

***Sisyphus nobis ante oculos* (Lucr. 3. 995): o dissenso entre *imperium* e *auctoritas* na Roma de fins da República**

'Sisyphus nobis ante oculos' (Lucr. 3.995): the dissent between 'imperium' and 'auctoritas' in the Late Roman Republic

Maria de Nazareth Eichler Sant'Angelo*

Resumo: Propomos, no artigo que segue, uma nova interpretação acerca da seção do *De rerum natura* que contém o mito de Sísifo (3, 995-1002). Nossa leitura parte do contexto de crescente desequilíbrio verificado em fins da República, da dinâmica de complementaridade e exclusão recíprocas do binômio propriamente romano de *auctoritas* e *potestas*. Lucrécio evoca o personagem mítico como forma de alertar para a necessidade de impedir que o *imperium* dos altos magistrados lhes seja recusado pelo "não" vindo dos deuses. O autor acusa segmentos da elite comprometidos com a orientação política "dos *optimates*" de *ob-nuntiare*, mediante consulta aos auspícios, o trabalho das assembleias eletivas e deliberativas do *populus romanus*, e, com isso, de frustrar as agendas de líderes alinhados à tradição intelectual dos "*popularis*".

Abstract: In the paper that follows, we propose an original interpretation about the section of *De rerum natura* that brings the myth of Sisyphus (3. 995-1002). Our reading departs from the increasingly unstable relationship of complementarity and reciprocal exclusion between *auctoritas* and *potestas*. Lucretius invokes the mythical character to warn of the need to prevent the refusal of *imperium* to high magistrates by the negative response coming from the gods. He reproaches the use of the *auspicia* by some branches of Roman elite committed with *optimates* political orientation. From his point of view, they would be seeking to frustrate the political program of leaders aligned with the intellectual tradition referred as "*popularis*".

Palavras-chave:

De rerum natura;
Sísifo;
Auctoritas;
Imperium;
Roma Tardo-Republicana.

Keywords:

De rerum natura;
Sisyphus;
Auctoritas;
Imperium;
Late Roman Republic.

Recebido em: 01/05/2019
Aprovado em: 30/08/2019

* Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

Introdução

Apresentamos, no presente artigo, uma nova interpretação para a seção do *De rerum natura* em que Lucrécio (3, 995-1002) evoca o personagem mítico Sísifo. O nosso propósito é interrogar a passagem, tomando como premissa a participação do poeta e filósofo epicurista na constituição das experiências religiosas e na ressignificação dos programas da ação pública romana do século I AEC. Atentaremos para a difusão de papéis e o complexo de interações entre magistrados, senadores, sacerdotes e assembleias do povo, pois todos dispunham regularmente da linguagem religiosa em suas diferentes instâncias e esferas 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 (BEARD, 1990, p. 52-3; 69-71; RÜPKE, 2005, p. 230). Segue a seção do *De rerum natura* (3, 995-1002) objeto de investigação:

Também Sísifo está em vida diante dos nossos olhos, é aquele
que solicitou ao povo
os *fascēs* e os severos machados
e sempre se afasta vencido e triste.
Na verdade, candidatar-se ao *imperium*, que é inane e nunca
[concedido,
e nisso suportar constantemente uma dura labuta,
isso é empurrar com grande esforço uma pedra monte acima,
que, porém, ao chegar mesmo lá no topo, rola de novo para trás
e velozmente procura os plainos do terreno chão.¹

Já na Antiguidade, o mito de Sísifo, rei de Corinto que atraiu a ira de Zeus, se converteu em símbolo do “carreirismo político”. Uma parte expressiva dos classicistas tendeu a interpretar a retomada de um poeta e filósofo epicurista dessa expressão paradigmática do comportamento político antigo na linha de imputá-la ao suposto desprezo ou desinteresse dos adeptos da doutrina pelos negócios públicos. Vejamos, por exemplo, as considerações feitas por Philip de May na série *Greece and Rome: Texts and Contexts*, editada pela Cambridge University Press e destinada aos estudantes e ao público em geral. O historiador inglês afirma que o Sísifo do poema seria um “homem de ambições políticas” julgadas, todavia, “fúteis” por Lucrécio. A par das altas expectativas e exigências depositadas nos jovens da elite romana para o ingresso no *cursus honorum*,

¹ No original: “Sisyphus in uita quoque nobis ante oculos est, / qui petere a populo fascēs saeuasque securēs / 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”. Tradução de Cerqueira (2015), acrescida de alterações da autora.

May (2009, p. 79) explica a ocorrência do mito dizendo, simplesmente, que o autor está “fora de tom” com o seu tempo.

Identificamos uma disposição interpretativa congruente no artigo de Barbara Price Wallach, intitulado *Lucretius and the Diatribe against the Fear of Death*. De acordo com a historiadora americana (1976, p. 91), a função do mito de Sísifo no *De rerum natura* é disponibilizar um breve, porque alegórico, esquema de caráter, que exponha em tom polêmico comportamentos amplamente reconhecidos como negativos pela sociedade romana daquele tempo. Logo, Sísifo ilustra tipos de vícios que deviam ser evitados pelo público-alvo da obra, a elite romana de meados do século I AEC.

Tais análises são devedoras, em grande medida, do tópico, amplamente disseminado na literatura crítica, que associa o epicurismo com a renúncia às demandas e preocupações de ordem cívica. Quando interrogamos os escritos do próprio Epicuro, observamos, no entanto, que o sábio grego não teria condenado de forma categórica o envolvimento na política. Na *Carta a Meneceu*, que resume a ética do Jardim, não há comentário algum sobre a matéria. Já 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, aliás, à virtude epicurista da clemência (BENFERHAT, 2005, p. 7, 8, 20-1).

No que diz respeito à Roma tardo-republicana, o epicurismo se estabeleceu como uma das principais escolhas de afiliação filosófica da elite, tendo suas ideias e seus princípios ético-morais incidido no terreno da comunicação pública e na acirrada disputa política e competição pela economia simbólica de distinção decorrentes das guerras civis do período (MACGILLIVRAY, 2012, p. 3, 4, 12). Sendo assim, o lugar-comum da recusa ao engajamento político não se sustenta diante das informações obtidas pela análise da documentação prosopográfica, que aponta para a participação ativa na vida pública da *Urbs* de um número considerável de membros da elite simpatizantes da corrente epicurista: 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 (BENFERHAT, 2005, p. 7; 8; 12; BOURNE, 1977, p. 418).

É preciso reconhecer que a acusação de que líderes e autoridades receptivos às ideias epicuristas estariam indo de encontro à perspectiva da utilidade pública responde, na verdade, por uma tópica de invectiva política, mobilizada, ao mesmo tempo, como

argumento combativo no campo de discussões e debate entre as diferentes correntes intelectuais em circulação na Roma no século I AEC. Nesse sentido, não podemos deixar de levar em consideração, em nosso entendimento a respeito do epicurismo romano, as implicações das imagens convencionais que os adeptos de escolas de pensamento rivais produziram a partir de esquemas e estratégias de argumentação polêmicas (THALER; WEISSER 2016, 1-15; VOLK; WILLIAMS 2015, 1, 2). Tal operação se observa com clareza no diálogo filosófico *De Legibus* de Cícero, quando o personagem Marco (1, 39, 1-8) censura os epicuristas por visarem a alcançar apenas a utilidade individual.² Uma advertência dessa natureza possibilita que se acuse os homens públicos instruídos nos ensinamentos da doutrina de agir na política com *licentia* (WIRSZUBSKI, 1968, p. 5, 7), ou seja, arbitrariamente e movidos exclusivamente pela vontade própria.

Ainda que Lucrécio não exorte seus leitores e ouvintes a se abster da vida pública, há numerosas passagens no *De rerum natura* com críticas a alguns vícios da elite do final da República. Ele lamenta haver em meio aos seus membros homens de *miseras mentes e pectora caeca* (2, 14), isto é, de “mentes infelizes” e “corações cegos”, que “rivalizam na nobreza e buscam se elevar aos píncaros da riqueza para alcançar o poder” (2, 12).³ Tais formas de conduta constituiriam vícios, porque corresponderiam, a seu ver, a uma perversão irracional da vida, quer dizer, a um desejo vazio de exercício do poder, ao qual se refere, como *gloria regni* (2, 38). Epicuro (*Kuria Doxai*, 29) classificou esses desejos de dominação, riqueza e fama como não naturais e não necessários. Lucrécio propugnou a terapêutica filosófica epicurista à elite dirigente romana para que erros de juízos e de raciocínio fossem corrigidos, sobretudo as pressuposições ou opiniões falsas a respeito do exercício do poder. O autor alerta para o risco desses homens se tornarem “escravos” de suas ambiciosas exigências, o que comprometeria o resultado do cálculo hedonístico e da busca racional e bem-sucedida do prazer dos quais deveriam se ocupar (TSOUNA, 2007, p. 216-7; 220). Como consequência, eles se veriam privados da tranquilidade da alma com que se conquista a qualidade autárquica do *consilium* (3, 95) e a independência interior,⁴ condições que, no entendimento de Lucrécio, os capacitam “verdadeiramente” para articular estratégias e ações políticas prudentes na arena pública.

A despeito de os epicuristas não terem produzido uma teoria política comparável às obras de Platão e Aristóteles, foram capazes de desenvolver e aperfeiçoar virtudes de

² No original: “Sibi autem indulgentes et corpori deseruientes atque omnia quae sequantur in uita quaeque fugiant uoluptatibus et doloribus ponderantes, etiam si uera dicant—nihil enim opus est hoc loco litibus—, in hortulis suis iubeamus dicere, atque etiam ab omni societate rei publicae, cuius partem nec norunt ullam neque umquam nosse uoluerunt, paulisper facessant rogemus”.

³ No original: “contendere nobilitate ad summas emergere opes rerumque potiri”.

⁴ No original: “in quo consilium uitae regimenque locatum est”.

grande utilidade cívica, destacadamente a clemência e a prudência (BOURNE, 1977, p. 421-25). Afinal, o “cálculo” epicurista 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 líder sábio não desfruta dos prazeres da amizade entres seus concidadãos e de uma vida livre de toda perturbação e de todo medo. Portanto, é imperioso reconhecer que o exercício do poder é, no epicurismo, indissociável da busca pela coexistência social pacífica (TSOUNA, 2007, p. 216).

A supressão do *imperium* dos magistrados pelo “não” vindo dos deuses: a interferência da *auctoritas* religiosa

Algumas edições de referência do *De rerum natura* trazem, na seção que contém o mito de Sísifo, o verbo latino *peto* (3, 996, 998) traduzido por “aspirar” ou “desejar”.⁵ Tal seleção busca transmitir o “anseio” por poder do personagem mítico invocado por Lucrécio. Levando em consideração, ainda, a ocorrência de *imperium inanest* (Lucr., 3, 998), a solução de tradução adotada comunica igualmente a acolhida dos especialistas pela interpretação segundo a qual a passagem se atém à crítica dos vícios da elite tardo-republicana. Quanto a isso, aquela de Lee Fratantuono é instrutiva, pois nela o Sísifo do poema é apresentado como estando “sedento” pelos *fasces* e “machados selvagens” da “autoridade do cônsul” (FRATANTUONO, 2015, p. 217).⁶ No presente artigo, propomos uma nova interpretação para a seção, que se distancia da leitura supracitada ao assumir que, embora Lucrécio se dedique à crítica aos vícios da elite em sua obra, tal exercício não é a motivação principal por trás da evocação do personagem mítico. Nossa análise se fundamenta na escolha por um sentido alternativo para *peto*, o que faz com que nosso percurso interpretativo siga em outra direção e contemple outro campo de problemas.

No lugar de “aspirar” ou “desejar”, o verbo latino em questão pode assumir os significados menos carregados de conotações disforizantes de “candidatar-se” e “solicitar” (BIANCHET; REZENDE, 2014, p. 291). Com efeito, *peto* pode ser utilizado para descrever o ato de se candidatar 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, petamus* (Cic., *Phil.*, 11, 19). Nossa escolha por essa acepção do verbo é corroborada pela leitura de Alfred Ernout de outro

⁵ Ver ao final do artigo item “Documentação primária” em “Referências”.

⁶ Cumpre atentar que, até onde a documentação nos permite afirmar, os altos magistrados não estavam imbuídos de *auctoritas* (SANTANGELO, 2013a, p. 745). Logo, a tradução oferecida por Lee Fratantuono é problemática.

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).⁷

A depender da indicação de Lucrécio de que Sísifo *nobis ante oculos*, a situação de pleito eleitoral trazida à tona na seção era corrente, o que possivelmente teria suscitado nos seus leitores e ouvintes o reconhecimento imediato do seu conturbado desenvolvimento. Nossa proposta de leitura se constrói a partir da inserção da passagem na dinâmica tardo-republicana de complementaridade e exclusão recíprocas do binômio propriamente romano de *auctoritas* e *potestas* (BERTHELET, 2015, p. 19). Ou melhor, nossa análise da figura de Sísifo no poema demanda que a enquadremos nos limites do crescente dissenso de meados do século I AEC entre a *auctoritas* religiosa detida por senadores e sacerdotes e a *potestas cum imperio* exercida por altos magistrados e comandantes (SANTANGELO, 2013b, p. 3-7).

Antes de avançarmos, cumpre discorrer sucintamente a respeito dos condicionantes desse conflito, assim como do estado de coisas que se seguiu, ou seja, as guerras civis de fins da República e a “crise” e reformulação da tradição e do passado ancestral romano, pois essas circunstâncias exigiram o esforço de reordenamento das funções de poder e dos instrumentos de autoridade religiosa até então vigentes. A partir do século II AEC, com o aprofundamento das campanhas militares, Roma passou por mudanças substanciais que a transformaram de cidade latina em *imperium* (BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 28; 30). 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 modificações substanciais no arranjo político-institucional republicano, embora os fundamentos da ordem social que o haviam estabelecido deixavam progressivamente de existir. Por conseguinte, não houve um incremento suficiente da estrutura dos órgãos institucionais que acomodasse a progressiva diversificação e estratificação da elite, o que levou ao risco eminente de cisão e deterioração de sua coesão e exclusividade aristocráticas. Em face do comprometimento do equilíbrio político da República, formaram-se grupos rivais dentro da elite, cujo conflito muito frequentemente evoluiu para enfrentamentos armados, e o recurso à violência precipitou as guerras civis (HABINEK, 1998, p. 3; 8; 10; 35-6; TAYLOR, 1949, p. 4; 5; 8).

⁷ Ver nota 5.

A Roma do século I AEC foi marcada 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 de ruptura com o passado e a tradição ancestral. Tal exercício foi estimulado pelo estreitamento do diálogo com a cultura e os sistemas de pensamento gregos e helenísticos, uma atitude a um só tempo conquistadora e de apropriação intelectual. Com isso, a *urbs* conheceu, em fins da República, uma ‘revolução cultural’, que permitiu aos seus intelectuais e homens públicos ‘pensar em plena crise’ os modelos de autoridade vigentes e articular novos programas de ação pública que pudessem fazer frente ao referido dissenso (MOATTI, 2008, p. 15, 147-8, 250; WALLACE-HADRILL, 2007, p. 6, 10).

Na seção dedicada a Sísifo, Lucrecio denuncia o “esvaziamento” (cf. *inane*) do poder de *imperium* das magistraturas superiores pela interferência dos instrumentos de *auctoritas* religiosa, que se sobressaíam na competição política quando das convocações das assembleias legislativas e eletivas do *populus romanus*. Cônsules e pretores (magistraturas *cum imperio*) dependiam da atividade dos *comitia* para se eleger, assumir suas funções e conduzir reformas políticas. Na manhã precedente 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, em outras palavras, “tomava” os auspícios (BEARD, 1990, p. 33, 34; RÜPKE, 2005, p. 226). Os *auspicia* consistiam em sinais de não-hostilidade enviados por Júpiter, que constatavam a posição favorável dos deuses em uma ação pública pretendida (*auspicia publica*) (SANTANGELO, 2013b, p. 4, 32).

Além de ocorrer na convocação das assembleias e também antes da reunião com o Senado, a consulta aos auspícios incidia na ação ritual por meio da qual os magistrados superiores assumiam suas funções e adquiriam suas altas competências. Assim, eles somente eram investidos em seus cargos após a tomada dos auspícios “de investidura”, regulamentados pela *lex curiata de imperio*. A votação dessa lei ocorria para todas as magistraturas patrícias (magistraturas “do povo”), sendo, acima de tudo, uma *lex potestate*. Os *comitia* deviam votá-la e havia sempre três sacerdotes do colégio dos áugures presentes. Deve ficar claro, portanto, que a investidura civil não se consumava sem a tomada dos auspícios, o que significa que a investidura sagrada de Júpiter constituía a sua “continuação” ou “sequência necessária”. Dessa forma, os magistrados obtinham, antes de cada ato público importante, pela tomada dos auspícios, o “aumento” de suas *potestates* pela *auctoritas* dos deuses. De acordo com o exposto, é possível argumentar que os auspícios atuavam como instâncias legítimas e estratégicas de encaminhamento de ações políticas, coordenadas e objetivas (BEARD, 1990, p. 69; BERTHELET, 2015, p. 26; 41; 103; 106-7; 125).

Retornemos à passagem em evidência, e reparemos que a premissa para que Lucrécio caracterize o *imperium* de "vazio" é ele não ser concedido. Nesse ponto, é necessário retomar 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 diz que Zeus o fulminou e o precipitou nos Infernos, onde então cumpriria o eterno castigo de rolar o rochedo monte acima (GRIMAL, 2011, p. 422-3).

Lucrécio evoca o personagem mítico como forma de alertar para a necessidade de impedir que o *imperium* dos altos magistrados e comandantes lhes seja recusado pelo "não" arbitrário vindo dos deuses. Afinal, mesmo quando por ocasião da convocação do *comitium* os auspícios se mostravam favoráveis, indicando o consentimento dos deuses, outro magistrado ou áugure podia, antes ou durante a votação, *ob-nuntiare*, ou seja, anunciar sinais contrários. Com isso, o trabalho das assembleias podia ser interrompido e as reuniões eram dispersadas. Atentemos que, para um círculo restrito, composto por aqueles que ocupavam as mais altas magistraturas do ano em curso e pelo colégio sacerdotal em questão, a *obnuntiatio* se impunha como ação expressiva (BEARD, 1990, p. 33-4; RÜPKE, 2005, p. 226, 229). O comentário do personagem Marco no *De legibus* (2, 31, 4-16) a respeito da *auctoritas* dos áugures nas questões públicas é esclarecedor:

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?⁸

Enquanto os magistrados superiores tomavam os auspícios de investidura *pro populo*, o que os qualificava para agir em nome do povo romano, 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

⁸ No original: "Quid enim maius est, si de iure quaerimus, quam posse a summis imperiis et summis potestatibus comitatus et concilia uel instituta dimittere uel habita rescindere? [...] Quid religiosius quam cum populo, cum plebe agenda ius aut dare aut non dare? [...] Nihil domi, nihil militiae per magistratus gestum sine eorum auctoritate posse cuiquam probari?". Keyes (1928, tradução nossa).

augurais começaram a aparecer nas moedas no final da República (BEARD, 1990, p. 20; 21-4; 30; 35-9; 42-3; BERTHELET, 2015, p. 26; 58; 70; 119; 125).⁹

Lucrécio acusa a estratégia de *ob-nuntiare* o trabalho das assembleias de se valer de uma forma de abuso da prática ritual. Os magistrados e sacerdotes *cum auspiciis* empenhados nessa política teriam, a seu ver, ultrapassado os limites do zelo religioso e se entregado a um temor excessivo e irracional frente aos deuses. Logo, esses homens públicos estariam agindo contra a prerrogativa fundamental da *libertas* (ARENA, 2013, p. 1; 8; 10) com que deveriam salvaguardar a *res publica*. Diante do exposto, reiteramos nossa interpretação segundo a qual a crítica aos vícios não é a principal preocupação do autor na seção que traz o mito de Sísifo. Na realidade, ele direciona o seu ataque à razão de ser de todos os vícios e desejos vazios de poder da elite dirigente romana, isto é, o *terror* religioso, que alimenta o medo das ameaças de punição divina. Conquanto o temor religioso desmedido não seja um vício, sua manifestação gera disposições (*diatheseis*) ou inclinações relativamente estáveis de agir (cf. *De elect.*, VII, 4 - X, 19; XVI, 2 - XX, 20), consideradas ímpias por Lucrécio (5, 1198: *nec pietas ullast uelatum saepe uideri*). E visto que envolve julgamentos e crenças baseados em um entendimento errôneo acerca da capacidade de ação dos seres divinos, o *terror* religioso é objeto de correção mediante a terapia filosófica epicurista (TSOUNA, 2007, p. 216; 218- 20).

Em outras passagens do *De rerum natura*, o autor expõe sua apreensão diante da tendência da elite de se voltar para a religião (3, 53-4: “e, em circunstâncias especialmente difíceis, voltam mais intensamente os espíritos para a religião”).¹⁰ Não escapou a ele (1, 102-9) o avanço da influência do discurso “terrificante” dos adivinhos (1, 103: *uatum terriloquis dictis*), que estaria contribuindo para o “recrudescimento” da esfera pública e religiosa, para o qual sua obra constitui, nas palavras de Timothy Peter Wiseman (1992, p. 49), o “anverso”, ou dito de outra forma, a reação energética e a réplica polêmica.

Com efeito, ao longo do conturbado período de desordens e tensões sociais das guerras civis, a elite recorreu aos sinais divinos, sobretudo aos *auspicia*, com frequência crescente, a ponto de sua consulta se converter em um instrumento indispensável na disputa política de fins da República. No entanto, devemos observar que a natureza da lei e o sistema de decisão constitutivos do rito auspical não proporcionavam a capacidade de ação caracterizada pela “tomada de decisão”. O que definia o processo decisório envolvido era a abstenção da contradição explícita. O objetivo era, acima de tudo, otimizar o exercício do poder por meio da articulação do consenso (BEARD, 1990, p. 33; 52-3; 62;

⁹ Ver esp. Ripat (2006).

¹⁰ No original: “inferias mittunt multoque in rebus acerbis / acrius aduertunt animos ad religionem”.

64; 69; 70-1; RÜPKE, 2005, p. 218-9; 227; 229; 230-1). Porém, é justamente a possibilidade dessa otimização que se exaure com a fissura na unidade da classe dirigente trazida pelas guerras civis do século I AEC. A partir de então, os setores competitivos da elite romana teriam descoberto no uso dos auspícios e, particularmente, no impedimento ritual gerado pela *obnuntiatio*, uma estratégia de controle político e de formação impositiva de consenso pela obstrução do processo consultivo e deliberativo das assembleias (SANTANGELO, 2013b, p. 3-7). Lucrécio a um só tempo critica a disseminação do *terror* religioso em meio à elite e desarticula o expediente de alguns de seus membros de *ob-nuntiare* o prosseguimento das assembleias quando institui um “poderoso” campo conceitual a partir do trânsito de sentidos e valências simbólicas entre o vocabulário político republicano e a terminologia da *physica* epicurista.

Seguindo os preceitos da doutrina do sábio grego, o autor adverte que somente seria possível subtrair os homens públicos de Roma do temor divino se fosse dissipado o estado de ignorância em que viviam (3, 1: “erguer tão clara luz em meio a tão grandes trevas”).¹¹ Pois o desconhecimento das leis do funcionamento regular e mecânico da natureza os conduz ao erro de crer que as divindades controlam o universo e interferem nos assuntos humanos. Logo, tal ignorância desponta como fator impeditivo para o desenvolvimento de uma atitude “verdadeiramente” piedosa (SCHIESARO, 2010, p. 42; 49) e para a instrução política do líder e autoridade prudentes. Nesse sentido, Lucrécio exorta a elite romana a se dedicar ao estudo dos fenômenos da natureza segundo a filosofia 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 filosofia da natureza (SHARROCK, 2013, p. 2; LONG, 1977, p. 63). Assim, para o poeta e filósofo romano, o questionamento metódico do temor divino adentra o campo da especulação científica. No livro 1, ele busca demonstrar que o espaço é infinito, e que tudo que existe é composto pelos átomos e pelo vazio. No livro seguinte, é feita a análise da formação e da dinâmica na natureza dos agregados atômicos. Seguindo as leis da física epicurista, os átomos se comportam como agentes autônomos e se movimentam segundo uma casualidade “livre”, quer dizer, independente de uma lei externa. A depender das considerações que faz ainda nesse livro (2, 1090-2: “verás a natureza operar ela própria todas as coisas, por sua iniciativa, por si só, sem os deuses”) e da breve descrição

¹¹ No original: “enebris tantis tam clarum extollere lumen”.

da bem-aventurada morada dos deuses no terceiro (3, 18-22),¹² Lucrecio está de acordo com Epicuro, segundo o qual os seres divinos são constituídos, como todos os corpos, de associações fortuitas de átomos, habitam os *intermundia* (regiões vazias entre os mundos), não se preocupam com os seres humanos e gozam de uma paz e felicidade imperturbáveis (BELTRÃO, 2007, p. 19; HADOT, 1999, p. 178; 190).

Em sua exposição do movimento dos agregados atômicos na natureza, o autor recorre a termos correntes do vocabulário político empregados para se referir às assembleias, e.g., *congressus*, *foedera*, *consilia* (SCHIESARO, 1987, p. 55). Com isso, ele logra instituir uma convergência de sentidos e associações simbólicas por intermédio da qual atribui à dinâmica de deliberação das assembleias o mesmo comportamento espontâneo e autônomo dos átomos na natureza. Se considerarmos ainda que as leis e a justiça possuem, para os epicuristas, um valor puramente instrumental e resultam da convenção dos grupos humanos, é possível concluir que, desse compromisso e reforço mútuo entre os campos conceituais da física e da política, Lucrecio extrai a força heurística necessária para qualificar as assembleias para deliberar livres de quaisquer impedimentos ou constrangimentos de ordem externa, notadamente da prescrição ritual e autoridade religiosa indispensáveis para se obter a *concordia* com os deuses. Por conseguinte, propomos a hipótese de que o autor busca, na seção em que evoca Sísifo, contribuir para a articulação de uma orientação política informada pela filosofia epicurista e alinhada à tradição intelectual "*popularis*" (cf. ARENA, 2013), que possa ao mesmo tempo fazer frente àquela "*dos optimates*".¹³

Os grupos rivais da elite engendraram essas tradições no decorrer de suas disputas por legitimação político-religiosa, ou melhor, pela economia simbólica de *auctoritas*, necessária para agenciar a formação de consenso, e para executar efetivamente, no plano prático, programas e reformas políticas. Líderes e autoridades romanas se engajaram, em diferentes momentos de suas trajetórias públicas, em projetos e compromissos ora *populares*, ora *optimates*, visto que não houve a formação de grupos políticos com uma identidade e estrutura efetivamente estáveis em torno desses esquemas intelectuais. Cada uma combinava estratégias ou métodos concorrentes com o apoio às reivindicações e demandas *populares* ou o suporte à *auctoritas* senatorial e sacerdotal e defesa do *status quo* (ARENA, 2013, p. 1, 6-10, 30).¹⁴ A tradição dos *optimates* corresponde ao segundo

¹² No original: "natura uidetur/libera continuo, dominis priuata superbis,/ipsa sua per se sponte omnia dis agere experts".

¹³ Em seu livro, Valentina Arena (2013) emprega o nominativo singular feminino do adjetivo latino de 2ª 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 pelo léxico latino e nos referimos às duas tradições como "*popularis*" e "*dos optimates*".

¹⁴ Devemos evitar ceder, todavia, a dualismos contraproducentes, pois da mesma forma que a tradição *popularis* não se

tipo, e a conduta recomendada consistia em anular a consulta às assembleias mediante recurso à *obnuntiatio* quando os interesses de seus partidários parecessem ameaçados. Na seção em questão, Lucrécio possivelmente está repreendendo os membros da elite favoráveis às políticas dos *optimates*, que, por meio da *obnuntiatio*, buscavam interferir nas agendas *populares* dos magistrados *cum imperio* ao paralisar ou dissolver os *comitia*. Já a característica distintiva da ação política articulada na base da tradição intelectual *popularis* foi mobilizar os tribunos da plebe e recorrer à convocação das assembleias (TAYLOR, 1949, p. 9; 10-8; 23). A partir de Tibério Graco, o papel das assembleias foi reformulado, e elas passaram a atuar cada vez mais como rivais do Senado, mas não na condição de fontes de iniciativa política, e sim de autoridade política (BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 5; 9; BERTHELET, 2015, p. 119).¹⁵

Considerações finais

Diante do exposto no subitem precedente, concluímos assinalando nossa discordância com a interpretação exposta por Jeffrey Fish no artigo de referência *Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics*. Fish (2011, p. 80; 99) 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 patricia de Roma, de forma que ela é melhor entendida se vista como uma "sátira ao político que não conhece os seus limites [...] escalou os níveis baixos do *cursus*, mas tentou ir além, e falhou continuamente nessa tentativa". Contudo, é preciso reconhecer que, com exceção de Mário e dos irmãos Graco, os principais líderes *populares* eram patricios, embora nenhum deles pertencesse a um grupo dominante da *nobilitas* (TAYLOR, 1949, p. 13; 22). Diferentemente de Fish, argumentamos que, ao alinhar suas ideias epicuristas com a tradição *popularis*, Lucrécio elegeu também os patricios como interlocutores nos versos em que evoca o personagem mítico. Além disso, conforme discutido no subitem anterior, muitos epicuristas romanos provinham dos altos escalões da elite romana.

Fish conclui afirmando que "a política do próprio Lucrécio, e provavelmente de outros epicuristas da República Tardia, era profundamente conservadora", o que vai

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.

¹⁵ 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 por meio de uma política fundamentalmente aristocrática. No entanto, devemos reconhecer que, com a intensificação da concorrência pelo poder no período das guerras civis, o papel do povo tendeu a ganhar alguma relevância, sobretudo para manter certo equilíbrio e consenso, ainda que precário, em meio aos setores competitivos da elite.

de encontro, a nosso ver, à diligência com que o autor busca, por meio da rigorosa exposição do sistema de pensamento epicurista, subverter a *scientia* e *expertise* (Cic., *Dom.*, 2, 10; 45, 3; 117, 7; 139, 2) que sustentam os registros tradicionais da *auctoritas* religiosa de senadores e sacerdotes. Ele alerta para o risco do fundamento da sabedoria desses agentes, isto é, a *orthopraxis*, com suas noções e interpretações acerca da ação divina no mundo, conter prescrições suscetíveis de induzi-los ao *terror* religioso. Afinal, a notória retidão e o rigor dos romanos na performance do culto precisam ser entendidos, conforme Clifford Ando (2008, p. 10; 11; 14; 17), à luz da “aterradora superioridade dos deuses”. Dessa forma, Lucrecio é contundente em sua crítica à conduta política daqueles que, tendo cedido a uma forma de temor desmedido e irracional frente às divindades, concede-lhes o *imperium* (6, 54-5: “Porque o desconhecimento das causas força a atribuir aos deuses o *imperium* sobre as coisas e a lhes conferir grande poder”).¹⁶

Com vistas a refrear a interferência obstrucionista da *obnuntiatio* na dinâmica deliberativa e eletiva das assembleias do *populus*, o que estaria comprometendo a *salus publica* de Roma, ou seja, a normalidade institucional e bom funcionamento da *res publica*, o autor instrui os líderes *populares* nos métodos do “cálculo” ou predição política da *prudentia* recomendados pela filosofia epicurista. Com isso, ele busca restituir o equilíbrio de forças entre os dois vetores estruturantes da política romana tardo-republicana: *auctoritas* e *potestas*. Lucrecio esforça-se por reconduzir à base jurídica da “racionalidade cívica” a hierarquia e as estruturas de poder associadas a esse binômio, que dependem, inescapavelmente, da capacidade política com que os agentes públicos instrumentalizam os sinais divinos nas instâncias decisivas para a condução dos negócios públicos de Roma.

Referências

Documentação primária

CICERO. *Philippics 7-14*. Translated and edited by D. R. Shackleton Bailey, John T. Ramsey and Gesine Manuwald. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

CICERO. *Letters to friends*. Translated and edited by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 2001. v. 1.

CICERO. *On the Republic. On the laws*. Translated by Clinton W. Keyes. Cambridge: Harvard University Press, 1928.

¹⁶ No original: “ignorantia causaram conferre deorum / cogit ad imperium res et concedere regnum”.

- CICERO. *Pro Archia. Post Reditum in Senatu. Post Reditum ad Quirites. De Domo Sua. De Haruspicum Responsis. Pro Plancio*. Translated by N. H. Watts. Cambridge: Harvard University Press, 1923.
- LUCRETIUS. *Da natureza das coisas*. Tradução de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio D' Água, 2015.
- LUCRETIUS, *De la nature*. Traduit par Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- LUCRETIUS, *La natura delle cose*. Traduzione e redazione di Guido Milanese. Milano: Mondadori, 1992.
- LUCRETIUS, *De rerum natura*. Translated by W. H. D. Rouse. London: Cambridge: W. Heinemann. Harvard university Press, 1975.

Obras de referência

- BIANCHET, S. B.; REZENDE, A. M. (Org.). *Dicionário do latim essencial*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- GRIMAL, P. (Org.). *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

Obras de apoio

- ANDO, C. *The matter of the Gods: religion and the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- ARENA, V. *Libertas and the practice of politics in the Late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- BEARD, M. Priesthood in the Roman Republic. In: BEARD, M.; NORTH, J. (Ed.). *Pagan priests: religion and power in the Ancient World*. Ithaca: Cornell University Press, 1990, p. 17-48.
- BEARD, M.; CRAWFORD, M. *Rome in the Late Republic*. London: Duckworth, 1999.
- BELTRÃO, C. *Lucretii poemata: a linguagem da política no De Rerum Natura*. *Revista Mirabilia*, n. 7, p. 9-21, 2007.
- BENFERHAT, Y. 'Ciues epicurei': les épicuriens et l' idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave. *Latomus*, n. 292, 2005.
- BERTHELET, Y. *Gouverner avec les dieux: autorité, áuspices et pouvoir, sous la République romaine et sous Auguste*. Paris: Les Belles Lettres, 2015.
- BOURNE, F. C. Caesar the Epicurean. *The Classical World*, v. 70, n. 7, p. 417-432, 1977.

- FISH, J. Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics. In: FISH, J.; SANDERS, K. R. (Ed.). *Epicurus and the Epicurean tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 72-104.
- FRATANTUONO, L. *A reading of Lucretius' De rerum natura*. London: Lexington Books, 2015.
- HABINEK, T. *The politics of Latin literature: writing, identity, and empire in Ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.
- LONG, A. A. Chance and natural law in Epicureanism. *Phronesis*, n. 22, p. 63-88, 1977.
- MACGILLIVRAY, E. D. The popularity of Epicureanism in Late-Republic Roman Society. *The Ancient World*, n. 43, p. 151-172, 2012.
- MAY, P. *Lucretius. Poet and Epicurean*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- MOATTI, C. *La razón de Roma*. El nacimiento del espíritu crítico a fines de la República. Madrid: A. Machado Libros, 2008.
- RIPAT, P. Roman omens, roman audiences, and roman history. *Greece & Rome*, v. 53, n. 2, p. 155-174, 2006.
- RÜPKE, J. Divination et décisions politiques dans la République romaine. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, n. 16, p. 217-233, 2005.
- SANTANGELO, F. Priestly *auctoritas* in the Roman Republic. *Classical Quarterly*, v. 63, n. 2, p. 743-763, 2013a.
- SANTANGELO, F. *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013b.
- SCHIESARO, A. Lucrezio, Cicerone, l'oratoria. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, n. 19, p. 29-61, 1987.
- SCHIESARO, A. Lucretius and roman politics and history. In: GILLESPIE, S.; HARDIE, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 41-58.
- SHARROCK, A. Introduction. In: LEHOUX, D.; MORRISON, A. D.; SHARROCK, A. *Lucretius: poetry, philosophy, science*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 1-24.
- TAYLOR, L. R. *Party politics in the Age of Caesar*. Oakland: University of California Press, 1949.
- THALER, N.; WEISSER, S. *Strategies of polemics in greek and roman philosophy*, Boston: Brill, 2016.
- TSOUNA, V. Philodemus on emotions. In: SORABJI, R.; SHARPLES, R. W. (Ed.). *Greek and roman philosophy 100 BC - 200 AD*. London: Institute of Classical Studies, 2007, p. 213-241.

- VOLK, K.; WILLIAMS, G. D. 'Introduction'. In: VOLK, K.; WILLIAMS, G. D. (Ed.). *Roman reflections: Studies in Latin Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- 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, p. 3-22.
- WALLACH, B. P. Lucretius and the diatribe against the fear of death: *De Rerum Natura* III 830-1094. *Mnemosyne*, n. 40, p. 11-109, 1976.
- 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. *Ostraka*, n. 1.2, p. 7-18, 1992.