

## Argumentos contra o temor da morte. Análise do livro III do *De Rerum Natura* de Lucrecio – 1ª. Parte

Profa. Dra. Maria de Fátima Simões Francisco  
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

**Resumo:** Trata-se no artigo de analisar a primeira parte do livro III do *De Rerum Natura* de Lucrecio - poema que nos apresenta várias teses da filosofia epicurista acerca de diferentes tópicos. No caso específico do livro III, a preocupação do filósofo se volta para a desconstrução do temor da morte, que continuamente atormenta a vida dos homens. Lucrecio mobiliza vários argumentos relacionados à materialidade da alma para combater a crença na mortalidade da alma e o conseqüente temor da morte. A seqüência da análise das duas partes restantes do livro III está prevista para dois outros artigos a serem publicados.

**Palavras Chave:** morte, temor, alma, matéria, átomos, mortalidade.

**Abstract:** We intend to analyse the first part of the book III from *De Rerum Natura* by Lucretius. In his poem the author presents the multiple theories of the epicurian philosophy. In the third book the philosopher turns to the demolition of the death fear which endlessly torments men's life. He presents arguments related essentially to the soul materiality to attack the belief of the soul immortality and the death fear. This article will have a sequence of two others parts presenting the remaining analysis of the book III.

**Keywords:** death, fear, soul, matter, atoms, immortality.

No livro III do *De Rerum Natura* encontramos o seguinte plano de tratamento dos temas acerca da morte: versos 1 a 93: introdução ao livro III; versos 94 a 416: da constituição da alma; versos 417 a 829: argumentos contra a imortalidade da alma; versos 830 a 1094: argumentos contra o temor da morte. Nesse artigo nos limitaremos a examinar o primeiro terço do livro III. Em dois outros artigos, a serem publicados, apresentaremos o restante da análise do livro III.

### 1-93 – Introdução

1-30 Neste trecho Lucrecio procede ao elogio de Epicuro. A imagem da doutrina epicurista, enquanto luz que vem iluminar as trevas da ignorância, marca esta passagem em toda a sua extensão. Chamaríamos a atenção, nos treze primeiros versos, para dois pontos. O primeiro diz respeito à importância da afirmação, logo ao segundo verso do livro III, da ética como intenção última do epicurismo. O conhecimento da natureza que ele nos propõe visa iluminar os *bens da vida* (*commoda uitae*). A investigação dos fenômenos naturais não pode ser um mero empreendimento teórico com fim em si mesmo. Retira todo o seu sentido dos efeitos práticos que pode ter na cura dos males que afligem o homem. O segundo ponto refere-se à informação que esses treze primeiros versos podem nos trazer acerca da relação de Lucrecio com a obra de Epicuro, que utiliza para escrever *De Rerum Natura*. A intenção de seguir os vestígios deixados pelos passos de Epicuro, de imitá-lo antes que rivalizar com ele, e de se alimentar de seus livros tal como as abelhas se alimentam das flores ao percorrê-las, talvez possa ser indício de que o tratamento da alma e os argumentos acerca da mortalidade desta, expostos por Lucrecio neste livro III, tenham sido diretamente inspirados nos textos de Epicuro e, quem sabe, mesmo deles retirados sem grande alteração.

Ainda no âmbito de sua intenção de fazer o elogio a Epicuro, Lucrécio descreverá os efeitos da doutrina deste acerca da *natureza das coisas* sobre a alma dos que a conhecem. Nos versos 14 a 30 trata-se de mostrar a consequência terapêutica imediata do conhecimento dessa doutrina sobre dois males de que sofrem os homens: o temor dos deuses e o temor da morte. E o efeito de cura da doença, constituída por esses dois temores, parece advir, tal como nos propõe a letra do texto, do fato de se passar a ver o que antes não se via, de se passar a conhecer o que se ignorava. E que se ignorava por não se *ver*, por não *aparecer*. Isso que se passou a ver é, por sua vez, o que não pode ser objeto imediato de nossa visão, por sua invisibilidade, pela distância imensa que se coloca em relação a nós, ou por se encontrar entre nós e ele algo que nos impeça sua visão. Tal é precisamente o caso dos deuses, de sua morada e do Aqueronte. Embora não possamos ter dos deuses visão imediata, a doutrina de Epicuro nos leva a vê-los em sua morada: poderosos, mas tranquilos, imperturbáveis pelo que quer que seja. Da mesma forma, não obstante a terra sob nossos pés nos impeça de ver se existe ou não o Aqueronte, por meio daquela doutrina constatamos que essa região não tem existência, visto que não nos *aparece*. O que nos impedia de ver, as *muralhas do mundo* (*moenia mundi*,16), se afasta, e o que era até então não-visível aparece e pode ser visto. Os termos *apparet* (18, 25), *uideo* (17), *manifesta* (30), *patens* (30) e *resecta* (30), que se sucedem no texto, reforçam com intensidade esse efeito que a doutrina epicurista opera sobre a alma do discípulo, ao tornar visível o que por si mesmo pertence ao domínio do não-visível (do *adelon* na terminologia epicurista). É preciso ter presente que, não obstante empirista, a filosofia epicurista afirma a possibilidade, e constitui mesmo, um conhecimento sobre o domínio do que escapa à nossa sensação, o não-visível. A passagem que comentamos parece nos sugerir também que por pertencerem de direito ao domínio do não-visível, os deuses e o Aqueronte somente podem ser conhecidos em sua verdadeira natureza quando certa investigação acerca deles faz com que nos apareçam, nos sejam visíveis. É como se, por si sós, sem o auxílio dos instrumentos da doutrina de Epicuro, os homens não pudessem chegar à verdadeira natureza dessas coisas, nem, por consequência, obter o efeito desse conhecimento: a dissipação dos temores. Essa exposição do não-visível no plano do visível, juntamente com a importância que ela assume na cura das doenças do homem, faz da doutrina de Epicuro imprescindível. Poderíamos entender também que as trevas que o conhecimento da natureza vem iluminar (versos 1-2 e, ainda, 87-93) se refeririam àquilo que, por estar à sombra, não pode ser visto, pertence ao não-visível e, por isso, é ignorado, enquanto que o conhecimento, tal como operado pela via epicurista, introduziria a luz nesse domínio e faria com que o que por si mesmo não pode ser visto aparecesse e desencadeasse seus efeitos terapêuticos sobre a alma. As imagens das trevas e da luz poderiam ser também entendidas nessa chave. Acerca dessa passagem acrescentaríamos ainda outras duas observações. Embora Epicuro nos fale em quatro modalidades de doença do homem - os temores dos deuses, da morte e da dor e os desejos vazios -, Lucrécio menciona nesse momento apenas duas delas. O temor da morte, especificamente, é apresentado sob a forma do medo da vida após a morte e dos castigos do Aqueronte. Entretanto, Lucrécio o apresentará mais adiante sob outras formas, dentre as quais, o medo dos males que sobrevirão a si enquanto cadáver, o da falta dos bens desfrutados em vida e o dos sofrimentos que vidas futuras poderiam reservar.

31-93 A seguir, dentro do plano de uma introdução ao livro III, Lucrécio anunciará o objeto deste livro, qual seja, a psicologia ou o estudo da natureza da alma, e o lugar do temor da morte na escala dos males que atormentam o homem. O livro III está situado, note-se, no quadro mais amplo do *De Rerum Natura*. Uma vez que já se estudou, nos dois livros precedentes, a natureza dos *elementos constitutivos das coisas* (*exordia rerum*,31), cujo objetivo era combater, entre os homens, o temor dos deuses, é chegada a hora de estudar neste livro terceiro a natureza da alma, com a finalidade

agora de dissipar o temor da morte. Vemos, assim, que a exposição da física, da *natura rerum*, seguirá uma ordem, orientada esta pelos males que atingem o homem. A investigação sobre os átomos está para a cura do temor dos deuses, assim como a psicologia – o estudo da natureza da alma – está para a cura do temor da morte. Ambas as investigações somente adquirem sentido, tornam-se plenas de significado, na medida se tornam remédios para temores fundamentais que atormentam a vida dos homens. Ou seja, abraçamos aqui o princípio interpretativo de que a ética é a base e o ponto de partida da física na filosofia epicurista. E não o contrário.

Quais, afinal, os efeitos negativos do temor da morte na vida do homem? Encontramos no texto que esse temor *perturba* (*turba*,38) profundamente e a partir da sua base, a vida humana, espalhando sobre todas as coisas o negror da morte e não deixando subsistir nenhum prazer puro e sem mistura (38-40). Ao mesmo tempo em que penetra profundamente, se espalha em todas as direções. *Perturba* a vida humana a partir de seu fundo. O termo usado por Lucrecio parece carregado de uma carga semântica específica: *turba* quer dizer tanto *agitar* quanto *pôr em desordem*, justamente o que – conforme os usos em 483, 484, 493, 500, dentre outros – ocorre com um corpo composto quando atingido por um agente externo que o penetra com relativa força. Esse choque, uma vez que alcança certa intensidade, pode fazer com que a agitação e a desordem separem os átomos do corpo composto e levar ao perecimento deste. É como se, na trilha da explicação materialista, o temor da morte desenvolvesse, em relação à alma, o papel de agente externo violento, que a penetraria bastante fundo, instaurando desordem e agitação entre seus átomos; fazendo, enfim, com que esse corpo composto vivesse em permanente instabilidade e tivesse a sua própria integridade ameaçada. A perturbação da alma conduziria, assim, justamente ao contrário da vida feliz. Esta, embora envolva certo grau de perturbação – por exemplo, quando o desejar se exerce –, visa sempre recuperar a imperturbabilidade, o estado de repouso e de equilíbrio.

Quanto a espriar sobre todas as coisas da vida o negror da morte, tal é justamente o efeito abrangente e totalizante do temor da morte, exposto por Lucrecio a seguir. Seu objetivo será situar esse temor na hierarquia dos males que atingem o homem. Concluirá então que ele é considerado por todos como o pior dos males – não obstante nem sempre o reconheçam enquanto tal –, bem como a causa última das pragas que afetam a vida social. Trata-se para o autor, por um lado, de mostrar como os homens escamoteiam ou são inconscientes do quanto temem a morte, como o pior dos males. Por outro lado, Lucrecio desloca o foco da análise para a comunidade e mostra de que maneira esse temor está lá, na raiz de suas mais danosas chagas.

Não obstante proclamem os homens que os males mais temíveis sejam as doenças e a desonra, e também afirmem saber ser a alma de natureza material e, conseqüentemente, mortal, sua conduta revela que, mais do que esses males, temem incomparavelmente a morte e, nela, particularmente os castigos do Tártaro. Pois, uma vez atingidos violentamente pela desonra e por toda espécie de males, continuam a viver. E, mais, passam a reverenciar com maior intensidade os deuses do Aqueronte, visando aplacar-lhes a ira despertada por sua conduta infamante. Demonstram, então, que, embora se aproximem de uma pré-noção verdadeira acerca da natureza da alma – quanto à sua materialidade –, continuam a crer numa alma imortal. A proporção de seu temor pode ser aferida ao se observar que preferem a pior vida à morte. Sua conduta, e não seu discurso, revela o lugar da morte na escala dos temores humanos.

Os desejos de riqueza e de honra são apresentados por Lucrecio, a seguir, como *pragas da vida* (*vulnera uitae*, 60-1) e de um duplo ponto de vista: do indivíduo e da comunidade. Tratando-se de desejos vazios por excelência e tendo seus objetos quantificáveis, constituem-se num mal para o indivíduo que, empenhado *dia e noite*

*num labor sem igual* (62) para satisfazê-los, jamais alcança o prazer ‘katakemático’: da satisfação, do repouso, da ausência do desejar. Constituem-se, ademais, em praga ainda pior para a vida social, na medida em que dão origem a toda sorte de transgressão dos *limites do direito*. Lucrécio se detém acerca dessa conseqüência, descrevendo os prejuízos para a comunidade desses dois desejos vãos. Ora, e o que vamos encontrar na raiz dessas duas pragas? Nada menos que o medo da morte. Pois a opinião dos homens associa a privação de riquezas e de honras a uma espécie de vida morta, a uma *espera nos portais da morte*. Implícita nessa associação está a idéia de que a existência após a morte é plena de sofrimentos - os do Aqueronte - e de privação dos prazeres da vida antes da morte, a idéia, enfim, de que a morte é uma espécie de existência tanto cheia de dores quanto desprovida de prazeres. É essa antecipação do estado da morte que está atuando quando os homens se põem a fugir, com todos os seus esforços, da pobreza e da desonra, ainda que para tanto se ponham a transgredir todas as regras da vida social. O que buscam desesperadamente é afastar da vida tudo o que possa lembrá-los da morte e pôr fim a qualquer semelhança ou contato entre ambas. Para tanto não hesitam em romper com todos os laços da comunidade. Eis, portanto, as profundas conseqüências nefastas para a vida social desse *terror vão* e um dos fundamentos éticos da teoria de Lucrécio acerca do temor da morte e da imortalidade da alma. Seu raciocínio acaba por fazer daquele temor a origem dos piores males que afligem o indivíduo e a sociedade.

No espírito da afirmação anterior (39-40) de que o temor da morte se espalha por todos os planos da vida do homem, cobrindo-a da negra cor da morte e não deixando prazer algum puro e sem mistura, Lucrécio mostra, nesse final de introdução, como os homens, na ânsia de impedir qualquer contaminação entre vida e morte, acabam, paradoxalmente, por fazer a morte intensamente presente em suas vidas. Os que não podem obter riqueza e honras, de que outros se cobrem, amargam uma existência cheia de inveja e, conseqüentemente o sentimento de uma vida morta. Por sua vez, os que correm atrás da glória do nome acabam algumas vezes perecendo na busca incondicional desse propósito, ou seja, acabam indo contra o propósito que estabeleceram de início: afastar da vida a morte. E, numa progressão do paradoxo, alguns, levados pelo temor da morte, desenvolvem tal ódio à vida que decidem dar a morte a si próprios. A inversão é assim total, a inconsciência de que na raiz de todas essas aflições e perturbações está um vão terror conduz justamente àquilo que mais se queria evitar: a contaminação entre vida e morte. Todo prazer não pode mais ser simplesmente bom, mas se mistura com uma dor que emerge da onipresença da morte na própria vida.

Tendo esse temor poder tão nefasto para a existência do indivíduo e da comunidade, e sendo um *vão terror*, se faz imprescindível que seja extirpado. Isso, conforme viemos de afirmar, não pode ser obtido sem o auxílio do conhecimento da natureza que a ciência epicurista propicia. A imagem desse conhecimento enquanto iluminação das trevas da ignorância é seguida retomada numa analogia. Enquanto as crianças, no escuro, fantasiam o que não podem ver e, em razão disso, temem, os homens, em plena luz, igualmente fantasiam e temem. Pois a luz que pode fazê-los ver que esses perigos temidos são fantasiosos não pode ser a do Sol, mas tem de ser a que ilumina e faz ver o que não pode ser visto a olho nu e com a luz do dia. Lucrécio reafirma aqui a idéia de que apenas a explicação da natureza empreendida pelo atomismo epicurista pode ter o papel de tal luz. Pela simples luz do dia, pelo conhecimento imediato fornecido pelos sentidos e a sensação não é possível se livrar desses perigos fantasiosos. O conhecimento que a investigação racional da natureza deve complementar é o da mera sensação, já que a natureza é ela própria composta de um plano visível e outro invisível. Essa complementaridade entre conhecimento racional e empírico se expressa na fórmula, sempre retomada, da *naturae species ratioque* (93).

## 94-416 Da Constituição da Alma

94-135 O principal meio de combater o temor da morte, tal como se depreende do desenvolvimento do texto, será fará através da demonstração da mortalidade da alma. Esta demonstração ocupará a maior parte do livro III, de 417 a 829. Para erguer os argumentos sobre a mortalidade da alma será necessário previamente que se explicitem três pontos relativos à natureza da alma, vale dizer, sua materialidade, seus elementos constitutivos e seu relacionamento com o corpo. Tal será precisamente a tarefa a que se dará Lucrécio na presente parte do poema, versos 94 a 416. A primeira tese a desenvolver é, assim, a do caráter material da alma.

É a esse propósito, de demonstrar o caráter corporal da alma, que se dedicam os versos 94 a 135. Trata-se inicialmente de restituir à alma o estatuto de parte bem determinada do homem, estatuto esse que lhe foi retirado pelos partidários da tese da alma-harmonia. Esta concepção, ao fazer da alma uma *disposição* (*habitus*, 99) do corpo, uma espécie de qualidade do conjunto formado pelas partes do corpo, retira dela a sua condição de parte localizável do homem, inserida no corpo, embora distinta dele. E, sobretudo, a desprovê de sua natureza material. Reinscrevê-la no corpo, como uma parte localizável nele, é já um meio de encaminhar a demonstração de sua materialidade, que virá alguns versos adiante.

A argumentação deste trecho se dá em dois movimentos. Num primeiro momento, argumentar-se que o *animus* é parte localizável no homem e, num segundo, que a *anima* também o é. Cabe aqui uma observação quanto à terminologia de Lucrécio. Embora a *anima* e o *animus* componham uma unidade, Lucrécio não parece dispor de um termo geral para designá-la. O termo *anima* é usado sempre em sentido específico, para designar uma parte daquela unidade. Parece ser com a intenção de contornar essa falta de um termo para o conjunto que nos versos 421-4 adverte que, doravante, utilizará os dois termos intercambiavelmente, isto é não mais se referindo a uma parte dessa unidade, mas a ela própria. Quando falarmos aqui então de *alma*, estaremos nos referindo à unidade que *animus* e *anima* formam, ou seja, à segunda acepção do termo *anima*.

A tese de Lucrécio é, assim, a de que o *animus* é uma parte do homem exatamente como qualquer outra parte de seu corpo também o é. Como se trata de tese acerca do não-visível, do que não pode ser objeto de verificação pela sensação, o procedimento usado pelo filósofo será o de falsificar a tese contraditória, extraindo dela vínculo de consequência no plano do visível que é refutado pelas coisas imediatamente observáveis. Por via desse procedimento, que obedece ao critério de cientificidade estabelecido pela canônica epicurista, a tese de Lucrécio poderá ser dita verdadeira. Além desse procedimento da *não-falsificação* (*antimartyresis* na linguagem de Epicuro), Lucrécio usará também a indução por analogia. Este último, menos forte que o primeiro - que demonstra a necessidade do fato afirmado pela tese, atesta apenas a possibilidade desse fato.

A tese contraditória à de Lucrécio nega que o *animus* seja uma parte localizável do corpo e dá-lhe outra natureza, qual seja, a de um *habitus*, disposição, estado ou condição do corpo, por meio do qual possui *vida e sensação* (*uiuere cum sensu*, 101). Para melhor esclarecer a tese adversária, Lucrécio fornece-nos uma analogia entre o *animus* e a saúde. Esta última seria não um órgão do corpo, mas um estado em que ele pode se encontrar. Da mesma forma, o *animus* não seria uma parte localizável do corpo, mas um estado deste, causa do fato de ele estar vivo e ser capaz de sentir. Se assim é, a consequência dessa tese é que não deveria haver diferença de sensibilidade entre o corpo e o *animus*, mas deveriam ambas ser perfeitamente idênticas, já que o *animus* é a causa da sensibilidade do corpo. Eis o vínculo de

conseqüência ao nível das coisas observáveis, que será refutado por meio de duas evidências. A primeira sendo a situação em que o corpo e o *animus* têm sensibilidades distintas, seja quando o corpo doente convive com um *animus* alegre, seja quando o oposto se dá, o corpo estando em regozijo convive com um *animus* infeliz. A segunda evidência se dá quando à ausência de sensibilidade do corpo durante o sono corresponde um *animus* pleno de movimentos sensíveis decorrentes do sonho. Refutada a tese contraditória, a de Lucrécio, segundo as exigências da canônica epicurista, pode ser decretada verdadeira. Neste primeiro movimento encontramos ainda outra prova, uma indução por analogia (versos 110-1). Da mesma forma que um doente pode sentir dor no pé, sem, contudo, sentir dor na cabeça, por serem partes distintas do corpo, dotadas de sensibilidades próprias, também o corpo pode se sentir doente sem que o *animus* se sinta infeliz, pois, enquanto partes distintas do homem, são dotadas de sensibilidades próprias. O pé e a cabeça estão para o corpo, assim como o *animus* e o corpo estão para o homem. A relação constante é a de parte de um todo maior e, enquanto tal, de uma sensibilidade distinta. Por fim, ainda acerca desse primeiro movimento, gostaríamos de fazer uma observação quanto ao termo *sensus*. Lucrécio parece utilizá-lo para traduzir tanto a *aisthesis* quanto o *pathos*, conforme aparecem em Epicuro, isto é, para designar tanto a sensação quanto a afecção, o fato de ser afetável - a sensibilidade - e o sentimento. Isto faz com que, por vezes, o uso do termo possa abrigar certo grau de ambigüidade, tal como, por exemplo, nos parece ser o caso no verso 101. Estará ele aí pensando em sensação ou em sensibilidade?

O segundo movimento, a demonstração de que a *anima* é também uma parte localizável no corpo, apresenta maior dificuldade para Lucrécio. Visto que a *anima*, tal como a concebe, não tem sensibilidade distinta do corpo, como possui o *animus*, o argumento, desta vez, deverá ser por outro ângulo, no caso, o da participação na conservação da vida no corpo. Nesse sentido, Lucrécio parece introduzir aqui a distinção entre *anima* e *animus*, do ponto de vista da capacidade de conservação da vida no corpo, o que nos remete a outra passagem do livro III, versos 396-416, onde se trata dessa questão. Tal passagem nos ajuda na interpretação do trecho analisado. A tese contraditória à que se pretende provar - a *anima* reside nos membros - é ainda a da alma-harmonia, desta vez, entretanto, examinada sob outro ângulo. Se a alma, de acordo com essa concepção, é uma espécie de disposição do corpo, pelo qual ele possui a vida e a sensibilidade, então, não apenas a sua sensibilidade deveria ser a mesma que a do corpo, conforme argumento da parte precedente, mas a própria "vitalidade", por assim dizer, isto é, a capacidade de conservar a vida, deveria ser igualmente distribuída pela alma através do corpo. Esse é, pois, o vínculo de conseqüência no plano das coisas observáveis que será objeto de refutação. Esta operará por meio de duas evidências que a experiência nos fornece. A primeira é a de que, não obstante o corpo venha a perder grande parte de si, a vida se mantém ainda nele. A segunda é a de que basta que alguns átomos de calor e ar escapem pela boca para que a vida se vá completamente dele. De onde se conclui que todos os elementos da alma não têm papel igual na conservação da vida no corpo. E, portanto, que a tese da alma-harmonia, da alma distribuindo uniformemente a vida pelo corpo, não é verdadeira. Para se compreender o argumento aqui é, notemos, preciso tomar a diferente distribuição de funções entre *anima* e *animus* na tarefa de conservar a vida no corpo. Nos versos 396-416, Lucrécio demonstra como a vida permanece no corpo se a *anima* se vai quase totalmente, no caso de mutilações generalizadas, mas o abandona se o *animus*, os átomos de vento e ar, se retira dele. A prova de que a *anima* é parte localizável no corpo, e não uma harmonia dele, é edificada nesse segundo momento também por falsificação da contraditória, isto é, por *antimartyresis*. Podemos ainda, por outra via, dizer que argumento de Lucrécio não está inteiramente claro e pode ter deixado implícitos pressupostos importantes para sua compreensão.

Tendo sido refutada a tese da alma-harmonia e demonstrada sua verdadeira natureza - de parte localizável no corpo do homem, Lucrécio propõe que se restitua o termo *harmonia* para seu campo próprio, qual seja, o da música, uma vez que nada pode esclarecer acerca da alma.

136-176 Trata-se agora de demonstrar a materialidade da alma. Tal se dará mediante a prova de que tanto toca quanto é tocada pelo corpo. O argumento progredirá pela seguinte via: inicialmente se demarcam algumas diferenças entre *animus* e *anima*, chegando-se a certa autonomia do *animus* quanto à sensibilidade relativamente ao corpo. Apesar dessa sensibilidade distinta do *animus*, no entanto, pode haver uma sensibilidade comum ao corpo e ao *animus*, um *consentire* (153,169), originária do primeiro e transmitida ao segundo ou o inverso. Sendo os movimentos sensitivos concebidos no epicurismo sob o modelo do tato - um átomo choca-se com outro e o move, este, por sua vez, choca-se com um terceiro e o move e assim sucessivamente, onde há sensação deve haver contato e, por fim, onde há contato deve haver corpos.

Não obstante formem uma mesma natureza, uma unidade, a *anima* e o *animus* desempenham funções distintas na vida do homem e se situam em lugares distintos do corpo deste. É no *animus* que se situam a *deliberação* (*consilium*, 139, 95) e o *governo* (*regimen*, 95) da vida, portanto, é a ele que cabe dominar e conduzir o corpo. Aparentemente, porque esse ponto não toca diretamente ao argumento que vai se desenvolver a seguir, Lucrécio não explora mais essas relações entre *animus* e corpo. Quanto a sua localização, o *animus*, na medida em que é o produtor das emoções, situa-se no peito, visto que é aí que parecem ter origem as emoções. A *anima*, por sua vez, se encontra disseminada por todo o corpo, obedecendo ao *animus*, entenda-se, guiando-se por sua deliberação; nesse ponto, tal como o corpo, sendo governada pelo *animus* e *se movendo* (*mouetur*, 144) a partir de seu *impulso* (*momen*, 144), isto é, os movimentos sensitivos originários no *animus* podem, se transmitir à *anima*. Chega, então, Lucrécio ao ponto principal dessa introdução. O *animus*, diferentemente da *anima* e do corpo nesse sentido, é capaz de *raciocinar* (*sapit*, 145) por si mesmo e de regozijar-se por si mesmo, isto é, sem precisar que um determinado objeto, exterior ao corpo, mova o corpo e conseqüentemente a si. O que Lucrécio parece estar nos descrevendo é a capacidade do pensamento de criar seus próprios objetos, que não precisam então estar presentes aos sentidos no momento em que são pensados. E também esta outra capacidade, derivada daquela primeira, de se imaginar um objeto, não presente aos sentidos, que pode desencadear emoções. Assim, o *animus*, porque abriga as funções do que chamaríamos *razão*, isto é, a deliberação, o governo e ainda o pensamento, é capaz de ter a sua própria sensibilidade, de desencadear internamente a si, sem o auxílio de impulsos advindos do corpo ou da *anima*, movimentos sensitivos. Tal capacidade, no entanto, não é extensiva ao corpo e à *anima*, que apenas podem abrigar movimentos sensitivos que têm origem fora de si, seja no objeto exterior que afeta os sentidos, seja no *animus* que lhes transmite os seus próprios movimentos sensitivos. O que Lucrécio desenha-nos aqui e propriamente uma autonomia de sensibilidade do *animus*. Para fornecer maior força a essa tese, colhida até aqui de sinais presentes nas coisas imediatamente observáveis, o filósofo nos propõe uma analogia. Assim como a cabeça, enquanto parte do corpo, pode sentir dor sem que o corpo inteiro a sinta, também o *animus*, enquanto parte do homem localizável no corpo, pode sentir alegria ou dor, sem que o corpo inteiro sinta o mesmo. Assim como as partes do corpo dispõem de relativa autonomia em sua sensibilidade - isto é, podem abrigar movimentos sensitivos próprios, locais, também o *animus*, enquanto parte do homem localizada no corpo, poderá ter a sua própria sensibilidade. Essa analogia já foi referida em 110-1. Ela vem a demonstrar a possibilidade da autonomia do *animus* quanto à sensibilidade.

Depois de assentar essa sensibilidade distinta do *animus*, Lucrécio mostrará justamente que é possível, entretanto, uma sensibilidade comum entre *animus* e corpo, de onde se concluirá a corporeidade do primeiro. A razão pela qual foi necessário dar tanta ênfase à autonomia sensível do *animus* parece-nos ser que, somente depois de se ter afirmado que corpo e *animus* podem sediar movimentos sensitivos distintos, se poderá mostrar que tais movimentos podem também ser transmitidos à outra parte, caracterizando-se assim contato, choque, entre *animus* e corpo. Essa transmissão de movimentos sensitivos, essa sensibilidade comum, Lucrécio denomina, sugestivamente, *consentire* (153,169). Ora, em que circunstâncias ocorreria essa transmissão? A experiência nos dá indícios dela. O *animus*, quando temeroso, acaba por vezes desencadeando uma série de reações no corpo, indicativas da contaminação da sensibilidade vivida pelo *animus*. Estas reações são, pois, indícios de que o *animus* move o corpo. Por sua vez, o corpo, quando atingido profundamente pelo golpe de um objeto cortante, acaba igualmente por contaminar o *animus*, desencadeando nele reações indicativas de que partilha com o corpo seus movimentos sensitivos. Nesse caso o *animus* é movido pelo corpo. Ora, somente o corporal pode mover e ser movido pelo corporal. Se o corpo é movido pelo *animus*, tal é sinal de que deve ser corpóreo. Da mesma forma, se o corpo move o *animus*, é também porque ele é um corpo. As propriedades que tem o *animus* de *propellit* (160, 162) e de *fungi* (168), de *mover* e de *padecer*, correspondem precisamente às propriedades essenciais e definidoras da matéria. Cabe acrescentar que a materialidade da *anima* também ficou demonstrada, visto que é a *anima* que media os movimentos sensitivos entre o corpo e o *animus*. O argumento da materialidade da alma não poderia, contudo, se estruturar por meio da *anima*, visto que sua sensibilidade é exatamente a mesma do corpo. Eles, vizinhos que são, partilham, as mesmas sensações. O argumento da tangibilidade da alma somente se poderia construir a partir do contraste entre *animus* e corpo, do ponto de vista de suas sensibilidades. Do ponto de vista canônico, o tipo de argumento utilizado nessa passagem parece ser simplesmente o da inferência a partir dos indícios acerca da natureza do *animus*, presentes em nossa experiência sensível. Cabe assinalar finalmente que, para Epicuro (*Carta a Heródoto*, 67), a corporeidade da alma se prova também por sua tangibilidade, isto é, pelo fato de agir e padecer.

177-230 Trata-se agora, ao iniciar a exposição da constituição da alma, de mostrar a extrema pequenez de seus átomos. O conhecimento dessa propriedade dos elementos constitutivos da alma é, como enfatiza Lucrécio, nos versos 206-7, útil e oportuno, dentre outras razões, porque permitirá demonstrar que, por sua extrema sutileza, a alma não poderá sobreviver fora dos limites do corpo. Lucrécio nos fornecerá duas provas dessa pequenez, em dois movimentos sucessivos do argumento, uma através da noção de mobilidade, outra através da noção de leveza.

No primeiro movimento do argumento, Lucrécio nos apresenta a tese acerca dessa propriedade não-visível dos átomos do *Animus*, a extrema sutileza, a partir de um indício visível da conduta do *animus*: a incomparável rapidez com que se move. Para, a seguir, expor o princípio que associa sutileza e mobilidade e alguns comportamentos ao nível das coisas visíveis que comprovam a verdade desse princípio. A prova de que os átomos do *animus* são extremamente sutis e diminutos é que nada se compara a ele na rapidez com que *se propõe algo e começa a executá-lo* (*proponit et incohat*, 183), na prontidão com que *é posta em movimento* (*perciet*, 186). Que atos são esses que o *animus* se propõe e começa a executar tão velozmente, não está inteiramente claro. Lucrécio não nos dá maiores indícios, talvez porque o julgue evidente. Poder-se-ia, parece-nos, tratar-se aqui dos atos do pensamento - tão logo nos propomos a pensar em algo, o fluir do pensamento é imediato. Mas, também o fluir das emoções - o desencadeamento de um sentimento frente a um estímulo - pode ser instantâneo. Pelo que nos diz Epicuro na *Carta a Heródoto*, 63, a sutileza dos átomos

da alma é perceptível a partir das "*faculdades da alma, suas afecções, seus impulsos rápidos, seus pensamentos, et tudo cuja privação nos faz morrer*". Em todos os atos do *animus*, estaria, portanto, presente essa prontidão ao movimento. Outro ponto importante a notar é que Lucrecio parece se referir à capacidade de mobilização, isto é, à prontidão ao movimento, antes que à velocidade e rapidez propriamente ditas. Tal fica claro pelo princípio que enunciará para justificar essa associação entre sutileza e mobilidade. Diz ele que o que é tão móbil deve se compor de elementos extremamente redondos e diminutos, para que a impulsão do menor choque possa pô-los em movimento. É, pois, extremamente sutil aquilo que se movimenta sob o impulso do mais leve toque, que nenhuma resistência apresenta a este. É propriamente da incitação ao movimento que se trata. Alguns comportamentos das coisas observáveis nos atestam a verdade desse princípio. A água, por exemplo, se move ao menor impulso porque é formada de átomos pequenos e redondos. Já o mel, cuja natureza é *mais constante* (*constantior*, 191), o líquido mais vagaroso e o movimento mais lento, deve ser formado de átomos menos sutis, menos redondos e menos lisos que, por essas características, estão mais unidos, mais *coesos* (*haeret*, 193). Os comportamentos dessas duas substâncias, entretanto, não deixam tão visível a relação entre a sutileza, circularidade e viscosidade dos átomos e a sua mobilidade quanto se desejaria. Eles antes tornam visível uma relação entre a densidade do corpo e a sua mobilidade. É por essa razão que Lucrecio fornece ainda outros dois fenômenos, em que a relação estabelecida pelo princípio pode ser melhor vista e atestada. As sementes de papoula, ao contrario do que ocorre às espigas de milho ou a um punhado de pedras, são facilmente suspensas, isto é, mobilizáveis por um leve sopro. Tal se deve a serem redondas, sutis e lisas, justamente o oposto do que são as espigas de milho e as pedras. A analogia que melhor confirma o princípio é, sem dúvida, aquela com sementes de papoula. Elas se assemelham diretamente a átomos. Nelas se pode atestar facilmente a relação da sutileza, e demais propriedades, com a mobilidade. Devido à proporcionalidade que existe em todo o universo segundo o epicurismo, o princípio que relaciona sutileza e mobilidade e é inferido do plano das coisas visíveis, pode ser aplicado ao plano das coisas não-visíveis. Assim, da extrema mobilidade dos atos do *animus* se pode, com segurança, deduzir a sutileza de seus átomos por meio da aplicação daquele princípio. Tal aplicação se dá mesmo em progressão. Os átomos do *animus* serão mais sutis do que o de todas as coisas visíveis, visto que o *animus* é mais prontamente mobilizável que qualquer uma das coisas visíveis. Por fim, ainda acerca do primeiro movimento deste trecho, gostaríamos de fazer notar dois pontos. Mais uma vez, o argumento versou sobre o *animus* e não sobre a *anima* ou sobre a alma inteira. Tal porque os atos do *animus*, ao contrário dos atos da *anima*, são bastante destacáveis daqueles do corpo. O *animus*, na medida em que raciocina, delibera, governa o corpo e é sede de emoções, possui funções próprias que o fazem suficientemente distinto do corpo. A *anima*, por sua vez, tem por função própria a sensibilidade dos objetos exteriores, função essa que realiza em colaboração com o corpo. Para que se possa falar das características da alma a via mais fácil será sempre a do *animus*, visto que a sua identidade é bem demarcada daquela do corpo. O segundo ponto diz respeito a que, embora o propósito de Lucrecio seja demonstrar a sutileza dos átomos do *animus* ele acaba tratando de outras características daqueles, a circularidade, a viscosidade, por estarem estas implicadas na causação do movimento.

No segundo movimento desta parte o argumento diz respeito à alma como um todo. A prova da sutileza dos átomos da alma se dará por meio de inferência, a partir de indícios acerca da natureza da alma presentes em determinada experiência. Essa inferência será confirmada por meio de analogia com fenômenos observáveis. A experiência de onde se extraem os indícios da sutileza dos átomos da alma é a do corpo morto, que apresenta o mesmo peso e o mesmo aspecto de quando vivo. Note-se

que a ausência de perda de peso é um sinal da extrema pequenez desses átomos, mas, não deixa de acrescentar Lucrécio, a ausência de mudança de aspecto como um sinal do mesmo fato, numa observação bastante fina. Se o corpo morto não sofre mudança visível de aspecto na sua linha exterior, se ele não murcha, ou coisa que o valha, deve ser porque os átomos da alma ocupam muito pouco espaço nos interstícios da matéria do corpo, de modo que, ausentes, eles não deixam qualquer marca visível na forma do corpo. Se fosse possível *condensar* (*conglomerari*, 210) a substância da alma, destaca Lucrécio, ela poderia ser contida num espaço muito pequeno (209-10), de tal forma são diminutos os átomos que a compõem. Essa inferência acerca de uma propriedade de algo não-visível, a alma, será, então, confirmada por analogia com fenômenos que ocorrem no domínio do visível. Da mesma forma que a alma abandona o corpo morto sem que nenhuma perda de peso ou diferença de aspecto seja notada, também o aroma pode abandonar o vinho e o perfume, e o sabor um corpo, sem que se veja qualquer alteração de peso ou aspecto. A relação constante em todos esses eventos físicos - inalteração de peso e aspecto - é atribuída à extrema sutileza dos átomos da alma, do aroma e do sabor. Lucrécio se vale aqui dessa analogia para reforçar a hipótese da pequenez extrema dos átomos. Entretanto, esse procedimento, a indução por analogia tem força apenas de mostrar a possibilidade dessa hipótese. Esta não passa a ser necessariamente verdadeira. É uma hipótese demonstrada como possível, que não exclui, contudo, outras.

231-257 Dentro de seu plano mais geral de descrever a constituição da alma, Lucrécio procederá à apresentação dos tipos de átomos que a compõem. Os movimentos deste trecho obedecem à seguinte ordem. Inicialmente, se inferirão, a partir dos indícios dados na observação sensível, três tipos de átomos anímicos. O quarto tipo será deduzido a partir da constatação de que aqueles três sozinhos não poderiam desdobrar as funções da alma. Segue-se, então, a descrição de alguns traços desse quarto elemento da alma e da mecânica dos movimentos sensitivos a que daria início no corpo. Por fim, apresenta-se a dor como um movimento sensitivo que se espalha por todos os planos do corpo, e que, por essa razão, pode levar à separação entre corpo e alma, isto é, à morte do ser animado.

O que exalam os moribundos ao morrer servirá de indício a que se infiram os tipos de átomos que compõem a alma, afinal, faz parte da evidência que a alma abandona o corpo no instante da morte. Ora, um tal corpo exala sopro e calor. Visto que o calor sempre se acompanha de ar, é necessário deduzir que este é o terceiro elemento a compor a alma. Entretanto, esses três elementos, por si sós, não bastam para criar a sensibilidade, afirma Lucrécio, sem fornecer maiores informações. Podemos concluir de nossa parte que tais elementos são encontrados fora do corpo, sem que, contudo, sejam capazes de criar os movimentos sensitivos que caracterizam a alma. Razão pela qual é preciso supor um quarto elemento, que, unido aos outros três, formaria essa conjunção única, dotada de funções específicas que é a alma. Fora do corpo podem se encontrar os três primeiros elementos, mas, justamente pela falta do elemento diferenciador da alma, o quarto elemento, eles não são capazes de desempenhar as funções próprias da alma. Tais funções que o elemento diferencial permitiria desempenhar incluiriam tanto a sensibilidade quanto o pensamento, segundo interpretação dada ao verso 240, corrompido. Cabe ressaltar, entretanto, que Lucrécio se ocupará de enfatizar a relação entre a presença desse quarto elemento e a sensibilidade por toda essa passagem. Tal elemento não recebeu nome algum. Certamente porque, diferentemente dos outros três, ele não se encontra fora do corpo nem é conhecido como eles. Mas é notável que Lucrécio se poupe de dar-lhe nome. Para entender isso talvez nos ajude lembrar o que dirá ele alguns versos adiante, 273-4, isto é, que esse é o elemento mais oculto e escondido da alma, o mais invisível no próprio domínio do invisível e, por essa razão, o que permanece mais desconhecido. É

possível, no entanto, por dedução, chegar a algumas conclusões sobre sua natureza. Se é a sua existência que possibilita os movimentos sensitivos próprios da alma, se tais movimentos se iniciarão nela graças a sua presença, então devemos concluir por sua incomparável mobilidade, isto é, por sua inigualável capacidade de se movimentar ao mais desprezível impulso. Se, como vimos, mobilidade implica sutileza, circularidade e viscosidade, devemos atribuir-lhe todas essas características. É, aliás, essa incomparável sutileza frente aos três elementos restantes que faz dela a alma da alma. Lucrécio passa, então, a descrever a mecânica dos *movimentos sensitivos* (*sensiferos motus*, 240,245). Como todo movimento, ele se inicia por choques entre átomos. Como a sensação envolve, por vezes, choques bastante leves, tal como, por exemplo, os simulacros, que se desprendendo dos objetos vêm bater em nosso olho, ou a teia de aranha que roça nossa pele, os átomos da alma, que receberão e serão movimentados por esses leves choques, devem ser muito sutis, tal como é o caso do quarto elemento. Esse elemento, que primeiro recebe os impulsos, é agitado e, numa reação em cadeia, passa a transmitir os impulsos aos outros elementos da alma e, por fim, aos do corpo, segundo uma progressão que vai dos elementos mais sutis aos menos sutis. Assim, na alma, são atingidos pelos impulsos, após o quarto elemento, sucessivamente o calor, o sopro e o ar. No corpo são atingidos em sucessão: a matéria mais fluida, o sangue, a intermediária, as carnes, e, finalmente, a matéria mais sólida, os ossos e as medulas. Essa mecânica de transmissão segue rigorosamente uma ordem progressiva que vai do mais sutil ao menos sutil, ou seja, do mais mobilizável ao menos mobilizável. Os impulsos, à medida que vão percorrendo a cadeia, vão se tornando menos leves, em razão de se tornar progressivamente maior a massa dos átomos que os produzem. Nesse ponto, Lucrécio introduz as noções de prazer e dor. No momento em que os movimentos sensitivos se tornam profundos e atingem toda a matéria da alma e do corpo, instala-se uma agitação generalizada, que, segundo seja boa ou má, será prazer ou dor. No caso de ser desagradável, essa *agitação generalizada* (*omnia perturbentur*, 253) pode levar à *dispersão* (*diffugiant*, 255) dos elementos da alma e a sua retirada do corpo, o que caracteriza a morte do ser animado. Disso conclui Lucrécio que, para que a vida se mantenha no corpo é necessário que os movimentos sensitivos se limitem à superfície do corpo. Podemos observar do que nos diz Lucrécio que nem toda mobilização generalizada do corpo e da alma constitui um mal, perturbação, no sentido atomista de agitação e desordem que pode levar à salda pelo ser composto de seus limites, à morte. O prazer é também, enquanto generalização dos movimentos sensitivos, agitação, sem que, contudo, ameace a vida do ser animado. Sobre essa diferença nenhuma explicação encontramos. Quanto a deverem se manter na superfície os movimentos sensitivos, tal parece se dever ao fato de tais movimentos serem próprios dos elementos anímicos, sutis, lisos e redondos, facilmente mobilizáveis que são. Os átomos corporais, maiores, de formas irregulares e ásperos, mais estreitamente unidos e com menor espaço entre si, são menos mobilizáveis e, portanto, menos afeitos à agitação e aos movimentos sensitivos. Talvez se possa compreender por aí porque afirma Epicuro na *Carta a Heródoto*, 64, que o corpo recebe da alma a sensibilidade como um atributo acidental, não a possuindo ele mesmo e por ele mesmo, mas a obtendo da convivência desde o nascimento com a alma.

258-281 Este trecho visa abordar a unidade da alma, demonstrando, por um lado, como as faculdades de seus elementos constitutivos não podem ser destacadas e, por outro lado, como o quarto elemento realiza uma função primordial nessa unidade, enquanto uma espécie de alma da alma.

Trata-se, então, de colocar a questão de como se unem esses quatro elementos da alma. Para responder a ela Lucrécio lamenta a indigência de sua língua, pretendendo ainda assim tocar o assunto como for possível. Essa observação, um tanto obscura, poderia estar se referindo à terminologia altamente técnica que seria

necessário mobilizar para fazer jus ao tratamento epicurista desse ponto. O fato é que Lucrécio trata desses fundamentos atômicos da unidade da alma de modo bastante breve e lacônico. Um ponto sobre o qual insiste é que, de tal forma os movimentos dos quatro tipos de átomos anímicos *se atravessam* (*cursant*, 262), que não é possível discriminar quais *faculdades* (*potestas*, 264) derivam de quais elementos. Essa impossibilidade nos é apresentada como prova da perfeição da união dos elementos. As faculdades da alma não seriam mais de seus elementos, mas do todo. Tais faculdades seriam para a alma o que o odor, a cor e o sabor são para qualquer porção de carne de um ser vivo, isto é, diferentes propriedades de um único todo. O que mereceria maior aprofundamento é a relação entre a unidade da alma e o entre cruzamento do movimento de seus elementos.

Ainda com o propósito de tratar da unidade dos elementos anímicos, Lucrécio explorará a relação entre o quarto elemento e os outros três. Por ser a origem dos movimentos sensitivos a função que distingue a alma de todos os demais seres compostos, esse quarto elemento pode ser considerado a própria condição de existência da alma inteira. Aliando-se a esse fato o caráter sutilíssimo e oculto desse elemento em relação aos outros três, bem se pode enxergar nele uma espécie de alma da alma inteira. A analogia entre essa relação interna à alma e aquela entre o corpo e a alma inteira torna-se, então, imediata. Tal analogia tem, a nosso ver, a função de esclarecer a relação entre o quarto elemento e os outros três, assim como indicar a infinita proporcionalidade do universo. O corpo possui em seu interior um ser composto, a alma, com o qual mantém certo relacionamento, qual seja, recebe dele a sensibilidade, é governado por ele, tem, graças a ele, a vida etc. De modo similar, a própria alma tem em seu interior um elemento com o qual mantém o mesmo relacionamento. Esse universo é proporcionado em todos os seus planos.

282-322 Uma vez que já se demonstrou quais espécies de átomos compõem a alma e como cada espécie combina suas faculdades para formar a totalidade de faculdades da alma, é preciso atentar para o fato de que os diferentes estados passionais do *animus* nos fornecem indícios de que as faculdades do calor, do sopro e do ar têm ações diversas e até mesmo contrárias, razão por que é preciso supor a predominância, a cada vez, da faculdade de um elemento, pelo que chegamos a uma teoria atomista dos caracteres.

Inicialmente, Lucrécio deduz a necessidade da predominância da faculdade de um daqueles três elementos sobre as dos outros do fato de que, se cada faculdade agisse simultaneamente às outras no interior da alma, haveria a destruição e desagregação da sensibilidade. Haveria uma *divisão* (*diducta*, 287) interna na alma e, conforme insistirá Lucrécio mais adiante, toda separação e desagregação entre os átomos de um corpo composto ameaçam o bom desempenho de suas funções, bem como sua própria existência. Se o calor, o sopro e o ar têm, como os indícios de sua ação sobre o *animus* demonstram, capacidades contrárias, será preciso que apenas um deles predomine sistematicamente que os outros dois se subordinem a ele. E, efetivamente, é o que se observa nos caracteres do homem e dos demais animais. Que cada elemento opera diversamente no *animus* nota-se pelos sinais manifestos em cada estado passional. Lucrécio se refere ao *animus*, pois é esta a parte da alma capaz de uma sensibilidade relacionada às emoções. No estado de cólera vemos o peito inflamado e os olhos em chamas. No temor, o calafrio e o tremor dos membros. Na placidez, o coração tranqüilo e o semblante sereno. Em cada indivíduo e em cada espécie animal ocorrerá o predomínio de reações de cólera, temor ou placidez sistemáticas, o que indica a preponderância da ação de um dos elementos sobre o outro. Lucrécio elabora assim uma explicação atomista dos caracteres. Sugere ainda, um pouco mais abaixo neste trecho (314-8), que muitas outras diferenças de caracteres

e de costumes têm origem nas *formas dos átomos (figurarum principiiis, 317-8)*, sendo, pois, as suas *causas não-visíveis (caecae causas, 316)*.

Lucrecio introduz nesse trecho um breve comentário sobre a força desses traços de caráter frente às modificações pretendidas pela *educação (doctrina, 307)*. Afirma que esta, por mais que pretenda empreender modificações, encontra sempre limite nessa conformação primeira da alma por seus elementos. Nunca será possível apagar inteiramente esses traços naturais de caráter. Entretanto, curiosamente, esse determinismo da constituição natural da alma é logo amenizado, quando se trata de perguntar em que medida isso impediria a vida do sábio, a vida feliz. Por mais que esses traços naturais preponderem, jamais podem impedir a vida feliz. A constituição atômica não é um obstáculo à ética. Ninguém estará autorizado a usar um tal argumento para explicar o seu insucesso na condução da vida de sábio.

323-369 Uma vez que já descreveu brevemente a constituição da alma, Lucrecio começa a tratar das relações entre alma e corpo. Neste trecho assenta uma das teses mais importantes para a demonstração da mortalidade da alma, qual seja, a da estreita união entre corpo e alma. Desde que nenhuma parte pode existir enquanto tal fora do todo, a alma não pode sobreviver fora do ser animado, isto é, separada da outra parte desse ser, o corpo. Um dos principais pilares da tese da alma imortal é, justamente, a afirmação de sua autonomia em relação ao corpo. Nesta passagem Lucrecio mostrará por duas vias, uma canônica e outra física, que alma e corpo, enquanto partes de uma só natureza, o ser animado, não podem ter qualquer existência fora desse todo, ou, em outras palavras, que uma parte não pode ser nada sem a outra. O que denominamos via canônica diz respeito à dupla analogia odor/incenso e calor/água, que introduz implicitamente as noções de *propriedade essencial (coniuncta)* e *acidental (euenta)*. A via física diz respeito à descrição do relacionamento dos átomos anímicos e corporais desde o primeiro momento de sua existência no ventre materno. Essa passagem inclui ainda uma discussão que, embora pudesse parecer deslocada no contexto, vista com mais atenção inscreve-se cuidadosamente no plano geral do trecho. Tal discussão se preocupa em refutar a tese da autonomia da alma em relação ao corpo no desdobramento da sensibilidade.

Lucrecio começa essa passagem crucial na economia do livro III fornecendo progressivamente os elementos conceituais que edificarão a noção de unidade entre corpo e alma. Na verdade, essa construção da noção de unidade parece valer não apenas para o ser animado, mas para todo corpo composto. Que elementos conceituais são esses? Diz-nos ele que a alma é *abrigada (tenetur, 323)*<sup>1</sup> pelo corpo, do qual, por sua vez, é *o guardião e a causa de salvação (custos et causa salutis)*. Ambos desempenham em relação ao outro a mesma função de condição de existência. Ambos, continua, *estão estreitamente unidos por raízes comuns (communibus inter radicibus haerent, 325)* e, em conseqüência, *não se pode separá-los sem morte (nec sine pernicie diuelli posse uidentur, 326)*. Essa mútua dependência tem por causa uma origem comum, um nascimento comum, como se verá mais adiante. Para uma unidade assim definida a separação entre as partes tem o sentido de morte. Morte tanto para a unidade, o corpo composto, no caso o ser animado, quanto para as partes, no caso a alma e o corpo. A noção de morte enquanto o fato, para um corpo composto, da separação de suas partes é aqui, pela primeira vez no livro III, apresentada explicitamente. Ela se tornará essencial em toda a argumentação contra a imortalidade da alma. E se introduz fortemente nesse momento, através de um léxico que retoma reiteradamente a idéia de separação: *diuelli, 326 (separar à força), euellere, 327*

---

<sup>1</sup> A tradução de Ernout (LUCRÉCE,1925), que seguimos aqui, nos parece mais feliz que a de Munro (OATES,1940) – “contida”, por sugerir a função protetora que o corpo desempenha em relação à alma, de que é o *vaso*.

(*desarraigar*), *extrahere*, 330 (*tirar, extrair*), *dissoluantur*, 330 (*dissolver, separar*), *conuellit*, 340, *conuulsi*, 343 (*arrancar, destruir, fazer em pedaços*), *discidium*, 342, 347 (*separação, divórcio*). Em várias nuances o campo semântico da separação desenha a noção de morte do corpo composto. É importante recordar que o conceito de morte, um fato físico extensivo a todo corpo composto e não apenas um fato biológico, só se aplica ao corpo composto. O corpo em sua existência simples, o átomo, não tem morte, precisamente porque não admite separação, é *indivisível, atomos*. A morte do ser composto não significa, então, o absoluto desaparecimento de sua matéria, os átomos, mas significa o desaparecimento desse arranjo entre átomos que presentemente constituem determinado ser composto.

O conceito de separação, enquanto causa do desaparecimento de um corpo composto, parece assumir no epicurismo um duplo sentido, conforme uma interpretação canônica ou física. As duas analogias a que procede Lucrecio nessa passagem nos introduzem à interpretação canônica. Na primeira analogia trata-se de relacionar as implicações da retirada do odor ao incenso com aquelas da retirada da alma ao ser animado. A relação constante nas duas proporções é a *destruição* (*intereat*, 328) e *dissolução* (*dissoluantur*, 330) do todo pela retirada de suas partes. A segunda analogia é, na verdade, uma analogia invertida, ou seja, a demonstração de uma proporção inversa entre os dois pares de termos. Assim, as implicações da separação entre o calor e a água são inversamente proporcionais àquelas da separação entre alma e corpo. Enquanto a água permanece *incólume* (*incolumis*, 341) à separação do calor, o corpo é destruído, *se faz em pedaços* (*conuulsi*, 343) pela separação da alma. Parecem estar em causa nessas duas analogias os conceitos de *atribuição essencial* e *acidental*, *coniuncta* e *euenta*, na terminologia de Lucrecio (I, 449, 450). Eis o que entende por *coniuncta*: "o que não pode de modo algum ser abstraído e separado de um corpo sem que esse divórcio leve à destruição" (I, 451-2). E por *euenta*: "tudo cuja vinda ou partida não destrói a natureza do ser" (I, 457-8). A relação entre alma e ser animado, parte-todo, e entre alma e corpo, parte-parte, é a mesma existente entre odor e incenso, qual seja, a de uma atribuição essencial. A alma faz parte da definição de ser animado e de corpo, de forma que sua separação em relação a eles impede que se continue a chamá-los por esses nomes. Eles perdem essa identidade e passam a ser outra coisa. Da mesma forma, o incenso se define pelo seu odor, aquele tem neste um elemento constitutivo de si, sem o que sofre uma mudança tal que deixa de ser ele próprio. Mudando inteiramente de identidade, o nome não lhe é mais apropriado. Já o calor mantém uma relação radicalmente diferente com a água. Não lhe é constitutivo, isto é, sem ele esta não deixa de ser o que é. As propriedades essenciais e acidentais demarcam, assim, os limites dentro dos quais algo pode se alterar sem deixar de ser o que é, permanecendo com uma certa identidade. A separação é morte - desaparecimento de um ser na configuração em que presentemente se encontra - apenas na medida em que atinge as propriedades essenciais. A separação de propriedades acidentais, de sua parte, implica alguma mudança no ser, mas não uma que significa a saída de seus limites, isto é, a morte. Distinguir entre essas duas espécies de separação é precisamente o propósito do autor ao introduzir aquelas duas analogias.

A separação enquanto causa de morte pode assumir também uma interpretação física. Como já vimos, nos versos 262 e seguintes, o movimento *entrecruzado* (*cursant*, 262) dos átomos da alma é o que faz dela *uma só natureza* (*unam naturam*, 270). Aqui, tratando desta vez da unidade entre corpo e alma, Lucrecio utiliza uma imagem bastante próxima àquela, a do *entrelace* (*inplexis*, 331) dos -, átomos. O que se acrescenta, dessa vez, como fato crucial na formação da unidade é a *origem comum*, por duas vezes enfatizada: *communibus radicibus*, 325, *origine prima*, 331. O fato de os átomos do corpo e da alma aprenderem a conviver desde o primeiro instante no ventre

materno, ou seja, aprenderem por mútuos contatos a desdobrar os movimentos vitais (344-6) é de suma importância. Afirma o filósofo que essa origem comum determina um *destino comum* (*consorti praedita uita*, 332). Uma vez formado o ser composto, ele deve permanecer exatamente igual a sua composição inicial. Qualquer modificação nesta implica a morte do ser, ou, em outros termos a saída dos limites que determinam a sua identidade. É preciso lembrar que opera aqui a tese epicurista da proporcionalidade do universo. Um ser composto orgânico, como o homem, é formado por um núcleo primeiro, onde já estão presentes alma e corpo. Cresce e se expande, pela reprodução contínua desse núcleo. A proporcionalidade entre as partes do corpo se mantém por toda a sua existência, do nascimento morte. A separação de uma das partes, que se encontravam unidas desde o primeiro instante de existência do ser composto, tem, pois, o sentido de desaparecimento daquele. A importância da origem comum na constituição de uma unidade, de *uma só natureza* (*unam naturam*, 270), como quer Lucrecio, será fundamental na refutação da tese da transmigração das almas, que se dará mais adiante. Aquilo que se acrescenta a algo após o primeiro instante de existência nunca pode formar com ele uma só natureza, é como um atributo acidental para ele. Pode dele ser separado sem que pereça. A separação interpretada fisicamente é também de duas espécies: uma que implica na morte, agindo sobre o núcleo primeiro do ser, e outra que não implica naquela, deixando intacto tal núcleo.

Por fim, ainda no plano mais geral dessa passagem que intenta provar a recíproca dependência entre corpo e alma, o autor se ocupará de refutar a tese de que a sensibilidade é uma função desempenhada unicamente pela alma. Ele já nos dissera que não se vê que o corpo ou a alma possam se bastar a si próprios sem o socorro um do outro, que sejam capazes de sentir um sem o outro (333-4), mas que é por *movimentos comuns* (*communibus motibus*, 335) que a sensibilidade se dá. Para que a unidade entre alma e corpo se faça definitivamente demonstrada é necessário que se dê prova de que ambos concorrem igualmente para essa função. É necessário, portanto, mostrar que ambos são mutuamente dependentes nessa função, que nenhum poderia desdobrá-la separadamente do outro. É essa a razão, parece-nos, por que Lucrecio se ocupa da refutação da tese de que apenas a alma tem papel na sensibilidade. Esta é uma parte essencial à edificação do argumento da unidade.

O filósofo não procederá a uma demonstração de que alma e corpo concorrem igualmente na sensibilidade, mas fará antes a refutação da tese contraditória. Esta tese aparece enunciada em seu texto em três versões: uma, mais fraca, à qual o autor opõe simplesmente a evidência dos sentidos, e outras duas mais fortes, porque acrescentadas de objeções, as quais ele também dará resposta. A tese mais fraca afirma apenas que o corpo não sente, mas unicamente a alma espalhada nele o faz. A ela Lucrecio responde que sustentar isso é lutar contra algo manifesto e verdadeiro, é lutar contra a evidência de que nosso corpo participa intensamente da sensibilidade. Mas logo a tese adversária aparece em nova roupagem: se a partida da alma priva o corpo de sensibilidade é porque ele não a possui verdadeiramente. Lucrecio utiliza, então, um argumento epicurista conhecido (*Carta a Heródoto*, 64): o corpo não possui a sensibilidade como algo próprio, como um atributo essencial, mas como um atributo acidental. Ele a recebe da alma, aprende a desdobrá-la, convivendo com ela desde o primeiro instante no ventre da mãe. O abandono do corpo pela alma retira dele o que lhe foi acrescentado pela convivência, mas que não lhe pertencia constitutivamente. Não é possível, entretanto, à alma desdobrar a sensibilidade sem o corpo. Embora ela seja a causa primeira da sensibilidade, *"ela não a possuiria se não fosse abrigada de algum modo pelo resto do organismo"* (*Carta a Heródoto*, 64). O que Epicuro parece querer evitar com essa última observação é a hipótese, presente nos argumentos da imortalidade e na crença dos castigos após a morte, de uma alma sensível fora do

corpo. A terceira versão da tese da sensibilidade, função unicamente anímica, aparece reforçada pelo seguinte argumento: os olhos não poderiam ver por si próprios, mas são o instrumento de que se serve a alma para ver, tal como uma porta. Ora, diz Lucrecio, a própria sensação nos dá prova de que os olhos não são na visão passivos como uma porta. Seja porque quando somos ofuscados e nada vemos, os olhos tiveram um papel ativo, interventivo, que uma porta jamais tem. Seja porque, se os olhos fossem meramente portas para a alma, uma vez que essa estivesse fora do corpo deveria enxergar melhor sem o incômodo dessas portas, o que de fato não ocorre. Fora do corpo, a alma nada enxerga, ela é inteiramente dependente do corpo para isso.

### **Bibliografia**

LUCRÈCE, *De rerum natura*. Commentaire exégetique et critique. Paris: Les Belles Lettres, 1925.

OATES, W. J., *The Stoic and Epicurean philosophers: the complete extant writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*, New York, Random House, 1940.

EPICURO, *The essential Epicurus: letters, principal doctrines, vatican sayings and fragments*. Buffalo, Prometheus Books, 1993.

Recebido para publicação em 12-11-10; aceito em 19-12-10