibus* de Cícero. A comparação com outras influentes teologias do século I AEC, notadamente a de Cícero, é indispensável para avaliarmos a potência e caráter político disruptivo da *pietas* lucreciana.²⁵²

²⁵² James E. G. Zetzel argumenta que Cícero é nossa maior fonte a respeito da vida intelectual na República Romana e, ao mesmo tempo, o maior obstáculo para se ter uma visão diversificada da mesma. De fato, havia um conjunto muito mais vasto de correntes e ideias filosóficas em Roma, de matizes variadas, do que aquele que Cícero se esforçou em expor academicamente em seus diálogos filosóficos. VOLK; WILLIAMS. 2015, p. 4

2.1. O debate filosófico em torno da lei religiosa romana: fundamentos para uma crítica à auspicação

A historiografia dedicada à literatura teológica do século I AEC centralizou suas análises em torno das obras de Cícero (106 - 43 AEC) e Varrão (116 - 27 AEC). No entanto, o poema épico-didático de Lucrecio surge como um elemento importante a ser considerado no estudo da dinâmica cultural e religiosa de Roma, constituindo uma forma de conhecimento religioso *per se*, interagindo com as práticas e com os conhecimentos do vasto sistema de crenças e concepções das correntes filosóficas e poéticas do mundo helenístico contemporâneo. Aliás, Cícero, Varrão e Lucrecio não foram os únicos a refletir sistematicamente sobre a *religio romana*. Há uma série de nomes, títulos e fragmentos que permitem entrever uma intensa atividade literária voltada para temas teológicos na República Tardia.²⁵³ A análise da contribuição do poeta e filósofo epicurista para as discussões e controvérsias da época se faz ainda mais necessária em razão do mesmo não ter compartilhado das ideias filosóficas de dois grandes interlocutores de sua obra. Afinal, diferentemente de Cícero e Varrão, Lucrecio recorreu à doutrina de Epicuro para elaborar sua teologia e sua compreensão a respeito de qual deveria ser a “verdadeira” atitude piedosa dos cidadãos romanos.

Ocupar-nos-emos de identificar de que forma Lucrecio e Cícero, tendo admitido e feito convergir elementos oriundos de escolas de pensamento e domínios da vida social distintos, forjaram uma terminologia normativa cuja orientação político-religiosa será instrumentalizada de modo pragmático na arena da comunicação pública, nas tomadas de decisão e condução da *res publica*. Cumpre destacar que, no curso da intensificação do uso da escrita e da crescente exigência de racionalização que perpassou as práticas discursivas romanas, o vocabulário jurídico serviu para organizar um corpo de regulamentações que definiu limites mais precisos para a lei religiosa.²⁵⁴ Ambos os intelectuais reformularam o campo conceitual normativo fundando em novas bases filosóficas a compreensão dos dispositivos que deveriam regular a lei na sociedade romana. Lucrecio instruiu-se, sobretudo, na doutrina epicurista. Já Cícero recorreu à tradição ancestral e às escolas filosóficas acadêmica e peripatética. Ambos, em seus exercícios especulativos, foram devedores da corrente filosófica cética.²⁵⁵

²⁵³ BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 13, 14. Cf. sinopse em RAWSON, 1985, esp. p. 289-312

²⁵⁴ RÜPKE, 2007, p. 5

²⁵⁵ PAGNOTTA, 2010

Embora a produção mais especificamente filosófica de Cícero pertença ao período entre 45-43 AEC, tomadas de posição por uma ou outra escola de pensamento podem ser identificadas nas obras retóricas (*De inuentione*, e.g.), no *De republica* e no *De legibus*, e mesmo em discursos como o *Pro Murena*. Cícero teve lições de direito, oratória e filosofia quando jovem, e estudou nesses anos iniciais com os estoicos *Lucius Aelius Stilo* e Diodoto, o epicurista Fedro, e, ainda, com Filo de Larissa. O último, escolarca da Academia, fugiu de Atenas em 88 AEC, quando da invasão de Mitrídates, e se exilou em Roma, tendo residido por toda a vida na *villa* de Cícero.²⁵⁶ Junto de seu irmão Quinto, realizou em 79-78 AEC uma viagem de instrução à Grécia e à Ásia Menor. Em Atenas, frequentou as lições de muitos filósofos, entre eles Antíoco de Ascalão, que embora estivesse à frente da Academia Nova substituindo Filo de Larissa, havia se afastado da orientação cética e crítica, e buscava uma conciliação entre platonismo, aristotelismo e estoicismo. Cícero se declarou, com maior clareza e energia nos últimos anos de sua vida, seguidor da Academia Nova. Tratou-se, em linhas gerais, da corrente filosófica fundada por Carnéades de Cirene, que se remetia a Sócrates e aos motivos socráticos presentes em Platão, e se contrapunha ao dogmatismo de epicuristas e estoicos, cujas teorias do conhecimento combatia. Porém, no lugar de voltar-se para uma total negação da faculdade epistemológica, Carnéades teria admitido a legitimidade de uma abordagem “probabilística”: é possível reconhecer graus diversos de aproximação à verdade, e fundar, nessas bases, uma moral suficiente enquanto regra do agir. Tal postura metodológica, atribuída por Cícero a Filo de Larissa, teria sido o motivo do afastamento de Antíoco de Ascalão do endereço neoacadêmico.²⁵⁷ É bastante significativa a escolha de Cícero pela Academia Nova, pois não correspondia às afiliações filosóficas da maior parte da elite do século I AEC: dos seus membros que se interessaram pela filosofia, muitos seguiram o estoicismo, e um número menor foi atraído pelo epicurismo e, séculos depois, pelo misticismo neoplatônico.²⁵⁸

No entanto, é possível afirmar que, em algumas de suas obras, Cícero estabeleceu fortemente uma conexão entre moralidade e religião cívica. Nelas o campo da literatura romana exerce a função de agente no processo de invenção de uma tradição “autorizada”, e é responsável, ainda, por promovê-la frente a fontes rivais de autoridade social.²⁵⁹ Dedicar-nos-emos, no presente Capítulo, ao *De legibus*, no qual identificamos seu autor bastante comprometido com a visão de mundo e os valores estabelecidos por seu lugar na sociedade

²⁵⁶ ENGLERT, 2010, p. 136

²⁵⁷ TIMPANARO, 1988, p. 7, 17, 20, 21, 22;

²⁵⁸ Idem; PAGNOTTA, 2010.

²⁵⁹ HABINEK, 1998, p. 45

romana, *i.e.*, por suas obrigações sacerdotais e magistras.²⁶⁰ No diálogo filosófico em questão, Cícero se sentiu impelido a recorrer à uma filosofia que constituísse um contraponto sólido às incidências de subversão social e desordem pública que assaltaram Roma em meados do século I AEC.²⁶¹ Ele considerou os instrumentos da religião pública úteis e eficazes para frustrar o que os membros da elite dirigente comumente qualificavam de “sedição popular”. Contudo, não devemos julgar tal concepção pelo prisma estreito da conveniência ou do oportunismo político. É mais provável que o entendimento desses homens públicos fosse de que, se os cidadãos romanos deixassem de respeitar os deuses como prescrito pela tradição, eles poderiam se tornar não menos respeitosos de todas as outras prescrições da lei e dos costumes.²⁶² Quando essas exigências prevaleciam, Cícero se sentia impelido a dialogar com uma espécie de “esforço conciliatório” entre estoicismo e platonismo, na leitura acadêmico-estoicizante de Antíoco de Ascalão, à qual fez concessões no *De republica* e no *De legibus*. Ele recorreu, nessas circunstâncias, a sistemas de ideias que valorizassem a moralidade ancestral, em um sentido conservador, no lugar de submetê-la à crítica, de acordo com os procedimentos de uma investigação filosófica de natureza ética. No *De legibus*, Cícero “tomou partido” da religião tradicional, o que significa dizer que seu esforço de redefinir e regular as práticas rituais, e mesmo de introduzir reflexões profundamente inovadoras na discussão teológica do período, se comprometeu com o entendimento de que a *religio publica* desempenhava um papel fundamental de coesão e controle social, e cooperava de forma determinante para a formação de consenso no seio da elite.²⁶³ Cícero compôs o *De Legibus* possivelmente entre os anos 53 e 51 AEC. Quando iniciou sua escrita, já havia sido cônsul em 63 AEC, e tornara-se áugure em 53 AEC.²⁶⁴ Nesse ano, escreveu o livro *De auguriis*, que não chegou até nós.²⁶⁵ O diálogo possui como interlocutores Marco (personagem que não coincide, porém, com o próprio autor), Quinto e Ático, respectivamente seu irmão e amigo, e é ambientado na sua Vila em Arpinum.²⁶⁶

Cumprе ressaltar que em suas obras de caráter decididamente filosófico, Cícero seguiu a orientação acadêmica de Carnéades, especialmente nos problemas relativos à teoria do

²⁶⁰ Questor na Sicília em 75 AEC, função que o levaria ao Senado; Pretor em 66 AEC; Cônsul entre 64-63 AEC; Eleito para o colégio dos áugures em 53 AEC. HARVEY, 1984, p. 208

²⁶¹ Podemos citar, e.g., as guerras itálicas, a revolta dos escravos, a “Conspiração” de Catilina, os distúrbios ocasionados por Clódio e os enfrentamentos entre Pompeu e César. Ver MOATTI, 2008, p. 26; HÖLKESKAMP, 2010

²⁶² BRUNT, 1997, p. 188

²⁶³ TIMPANARO, 1988, p. 7, 17, 20, 21, 22

²⁶⁴ BERTHELET, 2015, p. 46

²⁶⁵ HARVEY, 1984, p. 113-118; MOMIGLIANO, 1984, p. 207, 208

²⁶⁶ PAGNOTTA, 2010, p. 3

conhecimento e na polêmica com os estoicos e epicuristas acerca dos conceitos de “divindade” e “destino”, com consequências pertinentes para sua crítica à adivinhação. Nos três livros do *De natura deorum*, escritos em 45 AEC, são expostas as concepções teológicas das três principais escolas de pensamento do período: a epicurista, a estoica e a acadêmica. A orientação acadêmica cética de Cícero é, nesse diálogo filosófico, bem manifesta: há uma rigorosa recusa da possibilidade de se demonstrar a existência dos deuses.²⁶⁷ Os interlocutores são o epicurista G. Veleio, o estoico Q. Lucílio Balbo e o acadêmico G. Aurélio Cota, e o suposto ou imaginário encontro entre eles teria ocorrido durante as *Feriae Latinae* de algum ano entre 75 e 73 AEC. Após criticar as cosmogonias e teologias dos filósofos antigos, de Tales a Platão, Veleio expõe aquelas dos epicuristas. No segundo livro, Balbo comenta a concepção estoica de um mundo governado por uma “providência” divina ativa e inteligente. Por fim, Cota critica essas ideias, e defende a atitude acadêmica da suspensão do julgamento.²⁶⁸ O personagem Cota retoma a figura histórica de *C. Aurelius Cotta, pontifex maximus* e cônsul em 75 AEC. Quando morreu, em 73 AEC, foi substituído por Júlio César. Antes de começar sua argumentação, Cota busca precaver-se e declara que, na condição de cônsul eleito e pontífice, não se preocupa com Zenão, Cleantes e Crísipo, mas com o bem-estar de Roma.²⁶⁹ Contudo, mesmo nesse diálogo filosófico de orientação marcadamente acadêmica, vemos Cícero concluir que uma investigação acerca da verdadeira natureza dos deuses é “essencial para a regulamentação das observâncias religiosas” (1. 10-13: *ad moderandam religionem necessaria*).

Lucrécio e Cícero estruturaram rigorosamente suas teologias de modo a fazê-las corresponder às exigências de racionalização que perpassavam igualmente as práticas discursivas jurídicas em circulação na Roma do século I AEC. Sendo assim, o estudo da composição de suas teologias exigirá a compreensão das diferentes concepções de direito que as legitimam. O debate em torno do código normativo romano tomou a cena pública concomitantemente ao crescente interesse pelas discussões da *physica* trazidas pelas escolas filosóficas helenísticas, destacadamente a estoica e a epicurista. 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*.²⁷⁰ Tais ideias contribuíram para a reflexão religiosa tardo-republicana ao acirrar a controvérsia a respeito de dois

²⁶⁷ MOMIGLIANO, 1984, p. 208

²⁶⁸ HARVEY, 1984, p. 152

²⁶⁹ MOMIGLIANO, 1984, p. 207, 208

²⁷⁰ ANDO, 2008; LEHOUX, 2013, p. 2; LONG, 1977, p. 63

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.²⁷¹ Uma vez que Lucrécio e Cícero estavam a par dessas polêmicas, as categorias conceituais e os métodos e recursos de formalização da *physica* informaram os debates e questionamentos acerca do direito público romano, quer dizer, os conteúdos da *ius ciuile* (lei civil) e da *ius sacrum* (lei sagrada), o que trouxe consequências duradouras para sua disposição e para o regular funcionamento do arranjo político-institucional da *urbs*. No entanto, cumpre manter afastada da presente investigação a interpretação equivocada segundo a qual o direito romano atingiu, na República Tardia, altos níveis de secularização.²⁷² O processo de racionalização prática e discursiva ao qual foi submetido em nenhum momento levou a uma ruptura entre lei e religião em toda a história da Roma Antiga. Essa ressalva é fortemente indicada para o caso de Lucrécio, cujas concepções de direito e de piedade foram articuladas 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.²⁷³

O comprometimento da literatura teológica romana com os procedimentos de crítica e racionalização alterou, de fato, o estado da conexão entre lei e religião, mas em um outro sentido. Levou, em primeiro lugar, ao questionamento acerca da legitimidade e do lugar de determinadas práticas rituais, e, em segundo, suscitou a disputa pela definição da conduta piedosa daqueles que aplicavam a lei, ou seja, as autoridades sacerdotais e magistras da República. Quanto ao segundo ponto, devemos lembrar que havia uma interação e, até, uma identificação entre liderança jurídico-política e liderança religiosa na Roma Antiga (Cic., *Dom.* 1, 1).²⁷⁴ Conduzida com força reflexiva, e mesmo para o caso de Lucrécio, com potencial disruptivo, a discussão travada pelos intelectuais romanos de meados do século I AEC contribuiu, entre outras coisas, para reformular os programas político-religiosos da ação pública, e repensar as bases normativas que instruísem magistrados e sacerdotes na administração e aplicação da lei.²⁷⁵ O direito público foi desenvolvido pelos pontífices, e, no

²⁷¹ MANSFELD, 1999, p. 442-444

²⁷² BELTRÃO, 2014, p. 50

²⁷³ EICHLER, 2015, p. 101

²⁷⁴ BEARD, 1990, p. 24, 34, 39; 40; BELTRÃO, 2014, p. 154

²⁷⁵ MOATTI, 2008, p. 14, 252

período final da República, os especialistas em lei pertenciam também a outros colégios, *e.g.*, o dos áugures. Os sacerdotes em Roma se ocupavam do controle e da realização de atividades de caráter legal, como o domínio do calendário e a supervisão dos tribunais. Eles instauravam processos e proferiam fórmulas de declarações de guerra e paz. Muitos desses procedimentos eram precedidos ou acompanhados por rituais de adivinhação. Ainda de acordo com a interdependência entre funções políticas e religiosas, da mesma forma que os colégios possuíam atribuições legais, os poderes dos magistrados provinham de suas prerrogativas religiosas, pois eram “investidos” em seus cargos pela tomada dos auspícios “de investidura”.²⁷⁶

A atenção que dedicamos ao aspecto jurídico se justifica em razão da problemática central que direciona a investigação desenvolvida pela presente Tese: de que modo a teologia de Lucrécio forneceu orientação epistemológica às autoridades e aos líderes abertos à doutrina epicurista em matéria de lei religiosa, sobretudo a que regulava o conhecimento e a prática ritual da adivinhação, principalmente a auspicação? A energia e capacidade de reflexão crítica com que Lucrécio e Cícero reformularam noções normativas atingiu o seu arcabouço legal, e a consulta aos *auspicia* havia se convertido, em meados do século I AEC, em instrumento indispensável na disputa política e na concorrência pelas fontes de *auctoritas*.²⁷⁷ Os cônsules, *e.g.*, adquiriam suas competências do direito que possuíam de tomar os auspícios de investidura, cuja regulamentação estava fixada pela *lex curiata de imperio*.²⁷⁸ Diante da crise da tradição ancestral e “revolução cultural” em curso, mostrou-se urgente redefinir a hierarquia de registros de autoridade religiosa vinculados aos poderes constitutivos da auspicação.²⁷⁹

²⁷⁶ BEARD, 1990, p. 30; BELTRÃO, 2014, p. 50, 52, 53, 54, 55, 58, 61; BOLLAN, 1986, p. 2146-2312; GORDON, 1990, p. 17-47; RÜPKE, 2011; SCHEID, 1984, p. 243-81

²⁷⁷ BEARD, 1990, p. 52, 53, 69, 70, 71; BERTHELET, 2015, p. 19; FLOWER, 2010, p. 3-18; HÖLKESKAMP, 2010, 2006; RÜPKE, 2005, p. 230; WISEMAN, 2014

²⁷⁸ BEARD, 1990, p. 20-1; 24, 30; BERTHELET, 2015, p. 119, 125; GORDON, 1990, p. 181; LINDERSKI, 1986, p. 2146-2312; RÜPKE, 2011; SCHEID, 1984, p. 243-8

²⁷⁹ MOATTI, 2008, p. 15, 147, 148, 250; WALLACE-HADRILL, 2007, p. 6, 10

2.2. As *leges de religione* e a *recta ratio* no *De legibus*, de Cícero: a *religio publica* como instrumento de controle social

No *De Legibus*, o personagem Marco (*Leg*, 1. 23) afirma que a essência da lei procede da *prima societas*, i.e., do vínculo primeiro que une os seres humanos aos deuses. Esse ligame se expressaria na forma de uma “razão divina e universal”, que emanaria dos próprios seres divinos e seria também de propriedade do gênero humano por sua participação na natureza. Marco declara que a humanidade nasceu para a justiça (*nos ad iustitiam esse natos*), e foi a natureza que a dotou da *recta ratio*, i.e., do conhecimento da própria lei (*Leg*, 1. 23; 1. 28; 1. 33; 1. 42):

A primeira e verdadeira lei, eficaz para ordenar e proibir, é a *ratio recta* do supremo Júpiter. (*Leg*, 2.10)²⁸⁰

Assim como aquela mente divina é a lei suprema, do mesmo modo a razão é perfeita na mente do homem sábio. (*Leg*, 2.11)²⁸¹

No *De Legibus*, o fundamento do direito provém, portanto, da natureza: *neque opinione, set natura constitutum esse ius* (*Leg*, 1. 28. 12). Atentemos para esse passo do argumento de Marco, pois ocorre nesse ponto uma divergência crucial com a concepção de Lucrécio, para quem o direito e as virtudes são, acima de tudo, bens instrumentais e resultam da deliberação e convenção dos grupos humanos. Prosseguindo, haveria para Marco uma razão natural, divina e universal, que precederia toda lei escrita (*Leg*, 1. 18. 9-10; 2. 9. 12; 2. 10. 1-3):²⁸²

[...] a lei não foi elaborada pela inteligência dos homens, nem é o decreto qualquer de um povo, mas alguma coisa de eterno, que governa o mundo inteiro com a sabedoria de ordenar e obedecer. A primeira e última lei era a mente do deus, que por meio da razão, formulava as obrigações e proibições para tudo. Conforme esse princípio, exaltou-se aquela lei que os deuses concederam ao gênero humano; essa, com efeito, é a razão e a mente do sábio, apropriada para ordenar e proibir. (*Leg*, 2.8)²⁸³

²⁸⁰ *Orta autem est simul cum mente diuina. Quam ob rem lex uera atque princeps, apta ad iubendum et ad uetandum, ratio est recta summi Iouis.* KEYES, 1928, tradução nossa.

²⁸¹ *Ergo ut illa diuina mens summa lex est, item quom in homine est perfecta in mente sapientis. Quae sunt autem uarie et ad tempus descriptae populis, fauore magis quam re legum nomen tenent.* KEYES, 1928, tradução nossa.

²⁸² PAGNOTTA, 2010, p. 4, 5, 6

²⁸³ *Hanc igitur uideo sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatum, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod uniuersum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut uetantis dei. Ex quo illa lex, quam di humano generi dederunt, recte est laudata: est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea.* KEYES, 1928, tradução nossa.

Na condição de documento histórico-jurídico, o *De Legibus* atraiu muito o interesse dos pesquisadores por conter, notadamente no segundo livro, o exame e o comentário detalhados de muitas leis romanas, o que o tornou material de consulta obrigatório para o estudo das instituições e direito público, civil e religioso. No que diz respeito à perspectiva de análise que nos interessa, voltada para a ideia do direito natural, o diálogo é fundamental pela exigência de racionalização que o perpassa. Cícero comunica que irá discorrer sobre o *uniuersum ius*, ou seja, o princípio do direito, e parte em busca de uma orientação ética, universalmente válida. Essa intenção se revela na seguinte passagem do segundo livro (*Leg*, 2.8):

Vejamus novamente, então, antes de abordar cada uma das leis, a essência e a natureza da lei, para evitarmos [...] ignorar o valor do método por meio do qual devemos definir os princípios jurídicos.²⁸⁴

Declarado o tema e o método de investigação, Marco define a *lex* como a *ratio summa*, a razão divina, intrínseca à natureza (*naturae uis*) e regente do *cosmos* (*Leg*, 1. 18; 1. 19; 2. 8). Marco está convencido de que as autoridades romanas, orientadas pela *recta ratio*, agem com *prudencia* e são capazes de definir o que é objeto de ordenamento e impedimento. Dessa forma, escolhem o bem e elaboraram leis que irão garantir bem-estar, segurança e paz aos *ciues* (*Leg*, 1. 17; 2. 11).²⁸⁵

Observamos, a partir de passagens selecionadas e interpretações apresentadas, que os livros 1 e 2 do *De legibus* contêm a exposição de uma concepção teológica não inteiramente estoica, mas com traços estoicizantes. Há, no referido diálogo, a compreensão de que a teologia é o fundamento da ética: o verdadeiro bem ao qual os cidadãos devem aspirar é viver virtuosamente e em conformidade com a natureza, na qual a razão divina se encontra em toda parte imanente. Nesses termos, Marco (1. 43) oferece uma versão estoicizante da lei natural divina, pois o fundamento da justiça e de outras virtudes sociais, a atitude piedosa inclusa, repousa na natureza.²⁸⁶ Cícero esteve disposto a reconhecer que o estudo da filosofia, que abrange aquele da *physica*, poderia trazer, dependendo das circunstâncias, benefícios para a

²⁸⁴*Videamus igitur rursus, priusquam adgrediamur ad leges singulas, uim naturamque legis, ne quom referenda sint ad eam nobis omnia, labamur interdum errore sermonis, ignoremusque uim rationis eius qua iura nobis definienda sint.* KEYES, 1928, tradução nossa.

²⁸⁵ PAGNOTTA, 2010, p. 4, 5, 6

²⁸⁶*ita fit, ut nulla sit omnino iustitia, si neque natura est [...] nam haec nascuntur ex eo, quia natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est. neque solum in homines obsequia, sed etiam in deos caerimoniae religionesque tolluntur, quas non metu, sed ea coniunctione, quae est homini cum deo, conseruandas puto.*

vida e os negócios do homem público. Essa possibilidade surgia quando ideias-chave da filosofia da natureza auxiliavam a fundamentar modelos sociais da ética. E, nessas ocasiões, sua posição de *optimatis* assumia o primeiro plano, pois tais modelos apenas seriam válidos se pudessem servir como um contraponto aos excessos de uma forma de poder pessoal, justamente o que alguns líderes romanos reivindicavam em meados do século I AEC.²⁸⁷

Levando em consideração o que foi discutido até o presente momento, compreendemos o grande espaço reservado nos livros subsequentes do *De legibus* à observância dos rituais e à deferência aos cultos por parte dos cidadãos (*Leg*, 1. 43). Afinal, por meio da renovação na confiança nas cerimônias cívico-religiosas, os romanos reforçavam aquele vínculo primeiro que os unia aos deuses, do qual provinha a razão natural, divina e universal, tida como fundamento do direito e do bem. Consolidava-se, com isso, a consciência normativa dos *mores* pelos *ciues*. Recordemos que, na Roma Antiga, as fórmulas jurídicas baseavam-se muito frequentemente nas *formulae* religiosas (*Leg*, 2. 15-16).²⁸⁸

E quem negará que essas ideias não são válidas, percebendo quantos acordos se reforçam pelo juramento, quão grande segurança as práticas rituais trazem para os pactos, quantos o temor do castigo divino afastou do delito, e quão sagrado é o vínculo que une os cidadãos uns aos outros, quando entre eles intervêm os próprios deuses imortais, algumas vezes enquanto juízes, outras tal qual testemunhos? (*Leg*, 2. 16)²⁸⁹

Marco recorda, nessa passagem, o apelo à *fides* na hora de estabelecer contratos. A *fides* presidia o pacto original que vinculava os seres humanos aos seres divinos, os acordos *inter homini*, *i.e.*, os *foedera* entre os romanos e os povos estrangeiros, e as transações privadas dos cidadãos entre si. As possibilidades de significação semântica de *foedus* são inúmeras. Fundamentalmente, diz respeito ao evento ritual de cunho religioso pelo qual se conclui uma aliança em Roma. O *foedus* sanciona um acordo e concretiza a abstrata *fides* (“lealdade”) entre duas partes, e sua ritualização busca fazer com que o mesmo tenda para a cooperação e a harmonia. Além do uso lexical na vida cívica, a aliança ritual está presente também na cosmologia. Lucrécio explora o trânsito de valências simbólicas entre os *foedera ciuilia* e os *foedera naturae* ou *mundi*: na sua exposição da teologia física epicurista recorre ao termo inúmeras vezes (2. 254: *fati foedera*; 2. 302: *foedera naturai*; 3. 78: *animarum*

²⁸⁷ VOLK; WILLIAMS, 2015, p. 4, 13, 14, 17

²⁸⁸ BELTRÃO, 2014, p. 50, 53, 54, 58, 61

²⁸⁹ *Vtilis esse autem has opiniones quis neget, quom intellegat quam multa firmentur iure iurando, quantae salutis sint foederum religiones, quam multos diuini supplicii metus a scelere reuocarit, quamque sancta sit societas ciuium inter ipsos, diis immortalibus interpositis tum iudicibus <tum> testibus?* KEYES, 1928, tradução nossa.

foedera pacta) com vistas a informar e a fundamentar sua concepção de teologia cívica, que se sobrepõe à primeira.²⁹⁰

Distinguímos, no *De legibus* (2. 15; Cf. também *Nat. D.* 1. 4), um programa político-religioso voltado para a necessidade de incutir nos romanos a convicção de que os deuses observam seu caráter e sua conduta: o voto, ou o juramento, que os vinculam e os empenham em acordos mútuos, depende dessa convicção de ordem sagrada e de profundas consequências sociais.²⁹¹ A quebra da *fides* por parte de algum cidadão ameaçava pôr em risco a sociedade romana como um todo. Logo, a atitude prejudicial à *fides* exigia a aplicação da máxima pena religiosa sob a *formula* do *sacer esto*.²⁹² O entendimento comunicado no *De legibus* acerca da natureza normativa do ligame que vincula seres humanos e seres divinos pressupõe, por sua vez, um entendimento a respeito do modo de ação dos segundos:

[os deuses] conhecem cada um, que coisa faz, o que acolhe em si [ou o que há em seu íntimo], com que alma e piedade praticam a religião, e ainda observam atentamente os piedosos e os ímpios. (*Leg.* 2, 15)²⁹³

[...] Além disso, o próprio deus se constituir não um juiz, mas um castigador, parece dar a entender que o sentimento religioso se reforça diante do temor de uma punição imediata. (*Leg.* 2, 15)²⁹⁴

Aproximem-se dos deuses com pureza, pratiquem a piedade [...] Quem agir de forma contrária, o próprio deus lhe punirá [...] Que os ritos sagrados sejam celebrados com solenidade. (*Leg.* 2, 19)²⁹⁵

Os deuses, na *religio publica*, não se limitavam a permanecer tal qual estátuas em seus templos, os quais eram suas moradas terrenas. Devido ao caráter sagrado da fundação de Roma, a eles era oferecido um lar permanente. Aqueles dos gregos, ao contrário, possuíam seu próprio lar no Monte Olimpo, distante da morada dos seres humanos. As divindades romanas coabitavam com os cidadãos na cidade, eram também cidadãos da *urbs*, e participavam ativamente das ocasiões públicas, regularmente acompanhadas por preces e sacrifícios.²⁹⁶ As hipóteses reconstrutivas das práticas rituais antigas apontam que a inclusão

²⁹⁰ GLADHILL, 2016, p. 1, 2, 4

²⁹¹ BRUNT, 1997, p. 179

²⁹² BELTRÃO, 2014, p. 50, 53, 58, 61

²⁹³ *et qualis quisque sit, quid agat, quid in se admittat, qua mente, qua pietate colat religiones, intueri, piorumque et impiorum habere rationem . . . <conprehendantur, ratione nulla>*. KEYES, 1928, tradução nossa

²⁹⁴ [...] *Quod autem non iudex sed deus ipse uindex constituitur, praesentis poenae metu religio confirmari uidetur*. KEYES, 1928, tradução nossa.

²⁹⁵ *Ad diuos adeunto caste, pietatem adhibento, opes amouento. Qui secus faxit, deus ipse vindex erit.* [...] *sunto, nec ulla uitiorum sacra sollemnia obeunto*. KEYES, 1928, tradução nossa.

²⁹⁶ ARENDT, 1972, p. 162-4; Cf. RÜPKE, 2009

dos próprios seres divinos como participantes era bastante frequente. Richard Gordon observa que Pausânias se refere, em seus escritos, tanto à “Atenas” quanto à “estátua de Atenas”, o que transmite uma hesitação quanto à natureza epifânica da deusa.²⁹⁷ Os romanos se encontravam permanentemente sob os olhares vigilantes dos seus deuses, o que explica, em parte, o caráter coercitivo da religião, já que a eles deveriam demonstrar “temor reverencial”, “constrangimento” e “escrúpulo” religioso.²⁹⁸ De acordo com Émile Benveniste, *religio* pode ser definida como uma hesitação que retém ou contém, um escrúpulo que impede, e não um sentimento dirigido a uma ação, ou que incita a praticar o ritual. Tal sentido é confirmado pelo significado do termo derivativo *religiosus*, que significa escrupuloso no que diz respeito ao culto, “se faisant un cas” de consciência dos ritos.²⁹⁹ Aos que eram versados em filosofia, havia possibilidades outras de cultuar os deuses, que não necessariamente nas formas comumente representados, e mesmo possivelmente com algum grau de autonomia em relação à observância das leis religiosas. Mas, para a sociedade romana em geral, não poderia haver uma perspectiva alternativa, sendo de fundamental importância, portanto, mantê-la nos limites da obediência às instituições e hierarquias sociais, e à autoridade religiosa ancestral.³⁰⁰

A relação com as divindades configurava um “pacto cívico”, e ao longo dos séculos II e I AEC, uma teologia civil foi sistematizada e regulamentada em Roma.³⁰¹ Assim, ao desempenhar sua função de coesão da *communis religio* e consenso entre os *ciues*, a religião romana exigia uma série de deveres e “impedimentos”³⁰², e o principal objetivo de muitas de suas práticas, *e.g.*, as consultas oraculares públicas e os sacrifícios e juramentos, era perscrutar o desígnio dos deuses e prometer-lhes recompensas em troca de apoio. O conhecimento religioso romano articulava-se em torno de uma *orthopraxis*, quer dizer, da interpretação das ações divinas no mundo. Os programas rituais, compostos por regras e procedimentos complexos e bem articulados, deveriam ser executados corretamente pelas autoridades oficiantes. Havia a necessidade de observar tradições estritas, perseguidas com o objetivo de obter a *concordia* divina. A notória retidão e rigor dos romanos na performance do culto precisa ser entendida, conforme Clifford Ando, à luz da “aterrorizadora superioridade dos deuses”. Do escrupuloso cuidado com as relações “*pax deorum/pax hominum*” dependia a manutenção da ordem social e da proteção e prosperidade da *urbs*.³⁰³

²⁹⁷ ANDO, 2008, p. 22, 23

²⁹⁸ BELTRÃO, 2008, p. 6

²⁹⁹ BENVENISTE, 1969, p. 270

³⁰⁰ BRUNT, 1997, p. 188

³⁰¹ Cf. LINDER; SCHEID, 1993, p. 47-62 ; MOMIGLIANO, 1984, p. 202

³⁰² BELTRÃO, 2008, p. 6

³⁰³ ANDO, 2008, p. 10, 11, 14, 17; BELTRÃO, 2006, p. 141; ORLIN, 2007, p. 58

Logo depois de conferir à *fides* e à manutenção de uma correta relação com as divindades desempenho crucial para a *salus publica* de Roma, *i.e.*, para a normalidade institucional e bom funcionamento da *res publica*, o personagem Marco declara, no *De legibus*, atribuir às *leges de religione* (*Leg. 2, 17*) grande importância, e a elas dedicará uma longa exposição no segundo livro:

Porque a coisa pública se conserva pela necessidade do povo do conselho e da autoridade dos aristocratas. A divisão dos sacerdotes não descuida de nenhum tipo de prática religiosa legítima. Uns, com efeito, são designados para aplacar os deuses, são os que presidem os ritos solenes; outros devem interpretar as predições dos adivinhos, mas não podem ser muitos, para que elas não sejam intermináveis, e também para evitar que qualquer estranho de fora do colégio dos sacerdotes venha a conhecer as predições reconhecidas pelos poderes públicos. (*Leg, 2. 30*)³⁰⁴

Reconhecer tal valor às leis que regulamentam os cultos privados e as cerimônias públicas significa conceder enorme autoridade e prestígio aos sacerdotes e magistrados romanos. E aos procedimentos e à conduta desses agentes será destinada uma minuciosa investigação, que se inicia no final do segundo livro e ocupará toda a extensão do terceiro. Afinal, do correto encaminhamento dos ritos públicos e da interpretação dos sinais divinos por parte das autoridades religiosas dependia a manutenção das relações apropriadas e pacíficas entre o corpo político e os deuses. Qualquer distúrbio nessas relações ameaçava Roma com o risco de graves desastres e derrotas.³⁰⁵

³⁰⁴ *Continet enim rem publicam, consilio et auctoritate optimatum semper populum indigere, discriptioque sacerdotum nullum iustae religionis genus praetermittit. Nam sunt ad placandos deos alii constituti, qui sacris praesint sollempnibus, ad interpretanda alii praedicta uatum, neque multorum ne esset infinitum, neque ut ea ipsa quae suscepta publice essent quisquam extra conlegium nosset.* KEYES, 1928, tradução nossa.

³⁰⁵ Idem; BELTRÃO, 2007a, p. 5, 2014, p. 53

2.3. A ausência de *superstitio* no *De rerum natura* e o sentido da *pietas* lucreciana

No que diz respeito à “tomada de partido” de Cícero, no *De legibus*, pela religião tradicional, a seguinte consideração de Políbio é esclarecedora, e dela nos serviremos para abordar um último ponto da presente discussão, antes de nos dedicarmos à investigação do engendramento da teologia epicurista de Lucrecio no *De rerum natura*.

É na crença religiosa que Roma me parece mostrar mais decisivamente sua superioridade. O que em outros povos é tema de reprovação, *i.e.*, o temor excessivo dos deuses *δειζιόαιμονία* (*deisidaimonia*) é realmente o elemento que mantém a cidade unida. Este tem um extraordinário destaque entre seus cidadãos, tanto na vida pública como na vida privada, de tal forma que nada pode excedê-lo em importância. (*Polyb.* 6. 56. 6-8)³⁰⁶

Ressaltamos que a “versão grega” da religião oferecida por Políbio difere da visão atribuída pelos romanos aos seus próprios cultos, de acordo com suas experiências e sua visão de mundo. Contudo, admitimos que o recurso ao “olhar do estrangeiro” enriquece consideravelmente nossa compreensão de alguns aspectos de sua cultura e religiosidade. É preciso apenas que estejamos atentos aos deslocamentos de sentido que ocorrem no processo de tradução de termos e conceitos do latim para o grego e vice-versa.³⁰⁷ O poeta Ênio é um ótimo exemplo da confluência de línguas e culturas do Mediterrâneo que precisa ser levada em consideração na tentativa de compreensão da história de Roma. Aquele que ofereceu uma visão épica da mesma nos Anais teria descrito a si próprio, conforme uma anedota transmitida pelo antiquário *Aulus Gellius*, como possuindo *tria corda* (três corações), porque sabia se comunicar em grego, latim e osco.³⁰⁸

Notemos, em primeiro lugar, a concordância entre o entendimento de Lucrecio da piedade e da religião e aquele do escritor grego presente no trecho supracitado, devida, em parte, a uma sólida formação filosófica e ao emprego sistemático das categorias conceituais e dos modelos explicativos dos sistemas de pensamento gregos e helenísticos. Políbio não designou a *pietas* de *εὐζέβεια* (*eusebeia*), que poderia expressar com mais propriedade esse que foi um dos *exempla* estruturantes do modo de vida romano. Embora tenha considerado positiva a reverência aos deuses (6. 4. 5) e tenha demonstrado sua admiração pela sacralidade do juramento (6. 26. 4, 6. 56. 13-14), ele utilizou *δειζιόαιμονία* (*deisidaimonia*),

³⁰⁶ apud BELTRÃO, 2015a, p. 8

³⁰⁷ BELTRÃO, 2015a, p. 10

³⁰⁸ WALLACE-HADRILL, 2008, p. 3

traduzido por “superstição” pelos autores modernos.³⁰⁹

Uma vez que Lucrécio atribuiu sentido ao vocabulário e aos rituais da religião romana a partir de sua perspectiva da filosofia epicurista, quer dizer, de sua *physica* e orientação política disruptiva, é compreensível que consideremos como inevitável o uso por ele do vocábulo latino *superstitio*, que seguramente conhecia em razão de seu desempenho crucial na “batalha semântica” pela terminologia cívico-religiosa do século I AEC.³¹⁰ O termo *superstitio* tornou-se corrente na literatura do período, e seu emprego consistente na comunicação pública se difundiu de tal maneira que atestamos sua ocorrência no terreno das inscrições funerárias. Datada do século I AEC, a *laudatio Turiae* é um importante registro de inscrição de elogio funerário, e nela se lê: *studium religionis sine superstitione* (busca pela religião livre da superstição).³¹¹ Todavia, a palavra está ausente nos seis livros do *De rerum natura*. É significativo que o autor tenha empregado *religio* em versos como 1. 80-101, e não *superstitio*, para se referir a “práticas reprováveis” de uma “religião ilusória”.³¹² Nos versos 4. 6-7, afirma: “porque ensino coisas grandiosas e procuro libertar o espírito dos nós da religião”.³¹³ O vocábulo latino *nodus* significa uma “complicação ou dificuldade que detém”³¹⁴ ou “restringe”³¹⁵, e, por isso, é escolhido por Lucrécio para aludir ao escrúpulo religioso prescrito pela tradição, que estimula, a seu ver, temor excessivo e irracional.³¹⁶ Mesmo se considerarmos o sentido de *nodus* apenas como “ligação”, que pode ser de *amicitia*, *religionis* etc., é possível argumentar que o autor 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 o propósito de Lucrécio de reformular o “pacto cívico” com os deuses, sobretudo porque dele deriva, conforme vimos no diálogo ciceroniano, o fundamento do direito e a noção capital de justiça, de importância fundamental para a virtude epicurista da *clementia*.

À primeira vista, se tomarmos isoladamente a definição seguinte de *superstitio*, presente em algumas obras de Cícero, poderíamos ser levados a considerá-la bastante afim à acepção conferida pelo poeta e filósofo epicurista à *religio* no *De rerum natura*. O *De inuentione* (2. 165) contém a mais antiga ocorrência de *superstitio*, inserida em um contexto bastante instrutivo, *i.e.*, em uma “lista” de virtudes e vícios afins. Assim, *superstitio* é afim

³⁰⁹ BELTRÃO, 2015a, p. 11,12

³¹⁰ MOMIGLIANO, 1984, p. 208; SANTANGELO, 2013b, p. 40, 46, 47

³¹¹ Idem

³¹² BENVENISTE, 1969, p. 278-9

³¹³ *primum quod magnis doceo de rebus et artis / religionum animum nodis exsoluere pergo,*

³¹⁴ ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 443

³¹⁵ GLARE, 1968, p. 1184

³¹⁶ BELTRÃO, 2007a, p. 19; HADOT, 1999, p. 172, 178, 190

à (*propinqua*) *religio*, e segue-se uma série de polarizações, *e.g.*, *audacia* e *fidentia*, *pertinatia* e *perseuerantia* etc.³¹⁷ No *De natura deorum*, *superstitio* é definida como a atitude reprovável que consiste em ultrapassar o limite da preocupação religiosa com as obrigações e se lançar no medo irracional frente às divindades e suas prescrições (*Nat. D.*, 2. 72: *qui totos dies precabantur et immolabant, superstitiosi sunt appellati*).³¹⁸ Já em *In Verrem*, discurso dedicado ao crime religioso praticado por *Gaius Verres*, *superstitio* se refere à irrupção de um temor em meio ao povo da Sicília (*Ver*, 2. 4. 113: “toda a província está tomada por um grande escrúpulo religioso [*religio*], um grande medo [*superstitio*] se apoderou da mente de todos os habitantes da Sicília por causa das atitudes desse homem, que todo infortúnio público ou privado que recai sobre eles é entendido como tendo ocorrido em razão do seu crime”).³¹⁹ Nas suas obras filosóficas, Cícero (*Fin.* 1. 63; *Nat. D.*, 1. 40; 1. 45) ressalta que *superstitio* corresponde a um estado intelectual do qual se deve buscar libertar-se, e esclarece que a penalidade para o ato ímpio é a angústia que atormenta uma mente culpada.³²⁰ Os filósofos julgavam profundamente inapropriado o temor frente aos deuses, que desempenhava, todavia, uma função capital no âmbito da moralidade religiosa dos segmentos populares da sociedade romana. Varrão sentenciou, *e.g.*, que o sujeito supersticioso teme as divindades como teme seus inimigos. Enquanto os filósofos epicuristas contestavam a capacidade dos deuses de intervir nos negócios humanos, os cétricos levantavam dúvidas quanto à natureza de sua agência. Os estoicos sustentavam que eles puniam a impiedade, embora não tenha sido dada grande ênfase a essa ideia no corpo da doutrina.³²¹

No entanto, *superstitio* está ausente do *De rerum natura*, e é preciso interrogar acerca da exigência do autor de silenciar-se a respeito dele. A receptividade do termo na literatura romana de meados do século I AEC teve enorme êxito, em razão, principalmente, da eficácia da operação semântica que converteu seu sentido em *contra religione*. No campo dos debates teológicos, *superstitio* se transformou no “inimigo” da “verdadeira religião”.³²² E embora Cícero não tenha sido o primeiro a realizar tal operação, foi o filósofo e homem público romano que mais coerente e sistematicamente se debruçou

³¹⁷ SANTANGELO, 2013b, p. 39

³¹⁸ BELTRÃO, 2012, p. 67

³¹⁹ *tanta religione obstricta tota prouincia est, tanta superstitio ex istius facto mentis omnium Siculorum occupauit ut quaecumque accidant publice priuatimque incommoda propter eam causam sceleris istius euenire uideantur*. GREENWOOD, 1935, tradução nossa; SANTANGELO, 2013b, p. 40

³²⁰ BRUNT, 1997, p. 188; SANTANGELO, 2013b, p. 41, 43

³²¹ Idem

³²² KOSELLECK, 2006, p. 193-6

sobre ela.³²³ De fato, muitos pensadores e antiquários do período final da República se apropriaram da estrutura semântica de *religio* e *superstitio*, com o intuito de fixar os critérios a partir dos quais fosse estabelecida uma versão “autorizada” da religião romana. Dito isso, consideramos que não é possível avaliar devidamente o grau de adesão e receptividade da *pietas* epicurista de Lucrécio, em meio aos círculos da elite tardo-republicana, sem levar em conta a lógica de funcionamento e os efeitos de tais operações semânticas no âmbito da comunicação pública. Devemos, em primeiro lugar, reconhecer que *religio* e *superstitio* possuem uma estrutura semântica própria aos conceitos opostos assimétricos, ou seja, o oposto de um é, por definição, o seu contrário, porém de maneira desigual.³²⁴ No terreno da disputa entre retóricas conflitantes, observamos que enquanto um dos conceitos sofre linguisticamente uma “privação”, o outro vê o gradiente de poder à sua disposição reforçado, e, com isso, programas político-religiosos divergentes são favorecidos ou enfraquecidos.³²⁵

Nessas condições, ainda que Lucrécio utilizasse *superstitio* para se referir ao temor excessivo e irracional frente aos deuses, atitude igualmente reprovada por Cícero, embora a partir de uma chave de leitura filosófica e um posicionamento ideológico bastante distintos, teria que lidar com a consequência de ver reforçado, em seu poema, o escrúpulo e a conduta piedosa prescritos pela religião tradicional. Afinal, *superstitio* colaborou para fixar os limites, mesmo que por exclusão, e em sentido negativo, à concepção prevalente de *religio*, e, por conseguinte, cooperou para sua estabilidade e favoreceu o uso dos seus instrumentos de controle social e formação de consenso.³²⁶ Nas obras *De haruspicum responso* (12) e *De natura deorum* (2.72), Cícero definiu *superstitiones* aquelas práticas rituais que escapavam aos modelos de restrição e moralidade cívica.³²⁷ Justamente em função das lógicas de oposição e assimetria implicadas na operação semântica a que *religio* e *superstitio* estiveram submetidas na literatura romana de meados do século I AEC, Lucrécio se restringiu ao termo *pietas* para comunicar a atitude “verdadeiramente” piedosa, alternativa religiosa ao temor divino fundamentada no conhecimento da doutrina do sábio grego. Houve, contudo, tentativas de ocultar o teor epicurista com que criticou o *terror* em seu poema. Para Sêrvio (*ad. Aen.* 8. 187), os versos seguintes aludem à *superstitio*: *horribili super aspectu mortalibus instans* (Lucr., 1. 62-5: “cujo aspecto severo lança, das

³²³ O termo *superstitio* surgiu pela primeira vez na geração de Cícero. SANTANGELO, 2013b, p. 46

³²⁴ KOSELLECK, 2006, p. 113

³²⁵ É necessário, contudo, evitar reduzir as condições históricas antagônicas a dualismos rigorosos. KOSELLECK, 2006. p. 193-6

³²⁶ SANTANGELO, 2013b, p. 46

³²⁷ SANTANGELO, 2013b. p. 32, 38, 39, 41

regiões do céu, o olhar ameaçador da religião”). E tal interpretação foi, em grande medida, acolhida pela tradição crítica moderna.

Dessa forma, compreendemos o quanto uma referência à *superstitio* por parte do poeta e filósofo romano seria contraproducente, o que em parte desfaz a estranheza em relação à sua ausência no *De rerum natura*. A partir de uma leitura orientada pela análise conceitual, podemos afirmar que o autor não recorreu ao termo porque reforçaria o gradiente de poder à disposição do programa político-religioso ao qual se contrapunha, e que consideramos exemplarmente exposto pelo personagem Marco no *De legibus*. Observamos que não há, nesse diálogo, a mesma preocupação de outras obras filosóficas de Cícero de caracterizar o temor religioso desmedido como estando enraizada no medo e na ignorância. Impera o propósito de sublinhar a prerrogativa exclusiva do sacerdote de conhecer e aplicar a lei religiosa, e de transmiti-la adequadamente aos cidadãos romanos no contexto da ação ritual corretamente executada. Marco (*Leg*, 2. 20; 2. 21; 2.31) enaltece com veemência a *auctoritas* religiosa do sacerdote no *De legibus*, sobretudo a do áugure. Igualmente engajado na criação, em meados do século I AEC, da florescente literatura teológica, Lucrécio investiu contra a hierarquia de registros de autoridade vinculada à auspicação no seu fundamento ancestral, melhor dizendo, no remetimento aos auspícios inaugurais de Rômulo e à descendência divina dos romanos de Marte.³²⁸

³²⁸ BERTHELET, 2015, p. 18, 23, 27; SANTANGELO. 2013a, p. 744, 745

2.4. Lucrécio e a réplica polêmica ao “recrudescimento” da esfera pública e religiosa: a denúncia do sequestro da *libertas* do cidadão romano

A necessidade expressa no *De Legibus* de reforçar o respeito à *auctoritas* religiosa e exortar a sociedade romana a ater-se à atitude escrupulosa exigida pelos seus deveres com a religião vem acompanhada da ênfase igualmente conferida à função do temor e da ação divina punitiva em frustrar condutas ímpias. Marco (*Leg*, 2. 15; 2.16) afirma que os deuses distinguem os pios dos ímpios, de modo que o medo do castigo impede os cidadãos de cometer crimes. Se examinarmos o diálogo sob esse ponto de vista, a apreensão e inquietude de Cícero com relação às perturbações de ordem cívica do período final da República ficam mais manifestas, tal como seu empenho em zelar pela *disciplina* romana diante das circunstâncias ameaçadoras de subversão social. Sua disposição corresponde àquela dos setores conservadores da elite dirigente de oferecer um contraponto aos eventos tumultuosos e turbulentos. Nesse sentido, o diálogo em questão aponta para o “recrudescimento” da esfera pública e religiosa, para o qual a obra de Lucrécio constitui, nas palavras de Timothy Peter Wiseman, o “anverso”, ou dito de outra forma, a reação energética e a réplica polêmica.³²⁹

Não obstante nossa resoluta recusa de reduzir a compreensão que Cícero possuía da religião romana ao *De legibus*, distinguimos no diálogo seu comprometimento com a visão segundo a qual as práticas rituais cumprem o papel de instrumentos de controle e coesão social. Assim, na condição de autoridade religiosa e membro da elite, Cícero possuía ao seu alcance esses instrumentos, sendo a ação punitiva dos deuses um dos mais controversos dentre eles, porém efetivo para compelir os cidadãos, especialmente os segmentos populares, a agir estritamente de acordo com a *disciplina*. A premissa básica de uma advertência preventiva dessa natureza exige que se formule com que tipo de castigo as divindades afligirão aqueles que decidirem agir de modo contrário ou guiados por considerações de outra ordem. Nesse ponto, os *uates* desempenharam uma função estratégica, e foram, por conta disso, alvos de duras críticas por parte de Lucrécio.³³⁰ Não escapou a ele (1. 102 – 9) a crescente influência do discurso “terrificante” dos adivinhos (1.103: *uatum terriquois dictis*), repleto de ameaças de punições após a morte àqueles que se envolvessem em *impia facta* (1. 105). Com efeito, houve a disseminação, no século I AEC, de um número maior e mais detalhado de predições “aterrorizadoras”:

³²⁹ WISEMAN, 1992, p. 49

³³⁰ WISEMAN, 1992, p. 53

E eis que até tu procuras afastar-te de nós uma vez ou outra,
 vencido pelas palavras assustadoras dos adivinhos!
 E, na realidade, quantas fantasias eles são capazes de inventar
 que podem mesmo alterar os critérios de comportamento
 e perturbar com o medo todas as alegrias da tua existência!
 E é natural que assim seja. Na verdade, se os homens compreendessem que
 os seus sofrimentos têm um termo fixado, poderiam
 com fundamento resistir ao temor religioso e às ameaças dos
 [adivinhos (Lucr., 1. 102-9)³³¹

Não nos passou despercebido, no entanto, que o próprio Cícero (*Leg*, 2. 30) também se preocupou com a difusão, em meio à sociedade romana de seu tempo, de um grande número de predições, muitas delas feitas por adivinhos de fora dos colégios sacerdotais. Seu receio se ateve, portanto, ao menos no *De legibus*, às formas de controle institucional sobre o conteúdo das adivinhações públicas, necessárias para salvaguardar a *auctoritas* religiosa dos sacerdotes. Diante desse cenário, somos levados a concordar com Mary Beard quando indica que tais práticas poderiam ter sido vistas como uma força ameaçadora já sob a República.³³²

Lucrécio (1.80-86; 1. 99-101) contesta a perspectiva conservadora da religião contida no *De legibus* (2. 16: “o temor do castigo divino afastou do delito”) afirmando justamente o contrário, ou seja, as “palavras assustadoras dos adivinhos” que estariam levando os romanos a cometer crimes. Indo de encontro à ênfase conferida à relação entre piedade e estabilidade da ordem social no diálogo ciceroniano, o poeta e filósofo epicurista denuncia que o *terror* religioso e a expectativa da punição divina estariam impelindo o cidadão a declarar guerras e a praticar toda sorte de delitos, atentando contra seu próprio bem e pondo permanentemente em risco sua vida e a dos seus pares, e, por extensão, atentando contra a *salus publica* de Roma.³³³ Notemos que, ao se remeter nos versos seguintes às ações dos “chefes”, “primícias dos homens”, o autor (1.86) busca alertar particularmente aqueles ilustres romanos ativamente empenhados na vida pública:³³⁴

Nestas coisas, tenho medo que tu eventualmente penses
 que te estás a embrenhar nos princípios de uma doutrina ímpia
 e avanças na senda do crime. A este propósito, pelo contrário,
 aquela religião deu muitas vezes origem a atos criminosos e ímpios.

³³¹ *Tutemet a nobis iam quouis tempore uatum/terriquois uictus dictis desciscere quaeres./quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt/somnia, quae uitae rationes uertere possint/fortunasque tuas omnis*

³³² BEARD, 1990, p. 60

³³³ HADOT, 1999, p. 172; KONSTAN, 2007, p.8

³³⁴ WISEMAN, 1992, p. 52

afim ao domínio de competências que fundamenta a *auctoritas* religiosa dos senadores e sacerdotes. Cícero (*Nat. D.*, 2. 28. 72)³³⁸ remete *religio* ao verbo (*re*)*legere*, que significa “recoletar”, “agrupar”, “reunir” e “retomar a partir de uma nova escolha” ou “alternativa”. Já no discurso *De Domo Sua*, grande ênfase é dada à *sapientia* e *scientia* (sabedoria e expertise) dos sacerdotes. Ao *pontifex* é atribuído, em razão desse conhecimento, considerável *auctoritas* (*Dom.*, 46. 121).³³⁹ Requeria-se para a *disciplina* o zelo de “virtudes práticas”, consistente com uma disposição de caráter “formal”, por meio da qual se instituía uma relação de tipo “legal” com a esfera divina.³⁴⁰ Nesses termos, a *pietas* se inseria em um arcabouço jurídico-normativo mais amplo, que implicava os deuses e os cidadãos de Roma em uma “justiça distributiva” (*Nat. D.*, 1. 116). Tal forma de justiça compreendia o “conhecimento a serviço” dos primeiros, *i.e.*, a expertise relativa aos sacrifícios e aos atos de sacralização e purificação de terrenos etc., dominados pelo sacerdote.³⁴¹ Na passagem referida do *De natura deorum* (1. 115-16), Cota refuta a crítica endereçada pelo epicurista G. Veleio à atitude piedosa e às práticas rituais tradicionais, e se atém à ligação, ou ao contrato de obrigações, que une seres humanos e divinos. *Sanctitas* ou *pietas* é o saber implicado no ato de oferecer aos segundos o que lhes é devido.³⁴²

Logo, a *pietas* é a justiça em relação aos deuses, mas eles também cumprem suas obrigações.³⁴³ Como o próprio Políbio reconheceu no trecho supracitado, os romanos criam firmemente ser um povo piedoso e de ascendência divina: Vênus é mãe de Enéias e Marte é pai de Rômulo. É por essa razão que, quando interrogavam os deuses, eles esperavam *a priori* encontrá-los favoravelmente dispostos. As ações que os cidadãos concebiam estavam, em princípio, de acordo com a vontade divina. A tomada dos auspícios refletia essa mesma consciência: equivalia a um rito que atestava publicamente o consenso divino.³⁴⁴ Os *auspicia* consistiam em sinais de não-hostilidade enviados por Júpiter, que constataavam sua posição favorável em uma ação pública pretendida.³⁴⁵

Lucrécio denunciou veementemente, no *De rerum natura*, o que percebia ser a subversão do sentido da *pietas* (3.84: *rumpere et in summa pietate euertere suadet*) e a

³³⁸ *qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo ex diligendo diligentes. His enim in uerbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso*

³³⁹ ANDO, 2008, p. 13; BEARD, 1990, p. 35-6; ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 265, 268, 270; LINDER; SCHEID, 1993, p. 54

³⁴⁰ WIRSZUBSKI, 1968, p. 8

³⁴¹ BRUNT, 1997, p. 188

³⁴² ANDO, 2008, p. 5

³⁴³ WARDMAN apud WISEMAN, 1992, p. 49; BEARD e CRAWFORD estão de acordo.

³⁴⁴ BERTHELET, 2015, p. 27; JAILLARD; PRESCENDI, 2008, p. 83

³⁴⁵ BELTRÃO, 2014, p. 57; SANTANGELO, 2013b, p. 4, 32

insuficiência dos registros tradicionais de *auctoritas* religiosa, que estariam levando os romanos a “pisar os limites da lei e a empreender, por vezes, ações graves como cúmplices e executores de crimes” (Lucr., 3. 60-1).³⁴⁶ E com vistas a resgatar a premissa fundamental da racionalidade, que deveria, a seu ver, fundamentar o “pacto cívico” entre os cidadãos e os deuses, exortou os líderes de Roma a reformular sua *pietas* consoante a *ratio* epicurista. No curso de uma notável demonstração de competência no uso estratégico do vocabulário político romano, a nível especulativo e retórico-argumentativo, o autor instrumentalizou a noção compartilhada de *libertas*, fazendo com que se voltasse contra a tradição intelectual dos *optimates*, à qual se contrapunha, devido ao seu programa de defesa dos registros ancestrais da autoridade e do *status quo*.³⁴⁷ Comentamos que diante da crise e reformulação desse repertório moral tradicional, o poeta e filósofo epicurista propôs à elite de seu tempo um novo modelo de *auctoritas* vinculado à figura do próprio Epicuro.

Na chave de leitura ideológica da tradição, o sentido compartilhado de *libertas* e os conteúdos da *disciplina* se reforçavam mutuamente, e a orientação das autoridades religiosas era de que os cidadãos deviam agir com “moderação”, em outras palavras, renunciar às ações movidas pela vontade própria. Os *optimates* moldaram, no terreno da invectiva política, o caráter distintivo da *libertas* e da *disciplina*, e insistiram na sua contraposição às noções de *licentia* e *regnum*. Os romanos do final da República imediatamente reconheciam como reprovável o significado dessas noções, pois as relacionavam com demonstrações de “arbitrariedade” e de “dominação”.³⁴⁸ Quando mobilizado pelos *optimates*, tal discurso acusatório visava aqueles altos magistrados e comandantes que atuavam com considerável grau de autonomia dentro do arranjo político-institucional republicano. As iniciativas religiosas desses ambiciosos líderes incrementavam sua *auctoritas* e favoreciam seu curso de ação.³⁴⁹ Bem posicionados politicamente, eles desafiavam seus pares com reivindicações de atenção divina pessoal ou favoritismo divino.³⁵⁰ Quando os deuses são, no relato estoicizante do *De legibus*, apresentados como “legisladores” da ordem do mundo, isso não significa, todavia, que possuem a habilidade de conferir “favores especiais” àqueles que o cultuam.³⁵¹ Havia outros expoentes da elite, igualmente ambiciosos, que recorriam a outros campos de conhecimento, além da sabedoria ancestral do sacerdote, para fundamentar sua conduta religiosa e reivindicar novas fontes de *auctoritas*. Enquanto Pompeu Magno tendeu a aceitar

³⁴⁶ *quae miseros homines cogunt transcendere fines / iuris et inter dum socios scelerum atque ministros*

³⁴⁷ ARENA, 2013, p. 6, 7, 8

³⁴⁸ WIRSZUBSKI, 1968, p. 5, 7

³⁴⁹ ARENA, 2013, p. 5, 10

³⁵⁰ RIPAT, 2006, p. 155, 161

³⁵¹ BRUNT, 1997, p. 188

com seriedade as palavras dos adivinhos, Júlio César agiu baseado em diferentes considerações, e se serviu de sua *prudencia* política.³⁵² Segundo Suetônio (*Iul.* 59), César jamais recuou em seus planos, ou decidiu adiá-los, por “superstição” alguma.³⁵³ No *De diuinatione*, Cícero (2. 24. 52) afirmou que sua travessia para a África, em 46 AEC, poderia não ter ocorrido se a recomendação dos *haruspices* consultados fosse seguida. César chegou a ser considerado suspeito de planejar “fraudar” uma forma oficial de adivinhação, os livros sibilinos, para o avanço de seus próprios objetivos (Suet. *Iul.* 79).³⁵⁴

Nas seções seguintes, Lucrécio investe enorme *uis* argumentativa³⁵⁵ para convencer os líderes romanos de que o *terror* religioso e as expectativas pelos sinais da ira divina estariam lhes roubando a prerrogativa fundamental da *libertas* com que deveriam agir em prol da *res publica*:

Como se a vida humana jazesse vilmente prostrada diante dos olhos de todos,
esmagada sob o peso da religião,
que assomava a cabeça das regiões do céu, ameaçando os mortais com um
aspecto horrível, (Lucr., 1. 62-64)³⁵⁶

Se tiveres um conhecimento seguro destas coisas,
verás de imediato a natureza, livre e privada de amos soberbos
[*dominis superbis*],
operar ela própria todas as coisas, por sua iniciativa, por si só, sem os deuses.
Na verdade, pelos sagrados corações dos deuses, que em tranqüila paz levam
uma existência tranqüila e uma vida serena,
(Lucr., 2. 1090-1104)³⁵⁷

Subvertida a *pietas*, o autor adverte para o sequestro da *libertas* dos romanos, que temendo a punição divina, se submetem ao domínio da vontade arbitrária de “amos soberbos”. Assim, em razão do temor excessivo e irracional que demonstra diante dos seres divinos, o cidadão é comparado ao escravo, privado de direitos e constrangido à sujeição de um senhor.³⁵⁸ Distinguimos, nesses versos, a potência disruptiva, e até ameaçadora para o *status quo*, com que Lucrécio interfere na florescente literatura teológica romana do século I AEC. O autor tomou partido na disputa pelo controle sobre o conhecimento a respeito das formas de

³⁵² MOMIGLIANO, 1984, p. 210; SANTANGELO, 2013b, p. 31

³⁵³ MOATTI, 2008, p. 43, 52

³⁵⁴ RIPAT, 2006, p. 155

³⁵⁵ HARVEY, 1998, p. 406; SCHIESARO, 1987, p. 30-1

³⁵⁶ *Humana ante oculos foede cum uita iaceret in terris / oppressa graui sub religione / quae caput a caeli / regionibus ostendebat horribili super aspecto / mortalibus instans*

³⁵⁷ *Quae bene cognita si teneas, natura uidetur/libera continuo, dominis priuata superbis, ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers./nam pro sancta deum tranquilla pectora pace/quae placidum degunt aeuom uitamque serenam,*

³⁵⁸ ARENA, 2013, p. 14; WIRSZUBSKI, 1968, p. 1, 3, 4, 7

É possível afirmar que, na presente seção, o autor esteja interpelando não tanto aqueles homens públicos que, nos anos em que seus versos passaram a circular – meados dos anos 50 do século I AEC - estivessem desempenhando magistraturas regulares em Roma. Embora a menção às *uestis purpureai* não possa ser ignorada. Contudo, o desempenho no *cursus honorum* concernia a toda a classe dirigente romana indistintamente. O poeta e filósofo epicurista evoca, no apelo contido nessa intrépida passagem, as prerrogativas militares cada vez mais confiadas aos generais, que a despeito de desempenharem concomitantemente magistraturas superiores, vinham se notabilizando no exercício do *imperium*, a eles conferido para o comando de legiões além dos limites da *urbs*. Não podemos ignorar as consequências das mudanças substanciais nos métodos da competição política quando da entrada em cena desses novos personagens, a quem as honras e os deveres concedidos começaram a exceder aqueles outrora reservados às magistraturas tradicionais.³⁶²

Ocorria justamente no Campo de Marte, território além do *pomerium*, fronteira sagrada de Roma, o desempenho de ações extraurbanas, *e.g.*, a reunião da *comitia centuriata* (“assembleia do povo em armas”). Para assumir o comando de um exército e partir para uma campanha, os altos magistrados precisavam antes ser investidos do *imperium militiae*, concedido pela consulta aos auspícios “de partida para a guerra” nos limites do Campo.³⁶³ A esses líderes empenhados no desafio da expansão do *imperium romanum*, cuja exigência de questionar formas tradicionais de prática religiosa e exercício do poder foi frequentemente condenada como *licentia* pelo partido senatorial, Lucrécio endereça uma recomendação precisa: não confiar no poderio militar de legiões fortemente armadas para dissipar o *terror* religioso e se desembaraçar dos erros de juízo e raciocínio que impedem a ação política orientada pela *prudencia*. O autor sentencia que somente de posse da *ratio* epicurista é possível resistir ao temor desmedido e irracional frente aos deuses e se libertar da lógica aniquiladora das facções.³⁶⁴ Por conta do esclarecimento decorrente de sua correta aplicação no estudo dos fenômenos da natureza, “a religião é agora, por sua vez, pisada sob os pés dos homens, e a vitória eleva-nos aos céus” (Lucr., 1. 78-79). Com isso, a *libertas* dos cidadãos romanos é restituída e o “verdadeiro” sentido da *pietas* é restaurada. Indo além, a *ratio* pode ser muito apropriadamente definida, tomando de empréstimo as palavras de Koselleck, como um conceito de expectativa voltado para satisfazer necessidades e exigências novas.³⁶⁵ Diante do desafio de administrar a estrutura relativamente complexa e em expansão do *imperium*

³⁶² BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 11

³⁶³ BERTHELET, 2015, p. 26; RÜPKE, 2005, p. 231

³⁶⁴ WISEMAN, 1992, p. 52

³⁶⁵ KOSELLECK, 2006, p. 101, 107, 116, 305-6

romanum, território etnicamente diversificado, o autor articulou uma linguagem político-religiosa que abria uma janela para considerações de “cálculo” político e ações, ao menos em parte, comprometidas com a autonomia da razão.

2.5. A terapia filosófica epicurista: o cálculo hedonístico e a práxis ética do *consilium*

Cumprir chamar atenção para a diferença entre a escrita filosófica de Cícero e a de Lucrecio. Os diálogos do primeiro acompanham o padrão aristotélico da corrente acadêmica de opor discursos sobre o mesmo tópico, frequentemente voltados para a doxografia. Nas suas obras filosóficas, ele se alinhou ao método acadêmico, que consiste no fomento do debate de ideias de diferentes escolas de pensamento por parte de diferentes personagens, entre eles Marco, que não coincide inteiramente, todavia, com sua voz autoral.³⁶⁶ No entanto, o conhecimento filosófico possuía também, na Antiguidade, a finalidade de auxiliar os sujeitos a orientar suas vidas.³⁶⁷ E a esse propósito se dedicaram intelectuais como Lucrecio, que escreveram antes de 46 AEC, quando Cícero começou a compor seus trabalhos de caráter mais decididamente filosófico. Diferentemente do modelo discursivo acadêmico presente nos diálogos ciceronianos, Lucrecio obedeceu prontamente à primeira regra do poema didático: fez de si, o *auctor* do *De rerum natura*, seu personagem principal, o *agens*, figura do narrador, no caso o “mestre-poeta que exorta, aconselha e condena”.³⁶⁸

Se consideramos o estilo poético elevado do *De rerum natura* e sua exposição sistemática e rigorosa da filosofia epicurista, concluímos que o autor escreveu para um público culto e politicamente empenhado nos assuntos da cidade. Por meio do recurso às figuras de estilo da antonomásia e da apóstrofe, o poeta e filósofo romano invocou um público mais vasto. Remeteu-se diretamente a um indivíduo que o representasse. Tal indivíduo é uma figura histórica determinada, cujo nome em alguns versos é explicitamente indicado, e em outros está implícito: Mêmio, pretor em 58 AEC e governador da Bitínia em 56-7 AEC, para onde seguiram-no os poetas Cina e Catulo.³⁶⁹ Em uma carta endereçada a Mêmio, em 51 AEC, Cícero (*Fam.* 13.1) demonstra preocupação em relação às intenções dele para com um terreno especial em Atenas. Cícero teria sido informado por Patro, escolarca da comunidade epicurista da cidade naquele período, dos planos de Mêmio de destruir a casa onde havia residido Epicuro.³⁷⁰ Ou seja, Mêmio parece não ter sido um epicurista convicto, o que está de acordo com a ânsia comunicativa presente no poema: a intenção de Lucrecio de instaurar uma relação pedagógica com o leitor/ouvinte é perpassada por um desejo fervoroso

³⁶⁶ WILLIAMS; VOLK, 2015, p. 51

³⁶⁷ Idem

³⁶⁸ SCHIESARO, 1987, p. 34, 46

³⁶⁹ BOURNE, 1977, p. 48, 63, 93, 122, 134, 140

³⁷⁰ Cf. MORGAN, 2017

de “conversão”.³⁷¹ Mêmio personifica as características gerais do “leitor predileto” com quem o autor desejou estabelecer contato. E quais seriam essas características? Membro da elite romana, ativamente empenhado na vida política e militar, culto e inteligente, capaz de prezar seu estilo literário e compreender seus argumentos em favor do epicurismo.³⁷²

Lucrécio escreveu, portanto, para a elite do seu tempo, propondo lições de moral e política, cujo conteúdo nos autoriza a pensar em um potencial disruptivo manifesto, ou mesmo declarado. O poeta e filósofo romano reformulou, em bases ético-morais epicuristas, a noção da *aequanimitas* do ideal de justiça que presidia o “pacto cívico” entre cidadãos e os deuses de Roma, e contrapôs a *ratio* à *religio* como instrumento de controle social. Cícero reconheceu que, mediando da melhor forma que poderia ser feita, segundo as exigências literárias da elite, a densa e difícil matéria grega de Epicuro (cf. Lucr, 1.936-42: “o mel espalhado nas bordas da taça que contém o amargo absinto de uma doutrina difícil e obscura”)³⁷³, o *De rerum natura* trazia o risco de provocar uma “fratura” ainda maior na aliança política que ele próprio, com dificuldade, buscava manter unida no plano moral e cultural.³⁷⁴ Tal qual Lucrécio, ele também se esforçou para instruir no conhecimento filosófico seus contemporâneos, notadamente os jovens da elite. Mas seu objetivo no plano político era muni-los de um instrumental conceitual que os preparasse para, na chave de leitura ideológica do esquema intelectual dos *optimates*, honrar as “tradições republicanas” e reagir à “confiscação” da liberdade aristocrática.³⁷⁵

Seguindo os preceitos da filosofia epicurista, Lucrécio considerou que somente seria possível subtrair os romanos do temor divino, levando-os a uma atitude “verdadeiramente piedosa”, se dissipasse o estado de ignorância em que viviam anteriormente (3.1: “erguer tão clara luz em meio a tão grandes trevas”)³⁷⁶. Os epicuristas concordavam com Sócrates quanto à definição da ignorância como o estado que impelia os seres humanos a agir contra sua felicidade, visto que a ignorância era, ainda segundo o filósofo ateniense, a maior e principal fonte de todos os seus medos. Para combatê-la, os epicuristas recomendaram uma educação baseada no estudo da filosofia da natureza e das suas consequências éticas (Diog. Laert, 10. 121-35). Através das lições contidas nos ensinamentos de Epicuro, Lucrécio buscou fazer com que a elite romana acolhesse uma “orientação para a vida prática”, *i.e.*, um

³⁷¹ PEREIRA, 1982, p. 387, 400; REBOUL, 2004, p. 47-8; SCHIESARO, 1987, p. 34, 47-8

³⁷² PEREIRA, 1982, p. 386; SCHIESARO, 1987, p. 35-6

³⁷³ *sed uel uti pueris absinthia taetra medentes / cum dare conantur, prius oras pocula circum / contingunt mellis dulci flauoque liquore, / ut puerorum aetas inprouida ludificetur / labrorum tenuis, interea perpotet amarum / absinthii laticem deceptaque non capiatur, / sed potius tali facto recreata ualescat,*

³⁷⁴ SCHIESARO, 1987, p. 55

³⁷⁵ BERTHELET, 2015, p. 30

³⁷⁶ *tenebris tantis tam clarum extollere lumen*

“modo de vida”, que alterasse sua maneira de pensar e sentir, a fim de corrigir erros de juízos e de raciocínio. Dele se aproxima Filodemo, filósofo epicurista grego contemporâneo, vivendo próximo a Roma, cuja teoria moral e psicológica comportava uma práxis ética.³⁷⁷

É oportuno fazer a seguinte ressalva: Lucrécio não se afastou da disposição e mentalidade romanas quando propugnou a *ratio* epicurista para orientar a *pietas* e ação política da elite do período final da República. Com isso queremos dizer que sua argumentação a nível retórico, e mesmo especulativo, respeitou as determinações normativo-jurídicas das noções de *disciplina* e *libertas*. Lembremos que o epicurismo, enquanto escola filosófica helenística, propôs ser, sobretudo, uma “terapêutica dos cuidados”, ou seja, uma “ética do bem-viver”. Possuía, portanto, um “sentido prático” e uma “dimensão ética”. A prioridade do problema de natureza ética em questão não consistia em servir como um apelo moral ou uma convocação à virtude. Afinal, diferentemente dos estoicos, as virtudes para os epicuristas não eram necessárias por si mesmas: eram um bem instrumental, *i.e.*, consideradas pelo auxílio que podiam trazer aos indivíduos para livrá-los de suas angústias e fazê-los alcançar prazer e bem-estar, permitindo-lhes atingir a felicidade e a tranquilidade. Assim, as virtudes eram cultivadas pelos benefícios que ofereciam, e não por elas mesmas: a atenção estava no seu aproveitamento, a um só tempo psicológico e pragmático.³⁷⁸ A principal questão ética do epicurismo era: “como se deve agir para viver bem?”. Nessas condições, no que concerne aos estados mentais, os epicuristas buscaram proporcionar, por meio de sua terapia filosófica, uma cura para as tribulações que afligiam a mente.³⁷⁹ A abordagem da “terapia da alma” era, então, cognitiva, pois se propunha a discutir os diferentes tipos de crença implicados em uma gama de virtudes específicas ou individuais.³⁸⁰ Lucrécio e Filodemo compartilharam a preocupação de Epicuro de vincular a chance de um resultado bem sucedido do cálculo racional dos prazeres e das dores, do qual trataremos em breve, ao exercício de virtudes, admitidas pelo seu valor instrumental e pragmático.³⁸¹

No *De rerum natura*, o autor se dedicou à investigação acerca do prazer e dos fenômenos relativos à alma humana. No livro 3, esclarece (136-7)³⁸² que a “mente” (*animus*) e o “espírito” (*anima*) estão solidamente conectados e inter-relacionados, e constituem uma única natureza. Em razão do caráter deliberativo do *animus*, ele o denomina *consilium*, termo equivalente apropriado, a seu ver, à expressão de Epicuro *tò logikón*. Lucrécio afirma que no

³⁷⁷ TSOUNA, 2007, p. 217

³⁷⁸ Idem

³⁷⁹ KONSTAN, 2007, p. 7, 8

³⁸⁰ TSOUNA, 2007, p. 217

³⁸¹ TSOUNA, 2007, p. 217

³⁸² *hasce secundum res animi natura uidetur / atque animae claranda meis iam uersibus esse*

consilium está situado a capacidade de decisão e governo da vida (3. 95: *in quo consilium uitae regimenque locatum est*), e é ele que domina sobre todo o corpo (3. 138: *et dominari in corpore toto*). É significativo que tenha empregado a palavra *regimen* (“regime”) e o verbo *dominor* (“dominar”) para se referir ao *consilium*. Recordemos que os *optimates* utilizavam, no terreno da invectiva política, esse mesmo campo conceitual para caracterizar depreciativamente como “arbitrários” os programas de ação e a reivindicação por poder de tipo pessoal dos líderes romanos ao qual se contrapunham. Comentamos que o poeta e filósofo epicurista aponta de volta esse arsenal semântico contra os *optimates* ao chamar os temidos deuses punitivos de “amos soberbos” (2. 1091: *dominis superbis*). Ele retoma o vocabulário supracitado para enfatizar que eles não são os verdadeiros “senhores” da vida do líder sábio, mas sim seu *consilium*, quer dizer, sua faculdade de deliberar e agir de acordo com sua vontade.

A própria escolha de Lucrécio por *consilium* é indicativa do seu comprometimento com a reformulação, em novas bases, dos registros de *auctoritas* da tradição ancestral. O termo ocupou um lugar importante no vocabulário político-religioso romano referente ao domínio da justiça e da administração da *res publica*. *Consilium* possuía originalmente uma significação concreta relacionada a *consulo* (“deliberar”), e, possivelmente, à magistratura do consulado. Indicava o lugar onde se reunia uma assembleia, ou os próprios *comitia*. A palavra adquiriu um valor mais abstrato e passou a designar o ato de deliberação e a resolução dele decorrido, vindos de uma assembleia ou de um indivíduo. O seu sentido abstrato evoluiu até ser aplicado não ao ato em si, e sim à faculdade ou capacidade de tomar uma decisão.³⁸³

Ao longo desse percurso de modificações em sua acepção, o *consilium* permaneceu, todavia, sendo uma competência vinculada àqueles que possuíam autoridade e deveres públicos, ou seja, os membros da *ordo senatorius* e, mais especificamente, os patrícios. Aliás, os últimos reivindicaram incansavelmente a manutenção de sua prerrogativa exclusiva de consultar os *auspicia*. Observamos ocorrências do uso do termo para fazer referência ao Senado enquanto instituição colegiada. Além disso, *consilium senatus* assume, nos textos latinos, o valor não-constitucional de *auctoritas senatus*. Dessas ocorrências na documentação relativa ao período final da República é possível extrair a ideia de *consilium* como dizendo respeito à “capacidade política”, em especial à prerrogativa de intervir na cena pública e influir nas decisões dos outros. Por conseguinte, o nexo significativo entre *consilium* e *auctoritas* é manifesto. Contudo, Cícero se preocupou em salvaguardar a *auctoritas publica*,

³⁸³ HELLEGOUARCH, 1963, p. 59; 254-256

quer dizer, a decisão emitida pelo Senado, contrapondo-a ao *consilium priuatum* (*Phil.*, 10, 23: *Quorum priuatum de re publica consilium et factum auctoritate uestra comprobatum atque laudatum*). Assim, à medida que ganha valências abstratas, os novos sentidos de *consilium* passam a conflitar com a noção de autoridade com a qual o termo sempre esteve vinculado. Em meados do século I AEC, *consilium* já transmite a ideia da faculdade do indivíduo de tomar iniciativas e exercer influência sobre os demais, independentemente de toda e qualquer situação social determinada.³⁸⁴

De acordo com Lucrecio (3.140), o *consilium* está situado na parte central do peito, onde assomam os temores, medos e alegrias. A *anima*, por sua vez, espalha-se por todo o corpo, mas obedece à “mente” e se move ao seu comando.³⁸⁵ A *anima* comporta dois níveis: um deles é irracional, visto que é a sede dos *páthe*, *i.e.*, de sensações e sentimentos, e o outro é racional, por ser o lugar daquelas emoções que dependem essencialmente de opiniões.³⁸⁶ Os *pathé* são formas de consciência ou conhecimento muito elementares, que operam a nível da *psyché* ou *anima*, e se apresentam como uma das faculdades epistemológicas de base, que Epicuro chama “critérios”. Os *pathé* não são racionais, pois não implicam um elemento lógico, e nem admitem deliberação de qualquer tipo. Os epicuristas distinguem duas *páthe*, prazer e dor, que constituem a base fisiológica dos atos de evitar e ter repulsa, de um lado, e de aproximar-se e escolher, do outro, e são, portanto, instintivos, pertencendo aos seres humanos e aos animais.³⁸⁷

O temor, *e.g.*, comporta a sensação de dor, mas depende também da atribuição de valor ou de cálculo relativos à natureza de um mal eminente. Por si só, a sensação de dor não pode ser objeto de retificação, já que concerne à natureza de um *páthos*. O medo é uma emoção que possui um caráter cognitivo, em razão das crenças e dos julgamentos que suscita, o que lhe permite ser submetido a uma discussão e problematização racionais. Desse modo, para ser combatido adequadamente, é fundamental que diga respeito à *anima*. Afinal, se a ela não pertencesse, não haveria possibilidade de eliminá-lo mediante terapia filosófica.³⁸⁸ O temor pode ter uma causa válida, no caso em que é justificado, ou não tê-la. Filodemo localiza o medo da morte no segundo caso, e o associa à categoria das emoções não naturais ou vazias, pois está relacionado a crenças ou pressuposições vazias, ou melhor, falsas e nocivas acerca

³⁸⁴ HELLEGOUARC'H, 1963, p. 59; 254-256

³⁸⁵ KONSTAN, 2007, p. 28, 29

³⁸⁶ KONSTAN, 2007, p. 47

³⁸⁷ KONSTAN, 2007, p. 23, 24, 31, 33, 34, 36

³⁸⁸ KONSTAN, 2007, p. 39

de seus objetos.³⁸⁹ O assombro diante da morte e aquele em relação aos deuses são bastante afins, e se reforçam mutuamente na *psyché* do indivíduo (eles são ainda mais temidos quando a punição é fatal) e se alimentam de opiniões vazias comuns (a imortalidade da alma). Filodemo escreveu a diatribe *De morte* em um período avançado de sua vida, momento de maturidade conceitual de sua escrita filosófica, e nela sentenciou que o medo da morte é o mais profundo e prejudicial de todos os *páthe*.³⁹⁰

Epicuro se dedicou ao tema dos desejos em sua reflexão filosófica, uma vez que os considerou a base de muitas emoções que é mister conhecer e classificar adequadamente para o avanço da terapia da alma. O sábio grego (*Kuria Doxai*, 29) classificou os desejos em três tipos, em conformidade com as formas de crença de que dependem: 1) os naturais e necessários, correspondentes às exigências vitais, *e.g.*, comer; 2) os naturais, mas não-necessários, *e.g.*, comer em demasia, ou um prato muito requintado, e o sexo; 3) e, por fim, os vazios, que não são nem naturais e nem necessários, como os desejos de poder, riqueza e fama.³⁹¹

Conquanto tenha refletido sobre o tema dos desejos, Epicuro dirigiu uma atenção especial ao regime dos prazeres: de fato, o epicurismo parte de sua investigação, verdadeiro motivo de toda atividade humana. Os prazeres, conforme visto, são um dos *páthe* ou “critérios”, que agem a nível da *psyché* não racional ou *anima*, e sua base é fisiológica, instintiva. O sábio grego os dividiu em duas tipologias, pois apesar de todos os prazeres serem bons, nem todos valem a pena: ele distinguiu os falsos dos estáveis. Os primeiros são insaciáveis, provocam na carne uma excitação violenta e efêmera, e, logo em seguida, voltam a trazer sofrimento. Deles decorrem a angústia e miséria humanas, *e.g.*, o desejo de glória e o de imortalidade. Os segundos se relacionam com a condição do corpo apaziguado, sem sofrimentos: é o prazer enquanto supressão do sofrimento. Na senda de Epicuro, Lucrécio propôs aos seus leitores/ouvintes uma “disciplina dos desejos”, que consiste na disposição de *calcular* os prazeres mais duradouros, com vistas à fruição daqueles mais estáveis do corpo. A propósito, o filósofo e poeta romano (2. 17-23) esclarece:

Então não veem que a natureza
nada reclama para si, com impetuosos gritos,
senão que a dor fique afastada do corpo e que se usufrua de uma mente livre
de cuidados e do medo, com um sentimento de prazer?

³⁸⁹ TSOUNA, 2007, p. 220

³⁹⁰ KONSTAN, 2007, p. 216

³⁹¹ TSOUNA, 2007, p. 220

Portanto, vemos que poucas coisas são absolutamente necessárias à natureza do corpo: todas as que eliminem a dor e também as que possam proporcionar muitos deleites.³⁹²

Assim, embora o exercício de virtudes e a atenção aos seus componentes cognitivos sejam de fundamental importância para o cálculo racional dos prazeres e das dores, suas manifestações comportamentais exigem atenção.³⁹³ Nesse quesito, o estudo dos vícios é crucial, pois são estados adquiridos, descritos como disposições (*diatheseis*) ou inclinações relativamente estáveis de agir. Ao contrário das virtudes, obstruem o cálculo hedonístico e a busca racional e bem sucedida do prazer.³⁹⁴ Filodemo escreveu uma obra, provavelmente após 50 AEC, na qual discorreu sobre os vícios e os tipos de pessoas nas quais ocorriam com frequência, e as situações nas quais eram comumente encontrados. Os vícios são disposições que envolvem julgamentos e crenças, e apontam para visões mais gerais, sendo, portanto, objetos de terapia filosófica.³⁹⁵ O medo da morte e as “superstições” alimentadas pelo *terror* religioso envolvem reações (cf. *De elect.* VII. 4 - X.19, XVI.2 - XX.20), e embora não constituam vícios, se relacionam a um número considerável deles.³⁹⁶

Havíamos observado que a investigação e busca racional e bem sucedida do prazer, com vistas a alcançar a felicidade e a tranquilidade, é um dos principais procedimentos da terapia filosófica epicurista. Nesse ponto, Lucrecio segue diligentemente os passos do sábio grego, e distingue a *chará* ou *laetitia* (“alegria”) do *páthos*, que corresponde à *hedoné* (“prazer”), empregando a primeira para se referir à emoção que reside no *consilium*. Afinal, é essencial que a *laetitia* não seja confundida com o verdadeiro *télos* do cálculo racional e da terapêutica epicuristas, a *hedoné*, cuja definição é “não provar dor no corpo nem estar atormentado na *anima* [a *psyché*]” (D.L. 11.87, 89 [T7b,7c]), ou simplesmente *ataraxia*, que significa “estar liberto de todo tormento”, conforme a Carta a Pítocles. Tal ressalva é de fundamental importância para que o aporte capital do corpo no epicurismo não seja negligenciado ao se atribuir demasiado peso ao *consilium*, com seu caráter deliberativo, e à função das opiniões na sustentação de crenças. O desempenho da *psyché* sobre a experiência dos *páthe* (seja o de prazer, seja o de dor) é obrigatório para transmitir tais informações ao

³⁹² [...] *nonne lidere / nihil aliud sibi naturam latrare, nisi ut qui / corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur / iucundo sensu cura semota metuque? / ergo corpoream ad naturam pauca uidemus / esse opus omnino: quae demant cumque dolorem, / delicias quoque uti multas substernere possint*

³⁹³ TSOUNA, 2007, p. 218

³⁹⁴ TSOUNA, 2007, p. 216

³⁹⁵ TSOUNA, 2007, p. 218

³⁹⁶ TSOUNA, 2007, p. 219, 220

corpo como um todo. Nesse sentido, o *télos* da filosofia de Epicuro é a *ataraxia*³⁹⁷, condição indispensável para a conquista da *eudaimonia*, ou seja, da felicidade e da tranquilidade da alma do sujeito sábio, livre de toda perturbação. A *eudaimonia* equivale à autarquia: consiste na imperturbabilidade e na independência interior.

³⁹⁷ KONSTAN, 2007, p. 31, 33, 34, 36, 40

2.6. A *physica* epicurista e o combate ao *terror* religioso no *De rerum natura: clinamen e sponte sua dos átomos e a libera uoluntas dos seres humanos*

Lucrécio criticou de forma contundente o modelo de piedade e o “pacto cívico” com os deuses estabelecidos pela *religio publica*. Preocupou-se, sobretudo, com o caráter, a seu ver, restritivo e punitivo da *fides* que constrangia os cidadãos à estrita observância das práticas rituais. Segundo o autor, havia o risco dos romanos ultrapassarem os limites do zelo religioso e se entregarem a um temor excessivo e irracional frente aos castigos de deuses vistos como irascíveis. Nessas condições, o *terror* era incompatível com o espírito razoável e a visão esclarecida, filosófica, necessários para formar a atitude piedosa dos membros da elite com atribuições e deveres religiosos. Para que os líderes e as autoridades romanas pudessem agir de acordo com a “verdadeira” *pietas*, *i.e.*, pudessem conduzir na esfera pública um controlado e refletido processo de engajamento com a esfera divina, deviam, antes de tudo, submeter sua *fides* à *ratio*.³⁹⁸ Mediante o cálculo racional e a terapêutica filosófica epicuristas, os cidadãos corrigiriam os erros de juízo e as crenças ou pressuposições vazias ou falsas a respeito da natureza dos seres divinos, notadamente sobre sua capacidade de intervenção nos assuntos humanos.

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*. Em primeiro lugar, a *ratio* trouxe às diferentes práticas discursivas romanas que compõem o poema – religiosa, jurídica, política etc. - uma notável exigência de racionalidade. Diligente com os procedimentos da terapia filosófica epicurista de problematização das opiniões e crenças que levam ao *terror* religioso, 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,³⁹⁹

³⁹⁸ BELTRÃO, 2007a, p. 9, 19

³⁹⁹ *sed magis acri / iudicio perpende, et si tibi uera uidentur, / dede manus, aut, si falsum est, accingere contra. / quaerit enim rationem animus, cum summa loci sit / infinita foris haec extra moenia mundi,*

O autor instrumentalizou a *ratio* ao recorrer à filosofia da natureza epicurista. Expor a *fides* ao escrutínio da razão exigia mover o combate ao medo do julgamento dos deuses para o campo da *physica*, em cujo âmbito seria oferecido o esclarecimento das leis de funcionamento do *cosmos* segundo a mecânica de funcionamento da natureza.⁴⁰⁰ Ou seja, o questionamento metódico do temor divino adentra o campo da especulação científica. Recordemos, afinal, que o esforço de se pensar racionalmente os deuses era um dos conteúdos epistemológicos constitutivos da filosofia da natureza.⁴⁰¹ Logo nos primeiros versos, Lucrécio (1. 24-5; 54-57; 146-8) afirma seu propósito de subtrair seus leitores/ouvintes 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 as mesmas 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.⁴⁰²

Na senda do desenvolvimento de uma teologia física em Roma, que propunha explicações racionais sobre a religião e as divindades, Lucrécio (1. 44-49) formulou uma teologia epicurista, de consequentes implicações políticas.⁴⁰³ Conforme Epicuro, o universo é infinito, eterno, e tudo que existe é composto pelos átomos e pelo vazio. No livro 2 do *De rerum natura*, 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. Seguindo as leis da física epicurista, 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

⁴⁰⁰ BELTRÃO, 2007a, p. 19; HADOT, 1999, p. 178, 190

⁴⁰¹ Cf. ANDO, 2008

⁴⁰² *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 rursus natura perempta resoluat [...] hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest / non radii solis neque lucida tela diei / discutiant, sed naturae species ratioque*

⁴⁰³ BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 12; MOATTI, 2008; RÜPKE, 2009, p. 123-144, 2012

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 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.⁴⁰⁴

O autor (2. 174-82) buscou opor sua teologia epicurista à tese estoica do “providencialismo” ou da governança divina do mundo, a cuja variante correspondente, embora bastante “atenuada”, Cícero fez concessões no *De legibus*. Na obra *De pietate*, Filodemo apresentou brevemente as visões teológicas de vários filósofos estoicos, como Crisipo.⁴⁰⁵ Não obstante as duas escolas de pensamento helenísticas concordarem 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 possuem, 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:⁴⁰⁶

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.⁴⁰⁷

A aceitação por parte de Lucrécio do princípio epicurista da não-intervenção dos deuses nos assuntos humanos não nos autoriza a pensar que, na sua perspectiva, os mesmos 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*, regiões vazias

⁴⁰⁴ *omnis enim per se diuum natura necessesit / immortalis aeuo summa cum pace fruatur / semota ab nostris rebus seiunctaque longe / nam priuata dolore omni, priuata periculis, / ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri, / nec bene promeritis capitur nec tangitur ira.*

⁴⁰⁵ ASMIS, 2007, p. 88

⁴⁰⁶ BRUNT, 1997, p. 187

⁴⁰⁷ *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*

entre os mundos, não se preocupam com os seres humanos e gozam de uma paz e felicidade imperturbáveis.⁴⁰⁸ No livro 5, o autor declara que trataria da bem-aventurada morada dos deuses, e oferece nos versos 3.18-22 uma breve descrição:⁴⁰⁹

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.⁴¹⁰

No *De natura deorum*, Cícero (1. 2, 63) afirmou que poucos eram os filósofos rigorosamente ateístas.⁴¹¹ 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.⁴¹² Os cidadãos romanos, por sua vez, mesmo os mais céticos, 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.⁴¹³

Feeney afirma que parte da historiografia formulou uma leitura equivocada ao considerar unilateralmente as referências filosóficas epicuristas de Lucrecio e justapô-las às demais modalidades discursivas presentes no poema, sobretudo literárias e religiosas, que interagem de modo coextensivo e não-contraditório em seu interior.⁴¹⁴ Afastamos uma concepção “antirreligiosa” do *De rerum natura*, e compreendemos como se tornou possível a articulação de uma teologia e conduta piedosa epicuristas, quando observamos o caráter contextual e contingente dos sistemas de crença disponíveis no período final da República, sem o qual a crítica e o ceticismo de Lucrecio não encontrariam a recepção de uma audiência.⁴¹⁵ O sistema religioso tardo-republicano foi produto de um contexto cultural no qual as experiências eram plurais: aos cidadãos era oferecida a possibilidade de se engajar em diferentes atividades culturais, *e.g.*, audição pública de hinos, leituras de aretologias

⁴⁰⁸ BELTRÃO, 2007a, p. 19; HADOT, 1999, p. 178, 190

⁴⁰⁹ NARDUCCI, 1992, p. 21

⁴¹⁰ *apparet diuum numen sedesque quietae, / quas neque concutiunt uenti nec nubila nimbis / aspergunt neque nix acri concreta pruina / cana cadens uiolat semper[que] innubilus aether / integit et large diffuso lumine ridet*

⁴¹¹ BRUNT, 1997, p. 184

⁴¹² BRUNT, 1997, p.186-7

⁴¹³ BRUNT, 1997, p. 188

⁴¹⁴ FEENEY, 1998, p. 43-4

⁴¹⁵ FEENEY, 1998, p. 14-6, 18-9

inscritas no exterior de templos, de contos épicos ou tratados, muitas vezes em língua grega, como o *Peritheōn* (Sobre os deuses), de Apolodoro de Atenas etc.⁴¹⁶

Assim, os romanos viviam constantemente em contato com crenças e experiências religiosas diversificadas, o que os tornavam receptivos a várias atitudes distintas, e os estimulavam a expressar sem embaraço seu ceticismo e assentimento provisório. Agiam conscientes de que suas convicções se encontravam permanentemente em tensão com as mais diversas possibilidades de dissensão. Paul Veyne buscou traduzir com o conceito de “balkanisation des cerveaux” a capacidade que gregos e romanos possuíam de formular diferentes tipos de consentimento e critérios de julgamento em diferentes contextos.⁴¹⁷ Nessas condições, as condutas religiosas não-dogmáticas dos cidadãos de Roma não os impediam de - e mesmo os impeliam a - conhecer e praticar as terapias e filosofias de vida helenísticas, estando eles conscientes de que muitas vezes seus ensinamentos entravam em desacordo com as crenças herdadas.⁴¹⁸ Sendo assim, Lucrecio não deve ser julgado incoerente quando oferece uma concepção rigorosamente racional sobre a religião romana.⁴¹⁹ O *De rerum natura* se converteu em *locus* de interação, competição e definição recíprocas de diferentes discursos religiosos, filosóficos e literários.⁴²⁰ A coexistência dessas narrativas plurais não invalida a lógica e a força dos argumentos apresentados pelo autor, ao contrário, o consequente diálogo entre elas, constante e em diversos níveis, é premissa necessária para que ele engendre a sua própria noção de qual deveria ser a “verdadeira” *pietas* a orientar a elite dirigente na condução dos rituais cívico-religiosos romanos.⁴²¹

Atentemos que Lucrecio 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, do outro, um mundo composto de átomos que se movimentam de acordo com sua livre iniciativa. A instrumentalização por parte do autor 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-

⁴¹⁶ BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 24

⁴¹⁷ FEENEY, 1998, p. 14-5

⁴¹⁸ Idem; BRUNT, 1997, p. 175

⁴¹⁹ MOATTI, 2008, p. 19

⁴²⁰ FEENEY, 1998. Op. Cit., p. 1-2, 9

⁴²¹ FEENEY, 1998, p. 9, 21

argumentativa.⁴²² Na discussão que segue, chamo atenção para o que identifico como sendo uma demonstração de “retórica desviante” por parte do poeta e filósofo romano.

Os debates travados pelos intelectuais romanos, motivados pelo estudo das concepções cosmológicas articuladas pelas diferentes filosofias da natureza, instalaram uma polêmica ou controvérsia deísta no século I AEC. Observamos que os partidários de uma visão estoica inferiram da regularidade dos fenômenos naturais uma causação divina ou um propósito inerente ao mundo. Parte expressiva dos especialistas avaliou que os epicuristas, ao contrário dos estoicos, foram incapazes de oferecer uma resposta satisfatória aos acontecimentos regulares, tornando ortodoxa a leitura imprecisa segundo a qual eles teriam negado que os fenômenos da natureza obedeciam às rigorosas leis da necessidade e da causalidade, mas somente a movimentos contingentes ou indeterminados. Tais críticos insistiram que Epicuro reconheceu a presença de eventos acidentais em sua concepção de mundo, e, além disso, argumentaram que ele atribuiu ao *clinamen* (desvio das partículas atômicas) a ocorrência de acontecimentos supostamente aleatórios na natureza. Porém, chama atenção nessa controvérsia o fato dos oponentes gregos e romanos do epicurismo terem recorrido com maior 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 da teoria do sábio grego no terreno da regularidade das causas naturais. Por fim, a partir da década de 80 do século XX EC, a crítica corrente admitiu que as restrições às 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 que 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* dos átomos. 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.⁴²³

⁴²² LEHOUX, 2013, p. 16

⁴²³ LONG, 1977, p. 63, 64, 65, 66, 68, 69

Nesse ponto, Lucrécio segue os passos de Epicuro, e não associa o *clinamen* a fenômenos do mundo aleatórios ou fortuitos. O autor recorre ao desvio atômico, em um primeiro momento, para justificar, de um ponto de vista teórico, a necessidade de introduzir o *genitalis motus* (2. 216-93) 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* (Lucr., 2. 1059-62):

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)⁴²⁴

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)⁴²⁵

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 infinitude 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)⁴²⁶

⁴²⁴ *Illud in his quoque te rebus cognoscere aemus, / 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 unquam natura creasset*

⁴²⁵ *sponte sua forte offensando semina rerum / multimodis temere in cassum frustra que coacta / tandem coluerunt ea quae coniecta repente / magnarum rerum fierent exordia semper / terrai maris et caeli generisque animantum.* Grifo nosso.

⁴²⁶ *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,*

É preciso alertar, contudo, para o erro de supor que Lucrecio estendeu o movimento espontâneos e sem propósito dos átomos aos mundos já criados.⁴²⁷ Assim como o sábio grego, o poeta e filósofo romano 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 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* (Lucr., 2.244). Contrário à doutrina epicurista, Cícero ridicularizou esse princípio, e.g., em *Fin.* 1. 19, referindo-se a ele como *res commenticia*.⁴²⁸ Além da criação de mundos, ao *clinamen* Lucrecio atribuiu a existência da *libera uoluntas* (2. 251-60) nas ações humanas. Graças ao desvio mínimo, as almas, compostas pelas mais finas e móveis estruturas atômicas, logram romper os *fati foedera* e suscitam ações não inteiramente determinadas por condições preexistentes na natureza.⁴²⁹ Nesse quesito, cumpre observar que há, na obra supérstite de Epicuro, indícios significativos que apontam para sua disposição de reconhecer que uma mudança atômica determina uma 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.⁴³⁰

No *De rerum natura*, Lucrecio 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. Para compreendermos o quão rigoroso e bem fundamentado é, nesse ponto, o seu raciocínio, 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 e filósofo romano elucidou 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.⁴³¹ 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. À vista disso, deve ficar claro que o comportamento espontâneo dos seres humanos não “corrompe” as leis da natureza, exigindo-

⁴²⁷ LONG, 1977, p. 66, 71, 73

⁴²⁸ LONG, 1977, p. 74, 75

⁴²⁹ LONG, 1977, p. 71, 75, 76

⁴³⁰ EVERSON, 1999 apud KONSTAN, 2007, p. 27

⁴³¹ LONG, 1977. Op. Cit., p. 67, 68

lhes um caráter aleatório que determinaria o seu “fracasso” em corresponder às exigências de regularidade e estabilidade.⁴³²

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 nem num lugar determinado, mas onde a nossa própria mente determina? (2. 251-60)⁴³³

O uso consistente que Lucrécio faz da natureza particular do movimento atômico, *i.e.*, da sua espontaneidade e autonomia (devidas ao *clinamen*), para caracterizar a *libera uoluntas* dos seres humanos, precisa ser considerado em conjunto com sua discussão sobre as partes constitutivas da alma, sobretudo do *consilium*, em que reside a capacidade de decisão e governo da vida do indivíduo. Somente uma análise que relacione esses dois desenvolvimentos no interior do *De rerum natura* é capaz de nos fazer compreender o escopo da teologia que perpassa o poema, e a profundidade do rompimento com o discurso político da tradição intelectual dos *optimates*. A provocação polêmica a esse esquema de pensamento, na forma da denúncia do “sequestro” da *libertas* do cidadão romano, submetido ao domínio e à vontade arbitrária de “amos soberbos”, adquire consistência crítica quando Lucrécio, por meio da rigorosa exposição da *physica* epicurista, definitivamente “expulsa” os deuses, tal qual concebidos pela religião tradicional, da mente do sábio que almeja a imperturbabilidade e a independência interior. Entretanto, conforme veremos no subitem seguinte, os seres divinos “retornam” à sua teologia, mas sua função é outra: atuam como poderosos “aliados” do discípulo no difícil caminho da terapia filosófica.

Atentemos que sendo o *consilium* entendido pela perspectiva da “mudança mental”, provocada por uma “mudança atômica” no corpo, sua faculdade deliberativa apresenta uma espontaneidade que, longe de ocorrer aleatoriamente ou por compulsão externa, responde unicamente a um “propósito interno”. Desse modo, a disposição dos sujeitos de agir de acordo com a sua vontade e tomar iniciativas é enormemente potencializada. Acrescidas essas novas

⁴³² LEHOUX, 2013, p. 16

⁴³³ *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, fati auulsa uoluntas, / per quam progredimur quo ducit quemque uoluptas, / declinamus item motus nec tempore certo / nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens?*

valências de sentido, a “capacidade política” do *consilium* é reformulada, e o termo se avizinha de noções republicanas de liberdade pessoal, reforçando-as. As iniciativas religiosas dos líderes romanos ganham, então, um suporte crítico, epistemologicamente fundamentado, que outros sistemas de pensamento, a própria tradição incluída, não eram capazes de oferecer.⁴³⁴ Ao vincular a função deliberativa do *consilium* à prerrogativa do composto atômico de guiar-se unicamente por sua “necessidade interna”, Lucrécio dá um passo crucial na reformulação dos registros tradicionais de *auctoritas* religiosa, realocando a sua relação de complementaridade e exclusão recíprocas com a *potestas* dos altos magistrados.⁴³⁵

A incidência das ideias epicuristas nos debates e na articulação de estratégias de ação político-religiosa provocou, contudo, a reação de intelectuais e homens públicos *optimates*. O personagem Marco se declara, no *De legibus*, em desacordo com os epicuristas (1.39: *in hortulis suis*) quando o assunto é o fundamento da ordem cívica e a normalidade institucional da *res publica*:

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? (*Leg.* 2.16)⁴³⁶

A dissensão levantada por Marco é uma tópica de invectiva bastante frequente contra os epicuristas. Tal discurso sustenta que as ações humanas, supostamente desvinculadas por eles das leis que regem a natureza e o *cosmos*, das quais depende, todavia, a totalidade dos fenômenos e das ocorrências do mundo, se mostrariam inteiramente acidentais e aleatórias. Esse entendimento errôneo, voluntário ou não, da espontaneidade e da *libera uoluntas*, facilitou a disseminação, na arena da comunicação pública, da acusação de que os adeptos da doutrina do sábio grego visavam apenas alcançar a utilidade individual (*Leg.* 1.39). Desse ponto de vista, os epicuristas estariam indo de encontro à perspectiva da utilidade pública, comum a todos os cidadãos.⁴³⁷ Tal invectiva, forjada em torno de uma noção equivocada dos principais pressupostos da física e ética da escola, respaldou a censura comumente dirigida a líderes romanos de simpatias epicuristas e alinhados ao programa político-intelectual “*popularis*”. Segundo tal advertência, esses homens estariam agindo com *licentia*, ou seja,

⁴³⁴ LEHOUX, 2013, p. 16

⁴³⁵ BERTHELET, 2015, p. 19

⁴³⁶ *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

⁴³⁷ PAGNOTTA, 2010, p. 7, 8

arbitrariamente e movidos exclusivamente pela vontade própria.⁴³⁸ Retomaremos essa discussão conceitual nos capítulos subsequentes, nos quais contraporemos as orientações das duas tradições intelectuais, “*popularis*” e dos *optimates*, quanto à instrumentalização dos sinais divinos, destacadamente dos *auspicia*, no contexto da disputa política por recursos de poder e de *auctoritas* religiosa.

⁴³⁸ WIRSZUBSKI, 1968, p. 5, 7

2.7. A teologia epicurista de Lucrecio: um novo “pacto cívico” com os deuses romanos

Os deuses “retornam” à teologia de Lucrecio como “aliados” dos cidadãos em suas práxis éticas e terapêuticas filosóficas. O novo “pacto cívico” proposto pelo autor é instituído por autoridades religiosas que, imbuídas da “verdadeira” *pietas*, estabelecem na esfera pública um controlado e refletido processo de engajamento com a esfera divina. No Livro 5 do *De rerum natura*, comprometido com sua concepção rigorosamente racional da *religio publica*, Lucrecio (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.⁴³⁹

Ao longo do *De rerum natura*, identificamos uma série de críticas às formas tradicionais da prece, dos juramentos, e de outras fórmulas religiosas que solicitam demandas, auxílio ou a simples mediação dos deuses. Tais invocações eram tidas como meios eficazes de se comunicar com eles e de endereçar-lhes súplicas de modo correto. Não havia área da vida dos romanos que prescindisse das preces: da política à guerra passando pela vida familiar. Textos literários e inscrições votivas atestam os vários aspectos da vida privada nos quais buscava-se o auxílio divino: nascimento, doença, viagens, negócios etc. As preces indicam uma crença fundamental ou esperança no poder dos seres sobrenaturais. Na seção supracitada, encontramos alguns dos gestos realizados na performance de cultos e práticas rituais que, na concepção do poeta e filósofo epicurista, não refletem, em definitivo, um estado de “paz e pureza interior”, mas denunciam uma situação de temor irracional.⁴⁴⁰

Os deuses são *quietos*, *i.e.*, imperturbáveis, ou paradigmas de imperturbabilidade. No entanto, essa possibilidade de viver em *summa cum pace* (“em profunda paz”) não está ao alcance dos seres humanos.⁴⁴¹ Embora inatingível, eles devem aspirar, todavia, a essa paz. Dentro da lógica da física epicurista, os deuses ficariam fatalmente debilitados se

⁴³⁹ *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 / spargere quadripedum nec uotis nectere uota, / sed mage pacata posse omnia mente tueri.*

⁴⁴⁰ BEARD, 1991, p. 35-54; BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 13, 16, 17, 25; HAHN, 2007, p. 248

⁴⁴¹ CLAY, 2007, p. 18 - 47

necessitassem desgastar-se operando os mecanismos da natureza ou preocupando-se com o bem-estar da humanidade.⁴⁴² Além disso, as crenças e suposições vazias a seu respeito não podem afetá-los em sua paz. Apenas afetam a paz e a tranquilidade da alma dos seres humanos (6.73-5).⁴⁴³ Enquanto os deuses nada podem fazer para ajudar ou proteger a humanidade, a paz e a tranquilidade dela são perturbadas pelas falsas noções que a levam a temê-los em vida ou após a morte. Preces e sacrifícios não são capazes de convocá-los ao papel que, segundo a teologia epicurista, a eles é verdadeiramente devido.⁴⁴⁴

Lucrécio criticou sistematicamente os pressupostos das manifestações rituais prescritas pela religião romana, e a orientação da *ratio* epicurista foi determinante para forçar sua produção filosófica na direção da formalização de novas ideias teológicas. Com isso, esquemas tradicionais de culto e cerimônias cívicas conheceram novos usos e funções.⁴⁴⁵ 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.

A originalidade da teologia lucreciana reside justamente em elaborações como a da primeira prece filosófica em língua latina, endereçada à Vênus (Lucr., 1.1-43). Posteriormente, Sêneca, um estoico, se lançará à reflexão que inclui a prece. Não há contradição entre a filosofia e a prece: uma e outra não são incompatíveis para a escola epicurista. O emprego de fórmulas religiosas em um texto servia também para mobilizar o poder das experiências compartilhadas entre autor e público.⁴⁴⁶ Ao mesmo tempo que contém uma orientação epicurista de piedade e um novo programa ritual cívico-religioso, a prece à Vênus instrumentaliza a religião para a especulação filosófica, já que converte a reflexão sobre a natureza superior da deusa em conceitos e métodos para a terapia da alma, com destaque para a *uoluptas*, cujo objetivo final é a conquista da *ataraxia*.⁴⁴⁷ Em tese, poderíamos supor que a presença da prece no próêmio de um poema epicurista estaria em contradição com o princípio da não-intervenção dos deuses nos assuntos humanos. Contudo, o uso da fórmula não impediu que o sublime da visão teológica da doutrina fosse revelado. É provável que a intenção de Lucrécio fosse que, ao final da leitura do próêmio, ficasse entendido que só os epicuristas eram “verdadeiramente religiosos”, “verdadeiramente” capazes de usar sua linguagem corretamente. Nesse sentido, a prece se apresenta como

⁴⁴² BRUNT, 1997, p. 186

⁴⁴³ CLAY, 2007, p. 18 - 47

⁴⁴⁴ BRUNT, 1997, p. 186

⁴⁴⁵ MOATTI, 2008, p. 14, 17, 27, 40, 251-2

⁴⁴⁶ BEARD, 2007, p. 127-138; BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 16, 18, 19; CHAPOT; LAUROT, 2001

⁴⁴⁷ BELTRÃO; EICHLER, 2014. p. 25; BRUNT, 1997. Op. Cit., p. 186; CLAY, 2007, p. 18-47

instrumento e veículo da revelação filosófica, e possui o papel de lançar o leitor/ouvinte na tomada de consciência da “verdade” de Epicuro. Conforme inspira uma reflexão a respeito da natureza superior de Vênus, a prece se torna o recurso eficaz pelo qual o autor se dispõe a “caçar” o *terror* religioso com as armas da *diuina uoluptas*. No final do proêmio (Lucr., 1. 62-79), o sábio grego “encarna” a *uoluptas* da deusa romana, e se revela o seu verdadeiro “aliado” na missão de transmitir o epicurismo.⁴⁴⁸

Lucrécio buscou convencer os membros da elite de que a única conduta compatível com a “verdadeira” *pietas*, exigida por sua posição social e no exercício de suas obrigações magistras e sacerdotais, é aquela recomendada pela *ratio* epicurista, que deve orientar suas tomadas de decisão, estratégias de ação política e atitudes religiosas nos locais públicos da *urbs*.⁴⁴⁹ Para o autor (6. 68-78), caso não se dissipe através da *ratio* a ignorância que espria *terror* entre os cidadãos de Roma, eles não se aproximarão dos templos com a “mente em paz”. Trata-se de uma tranquilidade incompatível com o temor religioso, que o poeta e filósofo intendia eliminar com a reformulação do “pacto cívico” com as divindades:⁴⁵⁰

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 tranqüila paz de espírito
os simulacros que são emitidos dos corpos sagrados,
mensageiros da forma divina para as mentes dos homens.⁴⁵¹

Desse modo, longe de compactuar com uma postura “antirreligiosa”, Lucrécio exortou os romanos a frequentar 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.⁴⁵² Somente com um espírito razoável e

⁴⁴⁸ BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 1, 24, 26; FEENEY, 1998, p. 44

⁴⁴⁹ SCHIESARO, 2010, p. 55

⁴⁵⁰ CLAY, 2007, p. 41

⁴⁵¹ *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.*

⁴⁵² BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 25

uma visão esclarecida, ou melhor, filosófica, seria possível, portanto, segundo o autor, estabelecer um controlado e refletido processo de engajamento com os deuses.

A percepção sutil da tranquilidade que emana dos *simulacra* dos seres divinos, na forma de estátuas de culto, é capaz de despertar, naquele que as observa, a correta atitude ritual diante dos altares e no interior dos templos romanos. Aos epicuristas era consentido o culto às divindades como figuras reais, ou seja, na visão antropomórfica, contanto que houvesse uma correta apreensão de sua essência (*prolepsis*, na terminologia epicurista grega) e que não se tornassem condicionados por falsas noções acerca de sua agência.⁴⁵³ A respeito dessas opiniões ilusórias, Lucrécio adverte (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.⁴⁵⁴

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.⁴⁵⁵ A tranquilidade dos deuses infunde, no *corde ex adyto* (“no mais profundo do coração”, *adytum* significando o “interior do templo”) dos adeptos da doutrina, a *pacata mens* recomendada por Lucrécio para se reestabelecer com a esfera divina uma relação pautada pelos valores romanos da racionalidade cívica e da *libertas*. Atentemos que a teologia subjacente à sua concepção de *pietas* 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 (*simulacra deorum et insignia ornatusque*) 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 (fr. 225 Cardauns).⁴⁵⁶ 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”).⁴⁵⁷ Quanto ao epicurismo, é a partir da imagem tênue e escassamente perceptível da tranquilidade dos deuses, *i.e.*, dos seus *simulacra*, que os discípulos adquirem sua própria tranquilidade e

⁴⁵³ MILANESE, 1992, p. 95, n. 11

⁴⁵⁴ *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.*

⁴⁵⁵ ERNOUT, 2012, p. 262-3

⁴⁵⁶ ANDO, 2008, p. 32

⁴⁵⁷ BRUNT, 1997, p. 188

perseguem a *ataraxia*. Sendo o estado de alma usufruído correspondente à conquista da imperturbabilidade ou invulnerabilidade, a *ataraxia* é condição para se alcançar a *eudaimonia*, *i.e.*, a felicidade.

CAPÍTULO 3: “Pensar em plena crise”: *pietas* e ação política epicurista no contexto das guerras civis e de aprofundamento da expansão do império no século I AEC

Introdução

No presente Capítulo, prosseguimos o estudo da teologia epicurista de Lucrecio com o objetivo de compreender o que muda no “pacto cívico” com os deuses romanos. Avaliamos o seu esforço em oferecer uma alternativa ao *terror* religioso e fazer valer a sua concepção da experiência de comunicação dos cidadãos com as divindades de Roma. O poeta e filósofo buscou influir, sobretudo, na compreensão da elite dirigente acerca da capacidade de interferência dos deuses na obtenção do bem-estar dos *ciues* e na garantia da prosperidade da *urbs*. Com isso, ele esperava reformular o modelo de *pietas* desses homens para que fizessem frente às exigências de novas formas de ação política e de instrumentalização dos sinais divinos, surgidas no contexto das guerras civis e de expansão e aprofundamento das campanhas militares.

Não obstante a importância crucial da reflexão sobre a relação entre os deuses, o mundo e os seres humanos para o debate teológico do século I AEC, recordemos que os três primeiros livros da obra *Antiquitates Rerum Diuinarum* (dedicada por Varrão a César) abordam os três maiores colégios sacerdotais. Em seguida, são comentados os altares e locais sacros e, logo após, os festivais e rituais públicos e privados. Apenas ao final de toda essa apreciação da religião cívica, Varrão retorna à discussão sobre as divindades do povo romano.⁴⁵⁸

Sendo assim, nossa atenção se desloca do pensamento teológico de Lucrecio para a sua recomposição dos programas de ação pública que dependem da agência divina, sob os cuidados de senadores, magistrados e sacerdotes. A análise do vocabulário político-religioso presente no *De rerum natura* é retomada e aprofundada, e optamos por restringir o campo semântico da investigação ao âmbito de uma prática ritual em particular da *religio publica*: a instrumentalização dos sinais divinos por meio das adivinhações, *i.e.*, a consulta aos *auspicia* e a interpretação e expiação dos *prodigia*. Tal escolha metodológica se justifica em razão do peso e valor estratégico conferidos às adivinhações pela elite tardo-republicana, no âmbito da disputa por recursos de poder e de *auctoritas* e em meio ao acirramento das hostilidades entre as *partes*.

⁴⁵⁸ GORDON, 1990, p. 180; MANSFELD, 1999, p. 442-444

O poeta e filósofo epicurista começou a compor seu poema em meados dos anos 50 do século I AEC, período descrito pelo próprio como *patriae tempore iniquo* (Lucr., 1. 41). Nessas circunstâncias, ele invoca a deusa Vênus e lhe suplica (Lucr., 1. 29-34; 41-43):⁴⁵⁹

Faça com que sosseguem os ferozes trabalhos bélicos,
e que repousem adormecidos por todos os mares e terras.
Na verdade, só tu podes ajudar os mortais
com tranquila paz, porque Marte, senhor das armas, que
governa os ferozes trabalhos de guerra,
se abandona muitas vezes no teu regaço,
dominado pela ferida eterna do amor,
[...]

Na verdade, nem eu sou capaz de realizar esta tarefa com espírito sereno
nesta era turbulenta para a pátria, nem a ilustre estirpe Mêmio
pode faltar à salvação comum numa situação dessas.⁴⁶⁰

Os *Lucretii poemata* vieram a lume concomitante ao turbulento início da campanha gaulesa e do estabelecimento do pacto do “primeiro triunvirato” entre Júlio César, Pompeu e Crasso. Lucrécio (c. 94/93-51/50 AEC)⁴⁶¹ foi contemporâneo de eventos críticos que desestabilizaram a Roma do século I AEC: as proscricções a partir de Sila, os confiscos de bens, a interrupção ameaçadora de armas no Fórum e no Capitólio, as guerras itálicas, a revolta dos escravos, a “conspiração” de Catilina, os distúrbios ocasionados por Clódio e os enfrentamentos entre Sila e Mário, Pompeu e César.⁴⁶² Conforme fez Salústio no *Bellum Catilinae* (14. 3. 3), nos seus versos o autor denuncia o derramamento de *sanguine ciuili* (“sangue civil”).⁴⁶³

O século I AEC foi marcado pela conjunção das condições adversas impostas à ordem social pelas guerras civis com o exercício da razão, o que permitiu o desenvolvimento de uma capacidade de mediação e mesmo uma ruptura com a tradição ancestral, estimulada pelo estreitamento do diálogo com os sistemas de pensamento gregos e helenísticos. Se não tomarmos como meramente trivial a menção aflitiva de Lucrécio, precisamente no prólogo do primeiro livro, ao contexto de *patriae tempore iniquo* (1. 41), é possível afirmar que o propósito declarado dos seus versos é “pensar em plena crise” os modelos de autoridade vigentes. Guiado pela exigência de racionalidade, ele se propôs, no lugar da recordação,

⁴⁵⁹ NARDUCCI, 1992, p. 5

⁴⁶⁰ *effice ut interea fera moenera militia / per maria ac terras omnis sopita quiescent; / nam tu sola potes tranquilla pace iuuare / mortalis, quoniam belli fera moenera Mauors / armipotens regit, in gremium qui saepe tuum se / reicit aeterno deuictus uulnere amoris, [...] nam neque nos agere hoc patriai tempore iniquo / possumus aequo animo nec Memmi clara propago / talibus in rebus communi desse saluti.*

⁴⁶¹ CANFORA, 1993, p.13

⁴⁶² Cf. PENWILL, 2009; MOATTI, 2008, p. 26

⁴⁶³ BELTRÃO, 2007a, p. 15; HARVEY, 1998, p. 452; MOMIGLIANO, 1984, p. 199

repetição e adesão tácita e imediata, submetê-los à avaliação crítica e contestá-los à luz da *ratio* epicurista.⁴⁶⁴ No momento em que os referenciais de autoridade político-social entraram em crise, todo o arranjo político-institucional republicano precisou ser reformulado, e as práticas rituais da adivinhação também se tornaram objeto de escrutínio e de controvérsia. Dessa forma, no que diz respeito ao seu componente político, houve uma redefinição da hierarquia e das estruturas de poder associadas ao seu desempenho público.⁴⁶⁵

Intelectuais e expoentes da elite tardo-republicana, dentre eles Lucrécio e Cícero, fomentaram discussões e reflexões de caráter filosófico e político acerca das adivinhações: contestaram seu uso nos diferentes contextos de deliberação e as competências e fontes de conhecimento requeridas para o seu exercício.⁴⁶⁶ As atitudes de magistrados e sacerdotes em relação a elas variavam substancialmente de acordo com seu lugar social, sua visão política e a afiliação filosófica escolhida, fatores que determinavam, ainda, suas ações e condutas nas assembleias, cerimônias públicas e campos de batalha.

O *De rerum natura* sinalizou um impasse na “batalha semântica” pelo instrumental conceitual do conhecimento com que as autoridades religiosas regulavam o acesso da sociedade romana às potências divinas. Podemos nos referir ao *De diuinatione* também nesses termos, embora a crítica à adivinhação presente no diálogo deva ser rigorosamente avaliada dentro do método acadêmico de Cícero. Devemos nos precaver de interpretar essas obras como provendo argumentos a favor da visão segundo a qual a religião entrou em “declínio” no final da República.⁴⁶⁷ De fato, há uma linha interpretativa que avalia o seu desempenho no manejo de situações de crise política. Liebeschuetz refutou, contudo, a ideia equivocada, mas persistente na tradição crítica, de que o sistema divinatório havido sido desacreditado por fraude e manipulação.⁴⁶⁸ Consideramos de fundamental importância afastar a discussão do presente Capítulo da visão reducionista da tese do “declínio” da religião, pois tal consideração imporia um obstáculo intransponível para nossa argumentação. Compreendemos que houve, no século I AEC, uma profunda reestruturação de rituais, fórmulas e procedimentos da *religio publica*, porém, o empenho dos intelectuais e homens públicos de “pensá-los em plena crise” em nenhum momento comprometeu ou reduziu suas funções a formas vazias de manipulação política.⁴⁶⁹

⁴⁶⁴ MOATTI, 2008, p. 36, 41

⁴⁶⁵ WALLACE-HADRILL, 2008, p. 214

⁴⁶⁶ MOMIGLIANO, 1984, p. 199; SANTANGELO, 2013b, p. 4, 5, 8, 27

⁴⁶⁷ SANTANGELO, 2013b, p. 14

⁴⁶⁸ BEARD, 1990, p. 64

⁴⁶⁹ SANTANGELO, 2013b, p. 3-7

As adivinhações e consultas oraculares públicas se destacaram da paisagem religiosa do final da República e ocuparam um lugar central nas práticas e nos discursos políticos do período. Ao longo do conturbado período de desordens e tensões sociais das guerras civis, elas passaram a desempenhar um papel ainda mais relevante nos processos de tomada de decisão política. Os partidos ou facções rivais da elite romana recorriam com maior frequência aos sinais divinos na condição de instrumentos de controle político e de formação impositiva de consenso.⁴⁷⁰

Bem como Cícero, sobretudo no *De diuinatione*, Lucrécio (3. 53-4) demonstrou preocupação com a interferência crescente do recurso à instrumentalização dos sinais divinos nos procedimentos regulares da ação pública e civil: “e, em circunstâncias especialmente difíceis, voltam mais intensamente os espíritos para a religião”.⁴⁷¹ Por meio da exortação de uma orientação de *pietas* e de um programa ritual cívico-religioso fundamentados na *ratio* epicurista, o autor instruiu os magistrados e sacerdotes de Roma a conduzir as adivinhações e consultas oraculares públicas tendo por base um conhecimento que ia de encontro à *sapientia* e *disciplina* prescritas pela religião tradicional. Lucrécio recomendou-lhes se ater, no desempenho de suas funções rituais, principalmente aquelas atreladas à auspicação, às exigências concretas e objetivas de suas tomadas de decisão, muitas vezes restritas a circunstâncias adversas. Dito de outro modo, buscou convencê-los da necessidade de submeter sua conduta religiosa às considerações do “cálculo político”, desembaraçadas das prescrições rituais exigidas para atrair a *concordia* com os deuses.

A *ratio* epicurista pode ser muito apropriadamente definida, tomando de empréstimo as palavras de Koselleck, como um conceito de expectativa voltado para satisfazer necessidades e exigências novas.⁴⁷² Dizer que Lucrécio articulou uma linguagem religiosa que abria uma janela para considerações de “cálculo político” significa afirmar que admitiu a necessidade imperiosa de estabelecer um quadro de referência conceitual para ações públicas ao menos, em parte, comprometidas com a “autonomia” da razão. Com isso, queremos chamar atenção para a potência disruptiva dos seus versos e para o empenho com que procurou instruir a elite em uma linguagem religiosa que sinalizou com transformações profundas na mentalidade romana, afinada às exigências do novo horizonte de expectativa “imperialista” que se abria. O desempenho estratégico da associação, a nível especulativo, entre conhecimento e autoridade político-social forçou a lógica romana de dominação a se

⁴⁷⁰ SANTANGELO, 2013b, p. 3-7

⁴⁷¹ *inferias mittunt multoque in rebus acerbis / acrius aduertunt animos ad religionem.*

⁴⁷² KOSELLECK, 2006, p. 101, 107, 116, 305-6

desdobrar em múltiplas frentes, e impeliu aqueles altos magistrados diretamente empenhados nas conquistas a dispor de “narrativas legitimadoras”, além de meios e instrumentos que combinassem de forma complexa, por um lado, necessidade e pura contingência, e por outro, razão natural e liberdade de ação humana.

Nossa investigação acerca da piedade e ação política subsumidas na crítica lucreciana às práticas rituais de adivinhação, notadamente à consulta aos *auspicia*, recorre a duas ferramentas analíticas. A princípio, consideramos a intersecção de três dimensões da experiência no fenômeno augural e, em segundo plano, na *procuratio prodigiorum*: “movimento”, “memória” e “performance”. Na etapa seguinte, utilizamos a metodologia dos “estratos do tempo” do historiador alemão Reinhart Koselleck, que nos é útil na discussão sobre a alteração da ideia de *providentia* em conexão com a concepção epicurista do tempo presente no *De rerum natura*.

Quando nos referimos ao movimento, levamos em conta a inserção institucional das adivinhações no quadro cívico-religioso mais amplo da Roma Tardo-Republicana. Buscamos ressaltar a sua participação na “paisagem religiosa”, *i.e.*, no calendário de cerimônias públicas e procissões da *urbs*. Por meio das críticas que faz a elas e a outras práticas rituais, *e.g.*, a procissão em honra a *Magna Mater* (2. 600-660), a *precatio* tradicional e os sacrifícios aos *manes* (5.1198-1202), Lucrécio ressignifica a paisagem da religião romana e interfere na disputa pelo conhecimento que controla o acesso às potências divinas. Atentemos que a paisagem lucreciana tanto se sobrepõe quanto rivaliza com aquela organizada e politizada da *religio publica*, da qual temos conhecimento mediante o estudo de objetos da cultura material, *e.g.*, vestígios de monumentos, templos, altares, assim como de outros registros literários e também epigráficos. No entrecruzamento dessas diferentes paisagens, o arranjo político-institucional romano foi reorganizado, e as hierarquias e relações de poder foram renegociadas.⁴⁷³

Quanto à memória, enfatizamos o peso da tradição ancestral evocado pelos auspícios em função da estreita relação entre aqueles inaugurais de Rômulo e o rito de fundação de Roma. Lucrécio propôs novos modelos de ação e atitude exemplares com o intuito de reformular o passado romano e, em seguida, subverter a *auctoritas* religiosa de senadores e sacerdotes. O poeta ofereceu, na “prece filosófica” à Vênus (Lucr., 1. 1-43)⁴⁷⁴, um novo registro de *auctoritas* na figura do próprio Epicuro: a narrativa do rito de fundação de Roma é

⁴⁷³ POLIGNAC; SCHEID; 2010, p. 427-434

⁴⁷⁴ Cf. BELTRÃO; EICHLER, 2014; LUCIANI, 2011

redefinida por meio de um novo “pacto cívico” com os deuses, baseado no princípio epicurista da sua não intervenção nos assuntos humanos.⁴⁷⁵

A performance, por sua vez, diz respeito à práxis religiosa de sacerdotes e altos magistrados, que detinham a prerrogativa exclusiva da consulta pública aos sinais divinos. Houve a emergência, em meados do século I AEC, de líderes reivindicando mudanças dentro do arcabouço institucional republicano e agindo com considerável grau de autonomia. Nessas condições, suas estratégias e seus planos de ação político-militar cada vez mais arrojados passaram a conflitar com a exigência de mais autoridade, e nisso o recurso aos auspícios se converteu em um instrumento indispensável na disputa política.⁴⁷⁶ O olhar para a atuação individual nos auxilia a tornar explícita a relação entre a atitude religiosa, quer dizer, a natureza do compromisso e relacionamento com os seres divinos, e os sentidos sócio-políticos compartilhados.⁴⁷⁷ Propomos eleger um caso individual e investigar sua práxis: selecionamos, para esse fim, Júlio César, um epicurista *incertus* ou *dubius*, cujas convicções filosóficas foram, porém, conhecidas e comentadas por seus contemporâneos.⁴⁷⁸ Cumpre destacar que a escolha por interrogar a performance de um magistrado e comandante militar sobre o qual recaem indícios de adesão às ideias da doutrina não compromete nossa investigação, pois em nenhum momento é rompida a dependência das fórmulas normativas do ritual e da rede institucionalizada de espaços religiosos.⁴⁷⁹ Nosso objetivo ao nos determos na atuação de um indivíduo dentro desse sistema é avaliar os deslocamentos e desvios que realiza com sua atitude particularizada frente ao arcabouço normativo mais amplo. Com isso, temos a oportunidade de conhecer sua participação ativa na criação de usos e estratégias para a instrumentalização dos *auspicia* e manejo dos *prodigia* não previstos pela tradição ancestral, mas articulados na base da *ratio* epicurista, em resposta às novas e desafiadoras circunstâncias políticas surgidas no século I AEC com as guerras civis e a expansão do império.

As mais altas magistraturas, principalmente os cônsules, construíram teologias políticas pessoais em torno de suas performances religiosas em eventos rituais cruciais para a evolução da República Tardia, especialmente nas cerimônias de partida e de retorno a Roma, que os comprometiam com a cidade por intermédio de uma série de obrigações e interditos.⁴⁸⁰ Havia uma relação consistente entre a autorrepresentação desses homens, essas cerimônias

⁴⁷⁵ COTTIER, 1999; ESHLEMAN, 2007/2008; FOWLER, 1989; GIGANDET, 2003; SCHIESARO, 2010, p. 55

⁴⁷⁶ BEARD, 1990, p. 52, 53, 69, 70, 71; RÜPKE, 2005, p. 230

⁴⁷⁷ RUSSEL, 2015, p. 18, 20, 21

⁴⁷⁸ BENFERHAT, 2005, p. 12; BOURNE, 1977; CANFORA, 2002, p. 336-8; CASTNER, 1988; URSO, 2010

⁴⁷⁹ BERTHELET, 2015, p. 25

⁴⁸⁰ LUKE, 2014, p. 1

oficiais e o ordenamento jurídico.⁴⁸¹ Para desempenhar ações extraurbanas, ou seja, além do *pomerium*, fronteira sagrada da *urbs*, *e.g.*, assumir o poder de comando de um exército e antes de partir para uma campanha militar, os magistrados superiores deviam ser investidos do *imperium militiae*, concedido pela consulta aos auspícios “de partida para a guerra” nos limites do Campo de Marte.⁴⁸²

Alguns influentes líderes foram habilidosos estrategistas quando de suas escolhas diante do complexo “mercado” religioso do final da República.⁴⁸³ Apesar de muitas delas contarem com o peso da tradição ancestral, não havia impedimento algum para que a vinculação a novos deuses, ritos e modelos de autoridade se desenvolvesse e ganhasse espaço na comunicação pública e na competição aristocrática. Com efeito, muitas vezes indo de encontro à religião tradicional e à cultura política dominante, alguns expoentes da elite dirigente forjaram, com notável criatividade e plasticidade, performances religiosas com o objetivo de fortalecer sua proeminência político-social e fazer frente à crise instalada com as guerras civis.⁴⁸⁴

Os poetas e filósofos do século I AEC constituíram, cada um com sua orientação linguístico-pragmática ideologicamente informada, um grupo social ativamente empenhado na composição de teologias políticas pessoais. Eles construíram e retrabalharam narrativas que magistrados e sacerdotes empregaram para se projetar na arena pública e favorecer suas linhas de ação. Na presente Tese, debruçamo-nos sobre o papel de Lucrécio nesse processo, e dedicamos especial atenção à convergência entre sua orientação filosófica epicurista e a tradição intelectual “*popularis*”. Dessa convergência adveio uma narrativa político-religiosa que potencializou o curso de ação de proeminentes líderes, cujos métodos e programas foram energeticamente rechaçados pela *factio* senatorial, *i.e.*, pelo segmento da *nobilitas* que exercia controle sobre o Senado e defendia o *status quo*.⁴⁸⁵

⁴⁸¹ LUKE, 2014, p. 3

⁴⁸² BERTHELET, 2015, p. 26; RÜPKE, 2005, p. 231

⁴⁸³ BENDLIN, 2000 apud LUKE, 2014. Op. Cit., p. 2

⁴⁸⁴ Idem

⁴⁸⁵ ARENA, 2013, p. 6, 7, 8; TAYLOR, 1949, p. 9, 10, 11, 14

3.1. A subversão dos registros ancestrais da *auctoritas* religiosa na prece filosófica à Vênus (Lucr., 1. 1-43; 62-79)

Dos Enéadas progenitora, prazer dos homens e dos deuses,
alma Vênus, tu que sob os deslizantes astros do céu

[...]

porque graças a ti é concebido todo o gênero de seres vivos

[...]

Na verdade, assim que se revelou a face primaveril do dia,
e ganhou força, soltando-se, a brisa do fecundo Favônio,
logo em primeiro lugar as aves do ar, ó deusa, te saúdam
e anunciam a tua chegada, tocadas no coração pelo teu poder.

[...]

Por fim, infundindo no coração de todos o brando amor,
fazes que por mares, montanhas, rios impetuosos,
pelas frondosas moradas das aves, pelos campos verdejantes,
ardentemente propaguem as gerações, espécie por espécie,
porque tu és a única que governa a natureza das coisas
e sem ti nada surge nas luminosas regiões do dia,
nada se torna risonho nem amável.

Quero que acompanhes a escrita dos meus versos
que me esforço por entoar sobre a natureza das coisas,
para o nosso descendente de Mêmio, que tu, ó deusa, quiseste
que se salientasse em todas as ocasiões, adornando-o com todos os atributos.
Por isso, ó deusa, tanto mais concede um eterno encanto ao que vou

[dizer,

[...]

Inclina-te para ele [o deus Marte], que descansa sobre o teu corpo
[sagrado,

e derrama, ó deusa, da tua boca palavras suaves,
pedindo, ó gloriosa, a paz para os Romanos.

Na verdade, nem eu sou capaz de realizar esta tarefa com espírito sereno
nesta era turbulenta para a pátria, nem a ilustre estirpe de Mêmio
pode faltar à salvação comum numa situação dessas

[...]

Como a vida humana jazesse vilmente prostrada
diante dos olhos de todos, esmagada sob o peso da religião,
que assomava a cabeça das regiões do céu,
ameaçando os mortais com um aspecto horrível,
este homem grego foi quem, em primeiro lugar, ousou erguer
contra ela os olhos mortais, e quem primeiro ousou fazer-lhe frente.
E a este não o demoveram nem o que se dizia dos deuses nem os raios
nem o céu com o seu bramido ameaçador, mas antes mais estimularam
a energética coragem do seu espírito, a ponto de desejar ser o primeiro
a despedaçar os ferrolhos firmemente fechados das portas da natureza,
e, assim, a vívida força do seu espírito obteve um triunfo completo
e ultrapassou em muitos as muralhas flamejantes do nosso mundo,
percorreu com a sua inteligência e ardor o universo imenso
de onde nos traz, vitorioso, o conhecimento do que pode
e não pode nascer, e por fim, por que leis está limitado o poder
de cada coisa e os seus marcos fundamente fixados.

Por isso a religião é agora, por sua vez, pisada sob os pés

dos homens, e a vitória eleva-nos aos céus.⁴⁸⁶

A teologia epicurista de Lucrécio trouxe elementos substanciais para reformular os princípios norteadores da *religio publica* romana. Buscamos avaliar de que modo seu pensamento influenciou nos debates públicos de meados do século I AEC acerca da relação conflituosa entre a *auctoritas* auspicial e a *potestas* dos altos magistrados.⁴⁸⁷ Cônsules e pretores eram “investidos” da *potestas cum imperio* pela tomada dos “auspícios de investidura”. Cumpre realizar uma apreciação minuciosa dos dispositivos institucionais e códigos normativos atrelados à auspicação, pois, ao longo das guerras civis e da experiência de aprofundamento da expansão do império, ela foi atravessada por uma série de complicações na relação, a um só tempo, de interdependência e exclusão recíprocas entre a *potestas* e a *auctoritas* religiosa.

Combinados, os procedimentos implicados na consulta aos *auspicia* e o arcabouço jurídico romano representavam um dos meios mais influentes de exercício do poder na República. Os “auspícios de investidura”, através dos quais as magistraturas superiores adquiriam suas competências, eram regulamentados pela *lex curiata de imperio*. A votação da lei ocorria para todas as magistraturas patrícias, sendo, acima de tudo, uma *lex potestate*. Os *comitia* deviam votá-la e havia sempre três áugures presentes. Basicamente a *lex curiata* “confirmava” a *potestas* ou *imperium* do magistrado, enquanto a investidura sagrada de Júpiter constituía a “continuação” ou “sequência necessária” de sua investidura civil, ou melhor, da *iurisdictio* da referida lei. Dessa forma, os magistrados obtinham, antes de cada ato público importante, pela tomada dos auspícios, o “aumento” de sua *potestas* pela *auctoritas*

⁴⁸⁶*Aeneadum genetrix, hominum diuomque uoluptas, / alma Venus, caeli subter labentia signa [...] concelebras, per te quoniam genus omne animantum [...] nam simul ac species patefactast uerna diei / et reserata uiget genitabilis aura fauoni, / aeriae primum uolucris te, diua, tuumque / significant initum percussae corda tua ui. [...] denique per maria ac montis fluuiosque rapacis / frondiferasque domos auium camposque uirentis / omnibus incutiens blandum per pectora amorem / efficis ut cupide generatim saecla propagent. / quae quoniam rerum naturam sola gubernas / nec sine te quicquam dias in luminis oras / exoritur neque fit laetum neque amabile quicquam, / te sociam studeo scribendis uersibus esse, quos ego de rerum natura pangere conor / Memmiadae nostro, quem tu, dea, tempore in omni / omnibus ornatum uoluisti excellere rebus. / quo magis aeternum da dictis, diua, leporem. [...] hunc tu, diua, tuo recubantem corpore santo / circum fusa super, suauis ex ore loquellas / funde petens placidam Romanis, incluta, pacem; nam neque nos agere hoc patriai tempore iniquo / possumus aequo animo nec Memmi clara propago / talibus in rebus communi desse saluti. [...] Humana ante oculos foede cum uita iaceret / in terris oppressa graui sub religione, / quae caput a caeli regionibus ostendebat / horribili super aspectu mortalibus instans, / primum Graius homo mortalis tollere contra / est oculos ausus primusque obsistere contra; / quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti / murmure compressit caelum, sed eo magis acrem / inritat animi uirtutem, effringere ut arta / naturae primus portarum claustra cupiret. / ergo uiuida vis animi peruicit et extra / processit longe flammantia moenia mundi / atque omne immensum peragrauit mente animoque, / unde refert nobis uictor quid possit oriri, / quid nequeat, finita potestas denique cuique / qua nam sit ratione atque alte terminus haerens. / quare religio pedibus subiecta uicissim / opteritur, nos exaequat uictoria caelo.*

⁴⁸⁷ CAIRO, 2017; GORDON, 1990, p. 17-47; RÜPKE, 2011; SCHEID, 198, p. 243-8

dos deuses. Nesses termos, é preciso reconhecer que embora a *lex curiata de imperio* fosse indispensável para fazer uma magistratura plenamente *iusta*, sua votação oferecia não mais do que uma “confirmação”, um “aumento” de seu reconhecimento. De fato, a autoridade legítima do magistrado dependia efetivamente do seu direito de tomar os auspícios, e esse ato provia parte substancial do complexo de ações rituais por meio do qual seu poder era representado e construído.⁴⁸⁸

Os auspícios de investidura compreendiam, primeiro, aqueles de “assumir o cargo”, tomados na *Arx* capitolina pelos magistrados “do “povo”, qual seja por aqueles admitidos nas magistraturas patrícias. Segundo, diziam respeito àqueles de “partida” (*profectio*), seja para a administração das províncias, seja para campanhas de conquista. Eles eram tomados também na *Arx*, mas somente pelos magistrados *cum imperio*, quando se preparavam para ultrapassar o *pomerium* e assumir o *imperium militiae*.⁴⁸⁹ Notemos que a tomada dos auspícios era responsabilidade, sobretudo, das magistraturas superiores, bem como a execução de sacrifícios, não sendo, em geral, práticas rituais conduzidas pelos áugures. Além dos casos expostos, os auspícios eram tomados pelo magistrado em outros momentos prescritos do exercício do cargo, *e.g.*, antes da reunião com o Senado e da convocação das assembleias eleitorais ou legislativas.⁴⁹⁰

Como assinalado, as partidas e os retornos oficiais cumpriam um lugar de destaque na agenda política do mais alto magistrado, o cônsul, e envolviam deveres religiosos vitais para o ciclo ritual da República Romana. Por conseguinte, os auspícios de partida não só atuavam na jurisdição relativa ao poder de comando (*imperium militiae*), mas interferiam igualmente na preservação da *pax deorum*.⁴⁹¹

No início do ano consular, o cônsul era investido de *imperium* pela *lex curiata*. Com isso, seu consulado era inaugurado. Ele tomava os *auspicia* e fazia os seus votos no Capitólio. É interessante observar que a inauguração de um novo cônsul mobilizava um campo de sentidos e associações que evocavam a *inauguratio urbis*. Nesse quesito, a fundação da cidade era simbolicamente renovada toda vez que o *imperium* passava para outras mãos. Na primeira reunião do cônsul com o Senado as principais demandas do ano eram apresentadas e discutidas, *e.g.*, deliberava-se sobre as campanhas de conquista e as nomeações para as províncias eram dispostas. Quando se preparava para partir rumo às províncias ou iniciar uma guerra, o cônsul fazia novos votos e tomava os auspícios: a ele era permitido, então, vestir o

⁴⁸⁸ BEARD, 1990, p. 69; BERTHELET, 2015, p. 41, 103, 106, 107, 125

⁴⁸⁹ BERTHELET, 2015, p. 119

⁴⁹⁰ BEARD, 1990, p. 52, 54

⁴⁹¹ LUKE, 2014, p. 6

paludamentum e os seus lictores fixavam lâminas nos *fasces*. No retorno a Roma, o cônsul devia assumir novamente a toga e dispensar seus lictores, e seu comando cessava (*imperium militiae*) quando ultrapassava o *pomerium*. Se um triunfo fosse solicitado, devia aguardar fora do limite sagrado da cidade até que o Senado deliberasse se aceitaria ou recusaria o pedido. Se a honra fosse concedida, podia ultrapassar o *pomerium* com todas as insígnias de um magistrado exercendo *imperium militiae*.⁴⁹²

A *potestas* do alto magistrado provinha, como informamos, da *auctoritas* do próprio Júpiter, dado que os auspícios que tomava se remetiam àqueles “inaugurais” de Rômulo por ocasião da fundação de Roma.⁴⁹³ A consulta ao deus atuava tal qual uma “confirmação”, “aumentando” (*agere*) o caráter de “ato público” de uma ação ou decisão. Afinal, era como se a própria fundação da *urbs* “aumentasse” toda vez que o magistrado superior tomava os auspícios, pois ao tomá-los conectava sua *potestas*, derivada da *auctoritas* auspicial, com o início sagrado da história de Roma:

No âmago da política romana, desde o início da República até virtualmente o fim da era imperial, encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez que alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras. Participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma. Eis a razão porque os romanos foram incapazes de repetir a fundação de sua primeira pólis na instalação de colônias, mas conseguiram ampliar a fundação original até que toda a Itália e, por fim, todo o mundo ocidental estivesse unido e administrado por Roma, como se o mundo inteiro não passasse de um quintal romano. Do início ao fim, os romanos se destinavam à localidade específica dessa única cidade, e, ao contrário dos gregos, não podiam dizer em épocas de emergência ou de superpopulação: ‘Ide, e fundai uma nova cidade, pois onde quer que estejais, sereis sempre uma pólis’. Não os gregos, e sim os romanos estavam realmente enraizados ao solo, e a palavra ‘pátria’ deriva seu pleno significado da história romana. A fundação de um novo organismo político – quase um lugar-comum na experiência dos gregos – tornou-se, para os romanos, o central, o decisivo e irrepitível princípio de toda sua história, um acontecimento único.⁴⁹⁴

Atentemos para esta condição estruturante da cultura política romana republicana: o quanto toda ação pública desempenhada pelo alto magistrado se vinculava ao peso inteiro do passado.⁴⁹⁵ Tal premissa justifica que direcionemos a investigação acerca da redefinição dos registros ancestrais da *auctoritas* no *De rerum natura* para o tema das genealogias competitivas entre as *gentes* e o da função dos rituais fúnebres, ambos responsáveis pela

⁴⁹² LUKE, 2014, p. 20

⁴⁹³ BERTHELET, 2015, p. 18, 23; SANTANGELO. 2013a, p. 744, 745

⁴⁹⁴ ARENDT, 1972, p. 162-4

⁴⁹⁵ BERTHELET, 2015, p. 18

veiculação e fixação de novos modelos de autoridade político-social. A propósito, vejamos o esclarecimento de Hannah Arendt sobre a questão:

Ao contrário do nosso conceito de crescimento, em que se cresce para o futuro, para os romanos o crescimento se dirigia no sentido do passado. Se se quiser relacionar essa atitude com a ordem hierárquica estabelecida pela autoridade, visualizando essa hierarquia na familiar imagem da pirâmide, é como se o cimo da pirâmide não se estendesse até as alturas de um céu acima (ou, como no Cristianismo, além) da terra, mas nas profundezas de um passado terreno.⁴⁹⁶

É necessário ressaltar que a *auctoritas* é o principal conteúdo dos *exempla*. A tomada dos *auspicia*, tanto quanto outros procedimentos rituais romanos, dependia da especial significação e da função da memória ancestral, da performance gestual e da espacialidade na formação e na sustentação dos *exempla*. A cada ato público, o seu vértice moral, a *auctoritas*, era incessantemente reinvocada e tornada “presente”, como ocorria, *e.g.*, com as *imagines* de cera dos ancestrais exibidas pelas *gentes* da aristocracia, “passeadas” diante do povo romano nas procissões fúnebres.⁴⁹⁷ À vista disso, compreendemos o quão estratégico e inescapável se tornou para Lucrécio atacar os *exempla* no âmago de sua força e legitimidade, *i.e.*, subverter prontamente, no prólogo do primeiro livro, o fundamento ancestral da *auctoritas* de senadores e sacerdotes, que interferia diretamente no exercício da *potestas* dos altos magistrados. Entretanto, mesmo em sua crítica disruptiva, o autor reconheceu a fundamental importância do repertório de valores e atitudes exemplares para a mentalidade romana: seguiu aplicadamente os códigos formais e as convenções estilísticas utilizados na construção e na exaltação desses modelos, justamente para criticá-los e reformulá-los a partir de novos registros de *auctoritas*. Ao elogiar Epicuro e exaltar a sua autoridade, recorre a termos caros aos *exempla*, *e.g.*, *pater* (Lucr., 3. 9-10) e *patriam* (Lucr., 3. 85): *tu pater es, rerum inuentor, tu patria nobis / suppeditas praecepta* (“Tu, ó pai, és o descobridor da verdade, tu nos dás paternais preceitos”) e *nam iam saepe homines patriam carosque parentis* (“na verdade, já muitas vezes os homens traíram a pátria e os amados progenitores”). Contudo, Lucrécio vai além e age no coração dos *exempla* e da *auctoritas*: recorre e evoca, como veremos a seguir, os deuses e heróis ancestrais envolvidos no mito de fundação de Roma. É possível afirmar que o poeta argumenta à altura da tarefa confiada aos seus versos, pois estando a “força religiosamente coerciva dos *auspicia*” intimamente ligada à “força coerciva dessa autoridade

⁴⁹⁶ ARENDT, 1972, p. 162-166

⁴⁹⁷ MOATTI, 2008, p. 34, 35

(*auctoritas* do Senado)”⁴⁹⁸, em nenhuma outra seção do poema encontramos tal impulso transformador de repensar o próprio passado ancestral e intervir na “revolução cultural” em curso.

Na investigação em andamento, perceberemos que tanto a crítica lançada por Lucrécio à tradição romana e à *auctoritas* auspicial, quanto as narrativas teológicas que compõem, requisitadas por destacados membros da elite para traçar suas autorrepresentações religiosas, constituem os dois lados de uma mesma e diligente prática discursiva, didática e instrutiva da *ratio*, que atravessa o poema em toda sua extensão. Na discussão seguinte, distinguiremos os fios que tecem e unem esse “poderoso” discurso de “conversão” da elite em favor da doutrina epicurista. O autor combina, na “prece filosófica” à Vênus, deuses, epítetos divinos, heróis e suas jornadas épicas de uma forma particular visando atingir fins particulares.⁴⁹⁹ O objetivo é tornar Epicuro, aos olhos da elite, uma alternativa legítima de autoridade político-social. Novos usos e novas funções são admitidos ao novo modelo de *auctoritas*, sem que o remetimento à memória ancestral seja rompido, posto que a própria tradição é reinventada. O mito de fundação de Roma é desassociado dos auspícios inaugurais de Rômulo, e a ele é oferecida uma alternativa ou versão mais “científica”. Desse modo, Lucrécio se volta para a elaboração de teologias políticas, potencialmente coerentes e compreensíveis a ambiciosos líderes em busca de legitimação e de novas fontes de autoridade para dar curso aos seus planos de ação. Notemos que mediante a vinculação de suas autorrepresentações religiosas a uma teologia alternativa, esses homens buscam forçar mudanças na ideologia dominante, ou mesmo constituir em torno deles, ao menos em parte, uma ideologia pessoal.⁵⁰⁰

O próêmio do livro 1 se inicia com o hino à Vênus, tido como a primeira “prece filosófica” em língua latina de que temos notícia, já que apresenta uma explicação filosófica da natureza fundamentada na doutrina epicurista. De acordo com a teologia tripartite varroniana, Lucrécio caracteriza a deusa, em diferentes seções do poema, como uma figura política, mítica e filosófica.⁵⁰¹ O seu epíteto político-civil como patrona de Roma abre o primeiro verso: *Aeneadum genetrix*. Vênus é “Mãe de Enéias”, quer dizer, do povo romano.⁵⁰² E a influência de Ênio nessa evocação é patente: *Venus et Genetrix patris nostri* (*Ann.* 1.58). Lucrécio prestou honrosas homenagens à tradição poética de Homero e Ênio no *De rerum natura*, e reivindicou, ainda, levá-la adiante com seu poema. Sabemos que a fortuna

⁴⁹⁸ ARENDT, 1972, p. 162-166

⁴⁹⁹ RÚPKE, 2007 (Discussão a respeito de Hor. *Carm.* 1.30) apud LUKE, 2014, p. 2

⁵⁰⁰ Idem

⁵⁰¹ FEENEY, 1998, p. 16

⁵⁰² Nos Anais, Ênio remonta às origens de Enéias em Troia e à sua descendência de Vênus. BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 22

da poesia épica foi duradoura em Roma.⁵⁰³ A deusa é invocada também como patrona da família de Mêmio e guardiã da paz imperial.⁵⁰⁴ A ela Lucrécio suplica a paz, um clamor feito em resposta e oposição a Marte, cuja ação belicosa precisa ser impedida pela sua intervenção. Nesses termos, o autor afirma que antes de serem filhos de Marte os romanos, que ferozes impunham armas em uma guerra civil sangrenta, se matando uns aos outros, são filhos de Vênus e desejam, acima de tudo, conquistar a paz. Tal declaração é um exemplo de *argumentum ad maiores*, frequente nas *laudationes* fúnebres das *gentes*, e seu uso insere a prece no contexto ritual romano, facilitando as ligações que os interlocutores do poeta, expoentes da elite, poderiam fazer.⁵⁰⁵ Seguindo o raciocínio, o “verdadeiro” protagonista do mito de fundação de Roma não é o filho de Marte, Rômulo, e seus “auspícios inaugurais”, mas sim Enéias, filho de Vênus. Dessa forma, Lucrécio inicia com argúcia o desmonte da hierarquia de deuses e heróis ancestrais vinculados à *auctoritas* auspical.

A disputa por recursos de poder e de autoridade político-social entre as *partes* da elite se fazia também por meio das “genealogias competitivas”.⁵⁰⁶ Disputadas e contestadas, as *gentes* respondiam por uma reserva “poderosa” de capital simbólico aristocrático, além de terem sido elementos estruturantes do discurso político romano.⁵⁰⁷ A *gens* consistia em um clã hierarquizado, fundado em uma filiação patrilinear a partir de um ancestral comum mais ou menos mítico. Tratou-se, portanto, de uma relação baseada em um parentesco largamente fictício.⁵⁰⁸ As famílias patrícias recorriam à “ancestralidade gentilícia” na condição de instrumento de legitimação, por meio da afirmação de um ancestral que remontasse aos tempos míticos de fundação da *urbs*.⁵⁰⁹

A capacidade dos patrícios de agir *pro populo* e deter o monopólio auspical dependia do seu pertencimento a uma *gens*, cuja pretensão nobiliária remontava aos primeiros tempos de Roma, subsequentes aos auspícios inaugurais de Rômulo.⁵¹⁰ Dito isso, fica esclarecida a participação dos auspícios gentilícios no caráter “sagrado” da fundação. Informado desse expediente de legitimação, Tito Lívio (6, 41, 4-5) associou com razão, por meio de *Appius Claudius Crassus*, as pretensões auspiciais patrícias aos auspícios “inaugurais” de Rômulo.⁵¹¹ Tendo isso em vista, compreendemos a importância extrema que as autoridades romanas

⁵⁰³ HARVEY, 1998, p. 336-337, 407; PEREIRA, 1982, p. 387-9; REBOUL, 2004, p. 55, 59, 60

⁵⁰⁴ Cf. BELTRÃO; EICHLER, 2014; HARRISON, 2018, p. 21-27

⁵⁰⁵ FLOWER, 1996, p. 220-21

⁵⁰⁶ SMITH, 2006, p. 41

⁵⁰⁷ SMITH, 2006, p. 2

⁵⁰⁸ Idem; BERTHELET, 2015, p. 55

⁵⁰⁹ BERTHELET, 2015, p. 71

⁵¹⁰ SMITH, 2006 apud BERTHELET, 2015, p. 53, 70

⁵¹¹ BERTHELET, 2015, p. 72

atribuíam à conservação dos *sacra gentilicia* e *priuata*, e, por conseguinte, à lei que supervisionava sua transmissão hereditária, sob responsabilidade dos pontífices.⁵¹² De fato, a função dos pontífices era operar a mediação entre dois polos humanos, o do Senado, com sua *auctoritas* religiosa, e o dos cidadãos, tomados individualmente. A sua jurisdição e o seu controle incluíam o comportamento religioso dos indivíduos e das famílias. Cícero reconhece, no *De Legibus* (2. 8. 20; 2. 12. 30), a importância fundamental de mediação entre *sacris publicae praesint* e *religio priuata*.⁵¹³ Levando em consideração a importância estratégica dos *sacra gentilicia* e *priuata* na competição aristocrática, recordemos a escolha de César de designar, em 44 AEC, os *Luperci Iulii* o terceiro grupo de lupercais, junto dos *Fabiani* e *Quintiliani*, *gentes* com qualificativos gentilícios reconhecidamente arcaicos.⁵¹⁴ Com efeito, tais cerimônias cívicas ofereciam à *nobilitas* a oportunidade de dispor do seu capital gentilício em prol de sua agenda política. Discutiremos mais adiante outras insistentes tentativas de César de recriar, em fins da República, uma nova dinâmica política por meio de sua performance pública e remetimento à *gens Iulii*. César reivindicou um poder de tipo pessoal sem romper, contudo, com os arranjos institucionais colegiais, principalmente o Senado, e se esforçou para compor, ainda, uma conciliação no seio da elite tardo-republicana.

Não podemos perder de vista o quão restritivo era o acesso à prerrogativa de consulta aos auspícios: detida tão somente pelos senadores e áugures e pelo pequeno círculo da elite que ocupava as altas magistraturas patrícias, sendo que muito frequentemente cargos magistrats e sacerdotais se sobrepunham no decorrer da escalada do *cursus honorum*. Afinal, um número grande de sacerdotes dos maiores colégios, especialmente pontífices e áugures, provinha de famílias senatoriais, e muitos deles ocuparam altas magistraturas, como o consulado. Recordemos, ainda, que os cargos sacerdotais eram escassos e limitados em quantidade, e muito ocasionalmente novos postos eram criados.⁵¹⁵ Logo, a preeminência ancestral parecia ser um pré-requisito.⁵¹⁶ E mesmo após a constituição de uma aristocracia patrício-plebeia pela abertura à elite da plebe, no século IV AEC, das altas magistraturas, a nobreza patrícia continuou a conservar uma relação privilegiada com os auspícios.⁵¹⁷ O seu monopólio auspical se observa com clareza nas ocasiões de interregno: em casos excepcionais

⁵¹² BOUCHE-LECLERCQ, 1975, p. 201-2

⁵¹³ BEARD, 1990, p. 37-9

⁵¹⁴ BERTHELET, 2015, p. 69

⁵¹⁵ RÜPKE, 2011, p. 34

⁵¹⁶ SZEMLER, 1972, p. 31

⁵¹⁷ BERTHELET, 2015, p. 24; RÜPKE, 2005, p. 227

de vacância das magistraturas “do povo” (magistraturas *cum auspiciis*), o direito sobre a consulta “retornava” aos senadores patrícios.⁵¹⁸

A *auctoritas* auspical de Rômulo recua, porém, para o segundo plano no hino à Vênus, e Enéias é eleito o “verdadeiro” protagonista do mito de fundação de Roma. A presença de sua iconografia na região central da península itálica é bem atestada já para o século VI AEC. O que nos interessa, porém, na presente investigação, é a figura do herói que emerge depois da expansão romana pelo Mediterrâneo e do aprofundamento do contato com os gregos do além-mar, pois é essa representação que irrompe com força nas narrativas genealógicas das *gentes* do final da República.⁵¹⁹ Ao remontar às origens de Enéias em Troia e à sua descendência de Vênus, Lucrécio vinculou a ancestralidade dos romanos e o mito de fundação da *urbs* à matriz cultural helenística e ao sistema de trocas mediterrânico. Atentemos para o termo que encerra o primeiro verso da prece, em seguida à invocação à deusa: *hominum diuomque uoluptas. Voluptas* (prazer) é a palavra-chave da ética epicurista. Vênus é solicitada a interceder junto a Marte não pelo uso da força, mas com *suaui ex ore loquellas* (Lucr., 1.39), *i.e.*, pela persuasão e pelo prazer, o que faz com que o deus da guerra repouse pacificamente em seus braços.

Lucrécio prossegue o hino em um “crescendo”, e eleva Vênus a uma posição tal que a deusa do panteão romano passa a representar a visão epicurista de mundo. Vênus é eleita princípio gerador de todas as coisas, que percorre o universo: *quae quoniam rerum naturam sola gubernas* (Lucr., 1.21). Ela é a governante do mundo: acalma tempestades e traz a luz, ela é a própria luz do sol. A acumulação de pronomes pessoais enfatiza o seu modo de ação: a deusa gera a luz e a tranquilidade, e sua ação ocorre por sua simples presença, em outras palavras, sua presença, *per se* e simplesmente, é suficiente para gerar alegria, prazer e tranquilidade (Lucr., 1. 6-9). Vênus age diretamente sobre cada animal, que se submete voluntariamente a ela. Toda a ação da divindade gera o prazer. Não apenas os animais, mas também o sol, a terra, o mar, os rios etc., a ela se submetem de bom grado (Lucr., 1. 10-20). Vênus torna-se lei cósmica, e com sua força criativa ajusta todas as coisas em perfeita ordem: deusa da paz e da liberdade, fonte de inspiração do poeta e filósofo epicurista, que deve ser venerada também pelos romanos.⁵²⁰

No presente hino, que assume também a forma de uma “prece filosófica”, Lucrécio opõe, tal qual em 2. 174-82, sua teologia epicurista à tese estoica do “providencialismo”, ou

⁵¹⁸ BERTHELET, 2015, p. 36, 43

⁵¹⁹ SMITH, 2006, p. 40

⁵²⁰ ASMIS, 2007, p. 99

da governança divina do mundo, para legitimar o argumento da não intervenção dos deuses nos assuntos humanos. O autor se apropria da visão estoica de Zeus para descrever a sua própria concepção de divindade: Vênus teria “tomado o lugar” do seu “rival”, um “deus legislador”. Enquanto a deusa epicurista representa o prazer e um universo que segue as leis dos seus próprios impulsos espontâneos, o Zeus estoico representa um mundo vinculado a uma potência divina inexorável.⁵²¹ É interessante identificar a correspondência entre os atributos da Vênus lucreciana e aqueles de outra deusa estimada pelos romanos, particularmente os pompeianos: Vênus *Physica*, divindade cosmogônica.⁵²² A *gens Memmia* reivindicava descender do herói do ciclo troiano Mnestheus (cf. Verg. *Aen.* 5), que acompanhou Enéias em sua viagem de Troia à península. Após a derrota de Sula, a *gens* se colocou sob a proteção da Vênus *Physica*, conforme indicam as descobertas numismáticas.⁵²³ Lucrécio se refere à deusa como *Memmiadae nostro* (1, 26), ou seja, patrona da “ilustre estirpe” de Mêmio.⁵²⁴ O período de composição dos *Lucretii poemata* - meados dos anos 50 do século I AEC - coincide com aquele em que Mêmio exerceu sua pretura (58 AEC), ocasião na qual se mostrou um *optimas* e apoiou a *factio* senatorial contra César. Junto de seu colega pretor *Lucius Domitius*, ele levou a legalidade do consulado de César para discussão no Senado (Suet., *Iul.* 23.1; Cic. *Sest.* 40). Mêmio foi veemente em suas invectivas e se esforçou, sem sucesso, para passar uma lei que anulava seus atos como cônsul e impedia sua partida para Gália.⁵²⁵ Nesse meio tempo, César ultrapassou o *pomerium* e assumiu seu *imperium* proconsular e, em seguida, publicou três discursos contra *Domitius* e Mêmio (Suet., *Iul.* 73; Cic. *Vat.* 15).⁵²⁶

É possível que Lucrécio estivesse buscando não apenas “converter” à doutrina do sábio grego um distinto membro da elite não-adepto do epicurismo, mas também cooptar um *optimas* alinhado à *factio* senatorial ao seu programa político-religioso orientado pela *ratio*, que, aliás, o autor provavelmente via se concretizar em César.⁵²⁷ Devemos também nos interrogar se “converter” e “cooptar” à ação política epicurista não teriam sido os dois lados de um mesmo projeto pedagógico e pragmático, ideologicamente informado e fundamentado em bases filosóficas precisas. Nesse ponto, cumpre atentar que, no século I AEC, o termo chave da ética-moral epicurista, *ratio*, possuía também o sentido de “política”, melhor dizendo, podia

⁵²¹ ASMIS, 2007, p. 88

⁵²² WISSOWA, 1912, p. 246, 291

⁵²³ MATTINGLY, 1928, n° 66

⁵²⁴ BAILEY, 1947, p. 589-91; KEITH, 2012, p. 40; Cf. LEONARD; SMITH, 1942

⁵²⁵ SMITH, 1870, p. 1027

⁵²⁶ GELZER, 1968, p. 96, 97; Cf. MORGAN, 2017

⁵²⁷ PEREIRA, 1982, p. 387, 400; REBOUL, 2004, p. 47-8; SCHIESARO, 1987, p. 34, 47-8

designar a estratégia ou plano de ação política de um indivíduo frente a *res publica* (Cic., *Att.*, 1. 19. 7).⁵²⁸ De todo modo, ao retornar da Bitínia, onde esteve como governador entre 56-7 AEC, e após o pacto triunviral de Luca, Mêmio decidiu passar para o lado dos cesarianos. Quando ocupou o tribunato da plebe, em 54 AEC, teve o apoio de César para sua candidatura ao consulado. Contudo, tendo sido enganado por Pompeu, foi acusado de *ambitus* (corrupção eleitoral), escândalo que envolveu o cônsul em exercício, e, condenado, se exilou em Atenas, em 52 AEC. Ainda em relação a Mêmio, César demonstrou o que se tornaria, alguns anos mais tarde, uma das marcas distintivas de sua política, qual seja sua clemência: “César nunca nutriu ressentimento tão amargamente que não fosse capaz de se sentir contente de deixá-lo de lado quando a oportunidade fosse oferecida. Ele apoiou a candidatura de Mêmio para o consulado mesmo após ter sido alvo dos seus duros discursos” (Suet. *Iul.* 73).⁵²⁹

Prossigamos com a análise retórica do programa persuasivo do hino à Vênus, e notemos uma segunda investida de Lucrecio contra a *auctoritas* auspical. O autor (1. 10; 12-3) articula a descrição da natureza em estilo épico, elevado, voltada para a tomada de consciência da “verdade” da filosofia de Epicuro, à “paisagem religiosa” e ao campo semântico da religião romana afim à consulta aos auspícios. As “luminosas regiões do dia” (*dias in luminis oras*) e a “face primaveril do dia” (*species uerna diei*) evocam a aurora. Já as “aves” que das suas “moradas” (*domos auium*) saúdam a deusa nas “primeiras horas do dia” (*aeriae uolucris significant initium*) e os “campos verdejantes” (*camposque uirentis*) remetem à observação do céu e do voo das aves nos campos abertos. Todos esses elementos indicam respectivamente o horário e o local propícios para o ritual da auspiciação. No livro 2, Lucrecio (2. 142-149) recorre ao mesmo expediente retórico, e, alguns versos à frente, como que para reforçar seu comprometimento com o preceito básico do epicurismo, recorda (2. 174-6) mais uma vez o princípio da não-intervenção dos deuses nos assuntos humanos. Seguem respectivamente as duas seções em questão:

Agora, ó Mêmio, é-te possível, a partir do seguinte, conhecer
em poucas palavras que mobilidade é dada aos corpos da matéria.
Em primeiro lugar, quando a aurora asperge as terras com uma nova luz
e as aves variegadas, sobrevoando os bosques recônditos,
através do brando ar, enchem os lugares com o seu cristalino chilrear,
está à vista de todos e percebemos que é coisa manifesta,
quão repentinamente é costume o sol, nascido nesse momento,

⁵²⁸ HELLEGOUARC'H, 1963, p. 423

⁵²⁹ *Simultates contra nullas tam graues excepit umquam, ut non occasione oblata libens deponeret. Gai Memmi, cuius asperrimis orationibus non minore acerbitate rescripserat, etiam suffragator mox in petitione consulatus fuit. Gaio Caluo post famosa epigrammata de reconciliatione per amicos agenti ultro ac prior scripsit.* ROLFE, 1914, p. 122-3, tradução nossa; SMITH, 1870, p. 1027

revestir todas as coisas, aspergindo-as com a sua luz.⁵³⁰

Mas quando imaginam
que os deuses tudo organizaram por causa dos homens,
quer-me parecer que se afastaram completamente do raciocínio
[correto].⁵³¹

É legítimo concluir que o autor oferece, na “prece filosófica” à Vênus, uma alternativa ou versão mais “científica” da história de Roma, em contraposição à lendária fundação da *urbs* pelos auspícios inaugurais de Rômulo.⁵³² Repassemos que ele busca o engajamento com outros sistemas de pensamento, notadamente a filosofia epicurista, para reformular os registros de saberes atrelados à *auctoritas* de senadores e sacerdotes. Com isso, Lucrécio intende reformular os programas político-religiosos da ação pública romana, principalmente a consulta aos *auspicia* e a interpretação dos *prodigia*.

No discurso *De domo sua*, Cícero (46, 121) exalta a *sapientia* e *scientia* (sabedoria e expertise) dos sacerdotes, dos quais extraem considerável *auctoritas*. Ele se refere aos pontífices e aos áugures respectivamente como *interpretes religionum* (intérpretes da religião) (*Dom.* 1. 2) e *interpretes internuntiique Iouis Optimi Maximi* (intérpretes e mensageiros de *Iupiter Optimus Maximus*) (*Phil.* 13. 5. 12; *Leg.* 2. 20).⁵³³ Ainda com relação aos áugures públicos, o personagem Marco afirma no *De Legibus* (2, 21): “Que prevejam a ira dos deuses, e que os obedeçam, que interpretem a distribuição dos raios segundo sua localização no céu, que mantenham purificados e consagrados a cidade, os campos e os templos.⁵³⁴ Em resumo, nessas obras, a autoridade religiosa dos áugures é reputada excepcional, e delas se depreende que a sociedade romana esperava que esses sacerdotes fossem versados nas leis e capazes de “dizer o direito” (*iuris dictio*): “Que tudo o que o áugure declarar injusto, nefasto, defeituoso,

⁵³⁰ *Nunc quae mobilitas sit reddita materiai / corporibus, paucis licet hinc cognoscere, Memmi. / primum aurora nouo cum spargit lumine terras / et uariae uolucres nemora auia peruolitantes / aera per tenerum liquidis loca uocibus opplent, / quam subito soleat sol ortus tempore tali / conuestire sua perfundens omnia luce, / omnibus in promptu manifestumque esse uidemus.*

⁵³¹ *quorum omnia causa / constituisse deos cum fingunt, omnibus rebus / magno opere a uera lapsi ratione uidentur.*

⁵³² BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 4

⁵³³ BEARD, 1990, p. 35-6; 9. *Interpretes autem Iouis optimi maximi, publici augures, signis et auspiciis operam danto, disciplinam tenent.* WATTS, 1923, tradução nossa

⁵³⁴ *Diuorumque iras prouidentis sisque apparento, caelique fulgura regionibus ratis temperanto, urbemque et agros et templa liberata et effata habent. Quaeque augur iniusta nefasta uitiosa dira deixerit, inrita infectaque sunt, quique non paruerit, capital esto.* KEYES, 1928, tradução nossa; BELTRÃO, 2014, p. 57; SANTANGELO, 2013b, p. 4, 32

contrário aos auspícios, seja anulado e interrompido; e receba pena capital aquele que não obedecer” (Cic., *Leg.*, 2, 21).⁵³⁵

É significativo o uso de *nuntia*, -ae por Lucrécio (6.75-78) para se referir aos *simulacra* dos deuses (*in mentes hominum diuinae nuntia formae*). O termo em questão é próprio da linguagem augural (e.g., *nuntia auis* e *nunia fibra*), e seu emprego indica que o autor tomou partido na disputa pelo controle sobre o conhecimento acerca das formas de agência divina.⁵³⁶ Ao se referir aos *simulacra* divinos como *nuntiae*, o poeta e filósofo epicurista ousadamente elimina a necessidade de intermediação do agente religioso munido da *sapientia* requerida para realizar a *interpretatio*. Afinal, os *simulacra* dos deuses agem diretamente na mente humana, por meio da correta apreensão (*prolepsis*) de sua essência, i.e., isenta de falsas noções acerca de sua atividade.⁵³⁷ Com mais essa apropriação e subversão da terminologia augural, Lucrécio opera a seu favor o tráfico entre conhecimento e autoridade sócio-religiosa. Na seção na qual Epicuro é cantado tal qual um general romano, ele (1.62-79) recorre mais uma vez à linguagem augural, dessa vez ao vocábulo *terminus*, -i, o que traz novas possibilidades interpretativas e uma profunda mudança na compreensão do exercício de poder (*potestas cum imperio*) para além das fronteiras da *urbs*.

Atentemos que, caso o hino se interrompesse nos versos em que Vênus é eleita princípio gerador de todas as coisas que percorre o universo (Lucr., 1.21), i.e., representante da visão epicurista do mundo, ainda assim Lucrécio não teria atingido seu fim último. Com efeito, o seu verdadeiro propósito é propugnar pelo reconhecimento de Epicuro enquanto alternativa legítima de autoridade político-social e religiosa por parte da elite de seu tempo: Epicuro, e não Enéias, é a figura heroica celebrada no próêmio do livro 1. Na seção referida no parágrafo precedente (Lucr., 1.62-79), o sábio grego é inserido em uma narrativa de jornadas épicas, e, no próêmio em questão, ele “encarna” a *diuina uoluptas* de Vênus, e se revela o seu verdadeiro “aliado” na missão de transmitir a doutrina epicurista.⁵³⁸ A figura heroica e ao mesmo tempo divinizada de Epicuro transita com facilidade entre o mundo humano e o divino. Pois ele é o “homem grego” que ousou erguer contra a religião os “olhos mortais” (Lucr., 1. 66-67)⁵³⁹, e, justamente em razão dessa façanha, Lucrécio dirige a seguinte interrogação aos seus interlocutores (5. 49-51):

⁵³⁵ *Quaeque augur iniusta nefasta uitiosa dira deixerit, inrita infectaque sunt, quique non paruerit, capital esto.* KEYES, 1928, tradução nossa; BELTRÃO, 2014, p. 55, 60, 61

⁵³⁶ ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 451-2

⁵³⁷ MILANESE, 1992, p. 95, n. 11

⁵³⁸ BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 1, 24, 26; FEENEY, 1998, p. 44

⁵³⁹ *primum Graius homo mortalís tollere contra / est oculos ausus primusque obsistere contra*

Ora, quem tiver dominado tudo isso [paixões, receios] e o tiver expulso
 [do coração,
 não com armas, mas com palavras, não será justo
 que este homem seja contado no número dos deuses?⁵⁴⁰

Cumpra ressaltar que as narrativas genealógicas das *gentes* não eram fixas: baseavam-se em relações de parentesco e ancestralidade largamente fictícias, o que permitia elaborações e inteiras reinvenções, sobretudo no século I AEC, quando a própria tradição ancestral se encontrava em pleno processo de reformulação. É nesse contexto de “revolução cultural” que Lucrécio tomou parte na elaboração de “genealogias competitivas” e ousou exortar a elite dirigente a reconhecer no próprio Epicuro um modelo de autoridade político-social e religiosa.⁵⁴¹ Nesse ponto, é oportuno sublinhar que a integração do mito de Enéias às práticas discursivas gentilícias não ocorreu antes do século II AEC, tendo alcançado seu estágio de desenvolvimento completo apenas em fins da República e início do Principado, ou seja, em meio ao processo de acirramento da competição política e apropriação mais confiante e em “primeira mão” da cultura e dos sistemas de ideias grego-helenísticos. Nesse cenário efervescente, as *gentes*, de um lado, e os poetas e intelectuais romanos, de outro, aprimoraram suas habilidades na criação de elaboradas e complexas conexões míticas, e houve espaço até mesmo para alternativas de grande potencial imaginativo e invenções independentes.⁵⁴² Considerando essas circunstâncias, é possível afirmar que havia condições propícias para a receptividade, por parte da elite de meados do século I AEC, de uma narrativa mítica que estabelecesse correlações significativas entre o herói do ciclo troiano e o sábio grego, cada um protagonista de sua própria jornada épica, o primeiro rumo à fundação de Roma, o segundo em busca do conhecimento e da verdade. Com sua notável capacidade de *ars* e *ingenium* (Cic., *Qfr.* 2. 9), Lucrécio teria entrelaçado esses dois personagens e o legado de seus empreendimentos extraordinários às exigências e aos projetos “populares” de alguns segmentos da elite tardo-republicana, ciosos de fontes renovadas de autoridade para se lançar a projetos políticos e estratégias de conquista ambiciosos, que desafiavam os limites impostos pelo *status quo* da *factio* senatorial e pelas prescrições rituais da religião tradicional romana. É bem conhecido que uma das *gentes* mais ilustres a reivindicar descender de *Iulus*, quer dizer, do filho de Enéias, foi a dos *Iulii*, a qual pertenceu César, cuja primeira referência está em

⁵⁴⁰ *haec igitur qui cuncta subegerit ex animoque / expulerit dictis, non armis, nonne decebit / hunc hominem numero diuom dignarier esse?*

⁵⁴¹ BERTHELET, 2015, p. 55; MOATTI, 2008, p. 15, 147, 148, 250; SMITH, 2006, p. 2, 41; WALLACE-HADRILL, 2007, p. 6, 10

⁵⁴² SMITH, 2006, p. 42

Catão, o Velho (Cato, *Orig.*, 1. 9b frgt Chassignet; 15. 5; Liv., 1. 3. 2; 1. 16. 5; Cic., *Fam.*, 8.15. 2; Cic., *Rep.* 2. 20; Cic., *Leg* 1. 3; D. Hal. 2. 63. 3-4; Ovid. *Fast.* 2. 499).⁵⁴³

Lucrécio não estava de acordo com a ideia de que o destino da preeminência e grandeza ancestral de Roma estaria nas mãos dos deuses, e questionou a escolha por fundamentar a *salus publica* nos valores tradicionais do *mos maiorum*, dentre eles a *pietas*. Por conseguinte, alterou as bases ancestrais da história da *urbs* e reformulou os *exempla*, em outras palavras, os modelos de ação exemplar com que os cidadãos perseguiram a prosperidade e a ordem institucional da *res publica* e a integridade do *imperium romanum*. O poeta e filósofo recomendou a *uoluptas* (prazer) como princípio ético fundamental para a obtenção de uma coexistência social pacífica.⁵⁴⁴ O reestabelecimento da *placidam Romanis pacem* (1. 38- 40: “a tranquila paz para os romanos”)⁵⁴⁵ dependeria do prazer advindo do cultivo da amizade (1. 140: *amicitia*)⁵⁴⁶, práxis epicurista por excelência, cujo descuido ele critica (3. 83: *uincula amicitiai rumpere*, i.e., “romper os laços de amizade”).⁵⁴⁷ De fato, Epicuro insistiu no valor instrumental da amizade (*Prin. Doct.* XXVII). Quando transposto para a realidade romana, seu sentido se altera sensivelmente. O autor acentua a utilidade prática da amizade e, com vistas a capturar a sensibilidade dos homens públicos, a vincula ao pacto de aliança da *amicitia*, por meio da qual os grupos políticos estabeleciam acordos e instituíaam consenso antes das guerras civis. Lucrécio recomenda aos membros da elite o cultivo “calculado” da amizade, o que possibilitaria o estabelecimento de um ambiente social propício ao exercício de virtudes epicuristas correlatas, de aplicabilidade vantajosa no terreno instável e adverso da política, e.g., a clemência e a prudência. Nesse quesito, é pertinente mencionar algumas ações de César, que calculava a formação de acordos tendo em vista sua utilidade para a garantia de sua própria segurança e de seus *amici* em uma situação futura (Suet., *Iul.* 23. 2, 27: *ad securitatem posteris temporis*). Dião Cássio afirmou que o primeiro triunvirato foi levado adiante pelo seu entendimento do valor da amizade (37. 55-56). Cícero admitiu o senso de justiça e equidade da *entourage* de César, que insistia na conciliação, evitando as armas, enquanto Pompeu se mostrou inflexível (*Fam.* 16. 12. 3; *Att.* 9. 7, 7a-c; *App.*, *B Ciu.* 2. 32; 11. 36; *Caes.*, *BCiu.*, 3. 10). Na Espanha, César buscou a vitória sobre os pompeianos por meio de bloqueios e negociações (*App.*, *B Ciu.* 2. 43), e, em Farsália, advertia seus soldados a poupar tanto quanto possível seus concidadãos em batalha (Suet., *Iul.*

⁵⁴³ SMITH, 2006, p. 37; BERTHELET, 2015, p. 71

⁵⁴⁴ SCHIESARO. 2010, p. 49

⁵⁴⁵ *hunc tu, diua, tuo recubantem corpore sancto/circum fusa super, suavis ex ore loquellas/funde petens placidam Romanis, incluta, pacem;*

⁵⁴⁶ *tua uirtus et sperata uoluptas suavis amicitiae*

⁵⁴⁷ KENNEDY, 2013, p. 51

75. 2). E, mesmo depois, perseguiu tentativas ponderadas de obter a cooperação de seus antigos adversários.⁵⁴⁸

A tentativa dos líderes de convicções epicuristas de repensar a *auctoritas* político-social e religiosa provocou a reação daqueles do círculo da elite que eram contrários à doutrina. Vejamos, *e.g.*, a carta de Cícero a Cássio (*Fam.*, 15. 16), datada de 45 AEC: “São já dois ou três anos que deste adeus à virtude atraído pelo engodo da *uoluptas*”.⁵⁴⁹ Identificamos, nesse juízo crítico, a conversão do sentido de *uoluptas* em “prazeres vulgares”. Trata-se de um caso de apropriação da estrutura semântica assimétrica para fins políticos, voltado ao vitupério e à desqualificação de opositores. É possível que Cícero se refira à “conversão” de Cássio ao epicurismo logo após a rendição de Farsália e sua passagem para as fileiras de César (agosto de 48 AEC), a quem, segundo Luciano Canfora, “notoriamente e não sem razão” foram atribuídas ideias epicuristas.⁵⁵⁰

Cícero recorre ao mesmo expediente retórico no *De finibus* (1.23; 1.24): exalta o *exemplum* do primeiro Mânlio Torquato, com vistas a “golpear” o seu interlocutor epicurista, homônimo e contemporâneo, que dele reivindicava ancestralidade.⁵⁵¹

Porém, estou inteiramente convencido de que o Torquato, o que primeiro ganhou o nome, não arrancou o famoso colar de seu inimigo com o intento de extrair daí qualquer prazer do corpo, e nem lutou na batalha de *Veseris* contra os latinos, em seu terceiro consulado, tendo por meta o prazer. Na verdade, ao sentenciar seu filho à morte, me parece que ele efetivamente se privou de uma grande soma de prazer; porque ele sacrificou seus instintos naturais de afeição paternal às demandas da República e de sua função militar.⁵⁵²

Ele pronunciou o juízo de que considerou seu filho culpado por ter se conduzido como oficial na guerra de um modo indigno dos ancestrais.⁵⁵³

O primeiro Mânlio Torquato (*L. Titus Manlius Imperiosus Torquatus*) teria sido um romano que, segundo a tradição, derrotou um gigantesco inimigo na invasão gaulesa de 361 AEC. O sobrenome Torquato adveio do colar (*torquis*) arrancado do gaulês morto. Mânlio

⁵⁴⁸ BOURNE, 1977, p. 423, 424, 425, 426

⁵⁴⁹ *si iam biennium aut triennium est, cum uirtuti nuntium remisisti delentus illecebris uoluptatis, in integro res nobis erit.* BAILEY, 2001, tradução nossa.

⁵⁵⁰ CANFORA, 2002, p. 336-8

⁵⁵¹ PARATORE, 1960, p. 65

⁵⁵² *ed ita prorsus existimo, neque eum Torquatam qui hoc primus cognomen inuenit aut torquem illum hosti detraxisse ut aliquam ex eo perciperet corpore uoluptatem aut cum Latinis tertio consulatu conflixisse apud Vesperim propter uoluptatem. Quod uero securi percussit filium, priuauisse se etiam uidetur multis uoluptatibus, cum ipsi naturae patrioque amori praetulerit ius maiestatis atque imperi.* RACKHAM, 1914, tradução nossa.

⁵⁵³ *reque ex utraque parte audita pronuntiaret eum non talem uideri fuisse in imperio quales eius maiores fuissent.* RACKHAM, 1914, tradução nossa.

Torquato é novamente referido nas fontes literárias romanas no contexto das Guerras Latinas, mais precisamente em um evento ocorrido em 340 AEC. Dessa vez, ele teria sido um dos cônsules que proibiu combates singulares com o inimigo. Apesar da interdição, seu filho venceu um chefe latino em um duelo desse tipo e foi executado por desobediência. Aliás, castigo com o qual o pai teria consentido. Já o Mânlio Torquato contemporâneo de Cícero foi cônsul em 65 AEC e um dos partidários de Pompeu, que após a batalha de Farsália morreu em combate na África.⁵⁵⁴ Na passagem supracitada, Cícero se empenha no elogio dos *exempla* e denuncia a perigosa subversão da *auctoritas* por parte de destacados membros da elite adeptos do epicurismo. O teor da polêmica antiepicurista no *De finibus* é virulento, e Ettore Paratore observa que nele Cícero (1.23) se lança à crítica antes de se dedicar à exposição acadêmica: *tamen eiusmodi esse iudico ut nihil homine uideatur indignius* (“Porém, julgo a doutrina em último grau afrontosa à dignidade do homem”).⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ HARVEY, 1998, p. 324

⁵⁵⁵ PARATORE, 1960, p. 65

3.2. A utilidade cívica do epicurismo para a crise dos *exempla* e para o combate aos vícios da elite romana do século I AEC

Salústio comenta, no prefácio do *Bellum Iugurthinum*, a crise da *uirtus*: ele contrapõe os efeitos morais positivos da contemplação de um ancestral nobre e a atitude de um pequeno grupo (*factio paucorum*) de reivindicar a ancestralidade para justificar seu monopólio do poder, o que conseqüentemente infringia a *libertas* do povo. O autor argumenta que evocar a *auctoritas* dos *maiores* é justificável somente para incitar a ação virtuosa, e critica o uso abusivo que dela faziam seus contemporâneos, enquanto expediente para o poder ilegítimo.⁵⁵⁶ Em consonância com as demonstrações de consternação e angústia de outros escritores romanos, Lucrécio alertou para o risco iminente de cisão e deterioração da coesão e exclusividade aristocráticas, e fez uma crítica contundente aos *exempla*.⁵⁵⁷ Ele observa que as *partes* da elite de meados do século I AEC “rivalizam na nobreza e buscam se elevar aos píncaros da riqueza para alcançar o poder” (2. 12, 14).⁵⁵⁸ E, com isso, se exasperam ainda mais diante da ameaça à força de sua autoridade e dificuldade de reformular uma tradição comum.⁵⁵⁹ Segue a seção que contém a sua caracterização do cenário de guerras civis e da crise dos valores e das atitudes exemplares, que exigiam, a seu ver, uma reformulação em novas bases (3. 48-9; 51-2; 59-63; 70-3; 75-8).

Banidos da pátria e exilados da vista dos homens,
 manchados por culpa vil, atingidos por todas as desgraças,
 [...]
 e para onde quer que, infelizes, se dirijam, sacrificam aos mortos,
 imolam ovelhas negras e enviam oferendas aos deuses Manes,
 [...]
 Por fim, a ganância e a cega ambição de honrarias,
 que levam os homens a pisar os limites da lei e a empreender por vezes ações
 graves como cúmplices e executores de crimes,
 trabalhando esforçadamente dia e noite para se alçarem a grandes
 [fortunas,
 [...]
 [Os homens] aumentam o patrimônio à custa do sangue dos seus
 [concidadãos
 e, cheios de ganância, multiplicam as suas riquezas, acumulando
 [assassinato sobre assassinato.
 Alegram-se, cruéis, com o triste funeral dos seus concidadãos
 e abominam e temem as mesas dos seus parentes.
 [...]
 a inveja os acomete: custa-lhes ter diante dos olhos um homem

⁵⁵⁶ WALLACE-HADRILL, 2008, p. 219

⁵⁵⁷ HABINEK, 1998, p. 3, 8, 10, 35-6

⁵⁵⁸ *contendere nobilitatead summas emergere opes rerumque potiri*

⁵⁵⁹ MOATTI, 2008, p. 48

[poderoso,
 outro que seja alvo de consideração, outro que goze de um prestígio
 [notável,
 enquanto eles próprios se rolam nas trevas e na lama,
 e alguns chegam mesmo a morrer por causa de estátuas e do renome.”⁵⁶⁰

A crítica de Lucrecio aos *exempla* necessita ser compreendida levando em consideração a sua recomendação da terapêutica filosófica epicurista para a cura das tribulações que afligiam a mente e o corpo.⁵⁶¹ A práxis ética da escola associa um bem-sucedido cálculo racional dos prazeres e das dores ao exercício de virtudes concebidas na sua condição instrumental e pragmática.⁵⁶² A despeito de sua validade trans-histórica, os preceitos do epicurismo são pertinentes para o esforço de análise e para a compreensão das convulsões políticas da Roma Tardo-Republicana.⁵⁶³ No *De rerum natura*, Lucrecio se apropria da filosofia do sábio grego para identificar os vícios estruturais da elite romana, sem demora declarados os fatores explicativos para a corrupção dos conteúdos morais caros aos *exempla*. O autor lamenta haver em meio à elite, que *contendere nobilitate* (2.12) e derrama *sanguine ciuili* (3.70), homens de *miseras mentes* e *pectora caeca* (2.14). *i.e.*, de “mentes infelizes” e “corações cegos”:

Que terríveis cuidados dilaceram então o homem
 que é vítima das paixões, e que receios também!
 E então a soberba, a vida dissoluta, a petulância?
 Que desgraças causam! E então o esbanjamento, a indolência?
 (Lucr., 5. 46-49)⁵⁶⁴

Os vícios da elite estariam obstruindo o cálculo hedonístico e a busca racional e bem-sucedida do prazer, fundamentais para o estabelecimento de uma coexistência social pacífica.⁵⁶⁵ Lucrecio recomenda aos seus membros a terapêutica filosófica epicurista para que corrijam erros de juízos e de raciocínio, como pressuposições ou opiniões falsas a respeito da

⁵⁶⁰ *extorres idem patria longeque fugati / conspectu ex hominum, foedati crimine turpi, [...] et quo cumque tamen miseri uenere parentant / et nigras mactant pecudes et manibus diuis [...] denique auarities et honorum caeca cupido, / quae miseros homines cogunt transcendere fines / iuris et inter dum socios scelerum atque ministros / noctes atque dies niti praestante labore / ad summas emergere opes, [...] / [homines] sanguine ciuili rem conflant diuitiasque / conduplicant auidi, caedem caede accumulantes, / crudeles gaudent in tristi funere fratris / et consanguineum mensas odere timentque. [...] / macerat inuidia ante oculos illum esse potentem, / illum aspectari, claro qui incedit honore, / ipsi se in tenebris uolui caenoque queruntur. / intereunt partim statuarum et nominis ergo.*

⁵⁶¹ KONSTAN, 2007, p. 7, 8

⁵⁶² TSOUNA, 2007, p. 217

⁵⁶³ SCHIESARO, 2010, p. 49

⁵⁶⁴ *quantae tum scindunt hominem cuppedinis acres / sollicitum curae quantique perinde timores! / quidue superbia spurcitia ac petulantia? Quantas / efficiunt clades! quid luxus desidiaeque?*

⁵⁶⁵ TSOUNA, 2007, p. 216

capacidade de ação dos seres divinos, responsáveis pela disseminação do *terror* religioso, e também para que renunciem aos desejos vazios de poder, riqueza e glória.⁵⁶⁶ Uma vez eliminados esses vícios, a terapia da alma avança de modo a restituir àqueles sujeitos de *miseras mentes e pectora caeca* os seus *consilia*, i.e., a capacidade de agir de acordo com a própria vontade (Lucr., 3. 95), cujo exercício constitui, para os epicuristas, a “verdadeira” *libertas*. Dessa forma, Lucrécio exorta seus interlocutores a expulsar dos seus *consilia*, além dos deuses temidos tal qual “amos soberbos”, os desejos vazios de *nobilitas* e *gloria regni*:

E as cálidas febres também não abandonam mais depressa o corpo
se tu te deitares em cobertas bordadas de púrpura escarlate,
do que se tiveres de te deitar em roupas de cama plebeias.
Por isso, de nada adiantam os tesouros ao nosso corpo e também
[devemos julgar
que nada aproveita ao espírito a nobreza ou a glória de poder.
(Lucr., 2. 34-39)⁵⁶⁷

Atentemos, contudo, para o equívoco de supor que Lucrécio esteja, em seus versos, recomendando que a elite dirigente abandone suas pretensões nobiliárias e gentilícias e se retire da vida pública. Na realidade, o autor alerta para o risco dela se tornar “escrava” de suas ambiciosas exigências, o que comprometeria o cálculo racional e a tranquilidade da alma, indispensáveis para reter a qualidade autárquica do *consilium*, ou seja, a condição de independência interior com que um líder se torna “verdadeiramente” capacitado para articular estratégias e ações políticas prudentes na arena da comunicação pública e da competição aristocrática.

Em primeiro lugar, a associação questionável entre epicurismo e renúncia às demandas e preocupações de ordem cívica é devida à genérica identificação do período helenístico como aquele da “decadência” da cultura política “democrática” ou “clássica” e ascensão das monarquias. A despeito de os epicuristas não terem produzido uma teoria política comparável às obras de Platão e Aristóteles, adeptos da doutrina se envolveram nos negócios públicos já por volta da época do surgimento do Jardim, e seguiram se envolvendo depois, e.g., Philonides de Laodicea, que aconselhou o rei Antíoco IV, e seu sucessor Demétrio I Sóter.⁵⁶⁸

No que diz respeito ao contexto romano, a suposta recusa ao engajamento político não se sustenta diante de uma documentação que aponta para a participação ativa de um número

⁵⁶⁶ TSOUNA, 2007, p. 220

⁵⁶⁷ *nec calidae citius decedunt corpore febres, / textilibus si in picturis ostroque rubenti / iacteris, quam si in plebeia ueste cubandum est. / quapropter quoniam nihil nostro in corpore gazae / proficiunt neque nobilitas nec gloria regni, / quod super est, animo quoque nil prodesse putandum*

⁵⁶⁸ BENFERHAT, 2005, p. 7, 8, 20, 21

considerável de epicuristas na vida pública da *urbs* de meados do século I AEC: L. Calpúrnio Pisão, cônsul, censor e sogro de César, *A. Hirtius* e *C. Vibius Pansa*, cônsules em 43 AEC, L. Gaio Veleio e Mânlio Torquato, interlocutores de Cícero, respectivamente, no *De natura deorum* e no *De finibus*, Cássio, um dos articuladores do assassinato de César, Ático, de família equestre e amigo de Cícero e de outros expoentes da elite romana, Papírio Peto, plebeu da *gens minor Papirii* (Cic., *Fam.* 9. 21), *Fabius Gallus*, senador e *consul suffectus*, *C. Trebatius Testa* e *P. Alfenus Varus*, dois proeminentes juristas etc. Trebatius e César desenvolveram uma relação estreita, e posteriormente o primeiro se aproximou do poeta epicurista Horácio. Lembremos que mesmo Ático, que supostamente se retirou da cena política, não foi de forma alguma neutro, visto que frequentou os altos escalões da elite e desempenhou algumas vezes papel de mediador de acordos e compromissos.⁵⁶⁹

Tal entendimento errôneo acerca da atividade política dos epicuristas é devido, em parte, a alguns lugares-comuns transmitidos pela própria documentação de que dispomos. Essas informações foram avaliadas, amiúde, sem a necessária atenção às disputas por recursos de poder e de autoridade subsumidas nas invectivas direcionadas à escola filosófica e aos seus discípulos, com o intuito de desqualificá-los nos debates na arena pública. Em uma carta endereçada a Papírio Peto, Cícero (*Fam.*, 9. 20. 1) afirma: “Eu abandonei todas as minhas preocupações com os negócios públicos, com a preparação dos discursos para proferir no Senado, abandonei todos os estudos para a preparação de comentários, e atirei-me ao campo do meu velho adversário Epicuro. Eu não persigo como meta os excessos de Roma [...]”.⁵⁷⁰ Reparemos, todavia, na “brecha” da provocação filosófica de Cícero, pois o universo do sábio grego é dito incompatível com uma série de deveres de ordem cívica quando, porém, a *insolentia* permeia a conduta dos homens públicos de Roma. De todo modo, a falsa acusação de que os epicuristas estariam indo de encontro à perspectiva da utilidade pública, perpetuada desde a Antiguidade e irrefletidamente acolhida pela crítica moderna, impediu que fosse apropriadamente avaliado o peso das ideias da doutrina enquanto traço definidor da identidade da elite romana. Com isso, tornou-se difícil enxergar como, de fato, os princípios ético-morais expostos no *De rerum natura* incidiram no terreno da concorrência política de fins da República.⁵⁷¹

⁵⁶⁹ BENFERHAT, 2005, p. 7, 8, 12; BOURNE, 1977, p. 418; HARVEY, 1998, p. 74

⁵⁷⁰ *nam omnem nostram de re publica curam, cogitationem de dicenda in senatu sententia, commentationem causarum abiicimus, in Epicuri nos, aduersari nostri, castra coiecimus, nec tamen ad hanc insolentiam sed ad illam tuam lautitiam, ueterem dico, cum in sumptum habebas; etsi numquam plura praedia habuisti.* BAILEY, 2001, tradução nossa.

⁵⁷¹ MACGILLIVRAY, 2012, p. 3, 12; PAGNOTTA, 2010, p. 7, 8

Diante do aparente paradoxo, é necessário revisitar a documentação, sobretudo os escritos do próprio Epicuro, com o propósito de esclarecer a sua suposta interdição. Afinal, o sábio grego não teria condenado de forma categórica o envolvimento na política.⁵⁷² Na Carta a Meneceu, que resume a ética do Jardim, não há comentário algum sobre a matéria. Nas Máximas Capitais, cuja autenticidade é disputada, há doze máximas, entre quarenta, contendo elementos de reflexão política, mais exatamente sobre a noção de justiça, cara à virtude epicurista da clemência. Há, ainda, as Sentenças Vaticanas, descobertas em um manuscrito do Vaticano, em 1888, e publicadas por H. Usener. As Sentenças contêm uma miscelânea de reflexões, algumas tomadas das próprias Máximas Capitais, outras extraídas das cartas de Epicuro, Metrodoro, Poliano e Hermarque. Nelas, o tema da política aparece três vezes, sendo que, na Sentença nº 58, há um convite à abstenção: “É preciso se libertar da prisão das ocupações cotidianas e dos negócios públicos”.⁵⁷³

No entanto, vejamos o seguinte comentário de Diógenes de Oenoanda a respeito da Máxima nº 6: “a busca pelo poder pode ser considerada um bem natural quando o objetivo último é garantir a segurança” (Frag. 26, Col. IV). Com efeito, a conquista da condição de autarquia desejada pelo sábio, em outras palavras, sua “independência interior”, não se realiza sem que haja uma vívida compreensão da necessidade de garantir os meios para a sua “segurança exterior”.⁵⁷⁴ Contrariamente à acusação do personagem Marco, no *De legibus*, de que os epicuristas visavam apenas alcançar a utilidade individual (*Leg.* 1.39), a preocupação com a consolidação, por meios pacíficos, do caminho para a utilidade pública era um imperativo.⁵⁷⁵ Discutimos que a conquista da felicidade e da tranquilidade para os epicuristas envolvia mais do que perseguir uma série de momentos de “prazeres vulgares”, como se referiu Cícero à *uoluptas* (*Fam.*, 15. 16). Havia a necessidade de se empenhar em uma busca racional e bem-sucedida do prazer, que impunha o exercício contínuo de calcular as vantagens e desvantagens de longo-termo em tomar decisões, não só de caráter individual, mas, acima de tudo, relativas à preservação da ordem e da estabilidade política da cidade, sem a qual o sábio não desfruta dos prazeres da amizade entre seus concidadãos e de uma vida livre de todo medo e de toda perturbação. Assim, os epicuristas foram capazes de desenvolver e aperfeiçoar virtudes de grande utilidade cívica, destacadamente a clemência e a prudência.⁵⁷⁶

⁵⁷² BENFERHAT, 2005, p. 7, 8

⁵⁷³ BENFERHAT, 2005, p. 20, 21

⁵⁷⁴ CLAY, 1989, p. 313-35

⁵⁷⁵ PAGNOTTA, 2010, p. 7, 8

⁵⁷⁶ BOURNE, 1977, p. 421, 423, 424, 425

De acordo com o exposto, e sendo a prioridade da presente Tese investigar os desdobramentos político-religiosos da ação pública romana informada pela filosofia epicurista, consideramos fundamental afastar, da subsequente seção do *De rerum natura*, a interpretação segundo a qual Lucrécio (2. 7-10) estaria recomendando à elite se abster das tribulações e vicissitudes da carreira política:

Mas nada é mais doce do que ocupar os excelsos templos [*templa*]
[serenos,
 bem fortificados pela doutrina que os sábios expuseram,
 razão que te permitirá observar de cima os outros e vê-los
 a vaguear por todo o lado, procurando, desgarrados, o caminho da
[vida,⁵⁷⁷

O *templum*, - *a* é um vocábulo etrusco, que se refere ao traçado retangular no chão, correspondente ao traçado retangular no céu, indicado pelo áugure a partir de fórmulas (que nos escapam) para a observação dos *auspicia* (*stricto sensu*: observar os pássaros).⁵⁷⁸ O termo se refere, portanto, à ação ritual do sacerdote, que opera, munido de sua *sapientia* e *auctoritas* religiosa, uma delimitação mental do espaço. O autor se esforçou em reformular em outras bases de conhecimento, *i.e.*, a filosofia epicurista, o regime de saberes atrelado a essa autoridade, com vistas a alterar a relação dos líderes romanos com as práticas de adivinhação, em especial a consulta aos auspícios. O potencial disruptivo dessa disposição (Lucr., 1.78-79) se mostra com clareza nestes versos: “Por isso, a religião é agora, por sua vez, pisada sob os pés dos homens, e a vitória eleva-nos aos céus”⁵⁷⁹. Consideramos legítimo sustentar que, a exemplo do ocorrido com o ideal de *libertas*, Lucrécio mais uma vez se apropria da linguagem religiosa e a subverte. Dessa modo, subjugada a *religio*, os *templa serena* correspondem, na verdade, aos *consilia* dos sujeitos sábios, munidos da doutrina do maior deles, Epicuro. É oportuno salientar que há uma ocorrência de *templa* com o sentido figurado de “santuário da mente”, ou “inteligência”, em um discurso de Cícero, escrito depois de 52 AEC (*Mil. 90: templum sanctitatis, amplitudinis, mentis*).⁵⁸⁰ Logo, longe de indicar um local físico de recolhimento e afastamento da vida pública, os *templa serena* dizem respeito, na realidade, à sede da alma, o *consilium* (Lucr., 3. 95), *i.e.*, a faculdades de decisão e de governo da vida, de que dispõe cada indivíduo em suas relações cívicas com Roma e com os deuses. Nos versos que antecedem o passo em questão, a referência é, de fato, a situações concretas,

⁵⁷⁷ *sed nihil dulcius est, bene quam munita tenere / edita doctrina sapientum templa serena, / despiciere unde / queas alios passimque uidere / errare atque uiam palantis quaerere uitae*

⁵⁷⁸ ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 680-1

⁵⁷⁹ *quare religio pedibus subiecta uicissim opteritur, nos exaequat uictoria caelo*

⁵⁸⁰ JACKSON, 2013, p. 153

conturbadas circunstâncias da carreira política e militar familiares aos membros da elite romana:

É agradável contemplar, a partir da terra, o grande esforço de outrem
no mar imenso, quando os ventos assolam a superfície das águas,
não porque seja um prazer agradável ver que alguém está em
[sofrimento,
mas porque é agradável veres de que tribulações tu próprio estás livre.
Agradável é também observar os grandes confrontos da guerra,
organizados pelas planícies, sem que tomes parte nos perigos.
(Lucr., 2. 1-5)⁵⁸¹

Nessa passagem, Lucrécio apresenta a utilidade advinda do exercício do cálculo racional hedonístico na condução de atividades político-militares, qual seja evitar tribulações e perigos. Entretanto, a finalidade última dessa terapia filosófica não é o referido cálculo e sua utilidade, já que “nada é mais doce do que ocupar os excelsos templos serenos” (Lucr., 2.7). O *télos* do epicurismo é a *ataraxia* e a *eudaimonia*, quer dizer, a felicidade e a tranquilidade, o mais próximo da imperturbabilidade ou invulnerabilidade divinas que é lícito desejar almejar.⁵⁸²

⁵⁸¹ *Suaue, mari magno turbantibus aequora uentis / e terra magnum alterius spectare laborem; / non quia uexari quemquamst iucunda uoluptas, / sed quibus ipse malis careas quia cernere suauest. / suaue etiam belli certamina magna tueri / per campos instructa tua sine parte pericli;*

⁵⁸² KONSTAN, 2007, p. 31, 33, 34, 36, 40

3.3. Aprofundamento da subversão da *auctoritas: pompa funebris* e “self-invention” da *persona* política de César

Dedicamo-nos à apreciação da significação e da função da memória ancestral na formação e sustentação dos *exempla*, notadamente do elemento de referência cardinal da moralidade romana, a *auctoritas* religiosa. Os *exempla* se constituíram tendo por base os conteúdos da “cultura de memória”, herdada, assimilada e reelaborada pela literatura de fins da República, conforme nos mostram as obras de Virgílio, Tito Lívio e do próprio Lucrécio. Por meio de sua “cultura de memória”, os romanos adquiriram uma “unidade”, ainda que aberta à disputa, articularam uma identidade própria e construíram um modelo de autorreferência, a partir do qual puderam confrontar e organizar suas concepções de ordem e suas formas de percepção do mundo. Tito Lívio elenca, em seu elogio da glória e das conquistas militares de Roma, a firmeza moral, a piedade e a frugalidade.⁵⁸³

É preciso atentar também para as funções da performance gestual e da espacialidade, por meio das quais os *exempla* foram convocados a desempenhar seu papel modelar para o comportamento da elite tardo-republicana nos espaços públicos de Roma.⁵⁸⁴ Nesse ponto, devemos lembrar que, nos últimos anos, além de ser analisada como “espaço imaginado”, melhor dizendo, socialmente produzida por meio da escrita e enquanto resultado da comunicação pública, a *urbs* vem sendo investigada como constituindo, ela própria, um “comunicador”.⁵⁸⁵ Roma se distinguiu por uma elaborada e longa “cultura de memória monumental”, cujo coração eram os *exempla*: as virtudes e os valores louváveis de seus cidadãos permaneciam sempre à vista, eram onipresentes. Os locais públicos por excelência – Fórum, Capitólio, Cúria, Comício, Campo de Marte etc. – eram verdadeiros “cenários de memória”, cujos edifícios, monumentos, estátuas, templos e altares evocavam, na semântica de seus símbolos e textos inscritos, as conquistas e os feitos memoráveis dos romanos ilustres. O espaço urbano de Roma era um “palco de história”, no sentido em que nele importantes eventos ocorriam e, simultaneamente, acontecimentos do passado eram incessantemente evocados.⁵⁸⁶

A autoridade dos vivos era sempre derivativa, dependendo, como coloca Plínio, dos *auctores imperii Romani conditoresque*, da autoridade dos fundadores, que não mais se contavam no número dos vivos. A autoridade,

⁵⁸³ HÖLKESKAMP, 2006, p. 480-1

⁵⁸⁴ MOATTI, 2008, p. 34, 35

⁵⁸⁵ RUSSELL, 2016, p. 16

⁵⁸⁶ HÖLKESKAMP, 2006. Op. Cit., p. 482

em contraposição ao poder (*potestas*), possuía suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade que o poder e a força dos vivos. *Moris antiquis res stat Romana uirisque*, nas palavras de Ênio.⁵⁸⁷

A despeito da *auctoritas* religiosa estar reservada somente para senadores e sacerdotes, a autoridade político-social dos magistrados dependia do zelo e da atitude piedosa com que conduziam os rituais da *religio publica*. Eles desempenhavam suas funções nos locais de deliberação política de acordo com o código dos *mores*, impregnado da mesma *pietas* com que deviam honrar os deuses nas cerimônias públicas. Na Roma Tardo-Republicana, o campo da ação política não constituía uma esfera autônoma, antes integrava aquele do legado ancestral e da prática religiosa, que permeavam a vida cotidiana.⁵⁸⁸ Observamos essas condições com notável clareza na acusação de Cícero contra *Verres*. No comentário que faz do seu desempenho enquanto *aedile*, Cícero (*Ver.* 2.5.36) nos permite conhecer as conexões feitas pelos romanos entre atitude piedosa e honras magistrais:

Recebi do povo romano: é meu dever organizar os mais sagrados jogos de *Ceres, Liber e Libera* com o maior zelo e a maior reverência [...] meu dever é ser vigilante com o bom estado dos templos sagrados e proteger toda a cidade; em troca pelos meus esforços e sacrifícios nos meus deveres, os seguintes benefícios me foram concedidos: um lugar mais honrado para discursar no Senado, a *toga praetexta*, a cadeira *curule*, e, para o meu legado e posteridade, o direito de exibir minha *imago*.⁵⁸⁹

A *imago* de um magistrado e as *imagines* de seus ancestrais são elementos essenciais, estruturantes, da composição de sua *persona* político-religiosa.⁵⁹⁰ As *imagines* eram máscaras em cera, feitas para reproduzir com fidelidade os traços do membro falecido de uma distinta família. Distinguimos com precisão o valor excepcional de sua comunicabilidade tal qual instância legitimadora de *auctoritas* na descrição de Políbio (6.53) da *pompa funebris*, ou seja, do funeral de um nobre romano. O historiador grego faz um relato pormenorizado do desfile e da exibição das *imagines* de cera dos ancestrais, e da oração fúnebre nos *rostra* proferida por um integrante da família, que narra as conquistas e realizações do morto. Ao final, afirma não existir um espetáculo mais inspirador para um jovem de nobres ambições e

⁵⁸⁷ ARENDT, 1972, p. 162-166

⁵⁸⁸ WALLACE-HADRILL, 2007, p. 9, 10

⁵⁸⁹ *Nunc sum designatus aedilis; habeo rationem quid a populo Romano acceperim; mihi ludos sanctissimos maxima cum cura et caerimonia Cereri Libero Liberaeque faciundos... mihi sacrarum aedium procurationem, mihi totam urbem tuendam esse commissam; ob earum rerum laborem et sollicitudinem fructus illos datos, antiquiorem in senatu sententiae dicendae locum, togam praetextam, sellam curulem, ius imaginis ad memoriam posteritatemque prodendae.* GREENWOOD, 1928, tradução nossa.

⁵⁹⁰ LUKE, 2014, p. 11, 12

aspirações virtuosas. E, por fim, pergunta: “Pois, podemos conceber alguém que ficasse impassível à visão de todas as efígies reunidas dos homens que gozaram de glória, como se todos estivessem vivos e respirando? O que poderia ser um espetáculo mais grandioso que esse?”.⁵⁹¹

Políbio (6.53) comenta que o corpo do defunto era levado em procissão até os *rostra* no Fórum, e, por vezes, era nele posicionado na vertical para que obtivesse maior visibilidade. Quanto ao efeito da oração fúnebre dedicada pelo jovem nobre da família, o historiador grego diz que a comoção do povo era de tal ordem que a perda da família enlutada era sentida como uma perda pública. Uma vez encerrada a cerimônia, a *imago* do falecido era depositada no *atrium* da *domus* da família, sendo novamente exibida, toda ornada, em sacrifícios públicos, ou quando um outro membro ilustre da família morria. Nesse último caso, as *imagines* de seus ancestrais eram portadas na procissão fúnebre por atores, que trajavam vestes de acordo com o *status* dos familiares representados: se fosse cônsul ou pretor, a toga com listras roxas, se fosse censor, a toga roxa⁵⁹², e, se houvesse comemorado um triunfo, uma toga bordada a ouro. Os atores se deslocavam em carros, que exibiam as insígnias dos ofícios desempenhados, *e.g.*, *fasces* e machados, e na chegada aos *rostras*, a eles estavam reservadas cadeiras de marfim.

Comprendemos, assim, a proeminência do *pontifex maximus* e a acirrada disputa pela posição no seio da elite romana. Comentamos que os pontífices exerciam jurisdição e controle sobre o comportamento religioso das famílias, sendo de sua responsabilidade, *e.g.*, a conservação e transmissão hereditária dos *sacra gentilicia* e *priuata*.⁵⁹³ No entanto, o aspecto particular e decisivo do poder pontifical residia, principalmente, na regulamentação tanto das práticas funerárias quanto das leis tumulares e de enterramento, definindo o que constituía propriamente um funeral sagrado.⁵⁹⁴

A importância e o valor estratégico dos rituais fúnebres para a veiculação e reformulação dos *exempla* precisam ser considerados tendo em vista, ainda, o acirramento da disputa aristocrática por conta das guerras civis de meados do século I AEC. Nesse contexto, as famílias da elite se apropriaram avidamente da esfera pública da *urbs* para promover e honrar suas *gentes* com seus rituais domésticos. Nesse quesito, os Cipiões e os *Fabii* se destacaram, pois se empenharam em erigir estátuas e monumentos em locais proeminentes de

⁵⁹¹ WALLACE-HADRILL, 2007, p. 218

⁵⁹² Políbio é o único historiador antigo a atribuir a *toga purpurea* aos censores, no lugar da *toga praetexta*, como faz o retórico e gramático grego Athenaeus (14.69: περιπόρφυρος). Cf. SHUCKBURGH, 1962

⁵⁹³ BEARD, 1990, p. 37-9; BOUCHE-LECLERCQ, 1975, p. 201-2

⁵⁹⁴ Idem

Roma, de modo a tornar permanente a disposição pública de seus ancestrais.⁵⁹⁵ Os *Fabii Maximi* construíram, em 121 AEC, o arco conhecido como *Fornix Fabianus*, no ponto em que a Via Sacra adentra o Fórum. Em 56 AEC, o arco foi renovado e a ele se acrescentou uma galeria de bustos da família. Em 52 AEC, o cônsul Metelo Cipião instalou na *urbs* um monumento equestre, sarcasticamente chamado por Cícero de “esquadrão” de estátuas. Acerca desse episódio, Metelo demonstrou ignorância quanto à sua própria ancestralidade, visto que conferiu o título de “Sarapio” ao Cipião errado, além de ter falsamente atribuído a função de censor a Africano, *i.e.*, Cipião Emiliano. Cícero (*Brut.* 62) comenta a respeito de discursos e orações fúnebres contendo falsos triunfos e um número maior de consulados, que eram preservados e reutilizados em sucessivos funerais.⁵⁹⁶ Tais tentativas dos nobres de extraírem o máximo de capital político de seus ancestrais se tornou muitas vezes motivo de zombaria.⁵⁹⁷

Mencionamos a crítica de Suetônio dirigida ao uso abusivo da *auctoritas* dos *maiores* como expediente para o poder ilegítimo.⁵⁹⁸ Na mesma linha, Lucrécio denuncia os vícios de uma elite que *contendere nobilitate* (2.12), o que estaria levando seus membros a “morrer por causa das estátuas e do renome” (3. 78). Recordemos os versos nos quais o autor (1.103) denuncia a crescente influência dos *uates* e suas predições “aterrorizadoras”. De acordo com Wiseman, essa passagem representaria o “anverso” ou a réplica polêmica ao “recrudescimento” da esfera pública e religiosa que se percebe no *De legibus*.⁵⁹⁹ Lucrécio (3. 52) aponta as desastrosas consequências da correlação entre os vícios, que respondem pelos desejos vazios de poder, glória e imortalidade, e o *terror* religioso, ligado aos juízos errôneos acerca da capacidade de ação divina. A diferença entre as supracitadas seções do poema está nas *res diuini iuris* a que se referem: *sacer* e *religiosus*. Enquanto a primeira categoria engloba as relações escrupulosas estabelecidas com os deuses “superiores”, no âmbito da esfera pública, a segunda acolhe os interditos relativos aos Manes no domínio privado.⁶⁰⁰ Nos versos em que caracteriza o cenário de guerras civis, conforme citado precedentemente, o autor (3. 51-2) critica o comportamento religioso das *gentes* no cumprimento dos *sacra priuata*: “e para onde quer que, infelizes, se dirijam, sacrificam aos mortos, imolam ovelhas negras e enviam oferendas aos deuses Manes”. Os *di Manes*, ou *diui parentes*, eram uma entidade divina coletiva que abrigava os espíritos ancestrais dos mortos, eram os “deuses

⁵⁹⁵ WALLACE-HADRILL, 2007, p. 223

⁵⁹⁶ SMITH, 2006, p. 34

⁵⁹⁷ WALLACE-HADRILL, 2007, p. 219, 220

⁵⁹⁸ *Idem*

⁵⁹⁹ WISEMAN, 1992, p. 49

⁶⁰⁰ RIVES, 2012, p. 168

Manes” ou os “ancestrais divinizados”. Sabemos que, no rito fúnebre romano, a separação entre os vivos e os mortos era marcada por uma série de sacrifícios, em particular no início do século I EC, período para o qual dispomos de mais registros. Somente oito dias após o enterramento das cinzas do defunto no túmulo a família realizava um segundo sacrifício, dessa vez endereçado aos Manes. Os parentes deviam cumprir os rituais fúnebres com um cuidado meticuloso, na esperança de que a alma do falecido se juntasse aos *di Manes*. Caso falhassem em realizá-los apropriadamente, a alma se reuniria aos *Lemures*, caracterizados por não encontrar paz e vagar em horas atípicas. A observância dos ritos fúnebres privados pelas famílias culminava em cerimônias publicamente dedicadas aos mortos, *e.g.*, a *Feralia*, em 21 fevereiro (Ov. *Fast.* 2.631ff), ocasião na qual os cidadãos buscavam proteção contra as almas dos mortos.⁶⁰¹

No que diz respeito à estreita vinculação percebida pelos romanos entre registros de *auctoritas* e capital simbólico gentilício, chama atenção a notável inovação dos Cipiões. A *imago* de Cipião Africano foi depositada na *cella* do templo de Júpiter no Capitólio, provavelmente logo após sua morte, o que fez Valério Máximo e outros (8.15.1–2; App., *Hispan.* 89) se referirem ao templo como a uma espécie de *atrium* para o Africano vivo. É possível supor que essa notável estratégia de veiculação do *exemplum* de Cipião Africano rendeu aos *Cornelii* um conspícuo capital simbólico de *auctoritas* religiosa, pois, de acordo com Flower, o itinerário das procissões fúnebres dos integrantes da *gens* passou a incluir o templo no Capitólio.⁶⁰²

Analisemos um segundo exemplo de processo de “self-invention” a nível familiar, no qual houve o reforço do aparato fúnebre, quer dizer, a disposição das máscaras dos ancestrais e a narração das glórias prévias da *gens*.⁶⁰³ Interessa-nos apreender o significado de um evento decisivo na composição da *persona* político-religiosa de César, ocorrido em 69 AEC, e, em seguida, realizar um “salto” cronológico, e estabelecer a comparação entre esse acontecimento com um outro, igualmente marcante, ocorrido em 46 AEC. Quase a meio caminho desse arco cronológico, no qual César constrói uma carreira política e uma autorrepresentação religiosa bastante particulares, por volta de 58 AEC, se inicia as campanhas gaulesas e o hino à Vênus de Lucrécio é composto e passa a circular. O que esses três eventos possuem em comum? Neles a deusa é a protagonista, e é escolhida para transmitir uma mensagem simbólica unívoca, mas que carrega em si possibilidades de conexões e

⁶⁰¹ BEARD; NORTH; PRICE, 1998a, p. 31; BELAYCHE, 2007, p. 287; SCHEID, 2007, p. 270, 271; TELLEGEN, 2012, p. 183

⁶⁰² LUKE, 2014, p. 12; Cf. WALLACE-HADRILL, 2007

⁶⁰³ SMITH, 2006, p. 34

reelaborações independentes, potencializadas pelo acirramento da disputa aristocrática, no contexto das guerras civis, e pela apropriação “em primeiro mão”, e mais confiante, da cultura e sistemas de pensamento grego-helenísticos.

César proferiu, em 69 AEC, a oração fúnebre para sua tia materna *Iulia*, viúva de Gaio Mário (*L. Gaius Marius*) (157-86 AEC). Durante a declaração, ele (Suet., *Iul.*, 6.1) reivindicou descendência ao mesmo tempo real e divina, trazendo origens de Anco Márcio e Vênus:

Minha tia *Iulia* extrai sua descendência, por sua mãe, de uma raça de reis, e, por seu pai, dos deuses imortais. De *Marcii Reges*, nome de família de sua mãe, procede sua ancestralidade de Anco Márcio, e dos *Iulii*, à qual pertence seu pai, de Vênus; de cuja *gens* nossa família compartilha.⁶⁰⁴

César está no início de sua carreira política. No momento, desempenhava a *questura*, e um indício forte do seu propósito de dispor da *laudatio funebris* de sua tia para forjar uma autorrepresentação religiosa vinculada à figura da deusa está na estratégia de direcionar a atenção para si próprio (*cuius gentis familia est nostra*). Ainda na mesma *laudatio*, ele introduz a *imago* de Mário (Plut., *Caes.* 5.1-2). É necessário salientar, em primeiro lugar, que o último havia sofrido *damnatio memoriae* por ordens de Sula. Logo, César tomou a iniciativa de restaurar o seu direito de ser publicamente lembrado. Em segundo, Mário era um “homem novo”, nascido em Arpino, terra natal também de Cícero. À vista disso, podemos supor que o número de *imagines* dos *Marii* estaria longe de se sobrepor àquele dos *Iulii* na *pompa funebris*. No entanto, sabemos por Plutarco que César se demorou nelas em seu discurso. Mário não era um nobre de ilustres ancestrais, mas foi cônsul sete vezes, cinco anos seguidos (104-100 AEC), e se notabilizou como general nas vitórias de 102 e 101 AEC em *Aquae Sextiae* e *Vercelas* sobre os teutões e cimbros, tribos germânicas que haviam assaltado a Gália e a península e infligido graves danos às forças romanas. Ele obteve essas vitórias a partir de uma reformulação do exército, que passou a recrutar voluntários em todas as classes, no lugar da antiga formação de cidadãos admitidos segundo o critério de bens possuídos. Mário dispensou o modelo de “milícia” de cidadãos, característico das cidades-estados antigas, e criou o exército “profissional” romano. Dessa forma, ele preparou o caminho para a futura

⁶⁰⁴ *Quaestor Iuliam amitam uxoremque Corneliā defunctas laudavit e more pro rostris. et in amitae quidem laudatione de eius ac patris sui utraque origine sic refert: ‘Amitae meae Iuliae maternum genus ab regibus ortum, paternum cum diis inmor talibus coniunctum est. nam ab Anco Marcio sunt Marcii Reges, quo nomine fuit mater; a Venere Iulii, cuius gentis familia est nostra. est ergo in genere et sanctitas regum, qui plurimum inter homines pollent, et caerimonia deorum, quorum ipsi in potestate sunt reges.* ROLFE, 1914, p. 122-3, tradução nossa; SMITH, 2006, p. 37

ascensão dos generais bem-sucedidos, que contavam com a fidelidade de seus soldados. Em última análise, ele preparou o caminho para o futuro império. Nessas condições, divisamos, na *laudatio funebris* proferida por César, o recurso às *imagines* não apenas objetivando enumerar cargos e ofícios previamente exercidos pelos membros da *gens* à qual sua família estava vinculada. Ele possuiu a intenção de se declarar, ainda no começo de sua carreira política, herdeiro daquela de Mário, e se comprometeu a levá-la adiante na esteira da sua evolução pessoal.⁶⁰⁵

Cerca de um decênio depois, Lucrécio começou a compor seus versos. Nesse ponto, é lícito questionarmos se o autor não teria sido influenciado pela autorrepresentação político-religiosa de César, vinculada à Vênus e a Mário, na composição de sua “prece filosófica”. É um indício forte para perseguirmos nessa direção é o apelo à Vênus como guardiã da paz imperial, e a Epicuro como um general romano conquistador (Lucr., 1. 62-79). Comentamos que a palavra que encerra o primeiro verso da prece, logo após a invocação à deusa (*Aeneadum genetrix*), é *uoluptas* (prazer), termo chave da ética epicurista, essencial para a obtenção de uma coexistência social pacífica.⁶⁰⁶ A figura heroica e, ao mesmo tempo, divinizada de Epicuro encarna tanto a *diuina uoluptas* da Vênus lucreciana quanto as qualidades necessárias para cumprir uma jornada épica tal qual a de Enéias.⁶⁰⁷ Nesses termos, Lucrécio teria se inspirado em César, um dos representantes mais ilustres da *gens Iulii*, que reivindicava descender do herói do ciclo troiano, filho da deusa, para a composição de sua teologia fundamentada em preceitos filosóficos epicuristas.⁶⁰⁸ Um desdobramento esperado dessa narrativa é a convocação de Vênus a garantir a paz imperial. Na outra ponta desse arco cronológico, que relaciona três menções à deusa em contextos que lhe exigem uma tomada de posição “conquistadora”, está a dedicação de um templo à Vênus *Genetrix* por parte de César, erigido no verão de 46 AEC, em meio aos triunfos que celebraram suas vitórias sobre as Gálias, Egito, Ponto e África com o butim dessas conquistas.

Distinguimos as diferentes frentes, tanto discursivas quanto de performance na arena pública, envolvidas no engendramento da *ratio* de César, *i.e.*, de sua práxis política distintiva. Quando reivindicou ancestralidade de Vênus e extraiu capital simbólico do legado de Mário, César esteve mobilizado em promover novas fontes de *auctoritas*, que pudessem concorrer com aquelas de seus rivais e viabilizar seu programa “*popularis*” de ação política. Afinal, com a progressiva expansão do império e a crise institucional republicana, o acirramento da

⁶⁰⁵ BECK, 2018, p. 289; HARVEY, 1998, p. 327; PELLING, 2011, p. 150

⁶⁰⁶ SCHIESARO, 2010, p. 49

⁶⁰⁷ BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 1, 24, 26; FEENEY, 1998, p. 44

⁶⁰⁸ SMITH, 2006, p. 37; BERTHELET, 2015, p. 71

relação de interdependência e de exclusão recíprocas entre a *auctoritas* religiosa de senadores e sacerdotes e a *potestas* dos altos magistrados e comandantes atingiu um impasse. A emergência dos generais romanos na cena política, com cada vez mais recursos de poder ao seu dispor, passou a conflitar com a exigência de mais autoridade. César é um desses homens, e, ao mesmo tempo, patrício e magistrado superior *cum auspiciis*. Diante dessas novas circunstâncias, a instrumentalização dos sinais divinos se converteu, no século I AEC, em recurso indispensável na disputa política.⁶⁰⁹

⁶⁰⁹ CAIRO, 2017; GORDON, 1990, p. 17-47; RÜPKE, 2011; SCHEID, 1984, p. 243-81

3.4. A teologia política de César e seu compromisso com a pacificação e reintegração da *res publica*

A partir de meados do século I AEC, César empreendeu uma escalada rumo a uma forma de poder decididamente mais pessoal, o que o levou a perseguir a concentração de cargos sacerdotais em suas mãos. Com isso queremos dizer que ele se ressentia de uma forma de *auctoritas* que impulsionasse sua posição de líder influente acima das *partes* da elite. É preciso reconhecer que mesmo a *potestas* com que o cônsul, a mais alta magistratura, agia sobre quase todas as áreas da vida romana era limitada, porém, pelo tempo. Cada par de cônsules permanecia no cargo por apenas 12 meses, tempo insuficiente para conquistar uma base permanente de poder. Por outro lado, os sacerdotes ocupavam seus postos por toda a vida. Tais são as diferenças entre sacerdócios e magistraturas quando comparamos seus perfis institucionais: cargo vitalício oposto à anualidade, cooptação ao “voto popular”.⁶¹⁰ Nessas condições, compreendemos que os postos sacerdotais tenham se tornado mais um foco de rivalidade no final da República, embora as funções religiosas envolvidas continuassem a possuir importância *per se*, e a *auctoritas* que emanavam não tenha sido reduzida a uma moeda de troca na economia simbólica de prestígio no campo da competição aristocrática.⁶¹¹

Dos cargos sacerdotais disputados, o maior deles era o de *pontifex maximus*. O *pontifex* atuava como porta-voz das decisões de todo o colégio no que concernia aos *piacula*, *uota publica*, *consecrationes*, adoções, testamentos, casamentos, ritos funerários etc. Além disso, ele podia realizar supressões e adições ao calendário romano, e a *lex Acilia* lhe concedeu o direito de determinar os dias em que as assembleias podiam se reunir.⁶¹² A partir da metade do século III AEC (c. 253/212), o colégio dos pontífices passou a obter por sufrágio popular o nome do *pontifex maximus*.⁶¹³ Há indícios de que Sula, com as *leges Corneliae*, subtraiu sua eleição do veredito popular. Entretanto, a legislação que regia os colégios anteriormente, a *lex Domitia*, foi reestabelecida em 63 AEC pela *lex Atia*. A *lex Domitia* de 104 AEC regulou a eleição de sacerdotes dentre os candidatos nomeados pelos colégios. Proposta pelo tribuno *T. Atius Labienus* e vivamente apoiada por César, a *lex Atia* devolveu a eleição do *pontifex maximus* aos comícios.⁶¹⁴ Devemos fazer, contudo, a seguinte ressalva: o colégio dos pontífices conservou praticamente intacto sua autonomia, pois o

⁶¹⁰ BEARD, 1990, p. 42, 43; RÜPKE, 2005, p. 223, 2011, p. 30

⁶¹¹ BEARD, 1990, p. 27

⁶¹² SZEMLER, 1972, p. 23

⁶¹³ BOUCHE-LECLERCQ, 1975, p. 326

⁶¹⁴ BOUCHE-LECLERCQ, 1975, p. 330-1, 334-5

pontifex maximus continuou sendo escolhido em seu meio, no qual se ingressava somente por cooptação.⁶¹⁵

Perseguindo uma economia simbólica de *auctoritas* cada vez mais centralizada, César rompeu pragmaticamente com uma das regras da elite senatorial, disposta após a morte, em 180 AEC, de *C. Seruilius Geminus*, ao mesmo tempo *pontifex* e *XVuir*. Estabeleceu-se que até os membros mais proeminentes da elite deveriam ocupar apenas um cargo sacerdotal. Quando foi eleito áugure e *XVuir* em 47 AEC, César já era *pontifex* desde 63 AEC.⁶¹⁶ O seu pertencimento a ambos os colégios, dos áugures e dos pontífices, foi comemorado em uma moeda cunhada em 46 AEC. Assim sendo, ele se destaca como o mais importante precedente de acumulação de sacerdócios antes do Principado.⁶¹⁷ Posteriormente Augusto (*RG*, 7.3) se tornou *pontifex* e integrante de todos os maiores colégios: *pontifex maximus*, *augur*, *XV uirum sacris faciundis*, *VII uirum epulonum*, *frater arualis*, *sodalis Titius*, *fetialis fuit*.⁶¹⁸ Dessa forma, pela primeira vez na história de Roma, conhecimento sacerdotal foi trazido para junto da *potestas* do imperador, que se tornou, além de autoridade política, foco de autoridade religiosa.⁶¹⁹

Diante da agressiva investida com que César buscou obter um poder de tipo pessoal e centralizar a economia simbólica de *auctoritas*, avaliamos ser necessário desdobrar um pouco mais a investigação de sua teologia política com o objetivo de afastar a tese de suas supostas pretensões monárquicas. Com efeito, os seus planos parecem ter sido muito mais complexos do que geralmente admitido. Há sempre o risco de se avaliar seu projeto político-religioso retrospectivamente, seja à sombra do Principado de Augusto, seja pela ótica de fontes antigas deliberadamente empenhadas em justificar seu assassinato.⁶²⁰ Investigamos a hipótese de que César se esforçou na busca por um novo arranjo ou equilíbrio de poder para a República, que acomodasse sua ascendência pessoal e o funcionamento regular dos órgãos colegiados, principalmente do Senado. Sabemos que a autorrepresentação religiosa de César foi cuidadosamente costurada pelo próprio, que se mantinha a par das fontes literárias e filosóficas e atento às narrativas míticas e gentílicas, construídas e retrabalhadas ao longo do século I AEC. Tais discursos acenaram com novas e legítimas fontes de autoridade, em torno das quais foi possível articular estratégias de ação pública que prometiam apaziguar a guerra fratricida e transpor o impasse institucional que engolia a República. Nosso propósito é

⁶¹⁵ BOUCHE-LECLERCQ, 1975, p. 326; RÜPKE, 2011, p. 26

⁶¹⁶ GORDON, 1990, p. 182, 183

⁶¹⁷ BEARD; NORTH; PRICE, 1998b, p. 197

⁶¹⁸ Cf. BELTRÃO, 2015b

⁶¹⁹ BEARD, 1990, p. 52, 53, 69, 70, 71; RÜPKE, 2005, p. 230

⁶²⁰ LUKE, 2014, p. 119

investigar a possível contribuição para a teologia política de César do programa político-religioso nascido da convergência da orientação filosófica epicurista de Lucrecio com a tradição intelectual “*popularis*”.⁶²¹

Debruçar-nos-emos na autorrepresentação religiosa e na visão da República expressas por César durante seu desempenho na celebração das *Feriae Latinae* e na subsequente *ouatio* de janeiro de 44 AEC. Por ocasião do *reditus* a Roma, a ele são direcionadas demonstrações de *status* régio, e não honras magistras devidas a um cônsul (Suet. *Iul.* 79; Cf. App., *B Ciu.* 2. 108–9; Plu. *Caes.* 60 .2; D.C. 44. 4. 3, 10. 1). Salientemos que o Senado havia votado e decidido lhe conceder a prerrogativa de retornar em procissão à *urbs*, após a celebração das *Feriae Latinae* em Alba Longa, montado a cavalo (D.C. 44. 4. 3). Quando da sua chegada, César é aclamado *rex*, e um diadema, símbolo régio helenístico por excelência, é depositado em uma estátua sua. A crítica moderna concentrou o debate em torno desse acontecimento na questão de saber se ele possuía ou não a meta de se estabelecer como rei. A documentação pode oferecer, nesse caso, um obstáculo, pois os autores antigos supracitados que narraram o episódio são, em sua maioria, gregos, sendo que todos escreveram entre os séculos II e III EC. Sendo assim, predomina, nessas fontes, um modelo helenístico de representação do poder, o que contribuiu para que a *ouatio* a César fosse descrita em termos que remetiam aos rituais da *parousia* régia. No entanto, informação muito mais relevante para a interpretação do seu sentido do que qualquer paralelo helenístico genérico, é o fato da *ouatio* ter ocorrido em conexão com um importante festival romano, as *Feriae Latinae*. Logo, uma interpretação alternativa e mais plausível é possível, e nela a *ouatio* desponta como o estágio final da performance articulada por César nas *Feriae Latinae*. Nesses dois episódios, ele busca concretizar, por meio de sua práxis religiosa e teologia política, uma visão alternativa de República, pacificada e restaurada em novas bases, que coexistisse com seu poder pessoal.⁶²²

Antes de comentar esses eventos ocorridos em 44 AEC, é necessário recuar no tempo, e considerar o retorno de César a Roma em 46 AEC e o triunfo celebrado em agosto do mesmo ano (Livy, *Epit.*, *Perioch.* 115; Plut., *Caes.* 55. 2; Suet., *Iul.*, 37.1; App., *B Ciu.* 2. 101; Dio Cass., 43. 19-22).⁶²³ É possível que ele possuísse em mente os modelos de Sula e de Pompeu, visto que buscou extrair desse triunfo o máximo de glória e prestígio, se exibindo como o conquistador e vencedor da guerra civil.⁶²⁴ Recordemos que, ainda nesse ano, César cunhou moedas para comemorar seu pertencimento aos colégios dos áugures e dos

⁶²¹ ARENA, 2013, p. 6, 7, 8; TAYLOR, 1949, p. 9, 10, 11, 14

⁶²² LUKE, 2014, p. 117-8, 125, 128, 131, 177

⁶²³ CANFORA, 2002, p. 474

⁶²⁴ LUKE, 2014, p. 137

pontífices.⁶²⁵ Entretanto, justamente por ocorrer logo após a vitória na guerra civil, tal triunfo esteve mais suscetível de acusações de fratricídio, e César cometeu o erro de exibir, na *pompa triumphalis*, retratos pictóricos do suicídio de senadores pompeianos. Ele foi também duramente criticado por celebrar um triunfo para a vitória na Batalha de Munda, em 45 AEC. Atenemos, todavia, para o verdadeiro sentido do gravíssimo problema que César criou para si em torno desses triunfos. Tradicionalmente os triunfos eram vistos como celebrações de vitórias sobre inimigos não-romanos para a proteção de Roma. Introduzi-la em uma celebração da derrota de concidadãos poderia ser interpretado como celebrando a conquista dela própria. Havia por parte dos senadores uma profunda identificação com a narrativa e os homens que expulsaram os reis e fundaram a República. Por conseguinte, um romano que tentasse subjugar um senador poderia levantar suspeitas de ambicionar um poder régio, e, assim, atentar contra a *res publica*.⁶²⁶

César buscou contornar as reações negativas ao seu passo em falso com medidas conciliatórias. No discurso *Pro Marcello*, proferido sem demora, provavelmente em setembro do corrente ano, Cícero lhe recomendou publicamente a sábia aplicação da *clementia*. Conforme comentamos, a clemência já era uma conduta característica de sua política (Cic. *Balb.* 56–65), e tendo ou não seguido as recomendações de Cícero, César fez retornar pompeianos do exílio, e buscou definitivamente superar o gesto partidário e hostil, que o havia identificado com Sula. O *Pro Marcello* foi instrutivo para o episódio em questão porque apontou de forma contundente para a necessidade de uma reconciliação da vitória de César na guerra civil e uma República restaurada, na qual o próprio pudesse sustentar sua posição de liderança. No *Pro Rege Deiotaro*, proferido em 45 AEC na *domus publica*, onde César então residia, na condição de *pontifex maximus*, além de retomar alguns temas do *Pro Marcello*, Cícero foi mais incisivo na intenção de alertá-lo para a natureza problemática de sua posição, pois comentou as acusações, relatadas como se tratando de afrontas e ofensas, que erguiam em torno dele o espectro da tirania.⁶²⁷

É significativo que, no mesmo mês em que Cícero proferiu o *Pro Marcello* e recomendou a *clementia* a César, o próprio, além de consentir com o retorno dos pompeianos, dedicou um templo à Vênus *Genetrix* com o butim referente às conquistas celebradas no desastroso triunfo (Plut., *Caes.* 55. 4; App., *B Ciu.* 2. 102; Dio Cass., 43. 22. 2).⁶²⁸ Vimos que Lucrécio invoca, no próêmio do primeiro livro do *De rerum natura*, Vênus como “guardiã da

⁶²⁵ BEARD; NORTH; PRICE, 1998b, p. 197

⁶²⁶ LUKE, 2014, p. 121

⁶²⁷ LUKE, 2014, p. 124, 129, 137

⁶²⁸ CANFORA, 2002, p. 474

paz imperial”, clamor feito em resposta e oposição à ação belicosa de Marte. A respeito dos vícios da elite, o autor denuncia que “cruéis, se alegram com o triste funeral dos seus concidadãos” (Lucr., 3.72)⁶²⁹. Ele argumenta que, antes de serem filhos de Marte, os romanos, envolvidos em uma guerra fratricida, são filhos de Vênus e desejam, acima de tudo, conquistar a paz. Ainda no primeiro verso que abre o poema, logo após a invocação à deusa, é mencionada a palavra-chave da ética epicurista: *uoluptas* (prazer). Lucrécio recomendou a *uoluptas* para a obtenção de uma coexistência social pacífica: a práxis ética e terapêutica epicuristas se realizam pelo cálculo racional hedonístico e pelo exercício de virtudes, notadamente a clemência e a prudência.⁶³⁰

Do retorno à *urbs* em 46 AEC aos Idos de Março de 44 AEC, César buscou assegurar e tornar permanente sua posição proeminente na República. Nesse contexto, no lugar de apontarem para a aspiração a um regime monárquico, seu desempenho na celebração das *Feriae Latinae* e sua atitude na *ouatio* de janeiro de 44 AEC explicitam, na realidade, os embates e as divergências com a elite de seu tempo, e a dificuldade em se encontrar um acordo para o estabelecimento de uma nova ordem para Roma. Da mesma forma que Augusto alguns decênios depois, César provavelmente não possuía de início uma compreensão clara dos meios para tornar sua posição definitivamente estabelecida. Ele estava cômico da necessidade de reconduzir a República, com seu arranjo político-institucional fundado na repartição colegiada de poder entre magistrados e o Senado, às novas circunstâncias surgidas após o fim das guerras civis, *i.e.*, a sua própria preeminência política. Um bom indício de que o líder romano buscava uma solução para o impasse está na seguinte afirmação de *C. Matius*: “Se ele, com o seu gênio, não encontrou solução alguma, quem a encontrará?” (*Cic. Att.* 14. 1. 1: *etenim si ille tali ingenio exitum non reperiebat, quis nunc reperiet?*).⁶³¹ O referido gênio de César diz respeito à sua conhecida *prudentia*, *i.e.*, à sua capacidade de operar, diante de uma iminente tomada de decisão, cálculos racionais de longo-termo, por meio dos quais pondera as consequências antes de optar pelo benefício imediato.⁶³² Na condição de intelectual e homem público romano, César possuía condições de empenhar-se na apropriação dos métodos da *phronesis* epicurista, em sua sua qualidade instrumental e pragmática, e dedicar-lhes um espaço no amplo quadro de competências, incluídas a lei e as adivinhações, no qual a *prudentia* é bem-vinda.

⁶²⁹ *crudeles gaudent in tristi funere fratris*

⁶³⁰ Cf. BELTRÃO; EICHLER, 2014; SCHIESARO, 2010, p. 49

⁶³¹ LUKE, 2014, p. 120, 124, 125

⁶³² BOURNE, 1977, p. 423

Frequentemente a posição como *dictator perpetuo* é mencionada para afastar a tese do esforço de César em perseguir uma posição para seu crescente poder pessoal sem romper com a República Romana, e justificar o espectro de uma suposta monarquia.⁶³³ Contra essa possibilidade, Sordi oferece uma interpretação interessante: César teria se valido de sua posição de ditador de forma a exercer um tipo de poder “quase-monárquico”, em uma espécie de diarquia com o povo. De fato, as ações de magistrados e senadores denominadas “*populares*” desenvolveram, no final da República, uma dinâmica e uma agenda política estreitamente vinculadas à autoridade político-social das assembleias do povo. Na esteira do nosso objetivo de investigar a convergência da orientação filosófica epicurista de Lucrecio com a tradição intelectual “*popularis*”, discutiremos a articulação, no *De rerum natura*, de uma ação política epicurista dirigida para o desempenho público nas assembleias do *populus Romanus*.⁶³⁴ Além do mais, a própria instituição da ditadura representa, dentro do ordenamento jurídico e político republicano, uma firme recusa da monarquia. Pois a posição de *dictator perpetuo* teria fortalecido, em bases duradouras, o controle extensivo com que César devia preservar a manutenção da hierarquia social e política da República, exemplarmente exposta na celebração das *Feriae Latinae*.⁶³⁵

Visto que tecemos alguns comentários sobre o retorno de César a Roma e o triunfo de 46 AEC, passemos, então, para as *Feriae Latinae* e para a *ouatio* de 44 AEC. Celebradas em honra a Júpiter *Latiaris* nos montes albanos, as *Feriae Latinae* estiveram, no período final da República, sob a autoridade dos cônsules. Os altos magistrados indicavam, no início de cada ano, a data para a festividade, que devia preceder suas partidas para campanhas militares. As *Feriae Latinae* eram *feriae conceptivae*. De acordo com a tradição, após a conquista de Alba Longa por *Tullus Hostilius*, terceiro rei romano, um número de famílias da aristocracia da cidade derrotada imigrou para Roma e foi incorporado no patriciado. Dentre essas famílias, estaria a de César, os *Iulii*, descendentes de Vênus, e a celebração podia ser interpretada também como o retorno dela para a cidade fundada por Rômulo, primo de *Iule*. Após a celebração do festival, os participantes deviam retornar a Roma em procissão, comemorando, dessa forma, a queda de Alba Longa por *Tullus Hostilius* e a transferência das famílias para a *urbs*. O rei se notabilizou pelo grande influxo de famílias patrícias para o Senado, e a ele foi

⁶³³ LUKE, 2014, p. 125

⁶³⁴ ARENA, 2013, p. 6, 7, 8; TAYLOR, 1949, p. 9, 10, 11, 14

⁶³⁵ SORDI, 2003 apud LUKE, 2014, p. 120, 133-4

creditada a construção de sua primeira sede, a *Curia Hostilia*. E a César foi concedida, em janeiro de 44 AEC, a honra de erguer uma nova, no lugar da *Curia Cornelia*.⁶³⁶

Em geral, as *Feriae Latinae* eram de importância estratégica para as famílias patrícias consolidarem sua posição, e o festival ocorrido em 44 AEC celebrou, entre outras coisas, a transição da família de César da realeza para o patriciado. Tal evento ofereceu a ele, portanto, a possibilidade de se juntar a essas famílias em uma demonstração de unidade, e de reafirmar o seu vínculo de colegialidade junto dos outros senadores. A cerimônia comunicou, ainda, o *status* de César enquanto par preeminente na República, já que seu papel no evento como cônsul e ditador, sendo o único homem a cavalo na procissão de volta à *urbs*, serviu para sublinhar seu lugar no topo da ordem política romana. É bem possível que cesarianos e pompeianos (membros de antigas famílias patrícias e também famílias recém-chegadas à *nobilitas*) estivessem presentes nas *Feriae Latinae* de 44 AEC. Nesse cenário, César teria se esforçado para compor uma autorrepresentação religiosa que transmitisse aos presentes a visão de uma República restaurada e pacificada, liderada por um ditador que não fosse identificado com um general tirano, mas sim com a mais alta autoridade entre seus pares, encarregada de officiar a cerimônia que celebrasse sua união.⁶³⁷

O empenho de César em criar em torno de si uma teologia política que transmitisse seu propósito de assegurar a concórdia entre ditador, senadores e magistrados, em uma República restaurada, é visível na *ouatio* que se seguiu às *Feriae Latinae* de 44 AEC, cuja principal motivação ainda é desconhecida. Por um lado, por estar particularmente associada com vitórias sangrentas, a *ouatio* arriscou trazer à tona o ressentimento em relação ao desastroso triunfo de 46 AEC, em que foi celebrada a vitória contra pompeianos, levantando suspeitas de tirania por parte de César.⁶³⁸ Por outro, ovações anteriores, como a de Cícero, em 63 AEC, e posteriores, *e.g.*, a de Antônio e Otávio, atestam que havia a possibilidade de sua ocorrência estar vinculada a uma *supplicatio* e não depender necessariamente da conexão com qualquer vitória militar. As duas últimas celebraram o pacto de Brundísio, ou seja, a *pax* entre os triúnviros. Aos gritos de *rex*, César respondeu que não era *rex*, mas César. No funeral de sua tia, reivindicou, conforme comentamos, ancestralidade régia, por parte de *Marcii Reges*, e descendência divina, por parte dos *Iulii*. Quando interveio para afirmar que era César, e não *rex*, buscou enfatizar que retornava a Roma, principalmente, na condição de descendente de uma família pertencente a uma *gens* patrícia, que tomava lugar ao lado de outras famílias

⁶³⁶ LUKE, 2014, p. 126

⁶³⁷ LUKE, 2014, p. 127, 128

⁶³⁸ BEARD, 2007 apud LUKE, 2014, p. 128 A *ouatio* pode ser referida como um triunfo “menor”, *i.e.*, prestígio com uma qualidade de honra menor do que um triunfo (cf. Plin., *Nat.* 15. 19; D.H. 5. 47. 2–4, 8. 67. 10).

senatoriais.⁶³⁹ A ênfase por ele depositada em sua ancestral divina, Vênus, cantada como “guardiã da paz imperial” nos versos de Lucrécio, reforça mais uma vez o seu compromisso com a pacificação e reintegração da *res publica*.

Nesse ponto, cumpre ressaltar que divergimos das considerações finais com que Trevor S. Luke encerra sua análise da teologia política engendrada por César nas *Feriae Latinae* e na *ouatio* de 44 AEC. Luke afirma faltarem, para o período entre Políbio e aquele em que Cícero passou a escrever obras de caráter mais decididamente filosófico (c. 46 AEC), fontes que atestem uma discussão filosófica, ou abstrata, a respeito da República. Em nota, porém, faz uma ressalva: diz que Filodemo teria escrito a obra *Sobre o bom rei*, em 58 AEC.⁶⁴⁰ Apresentado seu argumento, Luke conclui que a *ouatio* de 44 AEC foi, ao menos em parte, uma tentativa de atender ao desafio retórico do *Pro Marcello* “nos termos de César, em vez de nos termos de Cícero”. Na esteira da reencenação da imigração dos *Iulii* para a *urbs*, o líder romano teria articulado uma teologia gentilícia que lhe permitiu assumir um protagonismo político na missão de prover as condições de possibilidade de uma continuidade para o funcionamento regular do Senado. César desempenhou esse papel ao assumir a função do agente munido de autoridade para officiar as referidas celebrações em Roma, cidade então considerada, segundo Luke, em termos estritamente rituais, e não em termos abstratos e/ou filosóficos.⁶⁴¹ Discordamos de Luke justamente por consideramos que o *De rerum natura* de Lucrécio e o *De re publica* e o *De legibus* de Cícero, além de outras obras compostas em meados dos anos 50 do século I AEC, contêm reflexões filosóficas acerca da crise do arranjo político-institucional republicano provocada pelas guerras civis e pelo aprofundamento da experiência de expansão do império. Além disso, propomos que os programas político-religiosos da ação pública romana articulados por Lucrécio, na base da *ratio* epicurista, orientaram César na composição de sua teologia política e autorrepresentação religiosa.

Não podemos perder de vista o quão inadequado é, do ponto de vista histórico e político, supor que César estivesse considerando seriamente a perspectiva de instaurar uma monarquia substancialmente idêntica à helenística. E, quanto a isso, concordamos em absoluto com Luke. Um raciocínio semelhante interfere na leitura do livro 5 do *De rerum natura*, dedicado à evolução das formas de governo, e na compreensão das ideias políticas de Lucrécio, em razão da própria característica trans-histórica de conceitos e valores da teoria de Epicuro. Nesse sentido, gostaríamos de propor uma outra interpretação para o empenho de

⁶³⁹ LUKE, 2014, p. 129, 131

⁶⁴⁰ LUKE, 2014, p. 116

⁶⁴¹ LUKE, 2014, p. 138

César na *recusatio regni*. No que diz respeito ao risco de uma conexão do seu poder pessoal com o regime monárquico, César foi veemente na *gloriam recusandi*. Ele depôs os tribunos *L. Caesetius Flavius* e *C. Epidius Marullus*, que tomaram medidas contra aqueles que coroaram sua estátua durante a *ouatio*, pois, afinal, não podia tolerar que lhe roubassem a glória da *recusatio* (Suet., *Iul.* 79.1).⁶⁴²

Distinguímos uma notável demonstração de *prudentia* por parte de César quando do seu esforço de perseguir uma posição segura e duradoura para seu poder pessoal dentro de um projeto de arranjo político-institucional republicano restaurado.⁶⁴³ É possível atribuir tal prudência ao seu conhecimento da práxis ética e da terapêutica filosófica epicuristas, tais como recomendadas por Lucrécio no *De rerum natura*. O autor condiciona o reestabelecimento da *placidam Romanis pacem* (1. 38- 40) ao valor máximo da ética do sábio grego, quer dizer, a *uoluptas*. É significativo que César recorra, em momentos de crise e impasse, à deusa Vênus, patrona de sua *gens*, não somente para reforçar horizontalmente a base de legitimidade do seu poder junto ao colégio de senadores, mas também ansiando por uma pacificação sem a qual seu poder pessoal não se instalaria de forma segura e permanente. Logo, sua *prudentia* nos conduz para a possibilidade de enxergar na Vênus do mais proeminente dos *Iulii* a *diuina uoluptas* da Vênus lucreciana.⁶⁴⁴ Já a firmeza com que ele comunica, nas difíceis circunstâncias em que se encontra, a *recusatio regni*, nos leva a refletir acerca das convicções que a sustentam. É legítimo pensar que César compartilhou com Lucrécio a compreensão de que a *gloria regni* (*Lucr.*, 2. 38) constituiria um vício e uma perversão irracional, *i.e.*, um desejo vazio e não natural de exercer poder, cujo fim último deveria ser, na perspectiva epicurista, garantir a segurança de si próprio e dos seus concidadãos, conforme o comentário de Diogenes de Oenoanda (Frag. 26, Col. IV).⁶⁴⁵ E, de acordo com o que discutimos, o líder romano se empenhou na busca de um caminho para a pacificação da *res publica*, e restringiu os meios de que dispunha para tanto ao seu título de *dictator perpetuo*, e não às ações de um suposto aspirante à monarca.

⁶⁴² Cf. RAWSON, 1975 apud LUKE, 2014, p. 132

⁶⁴³ LUKE, 2014, p. 132

⁶⁴⁴ BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 1, 24, 26; FEENEY, 1998, p. 44; TSOUNA, 2007, p. 216, 220

⁶⁴⁵ BOURNE, 1977, p. 421, 423, 424, 425

3.5. As concepções de lei e de justiça natural no livro 5 do *De rerum natura* e o caráter instrumental e utilitário do exercício da *potestas*

Embora a historiografia e os estudos prosopográficos continuem a apontar César como um epicurista *incertus* ou *dubius*, buscamos chamar atenção para a sua participação ativa na criação de estratégias e planos de ação político-militar em grande medida devedoras da convergência da orientação filosófica epicurista de Lucrecio com a tradição intelectual “*popularis*”.⁶⁴⁶ Para tanto, uma vez afastada a interpretação que atribui pretensões monárquicas ao líder romano, é importante discutirmos a hipótese corrente segundo a qual o autor teria demonstrado preferência pela forma de governo da monarquia e a recomendado à elite no livro 5 do *De rerum natura*.

Em razão dos epicuristas romanos terem atuado principalmente nos decênios finais da República, que antecederam a passagem para o Principado, a eles é atribuída inclinação para um governo de tipo monárquico. Essa suposta preferência se justificaria, ainda, pela possibilidade de afastamento da vida pública oferecida pelo regime. Comentamos que essa interpretação é equivocada, pois um número considerável de membros da elite adepto do epicurismo se engajou ativamente na política, César tendo sido o mais proeminente deles. Houve, contudo, classicistas que ofereceram hipóteses diferentes. B. Farrington (1939) se esforçou em apresentar os epicuristas como “revolucionários”, que buscavam se opor ao grupo político estabelecido, e os atribuiu convicções democráticas. A. Momigliano (1941) insistiu, ao contrário, na impossibilidade de determinar para eles uma preferência de regime.⁶⁴⁷

Quanto a Lucrecio, Duncan Kennedy afirma que é difícil saber se ele era mais favorável ao sistema republicano das magistraturas ou a uma forma de exercício de poder pessoal.⁶⁴⁸ A nosso ver, a contraposição estabelecida de antemão pelo professor e pesquisador da Universidade de Bristol é arbitrária e não se justifica, visto que não encontramos no *De rerum natura* a ideia de que o autor julgasse incompatíveis o funcionamento regular do arranjo político-institucional republicano e o exercício legítimo de um poder de tipo pessoal por parte de um líder reconhecido entre seus pares. Buscamos esclarecer que a preocupação de Lucrecio foi, na verdade, outra. Diante da crise do repertório de atitudes e modelos de ação exemplares, ele reformulou o vértice moral dos *exempla* no seu fundamento ancestral:

⁶⁴⁶ BENFERHAT, 2005, p. 12; BOURNE, 1977; CANFORA, 2002, p. 336-8; CASTNER, 1988; URSO, 2010

⁶⁴⁷ BENFERHAT, 2005. p. 7, 8

⁶⁴⁸ KENNEDY, 2013, p. 51

subverteu a *auctoritas* auspicial de senadores e sacerdotes e procurou interferir na dinâmica de sua relação com a *potestas* dos altos magistrados.⁶⁴⁹ Apontamos, na leitura crítica do *De Legibus*, para o “recrudescimento” da esfera pública e religiosa de Roma em meados do século I AEC. Alguns segmentos conservadores da elite romana, receosos da perda de *status quo*, reagiram às circunstâncias de subversão social e perturbação da ordem cívica, decorrentes das guerras civis, com um discurso impositivo a respeito do zelo escrupuloso devido à *disciplina* e à *auctoritas* dos sacerdotes. Articulado na base da chave de leitura ideológica dos *optimates*, esse discurso declarava honrar as “tradições republicanas”, enquanto se propunha, na prática, a reagir à “confiscação” da liberdade aristocrática por parte dos líderes *populares*.⁶⁵⁰ Os *Lucretii poemata* teriam sido o “anverso” ou a réplica polêmica a esse estado de exasperação do sentimento religioso. Há motivos para supor que, por conta dessa reação, os epicuristas teriam sofrido algum tipo de sanção na esfera pública (Lucr., 114; 117-21):

não vás tu pensar, intimidado pela religião,
 [...]
 e que por isso é justo **que sejam castigados, à maneira dos Gigantes**,
 por causa de um grande crime, todos aqueles que **com a sua razão**
 perturbem as muralhas do mundo, queiram extinguir o resplandecente
 [sol do céu
 manchando sempre com mortais conversas coisas imortais.⁶⁵¹

Lucrécio expôs a insuficiência dos registros tradicionais de autoridade religiosa para conter a disseminação do *terror*, que estaria levando os romanos a declarar guerras, praticar crimes contra seus concidadãos e atentar contra a *salus publica* da *urbs*.⁶⁵² Por meio da exortação de uma orientação de *pietas* e de um programa ritual fundamentados na *ratio* epicurista, ele instruiu os altos magistrados a conduzir as consultas e interpretações públicas de sinais divinos tendo por base um conhecimento que ia de encontro à *scientia* que fundamentava a *auctoritas* de senadores e sacerdotes. Diante da variedade de rituais e ocasiões cívicas nas quais as autoridades perscrutavam o assentimento divino, nos concentraremos na instrumentalização dos *auspicia* pelas magistraturas superiores quando das convocações das reuniões das assembleias do *populus Romanus*.

⁶⁴⁹ BERTHELET, 2015, p. 19

⁶⁵⁰ BERTHELET, 2015, p. 30

⁶⁵¹ *religione refrenatus ne forte rearis [...] propterea que putes ritu par esse Gigantum / pendere eos poenas inmani pro scelere omnis, / qui ratione sua disturbent moenia mundi / praeclarumque uelint caeli restinguere solem / immortalia mortali sermone notantes*; Grifo nosso.

⁶⁵² HADOT, 1999, p. 172; KONSTAN, 2007, p. 8; WISEMAN, 1992, p. 49

“os homens quiseram ser ilustres e poderosos” (Lucr., 5. 1120)⁶⁶¹. A perversão irracional da vida social conduziu a monarquia ao estado de anarquia.⁶⁶² Isso significa que a anarquia não é, na teoria política epicurista, o estado original da humanidade, como postularam outras teorias antigas, mas se seguiu à degeneração do modelo originário de sociedade devido a suposições não-naturais.⁶⁶³ Até que “houve quem ensinasse a nomear um magistrado (*magistratum*) e a estabelecer direitos, pois quiseram ter leis” (Lucr., 1143-2).⁶⁶⁴

É de fundamental importância para o desenvolvimento da nossa argumentação reter que a anarquia cedeu lugar ao governo das magistraturas, uma vez que essa evolução particular das formas de organização política define as concepções de lei e de justiça para filósofos epicuristas como Lucrécio.⁶⁶⁵ Com efeito, quando uma sociedade começa a eleger legisladores e instituir leis, ela já se afastou da justiça natural.⁶⁶⁶ Nesses termos, se compararmos o contrato social utilitário da comunidade originária dos epicuristas e o fundamento normativo da *res publica*, segundo a versão estoicizante da lei natural divina exposta pelo personagem Marco, no *De legibus* (1. 43), a diferença que observamos entre o entendimento a respeito da origem e da natureza das leis é profunda.⁶⁶⁷ Enquanto para Marco a base do direito emana da razão natural, divina e universal (*Leg*, 1.10.28), para Lucrécio as leis e a justiça possuem, assim como as virtudes, um valor puramente instrumental. A justiça natural dos epicuristas é simplesmente um “acordo de não-agressão”, de grande utilidade para o estabelecimento de pactos, pois permite que a comunidade funcione e viva em paz. Com isso, o *aequum*, *i.e.*, a noção epicurista correspondente ao *ius naturale* do direito romano, é definido em termos indutivos, e constitui uma forma de *utilitas*, tão histórico, empírico e contratual quanto qualquer lei feita pelos seres humanos, mas que não coincide, todavia, com os conteúdos da *ius ciuile* e da *ius sacrum*.⁶⁶⁸

As consequências dessas formulações epicuristas no campo jurídico romano alcançam um teor crítico e disruptivo na exortação de Lucrécio de uma *pietas* que, ao menos em parte, vai de encontro à atitude piedosa prescrita pela religião tradicional. Para a última, a *pietas* implica o conhecimento da lei por meio da qual os cidadãos oferecem aos deuses o que lhes é devido. A justiça em relação a eles exige, portanto, o “conhecimento a serviço deles”, *i.e.*, a

⁶⁶¹ *at claros homines uoluerunt se atque potentes*

⁶⁶² BELTRÃO, 2007a, p. 11, 12, 19, 20

⁶⁶³ SCHIESARO, 2010, p. 45-7

⁶⁶⁴ *inde magistratum partim docuere creare / iuraque constituere, ut vellent legibus uti*; SCHIESARO, 2010, p. 45-7

⁶⁶⁵ BELTRÃO, 2007a, p. 11, 12, 19, 20

⁶⁶⁶ Cf. BOURNE, 1977

⁶⁶⁷ SCHIESARO, 2010, p. 45-7

⁶⁶⁸ Idem; Cf. BOURNE, 1977

expertise que fundamenta a *auctoritas* dos sacerdotes.⁶⁶⁹ Já Lucrécio, da sua parte, instrumentalizou a *physica* para articular uma teologia que orientasse a elite dirigente a estabelecer um novo “pacto cívico” com os deuses (1. 24-5; 54-57; 146-8). O autor reformulou em bases epicuristas o ideal romano de justiça: fez com que seu arcabouço normativo repousasse no natural *aequum*, e não no *ius naturale*, pois o primeiro permitiu, em um passado distante, que as comunidades levassem uma vida livre.⁶⁷⁰ Dessa forma, sob signo da *aequanimitas* se reestabelecia, a seu ver, o “verdadeiro” equilíbrio da “justiça distributiva” (Cic., *Nat. D.*, 1.116), com as autoridades e líderes conduzindo, na esfera pública, um controlado e refletido processo de engajamento com a esfera divina.

Atentemos que as magistraturas constituem, para Lucrécio, uma alternativa a um estado anterior muito pior, de violência e anarquia. Logo, elas não são identificadas com um modelo ideal de governo, mas sim avaliadas como imperfeitas. Tal concepção permitiu que o poeta e filósofo se afastasse dos elogios de grandeza e glória com que Cícero muitas vezes idealizou a República, e a avaliasse criticamente, apontando as distorções e falhas do sistema de magistraturas. Justamente por admitir a falibilidade da forma republicana de governo, Lucrécio investiu contra os abusos na prática ritual.⁶⁷¹ Na seção seguinte, o autor (5. 1161-68) reprova um aspecto da distorção do arranjo institucional republicano que particularmente lhe inquieta. Comentamos que a sua preocupação não é o exercício de um poder de tipo pessoal, contanto que não resvale em desejos vazios de riqueza e de glória, e nem comprometa a segurança dos *ciues*. Lucrécio é veemente em sua oposição ao “poderoso” capital simbólico da *auctoritas* com que senadores e sacerdotes exercem a prerrogativa de conhecer e aplicar a lei religiosa, e de transmiti-la aos romanos no contexto da ação ritual. A *religio publica* desponta, nesses termos, como instrumento de controle social e de formação de consenso.

Agora não é assim tão difícil explicar por palavras qual a causa
de se terem espalhado entre as grandes nações os numes dos deuses
e de se terem enchido de altares as cidades,
o que fez com que se criassem solenidades religiosas,
ritos sagrados que agora florescem em grandes ocasiões e em lugares
[importantes;
de onde provém, ainda hoje, o terror implantado nos homens
que suscita por todo mundo o surgimento de novos santuários de deuses
e leva a que se encham de gente nos dia festivos⁶⁷²

⁶⁶⁹ ANDO, 2008, p. 5; BRUNT, 1997, p. 188; WARDMAN apud WISEMAN, 1992, p. 49

⁶⁷⁰ SCHIESARO, 1987, p. 55, 2010, p. 41

⁶⁷¹ BELTRÃO, 2007a, p. 11, 12, 19, 20

⁶⁷² *Nunc quae causa deum per magnas numina gentis / peruulgarit et ararum compleuerit urbis / suscipiendaque curarit sollemnia sacra, / quae nunc in magnis florent sacra rebus locisque, / unde etiam nunc est mortalibus*

Com sua retórica marcadamente pedagógica, Lucrécio se empenha em instruir a elite do seu tempo nas ideias epicuristas, pois concebe como possível um “retorno” à “Idade de Ouro”, caso fossem combatidos os desejos vazios de poder, glória e riqueza e os julgamentos errôneos acerca da agência divina.⁶⁷³ No entanto, esse “retorno” não dependeria da implementação de uma forma de organização política idêntica àquela anterior ao estado de anarquia, que surgiu nos estágios iniciais do desenvolvimento da razão humana. Ater-se a tal raciocínio significa limitar nossa compreensão do programa político-religioso epicurista de Lucrécio ao caráter trans-histórico das máximas e das sentenças de Epicuro, insuficientes para a apreensão do *De rerum natura*, cujos versos evocam os desafios de um período histórico determinado, as guerras civis da Roma do final da República. Além disso, o autor (5. 1145-7) reconhece como legítima a deliberação que resultou na escolha pelo regime baseado em leis e nas magistraturas: “Na verdade, o gênero humano, cansado de passar o tempo na violência, enfraquecia devido às inimizades, razão de sobra para de bom grado [*sponte sua*] se submeter a leis e a um rigoroso direito”⁶⁷⁴. Nessa passagem, Lucrécio faz um uso consistente do *clinamen* (desvio atômico) e do *sponte sua* (da espontaneidade e autonomia do movimento dos átomos) para caracterizar a *libera uoluntas* das ações humanas (2. 216-293). Desse modo, quando deliberam, os sujeitos mobilizam sua faculdade de cognição e investem a intencionalidade de suas ações em um “propósito interno” à comunidade. O resultado da deliberação são leis e uma forma de justiça puramente instrumentais, pragmáticas e utilitárias, que visam, acima de tudo, garantir a sobrevivência e a segurança do grupo. O autor emprega sistematicamente termos correntes da terminologia política republicana, e.g., *congressus*, *foedera*, *consilia*, para se referir, nas seções dedicadas à exposição da *physica* epicurista, aos agregados atômicos. Com isso, ele institui um “poderoso” campo de transferência de sentidos e de valências simbólicas, por intermédio do qual atribui à dinâmica de deliberação das assembleias do *populus Romanus* o mesmo comportamento espontâneo e autônomo dos átomos na natureza.

Entretanto, é preciso reconhecer que as assembleias não contavam com nenhuma lei de iniciativa: as magistraturas superiores possuíam a prerrogativa de convocá-las, e cabia a elas cumprir uma espécie de “rito de consenso” ao exprimir o apoio às leis e aos candidatos

insitus horror, / qui delubra deum noua toto suscitatur orbi / terrarum et festis cogit celebrare diebus, / non ita difficilest rationem reddere uerbis.

⁶⁷³ SCHIESARO, 2010, p. 45-7

⁶⁷⁴ *nam genus humanum, defessum ui colere aevom, / ex inimicitiiis languebat; quo magis ipsum / sponte sua cecidit sub leges artaque iura.*

propostos pelos magistrados e pelos tribunos a serviço deles.⁶⁷⁵ Importava a Lucrécio, sobretudo, qualificar as assembleias para deliberar, junto dos líderes romanos, de acordo com o imperativo de uma “necessidade interna”, livre da prescrição ritual de obter a *concordia* com os deuses. Dessa forma, ele intendia refrear a interferência, na dinâmica das assembleias, da *auctoritas* de áugures alinhados à *factio* senatorial, que recorriam com frequência crescente a instrumentos como a *obnuntiatio* para paralisar as votações. Se, por um lado, o autor julgou necessário conter a *auctoritas* religiosa de senadores e sacerdotes, por outro, compreendeu que as leis e a noção de justiça, indispensáveis para reestabelecer a *Romanis pacem* em novas bases, dependeriam da salvaguarda da *potestas* dos altos magistrados.

Quanto à questão da *potestas*, cumpre apresentar uma das seções do *De rerum natura* que mais gerou controvérsia na literatura crítica moderna: *ut satius multo iam sit parere quietum / quam regere imperio res uelle et regna tenere* (Lucr., 5. 1132-34). A tradução proposta a seguir difere das que nos vêm servindo de referência.⁶⁷⁶ Traduzimos a passagem da seguinte forma: “assim, de todo modo, é melhor obedecer pacificamente do que querer comandar com *imperium* as coisas públicas, e desejar possuir poder”. Apresentamos a hipótese segundo a qual Lucrécio intendia dirigir uma “advertência” (na linha de sua dura retórica pedagógica: o “mestre-poeta que exorta, aconselha e condena”⁶⁷⁷) à tradição intelectual e aos planos de ação política denominados “*optimates*” de alguns setores da elite tardo-republicana. A partir de então, esses homens estariam buscando sistematicamente interferir nos programas político-religiosos dos altos magistrados e comandantes *cum imperio*. Reparemos, em primeiro lugar, que a palavra *imperio* está no ablativo (*imperium, -ii*), e *regna* no acusativo (*regnum, -i*). Com *imperium* me refiro a *potestas cum imperio* com a qual as magistraturas superiores, notadamente os cônsules, eram “investidos” por ocasião da tomada dos “auspícios de investidura”.⁶⁷⁸ A investidura civil da *potestas cum imperio* exigia, na condição de “continuação” ou “sequência necessária”, a investidura sagrada de Júpiter: o “aumento” da *potestas* provinha, na verdade, da *auctoritas* dos deuses.⁶⁷⁹ Quanto ao significado de *regnum*, afastamos, da presente discussão, as acepções relacionadas ao poder de tipo monárquico. Propomos que o uso do termo feito por Lucrécio não extrapola o âmbito jurídico-institucional republicano. Assumimos que *regnum* significa, para o autor, o exercício irrefletido e vazio da *potestas* em circunstâncias convulsivas e/ou de conflito violento entre

⁶⁷⁵ RÜPKE, 2005, p. 223

⁶⁷⁶ BAILEY, 1947; CERQUEIRA, 2015; ERNOUT, 2012; MILANESE, 1992; ROUSE, 1975

⁶⁷⁷ SCHIESARO, 1987, p. 34, 46

⁶⁷⁸ BEARD, 1990, p. 20-1; 24, 30; BERTHELET, 2015, p. 119, 125; GORDON, 1990, p. 181; LINDERSKI, 1986, p. 2146-2312; RÜPKE, 2011; SCHEID, 1984, p. 243-81

⁶⁷⁹ BEARD, 1990, p. 69; BERTHELET, 2015, p. 41, 103, 106, 107, 125

facções, em que a segurança dos *ciues* é descurada. Mais adiante, observaremos que esse exercício é imputado, em alguns versos, aos membros da elite alinhados à *factio* senatorial. Sendo assim, é possível traduzir o vocábulo como “dominação”, mas não no sentido a ele conferido pelos *optimates* no terreno da invectiva política.⁶⁸⁰

Voltar-nos-emos para as demais ocorrências da palavra *regnum* no *De rerum natura*. No verso 2. 38, *gloria regni* se refere aos desejos vazios de glória e poder. Já em 3. 836, lemos: “e esteve incerto para todos os homens sob qual dos domínios cairiam derrotados”⁶⁸¹. O contexto em questão são as Guerras Púnicas, e *regna* diz respeito às duas potências envolvidas no conflito, Cartago e Roma. No verso 5.395, *regnarit* aparece em um passo dedicado à filosofia da natureza, que expõe a ocorrência de um dilúvio universal e a “batalha” entre os elementos naturais, e o sentido é de que a água exerceu seu domínio sobre os campos.⁶⁸² Por fim, *regnum* ocorre em 6. 54-5, mais uma vez junto de *imperium*, como em 5. 1132-34. Nesses versos, lemos: “porque a ignorância das causas força a atribuir aos deuses o *imperium* sobre as coisas e a lhes conceder grande poder”⁶⁸³. Assim como em 5. 1132-34, devido à contiguidade do termo *imperium*, traduzo *regnum* como “poder”. O “Oxford Latin Dictionary” admite “dominação” e “controle político” enquanto dois possíveis significados para *regnum*, e oferece como exemplo Lucr. 3. 836, verso supracitado.⁶⁸⁴ Essa definição é encontrada também em Cícero (*Ver.* 35; *Att.* 1. 1. 1)⁶⁸⁵.

A interpretação corrente da passagem 5. 1132-34 é: “obedecer em paz é preferível ao exercício do poder”, sendo o último do tipo monárquico. Argumenta-se que deveríamos ver, nessa concepção de poder de Lucrécio, a inevitabilidade do *princeps*. Não apenas à manifestação particular do princípio na forma de Augusto, mas o sistema ele próprio.⁶⁸⁶ Propomos uma interpretação alternativa, uma vez que buscamos demonstrar que o autor, diligente no emprego das regras e figuras de estilo da poesia didática, interpelou em seus versos os membros da elite vinculados ao programa político da tradição intelectual dos *optimates*, zelosos da conservação do respeito à *auctoritas* senatorial. Lucrécio expressa uma ânsia comunicativa e uma intenção de estabelecer com esses homens uma relação pedagógica, necessária para a sua missão de “converter” à filosofia epicurista esse segmento da elite hostil

⁶⁸⁰ ARENA, 2013, p. 5, 10; WIRSZUBSKI, 1968, p. 5, 7

⁶⁸¹ *in dubioque fuere utrorum ad regna cadendum*

⁶⁸² *et semel, ut fama est, umor regnarit in aruis*

⁶⁸³ *ignorantia causaram conferre deorum / cogit ad imperium res et concedere regnum*

⁶⁸⁴ GLARE, 1968, p. 1601

⁶⁸⁵ *nunc uero, quoniam haec te omnis dominatio regnumque iudiciorum tanto opere delectat; Aquilium non arbitrabamur, qui denegauit et iurauit morbum et illud suum regnum iudiciale opposuit*

⁶⁸⁶ BOURNE, 1977; LEHOUX; MORRISON; SHARROCK, 2013; SCHIESARO, 2010, p. 45-7

à agenda política da tradição “*popularis*”.⁶⁸⁷ Afinal, “converter” e “cooptar” são os dois lados da mesma disposição de Lucrécio de instruir os líderes e autoridades romanas na orientação de *pietas* fundamentada na *ratio*, que vemos se concretizar na teologia política e autorrepresentação religiosa com que César atua na arena pública e na competição aristocrática. Além de termo chave da ética-moral epicurista, vimos que *ratio* designa também a “política” de um indivíduo. É com o propósito de interferir na *ratio* de Mêmio, ainda comprometido com a visão política dos *optimates*, que o autor o interpela no hino à Vênus.⁶⁸⁸

Apoiamo-nos, ainda, nas ocorrências de *bonus, -i* para sustentar o argumento de que Lucrécio reagiu às convulsões políticas das guerras civis e ao recrudescimento da esfera pública e religiosa perseguindo, em seus versos, uma instância privilegiada de interlocução com os círculos da elite que interpunham a *auctoritas* senatorial como elemento diretivo de suas tomadas de decisão política. Da mesma forma que denota a política de um indivíduo, *ratio* também pode significar a política de um grupo, e.g., *bonae rationi* (Cic., *Cat.*, 11. 25; *Flac.*, 106).⁶⁸⁹ Sustentamos que o autor interpela diretamente, nos versos 3. 206-7, esse segmento da elite romana: Tendo tu adquirido este conhecimento, *ó bone*, ele mostrar-se-á útil e revelar-se-á notavelmente oportuno em muitas situações”⁶⁹⁰ Salientemos, nesse ponto, que a sua estratégia retórico-argumentativa assume contornos pragmáticos, e mesmo ideológicos, pois na condição de prática discursiva, seus versos exercem poder à medida que determinam, eles próprios e no seu interior, o consumo da voz da oposição.⁶⁹¹ Com um discurso abertamente pedagógico, Lucrécio exorta os *boni* ao estudo das ideias da filosofia epicurista e à sua instrumentalização na política, o que, por conseguinte, resultará em tomadas de decisão mais comprometidas com a utilidade cívica do cálculo racional hedonístico, propiciadoras da integridade da *res publica*, e menos suscetíveis a interferência desestabilizadora dos sinais divinos.

Com o objetivo de corroborar a presente interpretação, nos remetemos, a seguir, ao estudo de vocabulário latino de Hellegouarc’h para estabelecer um campo de significação relativamente estável para o termo. As ocorrências mais remotas na literatura latina sugerem que *bonus, -i* consistia em um qualificativo reservado às classes superiores, e especialmente aos senadores. Cícero preservou em suas obras essa conotação (*Flacc.*, 18; *Phil.*, 13. 16), e a

⁶⁸⁷ PEREIRA, 1982, p. 387, 400; REBOUL, 2004, p. 47-8; SCHIESARO, 1987, p. 34, 47-8

⁶⁸⁸ HELLEGOUARC’H, 1963, p. 423

⁶⁸⁹ Idem

⁶⁹⁰ *quae tibi cognita res in multis, o bone, rebus / utilis inuenietur et opportuna cluebit*

⁶⁹¹ KENNEDY, 1997, p. 41

ela recorreu para se remeter a *ordo senatorius* (Cic., *Verr.*, 1. 8).⁶⁹² Salústio (Hist., 1, *frg.* 12) algumas vezes empregou a palavra para se referir àqueles pertencentes às famílias mais ricas e poderosas de Roma.⁶⁹³ O *bonus uir* é o cidadão que manifesta de forma mais elevada a sua *uirtus* (Cic, *Tusc.*, 5. 28; Sall. *Cat.*, 3. 2) e possui as qualidades e capacidades políticas indispensáveis a um integrante da classe dirigente romana (Sall., *Cat.*, 2. 6). *Bonus*, *-i* comporta, ainda, uma concepção “partidária”, ainda que fluida, a depender do contexto e da pauta mobilizados no jogo político, o que nos autoriza a considerar que pode ser utilizada para indicar um grupo com uma orientação política mais ou menos definida em circunstâncias determinadas: *bonae partes*, e.g., [*Caelius* é] *ciuis studiosus*, *bonarum artium*, *bonarum partium*, *bonorum uirorum* (Cic, *Att.*, 1. 13. 2).⁶⁹⁴ O vocábulo assume nuances laudatórias, que lhe emprestam um sentido particular no campo da polêmica e invectiva políticas, em especial para legitimar as ações públicas dos patrícios (Cic., *Fam.*, 1. 7. 2; Cic., *Att.*, 1. 16. 9). Na literatura latina, virtudes como *grauitas* e *magnitudo animi* caracterizam unicamente a política dos *boni* (Cic., *Sest.*, 105).⁶⁹⁵ Nesse caso, o termo expressa um posicionamento conservador e tradicional, que frequentemente se choca com os interesses do *populus* (Cic., *Rep.*, 4. 8) ou da *plebis* (Cic, *Sest.*, 103 ; *Att.*, 4. 1. 6).⁶⁹⁶ Nesse caso, é útil para a nossa discussão salientar que Cícero o utiliza para se referir aos inimigos de César (*Phil.*, 2. 29: *Etenim omnes boni, quantum in ipsis fuit, Caesarem occiderunt*). Contudo, como assinalamos, o termo assume sentidos múltiplos a depender das circunstâncias variadas em que é empregado, e, em Salústio, o encontramos a indicar o povo ao qual Mêmio se endereça na tentativa de erguê-lo contra os nobres que se desonraram com Jugurtha (*lug.*, 31. 27). Em todo caso, prevalece o consenso de que *bonus*, *-i* se refere ao segmento da *nobilitas* adepta de uma política conservadora, avessa a alterações substanciais na ordem social, que poderiam provocar, e.g., a dispersão de suas riquezas. Esse grupo apoia a política do Senado, cuja autoridade é garantidora da perpetuação de seu poder e *status quo* (Cic., *Off.*, 1. 124; *Sest.*, 1.; *Har. resp.*, 60).⁶⁹⁷

Voltemo-nos para as ocorrências, no *De rerum natura*, de palavras correlatas ao vocábulo em pauta, e.g., *bonus*, *-a*, *-um*. Vejamos, em primeiro lugar, *bonus Ancus* e *improbe* nos versos 3. 1024-26: “Isto mesmo tu por vezes poderás dizer a ti próprio: ‘Até o virtuoso Anco abandonou a luz com seus olhos, ele que foi melhor do que tu, ó ímprobo, em muitas

⁶⁹² HELLEGOUARC'H, 1963, p. 491

⁶⁹³ HELLEGOUARC'H, 1963, p. 486

⁶⁹⁴ HELLEGOUARC'H, 1963, p. 485, 486

⁶⁹⁵ HELLEGOUARC'H, 1963, p. 246, 293

⁶⁹⁶ HELLEGOUARC'H, 1963, p. 484, 492

⁶⁹⁷ HELLEGOUARC'H, 1963, p. 489, 490, 492, 493

religiosa de que dispunham os senadores e sacerdotes *optimates*, aos quais Lucrécio se contrapõe em razão de sua orientação político-intelectual. Remetemo-nos, por último, a duas incidências de *bonus*, *-a*, *-um* no *De rerum natura*. Nos versos 5. 958-9, comentando um estágio do desenvolvimento humano anterior ao alvorecer de uma razão ainda incipiente, o autor diz: “Não eram capazes de ter em conta o bem comum [*commune bonum*]”⁷⁰³. E na passagem 6. 25-6, ele se refere desta forma aos ensinamentos de Epicuro: “e estabeleceu um limite para a ambição e para o temor, expôs em que consiste o supremo bem [*bonum summum*], para o qual todos tendemos”⁷⁰⁴. Comentamos que uma parte da literatura latina associou de forma consistente o pertencimento ao círculo dos *boni* e a virtude política do comprometimento com o bem comum. Lucrécio, por seu lado, possui interesse em atrelar as condições necessárias para o exercício de virtudes cívicas à *ratio* epicurista. Logo, deve ficar claro para os seus leitores/ouvintes, principalmente para aqueles magistrados e áugures inclinados ao programa de ação pública da tradição intelectual dos *optimates*, que apenas Epicuro detém o conhecimento do *bonum summum*, cuja sabedoria não rivaliza com a *sapientia* que fundamenta a sua *auctoritas* religiosa.

No próximo capítulo, retornaremos à discussão acerca dos limites e condicionantes normativo-institucionais que impeliram Lucrécio a interpelar diretamente os membros da elite alinhados à *factio* senatorial que ofereciam suporte às políticas *optimates*. O autor se mostra cômico do ordenamento jurídico das magistraturas e dos sacerdócios quando se compromete a reformular em bases epicuristas os fundamentos da *res publica*, destacadamente as funções de *auctoritas* religiosa e *potestas cum imperio*. Quanto a isso, a sua preocupação se volta para a articulação de programas de ação para o embate público no local em que a hostilidade à agenda política informada pela tradição intelectual “*popularis*” de altos magistrados e generais era mais obstinada, ou seja, as reuniões das assembleias do povo, cuja dinâmica dependia da intervenção do aparelho augural. É necessário ressaltar o quanto a conexão entre lei e adivinhação era fundamental para a normalidade e ordem institucional da República. Os *auspicia* atuavam, nessas condições, como instâncias legítimas e estratégicas de encaminhamento de ações políticas, coordenadas e objetivas.⁷⁰⁵

⁷⁰³ *nec commune bonum poterant spectare neque ullis*

⁷⁰⁴ *et finem statuit cupidinis atque timoris / exposuitque bonum summum, quo tendimus omnes*

⁷⁰⁵ BERTHELET. 2015, p. 26

CAPÍTULO 4: A orientação da *ratio* “*popularis*” na instrumentalização dos sinais divinos no contexto das assembleias do *populus Romanus* e da expansão do império

Introdução

Os procedimentos de tomada de decisão política na *res publica* envolviam uma série de instituições e agentes (seres humanos e deuses). As assembleias legislativas e eleitorais do *populus Romanus* despontaram, no século I AEC, como instâncias deliberativas de reconhecida autoridade político-social e importância estratégica fundamental para o agenciamento de medidas *populares*. Dedicamos a discussão do presente Capítulo à investigação das implicações da *ratio* epicurista (entendida como “ação política”) para a instrumentalização dos sinais divinos pelas altas magistraturas *cum auspiciis* e *cum imperio*, no contexto das convocações das assembleias e consultas dirigidas ao povo, e na condução das campanhas militares para além dos limites de Roma.

Os líderes que Lucrécio buscou instruir nas ideias epicuristas não desempenhavam suas funções independentemente, mas com um colega do mesmo escalão. Havia alguns “pontos fracos” a ser considerados, que podiam intervir de forma determinante na condução dos seus programas político-religiosos: a intercessão de expedientes por parte de outros magistrados, o direito de veto dos tribunos da plebe e o direito de *obnuntiatio* dos áugures. Recordemos que os “auspícios de investidura” tomados pelas magistraturas superiores eram *pro populo*, o que significa que permitiam aos seus ocupantes agir em nome do povo romano. Já os áugures não atuavam, em geral, como um colégio, e podiam consultar os sinais individualmente, na condição de autoridades religiosas com algum grau de autonomia, embora estivessem em muitos aspectos subordinados ao Senado. O augurato oferecia, dessa forma, um nível de autoridade pessoal, o que se verifica com a frequência crescente com que símbolos augurais começaram a aparecer nas moedas no final da República.⁷⁰⁶

No que diz respeito a processos decisórios de importância crucial para a vida pública de Roma, como as declarações de guerra, recorria-se às práticas rituais de adivinhação. De acordo com passagens dos livros 31, 36 e 42 de Tito Lívio, correspondentes às declarações de guerra contra Felipe V, Antíoco, o Grande e Perseus, a consulta às instâncias divinas era o primeiro de três passos – deuses, Senado e os *comitia* –, envolvidos no processo de tomada de

⁷⁰⁶ BEARD, 1990, p. 20, 21, 24, 30, 35-6, 39, 42, 43; BERTHELET, 2015, p. 26, 58, 70, 119, 125; GORDON, 1990, p. 181, 182; LINDERSKI, 1986, p. 2146-2312; RIPAT, 2006; SCHEID, 1984, p. 243-81; RÜPKE, 2005, p. 227, 2011

decisão. No entanto, cumpre ressaltar que apenas as demandas que previamente haviam sido objeto de debate e negociação no Senado eram submetidas aos seres divinos. Assim, o procedimento era iniciado somente para os temas que o Senado já possuía *in animo*. A consulta aos deuses constituía um programa ritual cuidadosamente preparado para acontecer no primeiro dia de um novo consulado, e seguramente possuía o propósito de aplinar contradições, no sentido do consenso, nas votações flutuantes dos *comitia*.⁷⁰⁷

O Senado dirigia os debates e submetia as proposições em interação com os magistrados. As discussões podiam levar ao encerramento do processo decisório pelo veredicto dos senadores na forma de um *senatus consultum*.⁷⁰⁸ Eles podiam solicitar conselhos dos sacerdotes, os *decreta*, para a elaboração de suas decisões.⁷⁰⁹ Nos arquivos do colégio dos áugures estão reunidos os *fasti, acta, libri* e/ou *commentarii*, divididos em *decreta* e *responsa*, respectivamente os registros de decisões concernentes aos *auspicia* dos magistrados e a compilação da *disciplina* ou arte augural.⁷¹⁰ A elaboração de uma *lex* podia suceder o *senatus consultum*. Nesse caso, intervinham as *contiones*, assembleias de cidadãos conduzidas pelas magistraturas superiores, mas que não dispunham de poder de decisão. A *rogatio, i.e.*, a demanda de um cônsul, podia ser discutida *pro* e *contra* nas *contiones*, que emitiam uma menção de aprovação ou desacordo. Em seguida, o magistrado encarregado da demanda convocava a assembleia do povo, os *comitia*, que possui poder de decisão.⁷¹¹ A partir desse momento, todo o aparato augural era mobilizado e entrava em ação. Na manhã anterior à assembleia, e no local onde se reuniria, o magistrado que lhe fosse presidir deveria realizar uma *specio* (“observação”) do céu em busca de sinais anunciadores e “tomar os auspícios”.⁷¹²

De todas as práticas rituais da *religio publica*, a consulta aos *auspicia* é a que melhor define a mentalidade política da elite dirigente da República: buscar otimizar o exercício do controle por intermédio de sua unidade.⁷¹³ Entretanto, observamos que essa unidade havia sido abalada, pelo menos desde meados do século II AEC, pela cisão e deterioração da coesão e exclusividade aristocráticas, o que provocou a crise e reformulação dos *exempla*.⁷¹⁴ No período final da República, com a divisão da elite em *partes* rivais, houve mudanças nas formas de instrumentalização dos auspícios, sobretudo no contexto da convocação das

⁷⁰⁷ BEARD, 1990, p. 62, 64

⁷⁰⁸ RÜPKE, 2005, p. 225, 226

⁷⁰⁹ SZEMLER, 1972, p. 35

⁷¹⁰ SZEMLER, 1972, p. 25

⁷¹¹ RÜPKE, 2005, p. 225, 226

⁷¹² BEARD, 1990, p. 34; RÜPKE, 2005, p. 226

⁷¹³ RÜPKE, 2005, p. 231

⁷¹⁴ HABINEK, 1998, p. 3, 8, 10, 35-6

assembleias legislativas e eleitorais do *populus Romanus*. Quando um magistrado consultava os sinais e eles se mostravam favoráveis, indicando o consentimento dos deuses, outro magistrado ou áugure podia *ob-nuntiare*, ou seja, anunciar sinais contrários. Com isso, o trabalho das assembleias podia ser interrompido e as reuniões eram dispersadas.⁷¹⁵ Atentemos que, para um círculo restrito, composto por aqueles que ocupavam as mais altas magistraturas do ano em curso e pelos áugures, a *obnuntiatio* era uma ação expressiva.⁷¹⁶

Nesse ponto, é útil retornar ao *De legibus*, e atentar para o comentário do personagem Marco a respeito dos direitos e da autoridade dos áugures nas questões públicas. Afinal, toda ação governamental de maior consequência devia ser precedida da consulta aos *auspicia*:

Com efeito, o que há de mais importante, se investigarmos as leis, que podem dissolver os comícios e as reuniões convocadas pelas mais altas autoridades militares e por aqueles que ocupam as mais altas magistraturas, ou mesmo anulá-los caso já tenham tomado lugar? (...) O que há de mais sagrado que conceder ou negar o direito de consultar o povo, a plebe? (...) e nenhuma ação levada a cabo por magistrados pode ser aprovada sem sua autoridade, nem na paz nem na guerra? (*Leg.*, 2, 31)⁷¹⁷

Tais eram as prerrogativas dos áugures: quanto às assembleias do povo, reunidas para uma eleição ou consulta dirigidas pelas mais altas magistraturas, podiam adiá-las quando já haviam começado, ou mesmo anulá-las após terem sido concluídas; possuíam o direito *religiosus* de se endereçar à plebe e podiam deliberar no caso da demissão de um cônsul.⁷¹⁸ Recordemos que os áugures eram autoridades religiosas com alguma grau de autonomia, pois podiam consultar os auspícios individualmente. Marco Antônio buscou, em 44 AEC, direcionar a votação de seu inimigo pessoal P. Cornélio Dolabella para *consul suffectus* - assumiria no lugar de César, que organizava uma campanha contra os Partas. Antônio era o outro cônsul daquele ano, mas foi enquanto áugure que apresentou sinais divinos que indicavam oposição àquela assembleia eleitoral, e conquistou, desse modo, uma vantagem tática frente ao seu adversário.⁷¹⁹ Embora os áugures possuíssem uma economia considerável

⁷¹⁵ BEARD, 1990, p. 33, 34; RÜPKE, 2005, p. 226

⁷¹⁶ RÜPKE, 2005, p. 229

⁷¹⁷ *Maximum autem et praestantissimum in re publica ius est augurum cum auctoritate coniunctum [...] Quid enim maius est, si de iure quaerimus, quam posse a summis imperiis et summis potestatibus comitiatus et concilia uel instituta dimittere uel habita rescindere? [...] Quid religiosius quam cum populo, cum plebe agendi ius aut dare aut non dare? [...] Nihil domi, nihil militiae per magistratus gestum sine eorum auctoritate posse cuiquam probari?* KEYES, 1928, tradução nossa.

⁷¹⁸ RÜPKE, 2005, p. 217

⁷¹⁹ SANTANGELO, 2013a, p. 2

de *auctoritas*, estavam em muitos aspectos subordinados ao Senado.⁷²⁰ Cícero (*Dom.* 40) relata que, em 57 AEC, os áugures expressaram publicamente a visão de que as leis de César de 59 AEC eram *uitiosae* (viciosas), porém não o fizeram em resposta a uma solicitação formal para um regulamento do Senado, e sim em uma *contio* convocada por Clódio. Logo, os senadores não se importaram com o seu resultado, e nenhuma ação foi tomada.⁷²¹

Na presente discussão do papel das assembleias do povo e de sua relação com o manejo dos *auspicia*, convém retomar também as considerações de Arena sobre as duas tradições intelectuais: “*popularis*” e dos *optimates*. No domínio delas se articularam o vocabulário e o sistema conceitual do discurso político romano tardo-republicano. Esse instrumental e essa terminologia se estruturaram, principalmente, a partir tanto do desempenho atribuído às assembleias populares quanto do sentido conferido à noção fundamental de *libertas*, à qual a de justiça está estreitamente associada. Embora não tenham se organizado grupos políticos com uma identidade e estrutura efetivamente estáveis em torno desses esquemas de pensamento, por meio deles, líderes e autoridades romanas, alinhados em algum momento de suas trajetórias públicas a projetos e compromissos ora “*populares*”, ora “*optimates*”, puderam medir e enquadrar suas escolhas e ações políticas, bem como justificar seus posicionamentos diante de circunstâncias sociais específicas. Assim, com relação às duas tradições, distinguimos estratégias e métodos concorrentes: a “*popularis*” intercedia favoravelmente pelo *populus*, e a dos *optimates* demonstrava suporte à *auctoritas* senatorial. Ambas instrumentalizavam os *auspicia* e defendiam a noção compartilhada de *libertas* na arena cívica. A primeira frequentemente recorria à convocação da assembleia popular, e a segunda buscava, quando seus interesses eram ameaçados, anulá-la.⁷²²

Grosso modo, a dinâmica da disputa entre programas políticos articulados na base da tradição “*popularis*” e da tradição dos *optimates* se iniciava no âmbito do Senado, quando um grupo assumia o controle sobre a opinião dos senadores e impedia que os magistrados aos quais se opunham obtivessem apoio para suas medidas. Os senadores derrotados, que não podiam contar com a autoridade senatorial para submeter leis ao povo, recorriam aos tribunos favoráveis às causas *populares* e às assembleias para obter os decretos de lei que favorecessem seus propósitos. Seus oponentes passaram a se referir a eles como *populares*.⁷²³ A partir de Tibério, o papel das assembleias foi reformulado no âmbito da tradição

⁷²⁰ BEARD, 1990, p. 20, 21, 24, 30, 35, 36, 39, 42, 43; BERTHELET, 2015, p. 26, 58, 70, 119, 125; GORDON, 1990, p. 181, 182; LINDERSKI, 1986, p. 2146-2312; RIPAT, 2006; RÜPKE, 2005, p. 227, 2011; SCHEID, 1984, p. 243-81

⁷²¹ BEARD, 1990, p. 52

⁷²² ARENA, 2013, p. 7, 8

⁷²³ TAYLOR, 1949, p. 13

“*popularis*”, e elas passaram a atuar cada vez mais enquanto rivais do Senado, mas não na condição de fontes de iniciativa política, e sim de autoridade política. Na verdade, não houve, ao longo dos dois últimos séculos da República Romana, qualquer medida voltada para um processo de democratização. Os assuntos e negócios públicos da *urbs* continuaram a ser conduzidos, no século I AEC, através de uma política fundamentalmente aristocrática. No entanto, devemos reconhecer que, com a intensificação da concorrência pelo poder no período, o papel do povo tendeu a ganhar alguma relevância, sobretudo para manter um certo equilíbrio e consenso, ainda que precário, no meio da elite, empenhada na competição aristocrática.⁷²⁴ Nessas condições, embora não seja razoável reduzir as divergências entre as *partes* a um único fator, é possível sustentar que o conflito assumia, fundamentalmente, a forma de uma diferença de métodos, pois os diferentes grupos da elite dirigente compartilhavam a mesma reivindicação por modelos muito restritivos de exercício de poder: enquanto os *optimates* se esforçavam em estabelecer um domínio de tipo oligárquico, exercido por uma fração dominante de senadores, os *populares* buscavam estabelecer as bases de um poder de tipo pessoal. Notemos que, com exceção de Mário e dos irmãos Graco, os principais líderes *populares* eram patrícios, embora nenhum deles pertencesse a um grupo dominante da *nobilitas*. Mesmo César tendo sido um descendente de patrícios de antiga estirpe, a linhagem de sua família havia se tornado relativamente obscura com o tempo, o que o impeliu, conforme comentamos, a intervir inúmeras vezes nas cerimônias e solenidades públicas para honrar seus ilustres ancestrais.⁷²⁵

A característica distintiva da orientação política articulada na base da tradição intelectual “*popularis*” foi, portanto, mobilizar os tribunos e as assembleias. O tribunato da plebe, contendo dez tribunos, eleitos a cada ano, correspondeu à última marca na constituição romana dos conflitos civis entre patrícios e plebeus. Por volta de 67 AEC, *e.g.*, o tribuno Cornélio buscou medidas legais contra a arbitrariedade com que, a seu ver, os senadores recorriam à Lei Clódia da *obnuntiatio*.⁷²⁶ Os tribunos adquiriram o direito de vetar atos dos magistrados, decretos do Senado e leis propostas pelas assembleias. Podiam ser escolhidos entre as mais influentes e poderosas famílias plebeias, e muitos provinham daquelas que, tendo falhado em entrar para o Senado, recorriam ao tribunato para obter da assembleia apoio

⁷²⁴ BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 5; HURLET, 2012; HÖLKESKAMP, 2008 apud BERTHELET, 2015, p. 119

⁷²⁵ TAYLOR, 1949, p. 13, 22

⁷²⁶ MOMIGLIANO, 1984, p. 210; SANTANGELO, 2013b, p. 31

para suas políticas, que incluíam, *e.g.*, concessão de tropas e comandos militares, em troca das quais ofereciam recompensas para o povo.⁷²⁷

No período final da República, em meio ao conflito que muito frequentemente assumiu a forma de uma disputa que opunha a *auctoritas* senatorial e a *potestas* dos altos magistrados, cuja legitimidade repousava, em última instância, no corpo institucional que representava o *populus Romanus*, *i.e.*, a assembleia de cidadãos, os tribunos desempenharam uma função de suporte essencial a uma classe de agentes em ascensão. Referimo-nos à emergência dos grandes generais, robustecidos por tropas leais. Mário inaugurou o protagonismo deles na política, cuja trajetória foi assimilada e mesmo reivindicada por Sila, Pompeu e César. Com isso, Mário também introduziu o exército pessoal como fator decisivo na política romana. Por conseguinte, houve uma convergência na arena pública entre os interesses e as demandas dos grandes comandantes militares e dos tribunos, tradicionalmente ligados ao povo. Os últimos frequentemente propunham as leis que concediam aos primeiros seus comandos. Quando regressavam de suas campanhas e não logravam obter no Senado a aprovação das leis que garantiriam posse de terras para seus soldados, os generais recorriam às assembleias populares por meio dos tribunos, que encaminhavam, por sua vez, as legislações agrárias necessárias. Em seguida, faziam suas tropas retornar a Roma para as votações e eleições pertinentes. Desse modo, eles e os tribunos acrescentaram às suas clientelas, compostas pelas massas urbanas, os exércitos leais.⁷²⁸ Os programas políticos dos comandantes assumiram muito prontamente uma caracterização associada à tradição “*popularis*”, pois estavam assentados na determinação de empoderar a assembleia, concebida como a forma institucional manifestada pela comunidade cívica. No caso de César, é possível identificar afinidades eletivas entre o esquema intelectual “*popularis*” e a reivindicação por uma espécie de “justiça corretiva”, que se realizaria na implementação de medidas destinadas a assegurar uma distribuição menos desigual da propriedade.⁷²⁹ Um exemplo instrutivo é o embate no Senado gerado pela primeira das suas duas leis agrárias. Diante do impasse entre os senadores, o líder romano abandonou a sessão e apresentou a lei diante da assembleia, que prontamente aprovou a proposta (Plut., *Caes.* 14, 3-4). Com o intuito de impedir a transferência da deliberação a respeito da legislação agrária de César para o povo, Bíbulo alegou impossibilidade por razões religiosas. Argumentou que o *comitium* não poderia se

⁷²⁷ TAYLOR, 1949, p. 5, 6, 14

⁷²⁸ BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 9; TAYLOR, 1949, p. 17, 18, 23

⁷²⁹ ARENA, 2013, p. 6

reunir naquele dia. Todavia, além de cônsul, César era *pontifex maximus*, o que lhe permitiu colocar em discussão as iniciativas obstrucionistas do colega.⁷³⁰

No presente Capítulo, possuímos condições de desenvolver a investigação acerca das trocas no plano conceitual, ou melhor dizendo, o compartilhamento de ideias e concepções políticas entre a filosofia epicurista de Lucrecio e a tradição intelectual “*popularis*”. Propomos que a *pietas* e a *ratio* recomendadas pelo autor e o vocabulário e os métodos “*populares*” convergiram em um programa de ação política que intitularemos de *ratio* “*popularis*”. A análise se atém à práxis informada pela *ratio* “*popularis*” em dois momentos rituais prescritos da vida pública de Roma, no qual atuavam e interagiam senadores, áugures e altos magistrados, notadamente cônsules: a consulta aos *auspicia* e a convocação das assembleias legislativas e eletivas do *populus Romanus*.

O ordenamento jurídico e o campo cívico-religioso da auspiciação colaboravam estreitamente para salvaguardar o arranjo institucional republicano e garantir a condução dos negócios públicos pelas autoridades de Roma. A manifestação mais evidente dessa colaboração tomou forma com a *lex curiata de imperio*.⁷³¹ No entanto, é preciso reconhecer que a natureza da lei e o sistema de decisão constitutivos do rito auspicial não proporcionavam a capacidade de ação caracterizada pela “tomada de decisão”. O que definia o processo decisório envolvido na consulta aos auspícios era a abstenção de contradição explícita. No contexto das guerras civis de meados do século I AEC, o seu objetivo foi, acima de tudo, otimizar o poder exercido pelos senadores e magistrados patrícios, a fim de que articularassem o consenso.⁷³² Lucrecio rompeu com o discurso político da tradição intelectual dos *optimates* e sua concepção da *religio publica* enquanto instrumento de coesão e controle social. Ele reformulou a *disciplina* atrelada à *auctoritas* de senadores e sacerdotes, e, ao se referir aos *simulacra* dos deuses como *nuntia* (6.75-78), dispensou os agentes religiosos na condição de “intermediários” da *interpretatio* do sinal divino. Tendo por base esses desenvolvimentos, as divindades romanas poderiam ser convidadas a se tornar “aliadas” dos líderes *populares* em suas práxis éticas e terapêuticas filosóficas, por meio das quais se dispunham a perseguir a utilidade pública na forma da preservação da segurança dos *ciues*. Tal programa de ação epicurista aproximou o autor das noções de liberdade e da exigência de poder pessoal reivindicadas por personagens em ascensão, principalmente generais, alinhados a políticas *populares*. A autorrepresentação religiosa desses líderes ganhou um suporte crítico,

⁷³⁰ CANFORA, 2002, p. 110

⁷³¹ BEARD, 1990, p. 20-1; 24, 30; BERTHELET, 2015, p. 26, 119, 125; GORDON, 1990, p. 181; LINDERSKI, 1986, p. 2146-2312; RÜPKE, 2011; SCHEID, 1984, p. 243-81

⁷³² BEARD, 1990, p. 33, 62, 64; RÜPKE, 2005, p. 218, 219, 227, 229, 230, 231

epistemologicamente fundamentado, que outros sistemas de pensamento, a própria tradição romana incluída, não eram capazes de oferecer.⁷³³

No que diz respeito às assembleias do povo, Lucrécio investe contra os abusos na prática ritual, *e.g.*, as paralisações ou dissoluções dos processos decisórios movidas pela *obnuntiatio* dos *optimates*, ação expressiva de suporte à *auctoritas* senatorial. As concepções epicuristas de lei e de justiça alteram o fundamento jurídico e o peso normativo referentes à convocação das assembleias. A necessidade de se respeitar o processo de deliberação é reforçado, e a autoridade política dos *comitia* é fortalecida. Ao mesmo tempo, a insuficiência do *mores* é evidenciada. O autor promove, no *De rerum natura*, a convergência de sentidos entre os campos conceituais da política romana e da física epicurista: recorre a termos correntes do vocabulário político empregados para se referir às assembleias, *e.g.*, *congressus*, *foedera*, *consilia*, para caracterizar o comportamento espontâneo e autônomo dos agregados atômicos, movidos exclusivamente por uma “necessidade interna”, e não por uma compulsão externa. Tal qual as virtudes, as leis e a justiça possuem para Lucrécio um valor puramente instrumental, e devem resultar da deliberação dos grupos humanos, livres de quaisquer impedimentos ou constrangimentos de ordem externa, especialmente divina.⁷³⁴ Nessas condições, ele instruiu os líderes romanos a investir a faculdade deliberativa dos seus *consilia* e a intencionalidade e o “cálculo” de suas ações nas ocasiões de atuação nas assembleias deliberativas e eletivas, e a perseguir como resultado uma justiça natural baseada na *aequanimitas* epicurista.

⁷³³ LEHOUX, 2013, p. 16

⁷³⁴ SCHIESARO, 1987, p. 55

4.1. A polêmica acerca das predições e consultas oraculares públicas no *De rerum natura* e no *De divinatione*, de Cícero: os adivinhos etruscos e a economia simbólica da *auctoritas* religiosa de senadores e sacerdotes

Nossa investigação da orientação da *ratio* “*popularis*” na instrumentalização dos sinais divinos, em especial dos *auspicia*, no contexto das assembleias, não pode prescindir de um estudo comparativo com outras percepções contemporâneas, de caráter filosófico e político, relativas aos usos e às competências relacionados à adivinhação pública. A exigência de um método de comparação se impõe em razão de tais práticas rituais terem se tornado objeto de intensas reflexões e acirradas controvérsias no âmbito da florescente literatura teológica do século I AEC. Os *Lucretii poemata* acenaram com um impasse na “batalha semântica” em torno do instrumental conceitual com que autoridades e líderes romanos interpretavam os sinais divinos. O escrutínio com que Cícero perfaz a variedade de predições e consultas oraculares aponta, no *De diuinatione*, para a mesma disposição crítica, embora não compartilhe da postura disruptiva de Lucrécio de subverter a hierarquia e as estruturas de poder atreladas à *auctoritas* religiosa de senadores e sacerdotes.⁷³⁵

O *De diuinatione* começou a ser escrito no final de 45 e início de 44 AEC, e, de acordo com o próêmio do segundo livro, foi finalizado após a morte de César.⁷³⁶ Portanto, além do diálogo filosófico ter sido produto de um período de intenso debate intelectual sobre questões religiosas em Roma, a sua escrita coincidiu com a ditadura do líder romano, o que nos permite pensar que Cícero buscou, em alguma medida, oferecer uma resposta ao seu crescente poder pessoal, que abrangia as práticas e instituições da *religio publica*.⁷³⁷

No *De divinatione*, Cícero conduz uma crítica à adivinhação, repudiando, *e.g.*, os argumentos do também áugure *Ap. Claudius Pulcher* (2. 75), a quem dedicou um livro sobre o assunto. Tal escolha indicaria, a princípio, um desvio em relação à visão positiva conferida à prática ritual no *De legibus* (2. 32). Contudo, cumpre distinguir que as propostas das duas obras e as teorias do conhecimento que as perpassam são diferentes.⁷³⁸ O ceticismo que observamos no *De natura deorum* se torna ainda mais persistente na composição seguinte, o *De diuinatione*. Nela, Cícero aborda o problema da adivinhação principalmente a partir de sua orientação neoacadêmica, com todo o acento de ceticismo e de probabilismo característicos da linha de pensamento de Filo de Larissa, a quem algumas vezes ele se referiu como seu mestre.

⁷³⁵ BEARD, 1990, p. 57; SANTANGELO, 2013b, p. 57

⁷³⁶ MOMIGLIANO, 1984, p. 208; SANTANGELO, 2013b, p. 10, 25

⁷³⁷ SANTANGELO, 2013b, p. 32-3

⁷³⁸ MOMIGLIANO, 1984, p. 208-9

Porém, devemos reconhecer que mesmo o aporte acadêmico-estoicizante de Antíoco de Ascalão, com que Cícero constrói sua concepção de ordenamento jurídico ideal no *De legibus*, não o impede de proceder à suspensão do julgamento e à adoção de teorias verossímeis (*Leg.* 1.39).⁷³⁹

A compreensão do questionamento dirigido às formas de adivinhação, no *De diuinatione*, exige também que atentemos para o método por meio do qual seu autor opera conceitos da filosofia grega. Cícero se remete às exigências de um debate filosófico a princípio grego, do qual o *De diuinatione* pretende ser uma versão cuidadosamente adaptada, para fazer corresponder às expectativas e demandas de uma audiência romana. O termo *diuinitio* é utilizado enquanto tradução do vocábulo grego *mantikê*, que não possuía correspondência na literatura latina, com um sentido abstrato, antes do emprego por Cícero. Dessa forma, não há a preocupação, na obra, em oferecer um relato do desenvolvimento histórico da adivinhação romana, embora chame atenção o recurso frequente, ao longo da exposição dos argumentos, às práticas rituais divinatórias públicas a título de exemplificação. O problema principal do *De diuinatione* é conduzir um debate a respeito da seguinte questão: é possível para um adivinho, tendo por base suas habilidades ou seu talento, ter conhecimento do futuro?⁷⁴⁰ Ao mesmo tempo em que, no curso de seus exercícios filosóficos, Cícero desenvolveu reflexões inovadoras sobre os limites da predição, buscou contribuir com informações que pudessem torná-las mais confiáveis. Tal preocupação possuía importância política, pois atendia à necessidade de *moderare religionem* (“regular a religião”). Ao se colocar academicamente a questão referida, Cícero desenvolveu critérios e métodos que indicou como válidos para restringir a extensão das experiências proféticas desestabilizadoras.⁷⁴¹ Um dos principais objetos de sua crítica no *De diuinatione* é a dimensão profética da adivinhação praticada pelos *haruspices*.⁷⁴²

No *De natura deorum*, o interlocutor acadêmico C. Aurélio Cota muito apropriadamente define que a religião romana é constituída por *sacra et auspicia* (3. 2. 5)⁷⁴³, sendo os *sacra* os cultos devidos aos deuses (*Leg.* 2. 8. 20; 12. 30-1; *Har. Resp.* 9. 18). Cícero afirma existir, ainda, um terceiro elemento adicional, referente aos avisos ou alarmes concernentes ao futuro na forma de portentos e prodígios oferecidos pelos intérpretes dos

⁷³⁹ GÖRLER, 2003, p. 240-267; MOMIGLIANO, 1984, p. 208-9; TIMPANARO, 1988, p. 7, 17, 20, 21, 22

⁷⁴⁰ BEARD, 1990, p. 57; SANTANGELO, 2013b, p. 57

⁷⁴¹ MOMIGLIANO, 1984, p. 209; SANTANGELO, 2013b, p. 11, 13, 22, 27, 32, 34

⁷⁴² ANDO, 2008, p. 3; SANTANGELO, 2013b, p. 1, 11, 22, 32

⁷⁴³ *ius diuinum: cum omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia diuisa sit*

oráculos sibilinos (os *XVuiiri s.f.*) e pelos *haruspices*.⁷⁴⁴ Segundo os livros de Tito Lívio que chegaram até nós, que cobrem o período da República Média (219-167 AEC), tais eram os adivinhos regularmente empenhados em rituais e cerimônias públicas, na paz ou na guerra: áugures, *XVuiiri s.f.* e os *haruspices*.⁷⁴⁵

Uma parte dos ritos era destinada para apaziguar os deuses ou prevenir a sua cólera: a teologia cívica os denominou *piacula*. No discurso *De haruspicum responso*, Cícero elenca as ofensas humanas possivelmente provocadoras da ira divina e os *remedia* capazes de minimizá-la, *i.e.*, os procedimentos de *placatio deorum*. Na condição de principal autoridade religiosa, o Senado decidia se um sinal divino constituía uma ameaça pública. Esse sinal podia ser um prodígio, signo funesto que indicava a ruptura das relações “*pax deorum/pax hominum*”. Frequentemente relacionado com a ocorrência de fenômenos naturais reconhecidos como incomuns, caso fosse observado em um local público, propriedade do povo romano, o prodígio (então *publicum prodigium*) era declarado de responsabilidade dos especialistas religiosos (*suscipere prodigium*). A partir de então, os sinais divinos entravam no contexto da ação dos sacerdotes e adivinhos, sobretudo dos pontífices e *Xuiiri s.f.*, que indicavam os procedimentos de expiação apropriados (*procuratio*). Os *XVuiiri s.f.*, sob cuja tutela estavam os livros sibilinos, eram consultados mediante especial requisição do Senado em momentos de grande perigo para Roma, *e.g.*, em circunstâncias de grave conflito político entre as *partes* (Val. Max., 1. 1. 1: *tumultus*, esp. em relação à revolta dos Graco). Apenas em caráter excepcional, os senadores se remetiam aos *haruspices*, com o intuito de interpretar e expiar corretamente os prodígios.⁷⁴⁶

É preciso esclarecer que a atenção dedicada por Cícero, no *De diuinatione*, às predições e profecias corresponde muito mais ao seu propósito de orientar um debate filosófico na linha neoacadêmica sobre o tema, partindo de pressupostos e de um arcabouço conceitual originalmente gregos. Afinal, a profecia não era o objetivo principal da adivinhação romana. Por intermédio de um autor do Alto Império, *Julius Obsequens*, que se debruçou metodicamente sobre os livros de Lívio, somos informados de que boa parte das predições feitas pelos *haruspices*, entre 140 e 40 AEC, eram estilizadas e pouco específicas, prevendo dissensões civis, tumultos, intrigas, derrotas etc.⁷⁴⁷ Os decretos do Senado e as

⁷⁴⁴ GORDON, 1990, p. 179

⁷⁴⁵ BOUCHE-LECLERCQ, 1975, p. 189

⁷⁴⁶ Os *XVuiiri s.f.* introduziam, em Roma, deuses, jogos e festivais da Grécia, e, para tanto, era preciso reservar fundos. BEARD, 1990, p. 31; BELTRÃO, 2006, p. 141, 2003, p. 27, 2012, p. 71; BOUCHE-LECLERCQ, 1975, p. 174, 175, 182, 189; SZEMLER, 1972, p. 27; FÉVRIER, 2009; HAEPEREN, 2002; ORLIN, 2010, p. 60; RÜPKE, 2005, p. 223, 2007, p. 5; SANTANGELO, 2011, p. 161-185, 2013b

⁷⁴⁷ BEARD, 1990, p. 60

respostas dos sacerdotes indicam que a maior preocupação não era com a interpretação dos prodígios ou de alguma profecia específica a respeito do futuro, mas sim com a performance de uma cerimônia apropriada para evitar os perigos, cujos sinais anunciadores representavam um aviso ou alerta. Sendo assim, as respostas dos livros sibilinos transmitidos por Lívio contêm basicamente prescrições rituais. É possível argumentar que, como o prodígio sinaliza com um alarme ou advertência acerca de um desastre, carrega invariavelmente um elemento de conteúdo profético. No entanto, permanece válida a importância atribuída, em primeiro lugar, à *disciplina* romana, ou seja, ao conhecimento e à práxis ritual com que se evita o desastre, estando sua interpretação em segundo plano.⁷⁴⁸ A *disciplina* religiosa exigia a formalidade da cerimônia e do rito, necessária para expiar a falta cometida e reconduzir as coisas ao primeiro estado.⁷⁴⁹ Vejamos um exemplo: em 65 AEC, os adivinhos etruscos previram a proximidade da ruína total de Roma e do império, caso os deuses não fossem apaziguados (Cic., *Har. resp.* 9, 18; *Catil.* 3, 19). Segundo o conhecimento profético e o conceito etrusco de *saeculum*, a cada cidade ou povo havia sido atribuído um número fixo de *saecula*. Os *saecula* consistiam em períodos com duração idêntica ao ciclo de vida da pessoa mais velha ainda viva da geração atual. Ao fim desse período, as cidades ou povos pereciam.⁷⁵⁰ Mesmo no *De diuinatione*, Cícero não deixa de explicitar a sua concepção de que os prodígios servem, fundamentalmente, para reforçar a norma cívica e a confiança nos rituais, que, uma vez executados, aplacam a ira divina e reestabelecem a proteção da cidade pelos deuses. Desse modo, ele encaminha a discussão tendo o cuidado de não interferir na respeitabilidade conferida às consultas oraculares públicas e aos *haruspices*. Reconhece a importância do desempenho do adivinho etrusco para o bem-estar de Roma e da *communis religio*. Afasta de sua reflexão crítica as relações, plenas de implicações políticas, que eles estabeleciam com o Senado e com os magistrados, no âmbito das obrigações religiosas cívicas.⁷⁵¹

Os *haruspices* são adivinhos etruscos, cuja origem étnica marcadamente distinta fez da sua arte divinatória uma tradição “estrangeira”, embora profundamente marcada pelo contato com Roma e moldada pela experiência da dominação. Durante o período das guerras sociais, as culturas das diferentes civilizações itálicas perderam expressão, em parte devido à política de assimilação conduzida pelas elites locais frente ao poderio romano. No século I AEC, todavia, houve um crescente interesse pela *disciplina Etrusca*, e o Senado tomou medidas

⁷⁴⁸ BEARD, 1990, p. 54, 55

⁷⁴⁹ BOUCHE-LECLERCQ, 1975, p. 176

⁷⁵⁰ LUKE, 2014, p. 16; MOMIGLIANO, 1984, p. 210; SANTANGELO, 2013b, p. 31

⁷⁵¹ ANDO, 2008, p. 3; SANTANGELO, 2013b, p. 1, 11, 22, 32

para o recrutamento e para a educação dos *haruspices*. A despeito de não ter ocorrido a sua completa integração à religião romana, no final do século I AEC havia um corpo de sacerdotes conhecido como *ordo haruspicum* contendo sessenta deles.⁷⁵²

Da mesma forma que muitos ritos e fórmulas da religião romana, a ciência etrusca de adivinhação pelas entranhas e de interpretação de prodígios, especialmente de raios, estava registrada e preservada em livros. Elizabeth Rawson comenta a respeito de um deles, escrito em linho, possivelmente de época augustana, contendo um calendário ritual. Membros da romanizada aristocracia etrusca transcreveram, no século I AEC, seus conhecimentos para o latim. Entre eles encontramos *Tarquitius Priscus* e *Aulus Caecina*. O primeiro veio de uma família que exerceu cargos em Roma. O segundo era proveniente de uma família distinta de Volterra (*Volaterrae*). *Caecina* foi amigo de Cícero, aprendeu a arte de seu pai, e estudou retórica latina e filosofia grega em Roma.⁷⁵³

Havia uma classe de *haruspices* a serviço dos senadores e magistrados, em Roma e nas cidades menores, com uma remuneração fixa, ainda que baixa. Tais adivinhos eram especialistas na leitura de entranhas (*exta*), realizada nos atos de sacrifício público, e na interpretação de raios, fenômeno natural cuja ocorrência anunciava um prodígio. Há indícios de que os leitores de vísceras fossem provenientes de classes mais baixas, conquanto cidadãos, e fossem reputados como muito menos distintos do que os *haruspices* consultados pelo Senado.⁷⁵⁴ Ao longo do século I AEC, os *haruspices* ganharam importância não tanto em razão dessas consultas, pontuais e feitas em caráter excepcional, muito menos em função de sua participação nos sacrifícios públicos, que permaneceram sendo muito episódicos, mas devido às relações pessoais estreitas com os membros das classes superiores. De fato, havia *haruspices* de baixo status atuando em Roma em troca de pagamento, interpretando sinais e sacrifícios para cidadãos particulares, ou acompanhando magistrados e generais romanos em suas campanhas. No *De divinatione*, Cícero teve seu juízo demolidor às respostas emitidas pelos *haruspices* em competências privadas e no contexto de conflitos entre *partes* rivais, circunstâncias nas quais a proporção de prognósticos verificados teria sido, segundo o próprio, pequena em relação à grande quantidade de profecias anunciadas.⁷⁵⁵

Nessas condições, parte do problema denunciado por Cícero nas adivinhações de cunho profético é de ordem religiosa e, a um só tempo, fundamentalmente política, pois diz

⁷⁵² CANFORA, 2002, p. 480; HORSTER, 2007, p. 331-41; RAWSON, 1985, p. 19, 26

⁷⁵³ RAWSON, 1985, p. 27, 28, 30

⁷⁵⁴ A conclusão bem-sucedida de um sacrifício ritual é denominada *litatio*, o que indica que seus vários estágios ocorreram sem erros ou impedimentos, e que o *haruspex* examinou as entranhas e as qualificou como satisfatórias. BEARD, 1990, p. 51, 53, 55; RAWSON, 1985, p. 27, 28, 30

⁷⁵⁵ ANDO, 2008, p. 3; RÜPKE, 2005, p. 223; SANTANGELO, 2013b, p. 1, 11, 22, 32

respeito à salvaguarda da prerrogativa de ter acesso ao conhecimento com que se interpreta os sinais divinos. Com efeito, esses adivinhos etruscos, que agiam com relativa autonomia em Roma, desafiavam a *auctoritas* dos senadores e colégios sacerdotais constituídos, visto que dispunham ao alcance de qualquer um, sem considerações de status político ou social, as mensagens transmitidas pelos deuses. Comentamos que Cícero demonstra, no *De legibus* (2. 30), preocupação com a disseminação de um grande número de predições em meio à sociedade romana, muitas delas feitas por adivinhos de fora dos colégios. No *De divinatione*, ele submete a um crivo rigoroso esses aspectos da adivinhação que escapavam às formas de restrição e controle público, e os bane do escopo da sua compreensão da religião cívica.⁷⁵⁶

É possível que, mesmo antes da época de Cícero, ainda no século II AEC, segmentos da elite tenham percebido a adivinhação tal qual uma força ameaçadora para o *status quo* e para a autoridade religiosa vigente. Tal possibilidade nos é oferecida pela passagem do *De Agricultura* de Catão, o Antigo (5. 4. 4), a respeito das atribuições do *uilicus*, i.e., do supervisor, frequentemente um escravo ou liberto, responsável pela propriedade ou negócio de um homem rico. Tal é a sua recomendação: *Aruspices, augures, hariolum, Chaldaeum nequem consuluisse uelet* (“Não permita que [o *uilicus*] consulte um *haruspex*, *augur*, *hariolus* ou astrólogo”). Quanto aos dois primeiros adivinhos mencionados, é possível que se trate daqueles de classe inferior, que agem de forma independente, oferecendo consultas privadas, uma vez que Catão os descreve como disponíveis, ao menos potencialmente, para consulta por parte de um *uilicus*. Tal informação indica a existência de uma tradição divinatória para a Roma Republicana mais rica do que geralmente se supõe. Catão recomenda manter o *uilicus* em seu devido lugar, para que ele não viole o controle do mestre sobre o negócio. A ideia é que, se os adivinhos são consultados, o proprietário corre o risco de ter o seu domínio ameaçado, do mesmo modo que se o *uilicus* comprasse ou tomasse de empréstimo sem o seu consentimento. A advertência de Catão chama atenção para a relação entre exercício do poder e direito de acesso ao divino.⁷⁵⁷

Ainda que movido por outra afiliação filosófica e propugnando um programa político-religioso divergente daquele de Cícero, a Lucrécio (1. 102 – 9) não escapou a interferência cada vez maior dos *uates* na cena pública romana, com seu discurso “terrificante” (1.103: *uatum terriloquis dictis*). O autor brandiu contra a disposição crescente das autoridades e dos cidadãos de consultar os *haruspices* para a interpretação dos *prodigia*. Ele denunciou a disseminação de um número maior e mais detalhado de predições “aterrorizadoras”, o que

⁷⁵⁶ SANTANGELO, 2013b, p. 32, 38, 39

⁷⁵⁷ BEARD, 1990, p. 58, 59, 60

trazia o risco de os romanos ultrapassarem os limites do zelo religioso e se entregarem a um temor excessivo e irracional frente aos deuses. Nesses termos, o autor criticou veementemente o *terror* decorrente do caráter funesto dos *prodigia*.

Na seção seguinte, Lucrécio (6. 375-95) recorre à *physica* epicurista com o objetivo de invalidar a *disciplina Etrusca*, principalmente a consulta aos *Tyrrhena carmina* (livros etruscos), que continham a arte da interpretação dos raios. O autor se recusa a considerar tais fenômenos naturais indicadores da cólera dos deuses e de sua desaprovação quanto às questões públicas. No lugar da recordação, repetição e adesão tácita e imediata, incita, nas passagens dedicadas aos fenômenos meteorológicos, a controvérsia e a discussão:⁷⁵⁸

E não admira, se nestas épocas [invernos e verões] haja muitos raios
[e se a túrbida
tempestade se movimentada no céu, pois é perturbada por uma guerra
que não se sabe qual lado vai ganhar:
de um lado, as chamas; do outro, os ventos, com água à mistura.
Isto é que é perceber a própria natureza do ignífero raio
e compreender a força com que produz os seus efeitos.
Em vez de, desenrolando os *carmina* etruscos,
perscrutar os indícios dos misteriosos desígnios dos deuses,
procurando saber de que parte surgiu o raio a voar
ou em que direção foi a partir daí, como penetrou nos lugares fechados
e depois, tendo exercido o seu poder, deles conseguiu sair,
ou que desgraças é capaz de provocar o golpe do raio que desce do céu.
Porque se é Júpiter e os outros deuses que abalam
as refulgentes regiões do céu com o terrífico trovão,
e lançam o fogo para onde apraz a cada um deles, por que é que,
àqueles que não se coíbem de nenhum crime abominável,
não fazem que, atingidos, exalem do peito trespassado as chamas do
[raio,
fazendo deles um aviso acre aos mortais? Mas é antes aquele
que tem a consciência tranquila de toda torpeza
que é apanhado nas chamas e nelas se revolve, apesar de inocente,
subitamente arrebatado pelo celeste turbilhão de fogo?
(Lucr., 6. 375-95)⁷⁵⁹

⁷⁵⁸ MOATTI, 2008, p. 36, 41

⁷⁵⁹ *nec mirumst, in eo si tempore plurima fiunt / fulmina tempestasque cietur turbida caelo, ancipiti quoniam bello turbatur utrimque, / hinc flammis, illinc uentis umoreque mixto. / Hoc est igniferi naturam fulminis ipsam / perspicere et qua ui faciat rem quamque uidere, / non Tyrrhena retro uoluentem carmina frustra / indicia occultae diuum perquirere mentis, / unde uolans ignis peruenerit aut in utram se / uerterit hinc partim, quo pacto per loca saepta / insinuarit, et hinc dominatus ut extulerit se, / quidue nocere queat de caelo fulminis ictus. / quod si Iuppiter atque alii fulgentia diui / terrífico quatiunt sonitu caelestia templa / et iaciunt ignem quo cuiquest cumque uoluntas, / cur quibus incautum scelus auersabile cumquest / non faciunt icti flammis ut fulguris halent pectore perfixo, documen mortalibus acre, / et potius nulla sibi turpi conscius in re / uoluitur in flammis innoxius inque perditur / turbine caelesti subito correptus et igni?*

expressar com ironia a ideia de *exercere telum*, com isso querendo dizer que os deuses vão ao deserto para “exercitarem-se” no lançamento de raios.

4.2. A utilidade política da *prudencia* epicurista no campo da predição e da instrumentalização dos sinais divinos

A princípio, é possível argumentar que Lucrécio e Cícero compartilharam a mesma preocupação referente à crescente interferência dos *haruspices* na vida pública, com suas predições “terrificantes” e de conteúdo profético “desestabilizador”. A expiação dos *prodigia* e os procedimentos de *piacula* estavam sob jurisdição da maior autoridade religiosa romana, o Senado, que apenas em caráter excepcional envolvia os *haruspices* em uma *procuratio prodigiorum*. No entanto, embora a *auctoritas* fosse prerrogativa de senadores e sacerdotes, altos magistrados e comandantes construíram autorrepresentações religiosas que lhes permitiram reivindicá-la, e delas dispor em seus cursos de ação política.⁷⁶¹ Nesse ponto, os *haruspices* desempenharam uma função estratégica fundamental, ao prestar serviços de interpretação de prodígios e de sacrifícios a líderes influentes e poderosos. Agindo de forma autônoma e, por vezes, em colaboração com segmentos da elite hostis aos *optimates*, esses adivinhos etruscos causaram fissuras no ordenamento jurídico romano, e, com isso, ameaçaram a exclusividade da economia de *auctoritas* religiosa senatorial. Proporcionaram aos ambiciosos homens públicos aos quais serviam reivindicações de atenção divina pessoal ou favoritismo divino, com que desafiavam seus pares na competição aristocrática.⁷⁶² Atendendo-se aos limites do método filosófico neoacadêmico, que estrutura o percurso investigativo do *De diuinatione*, e ao problema que atravessa a obra, qual seja a capacidade ou não do adivinho prever o futuro, Cícero não deixa de sair em defesa do conhecimento que fundamenta a *auctoritas* dos senadores e dos colégios sacerdotais constituídos.

Havia outros magistrados superiores e gerais que, diante da heterogeneidade do “mercado” religioso romano, aberto a discursos e práticas diversificados, optaram por forjar uma autorrepresentação que, em alguma medida, ia de encontro ao *status quo*, *i.e.*, à cultura política dominante. Tais líderes recorreram a novas narrativas de vinculação pessoal a deuses, assim como a novos cultos e ritos, e ansiaram, acima de tudo, por novos modelos de autoridade religiosa.⁷⁶³ Nessas condições, o sistema de adivinhação lhes permitiu instrumentalizar os sinais divinos de modo que correspondessem às suas expectativas e exigências de poder pessoal e aos seus planos de ação política arrojados. Atentemos para a observação de Beard, segundo a qual não havia nada nesses rituais preditivos que tornasse

⁷⁶¹ ARENA, 2013, p. 5, 10; LUKE, 2014, p. 1, 3

⁷⁶² ANDO, 2008, p. 3; RIPAT, 2006, p. 155, 161; RÜPKE, 2005, p. 223; SANTANGELO, 2013b, p. 1, 11, 22, 32

⁷⁶³ BENDLIN, 2000 apud LUKE, 2014. Op. Cit., p. 2; BRUNT, 1997, p. 175; FEENEY, 1998, p. 14-5

impossível utilizá-los para se construir uma reivindicação alternativa de poder.⁷⁶⁴ E, complementemos, construir uma ideologia pessoal.⁷⁶⁵ Diante dessas considerações, é possível pensar que o *De Divinatione* corresponda, ao menos em parte, ao desafio que a ditadura de César e sua crescente interferência no arranjo jurídico e cívico-religioso republicano representou para Cícero.⁷⁶⁶ Passagens suas (*Div.*, 2. 52) e de Suetônio (*Iul.*, 59; 79) nos permitem supor que ele agia, quanto às predições dos adivinhos, tendo por base considerações de outra ordem, mais voltadas para as exigências do cálculo político.⁷⁶⁷ César parecia disposto a agir de acordo com uma hierarquia de regime de saberes que confiava o conhecimento de eventos futuros não tanto às previsões dos *haruspices*, mas a cálculos racionais de longo-termo e projeções controladas das consequências de uma ação planejada. Nesse quesito, no que diz respeito à instrumentalização dos sinais divinos, nos chama a atenção a frequência com que ele recorreu à prudência, virtude epicurista por excelência.⁷⁶⁸ A teologia política de César combinou de modo complexo iniciativas religiosas e diferentes registros de autoridade com a tradição ancestral. O líder romano necessitava de um sistema de pensamento que dispusesse esses elementos diversos de forma consistente em uma narrativa de autorrepresentação legitimadora. Propomos, então, a interpretação segundo a qual César pôs em prática o programa de ação político-religiosa que intitulamos de *ratio* “*popularis*”, e, a um só tempo, foi um de seus principais articuladores na linha de frente da *res publica* e além dos seus limites, nos territórios do império.

Com o intuito de auxiliar a compreensão da práxis religiosa da *ratio* “*popularis*” voltada para a instrumentalização dos sinais divinos, será útil situá-la no contexto das convocações das assembleias do povo e de sua dinâmica deliberativa e eletiva. Os altos magistrados, gerais e tribunos alinhados à tradição intelectual “*popularis*” recorreram, ao longo do século I AEC, às assembleias populares como fontes de autoridade política, especialmente quando essa mesma autoridade, indispensável para encaminhar propostas de lei, lhes era negada pela *factio* que controlava o Senado.⁷⁶⁹ Além disso, os expoentes *populares* da elite dirigente se deparavam com a possibilidade de interferência dos áugures e de magistrados do mesmo escalão mediante a ação expressiva da *obnuntiatio*, estratégia de obstrução do processo eletivo e deliberativo das assembleias.

⁷⁶⁴ BEARD, 1990, p. 68

⁷⁶⁵ LUKE, 2014, p. 2

⁷⁶⁶ SANTANGELO, 2013b, p. 32-3

⁷⁶⁷ MOATTI, 2008, p. 43, 52; MOMIGLIANO, 1984, p. 210; RIPAT, 2006, p. 155; SANTANGELO, 2013b, p. 31

⁷⁶⁸ BOURNE, 1977, p. 423

⁷⁶⁹ BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 5; HÖLKESKAMP, 2008 apud BERTHELET, 2015, p. 119; HURLET, 2012; TAYLOR, 1949, p. 13

À medida que os auspícios se tornaram, em meados do século I AEC, instrumentos indispensáveis na disputa política por recursos de poder e de autoridade, a sua consulta se converteu em tema de amplo debate e questionamento na literatura tardo-republicana.⁷⁷⁰ Lucrécio e Cícero foram dois dos intelectuais do período que direcionaram energia e reflexão crítica à matéria da lei religiosa, o que atingiu em cheio o arcabouço jurídico augural e seu componente político. Com efeito, houve uma redefinição da hierarquia e das estruturas de poder associadas às ações públicas atreladas à auspicação.⁷⁷¹ Apesar das concepções divergentes de Lucrécio e Cícero sobre as adivinhações e a natureza dos sinais divinos, sobretudo quando confrontamos o *De rerum natura* com o *De legibus*, o resultado do exercício filosófico neacadêmico no livro 2 do *De diuinatione* nos autoriza a pensar que, ao menos potencialmente, a disposição necessária para a aceitação da orientação e dos métodos disruptivos para a instrumentalização dos auspícios formulados por Lucrécio, em bases dogmáticas epicuristas, se encontrava presente no horizonte conceitual do período final da República Romana. Tal compreensão se justifica em razão do percurso tomado, no referido livro, pela reflexão filosófica atinente ao problema com o qual Cícero começa sua crítica à adivinhação no *De diuinatione*: o questionamento inicial acerca do que pode ser objeto de predição e a busca pela definição dos seus limites são retomados, e, após uma longa discussão, uma outra se segue, e nela o conceito de *prudentia* é escolhido no lugar daquele de *diuinatione*.⁷⁷²

O termo *prudentia* se forma a partir do verbo *prouideo*, que significa “ver antes, ver à frente”. A *prouidentia* permite ao indivíduo ver alguma coisa que está para acontecer antes que realmente aconteça. Levando em conta esse sentido, a capacidade correlata de *prudentia* se aplica a todas as áreas do conhecimento, inclusive à predição do futuro. À vista disso, *prudentia* pode ser entendida como a habilidade de prever o futuro se atendo a um claro entendimento do presente. Compreende-se o quão sutil podia ser a distinção entre *prudentia* e *diuinatione*, a depender do contexto em que a palavra era empregada. Na carta endereçada a Mânlio Torquato, apoiador da causa pompeiana, Cícero (*Fam.* 6.4) afirma que a *prudentia* lhe permitiu realizar uma acurada *diuinatione*. Admite, todavia, que o curso dos eventos, o início da guerra e seu desenvolvimento, pode ter sido fortuito, obra do *casus*. Logo, a habilidade dele de predizer o futuro teria sido provavelmente inútil (*quod etsi casu, non diuinatione mea, factum est*). No *De legibus*, a distinção é ainda mais imprecisa, pois o desenvolvimento da

⁷⁷⁰ BEARD, 1990, p. 34, 52, 53, 54, 69, 70, 71; RÜPKE, 2005, p. 217, 230

⁷⁷¹ BERTHELET, 2015, p. 19; RÜPKE, 2005. Idem; WALLACE-HADRILL, 2008, p. 214

⁷⁷² SANTANGELO, 2013b, p. 62, 63

competência da *prudentia* é compreendido enquanto consequência da atitude de vencer o medo da morte e cultuar os deuses com a mais pura e apropriada piedade (1. 60: *cultumque deorum et puram religionem suscepit*), sem ceder à *superstitio*. Já no *De officiis*, Cícero (1. 153; 157) se refere à *prudentia* como a uma forma de conhecimento prático que beneficia a comunidade. A interação entre tal conhecimento útil nas questões cívicas e a predição do futuro é estreitada na oração *In Catilinam*, e nela observamos a complexidade semântica do conceito de *prudentia* (2. 29). No discurso, Cícero promete aos cidadãos que a “conspiração” tramada por Catilina será derrotada, mas esclarece que a sua *prudentia*, ou qualquer outra aptidão humana, não é o fator decisivo. Antes, a operação bem-sucedida dependerá dos sinais enviados pelos deuses, que ele se diz capaz de interpretar auxiliado por sua *prudentia*. Ao advogar uma correta *interpretatio*, Cícero recorda a primazia da *auctoritas* religiosa, e reconduz aqueles que detêm a prerrogativa do conhecimento acerca dos sinais divinos ao posto de garantidores da proteção e prosperidade da *urbs*.⁷⁷³

É fundamental notar que o ceticismo reservado ao tema da predição, que emerge na referida carta endereçada a Torquato, escrita em um período que coincide com aquele da composição do *De diuinatione*, atinge no livro 2 um nível crítico, que força o debate sobre a adivinhação a transpor os limites convencionados pela tradição. O questionamento leva a uma ruptura, anunciada mais de uma década antes, aliás, no próprio *De rerum natura*. Para os propósitos da nossa investigação a respeito da orientação epicurista de instrumentalização dos sinais divinos, que denominamos de *ratio* “*popularis*”, nos interessa observar como a argumentação de Cícero, no segundo livro, contra a causa da *diuinatione*, desloca a *prudentia*, conceito filosófico e virtude política *par excellence*, para o centro do campo da predição.⁷⁷⁴

No livro 1, Quinto sai em defesa da adivinhação, e define que a sua prática está circunscrita aos eventos julgados fortuitos. Por outro lado, a *prudentia* é uma *ars*, ou seja, uma técnica, que depende de um conjunto específico de conhecimentos. Há uma única referência à *prudentia* no primeiro livro (1.24), e nela seu sentido vem associado ao de *ratio*, o que não é de todo incompatível com a própria definição de Lucrecio. Quinto (2.5) questiona se é possível que um adivinho providencie antecipadamente (*coniectura*) o manejo de uma guerra com mais habilidade e competência técnica (*prudentius*) do que um general (*imperator*).⁷⁷⁵ À medida que a reflexão avança, o significado de *prudentia* se afasta a ponto de ser firmemente oposto a qualquer forma de adivinhação. O cerne da discordância entre

⁷⁷³ SANTANGELO, 2013b, p. 57, 58, 59, 60, 61

⁷⁷⁴ Idem

⁷⁷⁵ SANTANGELO, 2013b, p. 63

Quinto e Marco a respeito da capacidade do adivinho prever o futuro está na definição do tipo de evento que pode ser considerado fortuito ou não, e, por conseguinte, do que pode ser inserido no domínio da adivinhação e o que está de fora.⁷⁷⁶ No livro 2, Cícero prossegue com o método do ceticismo neoacadêmico, e o personagem Marco rejeita a possibilidade de que os deuses sejam consultados para a predição de fenômenos julgados fortuitos. Além disso, propõe que a gama de acontecimentos assim considerados seja muito mais extensa, e indaga se *ars* e *prudentia* não seriam úteis para predizê-los.

Por fim, Marco recomenda que a dimensão profética da prática divinatória dos *haruspices* seja firmemente controlada (*Diu.* 2. 148; 2.3). Grosso modo, a extensão do potencial da adivinhação de prever os efeitos ou as consequências da ação e revelar os planos do destino precisa ser delimitada e restringida ao seu valor de diagnóstico.⁷⁷⁷ Se Marco circunscreveu a capacidade de predição dos adivinhos aos limites de um diagnóstico da realidade, o que ficou reservado aos áugures? Marco estabelece uma diferença essencial entre eles e os *haruspices*: a adivinhação não faz parte da sua instrução (*Diu.* 2. 74: *augurum disciplinam*). O áugure interpreta sinais específicos e estabelece se eles são indicadores de perigo ou consternação, ou se são indicativos de que a ação pretendida possui a permissão dos deuses.⁷⁷⁸ Reparemos na potencialidade dessas formulações para a maior penetrabilidade e aceitação, no seio da elite, da concepção de Lucrécio da ação pública atrelada à auspiciação orientada pela *prudentia* e *ratio* epicuristas. Observemos que a linha argumentativa do livro 2 do *De diuinatione* é bastante instrutiva da exigência de instituir, em definitivo, a *prudentia* enquanto conduta compatível com a consulta aos auspícios. Marco afirma que o direito augural se conservou em fins da República e permaneceu respeitado por razões de utilidade pública (*Diu.* 2. 75: *rei publicae causa*). Nessas condições, sendo o campo da ação política, notadamente em circunstâncias de guerra civil e desafios institucionais, constituído basicamente por forças e eventos fortuitos, a auspiciação extrai enorme utilidade da *prudentia* e de sua qualidade eminentemente política de predição.

Quanto à disposição dos líderes e das autoridades de admitir os métodos da predição calculada da *prudentia* no complexo de técnicas e saberes que orientavam sua conduta frente aos sinais divinos, cumpre salientar que Lucrécio aperfeiçoou algumas matérias da filosofia epicurista. Ele insistiu na linguagem pedagógica em sua exortação ao exercício da *ratio*, cujo caráter distintamente indutivo presumimos ter encontrado boa receptividade em meio à elite

⁷⁷⁶ SANTANGELO, 2013b, p. 64

⁷⁷⁷ MOMIGLIANO, 1984, p. 209; SANTANGELO, 2013b, p. 11, 13, 22, 27, 32, 34, 63

⁷⁷⁸ SZEMLER, 1972, p. 26, 27, 32, 64

dirigente, composta por muitos estudiosos do direito e por homens habituados ao uso da oratória no foro.⁷⁷⁹ O autor (1. 402-09; cf. 2. 123-4) instrui seus leitores/ouvintes e potenciais discípulos a prestar atenção, como bons cães de caça, nas “pistas” (*uestigia parua*) contidas na exposição dos fundamentos da doutrina, e a discernir novos caminhos e possibilidades alternativas (*cognoscere cetera*) para sua aplicação em outros campos da vida pública (*protrahere inde*):⁷⁸⁰

mas, para um espírito sagaz, esses indícios são suficientes
através deles, tu próprio poderás perceber o resto.
De fato, tal como os cães encontram muitas vezes os covis,
cobertos pela folhagem, da fera que vagueia pelos montes,
uma vez que tenham apanhado o rastro certo,
assim também tu próprio, por ti mesmo, nesse assunto,
poderás ir tirando umas coisas das outras e penetrar
em todos os esconderijos ocultos e arrastar de lá para fora a verdade.⁷⁸¹

Nos versos seguintes (Lucr., 3. 206-7), o valor instrumental e utilitário da terapêutica filosófica e do exercício das virtudes epicuristas, sendo a *prudentia* uma das mais estimadas, é reafirmado, muito significativamente, em um cenário de projeção de oportunidades futuras. E assinalemos, ainda, o remetimento de Lucrécio àquele setor da elite alinhado às políticas *optimates*, que representa um desafio à sua missão de “conversão” ao epicurismo, razão pela qual o acento pedagógico do seu discurso é reforçado: “Tendo tu adquirido esse conhecimento, ó *bone*, ele mostrar-se-á útil e revelar-se-á notavelmente oportuno em muitas situações”.⁷⁸² Nesse ponto, o autor segue diligentemente os passos de Epicuro, que havia invocado a utilidade advinda do conhecimento da doutrina: “Essas coisas, uma vez registradas em tua memória, a ti serão de ajuda constante” (*Ep. Hdt.*, 83/Cf. 1. 331).⁷⁸³ Cícero apreciou a *prudentia* de Ático (*Att.* 5. 18. 3; 6. 9. 1; 7. 2. 2; 11. 6. 1; 16. 11. 2), a quem recorreu frequentemente (7. 1) em busca de conselhos a respeito de qual lado deveria tomar, o de Pompeu ou o de César. Ele pede para que seu amigo use sua “incomparável” habilidade de “predição” para orientá-lo. Frederico Santangelo adverte que interpretemos com cautela o emprego de *prudentia* e a capacidade de predizer o futuro nesse contexto, pois poderia se

⁷⁷⁹ PEREIRA, 1982, p. 387, 400; NARDUCCI, 1992, p. 24; REBOUL, 2004, p. 47, 48, 56, 59, 60, 144; SCHIESARO, 1987, p. 30, 34, 36, 46-8, 55

⁷⁸⁰ BOURNE, 1977, p. 419

⁷⁸¹ *uerum animo satis haec uestigia parua sagaci / sunt, per quae possis cognoscere cetera tute. / namque canes ut montiuagae persaepe ferai / naribus inueniunt intectas fronde quietes, / cum semel institerunt uestigia certa uiui, / sic alid ex alio per te tute ipse uidere / talibus in rebus poteris caecasque latebras / insinuare omnis et uerum protrahere inde.*

⁷⁸² *quae tibi cognita res in multis, o bone, rebus / utilis inuenietur et opportuna cluebit.*

⁷⁸³ ERNOUT, 2012, p. 190 (n. 11)

tratar de um “chiste” filosófico de Cícero.⁷⁸⁴ Sem deixar de concordar com sua observação, voltemos nossa atenção para o percurso investigativo do livro 2 do *De diuinatione*. As ideias e definições nele presentes dispõem dos elementos conceituais de base para a compreensão, por parte de seu autor, da utilidade da *prudentia* como instrumento de tomada de decisão política. A *prudentia* de Ático é devida, em larga medida, à instrução contida na filosofia epicurista acerca da “teoria das explicações múltiplas”, que recomenda ao discípulo não tomar nenhuma posição arbitrária, *i.e.*, não-fundamentada na razão, quando as evidências são insuficientes. Nesse sentido, os escritos de Ático eram especialmente apreciados pela escrupulosa exatidão na exposição dos argumentos (Cic., *Brut.* 3.14; 11.44). Tal demonstração de raciocínio rigoroso não contraria de todo, no plano prático e na busca de uma regra ética suficiente para o agir, o neoacademicismo de Cícero, com seu endereço cético e inclinação “probabilística” para a verdade, embora saibamos que o dogmatismo permaneça, no campo epistemológico, inconciliável. Ainda no segundo livro do diálogo, encontramos, na disposição de Marco de alargar o campo de fenômenos aos quais é possível atribuir o caráter fortuito dos *euenta*, mais um indício que nos permite supor algum grau de concessão por parte de seu autor à *prudentia* epicurista. Quanto a isso, César, *e.g.*, se referiu com frequência a sua própria *fortuna*.⁷⁸⁵

Na condição de maior de todas as virtudes, da qual dependem todas as outras que conduzem a uma vida feliz (Diog. Laert., 10.132), a *prudentia* é útil para a predição porque através dela o sábio aprende a avaliar qual atitude é do melhor interesse, e, conseqüentemente, se qualifica para planejar o futuro.⁷⁸⁶ Nesse caso, recorremos a César como o melhor exemplo. A agonia no Rubicão, relativa aos efeitos de sua escolha (App., *B Ciu.*, 11. 35), refletem o exercício contínuo de calcular as vantagens e desvantagens de longo-termo em tomar decisões. O discurso que proferiu a respeito do tratamento devido aos “conspiradores” catilinários (Sall., *Cat.*, 51), na condição de pretor eleito, contém uma visão da morte enquanto apaziguamento e aniquilamento da alma, quer dizer, marcadamente epicurista, e, além disso, traz um alerta acerca dos efeitos negativos de uma ação inconstitucional, mais um indício do seu comprometimento com a manutenção do ordenamento institucional republicano, e não com a imposição de um poder do tipo monárquico. César possuía a reputação de administrar a lei com grande diligência e retidão (Suet., *Iul.* 43.1): aumentou as penalidades para atos criminosos e determinou o confisco da totalidade das propriedades dos

⁷⁸⁴ SANTANGELO, 2013b, p. 61

⁷⁸⁵ BOURNE, 1977, p. 422; Cf. HANKINSON, 2013

⁷⁸⁶ BOURNE, 1977, p. 424

assassinos, e metade daquelas de outros malfeitores (id. 42.3).⁷⁸⁷ Porém, o que verdadeiramente nos interessa destacar é a sua capacidade de predição, fundamentada na *prudencia* política. Ele advertiu Cícero e os demais senadores de que as consequências de longo prazo do tratamento dispensado aos catilinários poderiam exceder gravemente o prazer momentâneo da vingança. A vingança é, aliás, segundo a filosofia epicurista, um desejo vazio, porque nem natural e nem necessário, contrário ao prazer estável da *ataraxia*. César exortou suas tropas, em Piacenza (*Placentia*), a tomar decisões considerando os benefícios permanentes e não os prazeres do momento (Dio Cass., 41. 27). Quanto aos helvécios, recusou as vantagens econômicas imediatas que teria ao fazê-los escravos, optando antes por assentar os inimigos derrotados em suas terras, dispendo deles tal qual de um “escudo” permanente contra os germanos (Plut., *Caes.*, 18).⁷⁸⁸

Deve-se atentar que as ocorrências de *prudens* e *inprudentes* no *De rerum natura* (3. 762; 5. 1009) indicam que *prudencia* está intimamente relacionada com a disposição de adquirir conhecimento e perseguir a sabedoria, ou, em outras palavras, de afastar-se do estado de ignorância. Lucrécio (3.1) denuncia o temor excessivo e irracional frente aos seres divinos como estando enraizado na ignorância, sendo ela, portanto, o fator impeditivo para o cultivo de uma atitude “verdadeiramente” piedosa diante dos deuses romanos.⁷⁸⁹ No que se refere a essa premissa da ética-moral epicurista, César estava convencido de que tropas bem informadas eram superiores àquelas cegamente obedientes. Por essa razão, frequentemente expunha aos seus soldados a estimativa crítica da situação que se avizinhava, esclarecendo tanto os perigos e obstáculos peculiares de uma campanha iminente quanto as estratégias e justificativas morais de um ato realizado (Caes., *BCiu.*, 1. 72). Suetônio (*Iul.* 58. 1) comenta a sua grande diligência no uso das informações e observações colhidas em explorações antes de iniciar uma expedição.⁷⁹⁰ César (*BCiu.*, 3. 68. 1) se recusava a apelar aos temores religiosos de seus homens para qualquer finalidade, por isso não recorria a alertas ou alarmes divinos na forma de presságios. Na ocasião de sua invasão à África, ele desconsiderou pessoalmente um *haruspice* (Cic., *De Diu.* 2. 24. 52), e foi considerado suspeito de “fraudar” os oráculos sibilinos (Suet. *Iul.* 79).⁷⁹¹ É válido mencionar também seu desprezo pelos “terríveis” alertas do famoso Spurinna, comunicados nos idos de março, durante o sacrifício da Lupercalia

⁷⁸⁷ BOURNE, 1977, p. 421, 423 - 427

⁷⁸⁸ BOURNE, 1977, p. 421, 423 - 427

⁷⁸⁹ CLAY, 2007, p. 41

⁷⁹⁰ BOURNE, 1977, p. 425

⁷⁹¹ RIPAT, 2006, p. 155

(Suet., *Iul.*, 8. 1. 4). O exato status do adivinho é incerto, mas Cícero o menciona, em 43 AEC, como o principal especialista no assunto em Roma.⁷⁹²

Outro traço característico da política de César, que aponta para a sua disposição de admitir a *prudentia* epicurista enquanto orientação legítima para a ação pública, civil e militar, está na sua *clementia*. Afinal, segundo a máxima de Epicuro, apropriada para um governante, “o homem que causa medo não pode, ele próprio, estar livre do medo” (fr. Ethics, 84 apud Usener in 1887). Desse modo, o líder romano frequentemente não impedia os inimigos rendidos de partir livres, ou permitia que se alistassem em suas tropas (*BCiu.*, 1. 23. 5, 1. 86. 3-4). Que tal conduta se mostrasse deliberada, e mesmo aprimorada retoricamente com vistas a intensificar seu efeito, nos é indicado na audiência concedida aos inimigos derrotados de Corfinio (*Corfinium*). Nela, César primeiro os recordou da ingratidão com que retribuíram favores passados, e, em seguida, os liberou de taxas e impostos sob seu controle (*BCiu.*, 1.23). A Cícero (*Att.* 8. 13) não passou despercebida a sábia combinação de *pudentia* política e *clementia* demonstrada por ele, e a ela atribuiu o ímpeto com que o povo ia ao encontro do líder romano como em ondas.⁷⁹³

⁷⁹² BOURNE, 1977, p. 422, 425; RAWSON, 1985, p. 27, 28

⁷⁹³ BOURNE, 1977, p.425, 426

4.3. *De rerum natura*: um estudo filosófico a serviço da serenidade

Prosseguimos nossa investigação acerca dos métodos de predição política da *ratio* “*popularis*” chamando atenção para o problema da temporalidade. Para esse fim, devemos considerar a noção do tempo tanto na sua condição de elemento estruturante da virtude epicurista da *prudentia* quanto como fator constitutivo da experiência de instrumentalização dos sinais divinos. No tocante a esse tema, é necessário levar em conta, além do mais, a centralidade do tempo e a disputa pelo seu controle na cultura política da Roma Tardo-Republicana.⁷⁹⁴ Com efeito, a consulta aos auspícios permitia àqueles que detinham a prerrogativa para tal interferir nas questões presentes e assegurar o domínio sobre decisões futuras.⁷⁹⁵ Logo, tal prática despontou como um poderoso recurso para compor ações políticas informadas pela *providentia*. Indo além, é possível argumentar que, quando os altos magistrados e os áugures consultavam os sinais em questão, acessavam planos de temporalidade com durações e origens distintas, mas que atuavam simultaneamente no momento da ação ritual. Por essa razão, a performance da auspicação comportava uma pluralidade de “estratos do tempo”, cujas origens eram diferentes porque seus elementos constitutivos, quer dizer, cada um dos seus registros temporais, podiam emergir de contextos marcadamente heterogêneos.⁷⁹⁶ Sendo assim, a depender da referência temporal subsumida na orientação filosófica da autoridade que observava os sinais divinos, compromissos e formas de consenso, ou rupturas e conflitos, podiam ser simultaneamente criados. Nesse ponto, recordemos que não havia nada no sistema de adivinhação que tornasse impossível utilizá-lo para se construir uma reivindicação alternativa de poder. No *De rerum natura*, Lucrécio apresenta aos líderes romanos uma nova concepção do tempo, que organiza a lógica da *prudentia* epicurista e sustenta sua capacidade de predição política. Com isso, o autor interferiu na hierarquia e nas estruturas de poder informadas pela *auctoritas* religiosa.⁷⁹⁷

O desenvolvimento semântico da noção de *tempus* indica que, inicialmente, o sentido implicado em seu uso foi bastante concreto, pois designava um momento em função de uma ação. Nos Anais, *e.g.*, Ênio elogia Quinto Fábio Máximo que, como Ulisses, soube esperar a fim de tirar proveito das circunstâncias oportunas. Já Catão comenta, no *De agricultura*, que a administração eficaz de um negócio reside no emprego racional do tempo. Tal visão voltada para a ação não excluía, todavia, a intuição do “devenir” histórico. Em nossa discussão da

⁷⁹⁴ KIROV, 2010 apud SANTANGELO, 2013b, p. 57

⁷⁹⁵ BELTRÃO, 2014, p. 62

⁷⁹⁶ KOSELLECK, 2014, p. 14, 15, 16

⁷⁹⁷ BEARD, 1990, p. 34, 52, 53, 54, 68, 69, 70, 71; BERTHELET 2015, p. 19; RÜPKE, 2005, p. 217, 230

tradição ancestral e dos *exempla*, vimos que os romanos possuíam a disposição de transpor seus mitos e ritos para narrativas históricas. À vista disso, mesmo para um período recuado, eles concebiam a passagem do tempo conforme a percepção de que a atualidade é a “culminância” do passado, e o presente (muitas vezes em concorrência com o passado, como bem indicou Arendt) possuía importância para o que viria a acontecer no futuro. Basicamente, essa noção de acúmulo temporal orientava o regime de saberes atrelado à instrumentalização dos auspícios tal qual prescrita pela religião tradicional.⁷⁹⁸

No entanto, o diálogo e o contato em “primeira mão” com os conteúdos das escolas filosóficas gregas e helenísticas, e a apropriação mais confiante de seus recursos e métodos de formalização, suscitaram uma maior diversificação e complexidade no campo das sensibilidades e dos referenciais morais dos romanos do período final da República, e, conseqüentemente, os modos de perceber o curso do tempo e de atribuir-lhe valor foram matizados. Quanto a isso, importa esclarecer que, embora dialoguemos com a análise de Luciani Sabini a respeito da concepção do tempo no *De rerum natura*, não estamos de acordo com sua conduta metodológica, segundo a qual Lucrécio realiza tão somente uma “transcrição” para o latim da terminologia temporal de Epicuro. Sabini afirma que a contribuição do autor em termos de significativa originalidade foi limitada, e baseia tal consideração no conhecido verso em que ele (3. 3) se autoproclama discípulo do sábio grego: *te sequor, o Graiae gentis decus* (“a ti eu sigo, ó glória do povo grego”). Sabini toma inadvertidamente como “emulação” o que avaliamos ser, na verdade, uma valiosa fórmula retórica, da qual se serviu Lucrécio para lançar o leitor ou ouvinte de seu poema didático na tomada de consciência da “verdade” da filosofia epicurista. Os *Lucretii poemata* não consistem em uma exposição e defesa acríticas dos princípios da doutrina. Eles transmitem o esforço do seu autor de refletir, com o auxílio de novas categorias conceituais e formas de argumentação, sobre o passado de Roma e “pensar em plena crise” dos seus modelos de autoridade político-religiosa e valores morais tradicionais. Lembremos que o ato de apropriação “conquistadora” dos elementos materiais e intangíveis da cultura e do pensamento helenísticos revelou o quanto os romanos estavam conscientes do caráter estrangeiro desses conteúdos, o que levou a uma profunda modificação dos mesmos.⁷⁹⁹

Da parte de Lucrécio, havia a vívida compreensão acerca da necessidade imperiosa de eliminar todos os juízos, a seu ver, errôneos, ligados ao tempo, antes de exortar a elite de Roma a aderir às ideias da *physica* epicurista sobre sua natureza. Logo, o autor optou por

⁷⁹⁸ LUCIANI, 2000, p. 4, 5, 6

⁷⁹⁹ MOATTI, 2008, p. 15, 147, 250; LUCIANI, 2000, p. 2

partir da desconstrução e problematização da noção do “devir” histórico como acúmulo temporal. Apresentou, no lugar, a concepção do tempo enquanto acidente da matéria em movimento no espaço, o que ele entendia ser o equivalente do “tempo histórico”, constituído basicamente pelos *euenta*. Os fenômenos do mundo são regidos pelo signo do “transitório”: *fortuna gubernas* (Lucr., 5. 107). Nos versos seguintes (Lucr., 3. 1085-6), localizamos *casus*, termo crucial para a visão epicurista do tempo: “E não sabemos que sorte nos poderá trazer o futuro, que contingência nos trará ou que fim nos espera”.⁸⁰⁰ Lucrécio (3. 982-3) estabelece uma conexão direta entre a ignorância acerca da natureza do *casus* e o temor dos julgamentos divinos: “mas é antes em vida que um infundado medo dos deuses nos oprime, e os mortais temem que lhes caia sobre a cabeça aquilo que a cada um possa trazer o contingente”.⁸⁰¹ Levando em consideração tal perspectiva, distinguimos mais uma razão para o autor ter oferecido aos seus interlocutores uma alternativa ou versão mais “científica” do mito de fundação de Roma, desassociado dos auspícios inaugurais de Rômulo e da intervenção de Júpiter no mundo físico. Vênus rompe com a narrativa histórica linear da tradição ancestral porque representa ela própria, enquanto lei cósmica, um universo que segue seus impulsos espontâneos.

Intuímos a dificuldade da apreciação do tema na hesitação de Lucrécio em exprimir a definição fundamental de “instante”, para a qual não havia uma palavra correspondente em latim. Fruto da percepção do tempo como acidente do movimento, a noção de “instante” é frequentemente referida, no poema, por meio das expressões *tempore puncto* e *tempore exiguus* ou *minimus*.⁸⁰² O autor esclarece que a passagem do tempo altera a sorte das coisas (5. 1276: *sic uoluenta aetas commutat tempora rerum*):

[...] a servidão,
a pobreza e as riquezas, a liberdade, a guerra, a concórdia
[...]
costumamos chamar a estas coisas de “acidentes”, como é razoável.
Do mesmo modo, o tempo em si não existe, mas a sua apreensão
resulta das próprias coisas, aquilo que passou no tempo
[...]
E é forçoso que cada um reconheça que não sente o tempo *per se*,
separado do movimento das coisas e em plácido repouso.
(Lucr., 1.455-6; 58-60; 62-3)⁸⁰³

⁸⁰⁰ *posteraque in dubiost fortunam quam uehat aetas, / quidue ferat nobis casus quiue exitus instet.*

⁸⁰¹ *sed magis in uita diuom metus urget inanis / mortalis casumque timent quem cuique ferat fors.*

⁸⁰² LUCIANI, 2000, p. 18

⁸⁰³ *seruitium contra paupertas diuitiaeque, / libertas bellum concordia cetera quorum [...] haec soliti sumus, ut par est, euenta uocare./ tempus item per se non est, sed rebus ab ipsis / consequitur sensus, [...] nec per se quemquam tempus sentire fatendumst / semotum ab rerum motu placidaque quiete.*

É preciso salientar que a finalidade última de Lucrécio é subtrair a elite dirigente da angústia e da perturbação provocadas pela ilusão temporal advinda da religião, o que interfere diretamente na sua capacidade de avaliar estrategicamente seu desempenho no campo da predição e da instrumentalização dos sinais divinos. A argúcia com que o autor expõe o seu raciocínio e a diligência com que emprega as figuras de estilo da retórica e da poesia didática, nas seções dedicadas ao fenômeno do tempo, possuem o propósito de converter sua qualidade fatal e devoradora, obstáculo ao repouso, em premissa ética e instrumento auxiliar do líder sábio em sua difícil trajetória em direção à conquista do estado de serenidade, sem o qual ele não se torna capacitado para o exercício da virtude da *prudentia*. Nesse quesito, um preceito elementar do epicurismo consiste na ideia de que, se o tempo não é que uma contingência do movimento, a busca pelo prazer independe dele, e, portanto, os desejos que se instalam na duração não comportam qualquer legitimidade. Dessa forma, o cálculo hedonístico do discípulo é corretamente reconduzido para o caminho que leva à *ataraxia* e à propriedade autárquica do *consilium*. A autarquia corresponde ao seu estado de segurança, ou melhor, de invulnerabilidade diante dos fatores externos. Gozando dessa condição, ele se atém aos seus recursos internos, e os alarmes e as ameaças de punição divina não são mais elementos impeditivos para seu discernimento da situação concreta presente e do planejamento de ações futuras. É muito significativo que essa concepção epicurista do tempo, em larga medida ainda pouco conhecida em sua expressão filosófica rigorosa e sistemática na Roma de meados do século I AEC, tenha sido difundida pelos *Lucretii poemata* em um período de convulsões políticas e grave impasse institucional, o que nos autoriza a definir a *ratio* e a *prudentia* como conceitos de expectativa voltados para satisfazer necessidades e exigências novas da elite.

Lucrécio ressignifica a ideia de “infinito temporal” oriunda da *physica* epicurista. Em um primeiro momento, dispõe dela nos versos em que elucida didaticamente a mobilidade dos átomos no vazio do espaço. Em seguida, o autor empenha toda a sua capacidade de *ars e ingenium* (Cic., *Qfr.* 2, 9) e realiza a passagem decisiva da física à moral: converte o movimento sem cessar dos átomos em uma visão lúcida e serena do tempo:

Por outro lado, quando as ingentes legiões enchem as planícies,
 executando as manobras militares, e um fulgor se ergue
 até ao céu e em volta toda a terra brilha com o bronze,
 o solo ressoa sob o pesado tropel dos homens,
 e os montes, atingidos pelos brados, projetam os gritos
 até aos astros do mundo, em torno volteiam os cavaleiros
 e subitamente atravessam o meio dos plainos,
 fazendo-os estremecer com seu violento ímpeto;
 e, contudo, há um lugar no alto das montanhas de onde

tudo isto parece imóvel, um fulgor imóvel nas planícies.
(Lucr., 2. 323 - 32)⁸⁰⁴

Da mesma forma que para o caso de “instante”, Lucrécio hesitou em exprimir a noção de “eternidade”, para a qual também não havia um termo em latim preciso, o que o levou a utilizar *tempus* junto de *omnis*, *infinitus* e *aeternus*. Não há incidência de *aeternitas* no *De rerum natura*, e uma explicação possível é a impossibilidade métrica de integrar o vocábulo em um verso hexâmetro dactílico. Porém, o encontramos nas obras de Cícero, incluindo o *De diuinatione*, e é provável que se trate de uma invenção sua. A instabilidade semântica das noções de “instante” e de “eternidade” no poema se deve, principalmente, ao fato dessas palavras se referirem a dois aspectos diferentes da mesma experiência do tempo a que os fenômeno do mundo estão submetidos. Por um lado, o “devir” histórico dos *euenta*, regido pelo signo do “transitório”, é “ilusório”. Por outro, o comportamento incessante e espontâneo dos átomos não é incompatível com as leis naturais da necessidade e da causalidade. Portanto, o olhar treinado do discípulo descortinará, para além da “ilusão” do movimento, o *tempus certus* (Lucr., 2. 183), *i.e.*, a ocorrência regular e repetitiva dos eventos, ou melhor dizendo, a *ratio*, que orientará suas estratégias e planos de ação política. A contemplação meditativa dessa natureza perene é condição para o acesso à virtude apaziguante da eternidade e, por extensão, para a conquista da *ataraxia*. De fato, o *De rerum natura* se apresenta aos seus leitores e ouvintes como um estudo filosófico a serviço da serenidade. A seção 2. 7-10 coroa esse empreendimento de fôlego: nela há o elogio do sábio, em segurança nos “templos serenos” bem fortificados pela doutrina do maior deles, Epicuro. Nessa mesma passagem, o autor se apropria da linguagem augural (*templum*, - a) e a subverte: os *templa serena* correspondem, na verdade, aos *consilia* dos adeptos da escola do filósofo grego.⁸⁰⁵

Segundo a visão epicurista do tempo, os *euenta* se sucedem mecanicamente e são imprevisíveis: eles refletem, no nível humano e social, a livre associação dos átomos. Por conseguinte, Lucrécio não está de acordo com a ideia de que o destino da preeminência de Roma estaria nas mãos dos deuses. No lugar, ele assume que a sua grandeza precisa ser encarada como transitória: *fortuna gubernas* (Lucr., 5. 107). Com isso, as adivinhações e profecias, e suas promessas de predizer o futuro e o desígnio divino, são descartadas. O autor

⁸⁰⁴ *praeterea magnae legiones cum loca cursu / camporum complent belli simulacra cientes, / fulgor ubi ad caelum se tollit totaque circum / aere renidescit tellus subterque uirum ui / excitur pedibus sonitus clamoreque montes / icti reiectant uoces ad sidera mundi / et circum uolitant equites mediosque repente / tramittunt ualido quatientes impete campos; / et tamen est quidam locus altis montibus, / (unde) stare uidentur et in campis consistere fulgor.*

⁸⁰⁵ LONG, 1977, p. 67, 68; LUCIANI, 2000, p. 9, 10, 18

abriu uma brecha para que concepções arraigadas a respeito de Roma e de sua posição privilegiada fossem questionadas. No livro 2 do *De republica*, Cícero (2. 45) relaciona a *prudentia* com a capacidade de compreender o desenvolvimento dos sistemas políticos, de modo que o seu declínio possa ser apropriadamente entendido e, quando possível, previsto e evitado.⁸⁰⁶ Já no *De rerum natura*, a *prudentia* se baseia rigorosamente nos princípios da *physica* epicurista. Lucrécio estabelece que grandes cidades, tal qual Roma e Atenas, e suas formas de organização político-religiosa, são resultado dos *concilia* dos átomos, e estão invariavelmente destinadas à decadência e à destruição. O autor não atribui valor intrínseco aos regimes políticos, e localiza o surgimento das magistraturas após o colapso da monarquia e a irrupção da anarquia. Tal entendimento lhe permitiu julgar criticamente as falhas no arcabouço jurídico-institucional da República, e investir contra os abusos na prática ritual.

No subitem final, vamos nos ater às implicações da lógica da “transitoriedade” e do consequente “descentramento” de Roma para a reformulação dos modelos de autorreferência e das atribuições dos altos magistrados *cum imperio*. Uma segunda categoria conceitual da filosofia epicurista, a de “infinito”, será trazida à discussão, e avaliaremos o alcance da alteração cognitiva produzida pela sua incorporação às correntes epistemológicas romanas do século I AEC, notadamente no que tange as noções de interdição religiosa ligadas às fronteiras do império e à conexão dos seus territórios com Roma. Sustentaremos que é possível atribuir a esse conceito, em sua acepção epicurista, efeitos pragmáticos de longo alcance para a construção de uma ideologia imperial.⁸⁰⁷

⁸⁰⁶ SANTANGELO, 2013b, p. 59

⁸⁰⁷ BELTRÃO, 2007a, p. 11, 12, 19, 20; BERTHELET, 2015, p. 26; HUMM, 2012 apud LUKE, 2014, p. 20; SCHIESARO, 2010, p. 45-7

4.4. A “atualização” da *auctoritas* religiosa e a reformulação do *imperium* no contexto de expansão do império: Lucr., 1. 62-79

A exortação de Lucrécio, dirigida aos líderes e às autoridades romanas, incitando-os a vincular suas formas de ação política e de instrumentalização dos sinais divinos ao programa da *ratio* “*popularis*”, trouxe consequências para o ordenamento jurídico da República Tardia, especialmente no que se refere à repartição do poder, quer dizer, à disposição de altas prerrogativas magistrais entre as *partes* da elite do século I AEC. Ao reformular em novas bases o passado ancestral romano, subverter o regime da *auctoritas* religiosa e propugnar o exercício da *prudencia* epicurista nas performances públicas atreladas à auspicação, o autor consequentemente redefiniu os limites da *potestas* e do *imperium* das magistraturas superiores e dos comandantes.

Os auspícios eram, fundamentalmente, a fonte da *auctoritas* e da *potestas cum imperio*: ao consultá-los, os altos magistrados e generais obtinham a “confirmação” da investidura civil de suas *potestates* pela *auctoritas* de Júpiter.⁸⁰⁸ A *potestas cum imperio* conferia a esses homens o comando de tropas para fora dos limites de Roma. O que ocorria nos territórios para além do *pomerium*, fronteira sagrada da cidade, diferia substancialmente do prescrito nos locais públicos constituídos de modo permanente pela lei religiosa, tal qual o *templum*, sede do Senado, e os *rostra*, as tribunas destinadas aos discursos dos oradores. O direito de exercer atividades extraurbanas, *e.g.*, comandar o *populus Romanus* ou reunir a assembleia do povo em armas (*comitia centuriata*) no Campo de Marte, era objeto de contestação, e, para adquiri-lo, os *auspicia* deviam ser consultados.⁸⁰⁹ Os auspícios de partida para a guerra, que outorgavam o *imperium militiae*, eram estratégicos para a conexão da *urbs* com as regiões do império, e mesmo possuíam uma função determinante na renovação e reiteração de seus limites.⁸¹⁰

As partidas e os retornos oficiais dos magistrados superiores, principalmente dos cônsules, desempenhavam um papel fundamental no ciclo ritual da República, e afetavam diretamente a configuração jurídica do poder de *imperium*.⁸¹¹ Da mesma forma que a inauguração de um cônsul correspondia, em termos simbólicos, a uma *inauguratio urbis*, os marcos fronteiros do império renovavam-se quando o *imperium* passava para outras

⁸⁰⁸ BEARD, 1990, p. 69; BELTRÃO, 2014, p. 55, 56, 62; BERTHELET, 2015, p. 41, 103, 106, 107, 125

⁸⁰⁹ RÜPKE, 2005, p. 231

⁸¹⁰ BERTHELET, 2015, p. 26

⁸¹¹ LUKE, 2014, p. 6

mãos.⁸¹² A determinação com que Lucrécio problematiza, desloca e reordena, no *De rerum natura*, a relação, a um só tempo, de interdependência e exclusão recíprocas entre as funções de *auctoritas* religiosa e de *potestas cum imperio*, nos leva a cogitar que havia a necessidade premente de “atualizar” os fundamentos da primeira para fazê-la se adequar aos novos desafios com que se deparavam os comandantes, investidos da segunda, na linha de frente do alargamento do império.

A análise dos *Lucretii poemata*, sob essa perspectiva, nos permite, em última instância, desenvolver e aprofundar o conhecimento histórico sobre um período determinante na constituição do *imperium Romanum*. O século I AEC, no qual esses versos vieram a lume e circularam, esteve marcado pelo encontro da vitalidade no campo da especulação filosófica com o movimento de flexibilidade que atingiu aqueles da política e da religião, compreendidas as mudanças substanciais pelas quais Roma se transformou de cidade latina a império. E, no entanto, ainda pouco se discute o quanto a filosofia epicurista moldou a cultura política tardo-republicana, dotando-a de um instrumental conceitual que tornou alguns segmentos da elite dirigente capacitados para administrar o funcionamento da estrutura relativamente complexa e em expansão desse vasto território. Se, por um lado, o prosseguimento das campanhas de conquista, sem precedentes em termos de escala e profundidade, suscitou o questionamento de formas tradicionais de prática religiosa e exigiu a busca por estratégias alternativas de exercício do poder, por outro, o diálogo com os povos submetidos favoreceu o surgimento de um contexto excepcionalmente fértil e propício para trocas culturais. Como resultado, os romanos se tornaram cada vez mais receptivos a novas concepções e interpretações acerca da matéria divina, e, por conseguinte, a novas possibilidades de atitude piedosa.⁸¹³

Diante do cenário novo e adverso imposto pelas guerras civis e pelo aprofundamento da experiência de ampliação do império, os membros da elite, instruídos por Lucrécio no programa da *ratio* “*popularis*”, submeteram a instrumentalização dos sinais divinos e as tomadas de decisão a considerações de “cálculo político”, *i.e.*, desembaraçadas das prescrições rituais estabelecidas para atrair a *concordia* com os deuses. É indispensável ter em vista que, a partir do momento em que as adivinhações e consultas oraculares públicas se destacaram da paisagem religiosa do período final da República, as suas leis, por vezes complexas, passaram a concorrer e até a entrar em aberta contradição com as contingências da ação política. Não é forçoso perceber que a capacidade de agir acuradamente e com presteza,

⁸¹² HUMM, 2012 apud LUKE, 2014, p. 20

⁸¹³ BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 28, 30

em condições instáveis e desfavoráveis, se converteu em um imperativo quando Roma se tornou, ao longo do século I AEC, palco de uma sucessão de graves acontecimentos, que perturbaram a ordem cívica, desestabilizaram a República e a lançaram em uma guerra fratricida. Além disso, na linha de frente dos confrontos, no teatro de operações de guerra, prevalecia a necessidade urgente de deliberar e despachar diretivas às tropas em situações caracterizadas como contingentes.⁸¹⁴ Mesmo Cícero (*Phil.* 11. 27. 3) reconhece que, em caso de crise, “é absolutamente necessário obedecer às circunstâncias (*temporibus parere*) do que aos costumes (*quam moribus*)”.⁸¹⁵

Lucrécio compreendeu que, alterando o sentido conferido pelos líderes e pelas autoridades romanas aos sinais divinos, lograria interferir na piedade com que conduziam as adivinhações públicas e interpretavam os presságios dos adivinhos. Estando os fenômenos do mundo, segundo o epicurismo, regidos pelo signo do “transitório” e, portanto, livres da intervenção dos deuses, abre-se o caminho para ações articuladas na base do “cálculo político”. O exercício da *prudentia* epicurista no campo da predição política, ainda fortemente imbricado ao arcabouço jurídico da adivinhação romana (cf. a centralidade da economia simbólica da *auctoritas* religiosa, e.g.) corresponde àquilo que Luciano Canfora se refere, a respeito de César, enquanto “realismo político”.⁸¹⁶ A conduta de César na guerra pode ser evocada como a síntese de prudência e arrojo, já que as decisões tomadas a partir de um plano preestabelecido não o impediam de agarrar as vantagens de uma ocasião oportuna, quando inesperadamente surgida. Vale mencionar também a associação entre lucidez e criatividade, marca de sua política nos longos períodos de permanência em campanha, quando esteve exposto às mais incômodas condições materiais: ditava missivas cavalcando e mantinha ocupados dois ou mais copistas ao mesmo tempo.⁸¹⁷

Salientamos que para entender a “atualização” da *auctoritas* religiosa e a reformulação do *imperium* é imprescindível analisar as implicações mútuas, no poema, entre o universo da política e aquele da epistemologia. Pois Lucrécio constrói, na seção objeto de nossa atenção no presente subitem (1. 62-79), uma narrativa legitimadora para sua concepção do *imperium* em bases epicuristas. O autor articula, em diferentes níveis, as categorias conceituais de “infinito” e de “império”, e institui um tráfico de sentidos e valências simbólicas entre

⁸¹⁴ SANTANGELO, 2013b, p. 3-7

⁸¹⁵ MOATTI, 2008, p. 49

⁸¹⁶ CANFORA, 2014. A entrevistadora Maria Teresa Santaguída pergunta: "Um ponto positivo e um ponto crítico da figura de César". Canfora responde: "Admirável é a sua mentalidade 'laica', a liberdade de pensamento na Roma da 'religião de estado': o realismo político foi o seu fruto. Talvez a *clementia* no confronto com os adversários, da qual se orgulha nos Comentários, tenha sido um azar".

⁸¹⁷ CANFORA, 2002, p. 127

conhecimento, poder e autoridade sócio-política.⁸¹⁸ Antes de passarmos para os versos do *De rerum natura* que nos interessam, é necessário fazer uma ressalva. Recordemos o seguinte trecho do hino à Vênus (Lucr., 1. 29-3), em que a deusa é cantada como a “guardiã da paz imperial: “Faça com que sosseguem os ferozes trabalhos bélicos, e que repousem adormecidos por todos os mares e terras. Na verdade, só tu podes ajudar os mortais com tranquila paz”.⁸¹⁹ Não podemos esquecer que a exortação de Lucrécio para o “não uso de armas” e a opção pelo discurso (1.39: *suavis ex ore loquellas*) se remetem ao contexto das guerras civis (3.70: *sanguine ciuili* e 1. 41: *patria tempore iniquo*) e não àquele das conquistas e da expansão do império, cuja legitimidade não é questionada, tanto que o próprio recorre inúmeras vezes, ao longo do poema, ao vocabulário militar. Vejamos uma segunda seção problemática, visto que alvo do mesmo equívoco interpretativo: “assim, de todo modo, é melhor obedecer pacificamente do que querer comandar com *imperium* as coisas públicas, e desejar possuir poder” (Lucr., 5. 1132-34)⁸²⁰. Propomos que *imperio* diz respeito, nesses versos, ao *imperium militiae*, com que eram investidas as magistraturas superiores para atuar nos territórios além das fronteiras da *urbs*. Lucrécio possivelmente está repreendendo a avidez política dos sacerdotes e senadores alinhados à *factio* senatorial, empenhados em interferir na agenda dos altos magistrados e comandantes *cum imperio*. Essa passagem não só foi referida como evocando um poder do tipo monárquico, e até anunciando a inevitabilidade do *princeps*, mas a ela também foi atribuída um discurso anti-imperialista, que contraria, aliás, a disposição do autor de empregar sistematicamente expressões próprias do universo militar para legitimar a função do *imperium* segundo critérios epicuristas.⁸²¹

Cumprido realizar uma última ressalva. Houve, no século I AEC, um processo de “mudança acidental”, que resultou na perda de credibilidade conferida a algumas práticas de adivinhação. Enquanto a leitura das entranhas ganhou proeminência, os auspícios militares, tomados pelos generais antes da batalha e ainda importantes no século II AEC, caíram em descrédito. Tal fenômeno, na visão de Beard, não se relaciona com uma alteração de ideias religiosas, e sim com o fato de muitas das campanhas do final da República terem sido empreendidas por homens que exerciam, na ocasião, a posição de procônsules, o que lhes permitia comandar mas não consultar os auspícios (Cic., *Diu.* 2. 76).⁸²² Apesar da validade do argumento de Beard, centrado na dinâmica das magistraturas, sugerimos que seu

⁸¹⁸ KENNEDY, 2013, p. 52

⁸¹⁹ [...] *effice ut interea fera moenera militiari/ per maria ac terras omnis sopita quiescant;/ nam tu sola potes tranquilla pace iuuare/ mortalis, [...]*

⁸²⁰ *ut satius multo iam sit parere quietum / quam regere imperio res uelle et regna tenere*

⁸²¹ Cf. BOURNE, 1977; LEHOUX; MORRISON; SHARROCK, 2013; SCHIESARO, 2010, p. 45-7

⁸²² BEARD, 1990, p. 55

posicionamento quanto às escolhas religiosas seja requalificado, pois suspeitamos que ocorreu uma profunda transformação, durante o século I AEC, na sensibilidade dos romanos no que concerne à religião. O *De rerum natura* tanto comunica quanto remodela esse campo sensível, dado que instiga seus leitores e ouvintes a questionar a capacidade de predição política das adivinhações e a subverter o fundamento do saber atrelado à auspicação, *i.e.*, a *auctoritas* religiosa de senadores e sacerdotes.

A fim de determinar etapas para nossa investigação, objetivando a clareza, é útil distinguir metodologicamente dois procedimentos retórico-argumentativos na seção em discussão (Lucr., 1. 62-79), embora seus limites sejam bastante tênues. Lucrécio institui, por um lado, uma associação entre conhecimento e poder, e, por outro, entre conhecimento e autoridade sócio-política.⁸²³ A sua finalidade última é redefinir, em bases epicuristas, o *imperium* com que os altos magistrados são investidos. Porém, ele reconhece que, antes, há a necessidade de “atualizar” a *auctoritas* religiosa, notadamente a auspical, de modo que corresponda às novas circunstâncias surgidas com o aprofundamento da experiência de expansão do império. Sem deixar de estabelecer um intenso diálogo com os *exempla* e a tradição ancestral, o autor ousa propugnar o próprio Epicuro como alternativa legítima de autoridade à elite romana de seu tempo.

Atentemos para o uso de imagens e de um vocabulário político-militar no elogio feito por Lucrécio a Epicuro. O sábio grego é inserido em uma narrativa épico-heroica, e assume as insígnias do general: o “herói conquistador” retorna de uma jornada de “batalhas épicas” para o “triunfo” em Roma.⁸²⁴ A coragem com que lança seu olhar contra o céu e desafia a “religião opressora” (Lucr., 1.64: *gravi religione*) é venerada em analogia com os hinos que acompanham os generais em triunfo. Epicuro subjuga e vence a religião (Lucr., 1.78: *quare religio pedibus subiecta uicissim*), e atravessa os portões que dão acesso à natureza (Lucr., 1.71: *naturae primus portarum claustra cupiret*).⁸²⁵ Não deixemos de observar a convergência temporal entre o início da composição dos *Lucretii poemata* e o começo da campanha gaulesa de César: ambos os eventos ocorreram em meados dos anos 50 do século I AEC. O elogio épico-heroico ao sábio grego é enquadrado em conformidade com os relatos das conquistas imperiais romanas. Tal qual um comandante prudente, ele é retratado em marcha, a percorrer os territórios submetidos, colhendo e analisando informações. Os *Commentarii de bello*

⁸²³ Cf. LEHOUX; MORRISON; SHARROCK, 2013

⁸²⁴ KENNEDY, 2013, p. 56; Cf. BUCHHEIT, 2007

⁸²⁵ GALE, 2007, p. 6

gallico, escritos aproximadamente no mesmo período do poema, vêm, portanto, à nossa mente.⁸²⁶

O “butim” do qual se apodera Epicuro é a filosofia, que lhe traz o esclarecimento das leis da natureza. Lucrécio adverte que o *terror* divino está enraizado no medo e na ignorância, de forma que, para dissipá-lo, é imprescindível dedicar-se ao estudo do epicurismo. Desse modo, o desconhecimento das leis do *cosmos* desponta enquanto fator impeditivo para a instrução política do líder romano prudente. Ao contrário dos discípulos do sábio grego, cuja “segurança exterior” é garantida pelos “templos serenos bem fortificados pela doutrina” (Lucr., 2.7-10), aqueles que não perseguem a orientação da *ratio* epicurista estão confinados a uma “cidadela em cerco” (Lucr., 1. 73).⁸²⁷ A dialética entre “ignorância” e “esclarecimento” perpassa o *De rerum natura* e age em diferentes níveis, pedagógico bem como epistemológico. Vejamos a seguinte seção: “Porque o desconhecimento das causas força a conferir aos deuses o *imperium* sobre as coisas e a lhes conceder grande poder (Lucr., 6. 54-5)⁸²⁸. O sentido de *imperium res* compreende tanto a *res publica* quanto o seu domínio sobre os territórios do império, qual seja o *imperium Romanum*. E designa também, conforme indicamos, o comando dos altos magistrados e generais. Já *res* assume o significado de “império” e, além do mais, pode ser traduzida por “natureza”, “universo” ou “*cosmos*”. À frente, exploraremos mais detidamente as implicações dessas múltiplas significações. Por hora, devemos notar que a “ignorância das causas” do funcionamento regular e mecânico da natureza conduz ao erro de crer que as divindades controlam as leis do universo e interferem no seu movimento. A palavra *res* desempenha, nesses versos, um papel muito especial, pois propicia a ponte entre “*cosmos*” e “território”, ou seja, entre o campo da epistemologia e aquele da ideologia imperial.

Consideramos válido atribuir à *orthopraxis romana* propriedades epistemológicas. Na condição de forma de conhecimento, ela se baseia na suposição de que os seres divinos deixam marcas no mundo físico. Tal *disciplina* estabelece as prescrições rituais das cerimônias e consultas oraculares públicas, e fundamenta a sabedoria e expertise dos agentes religiosos, que perscrutam o desígnio dos deuses mediante a observação e a interpretação das suas manifestações e dos seus atos no plano sensível, com destaque para os locais cívicos da *urbs*. No tocante à nossa discussão, é indispensável reter que dela emana a *auctoritas* de senadores e sacerdotes, que lhes confere a prerrogativa exclusiva de tomar os auspícios. Se

⁸²⁶ KENNEDY, 2013, p. 53, 57

⁸²⁷ KENNEDY, 2013, p. 52

⁸²⁸ *ignorantia causaram conferre deorum / cogit ad imperium res et concedere regnum*

res é o termo que possibilita o tráfico simbólico entre “natureza” e “território”, *auspicia* é o elemento catalisador fundamental, que efetivamente transfere os instrumentos conceituais de um sistema de conhecimento, quer seja a *physica* epicurista, quer seja a *orthopraxis romana*, para o terreno da disputa por poder e do confronto entre estratégias e métodos de conquista e de expansão imperial divergentes. Na referida passagem do *De rerum natura* (6. 54-5), Lucrécio alerta que conceder *imperium* aos seres divinos gera, como consequência indesejada, o exercício de *regnum*, *i.e.*, de uma forma excessiva ou ilegítima de dominação. Propomos ler, no lugar de “deuses”, uma alusão àqueles setores da elite alinhados à *factio* senatorial, que agenciam medidas conservadoras, articuladas na base da tradição intelectual dos *optimates*. Detentores do direito de consultar os *auspicia*, eles agem na esfera pública obstruindo, mediante a *obnuntiatio*, as propostas de lei formuladas por magistrados superiores e comandantes segundo a orientação política e o esquema intelectual “populares”.⁸²⁹ Se levamos em conta as circunstâncias convulsivas e de hostilidades manifestas das guerras civis, é possível que tal referimento do autor tenha atingido o nível de compreensão necessário para se fazer polêmico.

Na seção que abre o presente subitem, a associação entre a conquista do conhecimento “verdadeiro” e uma bem-sucedida campanha militar é bastante evidente, pois lemos que a *ratio* imprime às “proezas” e “façanhas” de Epicuro um caráter imbatível, com o qual derrota o inimigo, em sua jornada de “batalhas” em regiões distantes.⁸³⁰ Recordemos os versos nos quais Lucrécio (2. 40-54) se dirige muito enfaticamente aos generais romanos, e os aconselha a não extrair demasiada confiança de suas legiões fortemente armadas. Ele sentencia que apenas a posse da *ratio* oferece resistência ao *terror* divino, que arrisca comprometer o “cálculo político” orientado pela virtude da *prudentia*.

É significativo que o autor recorra às cerimônias de partidas e retornos oficiais, eventos cruciais do ciclo ritual da República, para reformular, em bases epicuristas, o *imperium* do alto magistrado e comandante. Personagens influentes da elite dirigente do século I AEC, entre eles César, delas tiraram proveito na elaboração de suas teologias políticas particulares. Surpreende-nos que Lucrécio se sirva de tal prática discursiva para compor a autorrepresentação religiosa do próprio Epicuro, celebrado com aparato e veste militares. A narrativa legitimadora construída em torno desses deslocamentos remonta a uma tradição

⁸²⁹ Os romanos supunham que os deuses deixavam sinais no mundo físico, e que tais sinais podiam ser conhecidos através da percepção dos sentidos. Por essa razão, as matérias da religião eram submetidas a um conhecimento empírico em sua orientação, *i.e.*, a uma epistemologia “empiricista”, à qual a prática ritual recorria. ANDO, 2008. p. 9, 10, 11, 14, 16, 17, 21; ARENA, 2013, p. 5, 10; BELTRÃO, 2006, p. 141; BERTHELET, 2015, p. 116 (n. 75); GLARE, 1968, p. 1601; ORLIN, 2007, p. 58; WIRSZUBSKI, 1968, p. 5, 7

⁸³⁰ KENNEDY, 2013, p. 52

cultural helenística de séculos, cujo exemplo mais ilustre vem de Alexandre, o Grande, conquanto referências a modelos de um tempo tão recuado como o de Homero também encontrem lugar. Antes de César, dela se serviu largamente Sula, e o que chama atenção na composição de suas teologias políticas é o acordo, ou o compromisso instável, entre o respeito ao arcabouço jurídico tardo-republicano e o anseio por uma ampliação do enquadramento normativo para além das fronteiras da *urbs*. Através delas, os dois generais expressaram inquietação em relação a um período marcado pela enorme expansão dos horizontes imperiais romanos, não obstante a falta de um correspondente reordenamento das instituições políticas. Nesse quesito, os fundamentos ancestrais da *auctoritas* religiosa e o aparelho augural se mostraram insuficientes enquanto dispositivos legais capazes de acomodar as reivindicações de poder desses novos personagens em ascensão, forçados a perseguir, nessas condições, novos registros de autoridade para concretizar suas agendas políticas. Uma característica marcante da referida narrativa construída em torno das partidas e dos retornos oficiais é a presença de um indivíduo extraordinário, cuja “irrupção epifânica” garante a solução para uma *statis* cívica. Lembremos do protagonismo de César nas *Feriae Latinae* e na *ouatio* de 44 AEC, e do seu esforço de associar seu poder pessoal ao compromisso com uma República pacificada e restaurada. Lucrécio explora esse mesmo discurso legitimador, e oferece a autoridade filosófica de Epicuro como solução para a crise institucional provocada pela perturbação da relação de complementaridade e exclusão recíproca entre a *auctoritas* e a *potestas*, sem romper, contudo, com as estruturas de poder e o conjunto de leis da República Romana, como desejou, aliás, o próprio César.⁸³¹

A composição teológica elaborada por Sula e César, de um lado, e a do poeta e filósofo, de outro, compartilham mais um elemento em comum. Nelas, o horizonte imperial em progressiva expansão abre uma janela para uma concepção mais larga e cósmica⁸³², que institui uma continuidade simbólica entre a imensidão dos territórios a conquistar pelas armas e a infinitude do universo a se conhecer pela razão. Com isso, é criada uma “poderosa” ferramenta epistemológica, que mobiliza as categorias conceituais de “império” e de “infinito”⁸³³, e dela se serviu Lucrécio para reestruturar em bases epicuristas o poder de *imperium* e o sentido de *terminus*, termo chave da linguagem augural.

A ideia da infinitude do *cosmos* é central para o epicurismo, e particularmente para a sustentação da tese da não intervenção dos deuses nos assuntos humanos, uma vez que afasta

⁸³¹ Cf. BUCHHEIT, 2007; LUKE, 2014, p. 18-9

⁸³² LUKE, 2014, p. 17

⁸³³ KENNEDY, 2013, p. 52

a possibilidade de um mundo criado e controlado pela agência divina.⁸³⁴ Lucrécio introduz a concepção de “infinito” em uma seção que lhe permite validá-la frente a essa moldura cósmica de limites expandidos, que enquadra as noções de “império” e de “universo”. Atento ao valor da tradição para legitimar um conhecimento, conferindo-lhe autoridade, o autor (1. 963-83) se remete ao ritual dos sacerdotes *fetiales*, que consiste em arremessar uma lança nos limites do território inimigo como declaração de guerra.⁸³⁵

Ora, porque é preciso confessar que fora da totalidade não existe nada,
o universo não tem uma extremidade, portanto não tem limite nem
[medida.

E não importa em que região do universo te encontres,
sempre, seja qual for o lugar que alguém ocupe,
deixa o universo infinito para todo o lado e de forma igual.
Por outro lado, se quisermos supor finito todo o espaço,
se alguém der uma corrida, tomando balanço,
e lançar um dardo a voar para regiões extremas,

[...]

por ventura preferes acreditar que este, lançado com força poderosa,
irá para onde foi arremessado e voará para longe
ou pensarás antes que alguma coisa se lhe oponha e o faça parar?
É necessário, com efeito, que admitas e escolhas uma ou outra hipótese,
pois quer uma quer outra destas duas te impede toda escapatória
e obriga-te a admitir que o universo se estende sem limites.
Na verdade, quer haja algo que se oponha e impeça que o dardo
chegue ao lugar para onde foi lançado e aí se crave,
quer vá para fora, não terá saído do limite do universo.⁸³⁶

Tal prática definia os termos pelos quais uma guerra devia ser apropriadamente iniciada, quer dizer, visava a assegurar que as partes beligerantes a compreendessem como “justa”.⁸³⁷ A escolha de Lucrécio por vincular a discussão do problema epistemológico da ideia de infinito ao repertório do *bellum iustum* é fortemente indicativa do seu engajamento no debate a respeito das normas vigentes referentes ao controle político e militar dos territórios submetidos, e, em última instância, do seu propósito de reformular o poder de *imperium*.⁸³⁸

⁸³⁴ KENNEDY, 2013, p. 54

⁸³⁵ MAYER, 1990 apud KENNEDY, 2013, p. 56

⁸³⁶ *nunc extra summam quoniam nihil esse fatendum, / non habet extremum, caret ergo fine modoque. / nec refert quibus adsistas regionibus eius; / usque adeo, quem quisque locum possedit, in omnis tantundem partis infinitum omne relinquit. / Praeterea si iam finitum constituatur/ omne quod est spatium, si quis procurrat ad oras / ultimus extremas iaciatque uolatile telum, / id ualidis utrum contortum uiribus ire / quo fuerit missum maui longeque uolare, / an prohibere aliquid censes obstareque posse? / alterutrum fatearis enim sumasque necessesit. / quorum utrumque tibi effugium praecludit et omne / cogit ut exempta concedas fine patere. / nam siue est aliquid quod probeat efficiatque / quo minus quo missum est ueniat finique locet se, / siue foras fertur, non est a fine profectum.*

⁸³⁷ BEARD; NORTH; PRICE, 1998a, p. 26

⁸³⁸ KENNEDY, 2013, p. 54

Revisitemos os versos que celebram a jornada épica de conquistas de Epicuro para além das mais distantes muralhas do mundo. Ele regressa vitorioso (Lucr., 1.75: *refert nobis uictor*) do seu percurso através do universo imensurável, e traz consigo um “butim”, em outras palavras, o conhecimento “verdadeiro” acerca da natureza das coisas. Lucrécio “canta” não só a partida, mas também o retorno do sábio grego, já que evoca a cerimônia do triunfo do general romano: tal rito glorifica, a um só tempo, as campanhas em terras desconhecidas e a volta à *urbs*. Por conseguinte, a narrativa de uma incursão exploratória pelo *cosmos* desconhecido exige, necessariamente, que o “comandante” e/ou “sábio” seja reconduzido ao “centro”, na figura de sua audiência, ou seja, os cidadãos de Roma. Tal exigência interpõe uma inconsistência apenas aparente para as ideias de infinitude material e contingência temporal da filosofia epicurista, que sustentam a tese da não-centralidade do orbe e promovem a alteração cognitiva que “descentra” o argumento da glória eterna da *urbs*, atrelada à aterradora superioridade dos deuses. Novamente devemos observar o tráfico de sentidos e valências simbólicas entre conhecimento, poder e autoridade, visto que a epistemologia trabalha, nessa passagem do *De rerum natura*, a favor da ideologia imperial. Desse modo, em sua longa empresa de buscas e assaltos em territórios longínquos, Epicuro percorre, principalmente, o “infinito em potencial”, que corresponde àquela progressão supostamente sem fim da mente, indispensável para engendrar a concepção de uma “infinitude do espaço”. Tal concepção providencia, por sua vez, as coordenadas mentais necessárias para se criar, de fato, a ideia de um “espaço infinito”. Essa poderosa arquitetura conceitual alicerçada em noções da *physica* epicurista contribuiu para forjar um discurso legitimador da grandeza do império, que se tornou uma tópica na literatura latina, tendo sido retomado e desenvolvido alguns anos depois por Virgílio (*Aen.* 1.278-9), sob o epíteto de “império universal”, *i.e.*, “sem limites de espaço e tempo” (*his [sc. Romanis] nec metas rerum nec tempora pono: / imperium sine fine*).⁸³⁹

Por fim, Lucrécio ressignifica, nos versos finais da seção dedicada à aventura épica de Epicuro, um conceito fundamental do vocabulário do rito augural: *terminus*, *-i*. Encontramo-lo justaposto (Lucr., 1. 76-7) a outros três termos, cuja correlação sinaliza a diligente investida do autor em modificar o aparato jurídico da auspicação, com vistas a “atualizar” o *imperium* do alto magistrado e comandante. São eles: *finita*, *potestas* e *ratione*. O sentido de *terminus* ilustra com que grau de sofisticação a religião romana estabelecia espaços metafísicos através

⁸³⁹KENNEDY, 2013, p. 57; LEHOUX; MORRISON; SHARROCK, 2013. Essas marcas de intertextualidade na poesia augustana sugerem que as tentativas de uma “conjuração silenciosa” dos *Lucretii poemata* não foram tão bem-sucedidas.

da linguagem do ritual e da lei. O mesmo pode ser notado, conforme visto, a respeito dos *templa*. Uma vez que *terminus* consiste em um “marco divisor” conceitual que traça fronteiras e separa zonas sagradas, a seguinte série de indagações deve ser equacionada: aos interesses de quem, munido de que autoridade e a partir de qual critério, intentando a quem excluir, os *termini* são definidos? Com isso, permanecemos alertas para a presumida estabilidade dessas divisões, e especialmente para o caráter temporário e condicional das prescrições normativas e do regime de competências determinados por aqueles agentes religiosos a quem é atribuída a prerrogativa exclusiva de demarcar esses limites. Afinal, a *religio romana* era permanentemente atualizada pela prática ritual, e a atitude piedosa dos cidadãos não era dogmática. Além do mais, recordemos que não havia qualquer impedimento para o uso do sistema de adivinhação tardo-republicano como uma reivindicação alternativa de poder. Nessas condições, consultas oraculares e *consacrations* foram convertidas em objetos de disputa, e em meio a debates e questionamentos, se abriu uma brecha para possíveis transgressões.⁸⁴⁰

Lucrécio pleiteia um sistema de ideias não-convencional, que perturba os critérios do saber augural transmitidos pela tradição ancestral. A filosofia epicurista postula uma verdade universal: a *ratio* é capaz de esclarecer qualquer fenômeno da natureza, em qualquer tempo e lugar (cf. Lucr., 1.77). A nível macroscópico, a infinitude do universo possui a capacidade explicativa de subverter a tese do mundo criado e controlado pelos deuses. Já a nível microscópico, o epicurismo ensina que os corpos são agregados de átomos, cujas propriedades são tamanho, forma, peso e movimento. A rigor, esses quatro atributos descrevem todo e qualquer elemento sensível. Com efeito, as leis da *ratio* submetem os fenômenos do mundo a um preciso e notadamente circunscrito limite de possibilidades interpretativas (cf. Lucr. 1. 76-7: *finita e alte terminus*).⁸⁴¹ O autor mobiliza essas premissas da *physica* e seu potencial epistemológico na “batalha semântica” em torno da terminologia augural, de enorme utilidade pública, pois ao invocá-la em sua performance nas cerimônias cívicas, as autoridades religiosas estipulam as fronteiras entre o espaço sagrado e o espaço humano.

Com o aporte da *ratio* epicurista, os deslocamentos desses marcos passam, a partir de então, a responder menos ao escrupuloso processo de perscrutar a vontade dos deuses, e a servir mais aos imperativos do fluxo “transitório” de eventos e à lógica deliberativa de tipo

⁸⁴⁰ ANDO, 2008, p. 13, 25; BEARD, 1990, p. 35, 36, 39, 68; BRUNT, 1997, p. 175; ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 265, 268, 270; KENNEDY, 1997, p. 27; SCHEID; LINDER, 1993, p. 54;

⁸⁴¹ KENNEDY, 2013, p. 53, 54

“instrumental”. Desse modo, satisfaz-se as necessidades e exigências dos novos líderes em ascensão, cujas insígnias “vestem” Epicuro em sua jornada heroica. Em meio aos conflitos das guerras civis e às campanhas expansionistas, alguns comandantes transmitiram uma pretensão apenas aparente de estabelecer uma relação “particular” e “privilegiada” com as instâncias divinas. Suficientemente a par do incremento no campo da reflexão crítica, que animou a discussão acerca dos fundamentos ancestrais da religião romana, esses homens ambicionaram “elevar-se aos céus” (Lucr., 1. 79), mas de forma alguma desejavam ocupar o lugar dos deuses. Atentos aos recursos e métodos das escolas filosóficas helenísticas em circulação, eles ansiavam por um conhecimento que lhes conferisse respaldo para agir mais proximamente em conformidade com o princípio da autonomia. Tal qual Epicuro no hino à Vênus, que se mostra o “verdadeiro” aliado da deusa na missão de pacificar a República, Lucrécio apresenta a doutrina epicurista ao líder romano como sendo o “verdadeiro” conhecimento, visto que ela intercede pela liberdade do sujeito de agir de acordo com seu *consilium*, ou seja, autarquicamente, e o exorta a estudar as consequências de suas escolhas em concordância com a *prudentia* e o “cálculo” político, o que o torna imperturbável diante das ameaças de punição divina.

Os cidadãos de Roma possuíam a convicção, continuamente reforçada pelo elogio aos valores e à moralidade transmitidos pelos antepassados, de que não havia sido em razão de qualquer excelência ou capacidade humana que eles conquistaram tantos territórios e subjugaram tantos povos. O trunfo foi ter excedido seus inimigos em *pietas* e *religio*. De fato, a religião romana envolvia uma *scientia*, baseada no entendimento de que tudo se relacionava com as potências divinas.⁸⁴² É interessante confrontar esse lugar-comum da literatura, profundamente enraizado nos esquemas dos *exempla* e do *mos maiorum*, com o longo *excursus* do sexto livro dos *Commentarii de bello gallico* (11-28) sobre os costumes e práticas religiosas dos celtas e dos germanos. Nele, César oferece um exemplo notável de associação entre conhecimento e imperialismo. Na descrição que faz dos druidas e dos temas de seus ensinamentos, lemos: *multa praeterea de sideribus atque eorum motu, de mundi ac terrarum magnitudine, de rerum natura, de deorum immortalium vi ac potestate disputant et iuventuti tradunt* (Caes., *BGall.*, 6.14.6). A expressão *de rerum natura* é empregada junto de outros termos relacionados ao campo da filosofia da natureza, e é possível conferir-lhe um teor cognoscível impregnado de uma visão de mundo epicurista. Antes de César, a atestamos apenas em Lucrécio (1.21–6).⁸⁴³ A campanha gaulesa se estruturou em torno de um plano

⁸⁴² BRUNT, 1997, p. 184

⁸⁴³ KREBS, 2013, p. 775

estratégico de grande fôlego, e a aplicação de César no recolhimento de informações de cunho etnográfico indica sua disposição de estudar e buscar compreender seus inimigos. Comentamos a diligência com que utilizava esses dados antes de iniciar uma expedição (Suet., *Iul.* 58.1).⁸⁴⁴ Nesse sentido, ao contrário da referida tópica, segundo a qual o império deve sua glória à piedade dos romanos, César muito significativamente dispõe de uma análise sociológica meticulosa para explicar as razões da derrota dos povos submetidos.⁸⁴⁵

É igualmente digna de nota a lei sobre extorsão criada por César em 59 AEC, que vigorou, aliás, durante muito tempo. Consistiu, principalmente, em limitar ao máximo o ato de extorsão dos promagistrados e de seu círculo nas províncias. César estava convencido de que a sustentação do complexo político-militar do *imperium Romanum* dependia de medidas como essa. Na composição da extensa e bem articulada peça legislativa sobre extorsão, ele extraiu vantagem do seu significativo e vasto conhecimento da realidade da administração provincial. A lei refletiu um esforço relevante de reforma e disciplina da legislação a respeito do tema: determinou a obrigatoriedade do depósito de duas cópias do relatório financeiro da gestão de um promagistrado em duas cidades diferentes da província, e de mais uma terceira junto ao *aerarium*. A perspectiva política com que foi elaborada ultrapassou os horizontes jurídico-institucionais da *urbs*, e lançou um olhar para os confins do seu domínio em expansão. Dez anos depois, vemos César aprofundar essa mentalidade ao estender a cidadania romana aos transpadanos (população das províncias da Gália Cisalpina). Diante de sua penetrante disposição aperceptiva atravessada pelo entendimento da noção de alteridade, nos vem à mente a reconhecida igualdade com que o Jardim acolheu cidadãos e estrangeiros desde o início de suas atividades.⁸⁴⁶

Além da lei sobre extorsão, há mais um exemplo instrutivo da instrumentalização da escrita por parte de César. A partir de 59 AEC, os debates senatoriais começaram a ser publicados. A escrita se firmava, sob o seu incentivo, enquanto um meio de controle objetivo sobre os magistrados, e também como suporte da informação política.⁸⁴⁷ Recordemos que, no período final da República, a escrita passou a servir à comunicação pública e, ao mesmo tempo, lidou com novas demandas interpretativas e cognitivas. Conseqüentemente, o campo da religião conheceu um fenômeno caracterizado de “sincretismo anárquico”, o que desestabilizou a sua função de compor e veicular significados “autoritários”. Dessa forma, foram estabelecidas as condições para a articulação e a transmissão de novos modelos de

⁸⁴⁴ BOURNE, 1977, p. 425

⁸⁴⁵ CANFORA, 2002, p. 127, 131, 150

⁸⁴⁶ BOURNE, 1977, p. 422

⁸⁴⁷ MOATTI, 2008, p. 159

autoridade político-social, que divergiam daqueles da *auctoritas* religiosa de senadores e sacerdotes.⁸⁴⁸

⁸⁴⁸ BEARD, 1990, p. 66; BELTRÃO, 2013, p. 234, 237, 239, 245; CANFORA, 2002, p. 112, 113, 124; GORDON, 1990, p. 190, 191; HABINEK, 1998, p. 3, 7, 10, 18, 45; MOATTI, 2008, p. 14, 252

Considerações Finais

Propomo-nos a investigar, na presente Tese, a participação de Lucrécio na constituição das experiências religiosas e na ressignificação dos programas da ação pública romana do século I AEC. O desempenho do autor nesse processo levou à sistematização da *ratio* “*popularis*”, ou seja, da orientação político-religiosa nascida da convergência dos métodos e do vocabulário da *ratio* epicurista com aqueles da tradição intelectual “*popularis*”.

Elegemos discorrer, nas apreciações finais que seguem, sobre uma seção bastante conhecida do *De rerum natura*, que nos permitirá não só retomar, como também correlacionar, em um último esforço de concisão, os múltiplos aspectos da práxis poética de Lucrécio no âmbito da “batalha semântica” pelo instrumental conceitual da *religio publica*, por meio do qual as autoridades e os magistrados de Roma disputavam o acesso às potências divinas. Dispomo-nos a contribuir com uma nova interpretação acerca da passagem na qual ele retoma o mito de Sísifo (Lucr., 3. 995-1002):

Também Sísifo está vivo diante dos nossos olhos, é aquele que solicitou ao povo os *fasces* e os severos machados e sempre se afasta vencido e triste. Na verdade, candidata-se ao *imperium*, que é inane e nunca concedido, e nisso suportar constantemente uma dura labuta, isso é empurrar com grande esforço uma pedra por um monte acima, que, porém, ao chegar mesmo lá em cima, rola de novo para trás e velozmente procura os plainos do terreno chão⁸⁴⁹

O mito de Sísifo, rei de Corinto que atraiu a ira de Zeus, se converteu, na Antiguidade, em símbolo do “carreirismo político”.⁸⁵⁰ As interpretações correntes quanto à retomada de um filósofo epicurista dessa expressão paradigmática do comportamento político antigo segue, via de regra, a linha de imputar aos adeptos da doutrina um desprezo ou desinteresse pelos negócios públicos.

Na série “Greece and Rome: Texts and Contexts” da Cambridge University Press, voltada para estudantes e para o público em geral, Philip de May afirma que o Sísifo do poema seria um “homem de ambições políticas”, julgadas, todavia, “fúteis” por Lucrécio. A par das altas expectativas e exigências que aguardavam os jovens da elite para o ingresso no

⁸⁴⁹ *Sisyphus in uita quoque nobis ante oculos est, / qui petere a populo fasces saeuaeque secures / imbibit et semper uictus tristisque recedit. / nam petere imperium, quod inanest nec datur umquam, / atque in eo semper durum sufferre laborem, / hoc est aduerso nixantem trudere monte / saxum, quod tamen [e] summo iam uertice rusum / uoluitur et plani raptim petit aequora campi.*

⁸⁵⁰ MILANESE, 1992, p. 231

cursus honorum, May explica a ocorrência do mito dizendo, simplesmente, que o autor está “fora de tom” com o seu tempo.⁸⁵¹ Entretanto, detivemo-nos, ao longo da Tese, na dinâmica do agenciamento das ideias e dos princípios ético-morais epicuristas, expostos no *De rerum natura*, no terreno da concorrência política e da economia simbólica de distinção de fins da República. De acordo com Barbara Price Wallach, a função do mito de Sísifo na obra é disponibilizar um breve, porque alegórico, esquema de caráter, que exponha, em tom polêmico, comportamentos amplamente reconhecidos como negativos. Logo, Sísifo ilustra um exemplo de vício que deve ser evitado pelo público-alvo de Lucrécio, a elite romana de meados do século I AEC.⁸⁵² Na presente Tese, tivemos a oportunidade de matizar a classificação de Epicuro dos desejos de poder como vazios, porque nem naturais, nem necessários. Contrapomos essa definição do sábio grego com o comentário de Diógenes de Oenoanda (Frag. 26, Col. IV), segundo o qual a busca pelo poder pode ser considerada um bem natural no epicurismo quando o objetivo principal é garantir a segurança.⁸⁵³ Discutimos que, pela terapia filosófica e pelo exercício de virtudes epicuristas, o discípulo se reapropria da condição autárquica do *consilium*, que lhe restitui o estado de segurança, quer dizer, de invulnerabilidade diante de impedimentos ou constrangimentos de ordem externa, notadamente divinos. Pontuamos que o fim último da conquista da autarquia, sem a qual o sábio não goza da *ataraxia*, é a preservação da ordem e estabilidade política da cidade, e da segurança dos cidadãos.

Nesse sentido, acolhemos a ideia de que Lucrécio volta-se, em algumas passagens do poema, para a crítica a alguns vícios da elite do final da República, *e.g.*, em 2. 12,14 (“rivalizam na nobreza e buscam se elevar aos píncaros da riqueza para alcançar o poder”⁸⁵⁴). Essas condutas constituiriam vícios porque corresponderiam, a seu ver, a uma perversão irracional da vida, *i.e.*, um desejo vazio e não natural de exercício do poder. Seguindo essa linha interpretativa, a maioria dos classicistas optou, em suas edições e estudos críticos da seção que traz o mito de Sísifo, traduzir o verbo latino *peto* (Lucr., 3. 996; 998) por “aspirar” ou “desejar”. Esse é o caso de todas as edições contidas em nossa Bibliografia, e voltemos nossa atenção para o comentário de Lee Fratantuono, em que o Sísifo lucreciano “está sedento” pelos fascis e “machados selvagens” da “autoridade do cônsul”. No entanto, *peto* não se refere, a nosso ver, ao “desejo” ou “anseio” por poder do personagem mítico

⁸⁵¹ MAY, 2009, p. 79

⁸⁵² WALLACH, 1976, p. 91

⁸⁵³ CLAY, 1989, p. 313-35

⁸⁵⁴ *contendere nobilitate ad summas emergere opes rerumque potiri*

invocado pelo poeta.⁸⁵⁵ Por conseguinte, sustentamos que, nos versos em questão, ele não se volta prioritariamente para a crítica dos vícios da elite, e sim se atém àquilo que constitui, na verdade, o seu fundamento, qual seja o *terror* religioso.

O verbo *peto* pode assumir, da mesma forma, os significados menos carregados de conotações disforizantes de “candidatar-se” e “solicitar”.⁸⁵⁶ Com efeito, *peto* pode ser utilizado para descrever o ato de candidatar-se a uma magistratura, em outras palavras, de submeter a candidatura a um cargo às eleições das assembleias votantes. Atentemos para a sua ocorrência junto de *comitia* em *Quod si comitia placet in senatu haberi, petamos* (Cic. *Phil.* 11. 19).⁸⁵⁷ Nossa escolha por essa acepção do verbo é corroborada pela leitura de Alfred Ernout de outro vocábulo chave da passagem em discussão: os *campi* (Lucr., 3. 1002) dizem respeito aos locais de votação das assembleias no Campo de Marte. Já a construção *petit campum*, igualmente constante (Lucr., 3. 1002), compõe um jogo de palavras na língua latina, difícil de verter para outros idiomas, mas que, em termos eleitorais, evoca a ação do cidadão de dirigir-se ao Campo de Marte para apresentar a sua candidatura ao povo, tal qual em *descendat in Campum petitor* (Hor., *Carm.* 3.1.11).⁸⁵⁸ Por efeito da opção pelo sentido de *peto* enquanto “candidatar-se” e “solicitar”, nosso percurso interpretativo segue em outra direção, que nos afasta das visões que atrelam o significado de *imperium inanest* (Lucr., 3. 998) à tópica da crítica aos vícios de comportamento e aos desejos vazios por poder da elite tardo-republicana.

Nossa interpretação alternativa desses versos exige que os enquadremos em outro campo de problemas, que, a depender da indicação de Lucrécio de que Sísifo *nobis ante oculos*, o fenômeno trazido à tona era corrente, o que possivelmente teria suscitado nos leitores/ouvintes imediato reconhecimento da situação neles descrita. Sugerimos examinar a presente seção atentando para a interdependência entre as esferas da política e da religião, quer dizer, para o complexo de interações entre magistrados, senadores, sacerdotes, comandantes e assembleias do povo. Todos dispunham regularmente da linguagem religiosa em suas instâncias de atuação, de modo que cada um desses segmentos da sociedade romana possuía algum grau de influência nos processos de consulta e de interpretação dos sinais divinos. Nessas condições, propomos uma leitura que insira a passagem acima na dinâmica de complementaridade e exclusão recíprocas do binômio propriamente romano de

⁸⁵⁵ FRATANTUONO, 2015, p. 217. Recordemos, ainda, que, até onde a documentação nos permite afirmar, os altos magistrados não estavam imbuídos de *auctoritas*. SANTANGELO, 2013a, p.745

⁸⁵⁶ BIANCHET; REZENDE, 2014, p. 291

⁸⁵⁷ GLARE, 1968, p. 1370

⁸⁵⁸ ERNOUT apud CERQUEIRA, 2015, p. 196

“*auctoritas/potestas*”. Ou melhor, voltamo-nos para sua análise precisamente nos limites do crescente dissenso entre a *auctoritas* religiosa dos senadores e sacerdotes e a *potestas cum imperio* dos magistrados *cum auspiciis*.

Lucrécio denuncia nos versos em evidência o “esvaziamento” (cf. *inane*) do poder de *imperium* pela *auctoritas* auspical, que se sobressaía na competição política, no âmbito das assembleias legislativas e eletivas do *populus Romanus*, ao rivalizar com outros recursos de poder e de autoridade. Reparemos que a premissa para que o autor caracterize o *imperium* de “vazio” é ele não ser concedido, e, quanto a isso, é fundamental recordar que a *potestas* e o *imperium* das magistraturas superiores provinham, na realidade, da *auctoritas* do próprio Júpiter. Ou seja, a investidura civil de suas *potestates* dependia da investidura sagrada do deus, de forma que os auspícios tomados deveriam corresponder aos sinais de não-hostilidade enviados por ele. Nesse ponto, é necessário retomar pormenorizadamente o mito de Sísifo. O fundador e rei de Corinto avistou Zeus, que havia raptado Egina, filha de Asopo, quando o deus passava pela cidade em seu caminho de Fliunte para Enone. Sísifo prometeu a Asopo revelar-lhe o nome do raptor de Egina caso ele fizesse brotar uma nascente em sua cidadela. Tal atitude teria atraído sobre o rei a cólera dos deuses. Uma versão do mito diz que Zeus o fulminou e o precipitou nos Infernos, onde então cumpriria o eterno castigo de rolar o rochedo monte acima.⁸⁵⁹

Por meio do mito de Sísifo, Lucrécio alerta para a necessidade de salvaguardar a *potestas* dos altos magistrados e comandantes contra os abusos na prática ritual, em especial a ação expressiva da *obnuntiatio*, i.e., o anúncio de sinais contrários, convertida em estratégia de obstrução do processo consultivo e deliberativo das assembleias. Ao se referir aos compostos atômicos como *congressus*, *foedera*, *consilia*, o poeta epicurista busca qualificar as assembleias para deliberar, junto dos líderes romanos, de acordo com o imperativo de uma “necessidade interna”, quer dizer, livre da prescrição ritual de obter a *concordia* com os deuses. O autor possivelmente está repreendendo, nessa seção, os membros da elite favoráveis às políticas *optimates*, que, por meio da *obnuntiatio*, buscavam interferir nas agendas *populares* dos magistrados *cum imperio* ao paralisar ou dissolver os *comitia*, e expressavam, dessa forma, suporte à *auctoritas* senatorial. Ao longo do século I AEC, os líderes e tribunos da plebe alinhados ao programa político “*popularis*” se esforçaram para empoderar as assembleias, e as converteram em fonte de autoridade política rival do Senado. A repreensão em tom polêmico dirigida aos *optimates* está de acordo com o teor pedagógico exaltado e

⁸⁵⁹ GRIMAL, 2011, p. 422-3

“fervoroso desejo de conversão” com que Lucrécio (3. 206-7) interpela, diretamente em seus versos, pelo sistema de vocativos (cf. *boni*), esse segmento conservador da elite.

Argumentamos, portanto, que o Sísifo *nobis ante oculos* é o líder comprometido com a causa política e a orientação intelectual “*populares*”, a quem é negado o poder de *imperium* pelo “não” vindo de Júpiter, não obstante a diligência da sua candidatura e seu empenho em influir no comportamento das assembleias. À vista disso, convém colocar em perspectiva a suposta impiedade cometida por Sísifo, e explicar a razão pela qual rejeitamos que o principal objetivo de Lucrécio seja, nessa passagem, criticar os vícios da elite do final da República.

Salientemos, em primeiro lugar, que o poeta e filósofo estabelece uma hierarquia dos males que acometem os romanos de seu tempo, e faz os desejos vazios por *gloria regni* (3. 52) provir do *terror* religioso. Na seção em que evoca o sacrifício de Ifigênia, ele (1.80 -101) adverte que o temor dos castigos divinos estaria levando a elite dirigente a praticar crimes, e, no livro 3, sentencia que a cega ambição por honrarias (59: *honorum caeca cupido*) e o derramamento de sangue civil (70), com que ela trai a pátria e os amados progenitores (85: *homines patriam carosque parentis*), se devem às suas tentativas desesperadas de evitar as regiões do Aqueronte (86). Sendo assim, o que Lucrécio verdadeiramente denuncia nesses versos é o temor excessivo e irracional frente aos deuses com que os magistrados e sacerdotes *optimates* consultam e interpretam os sinais divinos nas instâncias decisivas para a administração da *res publica*. O *terror* religioso desses homens inabilitam, no plano prático, o exercício do *imperium* pelos líderes de ambições “*populares*”.

Não deixemos de notar que, na tentativa de “esvaziar”, em sentido inverso, a *auctoritas* que emana de Júpiter, o autor abala, em outra passagem, a convicção na capacidade de ação com que o deus fulminaria o seu Sísifo, candidato ao *imperium* saído das fileiras *populares*. Recordemos que ele questiona, em um tom pedagógico e polêmico inequívoco, transparente e mordaz ao mesmo tempo, a razão pela qual Júpiter fulmina com o raio aquele que, não tendo praticado crime algum, goza, porém, de consciência tranquila (6. 375-95). Que o *terror* religioso é o elemento catalisador dos vícios da elite, que leva à degeneração do poder de *imperium* e o reduz ao *regnum*, quer dizer, a uma forma excessiva e ilegítima de dominação, nos é exposto na seção que segue:

também os altivos governantes se arrepiam tocados pelo temor dos
[deuses
temendo que seja chegada a ocasião de expiar o terrível castigo
de alguma má ação ou de algo que tenham dito com sobrançeria
E quando a suprema violência do furioso vento fustiga o almirante de
[uma armada,

na superfície do mar, juntamente com as suas fortes legiões e elefantes,
este não procura, temeroso, a benevolência dos deuses com votos e com
[preces,

não pede a paz dos ventos e brisas favoráveis?

E em vão, pois muitas vezes, arrebatado por um violento turbilhão,
é mesmo assim arrastado para escolhos de morte.

De tal forma uma força oculta oprime as coisas humanas,

e parece comprazer-se em espezinhar com zombaria

os belos feixes dos lictores e os severos machados (Lucr., 5. 1222-1234)⁸⁶⁰

Na Tese, pudemos discutir o quanto Lucrécio é contundente em sua reprovação da conduta daqueles dirigentes temerosos que concedem *imperium* aos deuses (6. 54-5)⁸⁶¹. Nos versos supracitados, ele expõe as terríveis consequências desse ato: o poder de *imperium* é humilhado, desprezado e sua eminente função é reduzida. Com o intuito de assegurar o exercício efetivo do poder de *imperium*, o autor assume como tarefa indispensável capacitar os membros da elite para agir com *prudentia* justamente nos locais onde a batalha entre a *auctoritas* religiosa e a *potestas cum imperio* é mais acirrada, quer dizer, nos *comitia*. Pelos métodos de predição política da *prudentia*, os líderes *populares* refreariam a interferência obstrucionista da *obnuntiatio* na dinâmica deliberativa e eletiva das assembleias do *populus*. Em uma perspectiva mais ampla, Lucrécio possui a convicção de que, combatendo as pressuposições ou opiniões falsas acerca da agência divina, logrará reconduzir à base jurídica da “racionalidade cívica” a hierarquia e as estruturas de poder do binômio “*auctoritas/potestas*”, que dependem, inescapavelmente, da capacidade política com que os agentes públicos instrumentalizam os sinais divinos. Por meio da orientação da *ratio* epicurista, os alarmes e as ameaças de punição divina deixam de ser, a seu ver, elementos impeditivos para a composição de programas de ação articulados por considerações de “cálculo político”.

Nesse quesito, nossa análise vai de encontro àquela de referência exposta por Jeffrey Fish no artigo “Not all politicians are *Sisyphus*: what Roman Epicureans were taught about politics”. Fish afirma que o alvo da alegoria de Sísifo no poema seria o homem ambicioso desprovido de capital político herdado, em outras palavras, não pertencente à elite patriciana de Roma. A seção é melhor entendida, segundo ele, se vista como uma “sátira ao político que

⁸⁶⁰*non populi gentesque tremunt, regesque superbi / corripiunt diuum percussi membra timore, / ne quod ob admissum foede dictumue superbe / poenarum graue sit soluendi tempus adauctum? / summa etiam cum uis uiolenti per mare uenti / induperatorem classis super aequora uerit / cum ualidis pariter legionibus atque elephantis, / non diuom pacem uotis adit ac prece quaesit / uentorum pavidus paces animasque secundas? / ne quiquam, quoniam uiolento turbine saepe / correptus nihilo fertur minus ad uada leti. / usque adeo res humanas uis abdita quaedam / opterit et pulchros fascis saeuasque secures.* Grifo nosso.

⁸⁶¹*ignorantia causaram conferre deorum / cogit ad imperium res et concedere regnum*

não conhece os seus limites [...] escalou os níveis baixos do *cursus*, mas tentou ir além, e falhou continuamente nessa tentativa”. O autor considera que os epicuristas romanos teriam criticado qualquer tentativa de usar a política como um meio de obter posições mais elevadas do que o pertencimento social e as conexões familiares poderiam ser capazes de garantir. Por conseguinte, ele conclui que “a política do próprio Lucrecio, e provavelmente de outros epicuristas da República tardia, era profundamente conservadora”, e oferece como exemplo Pisão.⁸⁶² Discordamos dessa interpretação porque buscamos mostrar na Tese, ao contrário, que Lucrecio busca reformular e, no limite, subverter, no *De rerum natura*, as fontes de *auctoritas* religiosa e o monopólio auspicial dos patrícios, estreitamente vinculados à sua ancestralidade gentilícia. O autor interfere na construção das narrativas do passado e da tradição de Roma, e age no terreno das “genealogias competitivas”: a potência disruptiva dos seus versos atinge o fundamento ancestral dessa autoridade, e o mito de fundação de Roma é desassociado dos auspícios inaugurais de Rômulo. Vimos que, no lugar, Lucrecio propugna a figura do próprio Epicuro na condição de alternativa legítima de autoridade político-social e religiosa à elite romana de seu tempo.

⁸⁶² FISH, 2011, p. 80, 99

BIBLIOGRAFIA

1. Autores antigos

APPIAN. *Roman History*. Tradução e edição de Brian McGing. Vol. 1. Loeb Classical Library, n° 2. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1912.

CAESAR, Gaius Iulius. *Guerre civile. Livres 1-2*. Tradução de Pierre Fabre. Vol. 1. Collection Budé, n° 86. Paris: Les Belles Lettres, 1936.

_____. *Guerre civile. Livre 3*. Tradução de Pierre Fabre. Vol. 2. Collection Budé, n° 2. Paris: Les Belles Lettres, 1936.

_____. *Guerre des Gaules. Livres 5-8*. Tradução de Léopold-Albert Constans. Vol. 2. Collection Budé, n° 32. Paris: Les Belles Lettres, 1926

CATO, Marcus Porcius. *De Agri Cultura ad Fidem Florentini Codicis Deperditi*. MAZZARINO, A. (Ed.). Leipzig: Teubner, 1982. Disponível em: <<http://latin.packhum.org/loc/22/1/0#0>>. Acesso em: 11/09/2018.

CICERO, Marcus Tullius. *Della divinazione*. Tradução de Sebastiano Timpanaro. Milano: Garzanti, 1988.

_____. *In Catilinam 1-4. Pro Murena. Pro Sulla. Pro Flacco*. Tradução de C. Macdonald. Loeb Classical Library, n° 324. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

_____. *Letters to Atticus*. Tradução e edição de D. R. Shackleton Bailey. Vol. 1. Loeb Classical Library, n° 7. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

_____. *Letters to Friends*. Tradução e edição de D. R. Shackleton Bailey. Vol. 1. Loeb Classical Library, n° 205. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

_____. *Letters to Quintus and Brutus. Letter Fragments. Letter to Octavian. Invectives. Handbook of Electioneering*. Tradução e edição de D. R. Shackleton Bailey. Loeb Classical Library, n° 462. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

_____. *On Duties*. Tradução de Walter Miller. Loeb Classical Library, n° 30. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913.

_____. *On Ends*. Tradução de H. Rackham. Loeb Classical Library, n° 40. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

_____. *On Invention. The Best Kind of Orator. Topics*. Tradução de H. M. Hubbell. Loeb Classical Library, n° 386. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1949.

_____. *On the Nature of the Gods. Academics*. Tradução de H. Rackham. Loeb Classical Library, n° 268. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.

_____. *On the Orator: Books 1-2*. Tradução de E. W. Sutton e H. Rackham. Loeb Classical Library, n° 348. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.

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

_____. *Philippics 7-14*. Tradução e edição de D. R. Shackleton Bailey. Revisão de John T. Ramsey e Gesine Manuwald. Loeb Classical Library, n° 507. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

_____. *Pro Archia. Post Reditum in Senatu. Post Reditum ad Quirites. De Domo Sua. De Haruspicum Responsis. Pro Plancio*. Tradução de N. H. Watts. Loeb Classical Library, n° 158. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.

_____. *Pro Caelio. De Provinciis Consularibus. Pro Balbo*. Tradução de R. Gardner. Loeb Classical Library, n° 447. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.

_____. *Pro Milone. In Pisonem. Pro Scauro. Pro Fonteio. Pro Rabirio Postumo. Pro Marcello. Pro Ligario. Pro Rege Deiotaro*. Tradução de N. H. Watts. Loeb Classical Library, n° 252. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.

_____. *Pro Sestio. In Vatinius*. Tradução de R. Gardner. Loeb Classical Library, n° 309. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.

_____. *The Verrine Orations. Against Caecilius. Against Verres*. Tradução de L. H. G. Greenwood. Vol. 1. Loeb Classical Library, n° 221. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.

_____. *The Verrine Orations. Against Verres*. Tradução de L. H. G. Greenwood. Vol. 2. Loeb Classical Library, n° 293. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

_____. *Tusculan Disputations*. Tradução de J. E. King. Loeb Classical Library, n° 141. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.

DIO CASSIUS. *Roman History. Books 36-40*. Tradução de Earnest Cary e Herbert B. Foster. Vol. 3. Loeb Classical Library, n° 53. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

_____. *Roman History. Books 41-45*. Tradução de Earnest Cary e Herbert B. Foster. Vol. 4. Loeb Classical Library, n° 66. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916.

DIAGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers. Books 6-10*. Tradução de R. D. Hicks. Vol. 2. Loeb Classical Library, n° 185. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

ENNIUS, Q. *The Annals of Q. Ennius*. SKUTSCH, O. (Ed.). Oxford: Clarendon Press, 1985. Disponível em: <<http://latin.packhum.org/loc/43/1/0#0>>. Acesso em: 11/09/2018.

LIVY. *History of Rome. Books 27 to 36*. Tradução de Cyrus Edmonds. York Street, Covent Garden, London: Henry G. Bohn. John Child and son, printers, Bungay, 1850. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0148>>. Acesso em: 11/09/2018.

_____. *History of Rome. Books 37 to the end, with the epitomes and fragments of the lost books*. Tradução de William A. McDevitte. York Street, Covent Garden, London: Henry G. Bohn. John Child and son, printers, Bungay, 1850. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0149>>. Acesso em: 11/09/2018.

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.

_____. *De rerum natura*. Tradução de W. H. D. Rouse. London: Cambridge, Mass.: W. Heinemann. Harvard university press, 1975.

PLUTARCH. *Caesar*. Tradução de Christopher Pelling. Clarendon Ancient History Series. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.

POLYBIUS. *Histories. Book 6*. Tradução de Evelyn Shirley Shuckburgh. Greek Series. Cambridge, Ontario, 2002.

SERVIUS. *Seruii Grammatici Qui Feruntur in Virgilio Carmina Commentarii. Vols. 1-2*. THILO, G. (Ed.). Leipzig: Teubner, 1878-1884. Disponível em: <<http://latin.packhum.org/loc/2349/5/0#0>>. Acesso em: 11/09/2018.

SUETONIUS. *Lives of the Caesars. Julius. Augustus. Tiberius. Gaius. Caligula*. Tradução de J. C. Rolfe. Vol. 1. Loeb Classical Library, n° 31. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

SALLUST. *Appendix Sallustiana. Fasc. 1*. KURFESS, A. (Ed.). Leipzig: B.G. Teubner, 1970. Disponível em: <<http://latin.packhum.org/loc/631/7/0#0>>. Acesso em: 11/09/2018.

_____. *Catilina, Iugurtha, Fragmenta Ampliora*. KURFESS, A. (Ed.). Leipzig: B.G. Teubner, 1957. Disponível em: <<http://latin.packhum.org/loc/631/2/0#0>>. Acesso em: 11/09/2018.

VIRGIL. *Eclogues. Georgics. Aeneid: Books 1-6*. Tradução de H. Rushton Fairclough. Loeb Classical Library, n° 63. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916.

2. Catálogos, Dicionários e Prosopografias

BENVENISTE, É. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: Pouvoir, droit, religion*. Vol. 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

CASTNER., J. C. *Prosopography of Romans Epicureans from the second century B.C. to the second century A.D.* Frankfurt am Main; New York: P. Lang, 1988.

ENGLERT, W. Philosophy of Cicero. Early Philosophical Training and Writing. In: (Ed.) GAGARIN, M. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*. Vol. 1. Oxford University Press, 2010.

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.

GRIMAL, P. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

HELLEGOUARC'H, J. *Le Vocabulaire Latin des Relations et des Partis Politiques Sous la République*. Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Lille, XI. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

MATTINGLY, H. *Roman Coins*. London: Methuen's Handbooks of Archaeology, 1928.

BIANCHET, S. B.; REZENDE, A. M. (Ed.). *Dicionário do latim essencial*. 2° ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

SMITH, W. (Ed.). *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. Vol. 2. Boston: Little Collection Robarts, 1870.

3. Referências bibliográficas

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.

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

ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ARRIGHETTI. L'épicurisme de Philodème et de Lucrèce. In: MONET (Éd.). *Le jardin romain: épicurisme et poésie à Rome: mélanges offerts à Mayotte Bollack*. Conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2003.

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

AUVRAY-ASSAYAS, C. Lucrèce dans le *De Natura Deorum* de Cicéron: une réflexion sur les implications de la poétique atomiste. In: POIGNAULT (Ed.) *Présence de Lucrèce: actes du colloque tenu à Tours (3-5 décembre 1998)*. Tours: Centre de recherches A. Piganiol, 1999.

BEARD, M. Cicero and Divination: the Formation of a Latin Discourse. *JRS*. Vol. 76, 1986.

_____. 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.

_____. Ancient literacy and the function of the written word in Roman religion. In: HUMPHREY, J. H. (Ed.). *Literacy in the Roman World* (Journal of Roman Archaeology, Suppl. 3). Ann Arbor: Journal of Roman Archaeology, 1991.

_____. Writing and religion. In: (Ed.) JOHNSTON, S. I. *Ancient religions*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

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

BEARD, M; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998a.

_____. *Religions of Rome*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1998b.

BECK, H. Of Fragments and Feelings: Roman Funeral Oratory Revisited. In: BALBO, A.; GRAY, C.; MARSHALL, R. M. A.; STEEL, C. E. W. (Ed.). *Reading Republican Oratory: Reconstructions, Contexts, Receptions*. Oxford University Press, 2018.

BELAYCHE, N. Religious Actors in Daily Life. In: RÜPKE, J. (Ed.). *A Companion to Roman Religion*. Malden, MA/Oxford: Blackwell, 2007.

BELL, C. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992.

BELTRÃO, C. *De haruspicum responso: religião e política em Cícero*. *Revista Mirabilia*. N°3, 2003.

_____. Religião na *urbs*. In: (Org.) SILVA, G. V.; MENDES, N. M. *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006.

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

_____. Campos de Batalha, Espaços de Guerra: Os *Commentarii de Bello Gallico* de Caio Júlio César. *Revista Brathair*, 2007b.

_____. Considerações em torno de *religio* em suas manifestações literárias. In: (Org.) LIMA, A. C. C.; TACLA, A. B. *Cadernos do CEIA*. n°1, 2008.

_____. *LECTISTERNIVM: Banquete Ritual e Ordem Sagrada na Roma Republicana* In: CANDIDO, M. R. (Org.). *Práticas Alimentares no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012.

_____. O problema da periodização da “República Romana”: algumas observações a partir do estudo da religião romana. *Revista Nearco*. Vol. 1, n° 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2013a.

_____. Religião, escrita e sistematização: reflexões em torno dos *Annales Maximi*. *Revista Tempo*. Vol. 19, n° 35, 2013b.

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

_____. (Re)Lendo Políbio: Teoria Política e Religião Romana. *Hélade*, Vol. 1, n° 1, 2015a.

_____. Religião e Poder: Augusto e o *Pontifex Maximus* (36-12 AEC). In: SILVA, G. V.; SILVA, E. C. M. (Org.) *Fronteiras e Identidades no Império Romano – Aspectos sóciopolíticos e religiosos*. Vitória: GM Editora, 2015b.

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.

BENFERHAT, Y. *Ciues epicurei*: les épicuriens et l' idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave. Editeur Bruxelles: Latomus, 2005.

BERTHELET, Y. *Gouverner avec les dieux. Autorité, áuspices et pouvoir, sous la République romaine et sous Auguste*. Paris: Les Belles Lettres, 2015.

_____. Le rôle des pontifes dans l'expiation des prodiges à Rome, sous la République: le cas des "procurations" anonymes. *Cahiers Mondes Anciens*, 2011.

BOLLAN, J. *Pontificalis honor: a re-evaluation of priestly auctoritas and sacro-political violence in the transition from Republic to Principate*. 2013. PhD thesis. University of Glasgow.

BOUCHE-LECLERCQ, A. *Les pontifes de l'ancienne Rome*. New York: Arno Press, 1975.

BOURNE, F. C. Caesar the Epicurean. *The Classical World*. Vol. 70, n° 7, 1977.

BOYANCÉ, P. *L'Epicurisme dans la société et la littérature romaines*. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

BRANDI, F. Um novo olhar sobre Georges Duby: muito além do medievalista. Entrevista realizada por LEAL, B. em 8 de Janeiro de 2018. *Café com História*. Disponível em: <<https://www.cafehistoria.com.br/georges-duby-e-historia-social/>>. Acesso em: 10/02/2018.

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.

BUCHHEIT, V. Epicurus' Triumph of the Mind (Lucr., 1.62-79). In: GALE, M. (Ed.). *Lucretius*. Oxford Readings in Classical Studies. Oxford: Oxford University Press, 2007.

BUTTERFIELD, D. *The early textual history of Lucretius' De rerum natura*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

CAIRO, M. E. Autoridad religiosa y autoridad política en *De haruspicum responso* de Cicerón. *MAIA: Rivista di letterature classiche*. Vol. 69, n° 3, 2017.

CANFORA, L. *Vita di Lucrezio*. Palermo: Sellerio, 1993

_____. *Júlio César, o ditador democrático*. São Paulo, Estação Liberdade, 2002.

_____. La première réception de Lucrèce à Rome: Cicéron aux prises avec Lucrèce. In: MONET, A. (Éd.) *Le jardin romain: épicurisme et poésie à Rome: mélanges offerts à Mayotte Bollack*. Conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2003a.

_____. La diffusion de l'épicurisme à Rome. In: MONET, A. (Éd.) *Le jardin romain: épicurisme et poésie à Rome: mélanges offerts à Mayotte Bollack*. Conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2003b.

_____. "César não deve morrer". *Sik-Sik: Revista Eletrônica sobre Teatro e Ensaios Críticos*. Entrevista realizada por Maria Teresa Santaguida. Redator-chefe Maddalena Esteri. Entrevista realizada em 6 de fevereiro de 2014. Disponível em: <<https://teatrofrancoparentiblog.com/2014/02/06/cesare-non-deve-morire/>>. Acesso em 10/05/2018.

CAPASSO, M. Filodemo e Lucrezio. In: MONET, A. (Éd.) *Le jardin romain: épicurisme et poésie à Rome: mélanges offerts à Mayotte Bollack*. Conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2003.

CASANOVA, D. *Genius et Lares Augusti: a criação do modelo augustano a partir dos altares do ritual das Compitalia (27 AEC a 2 AEC)*. 2014. 223f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, UNIRIO, Rio de Janeiro.

CHAPOT, F.; LAUROT, B. *Corpus de prières grecques et romaines*. Turnhout: Brepols, 2001.

CLASSEN, C. J. Teaching philosophy, a form or function of Roman oratory: Velleius' speech in Cicero's *De natura deorum*. In: (Org.) BERRY, D. H.; ERSKINE, A. *Form and Function in Roman Oratory*. Cambridge University Press, 2010.

CLAY, D. A Lost Epicurean Community. *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Vol. 30. Duke University, 1989.

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

COSSETTE, J.; GUILLEMETTE, L. Deconstruction and différance. *Signo* [online]. Rimouski (Quebec), 2006. Disponível em: <http://www.signosemio.com/derrida/deconstruction-and-differance.asp>. Acesso em: 10/02/2018.

COTTIER, J.-F. La piété de Lucrèce. In: POIGNAULT, R. (Ed.) *Présence de Lucrèce: actes du colloque tenu à Tours (3-5 décembre 1998)*. Tours: Centre de recherches A. Piganiol, 1999.

COULTER, C. C. Caesar's Clemency. *The Classical Journal*, Vol. 26, n°. 7, 1931.

D'ARMS, J.H. The Roman *Convivium* and the Idea of Equality. In: MURRAY, O. (Ed.) *Symptica: a symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

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.

ESHLEMAN, K. Affection and Affiliation: Social Networks and Conversion to Philosophy. *The Classical Journal*, Vol. 103, n°. 2, 2008.

FEENEY, D. *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts, and Beliefs* (Roman Literature and Its Contexts). Cambridge University Press, 1998.

FÉVRIER, C. *Supplicare deis: La supplication expiatoire à Rome* (Recherches sur les rhétoriques religieuses, 10). Turnhout: Brepols, 2009.

FISH, J. Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics. In: FISH, J.; SANDERS, K. R. (Org.). *Epicurus and the Epicurean Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

FLOWER, H. *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

_____. Lucretius and politics. In: GRIFFIN, M.; BARNES, J. (Ed.). *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*. Vol. 1. Oxford University Press, 1997.

_____. *Roman Republics*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2010.

FRATANTUONO, L. *A reading of Lucretius' De rerum natura*. London: Lexington Books, 2015.

GALE, M. Didactic Strategies: Lucretius and his Reader. In: GALE, M. (Ed.). *Lucretius and the didactic epic*. London: Bristol Classical Press, 2001.

_____. Introduction. In: GALE, M. (Ed.). *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*. New York: Oxford University Press, 2007.

GARCEA, A. *Caesar's de analogia: edition, translation, and commentary*. New York: Oxford University Press, 2012.

GAZZINELLI, G. *A Vida Cética de Pirro*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

GELZER, M. *Caesar: Politician and Statesman*. Oxford: Blackwell, 1968.

GIESECKE, A. L. Beyond the Garden of Epicurus: The Utopics of the Ideal Roman Villa. *Utopian Studies*. Vol. 12, n° 2, 2001.

GIGANDET, A. Lucrèce: tradition poétique e combat éthique. In: MONET, A. (Éd.) *Le jardin romain: épicurisme et poésie à Rome: mélanges offerts à Mayotte Bollack*. Conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2003.

GIGANTE, M. *Syzētēsis: studi sull'epicureismo greco e romano*. Vol. 2. Napoli: Macchiaroli editore, 1983-1986.

GIOVANNI, A. Alcuni aspetti della polemica antiépica di Cicerone. In: PARATORE, E. (Ed.). *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino. Quaderni della Rivista di cultura classica e medioevale*. Roma: Edizione dell'Ateneo, 1960.

GLADHILL, B. *Rethinking Roman Alliance: A Study in Poetics and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

GORDON, R. From Republic to Principate: priesthood, religion and ideology. In: BEARD, M.; NORTH, J. (Ed.) *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

GÖRLER, W. Silencing the Troublemaker: *De Legibus* 1.39 and the continuity of Cicero's skepticism. *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, 2003.

GRIFFIN, M. Philosophy, Politics and Politicians at Rome. In: GRIFFIN, M.; BARNES, J. (Ed.) *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*. Vol. 1. Oxford University Press, 1997.

HABINEK, T. *The Politics of Latin Literature: writing, identity, and empire in Ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

_____. *The World of Roma Song: From Ritualized Speech to Social Order*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2005.

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

HAHN, F. H. Performing the Sacred: Prayers and Hymns. In: RÜPKE, J. (Ed.) *Companion to Roman Religion*. Blackwell Publishing, 2007.

HANKINSON, R. J. Lucretius, Epicurus, and the Logic of Multiple Explanations. In: (Ed.) LEHOUX, D.; MORRISON, A. D.; SHARROCK, A. *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

HARRISON, S. Lucretius and Memmius: *De Rerum Natura* 1.42. *Cad. Letras UFF*. Vol. 28, n° 56, 2018.

HÖLKESKAMP, K.-J. History and Collective Memory in the Middle Republic. In: ROSENSTEIN, N.; MORSTEIN-MARX, R. (Ed.) *A Companion to the Roman Republic*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

_____. *Reconstructing the Roman Republic*. Oxford: Princeton University Press, 2010.

HORSTER, M. Living on Religion: Professionals and Personnel. In: RÜPKE, J. (Ed.). *A Companion to Roman Religion*. Malden, MA/Oxford: Blackwell, 2007.

HUMM, M. The Curiate Law and the Religious Nature of the Power of Roman Magistrates. In: TELLEGEN-COUPEROUS, O. (Ed.). *Law and Religion in the Roman Republic* (Mnemosyne Supplement). Vol. 336. Leiden/Boston: Brill, 2012.

JACKSON, G. *Commento a Lucrezio, De rerum natura, libro V 1-280*. Pisa; Roma: Fabrizio Serra Editore, 2013.

JAILLARD, D.; PRESCENDI, F. Pourquoi et comment connaître la volonté des diuex? Divination et possession à Rome et en Grèce. In: BORGEAUD, P.; PRESCENDI, F. (Ed.). *Religions antiques. Une introduction comparée. Égypte - Grèce - Proche-Orient - Rome*. Geneva, 2008.

JAUSS, H. R. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. 2° ed. São Paulo: Ed. Ática, 1994.

KEEGAN, P.; LAURENCE, R.; SEARS, G. *Written Space in the Latin West, 200 BC to AD 300*. London: Bloomsbury Academic, 2013.

KEITH, A. *A Latin Epic Reader. Selections from Ten Epics*. Mundelein, Illinois: Bolchazy-Carducci Publishers, 2012.

KENNEDY, D. F. "Augustan" and "Anti-Augustan": Reflections on Terms of Reference. In: POWELL, A. (Ed.). *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*. London: Bristol Classical Press, 1997.

_____. The Political Epistemology of Infinite. In: (Ed.) LEHOUX, D.; MORRISON, A. D.; SHARROCK, A. *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

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

KOSELLECK, R. *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Contraponto, 2006.

KREBS, C. B. Caesar, Lucretius and the dates of *De rerum natura* and the *Commentarii*. *The Classical Quarterly*. Vol. 63, n° 2, 2013.

LEHOUX, D. *What did the Romans know: An inquiry into science and world making*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

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

LEONARD, W. E.; SMITH, S. B. *The Latin text of Lucretius*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1942.

LÉVY, C. Lucrèce et les stoïciens. In: POIGNAULT, R. (Ed.) *Présence de Lucrèce: actes du colloque tenu à Tours (3-5 décembre 1998)*. Tours: Centre de recherches A. Piganiol, 1999.

LINDER, M.; SCHEID, J. Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne. *Archives de Sciences Sociales des Religions*. n° 81, 1993.

LINDERSKI, J. The Augural Law. *ANRW II*. 16.3, 1986.

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

LUCIANI, S. L'art de la parole: pratique et pouvoir du discours. Lucrèce et la voix de la Nature. *Vita Latina*, n°183-184, 2011.

_____. *L'éclair immobile dans la plaine, philosophie et poétique du temps chez Lucrèce*. Louvain: Peeters, 2000.

LUKE, T. S. *Ushering in a New Republic*. Theologies of Arrival at Rome in the First Century BCE. University of Michigan Press, 2014.

MACGILLIVRAY, E. D. The Popularity of Epicureanism in Late-Republic Roman Society. *The Ancient World*. n° 43, 2012.

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

MARKOVIĆ, D. *The rhetoric of explanation in Lucretius' De rerum natura*. Leiden/Boston: Brill, 2008.

MATTINGLY, D. J. *Imperialism, power, and identity: experiencing the Roman Empire*. Oxford: Princeton University Press, 2011.

MAY, P. *Lucretius. Poet and Epicurean*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MITSIS, P. Committing Philosophy on the Reader: Didactic Coercion and Reader Autonomy in De Rerum Natura. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici. (Mega nepios: Il destinatario nell'epos didascalico)*. n° 31. Pisa: Fabrizio Serra Editore, 1993.

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, n° 3, 1984.

MONTARESE, F. Lucretius and his Sources: A Study of Lucretius, *De rerum natura* I, 635-920. *Sozomena*. n°12. Berlin; Boston: De Gruyter, 2012.

- MORGAN, L; TAYLOR, B. Memmius the epicurean. *The Classical Quarterly*. n° 12, 2017.
- MORSTEIN-MARX, R. Caesar's Alleged Fear of Prosecution and His "Ratio Absentis" in the Approach to the Civil War. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Bd. 56, h. 2. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007.
- MURRAY, O. Symptotic History. In: MURRAY, O. (Ed.) *Sympotica: a symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- 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.
- OBBINK, D. Preface. In: OBBINK, D. (Ed.). *Philodemus and poetry: poetic theory and practice in Lucretius, Philodemus, and Horace*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- _____. Lucretius and the Herculaneum library. In: GILLESPIE, S.; HARDIE, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- ORLIN, E. Urban Religion in the Middle and Late Republic. In: RÜPKE, J. (Ed.). *A Companion to Roman Religion*. Malden, MA/Oxford: Blackwell, 2007.
- _____. *Foreign cults in Rome. Creating a Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- PAGNOTTA, F. Il *De legibus* di Cicerone in chiave didattica: introduzione, sintesi, note di approfondimento, bibliografia. *SIAC. Mise en ligne*. Vol. 19, n° 11, 2010.
- PARATORE, E. L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino. *Quaderni della Rivista di cultura classica e medioevale*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1960.
- PELLIZER, E. Outlines of a Morphology of Symptotic Entertainment. In: MURRAY, O. (Ed.) *Sympotica: a symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- PENWILL, J. L. Lucretius and the First Triumvirate. In: DOMINIK, W. J.; GARTHWAITE, J.; ROCHE, P.A. (Ed.). *Writing Politics in Imperial Rome*. Leiden/Boston: Brill, 2009.
- PEREIRA, M. H. R. *Estudos de história da cultura clássica*. Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- PHILLIPS, R. III. Approaching Roman Religion: The Case for Wissenschaftsgeschichte. In: RÜPKE, J. (Ed.). *A Companion to Roman Religion*. Malden, MA/Oxford: Blackwell, 2007.
- POLIGNAC, F.; SCHEID, J. Qu'est-ce qu'un paysage religieux? Représentations cultuelles de l'espace dans les sociétés anciennes. *Revue de l'histoire des religions*. n° 4, 2010.
- RAWSON, E. *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. London: Duckworth, 1985.

REBOUL, O. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RICHARDSON, J. *The language of empire*. Rome and the Idea of Empire from the Third Century BC to the Second Century AD. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

RIGGSBY, A. M. *Caesar in Gaul and Rome: war in words*. Austin: University of Texas Press, 2006.

RIPAT, P. Roman Omens, Roman Audiences, and Roman History. *Greece & Rome*. Vol. 53, n° 2, 2006.

RIVES, J. Control of the Sacred in Roman Law. In: TELLEGEN-COUPEROUS, O. (Ed.). *Law and Religion in the Roman Republic* (Mnemosyne Supplement). Vol. 336. Leiden/Boston: Brill, 2012.

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

_____. 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.

_____. Representation or presence? Picturing the divine in ancient Rome. *Archiv für Religionsgeschichte*. Vol. 12, 2010.

_____. Different colleges - never mind!? In: RICHARDSON, J.; SANTANGELO, F. (Ed.). *Priests and state in the Roman World*. Stuttgart: F. Steiner, 2011.

_____. *Religion in Republican Rome: rationalization and ritual change*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

RUSSELL, A. *The Politics of Public Space in Republican Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

SANTANGELO, F. *Pax Deorum* and Pontiffs. In: RICHARDSON, J.; SANTANGELO, F. (Ed.). *Priests and State in the Roman World*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011.

_____. Priestly *auctoritas* in the Roman Republic. *Classical Quarterly*. Vol. 63, n° 2, 2013a.

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

SCHEID, J. Le prêtre et le magistrat. Réflexions sur les sacerdoxes et le droit public à la fin de la République. In: NICOLET, C. (Ed.). *Des ordres à Rome*. Vol. 13. Paris: Publications de la Sorbonne, 1984.

_____. *An Introduction to Roman Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

_____. Sacrifices for Gods and Ancestors. In: RÜPKE, J. (Ed.). *A Companion to Roman Religion*. Malden, MA/Oxford: Blackwell, 2007.

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

_____. Didaxis, Rhetoric and the Law in Lucretius. In: HARRISON, S.; HEYWORTH, S. J. (Ed.). *Classical Constructions*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

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

SCHMITT-PANTEL, P. Sacrificial Meal and Symposion: Two Models of Civic Institutions in the Archaic City? In: MURRAY, O. (Ed.) *Symptica: a symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

SCHOFIELD, M. Cicero for and against Divination. *JRS*. Vol. 76, 1986.

SCHRIJVERS, P. H. Lucrèce et les Sceptique (*DRN* IV 387-461). In: SCHRIJVERS, P. H. (Ed.). *Lucrèce et les sciences de la vie*. Leiden: Brill, 1998a.

_____. Le regard sur l'invisible: Etude sur l'emploi de l'analogie dans l'oeuvre de Lucrèce. In: SCHRIJVERS, P. H. (Ed.). *Lucrèce et les sciences de la vie*. Leiden: Brill, 1998b.

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

SIMÕES, V. C. L. Resenha de Lucrécio. Da Natureza das Coisas. Tradução de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio D'Água, 2015. *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro. Vol. 5, n° 1, 2017.

SLATER, W. J. Symptotic Ethics in the Odyssey. In: MURRAY, O. (Ed.) *Symptica: a symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

SMITH, C. J. *The Roman Clan: the Gens from Ancient Ideology to Modern Anthropology* (The W. B. Stanford Memorial Lectures). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

STARR, R. J. The Circulation of Literary Texts in the Roman World. *The Classical Quarterly*. Vol. 37, n° 1, 1987.

SUMI, G. *Ceremony and Power: Performing Politics in Rome between Republic and Empire*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2005.

SZEMLER, G. J. The priests of the Roman Republic. A study of interactions between priesthoods and magistracies. Vol. 127. Bruxelles: *Latomus*, 1972.

TAUB, L. Cosmology and meteorology. In: WARREN, J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge University Press, 2009.

TAYLOR, L. R. *Party Politics in the Age of Caesar* (Sather Classical Lectures). Vol. 22. Oakland: University of California Press, 1949.

TECUSAN, M. *Logos Symptomikos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato outside the Symposium*. In: MURRAY, O. (Ed.) *Symptomica: a symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

TELLEGEN-COUPEROUS, O. The Immortality of the Soul and Roman Law. In: TELLEGEN-COUPEROUS, O. (Ed.) *Law and Religion in the Roman Republic* (Mnemosyne Supplement). Vol. 336. Leiden-Boston: Brill, 2012.

THORARINSSON, G.; ZANKER, A. T. The Meanings of “Meaning” and Reception Studies. Fabrizio Serra Editore: *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*. n° 67. Pisa; Roma: Fabrizio Serra Editore 2011.

TSOUNA, V. Philodemus on emotions. In: SORABJI, R.; SHARPLES, R. W. (Ed.). *Greek and Roman philosophy 100 BC - 200 AD*. Vol. 1. London: Institute of Classical Studies, University of London, 2007.

URIEL, P. F.; VALCÁRCEL, J. A. R. Julio César y la idea de biblioteca pública em la Roma Antigua. *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Antig. crist.* (Murcia). Vol. 23, 2006.

URSO, G. *Cesare: precursore o visionario?* (Cividale del Friuli, 17-19 settembre 2009). Pisa: Edizioni ETS, 2010.

VAN HAEPEREN, F. Le collège pontifical (3ème s. a.C.-4ème s. p.C.): contribution à l'étude de la religion publique romaine. *Etudes de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes*. Vol. 39. Bruxelles; Rome: Institut Historique Belge de Rome, 2002.

VOLK, K. *The poetics of Latin didactic: Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

WALLACE-HADRILL, A. *Mutatio morum: the idea of a cultural revolution*. In: HABINEK, T.; SCHIESARO, A. (Ed.). *The Roman cultural revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

WALLACH, B. P. Lucretius and the Diatribe against the Fear of Death: *De Rerum Natura* III 830-1094. *Mnemosyne* (Supplements). Vol. 40. Leiden/Boston: Brill, 1976.

WARREN, J. Removing fear. In: WARREN, J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge University Press, 2009.

WIRSZUBSKI, CH. *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

WISEMAN, T. P. Lucretius, Catiline and the Survival of Prophecy. In: WISEMAN, T. P. (Ed.). *Historiography and Imagination: Eight Essays on Roman Culture*. Exeter Studies in History. Vol. 33, 1994 (Publicado originalmente em *Ostraka*, n° 1.2, 1992).

_____. *Roman Drama and Roman History*. Exeter: University of Exeter Press, 1998.

_____. Popular Memory. In: GALINSKY (Ed.). *Memoria Romana: memory in Rome and Rome in memory*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 2014.

_____. *The Roman audience: classical literature as social history*. Oxford: Oxford University press, 2015.

WISSOWA, G. *Religion und Kultus der Römer*. München: C.H. Beck, 1912.

ZETZEL, J. E. G. Philosophy in the Streets. In: VOLK, K.; WILLIAMS, G. D. (Ed.). *Roman Reflections: Studies in Latin Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

ZORZETTI, N. The Carmina Convivalia. In: MURRAY, O. (Ed.) *Symptica: a symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

S335 Sant' Angelo, Maria de Nazareth Eichler
A "batalha semântica" pela religio publica romana
no De rerum natura de Lucrécio / Maria de Nazareth
Eichler Sant' Angelo. -- Rio de Janeiro, 2018.
246f

Orientador: Claudia Beltrão da Rosa.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em História, 2018.

1. Lucrécio. 2. Epicurismo romano. 3. Religião
romana. 4. República Tardia. I. Rosa, Claudia
Beltrão da, orient. II. Título.