

A *PURA VOLUPTAS* DE LUCRÉCIO COMO FRUIÇÃO DO DESEJO SEXUAL (*DE RERUM NATURA* 4. 1030-1287)

LUCRETIUS' *PURA VOLUPTAS* AS ENJOYMENT OF SEXUAL DESIRE
(*DE RERUM NATURA* 4. 1030-1287)

ANDRÉ FERNANDES SILVEIRA*
FABIO DA SILVA FORTES**

Resumo: Este artigo se concentra em analisar a passagem 4.1030-1287 do poema *De rerum natura* de Lucrécio, na qual o poeta-filósofo discorre sobre o amor e o prazer sexual. Nesse sentido, apresentamos, inicialmente, considerações que visam a compreender o lugar da *pura voluptas* entre a classificação dos desejos naturais e não necessários segundo Epicuro, para, na sequência, expor o que Lucrécio denomina de Vênus vulgívaga e sua relação com os simulacros do amor que atormentam os amantes. Nossa meta, ainda, é analisar se há, entre as manifestações de Vênus, a possibilidade de um amor mais comedido que seria um tipo de amor conjugal ou marital.

Palavras-chave: Amor; Vênus; prazer sexual; desejo.

Abstract: This article focuses on analyzing passage 4.1030-1287 of Lucretius's poem *De rerum natura*, in which the poet-philosopher discusses love and sexual pleasure. In this sense, we present, initially, some considerations for understanding the place of *pura voluptas* in the classification of natural and non-necessary desires according to Epicurus, passing on to expose what Lucretius means by calling *vulgivagaque* Venus and that term's relationship to the simulacra of love that torment lovers. Our objective is also to analyze whether there is, among the manifestations of Venus, the possibility of a more measured love that would be a type of conjugal or marital love.

Keywords: Love; Venus; sexual pleasure; desire.

* Pesquisador na Universidade Federal de Juiz de Fora, MG, Brasil. E-mail: andrefernandes-tolkien@hotmail.com.

** Professor de grego e latim na Universidade Federal de Juiz de Fora, MG, Brasil. E-mail: fabio.fortes@ufjf.br

Titus Lucretius Carus (99-55 a.C.) foi o principal expoente da filosofia epicurista na Roma do século I a.C.¹ Sua única obra que nos chegou praticamente completa, o poema *De rerum natura*², é uma das mais proeminentes fontes para se entender a filosofia epicurista, sobretudo porque a quase totalidade das obras de Epicuro (341-270 a.C) se perdeu ao longo do tempo, delas se conservando apenas algumas epístolas e máximas. Sobre a vida de Lucrécio sabe-se muito pouco, e a principal referência é a de Jerônimo de Estridão que, no seu *Chronicon ou Temporum Liber*, afirma que Lucrécio nasceu no ano 99 a.C, teria ingerido uma poção de amor que o fez perder a sanidade e, nos intervalos dessa loucura, produziu alguns livros que Cícero teria editado. Além disso, teria cometido suicídio aos 44 anos de idade.³

Na passagem de Jerônimo, chama a atenção a menção ao suposto amor que teria acometido Lucrécio em sua vida, o que sugere que o tema do “amor”, escopo deste artigo, tenha sido de alguma forma percebido, ainda no mundo antigo, como central para a compreensão da vida deste poeta-filósofo. Nesse sentido, tal afirmação, mesmo que anedótica, pressupõe uma análise detalhada de como o poeta trata do amor em seu poema para destacar quais suas influências na vida humana.

Lucrécio se insere na tradição filosófica denominada atomismo⁴, que remonta até Leucipo de Abdera e Demócrito, e desenvolve, mais especificamente, o atomismo de Epicuro. Lucrécio também se utiliza do recurso da poesia para expressar e transmitir a filosofia. Em sua obra, a filosofia epicurista é vista como um remédio amargo (*absinthi amarum*), embora necessário, ao

¹ O epicurismo também floresceu em Roma no período republicano, que é o de Lucrécio, através de vários outros filósofos, como o matemático epicurista Filônides de Laodicéia e o contemporâneo de Lucrécio Filodemo de Gádara (cf. Sedley, 2009, p. 31).

² Para as citações em latim do poema de Lucrécio, cotejaremos a edição crítica de C. Bailey, *De rerum natura. Libri Sex*. London: Oxford University Press, 1947. Para os versos em português, utilizaremos a tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves, *Sobre a Natureza das Coisas* (edição bilingue). Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

³ Cf. Titus Lucretius poeta nascitur, qui postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit, anno aetatis XLIV. Disponível em: https://www.tertullian.org/fathers/jerome_chronicle_06_latin_part2.htm

⁴ Apesar de haver o termo latino *atomus*, ele não é utilizado por Lucrécio em nenhum momento de seu poema. O poeta utiliza, entre outros termos, sementes das coisas (*semina rerum* 1.59) e primórdios das coisas (*primordia rerum* 1.55) para se referir aos corpúsculos indestrutíveis.

passo que a poesia, por sua vez, é como um doce mel (*dulci mellis*) que se passa na borda da taça para suavizar o amargor do remédio que precisa ser tomado (1.943-946). Nesse sentido, a forma poética escolhida por Lucrecio, a saber, um poema épico em hexâmetros datílicos e com traços de poesia didática, auxilia a compreensão e a divulgação da filosofia epicurista.⁵

Como indica Conte, as imagens e os exemplos utilizados por Lucrecio em seu poema representam o aspecto emocional de um discurso intelectual que visa a se tornar, acima de tudo, a descrição de uma grande potência poética (Conte, 1994, p. 171). Nesse sentido, porque Lucrecio busca exprimir a filosofia por meio da poesia, ele não é apenas um mero disseminador da doutrina atomista e um transmissor tardio da filosofia de Epicuro, mas um poeta-filósofo original que potencializa essas perspectivas em seu poema *De rerum natura*.

O poema de Lucrecio é dividido em seis cantos ou livros, e os temas principais estão distribuídos resumidamente da seguinte maneira: o Canto I é destinado à apresentação geral de todo o poema, com uma apologia ao bem viver e à negação de toda superstição religiosa que pudesse interferir na vida dos homens, além de uma breve introdução ao atomismo que será tratado de maneira detalhada no canto seguinte; no Canto II, Lucrecio desenvolve o que compreende ser a natureza das coisas, ou seja, o corporalismo como a base de compreensão da realidade, sendo que esta é constituída por corpúsculos ou sementes (*semina rerum*) e o vazio; o Canto III é destinado à ânima (*anima*) e ao ânimo (*animus* ou *mens*), de que são constituídos e como se relacionam com o corpo; no Canto IV, desenvolve-se, sobremaneira, a canônica epicurista, a saber, a teoria dos simulacros ou representações que recebemos ou criamos, além da discussão sobre o amor e o prazer sexual já no final do canto; os Cantos V e VI têm por finalidade tratar das coisas da natureza que podemos perceber, como os corpos celestes, as montanhas, os rios etc., além da própria história da humanidade nessa perspectiva.

Não parece ser por acaso que a reflexão sobre o amor se situa no final do canto IV, logo após o desenvolvimento da teoria dos simulacros ou das imagens. A passagem não se dá de modo abrupto, mas sim como uma continuação (4.1030) da discussão em torno dos simulacros, do que decorrem a

⁵ É difícil saber a real posição de Epicuro sobre a poesia como divulgação da filosofia, mas é possível que ele a teria condenado pela excessiva ligação aos mitos, especialmente a poesia homérica como base de educação dos gregos (cf. Conte, 1994, p. 157). De qualquer maneira, para Epicuro, a serenidade da vida é fruto não da compreensão dos mitos, mas da natureza (Cf. *Carta a Heródoto*, 37).

tópica dos sonhos eróticos, das poluções noturnas e, finalmente, do desejo sexual. Tudo isso ressalta uma estreita ligação entre os simulacros e a temática do amor.

No entanto, tal como pretendemos examinar ao longo desse artigo, parece haver constantemente o risco de malefícios no que diz respeito à fruição do prazer sexual quando este está carregado de simulacros provenientes do *amor*, o que pode ocasionar ansiedade e angústia no amante e comprometer a relação erótica. Parece ser isso, para Lucrécio, que se trata de procurar evitar, não o desejo sexual *per se*, mas sim os simulacros do amor que provocam perturbações na mente e dificultam a busca do prazer sexual puro.

Eis, portanto, a problemática do tema que delimitamos: o amor e seus possíveis malefícios; tema este que o poeta-filósofo consagrou ao final do canto IV de seu poema entre os versos 1030-1287. Nesse sentido, pretendemos analisar a passagem em questão tendo por objetivo ressaltar três tópicos: 1. estabelecer um lugar para a *pura voluptas* de Lucrécio entre a classificação dos desejos naturais e não necessários de Epicuro; 2. expor o que Lucrécio denomina de Vênus vulgívaga (ou Vênus vagabunda) e sua relação com os simulacros de amor que atormentam os amantes; e 3. analisar se há, entre as manifestações de Vênus, a possibilidade de um amor mais comedido que seria um tipo de amor conjugal ou marital.

O DESEJO SEXUAL COMO NATURAL E NÃO NECESSÁRIO: EPICURO E LUCRÉCIO

Nam certe purast sanis magis inde voluptas quam miseris. (4.1075-1076)

“Pois, é certo, o prazer é mais puro aos homens saudáveis que aos miseráveis.”

Os temas do prazer e do desejo sexual não eram alheios a Epicuro. Segundo a doxografia, depois de comprar um terreno nos arredores de Atenas com o dinheiro arrecadado de doações, e de estabelecer seu famoso “Jardim” em Atenas, no ano 306 a.C, Epicuro teria reunido em torno de si muitos adeptos de sua filosofia. De acordo com Diógenes Laércio, podem ter participado de sua escola várias cortesãs, especialmente uma cortesã de nome Leôntion que parece ter sido muito importante para o círculo, pois até mesmo Epicuro teria endereçado cartas a ela (*DL.* 10, 6). Além disso, entre as cerca de trezentas obras que pode ter produzido, uma chama a atenção pelo seu título: *Do Amor (Peri Erotos)* (*Ibidem.* 10, 27). É possível que Epicuro tenha tratado do desejo e do prazer sexual de forma mais detalhada nessa obra que, no entanto, não chegou à posteridade. O testemunho doxográfico sugere,

portanto, que, se várias cortesãs provavelmente frequentavam o círculo, o filósofo do Jardim não era avesso ao tema do prazer sexual.

Epicuro faz, em sua ética, uma classificação hierárquica dos desejos⁶. Os desejos naturais e necessários estão ligados à nossa constituição fisiológica, como o desejo de comer e beber, e precisam ser supridos para restaurar as faltas do nosso organismo, portanto, sua satisfação é necessária para a sobrevivência; os desejos não naturais e não necessários ou vãos (*kenai*) são desejos ligados às vãs opiniões e são insaciáveis, como a busca pela riqueza, o poder, a glória etc.; já os prazeres naturais e não necessários são aqueles que podem ser realizados, mas não ocasiona a morte se não for desfrutado. Nesse caso, o desejo sexual parece se enquadrar como um desejo natural e não necessário, pois sua realização não permite ao organismo um estado de repleção ou supressão de uma falta, como os desejos naturais e necessários, mas de uma perda de átomos.⁷

Ainda sobre o desejo sexual, é dito⁸ o seguinte nesta sentença:

Percebo que em ti o impulso carnal propete impetuosamente ao encontro amoroso. No que te concerne, desde que não violes nenhuma lei, não agridas aquilo que foi honestamente estabelecido pelo costume, não causes dissabor aos próximos, não maltrates teu corpo ou desperdices o necessário, segue tua escolha conforme tua inclinação. É impossível, contudo, não ser afetado ao menos por um desses inconvenientes. As paixões amorosas, com efeito, nunca fazem bem; afortunado aquele a quem elas não fazem mal (SV, 51. Trad. de João Martin de Moraes).

É possível concluir com a passagem que não há uma proibição absoluta da realização do desejo sexual, mas uma dissuasão, um conselho de afastamento caso ele possa se constituir um mal à tranquilidade da alma (*ataraxia*). De acordo com Nussbaum, os desejos naturais e não necessários, no qual se encontra o desejo sexual, têm sua origem em nossa constituição natural, não nas convenções sociais, por esse motivo eles podem ser negligenciados sem comprometerem nossa condição de felicidade (Nussbaum, 1994,

⁶ Essa classificação dos desejos, se são naturais e necessários ou não, encontra-se na *Carta a Meneceu*, 127 e 131.

⁷ Um problema a ser levantado diante dessa ideia parece ser a espécie humana, ou seja, se o desejo sexual não fosse realizado pela espécie humana ocasionaria necessariamente o fim da espécie.

⁸ Essa sentença possivelmente é de Metrodoro, discípulo do Jardim e amigo próximo de Epicuro, mas a maioria dos comentadores tomam essa ideia como sendo de Epicuro (cf. Nussbaum, 1994, p. 151 e Brown, 1987, p. 110 para a sentença 80 que contém a mesma ideia da sentença 51).

p. 151). Nesse sentido, como indica o passo 132 da *Carta a Meneceu*, a relação sexual com garotos e mulheres não é absolutamente necessária para garantir uma vida tranquila.

Epicuro parece indicar, neste mesmo passo da *Carta a Meneceu*, que o desfrute do prazer sexual precisa passar pelo crivo da razão, com outras palavras, somente uma reflexão sóbria pode determinar cada escolha e cada recusa em se buscar o prazer sexual. Segundo Laércio, Epicuro teria afirmado em sua obra *Do fim supremo (Peri Telous)* que não haveria como conceber o bem se se excluísse os prazeres do paladar, os prazeres do sexo e os prazeres da audição ou da contemplação da beleza (*DL*, X, 6). Assim, tudo leva a crer que o sábio epicurista não pode prescindir, por um lado, do desejo sexual porque é natural e, por outro lado, do prazer sexual, porque ele faz parte da reflexão sobre a vida boa na medida em que pode ser desfrutado com a devida cautela de seus possíveis males. No entanto, como sugere Brown, a preocupação de Epicuro parece não ser com o prazer sexual em si, mas sim com a perturbação que o amor pode causar, pois é preciso calcular o prazer de curta duração do prazer sexual contra os males potencialmente envolvidos em sua aquisição para não sacrificar o estado mais elevado de calma física e mental (Brown, 1987, p. 118).

Essa pequena digressão, a partir do pensamento de Epicuro, visa a melhor delinear a problemática que nos move, que é compreender a posição de Lucrecio sobre o prazer sexual ao defender a *pura voluptas*, ou seja, um puro prazer sexual que é liberto de perturbações. Apesar do marco temporal que diferencia Epicuro de Lucrecio, o poeta parece querer transmitir e popularizar, ao seu modo, a filosofia epicurista, razão pela qual não quer rivalizar (*contendat*), mas sim colocar seus pés sob as pegadas deixadas por Epicuro (3.1-7). Em suma, para Epicuro há determinados desejos, como os naturais e não necessários, dentro dos quais se enquadra o desejo sexual. O desejo sexual quando se mescla com os simulacros do amor geram enormes perturbações na mente do amante, pois este não sabe como dar vazão, de maneira prudente, ao desejo sexual acumulado. É preciso destacar, já de início, e iremos analisar pormenorizadamente, que para Lucrecio o amor não é a mesma coisa que desejo sexual, ou seja, o desejo sexual é uma manifestação fisiológica, já o amor está carregado de simulacros que causam perturbação no amante. Como pretendemos mostrar à frente, esse é o ponto de partida para que Lucrecio reflita sobre esse tema no final do Canto IV de seu poema.

O caminho seguido por Lucrecio, inicialmente e como Epicuro, é o de que o desejo sexual é inexorável, ou seja, ele tem uma origem fisiológica e, portanto, natural:

Para aqueles aos quais a semente primeiro aparece à
flor da idade, e assim que madura dispõe-se nos membros,
os simulacros de fora se agregam, de todos os corpos,
claras promessas de tenras cores das peles e faces,
excitando os túrgidos membros repletos de sêmen (4.1030-1034).⁹

Como se depreende da passagem, o desejo sexual é natural porque tem por origem o próprio corpo em sua juventude. Nesse sentido, a força do desejo sexual que se manifesta através dos sonhos eróticos é tão forte que chega a provocar os jovens, excitando-os com imagens, a lançarem o sêmen no corpo que causou tal desejo sexual (4.1046-1048).¹⁰

Inicialmente, a perturbação na mente do amante parece surgir na medida em que o corpo da amada, que seria a causa do desejo sexual, não se encontra presente. Nesse sentido, por exemplo, o corpo da mulher amada é causa do surgimento do desejo sexual, mas também se constitui como finalidade, razão pela qual o amante quer vazar seu desejo naquela que lhe proporcionou tal paixão. No entanto, já é tarde, aponta Lucrecio, pois após o perturbador amor carregado de simulacros se instalar, a fria ansiedade acomete o amante (4.1060).

Todo o jogo do amor parece se encontrar naquilo que Lucrecio, tal como Epicuro, entende por simulacros (*simulacra*)¹¹. Lucrecio define o fenômeno dos simulacros da seguinte maneira:

Ora, aqueles que chamo de simulacros das coisas
são lançados para todos os lados e todas as partes.
Mas como só os nossos olhos permitem-nos ver qualquer coisa,
dessa forma ocorre que, pra qualquer lado que olhemos,
tudo que ali se encontrar fere os olhos com cor e figura.

⁹ Cf. *tum quibus aetatis freta primitus insinuatur sêmen, ubi ipsa dies membris matura creavit, conveniunt simulacra foris e corpore quoque nuntia praeclari vultus pulchrique coloris, qui ciet irritans loca turgida semine multo.*

¹⁰ Lucrecio indica que o desejo sexual pode ser causado também por um rapaz com membros efeminados (4.1053), o que indica o amor homossexual, mas a perspectiva na qual o poeta trata em seus versos é heterossexual, ou seja, é sempre do ponto de vista do amante que busca a amada. Para Epicuro, o amor homossexual também é perfeitamente compartilhado (cf. *Carta a Meneceu*, 132).

¹¹ Lucrecio também utiliza *effigies*, *figura* e *imago*. Para os simulacros (*eidola*) em Epicuro, cf. *Carta a Heródoto*, 48 e 49.

E qual seja a distância em que a coisa se encontre afastada é a imagem que faz com que a nós se conheça e se veja. Pois, assim que lançada, de imediato ela empurra o ar que se localiza entre ela, a imagem, e os olhos: todo esse ar, então, vem banhar as nossas pupilas, gentilmente desliza até que nos olhos penetra (4. 239-249).¹²

Assim, os simulacros são as múltiplas emanações dos corpos compostos (por exemplo, uma cadeira, uma árvore, a pessoa amada etc.), ou seja, como uma casca ou membrana (4.30), os simulacros se desprendem da superfície dos objetos e impressionam os nossos sentidos. Além disso, no sono, o ânimo (*animus, mens*) se encontra fragilizado e não consegue distinguir o falso das coisas que são verdadeiras (4.764), sofrendo, assim, o jogo dos sonhos: como numa espécie de cinema mental, os simulacros se movem em grande velocidade, fazendo com que realmente acreditemos em sua veracidade. Nesse sentido, como aponta Sponville, a reflexão sobre o amor parece pressupor um estudo dos simulacros, esses temas estão intrinsecamente ligados porque simulacros e desejos são, para Lucrecio, a própria essência do amor (Sponville, 2001, p. 276). Acontece também, como sugere o poeta, de o conteúdo dos sonhos estar ligado às nossas ocupações e desejos como, por exemplo, alguém que tem sede em vigília, frequentemente sonha com água durante o sono (4.1025-1026), os advogados sonham com as causas conduzidas (4.966) e os generais frequentemente sonham com as batalhas (4.967).¹³

Desse modo, aquele que sofre por amor, tal como o sedento por água quer matar sua sede, parece procurar desesperadamente, mas sem sucesso, possuir os simulacros daquela que causa tal amor, ou seja, os simulacros da amada. Ainda, até mesmo durante o ato da relação sexual a perturbação se faz presente:

Então, no momento preciso do enlace,
todo o ardor dos amantes flui em errâncias incertas,

¹² Cf. “*Nunc e aquae dico rerum simulacra feruntur undique et in cunctas iaciuntur didita partis. Verum nos oculis quia solis cernere quimus, propterea fit uti, speciem quo vertimus, omnes res ibi eam contra feriant forma atque colore et quantum quaeque ab nobis res absit, imago effict ut videamus et internoscere curat. Nan cum mittitur, exemplo protrudit agitique aera qui inter se cunque est oculosque locatus, isque ita per nostras, acies perlabitur, omnis et quase perterget pupilas atque ita transit.*”

¹³ Nos versos 4.962-1037, Lucrecio fornece ainda inúmeros exemplos de como os sonhos podem explicitar os desejos e ocupações, não só dos homens, mas também dos animais, como os cães de caça que, durante o sono, emitem latidos e balançam as patas como se estivessem em plena caça (4.990-993).

nem se dão conta de quem goza antes, as mãos ou os olhos.

O que desejam apertam tão firme que ferem os corpos,
com frequência cravam os dentes nos leves beicinhos,
e batalham com beijos, pois seu prazer é impuro,
as ferroadas invisais instigam a ferir até mesmo

tudo o que cause que surjam sementes da fúria e da raiva (4.1076-1083).¹⁴

Podemos concluir com a passagem que no próprio ato da relação sexual parece haver um sofrimento mútuo, os amantes buscam possuir um ao outro como gostariam de fazer também com os simulacros. Não conseguem, e por isso se mordem e provocam dores no corpo, como que tentando perderem-se um no corpo do outro, mas tudo isso em vão (4.1110-1111)¹⁵, razão pela qual o prazer que permeia a relação é impuro (4.1081).¹⁶ Segundo Nussbaum, o amante, em seu desespero e passividade tomado pelos simulacros do amor, possui a falsa crença de que pode obter um absoluto controle sobre a fonte de seu amor. Ainda, ele pretende devorar a pessoa amada, especificamente essa pessoa e nenhuma outra, porque acredita firmemente que essa pessoa parece ser divina e perfeita, em suma, seu caminho ininterrupto para a felicidade (Nussbaum, 1994, p. 174).

Nesse sentido, parece haver uma ilusão causada pelo amor que acomete os amantes fazendo com que pensem que precisam devorar ou deglutir os amados, por isso as imagens que Lucrecio utiliza do prazer impuro na relação sexual são carregadas de dentes, bocas e afins, tudo isso possivelmente para indicar que o prazer sexual não pode ser desfrutado se for entendido como um desejo natural e necessário. Como indica Lucrecio, o prazer do alimento se limita à língua, depois de engolido, perde-se o prazer (4.627-629). Da mesma forma, quando se deseja “ingerir” a pessoa amada, tudo indica que se perde o prazer sexual. De acordo com Brown, os amantes acometidos pelo amor têm a ilusão de que o desejo sexual só pode ter seu término devorando a pessoa amada, fazendo dela uma refeição como a comida e a bebida que satisfazem os desejos naturais e necessários. No entanto, o equívoco está

¹⁴ Cf. *etenim potiundi tempore in ipso fluctuat incertis erroribus ardor amantum nec constat quid primum oculis manibusque fruuntur. quod petieri, premunt arte faciuntque dolorem corporis et dentis inlidunt saepe labellis osculaque adfligunt, quia non est pura voluptas et stimuli subsunt qui instigant laedere id ipsum quodcumque est, rabies unde illaec germina surgunt.*

¹⁵ Interessante contrastar essa posição de Lucrecio com o discurso de Aristófanes no *Banquete* de Platão, no qual a união dos corpos é a finalidade do amor (cf. *Banquete*, 191d).

¹⁶ Cf. *quia non est pura voluptas.*

justamente aí, porque o desejo sexual precisa ser colocado para fora, e não ingerido (Brown, 1987, p. 75-76).

Portanto, Lucrécio parece se contrapor a esse prazer impuro da relação sexual, o que denomina de puro prazer (*pura voluptas*), que consiste no prazer sexual que pode ser desfrutado sem as perturbações provenientes dos simulacros do amor, razão pela qual ele é uma característica dos homens saudáveis (4.1075-1076). A *pura voluptas* de Lucrécio pode ser compreendida como um desfrute saudável do desejo sexual. Desse modo, o poeta procura suavizar a relação sexual mostrando que os simulacros provocados pelo amor podem ser muito danosos e, por isso, faz uma apologia da *pura voluptas*.

A VÊNUS VULGÍVAGA OU VAGABUNDA

Nec Veneris fructu caret is qui vitat amorem. (4.1073)
“Quem evita o amor não se priva do fruto de Vênus.”

No poema de Lucrécio, Vênus assume variadas formas e se manifesta de diferentes maneiras. De acordo com Elizabeth Asmis, algumas hipóteses podem ser levantadas para indicar o motivo de o poeta invocar a deusa logo no início do Canto I de seu poema (1.1-49): 1) Lucrécio estaria seguindo uma tradição poética de invocação ao pedir auxílio à deusa; 2) Ele estaria dando a seu poema um cenário romano, invocando, assim, a ancestral dos romanos; 3) Ele estaria honrando Mêmio invocando a deusa patrona de sua família; 4) Ele estaria prestando homenagem à Afrodite de Empédocles; 5) Ele veria Vênus como uma representação alegórica das forças criativas na natureza ou prazer (Asmis, 2007, p. 88).¹⁷

Não pretendemos aqui desenvolver todas essas hipóteses, mas a hipótese 5 parece dar um indício de como Lucrécio concebe a figura de Vênus. O poeta se refere à Vênus, em sua invocação, como a mãe dos enéades, volúpia dos homens e deuses (1.1), ou seja, uma força geradora (*Aeneadum genetrix*) ou progenitora da *natura*. Desse modo, é possível notar que a invocação feita no início do Canto I parece ser diferente de como Vênus se manifesta no final do Canto IV. No Canto I, Vênus é como uma força da natureza que embala e dá vida a animais, pássaros (1.12-13) e até mesmo aos campos e

¹⁷ Ernout, na introdução da sua tradução francesa do *De rerum natura*, parece ressaltar apenas que Lucrécio está fazendo um agrado à Mêmio, seu interlocutor passivo ao longo do poema, ao invocar Vênus (cf. Ernout, 1920, p. XI).

rios (1.17-18); no final do Canto IV, Vênus se manifesta especificamente nos seres humanos através do desejo sexual.

Mas serão Vênus e “amor” uma só e mesma coisa? Lucrécio no verso 1058 diz o seguinte: tal é Vênus para nós, e o nome do amor provém dela (*Haec Venus est nobis; hinc autemst nomen amoris*). Este “para nós” (*est nobis*) parece indicar que Vênus se manifesta para nós através do *amor*, mas há uma diferença entre o amor, que para Lucrécio é danoso ao amante, pois gera perturbações, e Vênus tal como foi entendida no Canto I, ou seja, uma indutora do desejo físico, natural. Assim, como sugere Nussbaum, tudo parece indicar que *Venus* é natural, uma auxiliadora do desejo e do gozo, e o “amor” é artificial, isto é, um produto da sociedade (Nussbaum, 1994, p. 148).¹⁸

A grande preocupação de Lucrécio, no Canto IV, parece não ser com as manifestações de Vênus no desejo sexual, pois este é natural, mas sim com o amor, razão pela qual o poeta indica que quem evita o amor não se priva do fruto de Vênus, ou seja, do desejo sexual, antes colhe alegrias isentas de pena (4.1073-1074). Nesse sentido, *amore* e desejo sexual assumem dimensões opostas, porque é justamente no amor que os simulacros podem se instalar e causar enorme perturbação no amante.

Para Lucrécio, não adiantaria o amante buscar fugir ao ser tomado de amor, o afastamento é apenas um recurso momentâneo, pois os simulacros da pessoa amada continuam com o amante e povoam sua mente (4.1061-1062). Como sugere Brown, o problema do amor acomete o amante quando este tem um desejo apaixonado por um corpo particular, como se somente a posse e o desfrute deste corpo proporcionasse alívio sexual (Brown, 1987, p. 65).

Justamente por não conseguir escapar aos simulacros danosos daquela que amamos, Lucrécio propõe a Vênus vulgívaga ou vagabunda. É melhor, recomenda o poeta, afastar-se dos simulacros que alimentam o amor, e “lançar esse humor reprimido em corpos diversos sem o reter e em um único amor concentrar todo o empenho, pois assim conservas apenas as penas severas” (4.1065-1067)¹⁹. Lucrécio joga com as palavras de forma a intensificar essa separação, utiliza *amor* para amor e *umor* para humor, mas *umor*²⁰ também

¹⁸ Pensando a partir dessa perspectiva, é possível também compreender como o desejo sexual é um desejo natural e não necessário para Epicuro e passível de críticas: ele é natural, um desejo físico, mas como não é necessário pode acontecer de sofrer influências da sociedade e pender para os desejos vazios (*kenai*).

¹⁹ Cf. *et iacere umorem collectum in corpora quaeque nec retinere, semel conversum unius amore, et servare sibi curam certumque dolorem*.

²⁰ Para mais definições do termo *umor*, cf. Glare, 2012.

pode indicar o esperma, ou seja, trata-se de expulsar o esperma reprimido. Nesse sentido, a Vênus vulgívaga ou vagabunda parece ser aquela que caminha ou vagueia e não deixa os simulacros do amor, por alguém específico, tomarem conta do amante. Pelo contrário, tudo leva a crer que a perturbação toma conta do amante porque este tem a ilusão de querer possuir a pessoa que lhe proporcionou o amor. A Vênus vulgívaga, assim, seria a imagem do desejo sexual e de seu efeito fisiológico, pois o amante que evita o amor não se priva do fruto de Vênus (4.1073). Portanto, é possível evitar os simulacros do amor e colher os frutos do desejo sexual.

No entanto, Lucrécio não sugere colher os frutos do desejo sexual, através da Vênus vulgívaga, a qualquer custo, mas sim a se preocupar com o amor onde se instalam os simulacros, as imagens, os sonhos e quaisquer outras ilusões que o amor possa gerar. De acordo com Sponville, o amor, para Lucrécio, afeta o imaginário e o sexo, isto é, nasce do entrecruzamento dos dois. E, nessa conjunção, o problema é o imaginário, não a pulsão sexual. Lucrécio não tem nada contra a sexualidade, mas, pelo contrário, o que ele ataca é o próprio amor, como paixão e como loucura (Sponville, 2009, p. 76).

Desse modo, Lucrécio defende uma certa liberdade sexual através da Vênus vulgívaga, mas condena o que poderia ser considerado como uma violência do ato sexual, por isso parece fazer uma crítica tão fervorosa e incisiva aos amantes tomados pelos simulacros do amor que, no momento da relação sexual, se mordem e se machucam de beijos, ferindo, assim, os corpos até surgirem a fúria e raiva (4.1079-1083). Como sugere Conche, é justamente o prazer sexual, separado do amor e de toda busca ávida e artificial de gozo, que se torna um prazer puro, razão pela qual ele é o termo correto para dar a noção de prazer (Conche, 2015, p. 18).

Portanto, tudo indica que é preciso compreender a Vênus vulgívaga ou vagabunda junto com o puro prazer sexual (*pura voluptas*), ou seja, ambos vão juntos para evitar os simulacros do amor que acabam resultando no prazer impuro que está sempre carregado de possessividade e perturbação. Nesse sentido, o conceito de *pura voluptas* utilizado por Lucrécio parece fazer com que a relação sexual, de certa forma, se torne mais natural e menos danosa para os amantes.

quare etiam atque etiam, ut dico, est communi' voluptas. (4.1207)
 “Pois, inda e ainda, tal como já disse: o prazer é comum.”

Analisar se há a possibilidade ou não do amor conjugal no final do Canto IV do poema talvez seja o tópico mais sutil. Depois de descrever a violência de que os amantes são capazes na relação sexual e a fúria e amargor que daí resultam, Lucrécio apresenta alguns caminhos que tentam refrear os simulacros do amor. Um desses caminhos, como vimos, é a Vênus vulgívaga que, por sua própria característica de andarilha, procura se satisfazer em variados corpos; é diferente, portanto, do amor que se fixa numa causa em particular. Outro caminho é, ainda, a reorientação do ânimo (ou da mente) para que não caia nas amarras do amor:

Mesmo implicado e impedido, a fuga é sempre possível,
 da armadilha, a não ser que a ti mesmo obstáculo sejas,
 ao revelar toda falta do ânimo, antes, e todas
 as do corpo, pois, acima de tudo, a desejas (4.1149-1152).²¹

Assim, seria possível escapar da armadilha do amor através de sua compreensão e também pela força do ânimo (*animus*)²², ou seja, para Lucrécio seria possível escapar das amarras dos simulacros do amor, se o amante possuísse um ímpeto ou vontade contrária a tais amarras. Nesse sentido, o amante não estaria fadado a ser um brinquedo dos simulacros do amor, ele pode compreendê-los e querer se desvencilhar.

Há uma virada no final do Canto IV, após o verso 1150, na qual Lucrécio começa a abordar com mais ênfase os aspectos psicológicos, em detrimento dos aspectos fisiológicos do desejo sexual, daquele que se encontra tomado por amor. O amante engrandece a tal ponto a amada que chega a comprar inúmeros presentes caríssimos para ela, tapetes babilônicos (4.1123), perfumes variados, enormes esmeraldas e diademas (4.1130), mas tudo em vão, pois no meio de tanta volúpia surge a dor e a angústia (*floribus angat*). Assim, por exemplo, mesmo que a mulher amada seja incrivelmente bela, é preciso ter em mente que ela é imperfeita e exala odores

²¹ “[...] *et tamen implicitus quoque possis inque peditus effugere infestum, nisi tute tubi obvius obstes et praetermittas animi vitia omnia primum aut quae corpori sunt eius, quam praepetis ac vis.*”

²² O *animus* ou *mens*, para Lucrécio, se situa na altura do peito e é onde se faz a deliberação (*consilium*), ou seja, o regimento da vida (3.139-140). É, portanto, a parte racional da alma.

atrozes (*suffit odoribus*) como todas as outras mulheres (4.1175-1176). Pode acontecer também o contrário, situação em que o amante atribui características inverossímeis à amada, fugindo, assim, de sua verdadeira aparência (4.1155-1156). Esta passagem é importante na medida em que parece haver um apaziguamento do amor com uma finalidade mais realista. Nesse sentido, Lucrécio sugere que se a amada não tem belos atributos, ela pode ser bela de ânimo (*bello animo*) e fazer com o que amante releve essas imperfeições físicas (4.1190-1191).

A invocação de Vênus feita no Canto I também apresenta a deusa como apaziguadora de Marte:

Pois só tu tens o poder de trazer paz tranquila e auxílio aos mortais, já que os feros trabalhos da guerra Mavorte armipotente é que rege, já que sempre em teu grêmio lança-se, por eterna ferida de amor derrotado, e fitando-te, com o pescoço bem-feito aninhado, alimenta seus ávidos olhos, amor inalando, deusa, de ti, e suspende a respiração em teus lábios. Diva, e a ele, com teu sagrado corpo envolvendo, de tua boca falinhas suaves derrama sobre ele, plácida paz aos romanos pedindo, ínclita deusa (1.31-40).²³

Podemos concluir que, para além do pedido de auxílio²⁴ e do contexto erótico evidente da passagem, o que indica que Vênus é essa força do desejo sexual, chama a atenção o modo como Vênus acalma e aninha em seu peito o desejo impetuoso de Marte, como se somente ela pudesse trazer alívio. Da mesma forma, o amante tomado por amor pode encontrar sua tranquilidade ao conviver com a amada. Como indica Spinelli, essa manifestação de Vênus é aquela que desmancha a fúria do prazer desavergonhado, que assopra o furor, a fim de que se instale no corpo e no coração dos amantes a suavidade calma do amor carinhoso (Spinelli, 2009, p. 272).

De acordo com Brown, o apaziguamento do amor carregado de simulacros, abre espaço para um outro tipo de amor que possibilita uma relação

²³ Cf. “*nam tu solas potes tranquilla pace iuvare mortalis, quoniam belli fera moenera Mavors armipotens regit, in gremium qui saepe tuum se reicit aeterno devictus vulnere amoris, atque ita suspiciens tereti cervice reposta pascit amore ávidos inbians in te, dea, visus eque tuo pendet resupini spiritus ore. Hunc tu, diva, tuo recubantem corpore santo circumfusa super, suavis ex ore loquellas funde petens placidam Romanis, incluta, pacem*”

²⁴ Vale a pena destacar que o contexto histórico que viveu Lucrécio, a passagem da república romana para o império, foi bastante conturbado e com inúmeras guerras civis. Assim, por isso o pedido de auxílio para que Vênus traga paz aos romanos.

mais duradoura. Este amor não é baseado apenas nas aparências belas, mas também na beleza de caráter. Assim, Lucrécio teria em mente um relacionamento amoroso duradouro, e não um caso temporário, quando enfatiza a necessidade de um caráter agradável por parte da mulher e paciência da parte do homem (Brown, 1987, p. 88). Portanto, para Lucrécio parece haver a possibilidade de uma ‘relação amorosa’ mais duradoura porque o amante não mais atribui qualidades inverossímeis à amada, ele compreende suas imperfeições físicas e enaltece suas qualidades de ânimo.

Ainda, Lucrécio fecha o Canto IV indicando a possibilidade de um amor mais comedido, que poderíamos denominar de conjugal ou marital, que pode levar ao compartilhamento da vida com uma mulher, pois são seus atos e costumes gentis que fazem com que o amante queira levar uma vida com ela (4.1280-1282). De acordo com Onfray, quando não há mais as violências brutais do amor-paixão, abre-se espaço para um novo tipo de amor que nasce do compartilhamento de uma vida (Onfray, 2008, p. 285).

No entanto, é preciso ressaltar que, ao se referir à vida compartilhada, Lucrécio parece não estar defendendo ou condenando o casamento como algo absolutamente necessário ou até mesmo institucional. Nesse sentido, tudo leva a crer que o hábito e a intimidade são importantes para a geração do amor marital, razão pela qual ele parece situar-se longe das fúrias do amor-paixão.²⁵

Apesar disso, Lucrécio fecha o Canto IV com uma passagem de tom, por assim dizer, pessimista sobre o amor: “Pois não vês que as gotas cadentes de água na pedra findo um longo de espaço de tempo, por fim, a perfuram?”²⁶. A referência às gotas cadentes poderia ser às gotas de Vênus dos versos 1059-1061, como se as gotas de Vênus, ou seja, de *amor* como ele é para nós, poderiam acabar perfurando uma pedra, assim como poderiam acabar com o relacionamento duradouro. Lucrécio utiliza mais uma vez o termo *umor* que, novamente, pode significar esperma, como para indicar que o *umor* associado ao *amor* é danoso. Assim, o amor marital pode acabar em aflição, perfurado com os simulacros do *amor*, assim como a pedra é perfurada com as gotas de água.

²⁵ Segundo Sponville, esse amor conjugal ou marital também se aproxima, de certa forma, do amor proporcionado pela amizade (Sponville, 2008, p. 80).

²⁶ Cf. *Nonne vides etiam guttas in saxa cadentes umoris longo in spatio pertundere saxa?*

A partir do que foi exposto, pode-se concluir que os versos finais do Canto IV do poema *De rerum natura*, 1030-1287, parecem evidenciar a preocupação de Lucrecio em descrever os malefícios do amor que acometem o amante. O poeta apresenta como o amante, ao ser dominado pelos simulacros do amor, se encontra sempre tomado de angústias por querer dominar a amada, ou seja, aquela que causou o amor. Assim, no momento do enlace, a relação sexual se realiza de maneira violenta, tudo porque o prazer não é puro.

No entanto, não há como escapar do desejo sexual porque este é um dado fisiológico, e tudo se torna ainda mais difícil quando ao desejo sexual se soma os simulacros do amor. Assim, Lucrecio parece aconselhar a dar vazão a esse desejo através da Vênus vulgívaga e despejar o sêmen em variados corpos, reorientar o ânimo (*animus, mens*) para que não caia ou para que saia das amarras do amor e não se angustie com a relação sexual e, por último, a possibilidade do amor conjugal ou marital que não exclui a sexualidade. A *pura voluptas* perpassa esses conselhos: o desejo sexual é o meio, o puro prazer é o fim.

[Recebido em dezembro/2022; Aceito em agosto/2023]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAILEY, C. *De Rerum Natura. Libri Sex*. London: Oxford University Press, 1947.
- LUCRÉCIO. *Sobre a Natureza das Coisas*. Ed. Bilingue. Trad. de Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2021.
- LUCRÉCE. *De la Nature*. Texte traduit par Alfred Ernout. Paris: PUF, 1920.
- ASMIS, Elizabeth. *Lucretius' Venus and Stoic Zeus*. In: GALE, Monica R. *Lucretius (Oxford Reading in Classical Studies)*. New York: Oxford University Press, 2007.
- BROW, Robert D. *Lucretius on love and sex: a commentary on De Rerum Natura IV, 1030-1287 with Prolegomena, text and translation*. New York: Columbia University, 1987.
- CONCHE, Marcel. *Lucrèce et l'expérience*. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.
- CONTE, G. B. *Latin Literature: a history*. Translated by Joseph B. Solodow. London: The Johns Hopkins University Press, 1994.
- EPICURO. *Cartas & Máximas Principais*. Tradução, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; introdução de Tim O'Keef. 1ed. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2020.
- EPICURO. *Sentenças Vaticanas*. Texto, tradução e comentários de João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- JEROME, *Chronicle*. Disponível em: https://www.tertullian.org/fathers/jerome_chronicle_06_latin_part2.htm

- LAÉRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas Mário da Gama. 2.ed. Brasília: Editora UNB, 2008.
- NUSSBAUM, M. C. *The Therapy of Desire: theory and practice in hellenistic ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia V. 1: as sabedorias antigas*. Tradução de Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- PLATÃO. *Diálogos (Protágoras – Górgias – O Banquete – Fédon)*. Vls. III – IV. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980.
- SEDLEY, D. *Epicureanism in the Roman Republic*. In: *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Edited by James Warren. New York: Cambridge University Press: 2009.
- SPINELLI, M. Lucrécio e Virgílio, as várias faces de Vênus: musa, genitora e vulgívaga. *Hypnos*, n. 23, 2009, p. 258-277. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/40>.
- SPONVILLE, A. C. *La Miel y la Absenta*. Traducción de Jordi Terré. Barcelona: Ed. Paidós, 2009.
- SPONVILLE, A. C. *Lucrécio e as imagens do invisível*. In *Uma educação filosófica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes: 2001.