

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
CURSO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANTONIO JÚLIO GARCIA FREIRE

**O Medo da morte e os temores infundados:
Uma investigação acerca da natureza da alma em Lucrecio**

Orientador: Prof. Dr. Markus Figueira da Silva

NATAL, RN
2007

ANTONIO JÚLIO GARCIA FREIRE

**O Medo da morte e os temores infundados:
Uma investigação acerca da natureza da alma em Lucrecio**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Markus Figueira da Silva.

NATAL, RN

2007

Divisão de Serviços Técnicos
Catalogação da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Central Zila Mamede

Freire, Antonio Júlio Garcia.

O medo da morte e os temores infundados: uma investigação acerca da natureza da alma em Lucrécio / Antonio Júlio Garcia Freire. – Natal [RN], 2007.

87 f.

Orientador: Markus Figueira da Silva.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia.

1. Metafísica - Dissertação. 2. Epicurismo - Dissertação. 3. Lucrécio – Dissertação. 4. Natureza da alma – Dissertação. 5. Morte – Dissertação. I. Silva, Markus Figueira da. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/UF/BCZM

CDU 111(043.3)

**O Medo da morte e os temores infundados:
Uma investigação acerca da natureza da alma em Lucrecio.**

Antonio Júlio Garcia Freire
Prof. Dr. Markus Figueira da Silva

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia (Área de Concentração: História da Metafísica), do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Natal, 31 de outubro de 2007

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva
(Orientador)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof^a. Dr^a Fernanda Machado Bulhões
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra
Universidade Federal de Sergipe

RESUMO

FREIRE, Antonio Júlio Garcia Freire. **O medo da morte e os temores infundados: investigação acerca da natureza da alma em Lucrecio**. Dissertação. Natal: UFRN, 2007.

Para Lucrecio, pensador latino do séc. I. a.C., o temor da morte imputado pela religião e as vãs superstições, alimenta o amor à riqueza, a ambição do poder e os atos insensatos, cujas conseqüências se refletem nas doenças anímicas. O terror que instala no homem, ao ser confrontado com a morte, é também um obstáculo à liberdade e à vida equilibrada. Os temores infundados só seriam desfeitos, com a compreensão da natureza e do movimento da alma, percebendo a sua geração, corporeidade e finitude. Para isso, a compreensão dos átomos e do vazio como elementos primordiais da natureza fundamentam todo o conhecimento da alma. O objetivo deste trabalho é investigar a natureza da alma em Lucrecio, apresentando uma reflexão sobre os temores infundados e o medo da morte, como uma maneira de perceber o movimento da própria vida, e de que modo a sua filosofia enfrenta o temor da finitude.

RÉSUMÉ

FREIRE, Antonio Júlio Garcia Freire. **O medo da morte e os temores infundados: investigação acerca da natureza da alma em Lucrecio**. Dissertação. Natal: UFRN, 2007.

Lucrece, penseur latin du siècle I, avant J.C., écrire que le peur de la mort imputé par la religion et la superstition, nourrit le souhait à la richesse, l'ambition du pouvoir et les actes insensés, dont les conséquences se reflètent dans les maladies de l'âme. La terreur qui s'installe chez l'homme, à l'être confronté au décès, est aussi un obstacle à la liberté et à la vie équilibrée. Les craintes sans fondement seraient surmonter, avec la compréhension de la nature et du mouvement de l'âme, en percevant leur génération, corporéité et finitude. Pour cela, la compréhension des atomes et du vide, les éléments primordiaux de la nature se basent tout la connaissance de l'âme. L'objectif de ce travail est enquêter la nature de l'âme dans Lucrece, en présentant une réflexion sur les craintes sans fondement et la peur de la mort, comme une manière de percevoir le mouvement de la vie elle-même, et de que manière sa philosophie affronte à la crainte de la mort.

Para Rosilene Silva

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que, de uma forma ou de outra, contribuíram intelectualmente para a realização deste trabalho, em especial aos professores Dra. Monalisa Carrilho, Dr. Glenn Walter Erickson, Dr. Juan Adolfo Bonaccini, Dr. Cláudio Ferreira da Costa e Dra. Angela Maria Paiva Cruz, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRN.

Aos professores Dr. Anastácio Borges e Dra. Fernanda Bulhões pelas valiosas e imprescindíveis correções na banca de qualificação.

Ao professor Dr. Cícero Cunha Bezerra, pelas contribuições, críticas e sugestões.

Em especial, ao professor e orientador Dr. Markus Figueira da Silva, pela *philia* compartilhada e a orientação durante todo o curso da pesquisa.

Aos colegas, com quem tive a oportunidade de compartilhar idéias, anseios, alegrias e temores infundados.

A minha família, pela paciência em suportar as ausências e distanciamentos.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	A POESIA LATINA DO UNIVERSO: LUCRÉCIO E A APROPRIAÇÃO DA <i>PHYSIOLOGÍA</i> DE EPICURO.	16
2.1	A ESTRUTURA DO DE RERUM NATURA	17
2.2	OS CONCEITOS INVESTIGADOS E AS DIFICULDADES DE ANÁLISE.....	18
2.3	A OBRA DE LUCRÉCIO E AS INFLUÊNCIAS DE EMPÉDOCLES	24
2.4	A OBRA DE LUCRÉCIO COMO DIVULGAÇÃO DA <i>PHYSIOLOGÍA</i> DE EPICURO	26
2.5	OS PRESSUPOSTOS DA <i>PHÝSIS</i> (NATUREZA).....	28
2.6	OS ÁTOMOS DEMOCRITIANOS	30
2.7	O PRIMEIRO PRINCÍPIO DA CONSERVAÇÃO DOS CORPOS	33
2.8	O SEGUNDO PRINCÍPIO DE CONSERVAÇÃO DOS CORPOS.....	36
2.9	OS ÁTOMOS E VAZIO SEGUNDO O EPICURISMO.....	38
2.10	AS POLÊMICAS SOBRE O CONCEITO DE VAZIO	40
2.11	LUCRÉCIO E A DEFESA DA EXISTÊNCIA DO VAZIO	43
3	A NATUREZA CORPÓREA DA ALMA E DO ESPÍRITO: OS MECANISMOS DOS FINOS E TÊNUES SIMULACROS	45
3.1	ANIMUS, ANIMA E MENS NO PENSAMENTO DE LUCRÉCIO	45
3.2	A AMPLITUDE DO CONCEITO DE ALMA	47
3.3	A NATUREZA CORPÓREA DO ESPÍRITO E DA ALMA	49
3.4	O MECANISMO DOS FINOS SIMULACROS E AS PERCEPÇÕES DA ALMA.....	51
4	A ALMA, ASSIM COMO O CORPO, PARTICIPA DO MOVIMENTO DE NASCIMENTO, CRESCIMENTO E DISSOLUÇÃO	56
4.1	A ALMA ESTÁ SUBMETIDA À GERAÇÃO, CRESCIMENTO E CORRUPÇÃO: AS OBJEÇÕES DE LUCRÉCIO À IMORTALIDADE DA ALMA	59
4.2	A ALMA SE DISSIPA PELO AR APÓS A MORTE, TAL É O SEU AGREGADO CORPÓREO.....	61
4.3	A ALMA PARTICIPA DO CRESCIMENTO DOS CORPOS: O PRINCÍPIO DE UM MOVIMENTO CONJUNTO	65
4.4	A ALMA COMPARTILHA A AGONIA DOS CORPOS	67
4.5	A ALMA E OS CORPOS SÃO ELEMENTOS INTEGRADOS, SUJEITOS À DISSOLUÇÃO E DESTRUIÇÃO.....	70
4.6	A ALMA, ASSIM COMO O CORPO, ESTÁ SUJEITA À DOENÇA E À SAÚDE: AS INFLUÊNCIAS MÚTUAS DO CORPO E DA ALMA	75
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
6	REFERÊNCIAS.....	83

1 Introdução

Frequentemente o espírito humano que alcançou um razoável grau de civilização, se depara com situações de terror e de violência justificadas por elementos religiosos, cujos argumentos constituem um verdadeiro paradoxo, se confrontado a esse mesmo pretense nível de humanização. Ao voltar o nosso olhar de espanto e admiração para tais eventos do mundo, somos levados ao espanto, diante da irracionalidade que está associada a tantos sacrifícios de vidas humanas, em nome de uma religião, divindade ou de um deus. O horror que se instaura nos homens diante de tais atrocidades, não é menor do que a incapacidade do espírito em entender racionalmente a causa de tais males. Apesar da maioria dos argumentos se concentrarem no nível político e ideológico, tais explicações não são suficientes. Assim, o terror religioso ou a crença em deuses vingativos e aterrorizantes são utilizados para justificar os motivos de tais holocaustos.

Tais questionamentos e perplexidades não são novos. A antiguidade já lidava com essas questões, muito antes do que se convencionou demarcar como o século das luzes na modernidade. Nesse sentido, vamos encontrar em Lucrécio, poeta e filósofo latino do século I a.C., uma crítica aos terrores imputados pela religião e os seus desdobramentos irracionais. Fundamentado em uma filosofia da natureza que se convencionou chamar de atomista pela tradição filosófica, Lucrécio inaugura na língua latina, uma reflexão sobre o devir humano e a insignificância da morte, conforme a doutrina¹ inaugurada por Epicuro.

Autor de uma única obra conhecida, o *De Rerum Natura (Da Natureza das Coisas)*, pouco se sabe acerca da vida de Lucrécio, a não ser que o lugar de seu nascimento e educação se deu provavelmente em Roma, vivendo ali até a sua morte, por volta do ano de 55 a.C.

1 O termo pode suscitar algumas dúvidas lexicais. No entanto, advertimos que o seu significado não é aquele tradicionalmente usado para exprimir um conjunto de dogmas e crenças inflexíveis. No caso deste trabalho, utilizamos o próprio termo utilizado por Lucrécio (*rationalis*) em seu sentido figurado (*pensamento, razão, doutrina, sistema, ciência*).

A lenda da sua loucura e suicídio foi amplamente explorada pelo cristianismo posterior. Propagada por São Jerônimo, era a prova do triste fim a que se chega um epicurista. Outra breve citação – essa de valor muito mais filológico – pode ser encontrada em Cícero, em uma de suas Cartas ao irmão, Quinto. Diz Cícero, que a poesia de Lucrécio mostrava muitos lampejos de gênio (*multis luminibus ingeni*) e de artista (*multae tamen artis*)². Seguidor e divulgador da doutrina de Epicuro é frequentemente tido como um fundamentalista, uma vez que pouco se distanciou das idéias originais do mestre.

Nascido em 341 a.C., Epicuro elaborou um vasto conjunto de obras nas quais estão as bases da sua doutrina, muito embora pouco tenha sobrevivido. Das suas obras principais, somente três nos chegaram quase intactas: a *Carta a Meneceu*, *Carta a Heródoto* e a *Carta a Pítocles*, essa última, ainda considerada por alguns investigadores como apócrifa. Há ainda uma série de fragmentos e aforismos condensados nas *Máximas Principais* e nas *Sentenças Vaticanas*. Além disso, sabemos por intermédio de doxógrafos, como Diógenes Laércio, e pelas descobertas arqueológicas na Vila dos Papiros em Herculano, que a obra de Epicuro contava também com um longo tratado denominado *Sobre a Natureza (Peri Physeos)*, composto por trinta e sete livros, onde é exposta a sua filosofia da natureza.

Epicuro convidou à reflexão sobre a imperturbabilidade da alma (*ataraxía*), condição para o bem-estar individual e expressão da sabedoria (*phrónesis*). Nesse sentido, para se alcançar tal estado de tranqüilidade, seria necessário a aplicação de uma terapia, condensada em quatro máximas, a qual chamou de *tetraphármakon*. Das máximas epicuristas, uma é tratada amiúde por Lucrécio no *DRN*³, poema composto em seis Cantos⁴. Trata-se do medo infundado da morte, uma vez que, objetivamente para um epicurista, ela nada significa. Sobre esse aspecto, o pensador latino argumenta que é justamente o temor da morte que alimenta o amor à riqueza e a ambição do poder, os atos insensatos e as vãs superstições, cujas conseqüências se refletem nas doenças anímicas.

A obra de Lucrécio foi, muito provavelmente, escrita quase que em sua totalidade, a partir deste trabalho de Epicuro, além de influências literárias e filosóficas de pensadores como Empédocles, que é bastante elogiado por Lucrécio. Qualquer investigação sobre a obra

2 Cf. David N. Sedley. *Lucretius and the transformation of the greek wisdom*. Cambridge, 1998, p. 1.

3 Neste trabalho, faremos o uso intensivo da sigla *DRN* para indicar a obra de Lucrécio.

4 O poema é dedicado a Mêmio, um jovem amigo da nobreza. Especula-se que seria o mesmo homem público ambicioso e inescrupuloso relatado por Catulo, e futuro pretor da Bitínia. Tal suposição é levantada diante das várias ocorrências ao longo do poema, onde Lucrécio o interpela, o faz de maneira impessoal. O mais provável é que Lucrécio – além das exigências estilísticas e poéticas – tenha tentado, com o poema, angariar o apoio de Mêmio para a filosofia epicurista (RIBBECK, 1988, p. 24).

do pensador latino, não pode ser levada a termo sem inicialmente, situá-la dentro de um contexto que pode ser caracterizado como bastante peculiar, como é o caso do epicurismo romano. Além de tudo, não é tarefa fácil. O filósofo viveu em uma época particularmente turbulenta. Presumivelmente, presenciou guerras sangrentas e sucessivas, conforme o relato seguinte:

Viu sucederem-se as guerras sangrentas contra os aliados, contra os escravos, contra os piratas, contra os gladiadores, contra Sertório, a luta contra Mitridates que sempre se renovava, misturada de reveses e de êxitos, as ruidosas agitações dos cidadãos no interior, as violentas batalhas de partidos provocadas pela ambição desenfreada dos chefes, as terríveis chacinas de que Sila foi o principal autor; em resumo, foi testemunha de todos os sintomas que anunciavam o próximo desabar da ordem estabelecida. (RIBBECK, 1988, p. 23)

Não seria fantasioso imaginar sua personalidade como extremamente pessimista, deprimente e, paradoxalmente, irônica, características que são facilmente perceptíveis nas entrelinhas da sua obra. O desprezo do filósofo pela superstição e religiosidade exacerbada é demonstrado através dos comentários ácidos e algumas vezes, violenta. Por isso mesmo, não deixa de ser paradoxal que em todos os proêmios dos Cantos do *DRN*, há uma saudação às divindades do panteão romano ou grego⁵.

De fato, em quase todo o poema, a crítica de Lucrécio tem como alvo a religião romana etrusca, transformada em um formalismo despido de conteúdo moral e transcendental, imersa em uma torrente de augúrios e de presságios, nos quais os rituais eram mais importantes do que a atitude e o comportamento dos seus seguidores. Encontramos no poeta latino, a primeira acusação sistemática aos crimes e atrocidades cometidos pelos homens em nome da religião. Na perspectiva de Lucrécio, os sacrifícios cometidos em honra aos deuses ou em função do temor que deles sentem, são contra a natureza, e somente justificam a crítica ao terror imputado às religiões.

Por esse motivo, a metafísica antiga e particularmente a filosofia da natureza lucreciana, se reveste de uma importância fundamental para entender o medo que se instala no homem, ao ser confrontado com a morte. Nesse sentido, uma das questões fundamentais que remetem ao problema exposto, se concentra em uma investigação acerca da natureza da alma e das percepções, como elemento fundante capaz de esclarecer o que motiva os temores humanos sobre a morte, imputados principalmente, pela religião e a superstição.

5 Característica incomum na obra de um filósofo antigo.

Mas não nos enganemos com as conclusões presumivelmente fáceis desse argumento: se há um problema genuíno a ser resgatado em Lucrecio, não é o da morte *per se*, uma vez que ela nada significa para a doutrina epicurista. O que é possível problematizar são justamente os temores da morte que são impostos pela religião aos homens, os quais tem origem na ignorância sobre os fundamentos da *phýsis*, da natureza. O problema que se coloca então, como ponto focal deste trabalho é justamente, *de que modo a filosofia de Lucrecio explica o medo da morte e o temor da finitude, sob uma perspectiva atomista antiga e epicurista.*

Compreender os argumentos naturalistas de Lucrecio sobre uma alma mortal e atômica, o repúdio à religião da sua época, baseada em superstições, presságios, augúrios e sacrifícios humanos (que se realiza de forma indireta ao longo do poema), entender o caráter intuitivo da teoria das percepções desenvolvidas a partir do pensamento lucreciano, fundado no de Epicuro, significa aproximar-se de um *ethos* que tem como objetivos, a imperturbabilidade da alma e um conhecimento para o exercício da vida em equilíbrio. Tal intento, só será possível, uma vez que se possa desvelar o a constituição e o modo de realização da natureza e o movimento da alma, sob bases epicúreas.

Para a investigação proposta ao longo desta dissertação, algumas hipóteses de estudo⁶ foram tomadas, no sentido de imprimir uma orientação geral que permitisse o esclarecimento do problema principal. Em primeiro lugar, a apreensão da filosofia da natureza em Lucrecio, principalmente as noções relacionadas aos corpos e à alma, além do mecanismo das percepções, é o elemento norteador que descreve o caráter finito do homem. Tal necessidade se justifica principalmente, tendo em conta que o *DRN* é antes de tudo, uma investigação sobre a *phýsis*. Dentro da perspectiva do atomismo antigo, tal *physis* se realiza no todo, isto é, na alma e no corpo, e não somente nos fenômenos apreendidos pela percepção sensível. A seguir, outra suposição será considerada: a natureza da alma como critério que desmistifica os temores da morte, da religião e suas vãs superstições, *não é algo imediatamente intuído* para quem investiga os textos lucrecianos. Nesse sentido, faz-se necessário uma análise amíúde dos conceitos e noções mais importantes relacionados à alma, sua natureza e movimento.

Se a morte nada significa, o terror que acomete os homens, a partir do medo dos deuses e da religião, pode ser dissipado pela compreensão de uma natureza imanente, demonstrada por Lucrecio. A sua filosofia se inscreve em um contexto bastante singular,

6 Utilizaremos a expressão “hipótese de estudo”, em detrimento de “hipótese de trabalho”.

considerando as influências recebidas de Epicuro, e que devem ser entendidas a partir de uma dimensão na qual o que está em evidência, não é a simples supressão do divino, mas a autoafirmação do sujeito autônomo, capaz de agir com liberdade e viver conforme a natureza.

No escopo da análise a ser empreendida, e com o objetivo de contextualizar as hipóteses aqui levantadas, será necessário enunciar o referencial teórico subjacente a toda a investigação. O assunto se inscreve no pensamento epicurista, mais especificamente no tema da filosofia da natureza e da metafísica, mas não é só: há toda uma destinação ética no que diz respeito ao *objetivo* de tais investigações. Nesse sentido, além das noções expostas por Lucrécio no *DRN*, outros conceitos e problematizações existentes principalmente em Epicuro nas suas principais Cartas (*Carta a Heródoto* e *Carta a Meneceu*) foram resgatados. Para o desenvolvimento da primeira hipótese, serão investigadas as noções que descrevem a natureza do todo, além da sua constituição. No que tange a geração, conservação e corrupção das coisas, por exemplo, serão analisados o Livro I do *DRN* (cujas definições aparecem principalmente nos versos 147 a 674) e a *Carta a Heródoto*, passos 38 a 39. Além disso, há que se discutir os elementos constituintes das coisas, tais como as noções de corpos, átomos e vazio. Nesse caso, retomamos inclusive a descrição atômica operada por Demócrito e Leucipo, além uma vez que a historiografia filosófica coloca esses dois pensadores como fontes de inspiração do atomismo epicurista.

Uma segunda linha de análise remete a argumentos polêmicos sobre a constituição da natureza (*phýsis*), como por exemplo, as provas da existência do vazio. Além disso, questões importantes como os conceitos epicuristas de átomos e vazio serão tratados, uma vez que seus significados funcionam como auxílio ao desenvolvimento da hipótese em tela.

Para a segunda hipótese, será necessário principalmente, a análise dos conceitos de *anima*, *animus* e *mens*, além de outras noções interligadas, como a dos simulacros, que estão presentes nos Cantos III e IV. Nesse sentido, achamos importante revisitar alguns aspectos da teoria de Empédocles sobre os eflúvios, já que Lucrécio foi claramente influenciado por esse pensador, seja nos aspectos estilísticos, seja em relação aos conceitos desenvolvidos. O desenvolvimento das hipóteses aqui levantadas remete à elaboração de um argumento – ou conjunto de argumentos – cujo objetivo é a compreensão do temor infundado da morte, em que pese seu acirramento por parte das religiões e das superstições, como obstáculo à liberdade e à realização de uma vida segundo a natureza.

Para o desenvolvimento dessa dissertação, utilizamos a metodologia tradicional da

análise documental dos textos que fundamentam o tema investigado. A pesquisa bibliográfica abrange a obra de Lucrecio, das *Cartas* de Epicuro e seus comentadores, antigos e modernos. O exercício hermenêutico que perpassa toda esta investigação, não poderia ser considerado consistente sem a utilização dos textos originais de Lucrecio, em latim, acrescidos dos comentários de especialistas e doxógrafos. Assim, foram utilizadas duas edições bilíngües do *De Rerum Natura*: as de Henri Clouard (1954) e Alfred Ernout (1975), essa última dividida em dois volumes. As *Cartas* de Epicuro vieram da compilação em inglês realizada por Eugene O'Connor (1993)⁷. Ainda em relação aos especialistas nos textos do pensador grego, consideramos fundamental o estudo atual da obra *Epicuro: sabedoria e jardim*, de Markus Figueira (2003). Foram utilizados ainda, os comentários e análises de Lucrecio em *Lucretius and the transformation of greek wisdom*, de David Sedley (1998), *Lucrece et L'epicurisme*, de Pierre Boyancé, *La mort n'est rien pour nous. Lucrece et l'éthique*, de Jean Salem, *Lucrece. L'âme*, de Pierre-François Moreau, além de outros títulos indicados nas referências.

Ainda com relação aos procedimentos metodológicos, o estudo dos termos utilizados por Lucrecio, além do esclarecimento do significado restrito dos conceitos mais importantes, foi o que imprimiu a presente dissertação, o desejo manifesto de investigar as questões propostas e a pretensão da novidade. Para tanto, foram analisados, principalmente os conceitos e termos relacionados à natureza do microcosmo e da alma.

No intuito de permitir uma exposição adequada dos argumentos que são a base deste trabalho, e com o objetivo de segmentar a investigação como um todo em unidades de análise que permitissem o seu encadeamento lógico e distinto, permitindo assim o esclarecimento das hipóteses propostas, esta dissertação divide-se em três capítulos, conforme a descrição abaixo:

- No primeiro capítulo (Seção 2), serão tratados os conceitos mais importantes que estão subjacentes à descrição da *physiología* epicúrea, notadamente a demonstração dos conceitos de átomos e vazio em Demócrito, Epicuro e Lucrecio, e os aspectos relativos à descrição dos elementos básicos e primordiais;
- A investigação da natureza corpórea do espírito e da alma e os argumentos contra a sua imortalidade serão o objeto do segundo Capítulo (Seção 3). Também serão desenvolvidas as questões relativas às percepções, às representações e ao mecanismo dos simulacros;

7 Traduzidas das edições de Usener (1887), von der Muehll (1922) e Bailey (1926, 1975).

- No terceiro Capítulo (Seção 4) é apresentada a teia argumentativa que indica uma reflexão sobre o problema do temor da morte, os princípios de ligação e integração entre a alma e o corpo, além das doenças anímicas.

2 A poesia latina do universo: Lucrécio e a apropriação da *physiología* de Epicuro.

“Apaga-se a noite. Afastam-se as estrelas. Recolheram-se em companhia dos amantes, as últimas cortesãs. E eu, na chuva matinal, escrevo na areia estes versos. Pende a folhagem reluzente ao peso da água. Pelos caminhos, enxurradas carregam terra e folhas mortas. Gota a gota vai a chuva crivando minha canção. Oh, que triste e só aqui me encontro! Os mais jovens não olham mais para mim. Os mais velhos me esqueceram. Pois bem. Eles e os filhos dos seus filhos aprenderão meus versos. Eis o que nem Myrtalê, nem Thais, nem Glikera poderão dizer no dia em que suas belas faces fenecerem. Aqueles que depois de mim amarem cantarão juntos minhas estrofes”⁸.

Para uma adequada caracterização das questões levantadas na Introdução e no intuito de um primeiro esclarecimento, julgamos conveniente desenvolver algumas noções que sustentam ou no mínimo, estão relacionadas ao tema. Julgamos imprescindível oferecer uma visão sistêmica da *phýsis*⁹ epicúrea, com especial ênfase à descrição operada por Lucrécio. Nesse sentido, escolhemos investigar os temas e noções principais segundo uma estrutura que fosse o mais fiel possível à obra desse pensador. Tal estrutura segue com algumas variações, à divisão básica feita por Sedley (1998, p.145), na qual o *DRN* é estruturado em três níveis¹⁰: o primeiro nível, composto pelos Livros I e II, refere-se ao mundo microscópico; o segundo

8 Pierre Louys, *As Canções de Bilitis*, p. 178.

9 De uma maneira geral, entre os gregos, o conceito de *phýsis* exprime tudo àquilo que nasce e está determinado a ser aquilo que deve ser, não sendo outra coisa (SPINELLI, 2006, p. 36). No contexto deste trabalho, *phýsis* é o “processo de crescimento ou gênese de alguma coisa, e, neste sentido, Epicuro somente a utiliza quando se refere aos corpos compostos e ao mundo. Num segundo sentido, *phýsis* é princípio (arché), porque é átomos e vazio; e, num terceiro sentido, *phýsis* é o modo de ser do todo ilimitado” (SILVA, 2003, p.25).

10 A tese de Sedley é que o *DRN* teve como fonte primária, o *Peri Phýseos* de Epicuro. A estrutura do poema em seis cantos (ou Livros), e a ordem em que os temas aparecem, foi uma decisão que tentou reproduzir a estrutura cuidadosamente equilibrada do *Peri Phýseos* (SEDLEY, 1998, p. 144).

nível, cujo foco são a dimensão humana da *phýsis*¹¹, além das percepções e a relação alma-corpo, são tratadas nos Cantos¹² III e IV. O terceiro e último nível, trata da descrição do macrocosmo e abrange os Livros V e VI. No entanto, o tratamento dado aos temas e noções lucrecianas, não segue rigorosamente ao fluxo das suas interpretações.

Analizamos ainda, outros fluxos estruturais propostos por outros comentadores¹³, embora quase todas as análises sejam semelhantes no que tange à descrição da estrutura da obra de Lucrecio. De fato, os seis Livros – ou Cantos, se consideramos que o *DRN* é um poema - estão estruturados em pares, que tratam dos aspectos mais diversos da *phýsis* epicúrea, além de incursões sobre a alma e a morte. Boyancé (1963, p. 69), por exemplo, afirma que os Livros I e II, “apresentam os princípios da geração e constituição dos corpos, que são em si mesmos, os princípios do atomismo, e que além do nosso mundo particular, regem todos os outros do universo”.

2.1 A estrutura do *De Rerum Natura*

No Livro I, o mundo é definido como formado por átomos e vazio¹⁴; são demonstradas as suas propriedades básicas, a infinitude do universo, além de algumas polêmicas com outros filósofos da antiguidade¹⁵. A seguir, Lucrecio examina as propriedades do átomo – ao nível do microcosmo, além de antecipar algumas proposições da análise que fará do macrocosmo nos Livros V e VI – e a multiplicidade dos mundos. O Livro III é dedicado a argumentar acerca da mortalidade da alma e um discurso contra o medo da morte. A percepção, as propriedades e as funções da alma, são descritas no Livro IV. Novamente, Lucrecio utiliza o discurso em forma de diatribe¹⁶ para criticar as paixões sexuais. O Livro V é dedicado à mortalidade do mundo na ordem do macrocosmo, além de uma interessante descrição da origem da vida, da civilização e da religião. Finalmente, no Livro VI, são descritos os

11 A investigação da *phýsis* proposta por Epicuro e desenvolvida por Lucrecio, tem como objetivo principal, livrar o homem das idéias insensatas, além de fundamentar a ação humana. Nesse sentido, trata-se de exercício do pensamento para a ética.

12 Neste trabalho, os termos *Canto* e *Livro* são usados de forma a indicar as Seções do DRN.

13 Cf. Henri Bérgson (s.d.) e Pierre Boyancé (1963).

14 Na filosofia epicurista, os termos “o mundo”, “o todo”, “o universo”, muitas vezes são empregados como sinônimos. Os átomos são o princípio do todo, cuja constituição também inclui o vazio.

15 Heráclito, Anaxímenes, Anaxágoras e Aristóteles, principalmente. Não é objetivo deste trabalho, aprofundar ou mesmo discutir tais polêmicas. A esse respeito, ver Sedley, D. *Lucretius and the transformation of greek wisdom*, Cambridge Press, Cambridge, 1998.

16 A diatribe é um termo de origem grega, que pode ser tanto um discurso como uma conversação filosófica, geralmente atribuído aos filósofos estóicos, epicuristas e cínicos. O sentido atual de diatribe diz respeito a um texto agressivo ou ofensivo, de forma premeditada, para com um interlocutor.

fenômenos cósmicos. O Livro termina com uma descrição da praga que assolou Atenas, durante a guerra do Peloponeso, descrita por Tucídides, que também contraiu a doença e sobreviveu para descrevê-la. O plano do *DRN* aqui exposto não é exaustivo, nem é motivo de unanimidade entre os especialistas em epicurismo. Como já foi dito, o objetivo de apresentá-lo dessa forma é fornecer um quadro estrutural que permita a navegação mais ou menos coerente entre as noções que serão trabalhadas.

2.2 Os conceitos investigados e as dificuldades de análise

Para desenvolver o tema aqui sugerido, partiremos da seguinte proposição inicial: dentro da exposição lucreciana, mas sem perder de vista o significado dado por Epicuro, nem as contribuições de doxógrafos da antiguidade e comentaristas hodiernos e contemporâneos, oferecer a exposição detalhada, mas não exaustiva, do sentido de natureza em Lucrecio, ora apontando problemas, dificuldades e paradoxos, ora investigando conceitos-chave que estão intimamente relacionados às questões da pesquisa. Nesse sentido, conceitos importantes tais como *anima*, *animus*, *simulacra*, *mortis*, *mens*, *sensus*, *figura*, *copia*, *spectra*, *spectrum*, *luctus*, *curas* e *metus* serão analisados. No curso investigativo, algumas vezes serão tratados como conceitos *isolados*, enquanto que em outros momentos, serão analisados dentro do contexto dos versos da obra lucreciana.

Dessa forma, a linha de investigação seguida neste trabalho, concentra-se na análise do *DRN* e do pensamento de Lucrecio, dentro do contexto da filosofia epicúrea, com ênfase no aprofundamento das noções e dos conceitos mencionados, investigando-os sob uma perspectiva latina, mas em vários momentos, comparando-os e relacionando-os aos significados propostos pelo filósofo do jardim, em sua língua materna. Tal operação justifica-se pelo grau de uniformidade e sofisticação do pensamento alcançado pela escola epicurista, além da declarada dificuldade da língua latina na abstração dos conceitos originais vindos do grego.

O poema de Lucrecio faz referências muito estreitas à obra de Epicuro, mais exatamente, ao *Peri Physeos*¹⁷, da qual só foram encontrados fragmentos na Vila dos

17 O conjunto da obra *Peri Physeos* (Sobre a Natureza), abrange uma obra escrita em 37 livros, onde Epicuro expõe a sua filosofia da natureza. Sedley (1998, p. 135) argumenta que o texto que o *De Rerum Natura* de

Papiros¹⁸ em Herculano. Talvez guiado por essa evidência, alguns filólogos¹⁹, colocam o poeta romano apenas como um mero compilador da obra de Epicuro. Não compartilhamos dessa visão. Apesar das pesquisas arqueológicas e filológicas posteriores à descoberta dos papiros herculanenses indicarem que o *DRN* guarda muito da estrutura e das noções tratadas naquela obra de Epicuro, a poesia de Lucrecio esclareceu pontos importantes do pensamento epicúreo, os quais provavelmente constavam de seu famoso tratado.

Essa breve descrição do contexto da obra lucreciana tem o intuito principal, de situar uma primeira dificuldade que se apresenta a esta investigação. Além disso, nunca é demais mencionar as armadilhas que frequentemente se depara o investigador de textos antigos, quanto ao problema das falsificações e das cópias imprecisas, e até mesmo, das interpretações grosseiras ou eivadas de preconceito político, religioso e moral, encontradas principalmente no medievo²⁰.

Outro problema, tratado de forma secundária pela filologia, mas necessário de ser citado salvo melhor juízo, em função do rigor pretendido neste trabalho, é o da ausência de provas de que um discípulo-filósofo antigo tivesse acesso à obra original de seu mestre, como é o caso de Lucrecio, separado de Epicuro por quase três séculos. Nesse ponto, partiremos da premissa na qual essa dúvida carece de fundamento, uma vez que considerando a época em que foi escrito o *DRN*, a estrutura textual utilizada e o desenvolvimento dos conceitos familiares ao epicurismo, seria bastante improvável que o poeta romano não conhecesse pelo menos, parte dos textos originais do mestre²¹.

No escopo de tais dificuldades, algumas advertências iniciais devem ser levadas a conhecimento. A primeira diz respeito à reduzida quantidade de textos antigos sobre o tema e as noções chave relacionadas. Por exemplo, apesar de Lucrecio dedicar quase um capítulo do *De Rerum Natura* à explicação do mecanismo dos simulacros, o mesmo não podemos afirmar

Lucrecio, retoma as noções levantadas por Epicuro no *Peri Phýseos* principalmente. O poeta latino teria utilizado os quinze primeiros livros como texto fonte.

18 Em 1752, em Herculano, situada ao sul de Nápoles (Itália), expedições arqueológicas encontraram um grupo de papiros gregos carbonizados, em uma biblioteca soterrada pela erupção do Vesúvio, em 79 d.C. Esses papiros, que ainda são objeto de estudos e um minucioso trabalho de restauração, abrangem pelo menos, fragmentos de vários escritos de Epicuro, sobretudo fragmentos do seu *Peri Phýseos*, obra em 37 volumes. Além disso, textos de outros epicuristas, como Metrodoro, Polieno e Hermarco (séc. IV a.C.), além de uma grande quantidade de escritos atribuídos a Filodemo de Gadara, o qual foi provavelmente o proprietário da biblioteca, além de um grande organizador da comunidade epicurista local.

19 Cf. Livio Rossetti (2006).

20 Sobre a censura e auto-censura aos escritos filosóficos da antiguidade, notadamente os de Demócrito e Epicuro, ver Rossetti, L. *Introdução a filosofia antiga*, p. 83-87.

21 Cf. David Sedley (1998).

dos textos de Epicuro. Exceto algumas passagens na *Carta a Heródoto*, há uma dificuldade significativa quando tentamos verificar as afirmações lucrecianas, comparando-as às do mestre. Evidentemente, tal esforço não é exclusivo deste trabalho. R. V. Nascimento (2004, p.18), por exemplo, em seu trabalho de dissertação, argumenta a dificuldade que “se refere à precisão do sentido dos termos” e conclui: “As diferentes utilizações de tais termos, seja em passagens dos próprios textos de Epicuro, seja nas discussões daqueles que se deixaram influenciar pelo seu pensamento, fizeram com que se perdesse parte da verdadeira proposta de Epicuro”, e dessa forma, indutivamente, podemos afirmar que deve ser assim para qualquer tema – ou conceito - relacionado à investigação do pensamento epicúreo, ou dos seus seguidores e discípulos.

Em segundo lugar, outro tipo de limitação é exposto pelo próprio Lucrecio, quando lamenta a dificuldade em expor o pensamento grego na sua língua materna, o latim, conforme no início do Livro I:

E também não ignoro que é bem difícil explicar em versos latinos as obscuras descobertas dos gregos, sobretudo porque se faz mister empregar palavras novas, dada a pobreza da língua e a novidade do assunto. (LUCRÉCIO, I, 137-39).

De fato, a longa tradição filosófica dos helenos permitiu o desenvolvimento da língua grega sob bases abstratas. Língua que conservava àquela época, características incomuns para o mundo antigo, como por exemplo, um terreno fértil para a especulação filosófica, através da sua flexibilidade e poder de expressão.

Essas características não são exatamente triviais. O atomismo grego de Epicuro utiliza toda uma terminologia que lhe é própria, aliada a uma cosmovisão que se situa na esfera do imanente, contrária a toda a tradição platônica. Apesar das influências de Demócrito e Leucipo²², trata-se de uma Filosofia original, resultado de um processo de sistematização que tem a *phýsis* como realidade primeva e fundamental. A filosofia de Epicuro acha-se

22 Tem sido recorrente, entre os comentadores do epicurismo, atribuir a Demócrito e Leucipo, a influência maior sobre o pensamento de Epicuro. Por outro lado, pesquisas recentes mostram que Epicuro “incorporou poucos pontos novos ou modificações ao atomismo de Demócrito” e que “os princípios fundamentais do atomismo de ambos os filósofos são idênticos, em sua maioria, ou muito semelhantes, diferindo grandemente em relação à justificativa e explicação que dão para estes princípios” (CERBONCINI, N. C. e MARTINS, R. A. *A herança democriteana: estudo comparativo dos atomismos de Demócrito e Epicuro*. In: XV CONGRESSO INTERNO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DA UNICAMP. 26 a 27 set. 2007). Não é objetivo deste trabalho investigar as diferenças entre as filosofias da natureza entre os dois pensadores, mas neste Capítulo, será proposta uma breve descrição da teoria atômica em Demócrito.

impregnada de termos técnicos²³, muitas vezes de difícil tradução para a língua latina.

Finalmente, acrescente-se o fato de que a análise de conceitos utilizados na antiguidade, nem sempre correspondem ao seu entendimento na idade contemporânea, seja em um sentido *escolar*, seja em um sentido mais geral. Estamos falando de culturas diferentes, separadas por séculos de história, situadas em contextos igualmente distantes. Um esforço de interpretação adicional deve ser empreendido por parte de quem investiga, no sentido de tornar inteligíveis passagens mais obscuras e noções não tão evidentes à interpretação atual.

Dessa forma, a empresa inicial de Lucrécio ao construir o *DRN* é no mínimo, de uma dificuldade extremada: transformar a prosa grega em versos latinos. São duas linguagens, situadas em dois mundos, segundo a argumentação de Sedley²⁴. Portanto, para o poeta, não se tratava de uma simples transliteração, apesar dessa prática ter sido largamente empregada pelos pensadores latinos, a exemplo de Cícero e Sêneca, além do próprio Lucrécio²⁵. Um processo constituído por analogias, metáforas e a construção dos significados em latim, a partir dos termos técnicos originais em grego, fazia parte do modelo de explicação de mundo então adotado²⁶.

Eis aqui, um aspecto importante do *DRN*: de um “trabalho inicial de divulgação”, converteu-se em uma Filosofia com vários caracteres de originalidade, a despeito da forte influência do mestre. A importância de Lucrécio para a tradição epicurista não se refere apenas à sua capacidade de síntese do pensamento de Epicuro. O poeta latino ofereceu novas luzes, nos pontos em que a prosa grega não foi capaz de iluminar seus conceitos mais difíceis e refratários ao entendimento.

Assim, ao colocar amiúde tal grau de dificuldades, problemas de ordem filosófica – no que diz respeito à precisão das noções - filológica e de natureza textual, são devidos menos à impossibilidade de tratar de um tema tão complexo, do que a indicar a dimensão teórica

23 A expressão “termo técnico” é usada aqui no sentido de que são termos próprios ao pensamento de Epicuro e ao atomismo da antiguidade. Nesse sentido, “técnica” pode ser entendida como a capacidade humana de transformar o concreto e o simbólico, sendo o termo, portanto, mais próximo do conceito grego de *arte*.

24 A “latinização” dos conceitos gregos era uma prática bastante freqüente na primeira metade do século I a.C. Conf. SEDLEY, D. *Lucretius and the transformation of greek wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 36.

25 Epicuristas e estóicos, ao contrário do que frequentemente a tradição da história da filosofia tem pregado, tinham mais afinidades do que diferenças. As célebres polêmicas entre os filósofos do Pórtico e do Jardim guardavam a mesma linhagem, nascidas no contexto político e social da “nova ordem” imposta pelo período alexandrino.

26 A esse respeito, convém citar o exemplo citado por Sedley, no que tange ao termo *qualitas*, em latim. Esse termo corresponde ao grego *ποιότης* e foi citado por Platão no *Teeteto* (182a).

envolvida na construção de uma hermenêutica dos conceitos que sustentam a inteligibilidade desse mesmo tema. São dificuldades de grande magnitude, mas que não se constituem em um edifício aporético para uma investigação filosófica determinada e prudente. No caso deste trabalho, o foco da pesquisa será o de estabelecer as relações existentes entre as definições dos conceitos que explicam a constituição e o movimento da natureza, uma metafísica do fenômeno²⁷ baseada no atomismo antigo, especificamente o epicurista, e como tais representações se inserem em uma estética que visa, sobretudo, o entendimento da natureza como vetor que permite a ação humana diferenciada, em relação aos temores advindos da superstição e do obscurantismo.

Em certo sentido, pergunta-se sob que perspectiva, a compreensão do mecanismo dos simulacros é capaz de responder à questão que norteia toda a investigação. Num outro sentido, argumenta-se sobre a possibilidade da teoria das sensações em Lucrecio, provida de um protocolo próprio, vir a ser uma teoria que estabelece o fundamento para a vida prazerosa e feliz, livre dos temores artificiais.

Responder a essas questões envolve em primeira instância, compreender e discutir os conceitos pertinentes à temática, presentes tanto no texto lucreciano, como nos textos epicuristas, assim como confrontá-los com outras interpretações levadas a cabo por pensadores de outras escolas da antiguidade. Essa confrontação é justificada pelas várias polêmicas que existiram entre as escolas, algumas delas deformando o significado original dos conceitos atribuídos ao filósofo do Jardim, e que de certa forma, encontram-se pontuadas aqui e ali no *DRN*. Por tais motivos, este Capítulo tem o objetivo de apresentar e discutir, as noções e os conceitos que sustentam – ou condicionam - a constituição e o movimento do espírito e da alma, além de algumas de suas faculdades, de que cujo objeto tratará o Capítulo II.

Neste sentido, diante das questões e dos problemas aqui levantados, exige que se investigue a partir do texto lucreciano, mas também a partir dos textos de Epicuro, além de

27 O termo “metafísica do fenômeno” foi proposto por Andre De Muralt (1998), onde esse pensador faz uma análise da fenomenologia contemporânea, buscando compreendê-la em si mesma, além dos motivos da retomada do interesse por conceitos tipicamente aristotélicos e escolásticos, notadamente o da intencionalidade. Apesar da dívida existente em toda a filosofia antiga, seja no tocante às polêmicas levantadas pelos epicuristas, seja pela aproximação e resgate de vários conceitos aristotélicos, não empregamos o termo conforme a proposição e o foco de Muralt. Nem faz parte do escopo deste trabalho, um estudo da fenomenologia enquanto tal. Empregamos o termo de forma livre, que significa em última instância, *uma investigação sobre a natureza tomada em seu aspecto infinito e ilimitado, e seus caracteres estéticos e sensualistas*.

outras fontes epicuristas, como os fragmentos de Diógenes de Oenoanda e Aécio²⁸, parte dos textos de Cícero, comentadores antigos como Diógenes Laércio, especialistas modernos e contemporâneos (Boyancé, Usener, Salem, Schrijvers, Furley, Sedley), além de outros autores latinos e gregos da antiguidade, os quais, mesmo a guisa de uma crítica ao epicurismo (Sêneca, Plutarco), expuseram suas opiniões em obras e doxografias, muitas das quais, perdidas ou incompletas. Apesar do auxílio requerido aos comentadores contemporâneos anunciar uma nem sempre desejável contaminação dos juízos expostos neste trabalho, serão de grande auxílio, uma vez que a obra de Lucrécio é única, e as do seu mestre, pouco restou.

Além disso, como mais uma premissa para um trabalho de investigação que se pretenda coerente, convém ainda abordar, ao longo desse processo de construção de significados, eventuais dificuldades argumentativas presentes no próprio seio da filosofia epicúrea. Ao tocar em tais questões, o que está em relevo não é o descarte *a priori* das noções polêmicas suscitadas pelo epicurismo, mas antes, situar a discussão em um patamar que permita estabelecer pontos convergentes e divergentes com outras escolas de pensamento da sua época, cujo objetivo final será sempre o esclarecimento dos conceitos filosóficos empregados.

Ao expor o pensamento de Lucrécio, não utilizaremos a forma tradicional de divisão sistêmica do pensamento do filósofo do Jardim, conhecida como a física, a ética e a canônica²⁹. Esse debate não é o foco deste trabalho e assim, trataremos das noções em um contexto próprio, notadamente o da descrição da filosofia da natureza em Lucrécio, metafísica do fenômeno e seus caracteres estéticos. Para isso, a análise da *phýsis* epicúrea encontrada no *DRN*, ocupa um lugar central. Questões subjacentes – mas não menores – ligadas especialmente ao princípio de conservação do mundo, o que nos remete ao problema da geração, nutrição, desenvolvimento e corrupção, além da divisão básica dos corpos, entre outras importantes noções sobre o movimento, a infinitude e a indeterminação, são *físicas*³⁰, no sentido em que os antigos as empregavam. São conceitos que não permitem – para o adequado tratamento do tema deste trabalho – uma simples “vista d’olhos”, mas um esforço sempre vigilante para situá-los dentro de uma argumentação coerente.

28 Conforme os fragmentos reproduzidos em LONG e SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

29 Alguns autores sustentam que não existe uma divisão em três partes, mas em duas. A esse respeito, veja-se Silva, Markus, *Epicurismo: sabedoria e jardim*, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2003.

30 Sobre um conceito mais geral de *phýsis* no pensamento antigo, veja-se Spinelli, Miguel, *Questões fundamentais da filosofia grega*, Loyola, São Paulo, 2006.

Precisamos deixar claro que, antes da discussão sobre os conceitos relacionados à questão central dessa dissertação, a exposição da *physiología* epicúrea, e até mesmo anteriormente à sua posição no *corpus* lucreciano, consideramos importante dedicar breve explicação sobre uma polêmica que envolve a autoria do *DRN*. Tal esclarecimento deve-se a dois fatores: em primeiro lugar, a obra do poeta romano não apresenta uma estrutura linear. Nesse sentido, há uma tendência entre os seus doxógrafos, de associar os Livros V e VI, além de parte do Livro IV, a uma revisão tardia feita por Cícero³¹. Em segundo lugar, além da óbvia inspiração de Epicuro – e as inevitáveis polêmicas sobre a originalidade do *DRN* – Lucrécio foi influenciado por Empédocles, tanto no que tange ao aspecto literário, quanto aos aspectos filosóficos³². Assim, um objetivo secundário – mas não menos importante – deste Capítulo, é o de localizar o pensamento do poeta romano dentro de um contexto adequado, que permita a exposição conceitual seguinte em relevo com o objetivo final desta dissertação.

2.3 A obra de Lucrécio e as influências de Empédocles

Sedley (1998, p. 2) desenvolve uma hipótese bastante singular, na esteira das afirmações de outros estudiosos do helenismo, como Furley e Boyancé. O poema lucreciano deve muito de sua força à inspiração de Empédocles, tanto no que diz respeito aos caracteres literários quanto filosóficos. Mais: a introdução do *DRN* é uma imitação do poema de Empédocles, *Da Natureza*. Por ora, o que nos interessa nesta senda, não é o valor filológico de tais aproximações ou as querelas subseqüentes a essa discussão³³. O objetivo de insistir no esclarecimento de tais aproximações é nomeadamente, dispor de elementos sólidos para a revisão dos conceitos utilizados pelo epicurista romano. E assim, comparações, distanciamentos e aproximações com os seus inspiradores são salutares, na medida em que podemos visualizar a obra desse epicurista sob novas perspectivas.

Como ponto de partida, analisemos o fragmento abaixo já mencionado, quando Cícero escreve ao seu irmão Quinto em 54.a.C:

A poesia de Lucrécio mostra, como você disse em sua carta, muitos lampejos de gênio, como também é dotada de muita arte. , quando você vier, o considerarei um

31 *Ad Quintus*, fr. II 9-4.

32 Neste trabalho, não faremos uma abordagem exaustiva da relação entre o *DRN* e os poemas de Empédocles. Para uma maior compreensão deste assunto, tantos nos aspectos filológicos quanto filosóficos, ver Sedley, David, *Lucretius and the transformation of greek wisdom*, Cambridge Press, Cambridge, 1998.

33 Ver por exemplo, a posição de S. J. Harrison: *Ennius and the prologue to Lucretius DRN 1 (1.1-148)*.

homem se fizer a leitura do *Empedoclea* de Salustio, embora sem isso, eu não o considerarei humano.³⁴.

Há claramente, uma admiração de Cícero pelo poema de Lucrecio, além da citação de outra obra atribuída a Salustio. Para Sedley (1998, p.1), *Empedoclea* é “presumivelmente, uma tradução latina dos versos de Empédocles, ou ainda, uma imitação”. Na sua carta, Cícero compara os dois trabalhos, considerando o poema de Lucrecio bem superior³⁵. O que está em evidência nessa comparação, é claramente a influência que a poesia de Empédocles exerceu no poeta latino. Ao lado da contribuição literária, as influências filosóficas, por mais que possam ser discutíveis, é defendida por Furley³⁶. De fato, é possível encontrar na introdução do *DRN*, ecos do poema de *Da Natureza* de Empédocles, obra composta em hexâmetros³⁷. Para Sedley (1998, p. 11), “é evidente a reverência de Lucrecio a Empédocles, quando no Livro I (716-41), aquele critica a teoria dos quatro elementos”:

Dentre estes é primeiro Empédocles de Agrigento, a quem gerou nas suas terras a ilha triangular que o mar Jônico, penetrando nas grandes anfractuosidades, banha com suas ondas glaucas, e que separa as praias da Itália um estreito canal por onde se precipitam as águas do mar. Ali fica a abissal Caribdes, e ali os rugidos do Etna ameaçam levantar de novo a cólera das suas chamas com tal violência que o fogo eruptivo seria vomitado das suas fauces e chegariam outra vez até o céu os ígneos relâmpagos.

E embora esta grande terra, por vários motivos, seja digna de admiração do gênero humano e digna de ser visitada, abunde em valiosas riquezas e esteja protegida pela valentia de numerosos habitantes, é certo que nada produziu de mais notável que este homem, de mais sagrado, de mais admirável, de mais precioso. Os cantos deste ser divino espalham por toda parte a sua voz e expõe descobertas tão maravilhosas que dificilmente se crê vir ele de progênie humana. (LUCRÉCIO, I, 716-734)

Para Empédocles, a natureza das coisas seria formada por quatro “raízes” ou elementos básicos e irredutíveis. Tais elementos eram associados às divindades do Panteão grego. Assim, Zeus era identificado com o fogo, Hera com o ar, Hades com a terra e Nestis com a água (KIRK e RAVEN, 2005, p. 300). As sensações, em particular a aquelas que

34 O fragmento é: *Lucreti poemata ut scribis ita sunt, multis luminibus ingeni, multae tamen artis., sed vecum veneris, virum te putabo si Sallusti Empedoclea legeris, hominem non putabo.* Disponível online em <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/fratrem2.shtml>. Acessado em 03 de agosto de 2007.

35 Tudo indica que a carta de Cícero – a qual data provavelmente de fevereiro de 54 d.C. - foi escrita após a morte de Lucrecio, e assim, justifica-se a data de atribuição de sua morte em 55 d.C. A esse respeito, ver P. Boyancé, 1963, p. 17.

36 Cf. Sedley, D. 1998, p. 16.

37 Até meados dos anos 1980, haviam dúvidas quanto a existência à parte de um segundo poema de Empédocles, chamado *As Purificações* (ou *Katharmoi*). Catherine Osbourne (*apud* Sedley, 1987) propôs que nunca houve dois poemas. Os títulos (*Da Natureza* e *Purificações*) pertencem a uma única obra.

afetavam a visão e a audição, eram causadas por eflúvios que emanam das coisas. Lucrécio retomará esse princípio quando se referir aos simulacros.

2.4 A obra de Lucrécio como divulgação da *physiología* de Epicuro

Qualquer investigação sobre o epicurismo romano, frequentemente se depara sobre algumas polêmicas que se referem muito mais a fatos históricos não comprovados e depoimentos de doxógrafos carentes de evidências factuais. Como já foi defendido anteriormente, não é propósito desta dissertação, aguçar as polêmicas sobre elementos quase secundários ao objetivo central da pesquisa, como por exemplo, a autenticidade de alguns Livros do DRN; até que ponto, Lucrécio foi conhecedor da obra integral de Epicuro ou se escreveu seu tratado a partir de escritos epicuristas de segunda mão; ou ainda, se manteve contato em sua curta existência, com as escolas epicuristas da época. No entanto, na senda de se estabelecer e desvelar os conceitos latinos do epicurismo, entender até que ponto Lucrécio permaneceu fiel à doutrina do mestre, ou se foi influenciado por seus discípulos, é um exercício que pode nos orientar sobre a escolha, em alguns momentos, deste ou daquele significado para um dado conceito³⁸, além de esclarecer eventuais acréscimos aos postulados originais do filósofo do jardim³⁹.

O fato incontestado é que a Roma de Lucrécio estava dividida entre estóicos e epicuristas, conforme o trecho a seguir:

O Estoicismo acompanhará, aliás, toda a vida romana. (...) encontrará ainda alguns dos seus maiores cultores na época imperial, com Sêneca e Marco Aurélio. (...) Diferentemente deste sistema, o Epicurismo não lançou tão profundas raízes em Roma.

Compreende-se que assim fosse. Embora considerasse, como o Estoicismo, que o homem podia encontrar em si mesmo as condições para ser feliz, essa felicidade identificava o Epicurismo com o prazer⁴⁰.

Isso não tira a importância do DRN, conforme a mesma autora:

Lucrécio apresenta-se como o introdutor em Roma da doutrina que tanto o

38 Como por exemplo, o termo *simulacra* como correspondente da noção de *eidolon* em Epicuro.

39 A esse respeito, ver o conceito de *divinitus*, que será tratado no Capítulo II.

40 Maria Helena da Rocha Pereira. *Estudos de História da Cultura Clássica. v. II. Cultura Romana*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2002.p. 111.

entusiasma.

O certo é que a influência do poema foi considerável, pelo menos nos meios literários latinos, fato que se comprova pelo eco que dele encontramos em versos virgilianos (...) ⁴¹.

Além disso, os papiros herculanenses mostram que, embora o epicurismo não contasse com figuras importantes dentro do *status quo* da política romana a divulgar sua doutrina, as escolas epicuristas floresceram razoavelmente na Itália.

Nesse ponto, uma questão que se coloca é a fidelidade da exposição que Lucrécio faz ao pensamento de Epicuro. Não se trata de uma questão menor, como já foi dito, uma vez que na falta da maioria dos escritos do fundador da escola, o poema de Lucrécio é um dos únicos escritos sobre a *physiología* epicúrea, que sobreviveu às intempéries naturais ou provocadas, com algum grau de autenticidade.

Voltando ao tema das possíveis influências de epicuristas romanos, alguns autores como Knut Kleve (*apud* Sedley, 1998, p. 66) defendem, por exemplo, que Filodemo de Gadara exerceu influência em Lucrécio tanto quanto o próprio Epicuro. Para Kleve, a descoberta de alguns fragmentos latinos em Herculano e que são, presumivelmente de uma cópia do *DRN*, provariam o estreito contato entre os dois poetas⁴². O que está em evidência aqui, obviamente, não é a discussão sobre algum tipo de relacionamento intelectual entre os dois, já que devido ao que sabemos acerca da vida tanto de Lucrécio quanto de Filodemo, não é possível inferir coisa alguma sobre tais especulações. O que se coloca, *a priori*, é uma outra questão, a saber, o grau de *ortodoxia* ou *heterodoxia* em Lucrécio.

Quando analisamos o *DRN* com esse fito, será possível encontrar características e passagens que sustentam um Lucrécio profundamente ortodoxo. Segundo Sedley, “os procedimentos metodológicos presentes nas regras de inferência [utilizados por Lucrécio] estão confinados a áreas as quais, nós sabemos, tem sido tratadas por Epicuro, acima de tudo, na sua assertiva bastante clara do princípio das múltiplas explicações dos fenômenos cosmológicos, presentes nos Livros V e VI” (Sedley, 1998, p.67).

Além disso, há ainda a reverência quase idiosincrática à figura do mestre, já esperada na maioria dos epicuristas, e que segundo Sedley, pode ser comprovada de duas maneiras: Lucrécio ignorou o ambiente filosófico da sua época – exceto na crítica aos estóicos, as quais, no entanto, são insuficientes para estabelecer se o alvo eram os seus contemporâneos – tendo

41 *Idem*, p. 112.

42 Filodemo, em cuja biblioteca soterrada pelo Vesúvio em Herculano, foram encontrados vários escritos epicuristas, era a exemplo de Lucrécio, poeta.

como foco, o próprio Epicuro, em vez das práticas da comunidade do Jardim. Na exposição deste helenista, “como os escritos de Filodemo deixam bem claro, era comum entre os contemporâneos de Epicuro, atribuir virtualmente um *status* bíblico, não somente aos escritos, mas igualmente àqueles que formavam o “grupo dos quatro”, conhecidos simplesmente como *οἱ ἄνδρες*, isto é, os grandes homens” (Sedley, 1998, p. 68). Tais figuras eram, além de Epicuro, os também fundadores da escola, a saber, Metrodoro, Hérmaco e Polieno. Os quatro eram tratados como dignos de confiança, e em quem era possível se acreditar de forma absoluta.

A passagem seguinte, entre outras que estão por todo o poema, pode servir como exemplo de devoção intelectual de Lucrécio unicamente ao seu mestre, Epicuro⁴³:

Tu, ó pai, és o descobridor da verdade, tu me ofereces lições paternas, e é nos teus livros que nós, semelhantes às abelhas que nos prados floridos tudo libam, vamos de igual modo recolhendo as palavras de ouro, de ouro mesmo, as mais dignas que houve desde que o tempo é tempo (LUCRÉCIO, III, 9-13)

2.5 Os pressupostos da *phýsis* (Natureza)

A filosofia de Lucrécio é essencialmente naturalista. Reduzí-la a um materialismo antigo é a nosso ver, insuficiente para entender o alcance filosófico do epicurismo. Talvez um equívoco, no mínimo semântico, ou ainda, uma leitura dogmática e incompleta do pensamento epicúreo. Todavia, não negamos o fato de que a modernidade assim o rotulou, provavelmente influenciado pelas várias interpretações do período medieval, conforme já mencionado neste Capítulo. Uma interpretação moderna para um conceito antigo, não explicaria facilmente a complexidade filosófica do conceito de natureza no epicurismo. Assim, a *phýsis* tem uma função e um significado bastante específicos. O que o filósofo pretende é explicar a constituição do mundo, mas também o seu movimento, limites e modo de realização.

Convém esclarecer que para os gregos da antiguidade, o conceito de *phýsis* estava associado ao de Natureza como um “organismo vivo (...), cuja estrutura implica a existência

43 O original em latim desta passagem, é um exemplo da beleza estilística do poeta, presente em toda a obra. Também pode ser encarado como um dos motivos pelos quais Lucrécio foi saudado como um dos maiores poetas latinos da antiguidade: *Tu pater es rerum inventor; tu patria nobis Suppeditas praecepta, tuisque ex, inclute, chartis, Floriferis ut apes in saltibus omnia libant, Omnia nos itidem depascimur aurea dicta, Aurea, perpetua semper dignissima vita.*

dos deuses” (BRUN, 1987, p. 57). A mitologia e a religião, portanto ao lado de todo ser vivo ou inanimado, faziam parte de uma mesma Natureza. O princípio fundamental da *phýsis* estava ligado ainda, a um destino, pois “tudo o que nasce está destinado a ser o que deve ser e não outra coisa” (SPINELLI, 2006, p.36). Entretanto, de Tales a Aristóteles, e mesmo entre os primeiros atomistas, não é possível falar de um único conceito de Natureza, senão de variações sobre o termo, ora associado a um *archê*, ora relacionando-se a um *kósmos*⁴⁴.

No entanto, tudo muda a partir de Epicuro. Os deuses, a religião e os mitos já não são participantes da *phýsis*. Coloca-se então, uma perspectiva inteiramente nova. A descrição da Natureza não ficará mais associada a uma explicação divina, mitológica, ou como nas palavras de Lucrecio, supersticiosa. Através da observação, é possível explicar a sua estrutura, descrevendo seu processo de geração, desenvolvimento e corrupção. De fato, tal procedimento não foi exclusividade do poeta latino: a observação, como modelo de estudo da natureza, foi também utilizado por exemplo, por outros filósofos, como Aristóteles, antes mesmo dos epicuristas. Mas é importante notar que, antes de Epicuro, a Natureza ainda era essencialmente determinista, pertencia a uma ordem teleológica – ou mais precisamente, divina (*thêion*) - que não admitia a anarquia enquanto ação do ser, nem como expressão, nem como um constituinte do sistema que pretendesse explicar a realidade. Essa concepção, que tem um viés claramente aristotélico, é particularmente coerente com a de Platão⁴⁵.

Para o filósofo do Jardim e seus seguidores, a realidade é a própria *phýsis*. Ao sábio, caberia viver de acordo com a Natureza, o que em última instância, seria a condição *sine qua non* para alcançar um estado de equilíbrio, e assim, ter a alma livre de perturbações (*ataraxía*). A Natureza é, portanto, “a fonte, ou o princípio, da vida física e ética” (SILVA, 2003, p. 23). Perseguir a compreensão da realidade é a que nos convida a *physiología* epicúrea.

44 Sobre a relação entre *kósmos*, *archê* e *phýsis*, veja-se Spinelli, Miguel, Loyola, São Paulo, 2006, p. 17.

45 Obviamente, não se trata de discutir ou aprofundar as concepções da natureza em Aristóteles e Platão. O objetivo de incluir tais comentários é o de mostrar com exemplos, de como o conceito de natureza era diverso na antiguidade, mas ao mesmo tempo, guardava certos elementos comuns. Se há uma linha que separa Aristóteles do seu mestre, encontramos-la muito provavelmente, na importância que o primeiro dá à natureza, à *phýsis*. Uma natureza rica e exuberante, cheia de propriedades, adaptativa e inteligente. *Phýsis* que pode ser interpretada e re-interpretada, deduzida e analisada por meio da inteligência humana. Não por acaso, em Aristóteles, a alma (*psyché*) é parte da *phýsis*, entendida como o princípio vital dos seres vivos, cujas características são tanto formais (*morphé*) quanto sensíveis (*aísthesis*). O conceito aristotélico de alma difere assim, da *psyché* platônica (e toda a tradição eleata), justamente por não identificar um sensível separado do inteligível. Do ponto de vista platônico – e Aristóteles, mesmo com essa ruptura, continua platônico - a idéia já está no mundo, não seria necessário procurá-la alhures, como queria o mestre. A esse respeito, ver G. Reale, *História da Filosofia Antiga*. v. 2. - Platão e Aristóteles. São Paulo: Loyola, 1994.

A *phýsis* epicúrea se expressa de maneira multidimensional: primeiro, como expressão do todo (*tó pan*); em segundo lugar como a natureza dos átomos (*atomoi*); em terceiro lugar, como a natureza dos corpos compostos e por último, como a natureza dos mundos (SILVA, 2003, p. 25). A natureza epicurista toma de emprestado muitas idéias de Leucipo e Demócrito – principalmente a teoria atômica - embora a existência do primeiro ainda seja motivo de controvérsias e negada até mesmo por Epicuro⁴⁶. Nesse sentido, convém dedicar ainda que sumariamente, algumas palavras sobre o atomista de Abdera.

2.6 Os átomos democritianos

Para Demócrito⁴⁷, o todo era formado por corpos invisíveis e muito pequenos, imperceptíveis, ao qual chamou de átomos, além de se constituírem de uma mesma natureza. Tais corpos seriam sólidos e cheios, e dessa forma, indivisíveis. Tendo como principal característica uma existência real, não teria em sua composição, aquilo que chamamos vazio. No entanto, existiria uma infinita diversidade de formas e tamanhos, sendo assim, a sua única característica preponderante.

O peso do átomo depende do seu tamanho e seu movimento, que tende inicialmente para baixo. Mas, à medida que os átomos se movimentam, colidem uns com os outros. Assim, o movimento final resultante será determinado pelo peso, formato e as colisões anteriores.

Os corpos visíveis seriam assim, criados a partir das várias formas de agregação e entrelaçamento de átomos variados. Fora dos átomos, há o espaço vazio, ou aquilo *que não é*. Os objetos (os corpos visíveis) diferem um dos outros por seus aspectos qualitativos, já que são considerados aglomerados de átomos. Assim, os átomos também diferem entre si, com relação ao tamanho e peso.

Se o todo consiste de átomos e vazio e, por conseguinte, todas as sensações humanas devem supor alguma forma de contato, a alma também seria composta por átomos esféricos, espalhados pelo corpo. O espírito seria então, essa tal concentração de átomos da alma. A unidade do espírito é na verdade, constituída de múltiplos átomos da alma movimentando-se no corpo, através dos interstícios dos espaços vazios. (KIRK e RAVEN, 2005, p. 426-430)

46 A esse respeito, veja-se Kirk, G. S. e Raven, J. E., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Gulbenkian, Lisboa, 2005.

47 Para efeito de apresentação, mencionaremos apenas o nome de Demócrito. Evidentemente, a tradição e a história da filosofia quando mencionam o atomista de Abdera, geralmente se refere também a Leucipo.

Demócrito também toma emprestado de Empédocles, a teoria dos eflúvios emitidos pelos objetos, e que ele chama de *eidola* (imagens). São átomos muito sutis que impressionariam os átomos da alma, produzindo as sensações e proporcionando o conhecimento das coisas e do mundo. O *eidola* democritiano seria, na mesma ordem de raciocínio, o equivalente em Lucrecio dos simulacros.

Em Demócrito, os átomos – infinitos em número e formato - encontram-se espalhados pelo vazio, que também é infinito. Espaço e vazio designam a mesma coisa (KIRK *et al*, 2005, p. 438). Um comentário de Schrödinger a esse respeito nos parece interessante, vindo de um físico das partículas:

Uma opinião que nos parece natural, mas que esteve sujeita a uma controvérsia infinita na Antiguidade, porque muitos filósofos concluíram que o não-ser, a coisa que não é, não podia ser, que é o mesmo que dizer que não pode existir espaço vazio! (SCHRÖDINGER, 1996, p. 74)

Além disso, o movimento dos átomos é contínuo⁴⁸, perpétuo, irregular e “desordenadamente distribuído em todas as direções” (*idem*, 1996, p.74); e que não há a predominância de nenhuma direção (parte frontal, parte posterior, parte de cima ou de baixo), o que nos leva a conclusão de que o átomo democritiano era “isotrópico⁴⁹” (*ibidem*, 1996, p. 74). Finalmente, o peso não era um princípio que regia o movimento e a queda dos átomos. Demócrito incluiu uma explicação, no mínimo engenhosa, onde o peso dos átomos era atribuído a um turbilhão ou redemoinho. A teoria se estende à alma, afirmando que é composta de átomos. Demócrito, assim como quase toda a metafísica da Antiguidade, inclusive Lucrecio, parte do princípio que a alma é um sopro vital, conforme o significado que lhes atribuíam os termos gregos e latinos – *psyché*, *pneuma*, *spiritus*, *anima* – mais utilizados.

Como conclusão inevitável do atomismo, chegamos ao postulado de que a natureza é inteligível, bastando ao sábio, compreender a constituição básica do universo e o movimento de seus elementos constituintes. Tal apanágio não foi ausente de críticas. Segundo Schrödinger (1996, p. 76), quando os primeiros atomistas incluíram a alma no conjunto de

48 Intuitivamente, trata-se de uma primeira aproximação com a *Lei da Inércia* na física moderna.

49 Em Física, diz-se de um meio cujas propriedades físicas são iguais, qualquer que seja a direção considerada. O termo a rigor, não poderia ser utilizado para definir as propriedades do átomo, ainda que suas características fossem exatamente conforme a intuição democritiana. Schrödinger utiliza o termo de forma livre, sem o apelo formal à definição contemporânea do átomo.

suas explicações sobre a *phýsis*, acabaram por derrotar a teoria na base, uma vez que inauguraram um paradoxo que foi repetido por Epicuro e Lucrécio, além de colocar um problema ético aparentemente sem solução. Vejamos o trecho em que tal problema é colocado, no seu livro *A Natureza e os Gregos*:

Todo o acontecimento é rigorosamente determinado no início e por isso não conseguimos ver de que forma é que pode abarcar igualmente o comportamento dos seres vivos, incluindo nós próprios, que sabemos ser capazes de escolher em grande medida os movimentos do nosso corpo através da livre decisão da nossa mente. Então se esta mente ou alma for ela própria composta por átomos que se movimentam num mesmo sentido indigente, parece que deixa de haver espaço para a ética ou para o comportamento moral. Somos obrigados pelas leis da física a fazer em qualquer momento precisamente aquilo que fazemos; de que vale a pena pensar se está certo ou se está errado? Onde é que há espaço para a lei moral se a lei natural frustra completamente a lei moral? (SCHRÖDINGER, 1996, p. 76).

Apesar de aparentemente parecer um problema insolúvel, Schrödinger – prêmio Nobel de Física em 1933, pelo desenvolvimento de novas teorias atômicas - louva o espírito especulativo dos atomistas da antiguidade, considerando-os precursoras das investigações modernas acerca do microcosmo. Sobre isso, convém esclarecer que a afirmação acima foi enunciada em uma Conferência de 1948, e assim, outras importantes descobertas sobre a teoria atômica ainda não haviam fecundado. Apesar de o paradoxo existir e se constituir em um problema metafísico por excelência, pode ser que o conceito de alma nos atomistas – em particular em Epicuro e Lucrécio – não tenha sido devidamente avaliado pelo cientista em toda a sua amplitude, o que de fato, acreditamos. Além disso, se observarmos as modernas teorias da mente tanto modernas quanto helenísticas⁵⁰ – empresa que não faz parte do escopo deste trabalho – e os resultados atuais da ciência⁵¹, as intuições dos atomistas podem não ser assim tão absurdas, como parecem à primeira vista.

De fato, Lucrécio introduz o clinâmen na explicação do movimento dos átomos, considerado por muitos como um absurdo e um ponto fraco na teoria atômica epicurista (SERRES, 2003, p. 12). Absurdo, já que é introduzido sem justificação, sendo causa de si mesmo:

Há neste assunto um ponto que desejamos que conheças: quando os corpos são

50 A esse respeito ver Julia Annas. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Oxford: University of California Press, 1994.

51 A esse respeito, veja-se Prigogine, Ilya, *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*, UNESP, São Paulo, 1996.

levados em linha reta através do vazio e de cima para baixo pelo seu próprio peso, afastam-se um pouco da sua trajetória, em altura incerta e em incerto lugar, e tão somente o necessário para que se possa dizer que mudou o movimento. Se não pudessem desviar-se, todos eles, como gotas de chuva, cairiam pelo profundo espaço sempre de cima para baixo e não haveria para os elementos nenhuma possibilidade de colisão ou de choque; se assim fosse, jamais a natureza teria criado coisa alguma (LUCRÉCIO, II, 149-214).

A justificação ética para o clinâmen diz respeito ao livre arbítrio presente nos seres vivos, eles mesmos compostos por átomos. Dessa forma, há um princípio de liberdade evocado por Lucrecio, onde bastaria um mínimo deslocamento para que instaurasse o sujeito livre e autônomo (GIGANDET, 2001, p. 31).

Em termos físicos, a declinação é a única possibilidade de justificar os choques atômicos, apesar da sua indeterminação. Trata de um desvio mínimo (não mais que o mínimo) para que a sua trajetória seja alterada, e assim ocorram os choques entre os átomos e, por conseguinte, as coisas sejam criadas. Em relação à regularidade dos fenômenos, trata-se de uma dificuldade, mas é necessário acrescentar que o entendimento da natureza entre os gregos e latinos da antiguidade, não era a mesma da ciência atual. Segundo Serres (2003, p.12), “Não se trata de uma ciência do mundo, mas de uma mistura impura de metafísica, de filosofia política e devaneios sobre a liberdade individual projetados sobre as coisas mesmas”.

2.7 O primeiro princípio da conservação dos corpos

Em Lucrecio, os pressupostos da *phýsis* estão no Canto I. De início, após uma saudação a Vênus que a primeira vista, parece uma contradição com a sua crítica religiosa, o poeta afirma que nada provém do nada por qualquer ação da divindade, além de expor os desdobramentos e justificativas de tal afirmação:

E, para início, tomaremos como base que não há coisa alguma que tenha jamais surgido do nada por qualquer ação divina. (LUCRÉCIO, II, 149-214)

Ainda que esse princípio possa ser encontrado em Leucipo e Demócrito⁵², além de Aristóteles e Anaxágoras, foi através deste postulado que o epicurista romano excluiu a

52 Conf. Diógenes Laércio, IX, 31.

divindade do mundo⁵³ (BEYONCÉ, 1963, p. 91). A quantidade e exuberância de argumentos utilizados por Lucrécio na defesa deste princípio poderiam fazer duvidar de que fosse uma opinião comum universalmente adotada pelos antigos. De fato, onde Epicuro apenas abre o seu postulado como “nada é criado a partir do que não existe” (EPICURO, 1993, 38), Lucrécio acrescenta o termo *divinitus*, seguido de uma justificativa para esse acréscimo. O desconhecimento dos modos de realização da natureza, de seus princípios constitutivos, além das causas reais dos fenômenos, é que impedem os homens de excluir a idéia de uma criação a partir do divino. Nesse ponto, convém esclarecer que Lucrécio não atribui aos deuses, à causa do terror que se instala nos homens. As causas do temor estão na ignorância da *phýsis*. Tal explicação é necessária, uma vez que, se o poeta atribuisse aos deuses tal poder – a saber, o de imprimir nos homens o temor em fenômenos que não podem explicar – estaria criando uma contradição interna aos argumentos posteriores, que não consideram a ação dos deuses sobre o humano, impossível de transpor.

A rejeição do princípio divino da criação é condizente com as bases da doutrina e basilar para a explicação da Natureza em Lucrécio. À crença de que as coisas são geradas a partir de uma causa não-natural, o poeta atribui ao terror que se instaura nos homens, quando não conseguem explicar os fenômenos ininteligíveis. Trata-se assim, da continuidade da crítica religiosa já introduzida quando da descrição do sacrifício da virgem Ifigênia, conforme a passagem abaixo:

Temo, porém, que por acaso julgues que penetras em elementos ímpios da doutrina e te metes pela senda do crime. Pelo contrário: na maior parte das vezes foi exatamente a religião que produziu feitos criminosos e ímpios. Foi assim que em Áulida os melhores chefes gregos, escol de varões, macularam vergonhosamente com o sangue de Ifianassa o altar da virginal Trívia. (LUCRÉCIO, I, 80-85).

Nesse momento, já podemos perceber não somente uma crítica à religião⁵⁴, como

53 A sentença completa é: *Principium hinc cujus nobis exordia sumet, Nullam rem e nilo gigni divinitus unquam.*

54 Convém perceber entretanto, pela saudação à Vênus logo no início do Livro I (“Ó mãe dos Enéadas, prazer dos homens e dos deuses, ó Vênus criadora, que por sob os astros errantes povoadas o navegado mar e as terras férteis em searas”), que a crítica do poeta se dirige com muito mais ênfase, ao *terror* causado pela religião. Parece ser tentador encontrar aqui, a primeira das grandes contradições – entre tantas – presentes no *DRN*. Dizer que a saudação a Vênus é apenas uma alegoria poética, não é em si mesmo, um argumento vazio de questionamentos. Para alguns comentadores, ainda é um mistério as primeiras quarenta-e-três linhas do poema, já que paradoxalmente, em outras passagens, Lucrécio vai contrapor a força dos deuses sobre o destino humano, à pouca importância que os mesmos dão à vida humana. Para Sedley, Lucrécio tenta em todo o resto do poema, desfazer o estrago feito na base epicurista no início do Livro I. Cf. David Sedley (1998).

também uma postura de cautela à crença no sobrenatural. Evidentemente, tal postura tem reflexos na investigação lucreciana da alma e seus ecos poderão ser comentados nos Capítulos seguintes.

A afirmação “nada é jamais criado a partir do nada”⁵⁵ é intuída através da experiência, a partir da observação de como os seres são gerados. Caso isso fosse possível, todas as coisas poderiam ser geradas a partir de todas as outras coisas, inclusive daquelas que lhes são dessemelhantes. Portanto, o mérito de Lucrecio – desconsiderando as dificuldades lógicas inerentes à justificação do seu argumento por meio de uma prova indireta⁵⁶ – é inserir bases racionais e empíricas em uma proto-explicação sobre a geração do mundo, em substituição ao argumento mitológico ou sobrenatural, inaugurando com essa passagem, uma forte inspiração pré-científica.

De fato, se as coisas pudessem *vir a ser* a partir de uma absoluta não-existência anterior então tais coisas poderiam *vir a ser* sob todas e quaisquer circunstâncias ou condições. Segundo Lucrecio, “Do mar, poderiam de repente sair os homens, da terra, raças de peixes, e do céu lançar-se-iam os pássaros;” (I, 160-161). Assim, tudo o que nasce, tem por necessidade, elementos únicos de geração, *semine egeret*⁵⁷. Trata-se, pois, do primeiro princípio de conservação da *phýsis*, o qual por dedução aplicar-se-ia também aos corpos, justificada por um determinismo natural. Os seres, diz Lucrecio, “tem em si possibilidades próprias” (I, 172-173) que determinam suas condições de geração e nutrição. Cada coisa na Natureza é única, portanto. Matéria formada por corpos elementares, cujas propriedades são diversas, de acordo com um dado ser. Elementos básicos que constituem a matéria; arranjos de elementos que irão gerar seres únicos.

A geração, portanto, não teria uma causa exterior, transcendente, ou mesmo *ex nihilo*⁵⁸. Convém alertar que o argumento não é absurdo, como a princípio pode parecer, de

55 A expressão é: “*nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam.*” Conf. Lucrecio, DRN, I, 150.

56 É um argumento comum ou um argumento simples. por exemplo: *Se P, então Q. Q é falso. Então, P é falso.* Além disso, o argumento pode ser considerado como *non sequitur*, isto é, a conclusão não segue necessariamente das premissas, o que, em primeira determinação, se constituiria numa falácia. Entretanto, é usualmente utilizado para classificar um argumento em que a conclusão nunca segue das premissas. Devido a ser uma falácia muito geral, tende a ter mais uma classificação.

57 Essa passagem remete à *Carta a Heródoto*, p. 38-40.

58 Por definição, *ex nihilo* é uma expressão latina cuja tradução mais aproximada seria “a partir do nada”. Em filosofia e teologia, seu uso é bastante comum, principalmente quando é feito em conjunto com o termo *criação* (por exemplo, como em “criação *ex nihilo*”), significando a “criação a partir de coisa alguma” ou “do nada”. Utilizamos esta a expressão com este sentido preciso. As religiões monoteístas – principalmente cristãos conservadores, muçulmanos e judeus – utilizam o termo sem o menor cuidado, servindo frequentemente como argumento filosófico para uma geração com causa divina ou de cunho criacionista,

acordo com a teoria das supercordas,⁵⁹ uma vertente da física contemporânea. Evidentemente, não se trata de encontrar semelhanças entre a cosmologia lucreciana e a descrição do mundo da ciência física ou mesmo astrofísica contemporânea⁶⁰. O que se pode falar de um e outro, no máximo é uma espécie de coincidência fortuita, uma vez que os procedimentos especulativos daquele e os protocolos utilizados pelos últimos, não são os mesmos, sequer significam a mesma coisa⁶¹. Não deixamos, porém, de dar razão a Michel Serres, quando identificamos no texto de Lucrecio, o momento de fecundação daquilo que se tornou a ciência física do século XX⁶².

A afirmação de que as coisas devem, necessariamente, provir de algo, estabelece tanto um princípio de causalidade, quanto o próprio princípio de conservação da *phýsis*. Nesse sentido, Lucrecio estabelece, mesmo que timidamente, e provavelmente sem ter tal intenção, a fagulha especulativa para a existência de uma espécie de rede de relações ou conexões entre as coisas, fatos, ações e acontecimentos. Tal inspiração não é mérito absoluto do poeta – uma vez que existem ecos dessa noção no próprio Epicuro e em alguns filósofos pré-socráticos – mas a sua insistência em uma geração guiada por um princípio da razão suficiente⁶³ pode ser vista como o argumento que irá guiar a descrição subsequente e os modos de realização da Natureza.

2.8 O segundo princípio de conservação dos corpos

onde acreditam que Deus criou o universo a partir do nada (além dele mesmo).

- 59 Alternativa levantada pelos físicos Paul Steinhardt da Universidade de Princeton e Neil Turok da Universidade de Cambridge. Segundo os dois cientistas, o espaço e o tempo sempre existiram. Essa idéia não é nova e remonta à antiguidade. Baseados na teoria das supercordas, Steinhardt e Turok sugerem que o *Big Bang*, a grande explosão que originou o universo, foi na verdade, um fenômeno que teve início em um universo pré-existente. Existiria então, uma *geração* submetida a uma eterna sucessão de universos. Para uma breve explicação das teorias de Steinhardt-Turok sobre o “*big-bang*” e o “*big-crunch*”, veja-se CHOWN, Marcus. *Cycles of creation*. Disponível em: <http://space.newscientist.com/article/mg17323343.600.html>. Acesso: 01 jul. 2007.
- 60 Alguns comentários ao longo desse trabalho, quando fazem menção a aspectos, fatos e descrições científicas atuais, não tem o objetivo de estabelecer paralelos entre o saber antigo e contemporâneo, mas apenas esclarecer mitos e críticas injustificadas ao pensamento epicúreo, muitas vezes descrito como ignorante e absurdo.
- 61 A esse respeito, veja-se Duvernoy, Jean-François, *O epicurismo e sua tradição antiga*, Zahar, Rio de Janeiro, 1993.
- 62 Para um estudo pormenorizado, veja-se Serres, Michel, *O nascimento da física no texto de Lucrecio*, EDUSP, São Paulo, 2003.
- 63 O termo aqui é utilizado no sentido de que nada acontece sem uma causa ou motivo determinante. Porque uma coisa é como é, e não de outro modo. No entanto, o conceito, no caso deste trabalho, não tem qualquer inspiração teológica. A esse respeito, ver M. Chauí, *Convite a Filosofia*, 2003.

O segundo princípio diz que nada volta completamente ao nada. Dito de outro modo, nada perece ou retorna ao nada. O ser não desaparece, mas transformam-se em outro ser. Trata-se amiúde, do corolário do primeiro argumento, cuja justificativa, Lucrecio vai encontrar apelando a certos fundamentos empíricos. Se as coisas pudessem voltar ao não-ser, a destruição dos corpos faria com que desaparecessem instantaneamente da nossa vista, sem a necessidade de uma causa. E, no entanto, não é assim que observamos a aniquilação dos corpos. Na natureza, a alternância natural entre geração e corrupção mostra que a morte dos seres é a condição do seu nascimento, e dessa forma, não faz sentido falar de uma aniquilação total dos seres.

Ao tomar os dois princípios de conservação da natureza em seu conjunto, podemos intuir que o movimento da *phýsis* é no fundo, imutável, noção que em certa medida, está presente em quase toda a antiga tradição filosófica dos helenos, assim como também em Aristóteles (ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 1062, b), além de servir de evidência para teses que insistem nas polêmicas entre os epicuristas e as filosofias de Anaxágoras, Heráclito e o próprio estagirita. Nascimento e morte estariam assim no âmbito da convenção, já que seriam os aspectos aparentes da imutabilidade dos seres.

No entanto, para Lucrecio e o epicurismo que herdou a definição democritiana da constituição da natureza, os corpos são formados por elementos diminutos, os átomos, e o vazio, cujo detalhamento veremos mais adiante. Quando Lucrecio afirma que “o nada não retorna ao não ser, mas tudo volta, após a sua dissolução, aos elementos constituintes dos corpos materiais” (LUCRÉCIO, 1975, 249-250), está propondo uma sutil diferença entre os átomos, o vazio e a composição dos corpos. Silva, por exemplo, afirma que:

O termo *phýsis*, quando quer designar especificamente “geração”, é empregado na análise dos corpos compostos e dos mundos, pois estes apresentam determinados atributos que os diferenciam dos átomos e do todo. Os primeiros são finitos e mutáveis, isto é, sujeitos à geração e à corrupção; ao passo que os outros não permitem, por definição, tais atribuições (SILVA, 2003, p. 25).

A natureza é abrangente porque se situa no nível do ilimitado, mas significa ao mesmo, tempo, “tanto as naturezas incriadas dos átomos e do todo, quanto à natureza gerada e finita de cada coisa no interior do todo” (*idem*, 2003, p. 26).

2.9 Os átomos e vazio segundo o epicurismo

Não deixa de ser intrigante o fato de que, apesar dos dois mil e quinhentos anos que nos separam, os pensadores helenistas tiveram a primazia de deixar para a posteridade, importantes questões que a filosofia retomou, ao longo da sua história. A teoria de um mundo formado por corpos e vazio, já havia sido proposta por Demócrito, mas foi Epicuro e seu discípulo tardio, Lucrecio, que a refinaram, colocando novos problemas e especificidades a essa proposição. Além disso, a exposição dos epicuristas sobre um universo constituído por átomos e vazio, retomando a idéia original de Demócrito e Leucipo, ao lado de algumas críticas colocadas por comentadores modernos como Sedley, por exemplo, é fundamental para a compreensão de uma das teses mais difíceis e belas, que fazem parte da *phýsiología* epicúrea⁶⁴: os simulacros que emanam dos corpos e dos objetos, impressionando os sentidos, e que será tratada mais adiante.

Na exposição da *Carta a Heródoto* (p. 39-40), Epicuro argumenta que a totalidade da natureza é invariável e seus constituintes podem ser identificados como corpos e vazio⁶⁵. A descrição de Lucrecio no canto I corresponde a esse argumento de Epicuro, de maneira bem aproximada. O trecho abaixo mostra como o poeta faz a introdução do tema:

Mas, para continuar o que ia dizendo, toda a natureza é constituída por duas coisas: existem os corpos e existe o vácuo⁶⁶ em que se acham colocados e em que se movem em diferentes direções. Quanto aos corpos, basta o senso comum para lhes afirmar a existência; se não pusermos esta crença como fundamento sólido, não haverá, quando tratarmos de assuntos mais obscuros, nada em que nos apoiemos para estabelecer pelo raciocínio o que quer que seja. , se não houvesse o lugar, o espaço a que chamamos vazio, não teriam os corpos onde estar colocados, nem se poderiam de modo algum mover para qualquer parte (LUCRÉCIO, I, 419-429).

O texto prossegue, descrevendo exaustivamente a dicotomia corpo-vazio:

Além disso, nada existe que possas dizer separado, afastado de qualquer outro corpo ou do vazio⁶⁷, como se fosse uma terceira parte da natureza: efetivamente tudo o que

64 Sobre o conceito de *phýsis* em Epicuro, ver Silva, *Epicuro: Sabedoria e Jardim*, p. 23-36.

65 *Σώματα καί κενόν*. Trata-se de revisitar a teoria de Demócrito, embora com aportes extremamente originais. Os corpos, uma vez reduzidos à uma parte na qual não poderiam a partir daí, passarem pelo processo de divisão, seriam chamados de átomos (aquilo que não pode ser mais dividido). Neste texto, corpos e átomos querem dizer basicamente a mesma coisa, desde que se entenda a diferença fundamental entre estes e aqueles, no que tange à possibilidade de divisão.

66 O termo em latim é *inane* (vácuo). Na tradução francesa, permanece o vocábulo *vide* (vazio). Lucrecio, às vezes, utiliza os termos *vácuo* e *vazio* como se fossem sinônimos.

67 A sentença completa em latim está assim redigida: “*Pracetera nihil est quod possis dicere ab omni corpore*

existe deve ser alguma coisa em si próprio; se for sensível ao tato, por menor e mais tênue que seja, irá aumentar, desde que exista, com aumento grande ou pequeno, o número e conjunto total dos corpos; se o tato não der por ela, se não puder impedir que alguma coisa o atravessasse por qualquer parte, então será aquilo a que chamamos vazio. Depois, tudo o que existir por si, ou terá ação própria, ou deverá aproveitar-se de outros corpos ativos, ou ser do modo que nele possam existir e fazer-se coisas; nada, porém, pode dar espaço se não for vazio e vago (*idem*. 430-444).

No início do argumento, a premissa fundamental é: apenas aquilo que tem extensão, existe de fato⁶⁸. O espaço pensado por Lucrecio teria então, um contexto tridimensional. O argumento remete a Zenão de Eléia, “de que, se alguma coisa desprovida de extensão não pudesse existir, quando a ela for acrescentada qualquer outra coisa, nada lhe seria acrescido de fato” (Sedley, 1987, p. 29). Dessa premissa, surge um dilema: ou esta coisa extensa é tangível ou intangível. Se for tangível (“se for sensível ao tato”), quando lhe acrescentado um corpo, sua extensão aumenta⁶⁹. A conclusão implícita é que a coisa em questão deve ser mesmo um corpo. Para isso, seria necessário assumir uma premissa adicional: se uma dada quantidade de matéria é acrescentada a um corpo, aquela coisa que foi adicionada é ela própria, um corpo. Se a coisa em questão é intangível (“se o tato não for capaz de senti-la”), e, além disso, não oferecer resistência aos movimentos dos corpos, então lhes permitirá a passagem. Esta é precisamente, a função do vazio.

Deste modo, corpos e vazio podem ser entendidos como contradições, expressando-se através do apelo aos seus atributos contraditórios, isto é, definem-se como tangíveis e intangíveis, respectivamente.

Por outro lado, Sedley enxerga alguns problemas nos versos 430-44, afirmando que Lucrecio não é bem sucedido nessa demonstração. O motivo é que o poeta faz uso de um par alternativo de definições de atributos – a força da interação *per se* de um objeto, ou a força da interação das outras coisas que estão em atividade entre si – as quais não são elas mesmas, contraditórias⁷⁰. Para Sedley:

Embora (...) se posicione a favor da exclusividade mútua entre corpo e vazio, prende-se tão amplamente a este argumento que compromete a sua posição por não

seijunctum secretunque esse ab inani (...)”. O termo *inanis* significa literalmente, vazio.

68 Eis a passagem completa no original (Lucrecio, I, 434-439): “*Cui si tactus serit quamuis levis exiguusque, augmine uel grande uel paruo denique, dum sit, corporia augebit numerum summanque sequetur, sin intactile erit, nulla de parte quod ullam, rem prohibere queat per se transire meantem, scilicet hoc id erit uacuum quod inane uocamus.*”

69 Trata de um reforço ao argumento de Zenão, já mencionado anteriormente.

70 Em Lucrecio (I, 440-444), encontramos a seguinte passagem (no original): “*Practerea per se quodcumque erit, aut faciet quid, aut aliis fungi debet agentibus ipsum, aut erit ut possint in eo res esse gerique*”.

distinguir o *vazio* de um *lugar vazio*, ou ainda, espaço desocupado do espaço ocupado por um corpo. O argumento nem mesmo pode ser defendido pela observação de alguns especialistas de que, desde que os átomos estão em constante movimento através do espaço, seria apenas no nível macroscópico que as coisas parecem estar em repouso, e assim, estritamente falando, não há espaço ocupado (SEDLEY, 1987, p. 29).

As leis do movimento atômico não podem ser supostas neste estágio *a priori*, uma vez que elas se seguem à prova da existência do vazio. Essa posição foi formulada inicialmente por Epicuro, conforme o trecho abaixo da *Carta a Heródoto*:

Mas, se aquilo que chamamos *espaço* e *vazio* e a substância intangível não existem, os corpos não poderiam ter lugar onde ficar ou repousar, nem qualquer coisa através da qual mover-se, como são vistos claramente em movimento. (EPICURO, 1993, p. 39-40).

Epicuro por exemplo, inclui na sua exposição, tanto o espaço *ocupado* quanto o *não ocupado*, e, além disso, neste momento, os “ocupantes” que ele tem em mente são corpos *fenomênicos*, não átomos. Mas, haveria algum problema em combinar as noções de *espaço* e *vazio*, conforme faz Epicuro, e de certa forma, Lucrecio retoma na passagem mencionada? Em parte, poderíamos pensar que o espaço ocupado dificilmente seria considerado como um segundo constituinte do universo, formando um par com os corpos que o ocupam, visto que os intervalos vazios entre estes corpos claramente podem existir; em parte também, porque a tarefa de provar a existência do vazio - que alguns filósofos pré-socráticos, como por exemplo, Melisso, negaram⁷¹ - não pode ser comparada com a de provar a existência de um espaço ocupado, a qual não havia controvérsias entre esses mesmos filósofos.

2.10 As polêmicas sobre o conceito de vazio

Entretanto, o que temos aqui não é uma visão simplista e grosseira, mas uma doutrina cuidadosamente envolvida em lidar com dificuldades conceituais. O problema já havia sido levantado inclusive por Aristóteles, e que continuou mantida em evidência pelos céticos no período helenístico. Argumentando contra a sua existência na *Física* (Livro IV), Aristóteles observa que a noção de vazio (*Tó kenon*), defendida por alguns pensadores⁷² que afirmam a

71 A esse respeito, ver Kirk, G. S e Raven, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. p. 411-423.

72 Aristóteles se refere aqui, a Demócrito e Leucipo, para quem o vazio existiria entre os átomos indivisíveis,

sua existência, é também o espaço em que algumas vezes está ocupado, e outras vezes, não; então “vazio”, “*plenum*” e “espaço” são nomes que querem dizer a mesma coisa, embora com diferentes definições.

Ele argumenta mais tarde, na mesma obra, com um exemplo: desde que uma cuba (um vaso) possa estar inscrita no vazio, ela não pode deslocá-lo, e dessa forma, *o vazio deve permanecer e vir a coexistir com a cuba*. Esse argumento aristotélico faz surgir algumas das dificuldades conceituais, como podemos ver a seguir:

No entanto, inclusive se o considerarmos em si mesmo parece que aquilo que denominamos “vazio” é de fato, vazio. De fato, quando colocamos uma cuba na água, será retirada tanta quantidade dessa água quanto seja a capacidade da cuba, o mesmo ocorrendo com o ar, ainda que este escape aos sentidos. E neste caso, todo corpo sujeito ao deslocamento, terá que deslocar-se, se não estiver comprimido, na direção que lhe impõe a sua natureza, ou sempre o fará para baixo, se o seu deslocamento natural é para baixo, como no caso da terra, ou para cima, como no caso do fogo, ou em ambas as direções, de acordo com o corpo que lhe seja introduzido. Porém, no caso do vazio, isto é impossível, já que não é um corpo; além disso, deve parecer que através do cubo penetra uma extensão de matéria igual a que antes havia no vazio, como se a água ou o ar não fossem deslocados pelo balde de madeira, senão que o penetrassem por todas as partes.” (ARISTÓTELES, *Física*, p. 142).

Dessa maneira, o problema que se coloca para o epicurismo é explicar o que acontece ao vazio quando lhe aproximamos um corpo. Está claro, por exemplo, que Epicuro conhecia o argumento de Platão no qual, se aproximamos alguma coisa do seu contrário, esta coisa se retira ou perece, deixa de existir (Platão, *Fédon*, 102 d); esse mesmo princípio é invocado por Lucrécio, conforme a passagem adiante:

“Além de tudo estes elementos são inimigos uns dos outros e como que veneno uns para os outros; portanto, desde que juntem, ou perecerão ou se hão de dispersar como o raio pela força da tormenta ou como vemos dispersarem-se as chuvas e os ventos.” (LUCRÉCIO, I, 760-2).

No entanto, o problema é que no caso do vazio, nem uma nem outra alternativa se mostra ausente de controvérsias, e dessa maneira, qualquer que seja a escolha, aceitá-las impõe algumas dificuldades. Porque ao vazio falta a força - característica dos corpos - para agir, mover ou ser movido; o vazio não se dispersa ou se retira. Nem poderia perecer, uma vez que se assim o fizesse, violaria o princípio da conservação. Por conseguinte, o vazio permanece, mesmo com a presença do corpo. Esse paradoxo, já mencionado por Aristóteles, é

o que a tradição epicurista tenta, de alguma maneira, retomar.

Isto é feito, conforme Sexto Empírico o demonstra⁷³, pela atribuição do termo “substância intangível” (literalmente “natureza intangível”) ao *espaço*, em sentido amplo, quer esteja ocupado ou não. Além disso, atribuindo o termo “vazio” e “vácuo” a contextos bastante específicos: “vazio”, quando está desocupado, “vácuo” quando vem a ser ocupado por alguma coisa, e “espaço” quando os corpos se movem através dele. Todas as três definições são uma extensão do intangível, e assim, é qualificada como “substância intangível”, o contrário do corpo “tangível”. Na *Carta a Heródoto* (39-40), Epicuro parece antecipar que fará uso dos vários termos indiferentemente, cujo objetivo mais provável é enfatizar que a diferença entre eles é unicamente de contexto, não de essência. O uso desse termo é flutuante, entre “vazio”, “vácuo” e “espaço”, sem distinção aparente, embora “vazio” seja utilizado com maior ênfase.

Podemos agora perceber por que Lucrécio, seguindo Epicuro, é sábio em escolher não utilizar o termo *vazio*, no sentido estrito de *espaço desocupado*, como a segunda noção permanente e constituinte do mundo, ao lado dos corpos (ou dos átomos). Nesse ponto, os termos exprimem uma diferença conceitual tipicamente atomista entre *vazio* e *espaço*; o espaço não-ocupado não é permanente, mas pode tornar-se ocupado a qualquer tempo. Ao escolher dar preferência à noção de espaço em um sentido mais amplo⁷⁴, ele assegura a permanência deste segundo elemento no seu sistema cosmológico. Mas a faixa de termos alternativos para o *vazio* leva forçosamente a conclusão de que ao menos algum deles está ocupado, e ao menos alguns, não-ocupados; e as provas que Epicuro e Lucrécio colocam para a sua existência, confirmam que isto se dá dessa maneira, e que fazem parte do *corpus* conceitual do epicurismo sobre o *vazio*.

Apesar disso, ele introduz no seu próprio argumento, um paradoxo: embora corpos e espaço sejam de alguma maneira, substâncias mutuamente exclusivas, algumas partes do

73 Veja-se a esse respeito, Sedley, *The Hellenist Philosophers*, p. 28. A passagem de Sexto Empírico (*Contra os professores*) é transcrita de Usener (271): “Conseqüentemente, deduzindo esse daquele, de acordo com Epicuro, da ‘substância intangível’, como ele a chama, um tipo é chamado ‘vazio’, um outro, de ‘lugar’, e ainda um outro, de ‘espaço’; nomes que variam de acordo com as diferentes maneiras de observá-lo, desde que, a mesma substância desprovida de todo o corpo é chamada ‘vazio’, quando ocupada por um corpo é chamada ‘lugar’, e quando os corpos se movimentam através dela, vem a ser chamada de ‘espaço’. Mas, na escola epicurista, é chamada de ‘substância intangível’, uma vez que lhe falta a chamada resistência ao toque.”

74 Uma noção que o próprio Epicuro, antes de Lucrécio, demonstrava na *Carta a Heródoto*. Dessa forma, torna-se o primeiro pensador da antigüidade a propor um sentido original à tal conceito, considerando as escolas que o antecederam.

espaço são ocupadas pelos corpos. “Corpos e espaço, não são, então, ingredientes coordenados e complementares, como os tijolos e a argamassa do universo, como se pensava” (Sedley, 1987, p. 30). Epicuro, por exemplo, é cuidadoso em nunca tratar o espaço como um elemento. Os corpos têm uma posição, com intervalos entre eles, além do espaço que lhes permite o movimento, e assim, eles não podem ser parte de um objeto composto. A afirmação feita no início da *Carta a Heródoto* significa somente que os corpos e o espaço são as únicas duas ordens da realidade requeridas para explicar o universo. Todas as outras – propriedades, tempo, fatos etc. – podem ser descritas em separado, como “propriedades secundárias” dos corpos. Isso não se aplica ao espaço, uma vez que existe mesmo onde o corpo não está. No entanto, outro problema se coloca: como provar a existência do vazio, sob uma base atomista?

2.11 *Lucrécio e a defesa da existência do vazio*

A posição de Lucrécio em relação ao vazio seguia, como é de praxe, a mesma esboçada por Epicuro em sua *Carta a Heródoto*. Mas, no que diz respeito à demonstração da sua existência, os argumentos são mais esclarecedores. Segundo Sedley (1987, p. 32), era comum na Antigüidade, a existência de pelo menos três argumentos utilizados *a favor* ou *contra* a existência do vazio⁷⁵. Os argumentos eram os seguintes: *a) algumas coisas se movem; b) nada pode se mover sem pressupor o vazio; c) O vazio não existe*. Logicamente, pelo menos um dos argumentos deveria ser falso. Os filósofos eleatas do século V⁷⁶, que deram origem a este debate, rejeitaram o primeiro argumento. A maioria dos filósofos gregos, desde Empédocles, rejeitou o argumento seguinte, defendendo em vez disso, a teoria da *antiperístasis*⁷⁷, ou a “substituição recíproca”, a qual Lucrécio esboça e condena, conforme a seguir:

75 Trata-se evidentemente, de uma simplificação operada por Sedley, mas que a reproduzimos para reforçar o fato de que tal discussão acompanhou a tradição filosófica desde os filósofos pré-socráticos.

76 Parmênides e Zenão.

77 Termo utilizado por Aristóteles na *Física*. Significa também, “*substituição circular*”. Uma das hipóteses que explicam o *motus separatus* no pensamento do estagirita. No texto aristotélico, é uma crítica direta à noção platônica de *periôsis* (Platão, *Timeu*, 79b-80c), a qual explica o fenômeno de propagação do movimento de uma coisa a outra. Aristóteles usa este termo de maneira a explicar o movimento de rotação dos fluídos, além dos fenômenos de compressão e rarefação, mas no entanto, nega que tal conceito possa explicar o movimento dos projéteis, e dessa forma, nega a existência do vazio. Para entender o uso aristotélico deste conceito, deve-se analisá-lo conjuntamente com o de *dinê*, “turbilhão”, “vórtice”, cuja continuidade não faz parte do escopo desta investigação.

“Há, pois um espaço intato⁷⁸, vazio, desocupado. Se o não houvesse, de nenhum modo os corpos se poderiam mover, porque a propriedade fundamental dos corpos, que é a de se opor e resistir, estaria em toda a parte e sempre; nada poderia, por conseqüência, mover-se para a rente, porque nenhuma coisa tomaria a incentivo de se deslocar. Mas agora, pelos mares e pelas terras, e pelo alto do céu, vemos, com os nossos próprios olhos, deslocarem-se, de muitas maneiras e com várias leis, corpos que, a não haver espaço vazio, não somente careceriam deste inquieto movimento, como também não poderiam de modo algum ter aparecido, porque, por toda a parte, se teria mantido em repouso e matéria concentrada” (LUCRÉCIO, I. 334-345).

E continua, em outro parágrafo:

“E agora me vejo obrigado a prevenir o que alguns pensam quanto a esse assunto, para que não possas desviar-te da verdade. Dizem eles que, se as ondas cedem perante os esforços dos peixes escamosos e lhes abrem líquidos caminhos, é porque os peixes deixam atrás de si espaços aonde podem confluír as águas que se desviaram. Assim também se podem mover as outras coisas, umas por entre as outras, e mudar de lugar, embora tudo esteja cheio. Mas tudo isto assenta sobre um raciocínio falso. De fato, como poderiam refluír as águas se os peixes não pudessem mexer-se? Por conseguinte, ou tem de se privar todos os corpos de movimento, ou tem de se admitir que haja vazio misturado às coisas e que dele toma cada corpo a possibilidade de se mover.” (LUCRÉCIO, I. 370-385).

Os atomistas são quase os únicos pensadores antigos conhecidos, a aceitar o primeiro (a) e o segundo argumento (b) e negar o terceiro (c), como Lucrécio o faz explicitamente na passagem acima, e que Epicuro iniciou na *Carta a Heródoto*. A existência do vazio é estabelecida antes mesmo da natureza atômica do corpo, por necessidade, uma vez que o dualismo corpo-vazio é a premissa que fundamenta a prova do atomismo. Se a ordem pudesse ter sido invertida, a refutação – considerada por Sedley como insatisfatória - da *antiperístasis*, operada por Lucrécio, poderia ter parecido menos vulnerável, uma vez que a teoria atômica partia do pressuposto de que a matéria era infinitamente divisível e totalmente flexível. Um mundo de átomos sem vazio provavelmente se tornaria um mundo rígido, ao ponto da sua imobilidade.

A função do vazio, no entanto, ultrapassa as polêmicas levantadas pelos epicuristas. O conhecimento da realidade depende da aceitação de sua existência, mesmo considerando a sua natureza intangível. Além disso, o vazio é a condição necessária para o movimento dos corpos. Sendo análogo ao não-ser, desempenha um papel crucial na compreensão da mortalidade da alma, e, por conseguinte, das suas características no exercício da vida e no entendimento da morte como um fim.

78 A tradução brasileira não é muito precisa. “*espaço intato*” pode ser lido também como “*espaço intangível*”.

3 A natureza corpórea da alma e do espírito: os mecanismos dos finos e tênues simulacros

Escuta, em primeiro lugar, as quatro raízes de todas as coisas: Zeus resplandecente, Hera dadora da vida, Edoneu e Nestis, que com suas lágrimas inunda as fontes dos mortais.⁷⁹

3.1 *Animus, anima e mens no pensamento de Lucrecio*

Antes de investigar os argumentos contra a imortalidade da alma e a crítica aos terrores da morte, será necessário uma breve advertência de natureza lexical, a respeito das palavras *animus* e *anima*. Pelo seu conteúdo e o lugar onde aparecem no poema, pode-se interpretá-los assim: sempre que o raciocínio desenvolvido por Lucrecio tem necessidade de comparar explicitamente o espírito e a alma, para colocá-los em oposição ou para deixar mais precisas as relações entre os termos, ou ainda, para tornar claras suas relações respectivas com algum outro elemento, os termos que os designam têm um significado preciso. Deve-se traduzir *animus* por espírito e *anima* por alma. Em contrapartida, em outras passagens do poema, os dois termos têm um sentido comum: cada termo quer venha a designar os dois significados ao mesmo tempo, quer antes, venha a indicar que ainda que o raciocínio e o esforço explicativo se efetuam sobre as características de um dos dois, a conclusão será finalmente aplicável aos dois. Esta designação única pode-se fazer sem confusão, porque se baseia precisamente no que Lucrecio acaba de demonstrar.

O fundamento de uma alma sadia estava intimamente ligado a sua imperturbabilidade (*ataraxía*). Um estado assim era a base de uma vida equilibrada (*makários zèn*), sendo então princípio e a própria realização da vida. Os temores e medos insensatos, causas da angústia e

⁷⁹ Fr. 6, Écio I, 3, 20. In: KIRK e RAVEN. *Os filósofos pré-socráticos*.

do desespero, isto é, das doenças da alma, tinham como origem os terrores imputados principalmente pela religião e por um modo de viver em desacordo com a natureza. O homem, como um ser que faz parte desta *naturam*, teria a necessidade de viver de acordo com ela (*katà phýsin*). Para alcançar a *ataraxía*, era necessário regular a conduta e os desejos, levar a alma a um processo de boas escolhas, recusando as vãs opiniões (*kenón doxai*) e os desejos desnecessários. O temor da morte era, por conseguinte, um obstáculo a essa vida tranqüila e em equilíbrio. Ao epicurista (grego ou latino), restava investigar a natureza das coisas, com o objetivo de conhecer o seu íntimo, afastando definitivamente, a insensatez e a ignorância, duas situações que favoreciam as doenças anímicas. O estudo da *phýsis* – a *physiología* – teria uma destinação essencialmente ética.

O objetivo de Lucrécio em descrever pormenorizadamente a natureza da alma, é justificar como são infundados os temores da morte, e como estes são muitas vezes, as causas de males e doenças *em vida*, especialmente as anímicas, como a ambição desmedida, a avareza, a cobiça, a ausência de uma vida piedosa e de um cultivo à amizade. Na passagem a seguir, encontramos a tentativa de Lucrécio em demonstrar para o seu interlocutor, Mêmio, como são vãos tais temores, sendo necessário acima de tudo, compreender a natureza da alma:

Ora, depois de ter ensinado quais são os princípios de todas as coisas e como, tão diferentes pela variedade das formas, espontaneamente voam, tomados num eterno movimento, e de que modo se podem gerar, a partir deles, todas as coisas, parece que a seguir devo pôr claro nestes meus versos a natureza do espírito e da alma, expulsando, derrubando aquele medo do Aqueronte⁸⁰ que perturba desde os fundamentos, intimamente, a vida humana, tudo penetra da cor da morte e não deixa nenhum prazer límpido e puro (LUCRÉCIO, III. 31-40).

Nessa introdução, vemos a exigência de se esclarecer a natureza do espírito e da alma, necessidade que um caráter funcional, já que a partir da demonstração empreendida, chega-se à conclusão de que tanto o corpo como a alma são mortais. Dessa maneira, será possível empreender um discurso sobre os temores infundados da morte.

Lucrécio também tratará posteriormente da dualidade funcional entre a *anima* e o *animus* (alma e espírito), anunciando este intento no verso 37, reforçando ainda a necessidade

80 Lucrécio, III, 37: *emetus ille fora praeceps Acheruntus agendus*. Segundo a mitologia, o Aqueronte é um rio localizado no Épiro, região do noroeste da Grécia. Aqueronte pode ser traduzido livremente como “rio do infortúnio” e acreditava-se que fosse um afluente do rio Styx, este localizado no mundo dos mortos. Nele se encontra Caronte, o barqueiro que leva as almas recém-chegadas ao outro lado do rio, às portas do Hades. Além de Lucrécio, Virgílio menciona o Aqueronte junto a outros rios infernais em sua descrição do mundo dos mortos no Livro VI da *Eneida*.

de vencer o temor das punições além-túmulo. Nesse sentido, se justifica a grande lista de argumentos do poeta, em demonstrar seguidamente a natureza mortal da e do espírito.

Critica ainda certas teorias sobre a natureza da alma, esboçadas por outras correntes de pensamento:

Sabem que a natureza do espírito é a do sangue, ou até a do vento, se a tanto os leva a fantasia, e que, portanto, para nada precisam da nossa doutrina: mas é bom que vejas, pelo que segue, que se trata mais de jactância e de fanfarronice do que de qualquer real fundamento. (LUCRÉCIO, III, 41-46)

Tais teorias, aos olhos do poeta, seriam fantasiosas e baseadas na superstição. A afirmação de que a sua natureza seria o sangue ou o vento, remonta a duas posições filosóficas, em particular. “Uma alma composta de sangue, era, sem sombra de dúvida, a teoria de Empédocles”, segundo Salem (1997, p. 98 *apud* Bailey, 1926). A crença segundo a qual a alma era um “vento” (ou sopro) era atribuída a Anaxímenes, ou ainda poderia ser a *pneuma* dos estóicos. Contudo, acreditamos que Lucrécio não se refere aqui a doutrinas filosóficas determinadas, mas àquelas concepções populares da sua época, nas quais o sangue ou a respiração – concepções de forte apelo ao senso comum – são levadas a sério e espontaneamente consideradas como princípio da vida”.

Mais adiante do Canto – especificamente nos versos 49-59 – Lucrécio afirma que tais doutrinas contaminadas pela superstição ou ignorância, foram denunciadas por homens mais esclarecidos, obviamente, se referindo à escola epicurista ou à sua tradição. Por não levarem as suas convicções até o fim, abandonado-as quando chega a morte, acabam lançados a infâmia e proscritos. De fato, declara Lucrécio (III, v. 43), sabem (*se scire*) mas não acreditam que a morte é dissolução⁸¹.

3.2 A amplitude do conceito de alma

O conceito de alma na língua latina não é tão explícito. Na Roma de Lucrécio, era importante distinguir entre a alma feminina (*anima*), uma espécie de sopro vital produzido

81 "A razão não é suficiente para aliviar os temores", escrevia Polístrato, segundo sucessor de Epicuro na direção do Jardim; é necessário a *phronésis*, que conhece as falsas causas das perturbações; o mesmo pensador observava também, que "aqueles se limitam aos raciocínios são, efetivamente, supersticiosos na prática". Cf. Jean Salem, p. 99.

pelo ar - exalado pela boca de um moribundo, por exemplo - e a alma masculina (*animus*), que a domina, a sustenta e a protege, principalmente da energia interior, da coragem, da vontade e do julgamento” (FONTANIER, 2007, p. 22). O *animus* dirige e movimenta o corpo, sendo o lugar da razão e das paixões, “transpassado por movimentos (*motus*) e impulsos (*impetus*) que cabe à *mens* regular”.

O conceito lucreciano de alma enceta algumas particularidades. Em primeiro lugar, a alma é também corpórea, embora seja constituída de uma “matéria” ou substância (*naturam*) mais sutil. Lucrecio se apropria da *physiologia* epicúrea e a sua definição latina também leva em conta, os significados tradicionais atribuídos pelos gregos. O termo tem uma amplitude de significados que varia acentuadamente. Desde uma gama de funções vitais pertencentes a qualquer coisa viva, seja plantas ou animais, além de uma força intelectual que habita o corpo, e dessa maneira, associada funcionalmente a certa *psicologia*, se comparada às funções corporais e às sensações (LALANDE, 1997, p. 44).

Para Lucrecio – e toda a tradição epicurista - a alma situa-se entre esses dois extremos. Nesse sentido, aproxima-se muito mais da posição estoíca, que em seu sentido estrito, compreendia a alma como função vital nos animais, um princípio ativo do mundo, ou ainda, a “alma do mundo”. O espírito (*animus*) se distingue da alma (*anima*), assemelhando-se ao pensamento, tem natureza corpórea e faz parte de uma concepção tripartida do homem, tanto quanto os membros e outros órgãos. Mas espírito e alma, estando ligados entre si (isto é, em conjunção) fazem parte de uma mesma substância (*Nunc animum atque animam dico conjuncta teneri / Inter se, atque unam naturam conficere ex se*)⁸² conforme sua descrição:

Digo a seguir que o espírito e a alma se mantêm ligados entre si e formam no conjunto uma só substância: mas o que domina no corpo todo, o que é, por assim dizer, a cabeça, é aquilo que nós chamamos a reflexão, o pensamento. E este está colocado na região média do peito. Aqui sobressaltam o pavor e o medo; é neste lugar onde palpitam docemente as alegrias; aqui, portanto, estão o pensamento e o espírito. (LUCRÉCIO, III, 136-142)

A afecção⁸³ do espírito ocupa um lugar determinado no corpo, atuando como seu princípio vital. Espírito também é mente (*mens, mentis*), pensamento e emoção, pois sofre ou alegra-se com algo. Lucrecio afirma que o espírito está localizado no meio do peito (*situm media regione in pectoris hæret*)⁸⁴, lugar onde “pulsam o pavor e o medo”, “(...) onde

82 Lucrecio, III, 136-138.

83 Empregado aqui no de tudo aquilo que possa afetar o corpo ou a alma.

84 Luc., III, 141.

palpitam docemente as alegrias”⁸⁵. Além disso, sendo o espírito mente e pensamento, uma das suas características é justamente o raciocínio, reflexão (*quod nos animum mentemque vocamus*)⁸⁶.

A alma está subordinada ao espírito e entre as suas funções básicas, está a transmissão dos impulsos ao corpo. As outras funções que se prolongam pelo corpo (membros e órgãos), interagem fortemente com o espírito⁸⁷.

3.3 A natureza corpórea do espírito e da alma

Baseado nessa identificação ou relação alma-corpo, é que Lucrécio vai demonstrar a natureza corpórea do espírito e da alma. Ele afirma que:

Quando a alma põe nossos membros em movimento, arrebatando o corpo ao sono, nos faz desnudar o rosto, dirige e governa todo o corpo, e como nada disto se pode produzir sem contato, e como o contato não existe sem o corpo, não devíamos reconhecer a natureza corpórea do espírito e da alma? (LUCRÉCIO, III, 165-169)

Há, portanto, uma influência do espírito e da alma sobre o corpo, e deste, sobre o espírito e a alma. Além disso, existe a ligação conjuntiva já mencionada, entre o espírito e a alma. No primeiro caso, toma como exemplo um corpo sendo penetrado por um dardo, destruindo os ossos e os nervos. A vida não é imediatamente suprimida, mas antes, se produz um desfalecimento, uma doce queda ao chão; uma perturbação ou abalo do espírito, aliada a uma vaga vontade de levantar-se. Para que sofra os choques de tais dardos, argumenta Lucrécio, é necessário que o espírito seja de fato, corpóreo.

Além disto, vê-se que o espírito sofre com o corpo e com o corpo sente em nós; se a força horrível de um dardo penetrando em nós, dilacerando os ossos e os nervos, não suprime, no entanto, a vida, segue-se uma languidez, um cair no chão cheio de brandura e, já no chão, um abalo que nasce do espírito e de quando em quando uma incerta vontade de se levantar. É, por conseguinte, necessário que seja corpórea a natureza da alma, visto que sofre com os dardos, que são corpos, e com seus choques. (LUCRÉCIO, III, 170-176)

Quanto a sua constituição, o espírito (*animus*) é sutil e formado por elementos extremamente pequenos, lisos e mais adiante, afirma que também são redondos (*Principio*

85 Luc., III, 142.

86 Luc., III, 140.

87 Para David Sedley e Tony Long (1985, 65-72), “mente e espírito cumprem aproximadamente, o que a fisiologia subsequente atribuiu aos papéis do cérebro e do sistema nervoso, respectivamente”. Segundo esses helenistas, poderíamos especular sobre até onde Lucrécio levaria essa identidade mente-corpo.

esse aio persubtilem, atque minutis / Perquam corporibus factum constare)⁸⁸. Prova disso, é outra característica do espírito, a saber, a sua mobilidade ou o seu movimento. Vejamos essa passagem em mais detalhe:

Digo, que o espírito é constituído de extrema sutileza e composto de elementos muito diminutos. Para que possas convencer-te disto, reflete: nada pode ser mais rápido que o próprio espírito, ou aquilo que ele engendra. O espírito, portanto, move-se mais rápido do que qualquer corpo visível aos olhos, ou acessível aos nossos sentidos. (LUCRÉCIO, III, 180-185)

O espírito é composto de três elementos misturados: o calor, o ar (ou o vento) e o sopro (ou o ar proveniente da respiração). Essa tríplice natureza, no entanto, não é suficiente para criar a sensibilidade (*Nec tamen hæc sat sunt ad sensum cuncta creandum*)⁸⁹. Introduce então, um quarto elemento, certa “força sem nome” (*omnino nominis expers*), formada por poucos e raros elementos⁹⁰. Tal força é “a própria alma de toda alma” (*atque anima est animæ proporro totius ipsa*)⁹¹. Diz Lucrécio:

Esta quarta substância encontra-se dissimulada, escondida, dentro de nós; nada está tão intimamente dentro de nós quanto ela; constitui-se assim, a alma de nossa alma. (LUCRÉCIO, III, 274-276)

A “mistura” consiste em partes justapostas de calor, do ar, do sopro e da quarta força. Os átomos individuais das quatro substâncias são separados e recombinaos em um tipo inteiramente novo de substância, constituindo-se num conjunto maior do que a soma de suas partes. No entanto, a alma ainda vai manifestar determinadas propriedades de suas características individuais.

Dessa maneira, o calor do espírito explicaria o calor corporal, característica da vida. Quando predomina no espírito o calor em excesso, sobrevém a ira. O vento frio, quando presente em excesso, causa calafrios nos membros, medo e temor.

Segundo Long e Sedley, “o termo grego usado pelos epicuristas para sopro - *pneuma* - é também o mesmo usado pelos estóicos para o ar morno, resultado da respiração, os quais

88 Luc., III, 180-181.

89 Luc., III, 239: *mas ainda não basta elas todas para criar a sensibilidade.*

90 Sobre isso, há o testemunho direto do próprio Epicuro, Aécio (citado por Usener) e o de Plutarco. Tais testemunhos estão na forma de relato, fundamento ou crítica a tais idéias. Se a alma pode elaborar um juízo, amar ou odiar, seria em função desse “elemento sem nome”. A esse respeito ver Long e Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 1987.

91 Luc., III, 276.

afirmam ser o material da alma. O ar morno - isto é, o ar calmo – tem em sua constituição os mesmos átomos do vento, só que com padrões diferentes do comportamento, auxiliando no descanso do corpo, e quando predominante, contribuindo para a tranquilidade do caráter.”⁹²

A força não-nomeada deve ter ainda, uma composição bastante sutil e ser capaz de uma extrema mobilidade, para que possa transmitir as sensações ao espírito e o movimento ao corpo, uma vez que as outras três substâncias não manifestam esta capacidade.

As partes da alma mencionadas por Lucrécio correspondem àquelas já mencionadas por Epicuro. Conforme Silva (2003, p. 69), “o *álogon*, que é geralmente traduzido por “parte irracional” e que se encontra espalhada por todo o corpo (organismo), e o *logikón*, cuja tradução é “parte racional” e se encontra no peito”.

3.4 O mecanismo dos finos simulacros e as percepções da alma

Toda sensação é um choque de alguma coisa que em seu movimento de colisão, atinge os órgãos dos sentidos, gerando o fenômeno. Esse “algo” tem natureza corpórea e é base de todo sistema de representação e das sensações. Dos objetos e das coisas se desprendem figuras e imagens sutis, semelhantes a membranas ou cascas. São os simulacros⁹³ que, em chegando aos sentidos e, por conseguinte, ao nosso espírito, transmitem as características dos objetos:

São eles como películas arrancadas da superfície dos objetos e que voejam de um lado e outro pelos ares; indo ao nosso encontro quando estamos acordados, aterraramos o espírito, exatamente como em sonhos, quando muitas vezes contemplamos figuras espantosas e imagens daqueles que já não tem luz; são elas que muitas vezes nos arrancam cheios de horror ao sono em que repousávamos; ora, não vamos acreditar que as almas fogem do Aqueronte ou que espectros voejam entre vivos, ou que de alguma coisa de nós pode ficar depois da morte, visto que o corpo e a substância da alma, aniquilados ao mesmo tempo, se dispersam em seus elementos respectivos.

Digo, pois, que são emitidos dos objetos, da superfície dos objetos, efígies e leves representações desses mesmos objetos; deveria dar se-lhe o nome de películas ou cascas, visto que tem a forma e o aspecto do corpo de que são imagens, daquele

92 Cf. Anthony A. Long e David N. Sedley. *The Hellenistic philosophers*. Cambridge, 1987, p. 71.

93 O termo latino é uma interpretação do grego *eidola* (imagens), mencionado por Epicuro na *Carta a Heródoto* (46-53). Nesse sentido, a teoria dos simulacros em Lucrécio faz parte de uma outra, comum a todos os epicuristas, que é a da percepção, da imaginação e da ilusão. Os simulacros, no *DRN*, tem um leque de aplicações: desde a explicação dos fenômenos da realidade, passando pela formação das imagens oníricas até a crítica da paixão amorosa. Nos interessa nessa descrição, a sua relação com a alma e o espírito.

mesmo de que emanam para errarem no espaço. (LUCRÉCIO, IV, 35-53)

Segundo Sedley (2003, p.39), o termo também foi utilizado por Cícero e Cássio, no sentido de *spectra* e algumas vezes por *spectrum*, que significam o resultado da imaginação, assim como são os fantasmas. De fato, a língua latina oferece várias traduções para o termo, que vão desde uma imagem ou representação de um objeto através da pintura, figura ou espelho, passando pela designação de um fantasma ou espectro, até outros menos comuns, como estátua ou efígie. De todo o modo, tais significados denotam uma representação da coisa mesma, mas que tem uma existência real. Dessa forma, aquilo que se produz no processo da imaginação, para Lucrécio, deve ter uma existência tão real quanto as coisas e os objetos sensíveis. Reais, mas de outro tipo, visto que os seus simulacros também o são.

O conhecimento é, por conseguinte, o processo pelo qual os choques desses objetos mais ligeiros que são os simulacros, provocam os movimentos que produzem a sensação (*sensíferos motus*) na nossa alma. Os simulacros seriam a base do conhecimento verdadeiro, já que a alma também é formada por elementos sutis e muito rápidos.

Os simulacros são representativos, porque conservam o essencial dos objetos dos quais são precedentes. Eles podem, contudo, sofrer deformações sobre o caminho efetuado até os sentidos. Tais deformações explicariam as ilusões da percepção e indicariam ao mesmo tempo, que a rigor, os sentidos não se enganam (se uma torre quadrada aparece-me redonda, é porque o seu simulacro é realmente de forma redonda quando chega até aos meus olhos).

Quando vemos ao longe as torres quadradas duma cidade, acontece que muitas vezes as percebemos redondas, visto que todo ângulo percebido de longe parece obtuso ou até mesmo não se vê e perde o seu efeito, sem que aos nossos olhos chegue qualquer impressão; efetivamente, os simulacros, ao serem levados pelo ar, ficam muito fracos, em virtude dos choques freqüentes com o mesmo ar. Assim, todo ângulo escapa aos nossos sentidos e todas as estruturas de pedra aparecem como se tivessem sido passadas no torno, não porque efetivamente e verdadeiramente sejam redondas, mas porque as formas surgem como que diluídas numa penumbra. (LUCRÉCIO, IV, 352-364)

Além dos simulacros dos objetos, existem outros que estão ligados a uma função representativa. São incorporais e ilusórios, já que são formados por átomos que não correspondem a uma fonte única e reconhecível, e assim, não se submetem às leis de constância e das formas que regulam os fenômenos da natureza (SALEM, 2002, p. 60).

Segundo Lucrecio:

Vais agora saber e compreender em poucas palavras quais são os corpos que movem o espírito e donde vem àquilo que à mente vem. Primeiro direi o seguinte, que sutis simulacros das coisas, de numerosas espécies, vagueiam em grande número por todas as partes e que facilmente se juntam entre si nos ares quando chegam ao encontro uns dos outros, exatamente como as teias da aranha ou as folhas de ouro. São, efetivamente, muito mais sutis na sua estrutura do que os corpos que ferem os nossos olhos e provocam a visão, visto que penetram pelos pequenos intervalos dos corpos e lá dentro, excitam a sutil substância do espírito e provocam as sensações. (LUCRÉCIO, IV, 721-734)

Alguns simulacros formam-se espontaneamente no ar, enquanto que outros se assemelham a fragmentos que escapam dos objetos (das partes dos simulacros dos corpos), ou até mesmo, de novas formações constituídas de tais fragmentos. Assim, a imagem do centauro não é procedente de um corpo real (centauro), dado que ele não existe. A imagem se forma a partir da aproximação e do choque de dois fragmentos de simulacros: o de um homem e o de um cavalo, gerando a ilusão. Tais simulacros são muito mais sutis, do que aqueles que representam os corpos, e é justamente isso que os permitem juntar-se uns aos outros:

É assim que nós vemos os centauros e os membros dos Cilas e as fauces cerbéreas dos cães e as imagens daqueles cujos ossos, tocados pela morte, a terra cobre; efetivamente, simulacros de todas as espécies são levados por todos os lados, em parte porque se formam no próprio ar, espontaneamente, em parte porque escapam dos vários corpos ou porque aparecem pela reunião das suas formas. (LUCRÉCIO, IV, 733-739)

Esta extrema sutileza e mobilidade tem um efeito suplementar, que é o de permitir aos simulacros da imaginação, atingir diretamente o espírito sem passar pelos sentidos. Isto é possível devido à grande mobilidade e sutileza da própria alma, que pode ser abalada por um choque imperceptível, enquanto que os sentidos corporais, devido aos átomos mais resistentes e mais sólidos, são abalados apenas pelos simulacros representativos.

Processo semelhante se dá com os sonhos. Os sentidos, estando adormecidos pelo sono, já não podem se opor a tais simulacros. O movimento das visões oníricas “é explicado como uma série de rápida de imagens paradas” (RIBBECK, 1988, p. 88), isto é, a “mesma teoria da retenção de imagens com que se explica o cinema” (*idem*, 1988, p.88). Segundo Lucrecio:

E se, quando o sono nos prostra os membros, o espírito fica vigilante, é porque

exatamente do mesmo modo o impressionam os mesmos simulacros que vêm a nós quando acordados; a tal ponto que nos parece distinguir com toda exatidão aqueles a quem a vida faltou, aqueles a quem se apoderaram a morte e a terra

A natureza leva a que isto se produza porque todos os sentidos embotados repousam pelas várias partes do corpo e não podem abater a mentira com sua verdade. Além de tudo, a memória está prostrada, lânguida de sono, e nem revida que é presa da morte e do extermínio aquele que o espírito julga contemplar.

Também não é de estranhar que estas imagens movam em cadência os braços e as outras partes do corpo. O que aprece em sonhos sucede deste modo: mal foge a primeira imagem, logo surge outra em posição diferente, de modo que a primeira mudou de gesto. É de ver que tudo isso se faz com toda rapidez: tão grande é a mobilidade e abundância das coisas, tão grande a abundância das partículas, num momento de tempo quase imperceptível que, a tudo podem bastar. (LUCRÉCIO, IV, 759-778)

Uma vez que, à semelhança das impressões causadas pelos objetos externos e das impressões da imaginação, as impressões do sonho são causadas pelo choque dos sutis simulacros que penetram no espírito – isto é, no pensamento – vindos de fora do corpo. A imaginação e os sonhos operam apenas a partir de causas exteriores, e assim, não haveria a possibilidade de que a própria sensação, mesmo algumas vezes, ser uma fantasia interna produzida pelos sentidos. O movimento das sensações não é próprio, já que necessita de um agente empírico que o inicie. No entanto, seguindo esse mesmo raciocínio, os sonhos tem um conteúdo próprio e não são despidos de sentido.

As estranhas imagens da imaginação e do sonho, são portanto, compostas a partir de imagens isoladas, igualmente bizarras, produzidas espontaneamente pelo choque através do espaço, ou por acaso, pela coesão dessas mesmas imagens.

O mecanismo proposto por Lucrécio é baseado em um processo psicológico sofisticado, e em que pese a relevância epistemológica atual⁹⁴, há um aspecto diretamente relacionado a investigação aqui desenvolvida: os simulacros dos objetos, ao lado das descrições lucrecianas da sensação, da imaginação e dos sonhos, são teorias que, se ignoradas pelos homens, explicam pelo menos em parte, a causa do temor que se instaura quando confrontados com o desconhecido. A morte, para um não-epicurista, é esse acontecimento obscuro e sem sentido.

As religiões – especialmente a religião etrusca da época do filósofo, tão apegada a

94 Obviamente, a teoria proposta ainda tem problemas, se confrontada com as recentes descobertas da ciência nesse campo. Mas enquanto tese epistemológica, guarda um vivo interesse para a metafísica e a própria filosofia. A esse respeito, ver Sedley, D. e Long, A. *The hellenistic philosophers*, CUP, Cambridge, 2005, p.78.

rituais, presságios e superstições - se apropriam simbolicamente dessa ignorância, impondo um terror artificial, aguçando o temor de uma vida após a morte imersa em castigos e provações.

Se a alma e o espírito, as sensações, a imaginação e os sonhos podem ser explicados a partir do conhecimento da *phýsis*, e se os temores infundados – inclusive os da morte - nada mais são do que a ausência desse conhecimento, o que impede os homens de viver conforme a natureza, Lucrecio retoma a tradição epicurista e a coloca voltada para uma filosofia da vida.

4 A alma, assim como o corpo, participa do movimento de nascimento, crescimento e dissolução

Muda a Sibila, quieta a sanha
 Começa ou teucro herói: “nenhum trabalho,
 Por novo e inopinado, estranho, ó virgem:
 Um por um antevi, ponderei todos,
 Pois que é do Inferno a entrada e aqui, me afirmam,
 Do reverso Aqueronte o lago escuro,
 Ir, só te imploro, ao caro pai me caiba:
 Mostra-me e patenteia as sacras portas”.⁹⁵

Uma vez conhecida a natureza da alma, o epicurista não teme a morte. Os terrores que se instauram nos espíritos decorrem principalmente, da ignorância da *anima*. Terrores que impedem o prazer (*voluptas*), a realização da vida e a própria felicidade⁹⁶. A filosofia em Lucrécio tem um papel importante: libertar o homem dos temores vãos acerca da morte, dos presságios religiosos, das vãs superstições, devolvendo-o a um mundo sem a opressão do sobrenatural. A crença na continuidade da vida terrena, a possibilidade de um castigo terrível no além, a necessidade de sacrifícios terrenos propagada pela religião, ou o temor puro e simples do fim, transforma homens em criminosos.

O objetivo principal do Canto III é o de expulsar e derrubar o temor do Aqueronte, que se espalha por toda a vida, perturbando-a no seu íntimo⁹⁷, e impede a ataraxia⁹⁸, impedindo o prazer puro e límpido⁹⁹. Uma vida assim, eivada de temores, está tão impregnada com as cores negras da morte, que prazer algum pode fluir.

95 Virgílio, Eneida, VI, 107-113.

96 Parece contraditório tal argumento em Lucrécio, considerando o seu suicídio, a melancolia e a tristeza presentes em todo o *DRN*. Mas repetimos, o fim da vida não era um problema para os epicuristas. A questão principal – que no fundo é uma questão ética – dizia respeito ao que era necessário para uma vida feliz e prazerosa, e uma alma tranquila.

97 *Idem*, III, 39: *omnia suffundus*.

98 *Ibidem*, III, 38: *qui vitam turbat*.

99 Lucrécio, III, 39-40: *neque ullam/esse voluptatem liquidam puramque reliquit*.

Parte do Canto¹⁰⁰ é dedicado a criticar aqueles que dizem temer mais a doença e a desonra do que à morte. Chama-os de fanfarrões. Embora muitas vezes estejam convencidos através das palavras que a morte é regresso ao nada, são rápidos em praticar sacrifícios e buscar oferendas e rituais, logo que a desgraça os atinge.

Eles mesmos expulsos da pátria, banidos para longe da vista dos homens, manchados por um crime vergonhoso, afetados até por todas as desgraças, continuam a viver, e em toda parte onde chegam sacrificam os mortos, imolam reses negras e fazem oferendas aos deuses manes, e, por se verem em dificuldades, mais vivamente se voltam para a religião. (LUCRÉCIO, III, 49-54)

São as dificuldades e os revezes da vida, a infelicidade e a miséria que lançam os homens nos braços da religião. Frente às adversidades, o homem finalmente mostra-se por inteiro. Não há máscaras, nem disfarces. Em vez de procurar as causas¹⁰¹ do seu infortúnio na própria natureza ou ainda, no encadeamento dos seus atos, buscam consolo na superstição, primeiro passo para os sacrifícios, oferendas e o derramamento de sangue. Tornam-se conhecidos justamente aí: quando não conseguem mais disfarçar seu temor supersticioso, fruto da ignorância. Conforme sugere o poema:

É por isso que é conveniente observar os homens nos perigos e nas provas, e conhecer na adversidade aquilo que são; é nesses momentos que se lançam no íntimo do peito as palavras verdadeiras: arranca-se a máscara e surge a realidade. (*idem*, III, 56-58)

Numa clara referência à época em que viveu, a experiência danosa de uma vida política e social também atestam a gravidade das perturbações (*vitam turbat*), as quais provocadas pelos temores da finitude, modificam a personalidade dos homens, tornando-os mentirosos. Conforme já foi anunciado anteriormente, são esses mesmos homens que afirmam que as doenças e a *infamis vita*¹⁰² são mais terríveis que a morte. Nessa categoria estão os exilados (*fugati*¹⁰³), aqueles que preferiram a degradação física ou moral à morte.

Os falsos temores são úteis ao poder político dominante de uma Roma antiga, que oprimem os mais fracos, aumentam as riquezas, duplicam os bens pessoais à custa do sangue

100 *Idem*, III, 41-58.

101 A rigor, não existiriam “causas” para as desgraças humanas. Seguindo o raciocínio do epicurista latino, não haveria razão para buscar na divindade – e nem mesmo na natureza – tal determinismo.

102 *Ibidem*, III, 41-42. *nam, quod sæpe homines morbos magis esse timendos/Infamemque ferunt vitam quam Tartara leti*. Uma vida de má reputação manchada pela desonra.

103 *Luc.*, III, 48.

dos concidadãos. Não deixa de ser interessante - considerando que os epicuristas raramente envolviam-se em questões políticas - que Lucrécio faz claramente uma alusão às proscições tão comuns nas guerras civis romanas e à expropriação dos bens dos vencidos, pelo partido vencedor:

Por isso os homens, levados por um falso terror, querem fugir para longe, e aumentam então as suas riquezas com o sangue dos concidadãos, duplicam ávidos os bens, acumulando a morte sobre a morte; cruelmente se alegram com o triste funeral de um irmão e odeiam e temem as mesas dos parentes. (*ibidem*, III, 67-64).

Sob uma perspectiva mais ampla de análise, os versos 67-64 e 87-93 trazem uma curiosa descrição da genealogia das principais paixões sociais e dos males existenciais: todas têm em comum, o vão desejo de eternidade; ou seja, o temor da morte¹⁰⁴. A degenerescência moral e uma vida não vivida em conformidade com a natureza é fruto de tais temores. Quando os homens ultrapassam os limites definidos do direito, ou na luta por riquezas e honras cometem crimes em nome dais créditos. O que está evidência não é outra coisa senão o medo da morte. Avaréza, inveja, ambição, desejo incontido de bens, são males que se justificam através desse terror, infundado, mas presente naqueles que desconhecem a natureza da alma. A morte não combina com uma vida simples e frugal (*turpis enim ferme contemptus, et acris egestas, semota ab dulci vita stabilique videntur, et quasi jam leti portas cunctarier ante*¹⁰⁵).

Os versos seguintes se constituem como uma espécie de transição para o Canto como um todo, assegurando que um espírito ausente de temores dependerá, em primeira instância, do conhecimento dos fundamentos epicúreos da *physiologia* da alma, dos fenômenos naturais e por dedução, do encadeamento das colisões atômicas¹⁰⁶.

Já muitas vezes os homens traíram a pátria e os pais queridos pelo desejo de evitar

104 Essa passagem merece uma explicação, já mencionada por Clouard: recordemos que os dogmas pagãos punham a Infâmia, o Desprezo e a Pobreza ao lado da morte, participando do seu lúgubre cortejo. Por exemplo, no inferno descrito por Virgílio (*Eneida*), a Fome e a Pobreza montam guarda à entrada do Aqueronte e do Tártaro, juntamente com a Doença e a Velhice. É esta triste teologia que Lucrécio acusa e cujos crimes são denunciados em seu poema. “Os moralistas latinos, muito laicos sobre este ponto, não cessaram de proclamar a igualdade de todos frente à morte. Naqueles tempos, era comum entre os cidadãos romanos mais esclarecidos, a revolta do pensamento livre contra a superstição e a propaganda de libertação religiosa” (Henri Clouard, 1954, p. 446).

105 Lucrécio, III, 65-67: *A indiferença, a difamação e a áspera pobreza parece, com efeito, aos homens, incompatível com uma vida suave e tranquila, posto que estes mais parecem estar às portas da morte.*

106 Essa passagem é idêntica ao Canto II, 55-61. Tanto nesta como naquela, Lucrécio afirma que o “terror do espírito” (*terrorem animi*) só pode ser afastado pelo “estudo da natureza e suas leis” (*Discutiant, sed naturæ species ratioque*).

as regiões do Aqueronte. Exatamente como os meninos se aterrorizam e tudo receiam nas cerradas trevas, assim nós, à luz do dia, tememos coisas que em nada são mais temíveis do que aquelas de que os meninos se assustam nas trevas, julgando que vão realmente acontecer. É, portanto, necessário que venham dissipar este terror do espírito e esta escuridão, não os raios do sol, nem os dardos luminosos do dia, mas os fenômenos da natureza e a sua explicação. (LUCRÉCIO, III, 87-93).

Mas se há o temor da morte, alguns também a buscam por glória e honrarias, atingidos pela inveja. O medo da morte convive com o ódio à vida (*Et sæpe usque adeo, mortis formidine, vitæ, percipit humanos odium lucisque videndæ*¹⁰⁷). Não há lugar para a amizade quando se morre por glória e honra e a inveja sobrevém à piedade. O sangue dos amigos, dos cidadãos e muitas vezes o da própria família é derramado. A ética lucreciana vê no temor da morte, um obstáculo à virtude.

4.1 A alma está submetida à geração, crescimento e corrupção: as objeções de Lucrecio à imortalidade da alma

Para demonstrar que a morte nada significa, não basta apenas conhecer a natureza da alma. Faz-se necessário entender o seu *movimento*. Para Lucrecio, “nos seres vivos os espíritos e as ligeiras almas estão submetidos a nascimento e morte”¹⁰⁸. Dupla formulação que significa dizer também que a alma não *preexiste* nem *sobrevive* ao corpo¹⁰⁹. A alma, assim como o corpo, está sujeita à geração, crescimento e corrupção. Tais argumentos são desenvolvidos em detalhe pelo filósofo, mas não fazem parte de um mesmo plano argumentativo, isto é, não é objetivo de Lucrecio tratar *apenas* do movimento da alma; não trata disso como o aspecto por excelência que justificaria o temor do fim. Outrossim, é o medo dos sofrimentos após a morte que deve ser combatido. Para Moreau (2002, p. 56), a discussão (e a conseqüente negação epicurista) sobre uma alma *pré-existente* teria uma utilidade indireta, porque tal possibilidade reforçaria logicamente outra: a da sua imortalidade.

Lucrecio então apresenta seguidamente, uma série de argumentos contra a

107 Lucrécio, III, 79-80.

108 LUCRÉCIO, III, 417-418

109 Como já tratamos no Capítulo II e conforme será retomado adiante, a interpretação de Ribbeck (1988, p. 68) é que Lucrecio trata da alma e do espírito em conjunto, com o objetivo de uma melhor exposição do seu argumento. Nesse caso, e conforme a exposição que segue essa passagem no Canto III, não era intenção do filósofo polemizar sobre os conceitos de *alma* e *espírito* tomados em separado. , talvez esteja localizada aqui, uma das dificuldades já anunciadas anteriormente neste trabalho, a saber a dificuldade em conceituar na língua latina os termos gregos arrancados do epicurismo.

imortalidade da alma, fundamentadas na própria estrutura corporal, conforme a sua constituição atômica¹¹⁰ (*principio, quoniam tenuem constare minutis*), já explicadas em outras passagens do poema¹¹¹. Considera que o corpo atua como um recipiente, isto é, um corpo dentro de um corpo. O movimento da alma está em uma relação de *conjunção* com os corpos. Lucrécio utiliza analogias entre o nascimento (*gigno*), a maturidade (*crescere*) e a velhice (*senescere*)¹¹² (*Præterea, gigni pariter cum corpore, et una/ Crescere sentimus, pariterque senescere mentem*), analogias entre o corpo e alma doentes¹¹³, além de demonstrar que as fases inerentes a um corpo agonizante, também são as mesmas para a alma:

Por fim, vemos um homem ir-se pouco a pouco e perder a sensibilidade membro a membro: primeiro tornam-se lhe lívidos os dedos dos pés e das unhas, depois morrem os pés e as pernas, depois ainda vai pelas outras partes do corpo, lentamente, a passada da gélida da morte. Como a substância da alma é também dividida e não escapa toda inteira em tempo algum, tem de ser tomada por mortal. (LUCRÉCIO, III, 526-533)¹¹⁴

Em um ser vivo, alma e corpo constituem um conjunto, e assim, seria impossível que sobrevivesse um sem o outro. Uma vez que alma acompanha todas as fases do corpo, não sobreviveria sem ele. Ribbeck (1988, p. 68) entende que essa posição tem sido alvo de muita especulação filosófica e teológica, embora tal discussão passe ao largo deste trabalho. O fato é que parte da argumentação de Lucrécio nesse sentido tem o objetivo de provar a impossibilidade de que as partes (alma e corpo) de um ser vivo subsistam fora desse conjunto, ou dito de outro modo, só existam como um todo. Os argumentos lucrecianos são fundamentados em um absurdo: o de que a alma e o corpo possam atuar ou sobreviver em separado. Para Lucrécio, a alma necessita de um *cohibens* (ser retida), e assim, começa a dissipar-se antes mesmo de abandonar o corpo que morre; à medida que isso acontece, o processo continua, com mais intensidade.

Para Moreau (2002, p. 57), o plano de argumentação de Lucrécio e as provas da

110 Luc., III, 425: *Primeiro, mostrei que a alma é sutil, composta de elementos minúsculos (...)*.

111 Cf. Capítulo II.

112 *Idem*, III, 445: *Além disto, sentimos que o espírito nasce com o corpo e cresce com ele e envelhece ao mesmo tempo*. O mais interessante é que os movimentos da alma e do corpo atuam em conjunto, ao mesmo tempo (*pariter*).

113 *Ibidem*, III, 459.

114 *Scinditur atqui animæ hæ quoniam natura, nec uno/Tempore sincera existit, mortalis habendast*. (Lucrèce, *De la nature*, III, 530-533)

mortalidade da alma teriam três momentos¹¹⁵. “É necessário observar”, afirma Moreau, “que estes três momentos da demonstração da mortalidade retomam exatamente, e de acordo com uma mesma progressão, os três fundamentos lançados sucessivamente sobre a estrutura da alma; princípio da composição, princípio da conjunção e princípio da integração.”¹¹⁶ Tal fio argumentativo será ainda encontrado na demonstração da impossibilidade da pré-existência da alma. Durante todo o poema, a cada vez que retoma as provas a favor de uma alma mortal, Lucrécio recupera o mesmo tipo de argumento, utilizando-se seguidamente do mesmo vocabulário. Essa característica na composição do Canto III pode ser um indício do rigor com que Lucrécio tratou o *DRN*, buscando fundamentar adequadamente sua tese, de acordo com a teoria atomista da antiguidade, além dos princípios tomados de Epicuro.

4.2 A alma se dissipa pelo ar após a morte, tal é o seu agregado corpóreo

A morte chega para a alma e para o corpo, uma vez que a natureza de um de outro são semelhantes. Na análise da natureza da alma, conforme exposta no Capítulo II, Lucrécio demonstrou que a sua composição é formada por elementos diminutos e sutis, além de possuir grande mobilidade, conforme o tipo de seus simulacros. Vejamos como Lucrécio retoma tal descrição:

Primeiro, mostrei que a alma é sutil, composta de elementos minúsculos, e que é feita de elementos muito mais pequenos do que o líquido fluído da água ou a névoa ou o fumo: está muito à frente pela mobilidade e mexe-se mais com choques leves, visto que a movem os simulacros do fumo e da névoa. Assim, nos sonhos, quando dormimos, vemos subir alto no ar o vapor dos altares e desprender-se o fumo; sem dúvida estes simulacros vêm para nós de longe. (LUCRÉCIO, III, 425-434).

Assim como é possível ver a névoa e a fumaça¹¹⁷ (*fumi nebulæque movetur*) dispersarem-se no ar, ou a água escapar de um vaso, a alma também se dissipa ao deixar o corpo dos homens, dispersando-se nos elementos primordiais da natureza, que para Lucrécio,

115 Em primeiro lugar, a prova obtida a partir da constituição atômica da alma; em um segundo momento, as relações analógicas entre alma e corpo (ou relações de crescimento, doença e saúde, decrepitude); e por último, o seu funcionamento como um todo.

116 Cf Moreau, 2002, p. 57.

117 Utilizaremos nos comentários, o termo *fumaça*, em detrimento de *fumo*, conforme está registrado no original da tradução portuguesa, por ser mais usual ao português brasileiro. A tradução francesa segue o original em latim e registra *fumée*. Não obstante, neste trabalho, *fumo* e *fumaça* tem o mesmo significado.

no caso da alma, é o próprio ar. O esforço argumentativo de Lucrecio se desloca assim, para descrever a constituição atômica da alma, deixando provisoriamente de lado, a discussão sobre a conjunção (e a relação) alma-corpo.

O princípio de composição da alma é então, o primeiro a ser utilizado no elenco de argumentos contra a sua imortalidade. Os simulacros leves e sutis da alma, assim como os vapores e a névoa, também se dispersam no ar. O corpo, segundo Lucrecio, seria um mero recipiente para a alma, uma espécie de instrumento. Conforme a passagem a seguir:

Ora, como se vê, sacudindo um vaso, correr a água por todos os lados e escapar o líquido, e dispersarem-se no ar a névoa e o fumo, acredita que também a alma se dissipa, que parece muito mais facilmente e mais depressa se dissolve nos elementos primordiais, uma vez que se retira, arrancada dos membros do homem. Porque se o corpo, que é como vaso da alma, já a não pode conter quando abalado por alguma coisa ou rarefeito, ao retirar-se o sangue das veias, como se há de acreditar que a pode conter qualquer espécie de ar, que é de matéria menos aglomerada que o nosso corpo? (LUCRÉCIO, III, 435-444).

Se considerarmos que a posição epicurista é em certa medida, uma réplica aos argumentos platônicos, Lucrecio estaria - ainda que em termos metodológicos, estivesse situado no mesmo terreno dos seus pretensos adversários - indicando que o corpo se constitui um simples envelope para a alma, embora que o admita como algo não positivo (um instrumento, por assim dizer) ¹¹⁸.

A alma é real porque é atômica e não por simples resgate de uma teoria da metempsicose. A capacidade que tem a alma de conhecer sem o auxílio dos sentidos - uma de suas características predominantes - deve-se tão somente a grande mobilidade e sutileza dos seus átomos, à sua fluidez e à sua textura. Devido a sua composição, sua dissolução no ar só é possível quando não mais está contida em seu envelope, ou seja, quando é separada do corpo ¹¹⁹.

118 A comparação entre a dissolução da alma e o movimento da névoa ou vapor não é exclusividade de Lucrecio, e na literatura filosófica, pode ser encontrada também no *Fédon*, através da fala de Cebes. A primeira das provas a favor da imortalidade da alma, pela qual Sócrates responde a Cebes, é o fato de que ele conhece tal propriedade sem o auxílio dos sentidos. Lucrecio, conforme veremos a seguir, faz a sua demonstração da prova da mortalidade da alma, justamente sobre o que parece ser um ponto forte da argumentação platônica sobre a sua imortalidade. A esse respeito, ver Moreau, 2002, p. 59.

119 Em termos atomistas, o conhecimento implicaria em uma velocidade muito rápida do átomos, o que também implica em uma alma extremamente tênue, e por conseguinte, frágil. Isso é ainda mais verdadeiro para o conhecimento que não passa pelos sentidos, como aqueles da imaginação, que são formados a partir de simulacros muito mais leves e sutis que os dos corpos extensos, conforme visto no Capítulo anterior.

Lucrécio enfatiza, por definição, que a alma é sutil, composta de diminutos corpos extremamente rápidos. A analogia com a fumaça e a névoa demonstraria que a alma também teria essa capacidade de se elevar. Ao incluir a analogia do vaso com água, a demonstração se desloca para outro nível. “Não é a alma sutil e tênue como a água ou a fumaça: ela é ainda mais sutil que a água e a fumaça” (Moreau, 2002, p. 59). Isso se justifica porque no caso da água, seus elementos são muito pequenos, quando comparados aos de outros fluidos. Quando a analogia é com a fumaça, tem muito mais mobilidade, sendo suficiente apenas leves choques para deslocá-la.

Este choque extremamente leve é o dos simulacros, e especificamente, os simulacros do sonho¹²⁰. Como já foi demonstrado, *simulacra* ou *simulacros* é o termo que designa o mecanismo das emanções procedentes dos corpos, e que desempenham um papel central na demonstração da fragilidade da alma e na teoria epicúrea do conhecimento.

O espírito tem natureza atômica, coisa determinada, e tal argumento é estabelecido a partir das características dos simulacros. O princípio que define os vários tipos de simulacros consiste em uma progressão: os que têm mais mobilidade e são mais fluidos, são mais afetados pelos choques mais fracos. Segundo Moreau (2002, p. 64), “pode-se distinguir uma escala de sutileza e mobilidade que parte dos corpos sólidos, passa pelos corpos fluídos, seguido pelos simulacros dos corpos concretos, percebidos pelos sentidos, culminando com os simulacros da imaginação ou os simulacros do sonho, percebidos diretamente pelo espírito.”¹²¹ O movimento do espírito é causado pelos últimos tipos de simulacros, que são os mais tênues e mais sutis, e conseqüentemente, os que tem mais mobilidade.

Na segunda parte da explicação, Lucrécio deduzirá mais facilmente a dissolução da alma após a morte do corpo. A comparação feita entre este e um recipiente, também coloca em um mesmo nível de analogia, o líquido e a alma. Amplia essa relação a outros líquidos, quando especula sobre o que acontece com o recipiente quando é quebrado ou agitado. O líquido espalha-se, do mesmo modo que a névoa e a fumaça se dissipa no ar. Ora, sendo a alma um tipo de substância com muito mais mobilidade, irá se dissolver mais rapidamente ainda.

Nos versos precedentes, é possível perceber que Lucrécio admite inicialmente a hipótese (logo em seguida, afastada) de que o ar poderia reter a alma, isto é, assumir o papel

120 Lucrécio, III, 431-433. *Quippe ubi imaginibus fumi nebulaeque movetur/Quod genus, in somnis sopiti ubi cernimus alte/Exhalare vaporem altaria, ferreque fumum.*

121 .Conforme demonstrado nos versos III, 430-434.

de recipiente que o corpo após a morte, não desempenha mais¹²². Tomando de empréstimo as próprias analogias operadas por Lucrecio, a tendência a se dispersar se dá em função de duas variáveis, quais sejam o grau de sutileza e mobilidade daquilo que se dissolve. , a capacidade de contenção é função direta da densidade, ou razão inversa da porosidade. Ora, se o corpo que se torna mais poroso com a morte não chega a reter o ar, aquilo que é ainda mais poroso que o corpo o reterá menos ainda. Dessa maneira, é ainda a composição atômica da alma que desempenha o papel de fator explicativo por em todo o argumento.

O problema de saber se o ar pode desempenhar o papel que o corpo humano não exerce mais, será retomado mais adiante no Canto III, utilizando o mesmo termo (*conter, cohibere*):

De fato, o ar seria um corpo e até um ser vivo, se a alma pudesse dentro dele manter-se unida e encerrar os movimentos que anteriormente realizava nos nervos e no próprio corpo. Por isso, e ainda uma vez, tem de se confessar que, depois de disperso o invólucro corpóreo e de expelidos os sopros vitais, se dissolve a sensibilidade do espírito e da alma, visto que alma e corpo têm causas conjuntas. (LUCRÉCIO, III, 573-580).

Mas desta vez, como se pode observar, a composição atômica intervirá apenas indiretamente na explicação, feita a partir dos seus efeitos sobre os movimentos do corpo e dos nervos. O problema estará muito mais relacionado ao princípio de conjunção da alma e do corpo do que propriamente à sua composição.

Para Moreau (2002, p. 65):

Resta saber em qual medida esta tese é legítima. É também uma maneira de ir procurar o adversário sobre o seu terreno: considerar o corpo como um recipiente (vaso), é supor seu caráter exterior e instrumental em relação à alma (tese que o Fédon certamente percorre). Mas seria suficiente como teoria epicúrea da mortalidade da alma?

A tese que faz a analogia entre a alma (líquido) e um vaso (corpo) é insuficiente porque negligencia em sua análise, a conjunção da alma, do espírito e do corpo, característica já mencionada em versos anteriores do referido Canto: “Portanto, esta substância é contida por todo o corpo, sendo ela própria a guarda e a causa da segurança do corpo” (LUCRÉCIO,

122 Para Moreau (2002, p. 65), essa desistência de Lucrecio se dá em função de uma escalada argumentativa que é mal esboçada.

III, 323 *seq.*).

Para que os argumentos contra a imortalidade da alma, e conseqüentemente, contra os temores da morte e a possibilidade de que sejam de fato consistentes, foi necessário empreender uma segunda análise, provisória, mas dessa vez abordando os aspectos disjuntivos ou ainda, em termos de dissolução da alma e do corpo.

Quando se trata de analisar as diferenças de composição atômica da alma e do corpo, privilegia-se um aspecto ou dois, por exemplo, a fluidez ou a sutileza, deixando de lado, mesmo que temporariamente, outras dimensões (a forma como alma e corpo estão relacionados e interligados).

Será possível enxergar talvez, nessa operação, uma dupla conseqüência que está ligada à diferença entre o estatuto dos corpos concretos e daqueles sem lugar definido. Em certa medida, a alma é diferente do corpo, e sob uma perspectiva epistemológica, este pode ser considerado - pelo menos de forma transitória - como um instrumento. Tal diferença é justamente o que vai permitir vincular ao corpo, todos os pontos que, ontologicamente, excedem esta separação e irão fundar argumentos mais completos e consistentes sobre a sua conjunção com a alma.

4.3 A alma participa do crescimento dos corpos: o princípio de um movimento conjunto

O princípio conjuntivo é estabelecido como um segundo conjunto de argumentos que demonstram a impossibilidade da alma imortal. São argumentos relevantes para entender o seu movimento, e que estão ligados à relação conjunta alma-corpo. Paralelismo que trata sucessivamente do seu crescimento (v. 445-458), das doenças e da cura (v. 459-525) e da agonia (v. 526-547). Em relação ao princípio da composição, significa que Lucrecio passa de uma dimensão focada na *physiología* ao registro biológico.

Todo o primeiro momento dos versos traz uma evocação ao crescimento conjunto do corpo e do espírito. É ao espírito que ele se refere e aos termos que o acompanham: o pensamento (v. 446), a faculdade de julgar¹²³ (448), a reflexão¹²⁴ (450) e a inteligência (453),

123 Embora se trate menos do julgamento em si mesmo, que da capacidade de julgar.

124 *animi vis.*

e enfim, a linguagem, que pertenceria ao mesmo domínio¹²⁵, conforme explica Lucrécio:

Além disto, sentimos que o espírito nasce juntamente com o corpo e cresce com ele e envelhece ao mesmo tempo. Assim como o menino é débil e pela fraqueza do corpo lhe é incerto o andar, assim o acompanha um pensamento sem consistência. Depois, quando a idade cresce com robustas forças, é também maior a inteligência e aumenta a força do espírito. Em seguida, quando o corpo é abalado pela força do tempo e declinam os órgãos pelo embotamento das forças, o engenho claudica, delira ao mesmo tempo e, como disse, arruinar-se, cansada pela mesma idade. (LUCRÉCIO, III, 445-458).

O que sustenta todo o raciocínio e serve como ponto inicial do argumento, é justamente a observação das fases do desenvolvimento da vida humana, reforçando o caráter biológico da análise. As etapas a que o corpo está submetido durante o seu período de vida, são marcadas por fases sucessivas de vigor e energia: no nascimento, o corpo exibe menos energia do que na infância e juventude, quando então atinge seu ápice; perdendo cada vez mais força na medida em que envelhece. Ao mesmo tempo, a capacidade do pensamento passa pelas mesmas fases, já que o seu movimento se dá paralelamente ao corpo. Após a velhice, após o enfraquecimento completo da energia corporal, sobrevém a morte, da mesma maneira que a ruína do espírito antecede a sua dissolução.

O raciocínio operado por Lucrécio não é mais baseada em uma analogia crescente entre corpos menos sutis e mais sutis (sólidos, fluídos e fumaça), como no caso do princípio da composição atômica, mas se dirige a uma demonstração baseada em igualdade de quantidades. Em vez de comparativos (água-alma, corpo-recipientes), Lucrécio se utiliza de um raciocínio por semelhança: *pariter* (igualmente, em partes iguais).

Nascimento, crescimento e velhice também aparecem em outras partes do poema¹²⁶. Nesse caso, o envelhecer teria o mesmo significado de não duração. Nascimento e crescimento seriam comuns tanto à alma quanto ao corpo, mas a ênfase dada aos versos anteriores se dirige para a análise das conseqüências do movimento da alma para o corpo. Para isso, o que Lucrécio faz explicitamente é “demonstrar a conexão da natureza de cada um pela conexão das suas histórias” (MOREAU, 2002, p.67).

125 À guisa de esclarecimento, os termos “domínio da argumentação”, “domínio argumentativo” ou outros similares, dizem respeito ao conjunto de argumentos utilizados por Lucrécio, na demonstração das provas sobre um determinado princípio ou tese. Tais termos são utilizados de forma livre e sem qualquer preocupação com uma exigência linguística mais geral, aplicando-se tão somente à análise do *DRN*.

126 Além disso, o corpo não pode nascer nunca por si próprio, nem cresce nem parece durar depois da morte (LUCRÉCIO, III, 337-338).

Parece que uma concepção das várias fases da vida, uma análise das etapas do movimento do ser vivo é algo bastante trivial. Foi tratado inclusive, mais amiúde por outros filósofos da antiguidade¹²⁷. Um raciocínio assim, tomado em si mesmo, seria até mesmo banal. O que pode ser detectado de original nessa teia argumentativa de Lucrecio tem duas perspectivas: a primeira, é que as idades do corpo são marcadas por características bem precisas, o que torna possível a avaliação das forças que estão subjacentes a cada etapa do seu desenvolvimento. Possibilidade que somente se atualiza devido à característica visível do corpo. Em segundo lugar, o esforço lucreciano de apreender o espírito (aquilo que não se vê) se realiza através das manifestações externas do próprio corpo, as quais são incontestáveis principalmente naquilo que se refere ao seu envelhecimento. Na ordem da demonstração, Lucrecio que utiliza abertamente a regra epicúrea clássica da descoberta, faz a passagem do visível ao invisível.

4.4 A alma compartilha a agonia dos corpos

Para uma filosofia que combate o medo infundado do fim, pode parecer estranho que Lucrecio faça uso bastante freqüente dos momentos cruciais da morte, conforme a seguir:

Por fim, vemos um homem ir-se pouco a pouco a perder a sensibilidade membro a membro: primeiro, tornam-se lívidos os dedos dos pés e as unhas, depois morrem os pés e as pernas, depois ainda vai pelas outras partes do corpo, lentamente, a passada da gélida morte. Como a substância da alma ‘; e também dividida e não escapa toda inteira em tempo algum, tem de ser tomada por mortal.

Se imaginar por acaso que pode retirar-se para dentro através do corpo e levar a um só ponto os seus elementos, retirando assim a sensibilidade a todos os membros, então o lugar em que se encontrasse tão grande quantidade de alma devia aparecer com sensibilidade maior; como tal não se dá em parte alguma, é de força, como dissemos antes, que ela em pedaços se disperse fora e, portanto, morra. E mesmo se nos apetecece aceitar o que é falso, conceder que a alma se possa concentrar no corpo daqueles que abandonam pouco a pouco a luz, todavia seria preciso aceitar que a alma é mortal, sem que importe se perece dispersa pelos ares ou se embrutece contraída nas suas partes: efetivamente a sensibilidade abandona cada vez mais toda pessoa e por toda parte lhe resta cada vez menos vida (LUCRÉCIO, III, 526-547).

Por mais de uma vez, Lucrecio utiliza como prova da sua demonstração, aquilo que se passa no instante da morte. A hipótese é que a morte não é tomada aqui como ponto de partida para evocar o trágico. A descrição operada pelo filósofo é utilizada como uma

127 Aristóteles, *Da geração e corrupção*. Landy, 2001.

experiência em que é possível analisar isoladamente, vários aspectos que lhe são pertinentes, os quais observados sob uma perspectiva discursiva se constituem num processo de desmembramento teórico.

Para cada um dos argumentos apresentados, faz uso de uma circunstância diferente, com o objetivo de estabelecer uma tese determinada¹²⁸. Muito mais do que analisar tais argumentos, é necessário ter em conta o fato de que eles se constituem frequentemente, em apenas uma das linhas do raciocínio diferencial operado por Lucrécio, destinado a mostrar que um elemento é mais importante que o outro, ou ainda, determinar as relações entre um e outro elemento¹²⁹.

Conforme Moreau (2002, p. 73), “desta vez, o raciocínio é fundado sobre a continuidade lenta e progressiva de uma morte que se estende de um ponto ao outro do corpo”. Os termos utilizados (*paulatim, membratim, tractim, particulatim*¹³⁰) configuram esta lentidão e progressão¹³¹.

Uma precaução adicional deve ser levada a cabo na análise do argumento lucreciano: obviamente o poeta se refere neste trecho do poema, a *anima* (*scinditur atqui animæ hæc quoniam natura* (530-531), *quo copia tanta animal* (536), *et dare posse animam glomerari in corpore eorum* (541), e em (543) *mortalem tamen esse animam fateare necesse*), dado que fala sobre aquilo que é inerente ao corpo inteiro. Todavia, em passagens anteriores, referia-se a *animus* e *mens*¹³². Contrariamente ao que se poderia inferir da precaução metodológica formulada nos versos III, 421-424, quando Lucrécio se refere aos “espíritos e as ligeiras almas”, não há confusão entre os dois conceitos, já que cada demonstração aborda precisamente os efeitos de um (*anima*) e de outro (*animus*) termo. Para simplificar, devido à estreita relação entre *animus* e *anima*, podemos inferir que, a conclusão sobre as

128 Conf. Moreau, 2002, p. 73: “As diferentes funções dos componentes do corpo provam que a alma é um elemento material, situado no corpo e não uma harmonia (LUCRÉCIO, III, 120 *seq.*); a morte, sob o efeito do terror, é a prova das relações espírito/alma, seguido da alma/corpos (v. 157-158); a morte não altera nem o peso nem os outros aspectos do corpo, o que prova a sutileza da alma (210 *seq.*); o ar e o calor que escapam da boca que morre permitem compreender a composição da alma (v. 398-401).

129 Nesse caso, o discurso tomaria então uma outra forma: não seria do tipo “no caso da morte”, mas sim, invertendo-se para “no caso de uma não-morte”. De qualquer forma, nos versos precedentes, talvez fosse melhor falar não da morte, mas das mortes em Lucrécio. Tanto os fatos e provas, como o espetáculo da morte, estão justapostos aos dessas quase-mortes, que são o desmaio, a letargia, a epilepsia, etc. Tais estados são de interesse tanto para os lhames demonstrativos que possam permitir uma análise mais aprofundada das demarcações, quanto dos seus limites e efeitos reveladores.

130 *Pouco a pouco, membro a membro, de uma ponta a outra, aos pedaços.*

131 Não se pode deixar de pensar na morte de Sócrates, no final do *Fédon*. Em todo caso, é de uma paralisia deste tipo que trata Lucrécio.

132 Cf. Lucrécio, III, 510, 512, 515 e 521.

características e efeitos de um, vale também para o outro.

Estando a *anima* estando em cada uma das partes do corpo, é princípio da vida e do movimento. Quando ocorre a paralisia progressiva, os membros cessam os movimentos e um após o outro, abandonam a vida. Por conseguinte, as diferentes partes da *anima* que lhes correspondem, desaparecem também uma após a outra. Neste caso, a alma morre várias vezes, tal qual os membros e órgãos que mantinha vivos. Dividida (*scinditur*¹³³) a alma do corpo, instaura-se a agonia progressiva. É necessário prestar atenção ao fato de que a prova da sua mortalidade não é a sua divisibilidade pura, simples e imediata, mas a sua divisão real, física, e por assim dizer, cronológica.

Defensores da teoria da imortalidade da alma poderiam encontrar nessa passagem, uma maneira de justificar sua posição, afirmando que, por exemplo, quando o corpo morre assim aos poucos, as diferentes partes da alma não morrem à medida que as diferentes partes do corpo cessam de ser animadas. Na verdade, acontece que cada uma das partes, no momento em que cessa a vida no membro que o anima, retira-se da parte ainda viva. Dessa forma, a alma ainda manteria a sua real unidade e abandonaria inteiramente o corpo somente após o fim do estado agonizante.

Essa possível refutação do argumento lucreciano só faria sentido, se a *anima* fosse destacada do seu suporte corporal, assimilando-se ao *animus*, e, por conseguinte eliminando a dupla distinção atomista, organizada pela sua função e localização no corpo. E é justamente por isso que a explicação de Lucrécio é formulada precisamente em termos de um lugar (*locus*, v. 536) e de uma função específica (*sensus*, v. 537). Se fosse estabelecido um lugar onde pudesse se concentrar uma grande quantidade de *anima* (*copia tanta animai*, v. 535), haveria aí um acréscimo de sensação, o que não é o caso. O que se evidencia é justamente o contrário: a todo instante, há a oposição entre uma *anima* difusa e o *animus* localizado. Dessa forma, é possível também perceber a importância de se deixar bem claros, os diversos preceitos das partes da alma que foram devidamente focalizados na primeira parte do Canto.

133 O termo tem um leque de significados parecidos, porém sujeitos a erros de interpretação, caso não se observe o viés epicurista do argumento. *Scindere* significa tanto *dividir*, como *rachar*, *partir*, *fender* ou mesmo implicar em *desunião*. Um argumento não-atomista poderia inferir que a imortalidade da alma supõe automaticamente, que ela separa-se do corpo como que de um só golpe. Não seria esse caso, demonstrado aqui por Lucrécio.

4.5 ***A alma e os corpos são elementos integrados, sujeitos à dissolução e destruição***

No Canto III, mais especificamente entre os versos 548-634, encontra-se uma passagem que a princípio parece fora de ordem, apesar da tentativa dos esforços de vários editores do *DRN* em reconstruí-la (Moreau, 2002, p. 76).

Todavia, na medida em que o resultado dessas reconstruções não parece ter tido muito sucesso, e até onde os manuscritos concordam, pode-se tentar tomar o texto exatamente como está, na ordem mesmo em que se apresenta, incluindo os seus argumentos um tanto desordenados. Como primeira precaução, é necessário admitir que Lucrécio segue um método de exposição em que o procedimento expositivo se funda na antecipação, isto é, o tema de um parágrafo ou de uma seção é frequentemente anunciado antes de ser demonstrado. O tema é seguidamente repetido após a sua demonstração, desta vez como uma conclusão. Passa-se a impressão de um raciocínio circular e extremamente prolixo, quando na verdade, trata-se de um método estilístico que permite dar uma unidade mais coesa ao que é proposto e à própria demonstração.¹³⁴

Outra particularidade das exposições lucrecianas se baseia no fato de que, quando vários exemplos ou provas se apóiam em um princípio geral, e que não é ele mesmo objeto da demonstração – uma vez que já foi estabelecido e que é suficiente agora apenas recordá-lo – este princípio não será anunciado no começo da série de provas. Por exemplo, podemos ver que o princípio do *limite* é mencionado apenas nos versos 519-520 do Canto III, apesar de que esse conceito fornece a chave de todo o raciocínio, conforme a seguir:

Mas aquilo que é imortal não deixa que lhe troquem elementos ou lhe acrescentem alguma coisa ou lhe tirem seja o que for. Efetivamente, tudo aquilo que, mudando-se, sai de seus limites, significa logo a morte do era dantes. De tal modo vem sempre a verdade ao encontro do falso raciocínio, e, impedindo-lhe a fuga, o demonstra falso por uma dupla refutação. (LUCRÉCIO, III, 516-525)

Do mesmo modo, se dará no conjunto da longa passagem já mencionada, dividida em

134 Sobre este estilo de escrita, ver P.H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas, études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam, 1970, p.148-163) *apud* Moreau, 2002.

oito parágrafos¹³⁵, cujo princípio geral vai aparecer apenas no mesmo Canto, nos versos 622-623:

Tal são o encadeamento das causas e os efeitos; assim como a chama não é gerada nos rios, também o gelo não nasce do fogo.

Trata-se de um princípio muito elevado na ordem lucreciana, dado que é o da constância das leis da natureza. Servia de eixo aos raciocínios do Canto I e é, em certa medida o equivalente formal de “nada se cria de nada”. Se não se criasse nada no plano material, mas se os elementos pudessem se combinar de qualquer modo, sem regras nem constância, então uma nova natureza seria constituída a cada momento. O epicurismo baseia-se ao mesmo tempo, na permanência dos elementos e das leis com as quais entram em composição. Recorrer a este princípio é, por conseguinte ancorar a demonstração em uma das regras mais necessárias da doutrina.

O termo chave destes parágrafos é *durare* (que aparece mais adiante, no v. 606 como *consistere*): durar, perseverar na vida; todo o problema se resume, a saber, por quais elos é necessário ligar este termo ao princípio pelo qual, a permanência das leis da natureza impede um elemento existir separadamente.

Como no trecho seguinte:

Como o espírito é uma parte do homem e está fixo num lugar certo, tal como estão os ouvidos e os olhos e os outros sentidos que governam a vida, e como as mãos, os olhos e o nariz não podem por si próprios, separados de nós, ter sensibilidade ou existir, mas em pouco tempo se corrompem em podridão, assim também a alma não pode deixar de existir por si só, sem o corpo e sem o próprio homem, como se ele fosse o vaso que a contém, ou outra coisa qualquer que possas imaginar estreitamente ligada a ele, visto que adere ao corpo intimamente (LUCRÉCIO, III, 548-558).

Lucrécio utiliza os termos *mens* (v. 548) e *animus* (v.554), indicando que esse raciocínio se dirige ao espírito, introduzindo duas características que estavam ligadas ao *animus*, e que vinham sendo mencionadas desde o começo do Canto: tais características são a sua localização, como na passagem (*loco quæ fixa manet certo*, v. 549) e a analogia desta localização com a dos outros órgãos (*velut aures atque oculi*, v. 549 e *veluti manus*, v. 550).

Retomar tais caracteres, provavelmente tem o objetivo de re-introduzir um raciocínio por comparação. Ora, se o espírito está localizado nos olhos, não poderiam subsistir sem os

135 Cf. a tradução brasileira.

mesmos. A comparação existe na medida em que, dito de outro modo, os espíritos, não poderiam subsistir sem os corpos. Mudança de domínio no plano argumentativo, sobretudo por fazer lembrar duas outras metáforas já mencionadas, a saber, a do vaso ou recipiente que conteria o espírito (v. 555-557), e da relação entre eles (*conexus, adhaere*).

É importante notar que a primeira comparação (*animus* e olhos) vai sendo progressivamente abandonada¹³⁶, para dar vez a segunda (corpo e vaso), já que a princípio, seria insuficiente para explicar outras propriedades adicionais de espírito. Mas, ainda que sua função fosse conveniente quando da análise da estrutura interna da alma, não permitiria especular de maneira adequada, o que se passaria quando se investigasse sobre a conjunção da alma com o corpo. Parece que Lucrécio utiliza duas metáforas para demonstrar o fio argumentativo que associa o *animus* a sua retenção pelo corpo e à própria localização dentro dele.

No entanto, a comparação não pode ser totalmente descartada, já que no início dos versos, ao fazer referência à localização do espírito e propor uma analogia com os órgãos do corpo, uma nova etapa na demonstração pode ser detectada, o que possivelmente, pode indicar ao sentido real da conjunção espírito-corpo em si mesmo.

Lucrécio volta a associar vitalidade à conjunção espírito-corpo, como a seguir:

Enfim, o poder vivo do corpo e do espírito só tem vigor e desfruta da vida se é conjunto; sem o corpo, não pode por si só a substância do espírito produzir movimentos vitais, nem pode o corpo privado da alma subsistir e usar a sensibilidade. Assim como o olho, arrancado das suas raízes, separado do resto do corpo, não pode por si só distinguir coisa alguma, assim também parece que a alma e o espírito nada podem por si. E nada há nisto de extraordinário, porque, misturados pela veia e pela carne, pelos nervos e pelos ossos, são retidos por todo o corpo; não podem os elementos saltar livres a grandes distâncias e por isso, encerrados, produzem os movimentos sensitivos que não podem produzir fora do corpo, depois da morte, lançados àuras do ar, visto já não serem retidos do mesmo modo

De fato, o ar seria um corpo e até um ser vivo, se a alma pudesse dentro dele manter-se unida e nele encerrar os movimentos que anteriormente realizava nos nervos e no próprio corpo. Por isso, e ainda uma vez, tem de se confessar que, depois de disperso o invólucro corpóreo e expelidos os sopros vitais, se dissolve a sensibilidade do espírito e da alma, visto que alma e corpo têm causas conjuntas (LUCRÉCIO, III, 560-579).

O termo *conjuncta* abre (v. 560) e encerra esta passagem (v. 579), estando por conseguinte, no âmbito da segunda comparação entre a alma e o corpo. Não se trata apenas de

136 Isso ficará mais claro nos versos seguintes.

tomar o termo como uma espécie registro do desenvolvimento da argumentação, traçando analogias bem ao gosto do poeta. O que Lucrécio busca é penetrar no que é de fato, a força desta ligação. Os termos *tenere*, *cohibere*, *concludere*¹³⁷ não são apenas um mero retorno à simples metáfora do vaso e do recipiente. Não há nesses termos, somente a idéia de um retorno circular as conclusões já tiradas, mas também o de oferecer a analogia, uma determinada estrutura, e, por conseguinte, envolvendo-a em certa dinâmica que a fundamente.

A palavra chave para a compreensão dos versos é evidentemente, *intervallis*¹³⁸ (v. 568), ainda que este termo já tenha sido empregado em outra passagem quase idêntica, quando Lucrécio distingue as concepções de Demócrito e Epicuro, no que tange ao arranjo dos átomos da alma e o corpo¹³⁹. Mais uma vez, a teoria dos intervalos é a fase final desse princípio conjuntivo e organiza a passagem para outro princípio, o a da integração. O termo *tenere* não consiste simplesmente em *manter* ou *conservar* uma fronteira, semelhante ao efeito físico, como por exemplo, o verbo *cohibere* (v. 441-443). A ligação entre a alma e o corpo, aqui insinuada pelo termo, consiste em um *efeito psíquico* a partir de um *dado físico*: retendo a alma e o espírito, impedindo os seus átomos (que são mais rápidos e móveis) de dispersarem-se no universo, os órgãos do corpo permitem-lhes gerar a sensação (ou seja, o pensamento a partir do sensível), de cujos caracteres, eles mesmos se utilizam.

Antes de se dissolver no ar, a alma já havia se dissolvido pelos membros do corpo, conforme abaixo:

Finalmente, como o corpo não pode suportar a partida da alma sem que apodreça com terrível cheiro, como há de se duvidar de que, tendo-se levantado do mais profundo e íntimo de nós, a força da alma não emane difusa como um fumo e por isso o corpo caia, transtornado por tão grande putrefata ruína, visto lhe terem sido abalados os fundamentos mais profundos, quando a alma ao sair passou pelos membros, por todos os meandros dos caminhos que há no corpo e pelos poros? Podes assim conhecer de vários modos que a substância da alma, repartida, saiu pelos membros e que já se tinha despedaçado no próprio corpo antes de deslizar para fora e flutuar nas auras do ar (LUCRÉCIO, III, 580-591).

Como habitualmente acontece no *DRN*, Lucrécio analisa a destruição da alma através de ilustrações catastróficas. O contrário da conjunção alma-corpo é a sua destruição mútua. Obviamente, o contrário também é possível, mas apenas porque no caso há uma *conjunção* e

137 Manter (ou conservar), reter, encerrar.

138 Em latim, intervalo de espaço ou de tempo. No caso, Lucrécio refere-se ao intervalo espacial, de lugar, e assim, a tradução está correta em lhe atribuir o termo *distância*.

139 “No entanto, pode admitir-se que os objetos mais pequenos que podem provocar nos nossos corpos movimentos sensíveis são do tamanho dos intervalos que têm entre si os elementos primordiais da alma”. Lucrécio, III, 380-382.

não uma *simples relação*¹⁴⁰ entre recipiente e conteúdo, que é na verdade, a característica básica das analogias cotidianas utilizadas pelo poeta. Por exemplo, devolver ao vaso a água que nele se encontrava, *não quebrará* o vaso.

Para Moreau (2002, p. 79), as relações conjuntivas entre a alma e o corpo são tais, que não somente a morte do corpo destrói a alma, mas que a fuga da alma também destrói o corpo. Baseado na experiência, Lucrécio demonstra que na morte do corpo, morre também a alma, e assim, ele apodrece. A putrefação é a prova de que, desaparecendo, a alma não apenas leva com ela a possibilidade de animar o corpo, mas que também destrói qualquer movimento do sistema nervoso corporal.

Todo o raciocínio dos versos precedentes efetua-se sobre conceito de *anima*, já que está em toda a parte do corpo. É ela que deve percorrer mais um de um caminho para abandoná-lo. Dessa forma, nesse movimento de fuga, é a alma que coloca o corpo em ruínas. A partir dessa demonstração, é possível vislumbrar o esboço da idéia de uma potência vital, força negativa, já que o movimento da alma não é somente paralelo ao do corpo. Ela também está integrada ao corpo, através de uma dupla função na qual em seu exercício comum, mantém-no com vida, e ao fim da qual, o decompõe. O papel desempenhado nesta totalidade e a cessação deste papel têm efeitos não somente sobre a alma, mas, sobretudo *sobre* o corpo. Quando a natureza atribui à alma uma função especial que atua no corpo, faz com que não apenas morram juntos, mas que morrendo, o destrói.

Há uma passagem homóloga nos versos 406 *seq.*, e que em tese, poderia ser comparada à situação do olho. Este órgão tem uma dada localização no corpo¹⁴¹ e não pode ser permutado por nenhum outro órgão. Além disso, realiza uma função precisa (*cernundi vivata potestas*¹⁴², v. 410), a qual não é exclusivamente sua, mas é extensiva a todo o corpo. Esta função é justamente, o que determina seu papel no interior do corpo, qualquer que ele seja. Se o olho se destrói, sobretudo a sua parte essencial, a pupila, não somente ele que é privado da visão, mas todo o corpo. Vemos, por conseguinte, desenhar-se uma relação que não pode ser reduzida àquilo que contém e ao conteúdo, já que é próprio desse tipo de ligação conjuntiva, não permitir uma abordagem parcial dos efeitos já demonstrados.

Assim, uma das proposições mais importantes da filosofia epicurista, resgatada por

140 Por “simples relação” entenda-se a ausência de ligação conjuntiva entre duas substâncias.

141 Cf. Moreau, 2002, p. 80: “não importa onde está colocado: as leis da natureza atribuíram-lhe certo lugar, bem como à cada um dos órgãos do corpo”.

142 Permanece viva a possibilidade de ver..

Lucrecio, é que *sendo a alma corpórea, não sobrevive à morte do corpo*. As implicações éticas dessa doutrina têm a *jusante*, relação estreita com o conceito de morte. Tal conclusão é apoiada em duas teses, já tratadas sumariamente, mas que trataremos de retomá-las: a primeira tese é de que a alma é corpórea, um corpo dentro do corpo. Ou ainda, tomando o esclarecimento feito por Silva, “a alma é (...) princípio corporal unificador do corpo, isto é, a alma é um corpo que se move no seio do agregado corpóreo.”¹⁴³ Lembremos ainda que, em grande parte da filosofia antiga, a incorporeidade da alma era considerada uma condição determinante para sua independência em relação ao corpo. O fato de que a alma tem a habilidade de interagir com o corpo e de ser afetada por ele, é o que explica tal natureza.

O que sustenta os argumentos de Lucrecio sobre a insignificância morte, é a da interdependência entre alma e corpo, sendo que a primeira atua como um mediador, transformando as sensações (*aístheseis*) vindas do exterior (o mundo) em sentimentos, memória, pensamento e suas projeções¹⁴⁴. A sensação tem, portanto, uma função ética. No entanto, é o corpo que permite o exercício da responsabilidade – empregada aqui como um conceito que exprime uma resposta às ações – ou dito de outro modo, é o corpo que oferece um lugar apropriado para a ação livre dos temores.

4.6 A alma, assim como o corpo, está sujeita à doença e à saúde: as influências mútuas do corpo e da alma

Se as transformações que se sucedem ao longo da vida do corpo também são as mesmas para a alma, quando o corpo contrai alguma doença, o espírito¹⁴⁵ também adoece, através das preocupações, receios e temores:

Acresce a isto que, segundo vemos, se o corpo contrai por sua parte grandes doenças e uma dor cruel, também o espírito tem cuidados agudos e desgostos e receios; é natural que também participe da morte. (LUCRÉCIO, III, 459-463).

Para Lucrecio, há um processo de contágio da alma pelas doenças do corpo (*contagia*¹⁴⁶ *morbi*) que a leva à morte, conforme o trecho seguinte:

143 Cf. Markus F. Silva. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro, 2003, p. 63.

144 *Idem*, 2003, p. 62.

145 No original : *animus*. Utilizaremos a tradução portuguesa de *anima* e *animus* conforme o gênero da alma empregado no texto em latim.

146 O termo, encontrado também Virgílio e Horácio, pode ser traduzido como *contato*. No caso, *contato* da alma com o corpo, situação perfeitamente compatível com a teoria imanentista dos epicuristas. Lucrecio

Frequentemente, mesmo nas doenças do corpo, o espírito extravia-se fora das suas vias, fica demente e delira. Às vezes uma pesada letargia mergulha o paciente num profundo sono sem fim, onde, com os seus olhos fechados e a sua cabeça que cai, não entende mais as vozes, não reconhece mais os rostos dos que estão ao redor, esforçando-se para trazê-lo de volta à vida, com as suas faces e seus rostos banhados de lágrimas. Reconheçamos, por conseguinte, uma fatalidade: a dissolução da alma que assim facilmente chega pelo contágio da doença: porque a dor e a doença são ambas, os ministros da morte, como nos ensinam o desaparecimento de muitos homens. (LUCRÉCIO, III, 464-474).

A análise não se dirige mais ao crescimento normal da alma e do corpo, mas às perturbações físicas e anímicas. Lucrécio enumera as doenças físicas, a embriaguez (a qual chama de uma espécie de doença artificial) e as doenças nervosas. São mostrados quatro argumentos a favor dessa interdependência. Cada um dos quatro argumentos são longamente detalhados, e tem a mesma estrutura: *attaque (huc accedit uti, 459)*; *quin etiam (463)*, e *denique (476)*.

Digno de nota, é observar uma diferença particularmente significativa entre a demonstração do princípio da composição atômica (III, 425 *seq.*) da alma, isto é, na análise da alma como conteúdo, e o corpo. A quebra do recipiente – que é o corpo – é a condição para que alma se dissolva. Podemos chamar tal análise de “física”, no sentido de um jogo mecânico de rupturas e dissolução de fluídos. No caso do princípio conjuntivo, o que observamos é uma análise "biológica" das perturbações conjuntas entre a alma e o corpo. De fato, quando a primeira se dissolve, participa na dissolução do segundo. Tanto no primeiro princípio (composição) quanto no segundo (conjunção), a relação entre os dois estados (dissolução pela ruptura e doença pela perturbação) é em certa medida, um movimento do interior para o exterior.

Dessa forma, há um paralelismo entre os males da alma e as do corpo. As doenças do corpo provocam doenças da alma, como por exemplo, a letargia e a embriaguez:

Finalmente, por que motivo, quando a força de um vinho generoso penetrou num homem e o calor, dividindo-se se espalhou pelas veias, se segue um peso nos membros, vacilam as pernas, inclinam-se, retarda-se a língua, perturba-se o espírito, nadam os olhos, parecem gritos, soluços e provocações, todas as conseqüências desse gênero? Por que motivo vem isto, senão porque a veemente violência do vinho costuma perturbar a alma dentro do próprio corpo? Ora, toda substância que pode ser perturbada e impedida declara por aí que, se nela se insinua alguma coisa de mais grave, perece e se priva do tempo futuro. (LUCRÉCIO, III, 476-486)

Há ainda, para Lucrécio, a influência da alma (*anima*) sobre o corpo. O exemplo utilizado para isso é o da epilepsia:

Também muitas vezes, tocado de súbito pela força da doença, cai alguém ante nossos olhos como fulminado por um raio, e espuma, geme, treme-lhe o corpo, delira, fica de nervos rígidos, torce-se, respira sem ritmo, e fatiga-se agitando os membros. É sem dúvida porque a alma, despedaçada nos órgãos pela força da doença, se perturba e provocam as espumas, como pela força violenta dos ventos as ondas se levantam no salgado mar. (LUCRÉCIO, III, 487-494)

Poderíamos supor que tudo o que é sujeito à dor está invariavelmente, sujeito à morte. No entanto, Lucrécio não se refere à dor em geral, mas a formas determinadas de perturbações da alma, e que agem paralelamente ao corpo. A morte seria a perturbação final, quando os limites da dor e de tais perturbações são ultrapassados.

Para Lucrécio, a cura seria uma prova da mortalidade da alma, e toma isso como uma idéia geral para detalhar seu argumento:

Também, como vemos que o espírito se cura, tal como o corpo doente, e pode ser modificado pela medicina, há aqui indicação de que o espírito vive vida mortal. É preciso juntar partes ou transpor-lhes a ordem, ou retirar ao conjunto pelo menos um pouco, quer se procure e se pretenda transformar o espírito, quer se busque modificar qualquer substância. Mas aquilo que é imortal não deixa que lhe troquem elementos ou lhe acrescentem alguma coisa ou lhe tirem seja o que for. Efetivamente, tudo aquilo que, mudando-se, sai dos seus limites, significa logo a morte do que era dantes. (LUCRÉCIO, III, 510-520).

Ou seja, não apenas a doença, mas também o fim da doença seriam as provas de uma alma mortal. Porque entre aquilo que se vê (a cura da alma e dos corpos doentes) e aquilo que induz-se (*praesagit, signum*), intercala-se uma concepção materialista da doença e, por conseguinte, da cura. Para Lucrécio, estar doente significa sofrer uma modificação na quantidade das partes atômicas, com o aumento ou diminuição do seu número (*addere enim partes, summa detrahere hilum*¹⁴⁷), ou por mudança na sua disposição (*ordine trajicere acuumst, transferri sibi partes*¹⁴⁸). Curar é, por conseguinte sofrer as mudanças opostas: a medicina restabelece a ordem inicial por outras adições, subtrações, deslocamentos.

A possibilidade de ocorrer uma mudança mecânica (substituição, adição e subtração

147 Lucrécio, III, 513-514.

148 Idem, III, 512.

de elementos) é incompatível com a imortalidade da alma, e Lucrecio lança mão de um princípio *ad hoc* (*immortale quod est quidquam*¹⁴⁹), o qual é deduzido de um princípio geral (*Nam quodcunque suis mutatum finibus exit, continuo hoc mors est illius, quod fuit ante*¹⁵⁰). Este princípio afirma que aquilo que é imortal não suporta tais transformações. Por conseguinte, se a alma sofre tais mudanças, é porque está em contradição com este princípio da imortalidade, sendo portanto, mortal.

A refutação da imortalidade da alma, especificamente aquela que se encontra nos versos 517-518, é explicada pela noção geral de limite, uma das idéias mais constantes que perpassa todo o *DRN*¹⁵¹. Tal noção é típica do atomismo epicurista: O Todo é constituído de átomos eternos. Mas este Todo é um *algo*, *alguma coisa*, fechada em um limite que lhe confere uma lei e configuração próprias. Nos seres vivos, qualquer modificação dos elementos atômicos dentro desse limite, altera a sua configuração, sem que, no entanto, isso incorra na morte. Mas aquelas mudanças que excedam esse limite irão destruir os elementos, ou seja, dissolver a forma específica de configuração atômica que constitui tal ser. Os seus átomos ficam livres para elaborar novas configurações (MOREAU, 2002, p. 70). O que morre nesse caso é o ser específico que existia, antes da reconfiguração atômica.

Como podemos observar, a noção de limite em Lucrecio não diz respeito apenas ao sentido de uma fronteira externa, mas também ao arranjo ordenado (ou não) dos elementos internos. Dessa maneira, mesmo sem uma visibilidade exterior (em termos quantitativos), as mudanças no interior dos corpos (melhor dizê-lo: perturbações) alteram o seu equilíbrio: a ordem de tais elementos, condicionada por essa fronteira que é um verdadeiro campo de força, cessa o equilíbrio. O fim (*finis, finibus*) e a ruptura do limite tem ao mesmo tempo, características dimensionais (*addere, detrahere*) e organizadoras (*ordine trajicere*).

Do exposto, seria incorreto dizer que o conceito de mudança em Lucrecio é sinônimo de morte. Isso é verdadeiro apenas para a mudança em que uma coisa ultrapassa os seus limites. Consequentemente existem mudanças que a conservam dentro dos seus limites, externamente e internamente. De fato, é possível constatar que um ser vivo cresce sem que para isso, venha perder a sua identidade. O que ocorre é uma transformação dimensional, mas não necessariamente o seu fim.

149 *Ibidem*, III, 517.

150 Lucrecio, III, 519-520.

151 Já enunciada no Canto I (v. 670-671 e 792-793) e no Canto II (v. 753-754). Essa idéia não é citada explicitamente no Canto III, embora perpassasse toda a argumentação subjacente à defesa de uma alma mortal.

A morte do espírito é justificada tanto pela doença da alma, quanto pelo restabelecimento do corpo através da medicina:

Portanto, o espírito, ou pela doença ou por ser modificado pelo remédio, mostra caracteres mortais. De tal modo vem sempre a verdade ao encontro do falso raciocínio, e, impedindo-lhe a fuga, o demonstra falso por uma dupla refutação (LUCRÉCIO, III, 521-522).

Duas afirmações aparentemente opostas, mas que tem o mesmo significado. Talvez por uma questão de desequilíbrio retórico, a dedução *mortalia signa mittit*¹⁵² é colocada entre as duas condições que sustentam a conclusão. Em termos de *physiologia*, tais condições se equivalem. Se há uma relação entre a doença e a morte, deve-se reconhecer que a cura também está vinculada à mortalidade do espírito, hipótese menos evidente, mas necessária para efeito do encadeamento lógico do argumento.

Outras questões podem ser levantadas, como por exemplo, qual o tipo de *cura* ou *medicina* a que se refere Lucrécio, já que tais conceitos, não raro são utilizados por outros filósofos não-atomistas e reconhecidamente adeptos da teoria da imortalidade da alma. Isso não deixa de ser uma dificuldade. Por razões triviais, pode-se admitir - sem muito esforço - que se existe uma relação direta entre a doença e a morte, a idéia de cura anularia a primeira (doença), que por sua vez, anularia também a segunda (cura). O problema em propor as duas condições como explicação para a morte do espírito, pode levar a essas incongruências. Talvez por isso mesmo, Lucrécio dedique mais espaço a falar menos do fenômeno da cura que da prática de produzi-lo¹⁵³.

Assim como o corpo pode sofrer, a alma, tomada em seu sentido conjunto (alma e espírito), também está sujeita a doenças. Lucrécio nomeia três doenças anímicas fundamentais: a intranqüilidade (*curas*), a dor ou a aflição (*luctus*) e o temor (*metus*). Este último, considerando o temor da morte, seria a causa de vários desvios morais. Para que a alma possa livrar-se de tal temor, faz-se necessária uma investigação da própria natureza, livre das explicações fantasiosas e terríveis propagadas pela superstição e pela religião.

Mas o epicurismo propõe um receituário para as doenças da alma. Para silva (2003,

152 *mostra características mortais.*

153 Segundo Moreau (2002, p. 72), isso estaria ligado diretamente ligada à tradição filosófica: a atividade do médico é o paradigma preferido de Platão quando se trata de “tomar cuidado com a sua alma” (cf. o *Górgias* ou a *República*). A salvação proporcionada pelo médico é a própria imortalidade, pensada através da imagem da saúde. Tudo se passa como se mais uma vez, Lucrécio levasse a argumentação para o terreno das teorias adversárias.

p.80), “na *terapia* filosófica, o *lógos* atua como um instrumento para promover o equilíbrio (a imperturbabilidade) da alma (*ataraxía*). Na *Carta a Meneceu* (passo 133), Epicuro já havia proposto o seu *tetraphármakon* como uma terapia para as doenças da alma. Uma das quatro idéias – ou máximas – é importante para o curso de nossa investigação, porque é retomada por Lucrécio em todo o *DRN*: “a morte não é nada em relação a nós, pois o que é insensível nada é para nós” (EPICURO, *apud* SILVA, 2003, p. 81).

De outro modo, o desconhecido pode ser desvelado e compreendido em toda a sua plenitude, sem a necessidade de recorrer a argumentos baseados no castigo, na culpa e no sacrifício a deuses e entidades não-naturais. Uma vez que se pudesse compreender a natureza da alma, percebendo a sua constituição material, entendendo a sua finitude e o processo inerente de dissolução dos átomos, não haveria motivo para temer a morte.

Retomando Epicuro, Lucrécio diz: “A morte, portanto, nada é para nós e em nada nos toca, visto ser mortal a substância do espírito”. E continua:

Também, se o tempo depois de morrermos juntar toda a nossa matéria e de novo a dispuser onde agora está situada e outra vez nos for dada a luz da vida, nada nos importará o que se tiver feito, visto que foi interrompido uma vez o curso da nossa memória. Agora nada nos importa o que fomos, nem nos afeta por isso qualquer angústia. (LUCRÉCIO, III, 846-854)

Quer dizer, pensar a não-existência ou aquele que ainda não nasceu, também não deveria ser motivo de temor e angústia: a morte não é tão pior do que o fato de ainda não ter nascido. Passado e futuro seriam instâncias que teriam características semelhantes ou uma espécie de isometria, embora não necessariamente iguais. Isto tem implicações psicológicas poderosas, as quais nos parecem interessantes, sob o ponto de vista da análise contemporânea do discurso lucreciano.

5 Considerações Finais

O problema central da investigação de Lucrecio em todo o poema, sem dúvida, é o problema dos temores da morte. Não seria exagero afirmar que essa questão é mesmo essencial para o epicurismo, seja ele grego ou latino. O fim da vida, mas principalmente o temor que se instaura no homem quando ele é confrontado com a morte, é sem dúvida, o combustível para a sua poesia cheia de estilo e vigor, que se nega a aceitar o terror do sobrenatural, imputado principalmente pela religião de seu tempo.

A morte não passa de mais um acontecimento na ordem natural do mundo. O medo que se instaura nos homens é irracional porque é baseado em proposições contrárias à natureza da alma e da própria constituição da *phýsis*. Para Lucrecio e toda a tradição epicúrea, o medo de um inferno após a morte é na verdade, o medo projetado a partir dos terrores morais pessoais, adquiridos nesta vida e que são a causa das doenças anímicas. De fato, mais da metade do livro III é utilizado por Lucrecio para demonstrar a mortalidade da alma, refutar as teses de uma vida anterior e da metempsicose. Através da sua poesia, utiliza uma espécie de prosopopéia da Natureza, ao lhe dar voz, na seguinte passagem:

Enxuga as lágrimas, mortal, e cessa tuas lamentações. Esgotaste todas as alegrias da vida antes da velhice. Mas, como desejastes sempre o que não tens, desprezando o presente, a tua vida decorreu incompleta e sem alegria e, de súbito, chegou-te a morte à cabeceira, sem tu a esperares, antes de te poderes ir, contente e saciado de todas as coisas. Mas agora, deixa todos esses bens, e cede lugar a outros: eis o que é necessário. (LUCRÉCIO, III, 955-965)

Viver a vida corretamente, segundo o princípio de uma *makarios zen*, é um *treino* para a morte. Para Lucrecio, a dissipação da alma e do corpo que advém com a morte, a dissolução atômica de ambos, não implica em uma vida supra-terrena, nem em castigos e punições *a posteriori*. A morte não é considerada um avanço intelectual, no sentido de ser uma passagem para a contemplação do bem.

Para a tradição epicúrea, morrer é um acontecimento natural, que nada significa, é o ápice de uma boa vida, pautada pelo equilíbrio dos desejos e dos prazeres, que favorece a tranqüilidade da alma. Neste sentido, para o sábio, tudo o que realiza a vida enquanto prazer, favorecendo o equilíbrio na ação sobre o mundo, deve ser valorizado.

A morte como a completa extinção de uma combinação temporária de partículas atômicas, é talvez, a conclusão mais importante quando falamos da análise lucreciana da alma. Não devemos em nome de vãs superstições, deixar o medo da morte arruinar nossas vidas, já que o objetivo do homem é desfrutar de uma vida equilibrada. Esta é, ousamos dizer, é o ponto cardinal da doutrina na ética epicúrea.

A doença do corpo é real, porque as agressões são externas, materiais e podem ser identificadas através dos seus agentes, tais como a bebida e o alimento em excesso. No caso da alma, as agressões não são propriamente reais. Os temores infundados – isto é, os agentes agressores da alma – não têm uma existência legítima, especialmente o medo da morte. Dito de outro modo, o temor não tem objeto.

O temor da morte é ilegítimo porque é vazio de toda sensação correspondente, existe apenas no âmbito da imaginação (*cogitatio*). Na filosofia epicurista, não há a necessidade de criar medos, como se fosse a função auxiliar e desviante de um tratamento psicológico. A função do temor não é positiva. Diz-se, vazio de sentido e sensação, sendo dessa forma, um anti-prazer.

Através da filosofia é possível instaurar a saúde da alma, substituindo o temor, pelo conhecimento da Natureza, através do primado das sensações. E a causa das sensações é um objeto real, não um falso-objeto, como a morte e o castigo.

O *pharmakon* para as doenças da alma consiste em fazer com que o sábio se desfaça desses pseudo-objetos, objetos de medo e temor. Isso acontece, atendo-se a princípios como a materialidade dos fenômenos e da própria alma. A filosofia para Lucrecio é um modo de reflexão sobre a natureza, fundado na compreensão da *physis*. O remédio filosófico situa-se, dessa maneira, na esfera do pensamento, opondo-se às vãs opiniões.

6 Referências

ARISTÓTELES. **Física**. Tradução de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

_____. **Da geração e da corrupção seguido de Convite à Filosofia**. Tradução de Renata Maria Parreira Cordeiro. São Paulo: Landy, 2001a.

_____. **Da alma (De anima)**. Tradução de Carlos Alberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001b.

_____. **Metafísica, ensaio introdutório , texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale**. v. II. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

BERGSON, Henri. **Extraits de Lucrèce, avec notes et une étude sur la poésie, la philosophie, la physique, le text et la langue de Lucrèce**. 10. ed. Paris: Delagrave, [S. d.].

BLACKBURN, Simon. **The Oxford Dictionary of Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

BOYANCÉ, P. **Lucrèce et l'épicurisme**. Paris: PUF, 1963.

BRUN, J. **O Epicurismo**. Lisboa: Edições 70, 1987.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2003.

CHOWN, Marcus. **Cycles of creation**. Disponível em: <http://space.newscientist.com/article/mg17323343.600.html>.

CLOUARD, H. **Lucrèce: De la nature**. Trad., introd. et notes, Paris: PUF, 1954.

CERBONCINI, N. C. e MARTINS, R. A. **A herança democriteana: estudo comparativo dos atomismos de Demócrito e Epicuro**. In: XV CONGRESSO INTERNO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DA UNICAMP. 26 a 27 set. 2007

COSTA, Antonio Fernando Gomes da. **Guia para elaboração de monografias – relatórios de pesquisa: trabalhos acadêmicos, trabalhos de iniciação científica, dissertações, teses e editoração de livros**. 3. ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Interciência, 2003.

DELEUZE, G. **Lógica do Sentido**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

DODS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

DREISBACH, Christopher. Dreams and knowledge in acient philosophy. In: 2003 HAWAII INTERNATIONAL CONFERENCE ON ARTS AND HUMANITIES, 12-15, 2003. **Anais**. Honolulu; Sheraton Waikiki Hotel. Disponível em: <

<http://www.hichumanities.org/AHproceedings/Christopher%20Dreisbach.pdf>>. Acesso em: 03 ago. 2007.

DUVERNOY, J-F. **O epicurismo e sua tradição antiga**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ENTRETETIENS SUR L'ANTIQUITE CLASSIQUE. 24, 1977, Genève. **Anais...** Genève; Fondation Hardt, 1978.

EPICURO, **Antologia de textos in Epicuro, Lucrecio, Sêneca e Marco Aurélio**. São Paulo. Abril Cultural, 1988.

ERNOUT, Alfred . **Lucrece De la Nature**. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

FINLEY, M. I. O legado da Grécia: uma nova avaliação. Tradução de Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

FOUTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário Latino de Filosofia: de Cícero a Heidegger**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FURLEY, David J. **Lucretius the epicurean. On the history of man**. In: *Entretiens sur l'antiquité classique*. Genève: Fondation Hardt, 1977, p. 01-28.

GIGANDET, Alan. **Lucrece. Atomes, mouvement**. Paris: PUF, 2001.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

HADOT, Pierre. **Sob o véu de Ísis – ensaio sobre a história da idéia de natureza**. Tradução de Mariana Sérvulo. São Paulo: Loyola, 2006.

HARRISON, S.J. **Ennius and the prologue to Lucretius DRN 1 (1.1-148)**. Leeds International Classical Studies, Leeds, v. 1.4, p. 1-13, 2002.

HUISMAN, Denis (dir.). **Dicionário dos Filósofos**. Tradução de Cláudia Berliner *et al*. São paulo: Martins Fontes, 2004.

ILDEFONSE, Frédérique. **Os Estóicos I**. Tradução de Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

INWOOD, Brad; GERSON, L. P. **The Epicurus Reader: selected writings and testimonia translated and edited, with notes**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1994.

KEIM, Albert . **L'epicurisme: l'ascetisme et la morale utilitaire**. Paris: F. Alcan, 1929.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos: história crítica com seleção de textos**. 5. ed. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

LAËRCE, Diogène. **Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres.** Tome Deuxième. Traduction Nouvelle de Robert Genaille. Paris: Garnier, [S.d.].

LALANDE, André. **Dicionário técnico e crítico de filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LONG, A.A., SEDLEY; D. N. **The Hellenistic Philosophers.** Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LOUYS, Pierre. **As canções de Bilitis.** Tradução de Maria José de Carvalho. São Paulo: Max Limonad, 1984.

LUCE, John Victor. **Curso de Filosofia Grega: do séc. VI a.C. ao séc. III d.C.** Tradução de Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

LUCRÈCE. **De la nature.** Trad., introd. et notes: A. Ernout. Paris: PUF, 1975.

_____. **De la nature.** Trad., introd. et notes: H. Clouard. Paris: Garnier, 1954.

LUCRÉCIO. **Antologia de textos in Epicuro, Lucrécio, Sêneca e Marco Aurélio.** São Paulo: Abril Cultural, 1988.

GALE, M. R. (ed.). **Lucretius. Oxford Readings in Classical Studies.** New York: Oxford University Press, 2007.

MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. **Estudos inéditos de filosofia antiga.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

MARX, Karl. **Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro.** [S.l.: s.n.], 1841.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia.** Tradução de Antonio José Massano e Manuel Palmeirim. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

MOREAU, Pierre-François. **Lucrèce. L'ame.** Paris: PUF, 2002.

NASCIMENTO, R. V. **Corpo e conhecimento em Epicuro.** Natal: EDUFRN, 2002.

O'CONNOR, E. **The Essential Epicurus: Letters, Principal Doctrines, Vatican Sayings and Fragments.** New York: Prometheus, 1993..

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de história da cultura clássica.** v. I. - Cultura Grega. 10. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza.** Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 1996.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. v. 2.- Platão e Aristóteles. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. **História da Filosofia Antiga**. v. 3.- Os sistemas da era helenística. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

RIBBECK, G. **Estudo introdutório**. In: Lucrecio. *Da natureza*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p.23.

ROSSETII, L. **Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”**. São Paulo: Paulos, 2006.

SALEM, Jean. **La mort n'est rien pour nous. Lucrece et l'éthique**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, [s.d.].

_____. **L'atomisme antique: Démocrite, Epicure, Lucrece**. Paris: LGF, 1997.

SARAIVA, F. R. dos Santos. **Novíssimo Dicionário Latino-Português**. 11. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 2000.

SCHÖDINGER, Erwin. **A natureza e os gregos seguido de ciência e humanismo**. Tradução de Jorge Almeida e Pinho. Lisboa: Edições 70, 2003.

SEDLEY, David Neil. **Lucretius and the transformation of greek wisdom**. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

SERRES, Michel. **O nascimento da física no texto de Lucrecio**. São Paulo: Editora UNESP; São Carlos, SP, 2003.

SILVA, Markus Figueira. **Epicuro: sabedoria e jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal, RN: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

SNELL, Bruno. **A descoberta do espírito**. Lisboa: Edições 70, [s. d.]. cap. 8, p. 179-194.

SPINELLI, M. **Questões fundamentais da filosofia grega**. São Paulo: Loyola, 2006.

TAYLOR, C. C. W. 2004. **British Journal for the History of Philosophy 12(3)** Disponível em <http://post.queensu.ca/~miller/Papers/BJHP%20on%20HEMP.pdf>, acessado em 13 de janeiro de 2006.

TORRES, Salvador Mas. **Historia de la Filosofia Antigua: Grécia y el Helenismo**. Madrid: UNED, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. Da Fonseca. 5. ed. São Paulo: DIFEL, 1986.

VIRGÍLIO. **Eneida**. São paulo: Martin Claret, 2007.

WEBER, Felix. **A dança do cosmos**. 10. ed. São Paulo: Pensamento, 1995.

WHITROW, G. J. **O que é tempo?: uma visão clássica sobre a natureza do tempo**. Tradução de Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.