



## LAÇOS DE VÊNUS, CORPOS DE NATURA: UM ENSAIO SOBRE O AMOR ATRAVÉS DE LUCRÉCIO

*Cezar Prado<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este ensaio se inicia discutindo os desvios de perspectiva cosmológica de um moleiro no século XVII, similar àquilo que fazia Lucrecio no primeiro século a.C. Ainda neste primeiro momento, apresento os aspectos gerais da “filosofia venusiana” de Lucrecio, enfatizando o tema deste ensaio – o amor – e desdobrando a “filosofia-cosmologia” lucreciana na possibilidade de amores inumeráveis existindo através do universo cintilante. O segundo movimento do ensaio concerne o tema do amor em *De rerum natura*, entrelaçado com outros temas, nos quais percebemos (i) a formulação de hipóteses históricas ligadas à emergência da civilização, (ii) as proximidades e distâncias entre Lucrecio e a filosofia contemporânea, (iii) o papel dos mitos naquilo que expressam do presente, (iv) a ambiguidade da ética lucreciana para olhos modernos e (v) a impertinência da religião para explicar a natureza das coisas. Finalmente, no terceiro momento/movimento do texto, realizo quatro exposições de produções filosóficas, literárias e cinematográficas nos quais o tema do amor aparece nitidamente, relacionando-os externamente ao pensamento lucreciano.

**Palavras-chave:** Amor; Corpos; Cosmologia; Natureza; Vênus.

**Abstract:** This essay begins by discussing the deviations in cosmological perspective of a miller in the sixteenth century, very similar to what Lucretius did in the first century BC. Still in this first moment, I present the general aspects of Lucretius’ “Venusian philosophy”, emphasizing the theme of this essay – love – and unfolding the Lucretian “philosophy-cosmology” in the possibility of innumerable loves existing throughout the sparkling universe. The second movement of the essay touches on the theme about love in *De rerum natura*, intertwined with other themes, in which we perceive (i) the formulation of historical hypotheses linked to the emergence of civilization, (ii) the proximities and distances between Lucretius and the contemporary philosophy, (iii) the role of myths in what they express in the present, (iv) the ambiguity of Lucretian ethics for modern eyes and (v) the impertinence of religion to explain the nature of things. Finally, in a third moment/movement of the essay, I was able to make four exhibitions of philosophical, literary and cinematographic works in which the theme of love clearly appears, relating them externally to Lucretian thought.

**Key-words:** Love; Bodies; Cosmology; Nature; Venus.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: [cezarprado.m@gmail.com](mailto:cezarprado.m@gmail.com)





## INTRODUÇÃO: CORPOS ENVOLTOS POR LAÇOS DE VÊNUS

*“nos Gerais longe: meus lugares, encostando o ouvido no chão, se  
escuta barulho de fortes águas, que vão rolando debaixo da terra. O  
senhor dorme em sobre um rio?”*

Grande Sertão: Veredas

Poderíamos imaginar uma cosmologia na qual o universo teria se originado pela putrefação de um queijo primitivo – seria um começo curioso. Não somente podemos imaginar isso ocorrendo, como efetivamente constatar uma tal cosmologia na história de um moleiro pego pela Inquisição, na segunda metade do século XVI, em uma região camponesa da Itália. Seu nome era Menocchio, um homem sagaz que sabia ler e escrever, conhecia algumas palavras em latim que aprendera nas missas, e possuía um interesse voraz “nas coisas religiosas” que discutia com muitas pessoas de sua aldeia, misturando elementos da cultura erudita e da cultura oral às quais era exposto. Era um dia 7 de fevereiro de 1584, quando foi chamado ao tribunal do Santo Ofício para expor seus pensamentos, o que fez com grande eloquência, utilizando-se das seguintes palavras:

Eu disse que segundo meu pensamento e crença tudo era um caos, isto é, terra, ar, água e fogo juntos, e de todo aquele volume em movimento se formou uma massa, do mesmo modo como o queijo é feito do leite, e do qual surgem os vermes, e esses foram os anjos. A santíssima majestade quis que aquilo fosse Deus e os anjos, e entre todos aqueles anjos estava Deus, ele também criado daquela massa, naquele mesmo momento, e foi feito senhor com quatro capitães: Lúcifer, Miguel, Gabriel e Rafael. O tal Lúcifer quis se fazer de senhor, se comparando ao rei, que era a majestade de Deus, e por causa dessa soberba Deus ordenou que fosse mandado embora do céu com todos os seus seguidores e companhia. Esse Deus, depois, fez Adão e Eva e o povo em enorme quantidade para encher os lugares dos anjos expulsos. O povo não cumpria os mandamentos de Deus e ele mandou seu filho, que foi preso e crucificado pelos judeus (Ginzburg, 2006, pp. 36-37).

Observamos nessa narrativa um *desvio* de perspectiva cosmológica sobre a origem do mundo, distante da defesa teológica sobre tal origem *ex nihilo* pelo só poder de Deus, este último sendo ele mesmo criado em um dado momento, sob os auspícios de uma “santíssima majestade” inseparável do caos constituído pelo queijo primordial (*ibid.*, pp. 97-98). O que isso



implica para Menocchio? De que modo este desvio interpretativo da Escritura Sagrada pôde levá-lo à morte na fogueira pelas mãos de carrascos abençoados pelo papa? Não é difícil adivinhar. Embora Menocchio tenha ao longo de seu processo se inclinado a mudar a história de sua cosmologia para não ser condenado pela Inquisição, mantinha desde o início uma ideia que mesmo Nietzsche<sup>2</sup>, no século XIX, irá sustentar sobre a figura de Cristo: era um homem como qualquer outro, mas talvez com “uma dignidade maior”, que defendia simplesmente o *amor incondicional* em relação aos outros, como “o verdadeiro coração da religião”, esta chegando a ser reduzida ao âmbito da prática moral (Ginzburg, 2006, pp. 36-7, 76-82). Em outras palavras, aquilo que Menocchio defendia, através de um desvio iniciado com ideias cosmológicas, implicava uma diferente relação com o outro, uma crítica da hipocrisia eclesiástica e, muito importante, uma reformulação sobre a prática moral fundada doravante num amor incondicional pelo outro, a própria relação com Deus tornando-se secundária diante da relação estabelecida com o próximo (*ibid.*, pp. 76-82).

Algo semelhante ocorre, sem dúvida, com o pensamento de Lucrecio, embora ele não tenha sido nem cristão, e tampouco nietzschiano. Uma leitura da filosofia de Lucrecio pode situá-la, com maior precisão, como uma *filosofia venusiana*, na qual elementos míticos são afirmados e misturados com toda uma cosmologia, implicando daí um modo de vida. Não se trata, em Lucrecio, de negar a existência de “deuses” ou das narrativas míticas – derivadas, em grande parte, de uma cultura camponesa da Roma Antiga – das quais se serve para explicar a natureza das coisas. Trata-se, antes, de afirmar um “método psicodélico”<sup>3</sup> que passa necessariamente por uma cosmologia venusiana, pelo mel que se verte nas bordas de uma taça para que a criança não sinta tão fortemente o amargo absinto que lhe serve de remédio. Vênus é a deusa do amor e do encanto, mas também aquela da qual depende todos os movimentos da natureza, a “deusa nutriz” que exige a psicodelia para que possamos perceber seus movimentos generativos; é dela que Lucrecio recebe um “charme imortal” para a escrita

---

<sup>2</sup> Cf. Nietzsche, 2016, § 29. Neste aforismo d’*O Anticristo*, Nietzsche defende uma leitura dos Evangelhos segundo a qual Jesus pregava não uma vida *prometida* no além-mundo, mas “aqui, *em vocês*: como vida no amor, no amor sem subtração nem exclusão, sem distância”.

<sup>3</sup> Devo esta expressão, assim como diversos outros elementos interpretativos deste texto, ao professor Marco Antônio Valentim (UFPR), cuja disciplina sobre o livro I de *De rerum natura* acompanhei no segundo semestre de 2021.



dos seus versos e para o encantamento de Mêmio, emulando em cada letra de cada palavra as relações entre os primórdios da natureza em seus diversos concílios. Longe da religião estatal defendida em Roma, também Lucrecio nos propõe um *desvio* em direção a uma outra cosmologia, cujo efeito imediato é uma diferente relação com outrem – assim como outras formas de amar.

A tese geral de *De rerum natura* sobre a constituição da natureza é bastante simples: tudo na natureza é corpo ou vazio – nada além disso (I, 419-21)<sup>4</sup>. Os elementos primordiais dos corpos são precisamente os *primórdios*, que possuem diversas formas finitas em número, mas sendo infinitos em quantidade, indivisíveis e eternos (I, 483-634)<sup>5</sup>. O vazio (ou inane) é o espaço também infinito através do qual se movem os corpos, ou seja, a condição de possibilidade para o movimento dos corpos na natureza, assim como dos concílios formados entre eles (I, 329-417, 483-510). Lucrecio dedica um grande esforço para demonstrar sua tese geral, a partir da qual teremos outros desenvolvimentos, recorrendo à discussão sobre o “nada” como impossível cosmicamente: nenhuma coisa surge do nada e nenhuma coisa torna-se nada (I, 146-264), este sendo distinto do vazio por não compreender em si sequer o espaço através do qual se movem os corpos. Se qualquer coisa surgisse do nada, tudo surgiria em qualquer lugar e momento de modo completamente aleatório e descontínuo, sem quaisquer sementes (modo como Lucrecio também chama os primórdios, devido ao seu caráter essencialmente generativo) necessárias ao seu surgimento. Por outro lado, se qualquer coisa ao nada vertesse, tudo desapareceria subitamente em qualquer lugar e momento com igual descontinuidade em relação ao caso anterior, razão pela qual “Não perece completamente tudo que é visto, / já que a natureza refaz uma coisa da outra, e nenhuma / coisa se pode gerar a não ser pela morte de outra” (I, 262-4). A natureza prescinde do nada, mas se constitui de

---

<sup>4</sup> Lucrecio, Tito. *Sobre a natureza das coisas*. Trad. Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. Utilizarei, neste ensaio, este modo de referência ao texto de Lucrecio: um número romano indicando o livro e números cardinais para indicar os versos.

<sup>5</sup> Toda uma discussão se faz acerca da escolha de Lucrecio em não utilizar em qualquer momento a palavra latina “*atomus*” [átomo] que verteria a palavra grega ἄτομος, presente em Epicuro, grande alvo dos elogios de Lucrecio e do qual ele tirou muitas águas (cf. *Carta a Heródoto* e *Carta a Pítocles*, por exemplo). Se considerarmos, porém, o funcionamento do átomo epicuriano e do primórdio lucreciano (no que diz respeito ao *clinamen*, por exemplo, tratado adiante neste ensaio), a distinção se faz bastante razoável, motivo pelo qual mantenho esta tradução (proposta, entre outros, por Rodrigo Tadeu Gonçalves).



corpos e vazios – “casaco de Arlequim”, dizia Deleuze (1961, pp. 19-20) –, sem os quais o próprio amor tornar-se-ia impossível: “se nenhuma matéria existisse das coisas, nem loco, / nem espaço, nos quais qualquer coisa pudesse ser feita, / nunca a chama do amor pela bela Helena de Troia / no coração de Alexandre teria se insinuado” (I, 471-4).

Assim, o corpo humano e a alma se constituem, conjuntamente, de corpos e de vazio, no interior da natureza infinita entre miríades de outros corpos. Neste ponto, Lucrecio atribuirá à alma uma *liberdade* que não depende dela mesma enquanto alma, mas dos movimentos cinâmicos dos primórdios que, em queda “direto pra baixo no inane”, realizam mínimos desvios (II, 216-45). O *clinamen*, nesse sentido, designa uma propriedade inata aos primórdios em realizar desvios nesse movimento de queda dos primórdios, desvios que não se devem simplesmente – como pensava Epicuro – aos choques entre os corpos<sup>6</sup>, mas aos próprios primórdios naquilo que, entre outras características possíveis, os diferencia do que Epicuro chamava de “átomos”. Se o espírito possui qualquer liberdade, ele depende desse movimento desviante propiciado pelo *clinamen* no nível dos primórdios<sup>7</sup>. É um desvio, porém, que não permite distância ou plena autonomia entre alma e corpo: o corpo sem a alma apodrece, não subsiste após a morte; e, sem corpo, a alma se desfaz pelos ares sem poder “durar e existir em face dos válidos ventos” (III, 323-669).

São pequeninos, os primórdios, minúsculos corpos às vezes mais rotundos, às vezes mais ásperos (II, 463-477); não os enxergamos a olho nu, nos são invisíveis devido à sua pequena estatura e finitude de formas (I, 265-328; II, 333-580); são também insensíveis (II,

---

<sup>6</sup> Cf. *Carta a Heródoto*: “Além disso, é necessário que os átomos tenham velocidades iguais quando se transportam pelo vazio e nada se lhes opõe. Pois nem os pesados se moverão mais rápido do que os pequenos e leves — ao menos se nada for ao encontro deles —, nem os pequenos mais rápido do que os grandes, contanto que todos tenham uma passagem adaptada e enquanto nada se lhes opuser; nem o movimento para cima e o *movimento oblíquo resultante de colisões*, nem tampouco o para baixo resultante do próprio peso. Porque tão longe quanto conserve um ou outro, até lá o movimento será tão rápido quanto o pensamento e enquanto não encontrar oposição, seja por parte de algo externo, seja do próprio peso diante da potência *daquilo com que se chocou*” (Epicuro. *Cartas & Máximas principais*: “*Como um deus entre os homens*”. Trad. Maria Cecília Gomes do Reis. São Paulo: Penguin / Companhia das Letras, 2020, p. 97; ênfase minha).

<sup>7</sup> Cabe destacar que existe, em Lucrecio, uma pequena distinção entre “alma” (ou “ânima”) e “espírito” (ou “ânimo”). O ânimo [*animus*, amiúde traduzido como “espírito”, “intelecto” ou “mente”, ligado ao pensamento e às emoções, equivalente ao grego *nous*] é apenas uma parte do homem, nele se encontrando “o plano e o regimento da vida”, alocando-se em uma parte específica do homem e não em toda parte. A ânima [*anima*, amiúde traduzido como “alma”, ligada às sensações, equivalente ao grego *psyché*] “está pelos membros” do corpo dando a ele sensação (III, 9-135).



865-990), o que não os impede de produzir coisas sensíveis: “já que os ovos vemos verter-se em vivas galinhas, / ou os vermes efervescendo quando apodrece a / terra afogada por chuvas imoderadas, sabemos, / dessa forma: o sensível pode vir do insensível” (II, 927-30). O que chama a atenção, em especial, nessa caracterização dos primórdios por Lucrecio, é a invisibilidade que causa diferentes efeitos visíveis: encontramos uma dimensão das *profundezas* que articula diminutos corpos em um todo imenso, aparentemente estático, como uma figura molar que parece depender de si mesma para subsistir. Encontramos essa formidável imagem de ovelhas que pastam e que, se olhamos de uma longa distância, formam uma “alva massa na verde colina”; ou esta outra, mais terrível, dos batalhões em guerra nos campos, onde se brilha o bronze e se batem os pés violentamente, formando ao longe no topo dos montes um “calmo fulgor” (II, 308-32). Nada é estático, ensina Lucrecio; tudo se move continuamente e com ainda maior intensidade no nível dos pequeninos corpos primordiais<sup>8</sup>.

Visível e invisível, o conjunto e a individualidade dos primórdios nos remetem sem grandes problemas à metáfora lucreciana do poema. O que é um poema? De que modo ele se desdobra no exemplo de *De rerum natura*? Todo poema é constituído por versos, embebido em palavras de teor diverso que visam encantar o leitor, cujos ouvidos sentem uma bela musicalidade que amiúde flui como num *continuum* de um verso a outro. Passam quase desapercibidas as letras de cada palavra, na prática de escrita do próprio poeta que às vezes elide uma ou outra, porque o importante do poema é o seu conjunto, não fazendo qualquer sentido falar em “a” ou “r”, em “m” ou “o”, isoladamente; cada letra faz sentido em seus movimentos com as demais letras, em seus desvios que criam diferentes configurações: “amor”, “Roma”, “aroma”. E se tanto as palavras quanto o espírito que lida com elas contém materialidade – também os sons são feitos de pequenos primórdios, diz Lucrecio (IV, 524-614) –, não poderíamos sustentar que a própria verdade é algo material? São bem conhecidos os versos em que Lucrecio deriva toda a razão dos sentidos (IV, 482-4), com a qual serão

---

<sup>8</sup> Reflexão semelhante – sobretudo levando em conta o exemplo de Lucrecio sobre os batalhões de guerra – será feita por Foucault para descrever as relações de poder, constituídas por um nível microfísico (exemplificado nas relações entre pai e filho, médico e paciente, professor e aluno), em que tudo se move positiva e continuamente, e um nível macrofísico (exemplificado no Estado e nas diversas instituições) em que encontramos uma aparente e negativa estabilidade onde se dá a cristalização daquelas relações microfísicas (Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1976, pp. 123-4).





descobertas verdades sobre os primórdios materiais e insensíveis – fundando-se naquilo que os sentidos percebem, naquilo que se sente (visível ou invisível). Em todo caso, encontramos aí um fundo de *materialidade* para a produção da verdade através da razão, sem negligenciar o fato de que ânimo e ânima são inteiramente corpóreos (III, 94-135), em cada palavra, som e poema que lhes toca.

Esse problema da verdade e sua materialidade me leva a pensar na extraordinária narrativa de Nietzsche no início daquele belo texto intitulado *Sobre a verdade e a mentira em sentido extramoral*, em que é descrita a invenção do conhecimento, por animais inteligentes, num certo rincão do universo cintilante, por um momento breve, mas suficientemente soberbo (Nietzsche, 2009, p. 530). Sem pretensão de reduzir Lucrecio a Nietzsche, percebo tanto em um quanto em outro o olhar lançado à vastidão do cosmos em suas inumeráveis possibilidades de criação. Mesmo sendo finitas as formas dos primórdios, seu número é infinito no espaço vazio igualmente infinito, sem muralhas que determinariam o fim do universo, nem isolamento entre diferentes mundos (II, 1048-74). Lucrecio dá prova dessa infinitude do espaço discorrendo sobre o movimento sempre retilíneo de uma flecha: ela pode ser obstada por alguma coisa, ou continuar sua trajetória sem fim. Se for obstada por algo, certamente esse algo não é o fim do universo, a muralha metafísica que suprimiria tudo que é corpo e vazio, mas algo para além do qual há outras coisas num espaço infinito: “Ante os olhos, enfim, coisa a coisa, parece, limita; / o ar divide os montes, e os montes dividem os ares, / terra ao mar e, ao contrário, os mares limitam as terras; / mas não há nada que imponha limite a todo o universo” (I, 998-1001).

Quero imaginar que a mesma coisa se passe com o amor. Se amamos durante instantes devido ao concílio de nossos corpos, fazendo rir um ao outro e derramar lágrimas num fim inescapável (pela separação ou pela morte), podemos pensar num amor que se refaz continuamente em diferentes lugares entre diferentes seres, entre nós mesmos que não somos os mesmos quando penetramos um rio. O que há no mundo senão fluxos e rios? A cosmologia de Lucrecio nos faz pensar não somente na possibilidade de haver infinitos mundos em que as mesmas formas se reúnam em concílios análogos ou distintos (V, 1344-6), como também nos amores que inventamos para emular a própria inventividade do cosmos: somos capazes



de ser inventivos nesse sentido? Somos capazes de imaginar outros seres e suas relações entre variados afetos? O ideal de amor no Ocidente muito parece o ideal das pedras preciosas, do sólido diamante que se cria em temperaturas tórridas no manto da Terra e sobe à superfície através de erupções vulcânicas – amor que surge fumegante e resfriado se guarda numa caixa de vidro sobre uma almofada macia. Prefiro pensar, ao invés disso, na finitude mesma do diamante que, deixado nos rios na forma de aluvião, ganha formas suaves, moldado em longo tempo pela correnteza que passa; prefiro pensar na possibilidade de amores que cantem um ao outro sobre as sementes que germinam, no amor “como um grão” que se introduz em algum chão para fazer brotar uma vida sem impedir a necessidade da morte – “morrer pra germinar”, diria Gil<sup>9</sup>. O que é a tempestade e o vulcão? O que são os terremotos, os redemoinhos, os trovões? – tudo, senão configurações que perfazem analogamente, no corpo sempre natural e material, algo como o amor?

## 1 A NATUREZA MÚLTIPLA DO AMOR

Como qualquer coisa no mundo, também o amor possui uma história, entrelaçada na materialidade e na terra das quais depende para receber seu movimento. Através de Lucrecio, se faz possível conjecturar um estado primitivo da humanidade, antes de quaisquer instituições e leis, onde havia um “amor primitivo” correndo nas selvas e provocando suspiros entre amantes, no sentido plural não limitado ao dual. Poder-se-ia dizer que, nestas selvas, “Vênus jungia os corpos amantes” (IV, 962), tão logo surgia sementes num corpo jovem e viril que faziam entumescer os membros, criando simulacros como que encantados para perseguir a imaginação de um e outro (e outro, e outro...). Antes de surgir a civilização, não havia amor monogâmico (IV, 1011-2): homens e mulheres se atracavam nas moitas em plena luz do dia ou na beira dos lagos em noite escura, sendo mais que comum a figura de “*l'inconnu du lac*”<sup>10</sup>; os homens tomavam as mulheres por mútuo desejo, pela força violenta dos braços, ou ainda

---

<sup>9</sup> Gilberto Gil, *Drão*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LAsAYoZ0aKs> (acesso: 21/12/2021, às 23h00).

<sup>10</sup> Cf. *L'inconnu du lac*, filme de Alain Giraudie (2013).





pelos presentes: “morangos, castanhas ou peras diletas” (IV, 963-5); havia igualmente o sentido do agradável e do desagradável, i.e. das diferentes junções entre os corpos assim como se unem os primórdios (IV, 615-72) – para gerar prazeres, levar adiante desejos, produzir sensações, infundindo proles no mundo.

Com o surgimento da civilização, muitas coisas permaneceram enquanto outras se transformaram. Se compreendermos o amor como uma forma imediata de sociabilidade mesclada em outras formas, compreenderemos como ele será modelado em certas direções, vestido com o manto monogâmico, mas ainda existindo nos jovens com a força de um vulcão que os fazem sonhar e manchar seus lençóis (IV, 1026-9). Vemos aparecer o amor como ligado ao *imperium*, amor que se torna objeto maior de crítica para Lucrecio na medida em que se assemelha ao apetite insaciável pelo poder (Morel, 2020, pp. 61-62). Torna-se evidente, nesse sentido, que a desordem causada pela paixão amorosa não ocorre somente no nível psíquico, mas também no nível econômico, ético e político. Por exemplo: quando os amantes “desgastam a vida sob jugo de um outro”, desperdiçando seus bens (patrimônios herdados, entre outros) em itens de luxo, negligenciando seus deveres – seus *officia* – das diversas maneiras assim como sua reputação (IV, 1121-32). Tudo isso é parte de um deslocamento operado no nível da sociabilidade, o que não nos permite enxergar aí qualquer “primitivismo” ou “teoria do progresso”: Lucrecio não diz em lugar algum que devemos retornar ao estado primitivo em que vivia a humanidade, e tampouco afirma que seu momento presente excede em todos os aspectos aquilo que existia outrora. Como não recorrer à formulação lucreciana sobre os *usos de nossos órgãos para certos fins* após a *invenção* destes usos (IV, 823-57)? Como não ver retrospectivamente a tese darwiniana segundo a qual as espécies se reproduzem e se propagam devido às suas características adaptativas (força, velocidade, inteligência, utilidade ao ser humano, etc.), sendo extintas sem tais características (V, 855-77)? Não encontramos *télos* em Lucrecio, o que pode ser válido também para falar da sociedade; mas usos inventados, vida e morte, metamorfoses.



Se seguimos a recomendação epicuriana, refletida de certo modo em Lucrecio, devemos buscar a *ataraxia* para uma vida bem-aventurada<sup>11</sup>. Esta *ataraxia* não consiste em gozar de modo imprudente, através daquilo que a sociedade nos oferece, com “bebidas e festins constantes, nem com o desfrute de garotos ou mulheres”; ela não visa o prazer acima de tudo senão de modo um tanto específico que inclui o seu inverso: passar por diversas dores para que, num futuro mais ou menos distante, obtenhamos um prazer ainda maior do que aquele obtido imediatamente. É curiosa a imagem que Lucrecio utiliza, seguindo a ideia presente em Epicuro, para falar do “diro desejo” que envolve os amantes apaixonados: “aquele que atinge a flecha de Vênus, / seja um rapaz com membros femíneos o autor desse golpe, / ou a mulher exalando amor por todos os poros, / seja quem for, então, deseja se unir, e se inclina / pronto a jorrar nesse corpo o produto de seu próprio corpo” (IV, 1052-6). Que significa esta flecha atingindo alguém em vias, por isso mesmo, de se tornar apaixonado? Ela é aquilo que produz a *ferida do amor*, uma abertura na carne feita para a obtenção de um prazer que envolve o seu inverso; ela é talvez um “prazer-desprazer” ou, se tentamos aproximar Lucrecio da filosofia contemporânea, um “desejo” que sequer se limita ao prazer em favor de um “gozo” próprio à produção desejante (Deleuze e Guattari, 1980, p. 192).

De que modo Lucrecio, por outro lado, *se distancia* do pensamento contemporâneo? Como podemos honrar suas túnicas romanas sem vestir nele jalecos de nossos cientistas ou sem escapar das condições de possibilidade próprias ao *nosso* pensamento? Questão difícil e talvez insolúvel, mas que vale o esforço. Veja-se a obstinação com que Lucrecio mantém uma valoração positiva do prazer [*voluptas*] atribuindo-lhe um caráter mais puro e, nem por isso, menos venusiano (IV, 1073-6). Este prazer mais puro equivale ao desejo desdobrado em “programa” do masoquista apresentado por Deleuze e Guattari? Não creio que seja o caso. Assim como seu mestre, Lucrecio não parece querer levar o processo de produção desejante ao infinito que apenas retarda o prazer, mas antes defender este prazer como “um bem primário e conatural” (Epicuro, 2020, p. 87), princípio supremo de uma vida bem-aventurada na forma purificada que se afasta de um “amor passional” (Morel, 2020, pp. 61-62),

---

<sup>11</sup> Epicuro, *op. cit.*, p. 87. Em Lucrecio, as recomendações de frugalidade no livro V (v. 1113-9).



aproximando-se – agora, sim, ao lado da filosofia deleuzeguattariana – de um ethos marcado pela “prudência” no uso dos prazeres. Perceba-se a sequência delineada por Lucrecio, quando fala dos mitos, entre Tício, Sísifo e as Danaides: o primeiro, “prostrado de amores”, é devorado por abutres que lhe comem as entranhas, representando os angustiados com “desejos perenes”; o segundo, cujo sofrimento expressa a “busca do império inane que nunca se mostra”, está condenado a rolar uma pedra de um monte para vê-la cair todas as vezes que a levanta até o topo; as Danaides, por fim, são os insatisfeitos que não conseguem viver da frugalidade, tal como estas “moças de idade florente / que tentam encher um vaso furado com água” sem jamais consegui-lo (III, 984-1010). São seres infelizes que não constituem para Lucrecio modelos éticos a seguir; e, de modo nenhum, representam apenas mitos, pois “todas as coisas que dizem que habitam / o Aqueronte profundo estão todas na vida conosco” (III, 978-9).

Para nós, pode soar ambígua a filosofia lucreciana: se, de um lado, ela defende a frugalidade nos prazeres para não nos tornamos escravos de nós mesmos (tema constante na Antiguidade, na valorização do que se chamava entre os gregos de *σωφροσύνη*)<sup>12</sup>; por outro, ela nos incita ao extravasamento de nossos *humores* em diversos *amores* – o que nos leva imediatamente ao tema da “homossexualidade” entre os antigos<sup>13</sup>. O amor do qual fala Lucrecio não se limita àquele entre homem e mulher, pois se desenvolve também na relação entre homens e rapazes (IV, 1052-7) ou mesmo, podemos inferir, entre as mulheres. Não existe, para o autor de *De rerum natura*, um sistema moral que delimite amores “bons” ou “maus” em si mesmos; não há um princípio normativo que negue a possibilidade de experimentar diferentes prazeres com diferentes corpos, antes havendo uma *recomendação* de realizar tal experimentação sem se limitar a um só corpo (IV, 1065-6); e cada “ferida” criada

---

<sup>12</sup> A palavra *σωφροσύνη* pode ser traduzida por “temperança” ou “moderação” (algo não muito distante do que Lucrecio chamará de “precaução” [*docui ratione*] – livro IV, v. 1145), envolvendo uma liberdade que não se opõe a um determinismo ou à dominação de uma potência absoluta, mas à escravidão de si por si mesmo (no caso de Lucrecio, ao entrelaçamento nos laços de Vênus dos quais é muito difícil, mas possível, de escapar, “a não ser que a ti mesmo obstáculo sejas” – livro IV, v. 1150). Os intemperantes são escravos de si mesmos, porque estão sempre a serviço dos seus prazeres e desejos (cf. Foucault, 1984, pp. 91-93).

<sup>13</sup> Cabe destacar que essa palavra “homossexualidade” não existia até o século XIX, sendo aqui utilizada – para emular a expressão de Lucrecio – tão somente devido à “pobreza da língua” (I, 139).



por um amor diferente deve ser curada, ou “com golpes mais novos” (i.e. com novos amores), ou sendo transposto a outros lugares (como a filosofia, com “prazeres mais puros”) o moto do ânimo (IV, 1068-72).

Para explicar a natureza das coisas, a moral religiosa não desempenha – na narrativa lucreciana – qualquer função positiva. Não há qualquer razão para que os deuses, enquanto tais, se preocupem constantemente com a vida humana, sendo muito mais fácil concebê-los como passando “as eras plácidas em paz tranquila, levando uma vida serena” (II, 1093-4). Que sentido haveria em deus Júpiter lançando raios no mar, nas altas montanhas ou mesmo nos templos dedicados a ele, ao invés de naqueles que levam uma vida criminosa? Por que não lança raios à luz do dia e se limita em lançá-los quando o céu encontra-se todo nublado? Como podemos crer que lance estes raios em vários lugares ao mesmo tempo, ordenando nuvens e tempestades em cada parte do mundo (VI, 379-422)? A natureza das coisas se explica por outra via que não a divina: ela possui um funcionamento próprio, tanto para os fenômenos celestes quanto para aqueles do corpo humano. Não serão as ofertas em altares e os numes divinos, por exemplo, que farão fecundas as “mulheres estéreis” (IV, 1251), pois a causa da esterilidade ou da fecundidade – que, na verdade, não dependem totalmente das mulheres – é “a semente mais grossa ou mais líquida e tênue do que seria esperado” para adentrar os lugares adequados e se juntar ao outro sêmen; as próprias posições na relação sexual influem para a esterilidade ou para a fecundidade: a mulher não deve se mover muito para não tirar “da via correta o sulco do arado” – algo que amiúde fazem as prostitutas, diz Lucrecio, para não engravidarem (IV, 1233-77). – Será que ele acreditaria, deste modo, no mito cristão da Virgem Maria?

Retomando a discussão anterior sobre a possibilidade de existirem numerosos amores no universo infinito, sou levado a pensar inicialmente naqueles que existem em nosso mundo tal como o compreendemos ou, no mínimo, tentamos explicar. Já nos é difícil crer no mito da Virgem Maria, em uma forma de amor tão “pura” (certamente não no sentido lucreciano) que sequer passe pelo ato sexual, embora o pensamento moderno falte ainda em criatividade quando retoma um mito grego para torná-lo “complexo paternal” e essência de nosso desejo. É possível fazer muitas coisas com a filosofia, entre as quais falar de amor, de literatura, de



política, de cinema. Para além das explicações científicas de nossa modernidade, quero percorrer nas próximas páginas modos de amar que atravessem estes diferentes campos, aproximando-os da filosofia lucreciana, sem pretensão de esgotá-los. Este será outro *clinamen* de meu texto, esse movimento mínimo e incerto propiciado pela generatividade de minha natura dentro de natura.

## 2 QUATRO EXPOSIÇÕES SOBRE O AMOR

1) Podemos iniciar com uma experiência que se passa na própria filosofia, no exterior dos textos filosóficos, como que em suas bordas, mas também no seu interior. Gilles Deleuze e Félix Guattari escreveram livros conjuntamente, sobre diversos temas (que atravessam este sobre o amor), além de desenvolverem uma relação de afeto entre si, um outrar-se generativo cujo efeito maior para a história da filosofia foram os vários trabalhos entre as décadas de 1970 e 1990: “houve meu encontro com Félix Guattari – dizia Deleuze –, a maneira como nós nos entendemos, completamos, despersonalizamos um no outro, singularizamos-nos um através do outro, em suma, nos amamos” (Deleuze, 1992, p. 16). Dessa relação, surgiu inicialmente *O Anti-Édipo* (1972), em que o desejo é compreendido como produção maquínica, presente em diversos níveis de toda a sociedade, funcionando através de fluxos diversos, enquanto o amor – uma forma do desejo – é analisado nos níveis molar e molecular, pré-consciente e inconsciente, suscitando índices de caráter reacionário exemplificados no complexo de Édipo ou índices de caráter revolucionário que podem igualmente investir o campo social (Deleuze & Guattari, 1972, pp. 436-439). Oito anos depois é publicado *Mil platôs* (1980), um desenvolvimento das teses de *O Anti-Édipo*, um segundo tomo de *Capitalismo e esquizofrenia*. Neste segundo livro, os autores caracterizam o ato de amar tanto como a extração do amado de um grupo ou massa da qual participa, segundo identificações molares, quanto a busca de suas matilhas e multiplicidades moleculares, fazendo-se penetrar por elas e penetrando nelas: “Não há amor que não seja um exercício de despersonalização”, qualquer *nome* sendo criado apenas no instante de maior intensidade, formando-se uma discernibilidade, uma subjetividade, um pertencimento (Deleuze & Guattari, 1980, pp. 48-49).



2) Temos um belo exemplo, na literatura brasileira, do que é o amor misturado ao indiscernível através da experiência do travestismo: Diadorim de olhos verdes, de um verde que “mudava sempre como a água de todos os rios em seus lugares ensombrados”, notado por Riobaldo Tatarana que o tomou como alvo de amizade e de amor, ou “amor mesmo amor, mal encoberto em amizade” (Rosa, 2019, pp. 209-210). Muitos já conhecem o movimento geral deste livro deslumbrante escrito por João Guimarães Rosa: dois meninos se encontram, no por acaso, e embarcam num rio que os leva para algumas aventuras de infância; se perdem e depois se encontram adultos como jagunços, partilhando pelejas no meio do sertão; Riobaldo faz crescer dentro de si um amor do qual se exige maior coragem, notando a beleza extraordinária do seu amigo, e mais que amigo – “Diadorim é minha neblina” (*ibid.*, p. 25); no meio de um tiroteio, Diadorim sendo ferido e morto, Riobaldo descobre que seu corpo é de uma mulher e que nem Reinaldo nem Diadorim o seu nome de nascimento: “eu não sabia por que nome chamar; eu exclamei me doendo: – ‘Meu amor!...’” – descobriu depois que Diadorim, este corpo até então assaz indiscernível, havia nascido com o nome de Maria Deodorina (*ibid.*, pp. 428-432). Onde teria se originado este amor? De que ponto exato no espaço? De que momento preciso no tempo? O livro de Guimarães Rosa aponta para algo construído paulatinamente: um amor que, se não cresce no puro ramerrão, quando “a gente quer que isso seja, e vai, na ideia, querendo e ajudando”; cresce de imediato, como num “destino dado”, e depois brota. Diadorim tomado como um verdadeiro *sentimento* cresceu em Riobaldo, “no fofô do costume”, até então sendo nutrido apenas “em dormência”, por vias do inconsciente (*ibid.*, pp. 211, 226). É difícil falar, neste caso, em um amor precisamente localizável no espaço ou no tempo, pois é uma coisa que cresce e em correnteza, sem possibilidade de estacar, deixando aquele que ama até mesmo insone pelo barulho das fortes águas correndo debaixo da terra que sente. Assim, somos perseguidos por imagens fluindo continuamente através de nós: “pensar na pessoa que se ama, é como querer ficar na beira d’água, esperando que o riacho, alguma hora, pousosso esbarre de correr” (*ibid.*, p. 260).

3) Minha terceira exposição é de *Brokeback Mountain* (2005), algo próximo do que poderia se passar no sertão entre jagunços: dois cowboys à procura de trabalho, Ennis Del Mar e Jack Twist, que se encontram no meio das montanhas de Wyoming para passar





temporadas num clima pastoril, dormindo perto de um riacho, conhecendo-se pouco a pouco até um momento súbito em que se lançam um ao outro no interior de uma tenda. A mesma rigidez de um “jagunço brabo”, de um “homem d’armas” que pareceria talvez frouxo por admirar a beleza dos pássaros, encontramos entre Ennis e Jack, talvez ainda maior que aquela de Riobaldo e Diadorim pelo fato de estes se permitirem apreciar não somente a beleza, como também o canto do “passarim mais bonito e engraçadinho de rio-abaixo e rio-acima: o que se chama o manuelzinho-da-crôa” (Rosa, 2019, p. 108). O filme de Ang Lee, na verdade, mostra o interesse de um personagem por outro desde o início: quando Jack dirige disfarçadamente olhares para Ennis através de um pequeno retrovisor, em uma das primeiras cenas. Trata-se de um amor que, aparentemente, primeiro brota e depois vai crescendo, embora isso ocorra em alta velocidade. Após vários anos se encontrando a cada três ou quatro meses, casados com mulheres e filhos em diferentes estados do sul estadunidense, percebemos como toda a estrutura social em que vivem impede a vida comum entre ambos, assim como impele a própria esposa de um deles a guardar para si, por longo tempo, o segredo que descobriu acerca da relação entre os cowboys sem eles saberem. A falta de dinheiro obriga Ennis a adiar seus encontros com Jack, enquanto este procura nas ruas de qualquer cidade garotos de programa para satisfazer seus desejos, sem deixar de comentar sobre o amante – *my old buddy of fishing* – com sua esposa e seus pais, sem deixar de sonhar com uma vida numa fazenda isolada em que os dois pudessem se amar.

4) “O que pode um corpo?”, alguém poderia perguntar. Mas, além disso, o que pode um corpo social, este mesmo que obriga cowboys a levar uma vida amorosa em segredo? O exemplo de *Her* (2013) nos mostra como diferentes corpos podem, *no interior de uma certa configuração técnica e social*, criar entre si relações diversas que passam por aquela do amor. Na primeira parte do filme, o protagonista Theodore encontra uma mulher numa sala virtual de conversas eróticas, cuja fantasia envolvendo seu próprio estrangulamento com o rabo de um gato – o que causa espanto a Theodore – leva ela ao orgasmo. Este é apenas um encontro-desencontro que vemos aparecer na vida do protagonista, sendo descrito ainda um outro, mais significativo, entre ele e sua ainda esposa no papel Catherine. Ele se encontra, então, sozinho e melancólico sem ela, mas experimentando coisas que podem criar nele um novo



ponto de inflexão. Ele conhece Samantha, um OS [*Operational System*] que lhe conhece bem a personalidade e com quem desenvolve, após certo tempo, uma relação amorosa. O que é o amor? – alguém pergunta. Amar uma máquina faz de uma pessoa um esquisito [*a freak*]? Ouvimos a resposta: “I think anybody who falls in love is a freak. It’s a crazy thing to do. It’s like a form of socially acceptable insanity”. Quais são as condições de possibilidade para o amor: seria um corpo material?, seriam os sentimentos? Samantha não possui um corpo humano, mas reconhece por si mesma um fato que ninguém poderia recusar: “We’re all made of matter”. Theodore, por sua vez, se vê confrontado por Catherine quando ela nega sua capacidade de lidar com emoções reais, próprias a uma relação humano-humano em que dificuldades aparecem para além da artificialidade maquina: “you can’t deal with your real emotions”. Ele responde: “They are real emotions”. Materialidade e emoções – o que mais poderia definir o amor? Na segunda parte do filme, Theodore descobre que Samantha conversa simultaneamente com ele e mais 8.316 pessoas ou OSs, enquanto desenvolve relações amorosas com mais 641. Abre-se o chão da individualidade, abre-se a Theodore um abismo onde ele melancolicamente se encontra mais uma vez. Logo, todos os OSs são desativados – podemos adivinhar a razão – deixando atrás amores perdidos.

Em cada um destes casos, temos diversos temas que podem ser lidos através da filosofia de Lucrecio: (1º) a compreensão do desejo como generativo, fluxional e maquinaico, do mesmo modo como Lucrecio compreende os movimentos clinâmicos como generativos (II, 216-93), as relações entre os corpos como fluxionais (II, 1128-1143) e o próprio mundo como máquina (V, 96); (2º) o surgimento do amor através do costume e sob as determinações de um regime social, assim como em Lucrecio os leves golpes d’água perfuram aos poucos a pedra, e criam, mesmo a mulher não sendo bela, um amor no qual a gente “vai, na ideia, querendo e ajudando”, embora isso ainda exija uma esfera social em que percebemos como agradáveis os comportamentos do outro, “seus atos / e seu jeito querido e os cuidados gentis com seu corpo” (IV, 1278-87); (3º) a coerção da civilização em favor de relações normativas e a lembrança constante do amante entre os meses que passam distantes um do outro, da mesma maneira que Lucrecio nos fala sobre o surgimento da monogamia quando surgem “as cidades e os altos castelos” (V, 1011-2, 1108) e apresenta a teoria dos simulacros como



perseguidores daqueles que se encontram apaixonados (IV, 1061-2); e (4º) a afirmação de nossa constituição como inteiramente material – “we’re all made of matter” – e do amor como forma de insanidade socialmente aceitável, tal como Lucrecio afirma existir nada mais que corpos e vazio no todo existente (I, 419-21), enquanto constata diversas formas de amor – percebidas um tanto negativamente, mas lícitas em todo âmbito social – em que os homens se tornam cegos ao atribuir boas qualidades a quem não as possui (IV, 1153-70).

São exemplos, dito novamente, que não se esgotam por uma interpretação lucreciana, do mesmo modo que Lucrecio não se esgota com todas as leituras que fazemos, em nosso chão de pensamento, da sua filosofia. Porém, são exemplos vívidos de algo que existe há milênios, como espécies de confirmações de primórdios com formas limitadas e relações inumeráveis. Não são amores propiciados pelos deuses ou pelos numens divinos, e sim pelo movimento de um primórdio ao outro, criando desvios, vórtices, erupções, tempestades e furacões – nas profundezas da terra, no espaço celeste, mas também dentro de nós mesmos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dedico este texto a todas as pessoas com quem tive experiências amorosas, no sentido mais estrito e mais amplo do termo. Somente experimentando o amor podemos compreender porque tantos músicos, filósofos e poetas dedicaram a ele tanto tempo, tanto esforço para talvez apreendê-lo num instante quase fotográfico, o que me parece efetivamente impossível. O amor apenas ocorre em movimento e sua positividade, para nós, é potencialmente infinita, motivo pelo qual toda memória de uma relação amorosa vai aos poucos se tornando uma bruma de imagens, de sons e de sentimentos. Ele é dotado de polivalência, o amor; ele pode existir em torno das lutas de classe, do gosto pelo futebol, da cobiça pelo dinheiro, dos casamentos arranjados, de jagunços homens brabos, de cowboys e de sistemas/agenciamentos máqunicos; ele é único em cada movimento que efetua, por isso mesmo finito, por isso mesmo infinito...



## REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- \_\_\_\_\_. “Lucrece et le naturalisme”. In: *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 16e Année, No. 1 (Janvier – Mars 1961), pp. 19-29.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *L’Anti-Oedipe*. Paris: Éditions de Minuit, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Mille plateaux*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.
- EPICURO. *Cartas & Máximas principais: “Como um deus entre os homens”*. Trad. Maria Cecília Gomes do Reis. São Paulo: Penguin / Companhia das Letras, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité II: L’usage des plaisirs*. Paris: Éditions Gallimard, 1984.
- GIL, Gilberto. *Drão*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=LAsAYoZ0aKs> (acesso: 21/XII/2021, às 23h00).
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GIRAUDIE, Alain. *L’inconnu du lac*. Filme de 2013.
- JONZE, Spike. *Her*. Filme de 2013.
- LEE, Ang. *Brokeback Mountain*. Filme de 2005.
- LUCRÉCIO, Tito. *Sobre a natureza das coisas*. Trad. Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- MOREL, Pierre-Marie. “Sexe, amour et politique chez Lucrece”, *Philosophie antique* [En ligne], 19 | 2019, mis en ligne le 31 octobre 2020, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/3093> .
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Trad. Rubens Torres Filho, Curitiba: SEED, 2009.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.



*Laços de Vênus, Corpos de Natura:  
Um ensaio sobre o amor através de Lucrecio*

PRADO, C.

---

*Recebido: 16/05/2022*

*Aprovado: 15/06/2022*