

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

André Fernandes Silveira

**A mortalidade da alma como condição para a vida boa no *De rerum natura* de
Lucrecio**

Juiz de Fora

2023

André Fernandes Silveira

**A mortalidade da alma como condição para a vida boa no *De rerum natura* de
Lucrecio**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia

Orientador: Doutor Fábio da Silva Fortes

Juiz de Fora

2023

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Silveira , André Fernandes .

A mortalidade da alma como condição para a vida boa no De rerum natura de Lucrecio / André Fernandes Silveira . -- 2023.
120 p.

Orientador: Fábio da Silva Fortes
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

1. Mortalidade. 2. Vida boa. 3. Alma . 4. Ética . 5. Corporalismo . I. Fortes , Fábio da Silva , orient. II. Título.

André Fernandes Silveira

**A mortalidade da alma como condição para a vida boa no *De rerum natura* de
Lucrecio**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia

Aprovada em (dia) de (mês) de (ano)

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Antônio Julio Garcia Freire
Universidade Estadual do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho
Universidade Federal de Juiz de Fora

Ao meu querido amigo,

Matheus.

Agradecimentos

Gostaria de reforçar, ainda que formalmente e apesar de já terem conhecimento de minha gratidão, meus agradecimentos àqueles e àquelas que direta ou indiretamente participaram da construção desta dissertação;

à minha mãe, *Maria Aparecida*, pelo apoio e carinho incondicionais, além da confiança em minhas competências, mesmo quando elas se mostraram fracas;

aos meus amigos e colegas, pelas conversas frutíferas ao longo desses dois anos que me garantiram várias reflexões;

aos professores que participaram da banca de defesa, *Pedro Calixto Ferreira Filho*, que me apresentou Lucrécio há vários anos, e *Antônio Julio Garcia Freire*, pelos conhecimentos aprofundados sobre o filósofo-poeta epicurista;

ao meu querido amigo, *Matheus dos Reis Gomes*, pelo companheirismo, apoio e leitura atenta de todos os meus textos;

e, para terminar, ao meu querido orientador, *Fábio da Silva Fortes*, pela paciência e dedicação, além de ter me mostrado um Platão, arrisco em dizer, mais verossímil.

Vamos agir, portanto, e prolonguemos os trabalhos da existência o quanto pudermos, e que a morte nos encontre a plantar as nossas couves, mas indiferentes à sua chegada e mais ainda ante as nossas hortas inacabadas.

(MONTAIGNE, I, XX)

RESUMO

A atual dissertação tem como objetivo refletir acerca da possibilidade de relacionar dois âmbitos filosóficos, *prima facie*, distintos, a saber, a metafísica corporalista do estatuto ontológico da alma e o tema da ética que trata da vida boa. Para realizar esse objetivo, analisamos os argumentos apresentados pelo filósofo-poeta Tito Lucrecio Caro, no Canto III de seu poema *De rerum natura*, para defender que a alma (*animus+anima*), estabelecida em sua unidade funcional com o corpo (*corpus*), é mortal e não preexiste e sobrevive, respectivamente, ao nascimento e perecimento do corpo. Com efeito, pensamos que esses argumentos, apresentados pelo filósofo poeta latino, só são plenamente compreendidos se colocados num pano de fundo ético que caracteriza a filosofia epicurista, isto é, uma filosofia que busca a vida boa ou a paz da alma (*animi pax*). Nesse sentido, através da interpretação da filosofia helenística que faz o filósofo francês Pierre Hadot, a filosofia como um modo de vida específico para cada escola e corrente de pensamento da Antiguidade, refletimos sobre esse período histórico, no qual pertencia Lucrecio, e como o discurso filosófico sobre a defesa da mortalidade da alma parece se fundamentar e se relacionar com o modo de vida epicurista. Desse modo, é através do combate às duas principais perturbações que aterrorizam o ânimo (*animus*) dos seres humanos, a saber, o medo da morte e o medo dos deuses, que se tornaria possível a busca pela vida boa.

Palavras-chave: Mortalidade. Vida boa. Alma. Ética. Corporalismo.

ABSTRACT

The present dissertation aims to reflect on the possibility of relating two philosophical scopes, *prima facie*, distinct, namely, the corporalist metaphysics of the ontological status of the soul and the theme of ethics that deals with the good life. To accomplish this objective, we analyze the arguments presented by the philosopher-poet Tito Lucrecio Caro, in Chant III of his poem *De Rerum natura*, to defend that the soul (*animus+anima*), established in its functional unit with the body (*corpus*) is mortal and not preexisting and survives respectively the birth and perishing of the body. Indeed, we think that these arguments, presented by the Latin poet philosopher, are only fully understood if placed in an ethical background that characterizes the Epicurean philosophy, that is, a philosophy that seeks the good life or peace of the soul (*animi pax*). In this sense, through the interpretation of the Hellenistic philosophy that makes the French philosopher Pierre Hadot, philosophy as a specific way of life for each school and current of thought of antiquity, we reflect on this historical period, in which Lucretius belonged, and how the philosophical discourse on the defense of the mortality of the soul seems to be based and relate to the Epicurean way of life. Thus, it is through the fight against the two main disturbances that terrorize the spirit (*animus*) of human beings, namely, the fear of death and the fear of the gods, that the search for the good life would become possible.

Keywords: Mortality. Good life. Soul. Ethics. Corporalism.

LISTA DE ABREVIATURAS

CH	EPICURO. <i>Carta a Heródoto.</i>
CM	EPICURO. <i>Carta a Meneceu.</i>
CP	EPICURO. <i>Carta a Pítocles.</i>
DK	DIELS E KRANZ. <i>Die Fragmente der Vorsokratiker (Fragmentos dos Pré-socráticos).</i>
DL	DIÓGENES LAÉRCIO (<i>Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres</i>).
DRN	LUCRÉCIO. <i>De Rerum Natura (Sobre a Natureza das Coisas).</i>
MP	EPICURO. <i>Máximas Principais.</i>
SV	EPICURO. <i>Sentenças Vaticanas.</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 PRIMEIRO CAPÍTULO: Alma (<i>psykhe</i>) e morte em Leucipo, Demócrito e Epicuro.....	16
1.1 Os precursores do atomismo: Leucipo, Demócrito e a concepção da alma (<i>psykhe</i>).....	17
1.2 Epicuro: a mortalidade da alma (<i>psykhe</i>) e sua relação com a ética	27
2 SEGUNDO CAPÍTULO: Lucrécio e a mortalidade da alma (<i>animus+anima</i>)	34
2.1 O doce mel da poesia de Lucrécio como libertação da alma (<i>animus+anima</i>)	35
2.2 <i>Animus-anima-corpus</i> : uma unidade funcional.....	43
2.3 A defesa da mortalidade do <i>animus-anima</i> : contra a sobrevivência e a preexistência da alma.....	53
3. TERCEITO CAPÍTULO: A mortalidade da alma (<i>animus+anima</i>) como condição para a vida boa.....	71
3.1 Pierre Hadot e a filosofia como modo de vida	71
3.2 A primazia da vida boa no <i>De rerum natura</i> : mortalidade e sabedoria.....	84
3.3 Lucrécio e a crítica da religião.....	95
CONCLUSÃO.....	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	115

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem, de forma ampla, o objetivo de estabelecer uma aproximação entre um tema de cunho metafísico¹, a saber, o do estatuto ontológico da alma (*psykhe*, *animus+anima*) e um tema ético que é o da vida boa, a partir de suas perspectivas da filosofia antiga consagradas no pensamento do filósofo e poeta latino Tito Lucrécio Caro. Nesse sentido, as perguntas norteadoras de nossa pesquisa são: o que se pode concluir ao defender a tese da mortalidade da alma e qual sua relação com a vida boa? Nesse sentido, essa tese parece ter consequências éticas inevitáveis para a vida boa na medida em que busca combater as perturbações e angústias que acometem o ânimo (*animus*) dos seres humanos.

Tito Lucrécio Caro foi um poeta-filósofo romano que viveu ao longo da primeira metade do século I a.C. e deixou uma única obra intitulada *De rerum natura* (*Sobre a natureza das coisas*). Esse extenso poema de língua latina, com cerca de 7.500 versos em hexâmetros datílicos, é composto em três pares de Cantos que vão desde a constituição microscópica da natureza (Cantos I e II), passando pelo nível corporal, a constituição da alma e sensações (Cantos III e IV), até aspectos cosmológicos e da história humana (Cantos V e VI). Sobre a vida de Lucrécio sabe-se muito pouco, e sobretudo através do fragmento deixado por Jerônimo de Estridão em seu *Chronicon* ou *Temporum Liber*, uma implementação das *Crônicas* de Eusébio de Cesaréia, no qual o pensador cristão afirma que Lucrécio teria sido acometido por uma poção de amor e enlouquecido, mas que nos intervalos da loucura teria escrito alguns livros e, por fim, cometido suicídio aos 44 anos de idade.²

São dois os mais antigos manuscritos conhecidos do poema de Lucrécio e datam do século IX. Por causa de seus formatos, alongado e quadrangular, foram chamados, respectivamente, de *Oblongus* e *Quadratus*. De acordo com Greemblat, esses manuscritos foram catalogados no acervo de um erudito e colecionador holandês do século XVII, Isaac Voss, e estão na Biblioteca da Universidade de Leiden desde 1686. Ainda, fragmentos de um terceiro manuscrito, possivelmente também do século IX, que contém cerca de 45 por cento

¹ Ao longo da dissertação, utilizaremos algumas vezes o termo “metafísica” com a consciência de seu anacronismo. Todavia, é mais usual, em autores antigos, o termo “física”, sobretudo em Lucrécio quando este faz uma reflexão sobre a *natura*, isto é, sobre a geração e a corrupção da natureza. Nesse sentido, ao tratarmos da mortalidade da alma (*animus + anima*) como um tema metafísico, estamos nos referindo à alma como parte do estudo da física ou da *natura*.

² Cf. *Titus Lucretius poeta nascitur, qui postea amatoria poculo in furorem versos, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propterea se manu interfecit anno aetatis XLIV.* JEROME, *Chronicle*. Disponível em: https://www.tertullian.org/fathers/jerome_chronicle_03_part2.htm

do poema de Lucrécio, também perduraram no tempo e estão abrigados em coleções em Copenhague e em Viena (Greenblatt, 2011, p. 193). Além desses manuscritos, outro foi encontrado e devidamente intitulado muito tempo depois do começo das escavações na cidade de Herculano no século XVIII, pois foi somente em 1987 que os papiros foram decifrados pelo papirologista Knut Kleve e seus colegas, revelando novamente o *De rerum natura* de Lucrécio (*Ibidem*, p. 65). Vale a pena ressaltar que se há uma gama de códices do poema de Lucrécio, boa parte deles parecem derivar de um manuscrito feito pelo humanista italiano Poggio Bracciolini que, em 1417, encontrou o poema enquanto procurava pelas obras perdidas de autores da antiguidade (*Ibidem*, p. 55).

O Canto III do poema de Lucrécio, sobre o qual iremos especialmente nos debruçar, é destinado essencialmente à análise da natureza, estrutura e funcionamento da alma (*animus+anima*). Não por acaso, essa análise é posterior ao Canto II, cujo tema é dedicado à constituição microscópica da realidade, ou seja, à ontologia ou física, o que parece indicar que só é possível ter uma compreensão adequada da natureza da alma ao se estudar profundamente a natureza (*physis* ou *natura*).³

Lucrécio se insere numa tradição filosófica denominada atomismo que remonta a Leucipo, passando por Demócrito e chegando a Epicuro, inspirador do filósofo-poeta romano. Apesar disso, a palavra *átomo* não é utilizada em nenhum momento por Lucrécio em seu poema, razão pela qual talvez seja mais adequado afirmar que o poeta se insere numa tradição corporalista. Essa tradição não é rígida, ou seja, não mantém as mesmas ideias e muitas postulações são divergentes se considerarmos a longa tradição filosófica que vai desde Leucipo até as posições de Epicuro e Lucrécio. Devido à relativa “escassez de textos” de Epicuro que chegaram até nós e que consistem atualmente em suas epístolas e máximas⁴, é muito difícil reconstituir, mesmo que minimamente, sua teoria sobre a natureza da alma (*psykhē*), sobrando apenas, mas imprescindíveis, alguns passos da *Carta a Heródoto*. Desse modo, o Canto III do poema de Lucrécio, com seus mais de mil versos, torna-se essencial para o estudo da psicologia epicurista.

³ Epicuro indica que não é possível alcançar a tranquilidade da alma (*ataraxia*) sem antes se dedicar ao estudo da natureza (cf. *CH*, 37).

⁴ Diógenes Laércio faz referência a que talvez seja a maior obra de Epicuro, composta em 37 livros, e intitulada *Peri Phýseos* (*Sobre a natureza*) (Cf. *DL*, 10, 30). No entanto, infelizmente essa obra foi quase que completamente perdida devido à erupção do monte Vesúvio no século I d.C., sobrando apenas alguns poucos fragmentos que foram encontrados na Vila dos Papiros da antiga cidade de Herculano.

Com efeito, o Canto III apresenta uma argumentação detalhada onde o poeta procura demonstrar a natureza e estrutura do ânimo (*animus*) e da ânima (*anima*), a saber, corporal, e como ela não pode preexistir e sobreviver, respectivamente, ao nascimento e perecimento do corpo (*corpus*). Além disso, toda a argumentação sobre a mortalidade da alma (*animus+anima*) parece indicar uma reflexão mais profunda, talvez até mesmo se constituir na finalidade da filosofia que defende Lucrécio, a epicurista, que é sobre a vida boa ou sobre o modo de vida que se está disposto a viver em vista disso.

Diante dessa problemática, a defesa da mortalidade da alma e de sua relação com a vida boa, elegemos para esta pesquisa um *corpus* principal, a saber: o *De rerum natura* (especialmente Canto III) de Lucrécio. Apesar de nos situarmos essencialmente no Canto III, refletiremos também sobre passagens dos outros Cantos, pois Lucrécio, como veremos, apesar de destinar uma temática para determinado canto, acaba por retomar e tratar dos temas de maneira variada. Naturalmente, iremos também fazer referências às cartas, máximas e sentenças de Epicuro, de modo que nos auxiliem na reflexão sobre as consequências éticas para a vida boa ao se defender a mortalidade da alma.

Para o desenvolvimento desta dissertação, utilizamos a metodologia que consiste na análise dos textos referentes ao tema abordado. De tal maneira, a pesquisa bibliográfica abrange o poema *De rerum natura* de Lucrécio, a partir da edição crítica de Cyril Bailey de 1947, consultando-se também a recente tradução do poema realizada por Rodrigo Tadeu Gonçalves de 2021 e a tradução de Ernout para a edição francesa *De la nature*, como também as *Cartas & Máximas principais* de Epicuro na tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis de 2020. Foi essencial, além disso, o apoio dos textos de diversos comentadores que não poderíamos deixar de citar, tais como, entre outros, o próprio Bailey com *The Greek Atomists and Epicurus* (1928); *Lucrèce et l'expérience* (2015), de Marcel Conche; *Les atomistes de l'antiquité: Démocrite, Épicure, Lucrèce* (2013), de Jean Salem; *Epicuro: sabedoria e jardim* (2013), de Markus Figueira da Silva; *La miel y la absenta* (2009) de André Comte-Sponville; *The Therapy of Desire* (1994) de Martha Nussbaum; *O que é a filosofia antiga?* (1999) de Pierre Hadot, entre muitos outros.

Diante do *corpus* textual delimitado, dedicamos o primeiro capítulo para refletir e apreender melhor o âmbito da física e da ética a partir dos fundamentos corporalistas e o conceito de alma (*psykhe*) entre os precursores do atomismo antigo, Leucipo e Demócrito. Além disso, procuramos analisar, a partir dos poucos passos da *Carta a Heródoto*, sobre a

estrutura, natureza e funcionamento da alma, e como Epicuro, a principal fonte de inspiração para Lucrecio, parece relacionar o estudo da natureza (*physiologia*) com a mortalidade da alma (*psykhe*) e sua consequência para a ética que o filósofo grego desenvolve especialmente na *Carta a Meneceu*.

Após passarmos pelos atomistas gregos, Leucipo, Demócrito e Epicuro, reservamos o segundo capítulo da dissertação para analisar, a partir do poema de Lucrecio, inicialmente, os elementos que compõem a forma do poema épico com traços de poesia didática e sua finalidade que parece consistir na transmissão da filosofia epicurista. Adiante, nos subcapítulos seguintes, refletimos sobre a estrutura e a natureza da alma (*animus+anima*), sua relação com o corpo (*corpus*) e quais os argumentos que o poeta disponibiliza para defender a mortalidade da alma. Se é difícil refletir sobre a mortalidade da alma e sua relação com a vida boa a partir dos textos de Epicuro devido a sua escassez, Lucrecio, por outro lado, dedica todo o canto III de seu poema para tal, o que facilitou nosso enquadre temático para a pesquisa.

Finalmente, no terceiro capítulo, tivemos como objetivo refletir de maneira mais aprofundada sobre a relação entre a mortalidade da alma (*animus+anima*) e a vida boa. Para tal, julgamos conveniente refletir, no primeiro subcapítulo, sobre o período helenístico, que é o período em que viveu Lucrecio, a partir da interpretação do filósofo, filólogo e historiador da filosofia francês Pierre Hadot, a saber, uma interpretação da filosofia helenística como um modo de vida. A partir da interpretação de Hadot, pudemos analisar, nos subcapítulos seguintes, que se há uma primazia da vida boa, também parece haver um primado do conhecimento da *natura*, não sendo, neste caso, possível refletir sobre a vida boa sem ter um conhecimento adequado da natureza. Assim, tendo em vista sempre o horizonte ético da filosofia helenística, refletimos sobre a figura do sábio, que para Lucrecio se caracteriza pela figura de Epicuro, e o papel do filósofo que parece ser desempenhado pelo próprio Lucrecio na medida que não pode competir com Epicuro. Além disso, dedicamos o último subcapítulo para analisar a crítica que Lucrecio faz à religião (*religio*) por produzir um dos piores temores, a saber, o medo dos deuses, que, juntamente com o medo da morte, perturba profundamente o ânimo (*animus*) dos seres humanos.

Capítulo 1 Alma (*psykhe*) e morte em Leucipo, Demócrito e Epicuro

*Em vão com o grito do meu peito impreco!
Dos brados meus ouvindo apenas o eco,
Eu torço os braços numa angústia douda
E muita vez, à meia-noite, rio
Sinistramente, vendo o verme frio
Que há de comer a minha carne toda!
É a Morte – esta carnívora assanhada –
Serpente má de língua envenenada
Que tudo que acha no caminho come...
Faminta e atra mulher que, a 1 de Janeiro,
Sai para assassinar o mundo inteiro,
E o mundo inteiro não lhe mata a fome!
(Augusto dos Anjos, *Poema Negro*)*

A primeira seção desse capítulo (1.1 Os precursores do atomismo: Leucipo, Demócrito e a concepção da alma (*psykhe*)) tem como intuito apresentar, em linhas gerais, o pensamento dos precursores do atomismo, a saber, Leucipo e Demócrito. Inicialmente, estabelecemos as bases do pensamento atomista a partir do elemento primordial para esses pensadores, o *átomo*, e como a indivisibilidade e indestrutibilidade desse elemento permite a formação dos agregados corpóreos na dinâmica da geração e da corrupção na natureza (*physis*). Além disso, a partir dos fragmentos dos pré-socráticos, levantados por Diels e Kranz (1960), dedicamo-nos à análise dos poucos testemunhos referentes à natureza e estrutura da alma (*psykhe*), e como podemos relacioná-la à vida boa ou a uma possível busca por ela.

Em seguida, na seção seguinte (1.2 Epicuro: a mortalidade da alma (*psykhe*) e sua relação com a ética), pretendemos refletir sobre a estrutura e natureza da alma a partir dos poucos passos da *Carta a Heródoto* de Epicuro. Apesar da “escassez de textos” de Epicuro, os breves passos da *Carta a Heródoto*, a saber, passos 63-68, possibilitam refletir de que maneira o filósofo concebia a natureza da alma, seus componentes atômicos e sua

mortalidade. Além disso, pretendemos demonstrar que a mortalidade da alma, para Epicuro, tem uma estreita relação com o modo como encaramos o tema da morte, ou seja, com a ética que é tratada sobremaneira na *Carta a Meneceu*, razão pela qual o estudo da ética não pode prescindir do estudo e compreensão da natureza da alma (*psykhe*).

1.1 Os precursores do atomismo: Leucipo, Demócrito e a concepção da alma (*psykhe*)

Leucipo e Demócrito são responsáveis, respectivamente, pela constituição inicial do atomismo como pensamento filosófico e pela sistematização da teoria pelo número considerável de obras que teria produzido sobre ética, física, cosmologia etc. (Casertano, 2011, p. 196). Nesse sentido, antes de tratar especificamente sobre a concepção da alma (*psykhe*) entre os atomistas, a fim de estabelecer uma relação da alma com o movimento, o calor e a morte, traçamos resumidamente as bases da física ou do que poderíamos denominar de filosofia da natureza (*physis*), pois a alma deriva, de certa maneira, dos pressupostos ontológicos previamente estabelecidos, que são os átomos e o vazio. Nessa sequência, e apesar da dificuldade elementar em refletir sobre os poucos testemunhos disponíveis relacionados à alma, tentamos aproximar essa temática, ao final do subcapítulo, com a da vida boa ou sobre uma possível busca por ela.

Entre os filósofos denominados pré-socráticos, Leucipo talvez seja o mais difícil de analisar por haver poucas informações sobre ele que permaneceram ao longo do tempo, mas também uma outra dificuldade surge ao tentar estabelecer qual ideia pode ser efetivamente atribuída a Leucipo e qual ideia a Demócrito.⁵ Segundo Diógenes Laércio, Epicuro teria afirmado até mesmo que Leucipo não teria existido (*DL*, 10, 13). Apesar disso, o testemunho indica: “Este, Leucipo, escutou a Zenão.”⁶ Zenão possivelmente foi um dos principais discípulos de Parmênides e disseminador de seus ensinamentos, além de que teria florescido na região de Eleia. De acordo com Burnet, Leucipo não nasceu em Eleia, mas para aí emigrou porque houve uma revolução em Mileto em 450-49 a.C. (Burnet, 1920, p. 247). Nesse

⁵ Utilizaremos o texto grego da obra de Diels, H. Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker* e a tradução espanhola de Poratti, A. Lan, C. E. Prunes, M. I. Cordero, N. L. *Los Filósofos Presocráticos (III)*. A abreviatura utilizada nas citações do texto grego constará das letras DK, seguida do número do capítulo de Diels e Kranz, a saber, o capítulo 67 para Leucipo e o capítulo 68 para Demócrito, com a letra A (referente aos testemunhos) e a letra B (referente aos fragmentos), assim como o número do testemunho ou fragmento em algarismos arábicos.

⁶ Cf. DK67A1.

sentido, é mais provável que Leucipo tenha nascido em Mileto e posteriormente obtido contato com os pensadores eleatas.⁷

Apesar disso, ainda segundo Diógenes Laércio, Leucipo teria florescido por volta de 430 a.C. e é considerado o pai fundador do atomismo, porque teria afirmado que os átomos constituem o princípio fundamental das coisas que compõem a realidade (*DL*, 9, 30). Aristóteles, ao comentar sobre os átomos, diz que “esse ser não é um, mas muitos, infinitos em número e invisíveis devido à pequenez de seus volumes. Estes seres movem-se no vazio (pois há vazio), e produzem geração quando se reúnem, assim como produzem corrupção quando se separam” (*De generatione et corruptione*, I, 325a 30. Trad. de Francisco Chorão). Desse modo, podemos apreender com o comentário de Aristóteles que há, para Leucipo, não a passagem do *ser* para *o não ser*, mas uma eterna agregação e desagregação de átomos em que as coisas se geram e se corrompem.

Além disso, segundo Novack, os átomos de Leucipo assumiram características não só do *ser* de Parmênides, mas também de outros filósofos antecessores porque eram similares ao elemento primordial (*arkhé*) dos pensadores de Mileto, como o fogo de Heráclito, a concepção dos pitagóricos de que os números são os constituintes da realidade e o pluralismo dos elementos de Empédocles (Novack, 2014, p. 128). Portanto, *mutatis mutandis*, é possível concluir que os átomos são indestrutíveis, indivisíveis e não criados como o *ser* de Parmênides, assim como também múltiplos e sujeito a vários tipos de combinações entre si. Nesse sentido, concebidos em si mesmos, os átomos são imutáveis, mas suas interações permitiam várias combinações e mudanças nos agregados corpóreos.

Diferentemente de seu mestre Leucipo, devido aos testemunhos, sabemos um pouco mais da vida e dos feitos de Demócrito. Demócrito pode ter nascido em Abdera ou em Mileto, mas a maioria dos testemunhos ressaltam que seu nascimento pode ter acontecido de fato em Abdera.⁸ Essa referência faz sentido se pensarmos que foi em Abdera que Demócrito tomou conhecimento de Leucipo e tornou-se seu discípulo. Por outro lado, seu nascimento tido em Mileto pode ter sido estipulado pela confusão com o próprio Leucipo. Diógenes Laércio indica que Demócrito foi um viajante assíduo, indo ao Egito aprender geometria, mas também

⁷ Para reforçar essa ideia, cf. também os testemunhos DK67A5 e DK67A8.

⁸ Cf. DK68A1, A3, A166, A36 e A40.

parece ter chegado até a Pérsia e a Índia, obtendo conhecimento sobre várias culturas e saberes (DL, 10, 35).⁹

Demócrito foi o grande sistematizador da filosofia atomista, sendo que Aristóteles remete a Demócrito em vários textos, seja para criticar seu atomismo ou para ressaltar o esforço de Demócrito em busca de respostas aos problemas filosóficos. É o caso do comentário, a respeito de Demócrito, sobre a geração e corrupção das coisas, sobre o qual o estagirita aponta que “ninguém se debruçou sobre nenhum desses assuntos, a não ser de modo superficial, com exceção de Demócrito. Este, porém, parece ter refletido sobre todos eles, distinguindo-se desde logo pelo modo como o fez” (*De generatione et corruptione*, I, 315a 35. Trad. de Francisco Chorão). Segundo Laércio, a obra deixada por Demócrito foi extensa e parece ter sido disposta por Trasilo em tetralogias, compreendendo obras éticas e físicas, e obras não ordenadas em tetralogias de temas variados, como relacionados à matemática, literatura, música e agricultura. (DL, 10, 46-49). Muitos são os testemunhos antigos de caráter romanesco e anedótico sobre a vida de Demócrito, como, por exemplo, de que este, por estar já muito velho e não conseguir comer, teria sobrevivido por três dias apenas se nutrindo com o odor de pães frescos colocados próximos ao seu nariz.¹⁰ Há discordância quanto à data exata da morte de Demócrito, mas todos os testemunhos colocam que Demócrito viveu por volta de 100 anos de idade.¹¹

Se encontramos poucos fragmentos e testemunhos de Leucipo, os referentes à Demócrito são em maior número. Antes de tratar dos poucos testemunhos específicos sobre a teoria da alma, julgamos necessário tecer alguns comentários mais pormenorizados sobre como os atomistas concebiam a natureza (*physis*) e seus fenômenos. Essa pequena digressão tem por finalidade se constituir como um recurso didático e metodológico que fornecerá uma visão sistêmica do atomismo de Leucipo e Demócrito, além de auxiliar na compreensão da alma porque “como todos os outros entes, o homem é formado por átomos e estes relacionam-se naturalmente com os átomos de todos os outros entes.” (Casertano, 2011, p. 205. Trad. de Maria da Graça Gomes de Pina).

A solução dos atomistas diante das objeções dos filósofos eleatas quanto ao *ser* parece ter sido propor uma doutrina que explicasse a diversidade dos fenômenos e o movimento; essa solução foi basicamente o átomo. Aristóteles oferece uma explicação de como os átomos,

⁹ Cf. também DK68A2.

¹⁰ Cf. DK68A1, A28 e A29.

¹¹ Cf. DK68A4, A5 e A6.

ainda que possuindo uma mesma constituição física, possibilitam uma infinita variedade de fenômenos, além de diferenças entre si, como a ordem, a figura e a posição:

Demócrito e Leucipo dizem que as diferenças dos elementos são as causas de todas as outras. Além disso, eles dizem que são três: a figura, a ordem e a posição. Com efeito, explicam eles, o ser só se difere pela proporção, pelo contato e pela direção. A proporção é a forma, o contato é a ordem e a direção é a posição. Assim, A difere de N pela forma, AN de NA pela ordem, enquanto Z difere de H pela posição (*Metafísica*, 1, 4, 985b 15. Trad. de Marcelo Perine).¹²

Podemos inferir com a passagem acima que a diferença dos átomos pela forma (*schéma*), ordem (*táxis*) e posição (*thésis*) é o que vai resultar também na diferenciação dos corpos compostos. Como o alfabeto, a forma é como uma letra, as sílabas se diferem pela ordem e as palavras se diferem pela posição numa oração. Dessa combinação, é possível escrever uma infinidade de textos. Uma outra analogia a se fazer é referente à música em que com pouquíssimas notas se compõem todas as sinfonias do mundo (Casertano, 2011, p. 199).

É preciso destacar ainda que entre as três diferenças estabelecidas (forma, ordem e posição) somente a *forma* é uma característica distintiva entre os átomos, se tomados individualmente. A ordem e a posição só acontecem quando os átomos fazem parte de um agregado ou corpo composto, ou seja, estão em relação com outros átomos. De acordo com Bailey, a forma e o tamanho (*mégethos*) são as únicas propriedades dos átomos assumidas pelos atomistas:

Será mais conveniente discutir a questão em relação ao movimento atômico e ao redemoinho cósmico e assumir aqui que Demócrito, como Leucipo, contentou-se em fazer o *tamanho e a forma* as únicas propriedades primárias do átomo, e que o peso, num sentido abundante, foi introduzido mais tarde na teoria atômica (Bailey, 1964, p. 129. Grifo e tradução nossos).¹³

Ainda no que diz respeito à *forma* dos átomos, eles podem ter variados contornos. Alguns são irregulares, outros ásperos, outros ainda são lisos, assim como côncavos e convexos, e além disso possuem certas protuberâncias que se parecem com ganchos,

¹² Cf. ainda DKA6, A38 e A45.

¹³ Cf. “It will be more convenient to discuss the question in relation to the atomic motion and the cosmic whirl and to assume here that Democritus, like Leucippus, was content to make size and shape the only primary properties of the atom, and that ‘weight’ in an absolute sense was introduced later into the atomic theory.”

características que facilitam a agregação dos átomos em corpos compostos.¹⁴ Bailey, na citação acima referenciada, remete ainda ao *tamanho* como propriedade intrínseca ao átomo. Muitos testemunhos¹⁵ indicam que Demócrito afirmava que os átomos possuem tamanhos e formas infinitos. Isto é o que parece levar Alfieri a atentar que, por serem a *forma* e o *tamanho* as únicas qualidades intrínsecas ao átomo, ele só pode ter um tamanho determinado, ou seja, a forma só é plenamente determinada quando concebida como tamanho (Alfieri, 1953, p. 92).

Epicuro, apesar de aceitar uma certa variedade de grandezas, já problematizava essa possibilidade, a saber, da infinita variedade de tamanho dos átomos:

Não se deve admitir, contudo, que haja átomos de toda e qualquer grandeza, a fim de não sermos contestados pelos fenômenos, não obstante seja necessário admitir certa variação de grandezas. Pois, se isto for aceito, tudo o que ocorre com as afecções e sensações se explica melhor; mas admitir que possam ter toda e qualquer grandeza de nada serve às diferenças de qualidades e implica ainda que átomos visíveis cheguem a nós – o que não vemos ocorrer, nem é possível conceber como um átomo poderia tornar-se visível. (*CH*, 56. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis)

Desse modo, podemos concluir com a passagem de Epicuro que, se os átomos tivessem uma variedade infinita de tamanhos (como, por exemplo, o tamanho de enormes rochas, montanhas etc.) eles seriam percebidos por nós, ao que tudo indica que não é possível.¹⁶ Por ser corpóreo, o átomo é necessariamente extenso e, ainda mínimo que seja em tamanho em razão de ser um ponto físico, “forçoso é concluir que os átomos são todos não apenas invisíveis, mas, quanto ao seu tamanho inferiores ao limite que os tornaria indiretamente perceptíveis.” (Sponville, 2001, p. 268. Trad. de Eduardo Brandão).

A formação dos mundos e dos corpos compostos só acontece porque os átomos infinitos estão em constante movimento no vazio. Diógenes Laércio indica que a formação dos mundos acontece da seguinte maneira:

¹⁴ Cf., ainda, os testemunhos DK67A11, 68A37 e A80.

¹⁵ Cf., por exemplo, DK68A1, A37, A33 e A47.

¹⁶ Segundo Furley, os testemunhos de Aécio (DK68A47) e de Diógenes Laércio (DK68A1) sobre o tamanho dos átomos em Demócrito são testemunhos já fortemente influenciados pelas críticas de Epicuro. Assim, é possível que essa ideia tenha sido atribuída a Demócrito para se fazer um contraste com Epicuro (Cf. Furley, 1967, p. 96). Apesar disso, é provável que Demócrito não aceitasse conceber a ideia de átomos perceptíveis. A dificuldade levantada por Epicuro, porém, continua sendo logicamente aceitável na medida em que há um paradoxo em não estabelecer um limite superior de tamanho para os átomos.

Destacando-se do infinito, muitos corpos de toda espécie de figura vão para o grande vazio e, reunindo-se entre si, formam um único vórtice, no qual atiram-se uns aos outros, e movendo-se em círculos em todas as direções possíveis separam-se de modo a que os semelhantes se unam entre si. Estando em equilíbrio por causa de seu grande número e não podendo mover-se em círculo, os corpos leves dirigem-se para o vácuo externo, como se estivessem sendo peneirados; os remanescentes ficam juntos e, agregando-se entre si, continuam juntos em seu circuito, formando um primeiro sistema esférico (*DL*, 10, 31. Trad. de Mário da Gama Kury).

Assim, apreende-se da passagem que os infinitos átomos se movem em turbilhão no vazio e tendem a se reunirem num vórtice. Nesse vórtice, os átomos estão em constante atrito e formam os primeiros agregados, enquanto outros são “peneirados” e jogados para a borda do vórtice devido a sua leveza. Movendo-se em todas as direções no vazio em turbilhão, os átomos se chocam e se colidem entre si, e durante um processo de justaposição¹⁷ os agregados de corpos compostos são formados e por serem mais pesados¹⁸ se situam no centro do vórtice, dando início a um possível mundo. Como os átomos são em número ilimitado, assim como o vazio é infinito, esse processo cósmico acarreta a formação de infinitos mundos.

Todo esse processo cósmico da formação dos infinitos mundos se dá, para os atomistas, por necessidade (*anagke*).¹⁹ Aristóteles, todavia, parece criticar Demócrito por essa ideia de necessidade²⁰, pois para o estagirita a necessidade supõe uma certa finalidade, uma causa final. Os atomistas são contrários a essa ideia, não por não haver causa, mas porque todo efeito pressupõe sempre uma causa antecedente no qual tudo se conecta de modo necessário em cadeias causais mecânicas. Essa necessidade parece governar o cosmos, todos os infinitos mundos gerados e todas as coisas que acontecem nesses mundos. Portanto, essa necessidade implica a exclusão de qualquer interferência de forças divinas ou transcendentais

¹⁷ Cf., ainda, DK68A64.

¹⁸ Os testemunhos DK68A60 e A135 de Aristóteles e Teofrasto, respectivamente, afirmam que Demócrito também atribuía *peso* aos átomos devido ao seu tamanho, ou seja, os átomos possuem pesos diferenciados como também possuem tamanhos diferenciados. Já o fragmento 68A47, de Aécio, afirma que o peso somente foi introduzido por Epicuro posteriormente como causa do movimento dos átomos, sendo que Demócrito só admitia o *choque* proveniente do turbilhão. Assim como Furley sobre o tamanho dos átomos (cf. nota anterior 15), Bailey afirma que também a ideia de *peso* como propriedade dos átomos pode ter sido influenciada pela posição de Epicuro, que concebia ser o peso causa de movimento dos átomos, enquanto que para Demócrito o peso só fazia sentido se concebido junto com o tamanho. No entanto, ressalta ainda que os átomos só se situam no centro do vórtice por serem mais pesados e resistirem a rotação. (Cf. Bailey, 1964, p. 130-132)

¹⁹ Cf., por exemplo, o fragmento DK67B2, assim como os testemunhos DK67A10, A11, 68A38 e A39.

²⁰ Cf. DK68A65.

no processo de formação dos mundos, assim como a exclusão do acaso nos episódios humanos.²¹

As informações sobre Leucipo e sua doutrina são poucas, advindas de testemunhos de pensadores antigos, por causa disso há uma enorme dificuldade em reconstituir minimamente a base de seu pensamento, mas é ponto comum que Leucipo deveria ter tido contato com a doutrina dos filósofos eleatas e sido o pai fundador do atomismo, enquanto Demócrito, seu discípulo, foi o grande sistematizador da doutrina. Os testemunhos que dizem respeito à constituição e natureza da alma (*psyche*), nosso principal objetivo aqui, estão dispostos de maneira a agregar Leucipo e Demócrito em um só bloco. Nesse sentido, não dá para ter certeza se os testemunhos doxográficos se referem a Demócrito ou a Leucipo, ou até onde tal reflexão pertence a Leucipo ou a Demócrito. Portanto, talvez seja mais eficaz apresentar a teoria da alma como pertencente a esses dois.

Esta breve digressão sobre as características dos átomos, a formação dos mundos e dos corpos compostos nos auxiliam a compreender um pouco mais facilmente a natureza, estrutura e funcionamento da alma como concebidas pelos atomistas Leucipo e Demócrito. Infelizmente não há muitos fragmentos de Demócrito sobre a alma, mas os testemunhos, sobretudo de Aristóteles, são razoavelmente abundantes. Nesse sentido, é possível estabelecer algumas relações entre: alma e movimento do corpo; alma e calor; e alma, respiração e morte.

Como explicitado anteriormente, os átomos possuem formas diferenciadas, alguns são côncavos, convexos, irregulares, ganchosos etc. Os átomos que compõem a alma são átomos demasiado lisos, esféricos e sutis. Na composição do ser humano, por exemplo, que é um corpo composto²², os átomos de alma têm grande facilidade em sua penetração e movimento, pois eles se movimentam por todo o corpo com extrema rapidez por serem lisos e esféricos.²³ Os átomos de alma, assim, parecem se movimentar com enorme mobilidade pelo corpo e colocam todos os outros átomos em movimento a partir de um ato mecânico ou físico, ou seja, os átomos de alma “empurram” os outros átomos e os colocam em movimento. Segundo Aristóteles, a alma como princípio de movimento remonta ao filósofo Tales de Mileto, ao afirmar que “segundo o que dele se lembra, parecia supor que a alma é algo capaz de mover,

²¹ Cf. DK68B118 e B119.

²² O corpo do ser humano é um só (constituído por átomos). No entanto, Salem estabelece dois tipos de átomos: os átomos somáticos e os átomos da alma que têm por finalidade a sensibilidade, a motricidade e o pensamento (Salem, 2013, p. 40). Nesse sentido, poderíamos dizer que há, no ser humano, um corpo-carne constituído de átomos somáticos e um corpo-alma constituído de átomos com características especiais. Por isso, Aristóteles chega a indicar que para Demócrito há dois corpos em um (Cf. *De Anima*, I, 5, 409a).

²³ Cf., por exemplo, DK68A1 e A103.

se é que disse que o magneto tem alma porque move o ferro.” (*De anima*, I, 2, 405a. trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis). Nesse sentido, a alma pode ser entendida como o princípio motor do corpo que concede movimento aos seres vivos.

De acordo com Laércio, para Demócrito, os átomos que compõem o sol e a lua têm semelhança com os átomos que compõem a alma pelo seu formato (*DL*, 9, 44).²⁴ Essa afirmação de Diógenes Laércio, da relação da alma com os corpos celestes, é possivelmente decorrente das características especiais dos átomos de alma que, por serem extremamente lisos e esféricos, os mesmos que compõem os corpos celestes, movimentam-se e agitam-se em todo o corpo, produzindo, dessa maneira, um alto grau de calor.

Segundo Aristóteles, Demócrito parece ter concebido a alma como uma espécie de fogo:

Donde Demócrito declara que a alma é algo quente ou uma espécie de fogo; pois, havendo infinitos átomos e formatos, diz que os de forma esférica são fogo e alma (como no ar as chamadas poeiras, que se revelam nos raios de luz através das frestas); ele afirma, por um lado, que o agregado de sementes contém os elementos da natureza inteira (e de maneira similar pensa Leucipo), e, por outro lado, que dentre esses os de forma esférica são alma, sobretudo porque tais fluxos podem tudo permear e, por moverem as coisas restantes, que se movem também (*De anima*. I, 2, 403b. trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis).

Podemos apreender da passagem que a alma, enquanto concebida como fogo ou calor, também tem relação com o movimento. Nesse sentido, em decorrência da forma esférica, os átomos da alma são os menos capazes de permanecerem em repouso; da mesma forma, o fogo é o elemento físico que aparenta possuir a maior mobilidade. Portanto, é possível estabelecer uma relação entre a alma e o fogo para compreender o funcionamento da *psykhē*.

De acordo com Bailey, Leucipo se aproximou da ideia de Heráclito de que a alma é uma espécie de “exalação”, uma palavra que permite a passagem dos outros elementos para o principal, o fogo²⁵, depois de ter recusado o pensamento de outros filósofos, como Anaximandro, Anaxímenes e Anaxágoras que diziam a alma ser, respectivamente, como o ar, airoso e também como o ar (Bailey, 1964, p. 102). Essa aproximação da alma com o fogo parece ser possível na medida em que o fogo e a alma são extremamente móveis em decorrência das características especiais dos átomos que os compõem.

²⁴ Cf., também, DK68A102, no qual Aécio afirma que a alma, para Demócrito, é ígnea.

²⁵ Cf. por exemplo, DK22A5 e DK22B90.

No entanto, como observa Guthrie, os átomos isolados, mesmo os átomos de alma que são esféricos e lisos, não possuem qualidades, ou seja, não há um átomo de fogo ou um átomo de alma se concebidos de forma isolada. Nesse sentido, a alma e o fogo só surgem depois da combinação desses átomos especiais (Guthrie, 1969, p. 431-432). O comentário de Guthrie é verossímil se pensarmos, desse ponto de vista, que, para Demócrito, as qualidades das coisas, como o quente e o frio, só existem por convenções, razão pela qual somente os átomos e o vazio existem por natureza (*DL*. 9, 45).

Essa relação da alma com o fogo reforçada pelos atomistas, apesar de remontar a Heráclito, tem uma fundamentação essencialmente “física”, a saber, o fogo ou o calor produzido é resultado da mobilidade e do atrito dos átomos de alma distribuídos por todo o corpo. Resulta, portanto, que “uma alma não é outra coisa que um centro de energia mecânica” (Salem, 2013, p. 41. trad. nossa).²⁶

A respiração também tem um papel essencial no processo de troca que os átomos da alma, interiores, estabelecem com o ambiente exterior ao corpo. Segundo o testemunho de Aristóteles, esse processo parece acontecer porque os átomos da alma estão comprimidos no corpo pela pressão do ambiente exterior, mas através da respiração há uma troca com outros átomos semelhantes que circulam pelo ar em nossa volta.²⁷ Essa troca, com a expiração e a inspiração, faz com que a pressão interior do corpo e a pressão exterior se equilibrem (*DK68A106*). Ainda, de acordo com Salem, o processo de respiração, em que se trocam átomos de alma com o meio exterior, faz com que o homem, como um peixe, se integre ao seu ambiente natural. Nesse sentido, como a alma e o intelecto são a mesma coisa,²⁸ o homem pensa como respira (Salem, 2013, p. 41).

Além disso, deriva também do processo de respiração a saúde e a morte do homem, ou seja, é através da respiração que ele se mantém vivo ao realizar a troca de átomos com o meio.

²⁶ Além da alma ser identificada com o princípio que dá movimento ao corpo, é interessante notar que ela também, por produzir calor, também se identifica como sendo doadora de vida. Nesse sentido, vale destacar o testemunho de Aécio sobre Demócrito em que esse parece ter dito que até pouco após a morte, o cadáver guarda ainda um pouco de calor (Cf. *DK68A117*). Nesse sentido, tudo leva a crer que o calor produzido pela movimentação e atrito dos átomos de alma demora a se dissipar.

²⁷ Esse é um ponto confuso da teoria atomista sobre a alma. Os átomos que compõem a alma têm as mesmas características que compõem, por exemplo, o fogo, o que geraria uma contradição ao não se estabelecer o que exatamente é alma e o que é fogo. Segundo Alfieri, não é possível fazer da alma e do fogo uma identidade porque toda alma é fogo (ou produz fogo), mas nem todo fogo é alma. Ainda, o fogo produz um calor visível, enquanto a alma produz um calor invisível (cf. Alfieri, 1953, p. 146). Nesse sentido, a alma só é efetivamente alma enquanto faz parte de um corpo e que somente nele e por ele produz calor.

²⁸ Os testemunhos que identificam a alma com o intelecto em Demócrito são inúmeros. Cf., por exemplo, *DK68A1*, *28A45* e *68A101*.

No entanto, para Demócrito, a morte não parece acontecer de uma só vez e até mesmo o momento preciso da morte é difícil de determinar.²⁹ Tudo leva a crer que o calor produzido pelos átomos de alma no corpo não cessa exatamente ao mesmo tempo em que o homem perde a capacidade de respiração e de estabilizar a pressão com o meio. Portanto, o calor resiste aos poucos no corpo, mesmo depois dos átomos da alma se dispersarem, e faz com que os cabelos e as unhas continuem a crescer por um período de tempo.³⁰ O calor produzido pela alma parece manter uma certa atividade vegetativa no corpo.

Entretanto, a atividade vegetativa se extingue com o tempo, porque os átomos da alma, por terem se dispersado, não podem mais gerar calor ao corpo, o que acarreta, por assim dizer, a absoluta desintegração do corpo. Consequentemente, para Demócrito, se a alma se dissipa, é possível concluir que ela é mortal e perecível, fazendo com que os átomos que compõem a alma individual se dispersem com a morte e se espalhem pelo universo (Guthrie, 1969, p. 434).³¹

Aparentemente, não é possível encontrar um fragmento de Leucipo ou Demócrito que relacione claramente o estatuto ontológico da alma, a saber, corpórea e mortal, à vida boa ou a uma possível busca por ela. Há, no entanto, um conjunto de fragmentos³² que funcionam como máximas morais que indicam ser a alma a pedra de toque que tem por finalidade o que Demócrito chama de felicidade, e que Casertano resume do seguinte modo:

A finalidade da vida humana é, pois, a felicidade. Demócrito usa vários nomes para indicar a felicidade: *euthymia*, ou seja, ter o próprio *thymós* em boa condição, pois *thymós* é todo o conjunto do ser emocional e afetivo do homem; *euestó*, à letra o bem-ser, o bem-estar; *harmonía*, *symmetría*, equilíbrio, medida; *ataraxia*, imperturbabilidade; *athambía*, isto é, ausência de medos e terrores na alma (Casertano, 2011, p. 213. trad. de Maria da Graça Gomes de Pina).

Podemos apreender da passagem que, apesar de não haver um fragmento que relacione diretamente a mortalidade da alma com a vida boa ou a felicidade, é possível concluir com as

²⁹ DK68A160.

³⁰ Cf. DK68A117 e A160. O testemunho de Cícero (A160) é sobremaneira relevante porque ressalta um problema na teoria da alma dos atomistas. Cícero argumenta que se há alguma atividade sensitiva no corpo, após a dispersão da alma, que permite o crescimento de unhas e cabelos, poder-se-ia também sentir dor após a morte.

³¹ Cf., também, o testemunho de Aécio, DK68A109.

³² Cf., entre outros, DK68B37, B40, B105 e, principalmente, B191.

máximas morais que a alma para os antigos atomistas, por ser compreendida como idêntica ao intelecto, tem um papel ativo na busca pela felicidade e possui até um valor divino³³. Isso é possível de acontecer quando se faz um “uso justo e moderado dos prazeres que a vida nos oferece, para realizar o crescimento harmonioso do homem em sua sensibilidade e em sua racionalidade” (*Ibidem*, p. 213).

Portanto, a partir do que foi exposto, é passível de conclusão que, para os atomistas antigos, Leucipo e Demócrito, a alma é um corpo composto e, assim como a natureza (*physis*), constituída por átomos. Esses átomos são especiais por serem extremamente lisos e arredondados, o que facilita sua movimentação pelo corpo, além da geração de calor que permite a sensibilidade. Ainda, na medida em que o organismo do homem realiza a respiração e a consequente troca de átomos de alma com o ambiente, se estabelece o equilíbrio com o meio que o circunda. A morte é resultado também da perda da capacidade de respiração, fazendo com que a alma se disperse e pereça, razão pela qual dá mostras de sua mortalidade.

1.2 Epicuro: a mortalidade da alma (*psykhe*) e sua relação com a ética

Diante da relativa “escassez de textos” disponíveis de Epicuro, apenas algumas epístolas, máximas e sentenças, torna-se tarefa difícil analisar com precisão e profundidade a natureza da alma (*psykhe*), sua funcionalidade e consequente mortalidade, assim como a relação desses aspectos com a ética, isto é, com a vida boa, a partir das fontes primárias. As poucas passagens sobre a natureza da alma e sua ligação com o corpo estão disponíveis em alguns passos da *Carta a Heródoto*, uma epístola que apresenta um brevíário sobre o estudo da natureza (*physiología*); já os temas relacionados à ética são mais abundantes e podem ser encontrados, especialmente, na *Carta a Meneceu*. Apesar de a ética, uma proposta teórico-prática em vista da vida boa, ser essencial para Epicuro³⁴, ela se ampara essencialmente no estudo aprofundado da natureza, razão pela qual é necessário conhecer a estrutura e o funcionamento da alma. Nesse sentido, iremos analisar a relação da alma com o corpo-carne (*sarkós*) que permite a sensibilidade; em seguida trataremos dos elementos que se assemelham com a alma, a saber, o sopro, o calor, e o elemento “sem nome” (*akatonomáston*)

³³ Cf. DK68B37.

³⁴ Epicuro insiste, tanto na *Carta a Heródoto* (cf. passo 37), quanto na *Carta a Pítocles* (cf. passo 86), que o estudo da natureza tem por finalidade a tranquilidade da alma (*ataraxia*).

e, por fim, analisaremos como o argumento central da mortalidade da alma permite desfazer os temores relacionados à morte que acometem os homens.

Da mesma maneira que os atomistas anteriores, Leucipo e Demócrito, Epicuro assume que a alma (*psykhe*) é corpórea e está disseminada por todo o agregado, isto é, por todo o organismo. Além disso, os componentes do corpo-alma são diferentes, se comparados simplesmente com os átomos do corpo-carne (*sarkós*) pelo nível de sutileza de que são capazes, são extremamente lisos e esféricos. Devido à sua sutileza extrema, os átomos de alma conseguem se mover facilmente por todo o agregado, ou seja, por todo o organismo e se conectar com ele.³⁵ Corpo e alma assumem, dessa maneira, um todo coeso e orgânico.

De acordo com Bailey, ao afirmar que a alma é corpórea e faz parte do corpo, Epicuro parece se posicionar e argumentar sobretudo contra duas teorias rivais fortemente estabelecidas ainda em sua época. A primeira noção é de Platão, que pressupõe que a alma possui uma existência incorpórea e simples³⁶, e a segunda remonta a certos membros da escola filosófica de Aristóteles, em especial ao filósofo e teórico da música Aristóxenes, que sustentava que a alma era a condição ou harmonia de todo o corpo (Bailey, 1928, p. 386).

Epicuro parece endereçar seu argumento, na *Carta a Heródoto*, notadamente contra a teoria da existência da alma como um incorpórea:

Mas há ainda este ponto e deve ser claramente compreendido que o incorpórea designa, na acepção geral do termo, aquilo que pode ser concebido por si; ora, não há como conceber o por si incorpórea, exceto como vazio. O vazio, por sua vez, nem pode agir, nem sofrer, mas apenas permite através de si o movimento dos corpos. Assim, quem diz ser a alma incorpórea fala tolices. Uma vez que nada poderia fazer, nem sofrer, se fosse dessa natureza; contudo, é evidente de fato que um e outro são distintamente percebidos como atributos da alma (*CH*, 67. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis)

Podemos apreender da passagem que o único incorpórea é o vazio, mas o vazio não pode realizar ou sofrer qualquer ação. Sua única finalidade é permitir o movimento dos átomos e sua agregação em corpos compostos, visto que os átomos não se agregam de maneira a se tornarem um só corpo e por isso há interstícios entre eles. Portanto, o argumento de Epicuro pode ser resumido da seguinte forma: 1. a alma, diferentemente do vazio, pode

³⁵ Cf. *CH*, 63.

³⁶ Cf. *Fédon*, 78 b-c.

realizar ou sofrer uma ação; 2. apenas os corpos podem mover e ser movidos por outros corpos; 3. logo, a alma é corpórea (O’Keefe, 2010, p.63).

Além de ser corpórea, a alma também é causa da sensação no organismo. Como os átomos componentes de alma estão distribuídos por todo o organismo e por ele se movimentam com rapidez, permitem a sensação. O corpo também compartilha desse atributo accidental³⁷, a sensação, que vem da alma por estar intimamente unido a ela, mas somente enquanto a alma estiver presente. A alma perde a capacidade de sensação assim que se separa do agregado ou do corpo-carne (*sarkós*).³⁸ A conexão entre o corpo e a alma é vital e somente com sua estreita relação se forma um todo orgânico e vivo. Um não pode ter pleno funcionamento sem o outro: o corpo, sem a alma, não pode crescer, sentir ou se mover; a alma, sem a proteção do corpo,³⁹ não pode se manter compacta no agregado e realizar seus movimentos que permitem a sensação (Bailey, 1928, p.400). Portanto, além de a alma ter uma função essencial como operadora da sensação (*aísthesis*), a inter-relação com o corpo parece ser importante, na medida em que a sensação envolve ambos, isto é, a alma articula as impressões sensíveis recebidas pelo corpo e as projeta como pensamento (*diánoia*).

Para Epicuro, são dois os elementos que compõem a alma, e que são passíveis de analogias com elementos físicos, pois se assemelham a um sopro e a um calor.⁴⁰ O sopro e o calor podem ter sido derivados da observação empírica de um cadáver, ou seja, no cadáver, parece haver tudo o que possuía em vida, exceto o sopro e o calor. Assim, esses dois elementos são fundamentais ao corpo vivo, que possui alma (*Ibidem*. p. 388). Há, ainda, um terceiro elemento⁴¹ que é um elemento “sem nome” (*akatonomáston*) e que possui uma sutileza extrema se comparado com os outros elementos. Além disso, não é possível fazer qualquer analogia sobre esse elemento “sem nome” com algum elemento da natureza, razão pela qual ele é considerado o elemento responsável pela característica racional (*logikón*) da alma, enquanto os outros dois elementos, sopro e calor, fazem parte do conteúdo irracional

³⁷ Segundo Brun, a capacidade de sensação e pensamento é accidental porque é derivada do composto de átomos de alma. Os átomos de alma isolados, mesmo que especiais, não poderiam produzir essas capacidades (cf. Brun, 1959, p. 85).

³⁸ Cf. *CH*, 64.

³⁹ A imagem do corpo como recipiente ou habitat da alma era uma constante no pensamento antigo. Lucrécio, por exemplo, utiliza a imagem do corpo como um navio que se movimenta por causa da alma (*anima*) (4.896-906).

⁴⁰ Epicuro conservou a ideia de Demócrito de que a alma também é semelhante ao calor.

⁴¹ Lucrécio ainda acrescenta mais um elemento, além do calor e do sopro, que irá compor a alma (*anima*): o ar (*aer*). A explicação do poeta é que todo calor traz ar misturado em sua composição (3.332-334). Assim, sopro (ou vapor), calor e ar são os elementos da alma irracional (*anima*), e a quarta natura “sem nome” parece ser responsável pela alma racional (*animus*).

(*álogon*) da alma e não têm a capacidade de exercer a atividade do pensamento (Silva, 2003, p. 66).

Constitui um ponto de grande controvérsia nos escritos de Epicuro que chegaram até nós a problematização da localidade, no corpo, em que se situa a alma racional (*logikón*), se no peito ou na cabeça, porque “é evidente pelas capacidades da alma, bem como as afecções, a facilidade de movimentos, *os pensamentos* e tudo de que, privados, somos levados à morte” (*CH*, 63. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis. Grifo nosso). Alguns epicuristas posteriores, como Demétrio da Lacônia, vieram a discutir a posição de Epicuro sobre se a localização da alma racional se situava no peito, embora já estivessem cientes da opinião corrente dos médicos que compreendiam que a razão estava localizada não no peito, mas sim na cabeça.⁴² No entanto, não se sabe exatamente qual seria a posição final desses epicuristas,⁴³ se concordaram com Epicuro ou com a posição dos médicos (Sedley, 1988, p.70).

Epicuro diz ainda o seguinte sobre o elemento “sem nome” (*akatonomáston*) no passo 63 da *Carta a Heródoto*:

Há ainda a parte que difere desses mesmos elementos, sobretudo por sua sutileza extrema, e por isso mesmo está em maior conexão com o resto do agregado. Tudo isso é evidente pelas capacidades da alma, bem como as afecções, a facilidade de movimentos, os pensamentos e tudo de que, privados, somos levados à morte (*CH*, 63. trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis).

Epicuro parece indicar que, além de o elemento característico da alma racional se localizar principalmente na altura do peito, ela tem uma grande facilidade em se deslocar por todo o corpo ou por todo o agregado, tornando possível a sensibilidade. Devido aos poucos textos de Epicuro disponíveis sobre a natureza da alma racional, não nos é possível afirmar de maneira conclusiva como seria possível a alma racional (*logikón*) se localizar no peito e, ao mesmo tempo, estar distribuída por todo o corpo. Tudo parece indicar que Epicuro realiza uma distinção metodológica apenas no âmbito do discurso, ou seja, trata-se apenas de uma distinção que tem por finalidade o esclarecimento do tema tratado, mesmo que de forma

⁴² Esta também é a posição de Platão no *Timeu* (Cf. *Timeu*, 70a).

⁴³ Diógenes Laércio acrescenta um escólio ao passo 66 da *Carta a Heródoto* dizendo efetivamente que a parte racional da alma (*logikón*) se situa na altura do peito. Além disso, Lucrecio é uma exceção entre os epicuristas. Ele coloca a localização da alma racional (*animus*) exatamente no meio do peito, porque é aí que os medos e alegrias acontecem (3.140-142).

genérica.⁴⁴ Além disso, no âmbito ontológico, não há diferença substancial entre os átomos, pois são pontos mínimos físicos, mas há uma diferença qualitativa quanto ao formato, visto que os átomos do corpo-carne (*sarkós*) são mais grosseiros, e os do corpo-alma (*psyché*) são mais sutis.

Assim, tudo indica que o elemento “sem nome” (*akatonomáston*) se insinua por todos os lugares do corpo, tornando possível a sensibilidade, e realiza uma comunicação com o peito, onde os átomos que se assemelham ao elemento “sem nome” se encontram em maior quantidade e, de certa forma, mais adensados. De acordo com Silva, é justamente aí, no peito, que as impressões (*prolépsis*) recebidas pela sensação podem ser operadas pelo pensamento (*diánoia*) e possibilitar que a alma reflita, raciocine, teme, julgue etc., razão pela qual a alma racional e a alma irracional não constituem duas naturezas, mas uma só⁴⁵, isto é, como um único corpo que participa da sensação (Silva, 2003, p. 70).

Ainda, como a alma está distribuída por todo o corpo, ela não parece de todo, se por ventura vier a perder uma parte:

Por isso também, enquanto a alma permanecer no agregado, jamais deixa de ter sensação, mesmo sendo separada alguma outra parte; e ainda que parte dela pereça com o parcial ou total desintegrar-se daquilo que a recobre, se apesar disso perdurar, terá sensação. Por outro lado, o agregado restante ao perdurar em parte ou de todo não tem a sensação, caso se separe aquele número de átomos concorrente para a natureza da alma, seja qual for a quantidade (*CH*, 65. trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis)

Podemos apreender da passagem que, mesmo se o corpo perder uma parte, como um braço ou uma perna, ele não deixa de ter sensação, porque a parte racional da alma não foi afetada pela perda, ela apenas deixará de se conectar com as partes separadas. Por outro lado, os membros separados não terão, em si mesmos, sensibilidade, porque não mais se comunicam com o centro racional da alma (Salem, 2013, p. 93).

Como anteriormente explicitado, a alma (*psyché*) interrompe completamente seu funcionamento, assim como o corpo-carne (*sarkós*), quando o organismo cessa de funcionar,

⁴⁴ Tanto parece ser assim que Epicuro, logo no início da epístola, adverte Heródoto de que a carta se trata apenas de um brevíário para se guardar na memória os aspectos fundamentais da doutrina (Cf. *CH*, 35).

⁴⁵ Lucrécio chega até mesmo a afirmar que o ânimo (*animus*), equivalente à alma racional (*to logikón*) de Epicuro, é como se fosse a alma da alma (3.275).

porque este se constitui a partir de uma estreita união de corpo e alma. O perecimento da alma que é responsável pela sensação e pelo pensamento (*dianóia*), resulta em consequências inevitáveis para a ética epicurista, razão pela qual é correto afirmar que o argumento da mortalidade da alma é central para a defesa de que a morte não é um mal e não deve ser temida.

Tamanha é a importância de se refletir sobre a morte que, apesar da “economia de textos” de Epicuro que foram conservados, encontramos mais passagens relacionadas com a morte nas epístolas do que sobre a natureza da alma e seus componentes. Epicuro afirma o seguinte em sua *Carta a Meneceu*:

Habitua-te a considerar que a morte nada é para nós, já que todo bem e mal consiste em uma sensação: ora, a morte é privação da sensação. Donde um correto conhecimento de que a morte nada é para nós faz da vida mortal algo apreciável não por adicionar tempo infinito, e sim por suprimir o anseio de imortalidade (CM, 124. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis)

Desse modo, pode-se concluir que, com a morte da alma, aniquila-se com ela a capacidade de sensação, assim como também todo bem e todo mal provenientes da sensação. Epicuro parece fazer da morte não um objeto de reflexão nela mesma porque ela não é nada para nós, ou seja, ela não é de forma alguma tangível, seja pela sensação ou pelo pensamento. Nesse sentido, indica Brun, a morte deixa de ser objeto de especulações filosóficas e escatológicas, e torna-se um simples fato fisiológico, um acontecimento sem interesse *per se*, já que não há experiência da morte (Brun, 1959, p. 88).

Epicuro parece fazer uma mudança da reflexão filosófica sobre a morte para uma reflexão filosófica sobre a vida, isto é, sobre os pensamentos que nos afligem em vida, “de modo que tolo é quem diz temer a morte, não porque afligirá estando presente, mas porque aflige por antecipação” (CM, 125. trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis). Nesse sentido, aponta O’Keefe, não pensamos e temos medo da morte, porque ela não é nada, mas temos medo do modo como vamos morrer, se será demasiado doloroso ou não. Pensar no modo como se morre, seja atropelado por um carro ou devorado por um animal faminto é perturbador, mas não consiste no medo da morte, e sim no medo de sofrer uma dor agonizante (O’Keefe, 2010, p. 164).

Como todo bem e todo mal reside na sensação, e a morte é a privação da sensação, a dor, que é um mal, é levada com a morte, e não mais haverá sofrimentos além-túmulo⁴⁶. Toda dor, portanto, se faz em vida, quando há a união do corpo e da alma, assim como da capacidade de sensação. Pode-se dizer que a reflexão de Epicuro sobre a morte caminha para seu hedonismo ético, e para isso ele propõe alternativas no que diz respeito ao medo da dor atroz quando se vai morrer, como na seguinte sentença:

O sofrimento da carne não dura, aquele que é extremo só permanece por um tempo muito curto; aquele de intensidade média, que excede o prazer carnal, dura vários dias. Quanto às doenças de longa duração, elas permitem sentir mais prazer do que sofrimento no corpo (*SV*, 3. Trad. de João Quartim de Moraes)⁴⁷

Podemos concluir com a passagem citada, que o medo do sofrimento por uma dor atroz é remediável. A dor extrema não dura muito tempo, rapidamente nos leva à morte e a cessação de qualquer sensação, logo de qualquer dor. A dor de intensidade média dura vários dias, mas como não leva à morte é possível obter a cura. Já as dores crônicas são passíveis de convivência, ou seja, pode-se viver com elas administrando doses de prazer que excedem as dores. Desse modo, Epicuro parece fazer uma relação entre a intensidade e a duração da dor, quanto maior a intensidade da dor, menor sua duração, e quanto maior sua duração, menor sua intensidade. A análise da dor, assim como a conclusão de que a morte nada é para nós, e de que ela é suportável, faz parte do assim denominado *tetraphármakon* de Epicuro, remédios bastante eficazes para o sábio (*sophós*) que procura ao mesmo tempo o bem-estar físico e psíquico em vista da tranquilidade da alma (*ataraxia*) (Silva, 2003, p. 81).

Portanto, é possível concluir, que para Epicuro, existe uma estreita relação entre o estudo da natureza (*physiología*), mais especificamente sobre a natureza e mortalidade da alma, e a ética que proporciona ou tende a proporcionar a vida boa. Nesse sentido, o estudo da ética que permite uma prática do bem viver passa necessariamente pelo estudo da natureza. A alma e o corpo só se mantêm em pleno funcionamento dentro de uma relação recíproca formando um todo completo e orgânico que possibilita a sensação e o pensamento. Ainda, o argumento central da mortalidade da alma (*psyché*) suscita consequências de cunho ético ao

⁴⁶ Lucrécio chega a indicar de maneira explícita que todas as coisas atrozetas que acontecem nos infernos (no Aqueronte), e que são projetadas por nós, estão na vida conosco (3.978-979).

⁴⁷ A mesma ideia se encontra também em *SV*, 4 e em *MP*, 4.

trazer a reflexão da morte, que não é nada, para a dor da carne. Os sofrimentos além-túmulo são apenas projeções que causam inquietação, não existem dores quando não há mais sensibilidade, mas as dores na carne ou levam a morte pela intensidade ou são passíveis de convivência.

Capítulo 2 Lucrécio e a mortalidade da alma (*animus+anima*)

Hão de perecer os versos do sublime Lucrécio, mas só quando um só dia trazer à terra a destruição. Ovídio, Amores, I, 15, 25.

No primeiro subcapítulo desta parte (2.1 O doce mel da poesia de Lucrécio como libertação da alma (*anima*)), pretendemos estabelecer uma relação entre a forma do poema *De rerum natura* de Lucrécio e a filosofia que se dispôs defender, a saber, a epicurista. Nesse sentido, delimitamos, inicialmente, a forma do poema de Lucrécio, um poema épico composto em hexâmetros datílicos com traços da poesia didática. Além disso, analisamos, no poema de Lucrécio, o papel de Epicuro como o filósofo que venceu a grande batalha contra a natureza e recebeu os despojos da guerra, de forma a transmitir esses despojos como uma espécie de compreensão verdadeira da natureza. Em seguida, refletimos sobre o tom melancólico que perpassa os versos do poeta e suas possíveis causas que podem ser denominadas de psicológica, sociológica e filosófica; além de mostrar como a forma poética adotada por Lucrécio consegue suavizar a dura mensagem filosófica transmitida por Epicuro.

A seção seguinte (2.2 *Animus-anima-corpus*: uma unidade funcional) tem por finalidade refletir sobre a relação entre *animus-anima-corpus* e como esses componentes que, apesar de constituírem em última instância uma mesma natureza, a saber, corpórea, possuem funções diferentes em vista do pleno funcionamento da unidade orgânica. Além disso, refletimos também sobre os elementos que fazem parte da alma (*animus-anima*) que são o vento, o calor, o ar (acrescentado por Lucrécio) e a *quarta natura*, elemento esse responsável pela geração dos motos sensíferos e pelo pensamento. Apresentamos, assim, duas interpretações diferentes sobre o papel da *quarta natura* e se está localizada somente no

animus (“perspectiva alemã”) ou se se encontra disseminada no *animus* e também na *anima* (posição de Bailey).

Finalmente, dedicamos a última seção (2.3 A defesa da mortalidade do *animus-anima*: contra a sobrevivência e a preexistência da alma) em analisar os argumentos apresentados por Lucrécio para demonstrar que a alma não preexiste e sobrevive, respectivamente, ao nascimento e à morte do corpo (*corpus*). Os vários argumentos apresentados pelo poeta podem ser denominados fortes, fracos e de refutação. Os argumentos fortes são argumentos concernentes à natureza da alma e se fundam em verdades já estabelecidas dentro do sistema corporalista defendido por Lucrécio; os argumentos denominados fracos são tirados da experiência, comum e patológica, do homem e têm por característica estabelecer a probabilidade e a persuasão; os argumentos de refutação têm por finalidade demonstrar que a única tese concebível para a imortalidade da alma, a saber, a metempsicose, é incapaz de explicar satisfatoriamente a experiência factual da vida. Além disso, refletimos, a partir do final do canto III (830-1094) do poema, sobre como Lucrécio procura combater a angústia que o medo da morte causa nos homens, mostrando que se a alma é mortal por natureza, os temores do *post mortem* são infundados e não podem produzir perturbações que dificultam a busca pela paz do ânimo (*animi pax*).

2.1 O doce mel da poesia de Lucrécio como libertação da alma (*anima*)

O poema de Lucrécio, depois de ser lido por muitos de seus contemporâneos, como Cícero, desapareceu por mais de mil anos e seu manuscrito só foi encontrado no século XV, mais especificamente em 1417, pelo humanista italiano Poggio Bracciolini que procurava por pistas de obras antigas perdidas de autores consagrados (Greenblatt, 2011, p. 52). O poema *De rerum natura* impressiona não só pelo tamanho, mas sobretudo pela disposição organizada dos temas, em três duplas de Cantos, que vão desde a constituição microscópica da natureza (cantos I e II), passando pelo nível corporal, a constituição da alma e sensações (cantos III e IV), até aspectos cosmológicos e da história humana, nessa perspectiva (cantos V e VI).

Além disso, é surpreendente que Lucrécio tenha escolhido a poesia como meio para a transmissão da mensagem filosófica de Epicuro, cuja prática este pelo menos desaconselhava a seus discípulos, porque achava que a poesia estava excessivamente ligada à mitologia, como

em Homero, e às superstições religiosas (Sponville, 2008, p. 30).⁴⁸ Nesse sentido, pretendemos examinar alguns elementos do poema, inicialmente quanto à forma do mesmo, um poema épico com traços definidores da poesia didática; a melancolia que perpassa muitos versos do poema e como ela se relaciona com a filosofia que Lucrécio defende, a saber, a epicurista; e como a poesia se transforma em remédio no combate às perturbações da alma (*anima-animus*).

O poema de Lucrécio segue o metro do hexâmetro datílico⁴⁹, que é um metro tipicamente usado na poesia épica, como na *Iliada* e na *Odisseia* de Homero, assim como na *Eneida* do poeta latino Virgílio. Além disso, Lucrécio admirava dois poetas de grande renome e um filósofo, sendo que ficaram marcados no poema: Homero, que segura o cetro dos maiores (3.1037-38), o poeta latino Ênio com seus versos eternos (1.117-123) e o filósofo grego Empédocles, que só perde em elogio para Epicuro (1.726-733). Todos os três se utilizaram dos hexâmetros datílicos e parecem ter inspirado Lucrécio pela beleza de seus versos (West, 1969, p. 33-34).

Além dos hexâmetros datílicos típicos da poesia épica, também é possível encontrar alguns traços definidores da poesia didática no poema de Lucrécio. Segundo Toohey, deve haver cinco características em obras desse tipo, que são: 1. um único emissor de preceitos ou saberes; 2. a mensagem se dirige a um ou mais alunos; 3. o objetivo é a transmissão de um conteúdo cujo emissor se apresenta como detentor; 4. o uso de “painéis ilustrativos”, como, por exemplo, imagens ricas em metáforas e analogias para efeitos de variação expositiva dos temas tratados; e 5. o emprego do metro hexâmetro datílico como marca da maioria desses poemas e o mínimo de 800 versos (Toohey, 1996, p.4, *apud* Trevizam, 2014, p. 30).

No poema, Lucrécio assume a tarefa de transmitir os preceitos e saberes, mas a principal figura a assumir essa posição parece ser o próprio Epicuro⁵⁰, que recebe elogios dignos de um deus (1.62-79 e 5.1-54). A mensagem do poema se destina ao interlocutor passivo de Lucrécio, Mêmio.⁵¹ É interessante notar que, apesar de ser um político romano, Lucrécio se refere a Mêmio como um amigo que compartilha de uma suave amizade (*suavis*

⁴⁸ Cf., ainda, *MP*, 12, onde Epicuro afirma que os mitos atrapalham a busca por uma compreensão verdadeira da natureza.

⁴⁹ O hexâmetro datílico, cujo nome tem por origem a semelhança com um dedo, onde a primeira falange seria uma sílaba longa e as outras duas falanges seriam sílabas curtas, é um tipo de métrica que permite uma melhor fluidez oral no encadeamento sonoro de rima entre os versos. Assim, a sequência de rimas longas e breves facilita a declamação do poema.

⁵⁰ Cf., também, 1.25, onde Lucrécio afirma que irá *revelar (conor)* a mensagem do poema. Para mais definições desse verbo, cf. Glare, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: 2012, p. 449.

⁵¹ Muito possivelmente se trata de Gaio Mêmio, orador e político romano contemporâneo de Lucrécio.

amicitiae 1.141), a despeito da posição de Epicuro que desaconselhava a atividade política a seus discípulos⁵². Assim, a figura de Mêmio assume papel central no poema, porque a intenção de Lucrécio parece ser a de convencê-lo a aceitar a filosofia proposta com seus versos e se tornar um sincero epicurista (Trevizam, 2014, p. 142). Ainda, o detentor de mensagem é também Epicuro, que se apresenta com autoridade máxima sobre a natureza (*natura*):

Eis que o primeiro, um grego, mortal, resolveu lançar contra
ela seus olhos e foi, resistente, o primeiro a ir contra:
ele, que nem a fama dos deuses, nem raios minazes
nem o céu com trovões subjugou, mas, mais do que isso
excitou-lhe a virtude da alma, trazendo o desejo
de estraçalhar da natura – o primeiro – as portas pesadas.
(1.66-71)⁵³

Desse modo, a tarefa assumida por Lucrécio com seu poema parece ser a de transmitir uma mensagem filosófica que foi arduamente conquistada por Epicuro, seu mestre e inspirador. Além disso, os termos e analogias utilizados por Lucrécio nos elogios a Epicuro tanto do canto I (*tollere* – enfrentar, lançar 1. 66; *effringere* – arrombar, estraçalhar 1. 70; *victor* – vencedor, triunfador 1. 75; *obteritur*- esmagada, destruída 1. 79) como do canto V, com a equiparação a um deus (*deus ille fuit*. 5.8), fazem pensar em Epicuro como um herói ou guerreiro que venceu uma longa campanha militar e recebeu todos os despojos da guerra, conquistados não com armas, mas com palavras (Buchheit, 2007, p. 106).

A figura de Lucrécio, assim, parece ser a de um professor (*magister*) que transmite o conteúdo filosófico, conquistado por Epicuro, para um discípulo (*discipulus*), no caso, Mêmio. A relação do *magister* com o *discipulus* não é uma relação simplesmente hierárquica

⁵² Cf., por exemplo, *SV*, 58.

⁵³ Cf. *primum Graius homo mortalis tolere contra est óculos ausus primusque obsistere contra, quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti murmure compressit caelum, sede o magis acrem irritat animi virtutem, efringere ut arta naturae primus portarum claustra cupiret.*

de poder em que um ensina e outro, como um néscio, aprende, mas é principalmente estabelecida por uma relação de amizade (Trevizam, 2014, p.143).⁵⁴

As metáforas e analogias utilizadas por Lucrécio ao longo do poema são inúmeras. Uma delas, a que nos referimos agora há pouco, é a representação de Epicuro como um herói que, lutando contra a cruel religião, venceu a guerra e destruiu as portas da natureza (1.62-71). Conte indica que o entusiasmo poético estabelecido por Lucrécio faz com que as imagens e os exemplos se tornem o aspecto emocional de um discurso intelectual. O resultado é um estilo poético de grande dureza e elegância, disposta de tal maneira a provocar a emoção e a grandiosidade (Conte, 1994, p.171). Além disso, o poema de Lucrécio, em hexâmetros datílicos, ultrapassa facilmente os 800 versos propostos por Toohey e possui cerca de 7.500 versos.

O tom melancólico dos versos de Lucrécio recebeu interpretações de diversos matizes, tanto psicológicas quanto sociológicas. De um lado o problema psicológico que culmina em um processo neurótico ou psicótico e de outro um problema de desilusão e falta de esperança diante da crise do Estado republicano romano (Cappelletti, 1987, p. 28).

A principal referência sobre a vida de Lucrécio é a de Jerônimo de Estridão, que já nos referimos na introdução, na qual remete a uma sequência de acontecimentos da vida de Lucrécio, a saber, a poção amorosa, o distúrbio psicológico, a escrita de alguns livros e o consequente suicídio. Podemos concluir com o fragmento de Jerônimo que a interpretação que este faz da obra de Lucrécio é que ela é resultado de um distúrbio psicológico ocasionado por uma poção de amor que acometeu o poeta, levando-o ao suicídio aos 44 anos. Nesse sentido, a melancolia que permeia os versos do poema parece ter por causa um problema especificamente psicológico.

Lucrécio inicia o canto I de seu poema com o famoso hino a Vênus⁵⁵ (1.1-49), uma invocação para que a deusa auxilie o poeta na escrita de seus versos. No referido hino, Lucrécio exorta Vênus a atuar como uma pacificadora dos atos cometidos pela guerra incessante, pois somente ela teria o poder de acalmar as fúrias de Marte (1.29-32). No entanto,

⁵⁴ O tema da amizade assume grande relevância no epicurismo, como por exemplo: “Dentre aquilo que a sabedoria prepara em vista de garantir a felicidade ao longo da vida, de longe o mais importante é a posse da amizade” (*MP*, 27. p. 130. trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis)

⁵⁵ Segundo E. Asmis, as explicações para que Lucrécio tenha usado a figura de Vênus em seu poema podem ser resumidas em cinco: 1. Lucrécio está seguindo uma tradição poética de invocação; 2. ele está dando a seu poema um cenário romano, invocando, assim, a ancestral dos Romanos; 3. ele está honrando Mêmio invocando a deusa patrona de sua família; 4. ele está prestando homenagem à Afrodite de Empédocles; e 5. ele vê Vênus como uma representação alegórica das forças criativas na natureza ou prazer (Asmis, 2007, p. 88).

essa disputa incessante não se faz somente no nível cosmológico, e Lucrécio chega a pedir à deusa que conceda paz aos romanos num momento em que a pátria sofre grandes convulsões (1.38-43).

O tempo de Lucrécio, século I a.C, foi um tempo de grandes convulsões sociais e ruína das instituições da República. Lucrécio pôde ver a conjuração de Catilina e inúmeras guerras civis sangrentas. Para Martha Constant, toda a parte moral do poema de Lucrécio respira esse horror e essa piedade pelas lutas de interesses, particularmente pelos crimes e infelicidades provocados pela ambição gerados em seu tempo (Constant, 1896, p. 28). Portanto, a melancolia dos versos do poeta parece ter uma causa sociológica, provocada pelos tempos em que viveu e que não conseguiu ser indiferente aos massacres civis e ao desespero político, por isso suplica para que Vênus possa acalmar Marte em seu peito (1.34) e trazer paz aos romanos.

Muitas são as passagens do poema que parecem indicar essa melancolia profunda. O canto II começa sugerindo que os perigos do alto mar e da guerra se encontram próximos de nós, como se a condição do homem consistisse basicamente em estar diante de um perigo iminente (2.1-13). Ou ainda o sentimento de desesperança que fecha o canto II:

Já o velho ao arado suspira e balança a cabeça
lamentando que os grandes labores em nada resultam,
e, ao comparar o tempo presente aos pretéritos tempos,
louva sem cessar as fortunas dos antepassados.
E o triste sementeiro dos vinhedos vincados,
velhos, vitupera o movimento das eras,
grasna que as gentes antigas, de piedade repletas,
mui facilmente toleravam a vida em fronteiras
finas, já eram muito menores as terras para todos.
Nem percebe que pouco a pouco tudo dissolve e
segue ao sepulcro pela vetusta passagem das eras.
(2.1164-1174)⁵⁶

⁵⁶ Cf. *Iamque caput quassans grandis suspirat arator crebrius, incassum magnos cecidisse labores, et cum tempora temporibus praesentia confert praeteritis, laudat fortunas saepe parentis. tristis item vetulae vitis sator atque vietae temporis incusat molen saeculumque fatigat, et crepat antiquum genus ut pietate repletum perfacile angustis toleratit finibus aevum, cum minor esset agri multo modus ante viritim. nec tenet omnia paulatim tabescere et ire ad capulum spatium aetatis defessa vetusto.*

A criança, que chora incessantemente ao nascer, é como um navegante lançado às frias águas do mar, sem alento e orientação, e que precisa passar pelos intensos labores da vida que a espera:

Mais: a criança, tal como o nauta lançado nas ondas
sevas do mar, inda nua, infante, jaz sobre o solo,
desprovida de auxílio vital, tão logo que às luzes
a natura a projeta em labores do útero mátrio,
enche o espaço com lúgubre choro, como se espera
dos que terão que passar por tão grandes males na vida.
(5.222-227)⁵⁷

Há, além das explicações de cunho psicológico e sociológico, uma outra explicação que se pode denominar de filosófica. A melancolia dos versos de Lucrécio é um efeito da mensagem filosófica a que se dispôs transmitir, a saber, a epicurista. Nesse sentido, a filosofia que Lucrécio defende pressupõe, entre outras coisas, que o nosso mundo foi gerado e terá necessariamente fim (5.235-246); a natureza segue suas próprias leis, não há uma finalidade intrínseca a ela e nenhum deus pode assumir o seu controle (2.1090-1104); todas as coisas, das maiores às menores, são constituídas por corpos ou sementes (*semina rerum, primordia rerum* 1.54-61) e estão inexoravelmente destinadas ao perecimento; a alma (*anima*) e o ânimo (*animus*) também são mortais e condenados a dissolução (3.417-424). Desse modo, como aponta Cappelletti, é compreensível que não há muitas razões para a exaltação ou ao gozo nos versos do poeta. Tudo nos predispõe, com mais forte razão, à melancolia (Cappelletti, 1987, p. 54).

Apesar disso, a melancolia proveniente do sistema filosófico que Lucrécio defende parece não esgotar de todo a força poética de seus versos. Sabia da dificuldade que era transmitir os achados dos gregos em versos latinos, mas não desistiu da tarefa até encontrar cuidadosamente as palavras adequadas para iluminar a mente de seu interlocutor Mêmio (1.136-145). Muitas vezes não é possível saber se o poeta está se dirigindo especificamente a

⁵⁷ Cf. *tum porro puer, ut saevis proiectus ab undis navita, nudus humi iacet, infans, indigus omni vitali auxilio, cum primum in luminis oras nixibus ex alvo matris natura profudit, vagitique locum lugubri complet, ut aequumst cui tantum in vita restet transire malorum.*

Mêmio ou aos leitores de seu poema, pelo jogo que faz de várias formas com o emprego do pronome na segunda pessoa “tu”, como nessa passagem do canto III:

Tu, realmente, indignado, duvidas da vinda da morte?
tu, pra quem, vivo e sendo, a vida é o mesmo que a morte,
tu, que exaures em sono a maior parte de seu tempo,
roncas enquanto acordado e não cessas de ter só teus sonhos,
com a mente ansiosa repleta de medos vazios,
nem consegues saber quais causas te trazem os males,
quando, pobre e ébrio, atormentam-te muitos receios,
e na errância do ânimo vagas, flutuas.

(3.1045-1052)⁵⁸

A passagem remete a alguém que duvida da morte e sofre de males que atormentam o ânimo, sem saber suas causas para poder combatê-las. Mas quem é esse “tu”? Lucrécio parece endereçar a mensagem não apenas a Mêmio, mas a “nós”, os leitores que se comprometem com o recebimento da mensagem filosófica (Toohey, 1996, p.97).

O tom da mensagem transmitida por Lucrécio aos remetentes, “nós”, leitores de seu poema, se mostra mais forte no decorrer do canto III, em que o poeta procura examinar a natureza e o funcionamento da ânsima e do ânimo e como os medos aí se instalam, perturbando profundamente a vida dos homens, razão pela qual não conseguem ter prazeres puros (3.35-40). Entretanto, parece que não estamos plenamente preparados para receber a dura mensagem filosófica de Epicuro, por isso o poeta suaviza o conteúdo com seus doces versos:

Isso contudo sem nenhuma razão eu conduzo;
como quando às crianças os médicos tétrico absinto
tentam administrar, primeiro em volta da taça
passam na borda o líquido mel, tão doce e dourado,

⁵⁸ Cf. *tu vero dubitabis et indignabere obire? mortua cui vita est prope iam vivo atque videnti, qui somno partem maiorem conteris aevi et viligans stertis nec somnia cernere cessas sollicitanque geris cassa formidine mentem nec reperire potes tibi quid sit saepe mali, cum ebrius urgeris multis miser undique curis atque animi incerto fluitans errore vagaris.*

para que possa a idade infantil insensata enganar-se
até os lábios, de tal maneira que bebe o amargo
líquido absinto, assim conduzida, mas não enganada,
possa então a criança convalescer, recobrada;
E eu assim, já que tal razão para muitos parece
desagradável, aos nunca por ela tocados, e afasta-se
horrorizado o vulgo, quis com um suaviloquente
piério poema expor essa nossa filosofia.

(4.10-21)⁵⁹

Podemos destacar da passagem acima que “nós”, leitores, somos como crianças e precisamos de um incentivo para receber os ensinamentos filosóficos necessários. Além disso, Lucrécio faz uso de símile, recurso de linguagem muito utilizado em todo o seu poema, para fazer uma apologia da poesia, ou seja, a filosofia é como o absinto, um remédio amargo, mas necessário para a saúde, a poesia é como o mel que se passa na borda da taça antes de ser ingerido. Nesse sentido, “nós” podemos ser conduzidos, mas não enganados, pelo mel dos versos carregados de beleza do poeta a receber de bom grado o remédio amargo do epicurismo que se apresenta como libertador dos medos que afligem a alma (*anima-animus*).

Portanto, é possível encontrar no poema de Lucrécio vários traços que caracterizam a poesia didática, sendo o mais relevante deles a figura do *magister* que se apresenta como detentor de um conjunto de saberes específicos e a do *discipulus* que recebe, num processo de recíproca amizade, os ensinamentos. Ademais, a melancolia do poema parece ter uma das principais causas na filosofia epicurista que o poeta defende e quer transmitir com seus versos para o onipresente “tu” que se transforma em “nós”, leitores interessados em receber o amargo remédio da filosofia, mas que Lucrécio suaviza com o doce mel de sua poesia de forma a apaziguar os temores da alma.

⁵⁹ Cf. *id quoque enim non ab nulla ratione videtur. nam veluti pueris absinthia taetra medentes cum dare conantur, prius oras pocula circum contingunt mellis dulci falvoque liquore, ut puerorum aetas improvida ludificetur laborum tenus, interea perpotet amarum absinthii laticem deceptaque non capiatur, sed potius tali facto recreata valescat, sic ego nunc, quoniam haec ratio plerumque videtur tristior esse quibus non est tractata, retroque volgus abhorret ab hac, volui tibi suaviloquenti carmine Pierio rationem exponere mostram.*

2.2 *Animus-anima-corpus*: uma unidade funcional

Como desenvolvido no subcapítulo 1.2 (Epicuro: a mortalidade da alma (*psyche*) e sua relação com a ética), devido aos poucos textos de Epicuro que foram conservados, as passagens sobre a natureza e estrutura da alma (*psyche*) são escassas e limitam-se apenas a algumas linhas da *Carta a Heródoto*. Apesar disso, o tema relacionado à alma encontra seu pleno desdobramento no poema do poeta-filósofo latino Lucrecio, em especial no canto III, que possui um tamanho considerável de cerca de 1090 versos cheios de imagens, analogias e carregados de profunda beleza. Se é verdade que o poeta se considera apenas um seguidor de Epicuro e coloca os pés sobre as pegadas deixadas pelo mestre (3.3-4), também é verdade que o canto III constitui uma das principais fontes para o estudo da psicologia⁶⁰ na filosofia epicurista. Nesse sentido, Lucrecio apresenta inicialmente um argumento para demonstrar que a alma (*anima*) é corpórea e não uma harmonia. Esse argumento permitirá ao poeta desenvolver nos versos subsequentes quais as características da *anima* e suas relações recíprocas com o *animus* (ou *mens*) e o corpo (*corpus*). Se a ânima, o ânimo e o corpo são corporais e formam uma unidade, não deixam de exercer funções diferentes que permitem o pleno funcionamento do organismo. Além disso, enquanto Epicuro distingue três elementos formadores da alma, o calor, o sopro e o elemento “sem nome” (*akatonomáston*), Lucrecio acrescenta um quarto elemento que é o ar (*aer*).

O canto III do poema de Lucrecio é, talvez ainda mais do que o canto II cujo tema é a ontologia ou a natureza microscópica dos corpos⁶¹ que constituem a natureza, o canto mais pormenorizado e detalhado no sentido de se levar os argumentos que o poeta defende, a saber, os argumentos que procuram demonstrar a mortalidade da alma (*anima-animus*), às últimas consequências. A abertura do canto III se faz, assim como no canto I⁶², novamente com um elogio a Epicuro, que é tomado como um pai e descobridor das coisas, e que transmitiu suas descobertas em livros embebidos de ensinamentos que atraem os leitores como os prados floríferos atraem as abelhas (3.9-13). Epicuro é, desse modo, a luz da razão que auxiliará o poeta na explicação da natureza do ânimo e da ânima com seus versos (3. 36).

⁶⁰ Com estudo da psicologia, entenda-se o estudo da *psyche* ou *anima*, ou seja, o estudo da natureza e funcionamento da alma, e não o estudo do que se pode denominar de consciência que, principalmente a partir de Descartes, veio a ter primazia no pensamento moderno.

⁶¹ Apesar de haver a palavra latina *atomus*, Lucrecio não a utiliza em nenhum momento de seu poema. Lucrecio utiliza, entre outros, os termos “sementes das coisas” (*semina rerum* 1.59) e “primórdio das coisas” (*primordia rerum* 1.55) para se referir aos corpos microscópicos indivisíveis e indestrutíveis.

⁶² Cf. 1.62-79.

Lucrécio, seguindo os passos de Epicuro, parte da premissa de que o ânimo⁶³ (*animus*) ou a mente (*mens*), é uma parte do corpo como qualquer outra, tal como os pés, as mãos e os olhos (3.96-97). Lucrécio apresenta o argumento dos “gregos” que afirmam ser a alma uma harmonia, da seguinte maneira:

Que o sentido do ânimo em parte alguma se aloque,
mas que seja uma certa disposição corporal que os
gregos chamaram harmonia, que nos faça viver com
sensação, com a mente ausente em todas as partes;
tal como diz-se que exista a boa saúde do corpo,
mas não se pode dizer que ela é parte do corpo saudável.
(3.98-103)⁶⁴

De acordo com Bailey, Lucrécio, assim como Epicuro⁶⁵, ao falar dos gregos, parece endereçar sua crítica a certos membros da escola de Aristóteles, em especial ao teórico da música Aristóxenes que defendia ser a alma uma condição ou harmonia de todo o corpo (Bailey, 1928, p. 386). Assim, podemos apreender da passagem acima que a harmonia não é uma parte do corpo, mas uma boa disposição de todo o corpo como quando, por exemplo, a saúde nos indica que se trata de um corpo saudável.⁶⁶

Lucrécio, para se contrapor a essa teoria da alma como harmonia, parece desenvolver seu argumento em dois momentos. No primeiro (3.106-111), o poeta afirma que mesmo que o corpo sofra de algum adoecimento, como uma dor no pé, o ânimo consegue se alegrar; da mesma forma, quando o ânimo se encontra perturbado, é o corpo que consegue se alegrar. No segundo momento (3.117-120), a harmonia não pode trazer sensação para o corpo porque se amputada uma parte deste, a vida ainda continua na totalidade do corpo. Com outras palavras, por exemplo, uma lira é formada de várias partes, como cordas e madeiras, mas quando perde uma parte a harmonia da lira é comprometida, da mesma forma o corpo, ao perder um

⁶³ Lucrécio ainda se refere ao ânimo como o *concilio*, ou seja, a sede e regimento da vida (*in quo consilium vitae regimenque locatum est*). É a parte racional da alma. Cf. 3.95.

⁶⁴ Cf. *sensum animi certa non esse in parte locatum, verum habitum quandam vitalem corporis esse, harmoniam Grai quam dicunt, quod faciat nos vivere cum sensu, nulla cum in parte siet mens; ut bona saepe valetudo cum dicitur esse corporis, et non est tamen haec pars ulla valentis*.

⁶⁵ Cf. o subcapítulo 1.2.

⁶⁶ Aristóteles já apontava que é mais fácil falar da harmonia em relação à saúde (Cf. *De anima*, 1, 4, 407b27).

membro, não compromete a vida que por ele corre. Desse modo, é possível concluir que a ânima não pode ser uma harmonia.

Além disso, Lucrécio acrescenta o ar (*aer*) que, junto com os outros elementos (calor⁶⁷, vento e o elemento “sem nome”), fará parte da composição da alma no sentido geral, ou seja, a ânima e o ânimo:

Mas, quando corpos de calor, ainda que poucos,
se dispersam, e projeta-se o ar pra fora da boca,
deixa os ossos e veias a vida, e deserta de pronto;
disso, podes saber que nem todos os corpos primevos
desempenham os mesmos papéis ou mantêm a saúde
da mesma forma, mas os que são sementes do vento
e do quente vapor mantêm a vida nos membros.
Há, portanto, um calor vital e um sopro nos corpos
que, quando estamos morrendo, deserta-nos todos os membros.
(3.121-129)⁶⁸

O ar é atribuído por Lucrécio⁶⁹ como um elemento que faz parte da constituição da alma, pois é impossível conceber o calor sem que haja com ele o ar misturado (3.234). Parece ser nesse sentido que a vida deixa o corpo, com o ar se dissipando pela boca. Além disso, o poeta destaca a importância dos elementos principais que constituem a ânima, a saber, o calor e o vento que, enquanto dispersos e em movimento no corpo (*corpus*), mantêm a vida e a saúde nos membros.

O ânimo e a ânima formam uma só natureza e estão atados entre si, mas com funções diferentes em uma afinidade de relativa independência:

⁶⁷ Lucrécio também utiliza o termo vapor (*vapor*) como sinônimo de calor.

⁶⁸ Cf. *atque eadem rursum, cum corpora pauca caloris diffugere forasque per os est editus aer, deserit extemplo venas atque ossa relinquit; noscere ut hinc possis non aequas omnia partis corpora habere neque ex aequo fulcire salutem, sed magis haec, venti quae sunt calidique vaporis semina, curare in membris ut vita moretur. est igitur calor ac ventus vitalis in ipso corpore qui nobis moribundos deserit artus.*

⁶⁹ Segundo Nizan, ar foi excluído por Epicuro como parte elementar da constituição da alma na *Carta a Heródoto* porque provavelmente já se tratava de um assunto muito familiar aos discípulos já formados (cf. Nizan, 1977, p. 102).

Digo, agora, que ânimo-e-ânima atêm-se em conjunto
entre si e de si uma só natureza conformam,
mas o que é como se fosse a cabeça e o corpo domina
é o conselho, ou como o chamamos, ânimo ou mente.
Esse situa-se firmemente no meio do peito.
Lá, pois, exultam, pavor e medo, e ali perto, alegrias
dançam; aqui, portanto, estão o ânimo e a mente.
Parte restante da âniã espalha-se ao longo do corpo,
move-se a mando da mente, dela recebe o impulso.
(3.136-144)⁷⁰

Para ressaltar a forte associação entre ânimo e âniã, Lucrécio utiliza uma elisão entre esses termos (*animus atque animam*), evidenciando que compartilham de uma só natureza, a corpórea. O ânimo, por sua vez, situa-se essencialmente no meio do peito, onde se faz a deliberação (*consilium*) e o regimento da vida. De acordo com Konstan, o uso das palavras medo (*pavor ac metus*) e alegria (*laetitiae*) são utilizadas por Lucrécio com uma precisão técnica quando o poeta quer se referir à localização do ânimo, ou seja, onde exultam os medos e as alegrias dançam. Lucrécio utiliza alegria (*laetitia*) e não prazer (*uoluptas*) para demarcar os afetos, respectivamente, da parte racional da alma (*animus*) e da parte não racional da alma (*anima*) (Konstan, 2011, p. 135). A âniã, ainda, não possui o local específico como o ânimo, mas se encontra espalhada por todo o corpo.

O ânimo, como a sede do regimento da vida, possui uma relativa independência em relação à âniã e consegue saber (*sapit*) e se alegrar sem perturbar a âniã espalhada pelo corpo (3.145-151). No entanto, quando o ânimo é abalado por terrível medo, toda a âniã é afetada e o corpo é tomado por suores, a voz enfraquece e os olhos se tornam obscurecidos. Desse modo, parece haver uma estreita interligação entre o ânimo, a âniã e o corpo, visto que podem sofrer e se alegrar em conjunto (3.158-160).

Essa interligação só é possível porque ânimo e âniã compartilham de uma mesma natureza, a saber, a corpórea:

⁷⁰ Cf. *Nunc animus atque animam dico coniuncta teneri inter se atque unam naturam conficere ex se, sed caput esse quasi et dominari in corpore toto consilium quod nos animus mentemque vocamus. idque situm media regione in pectore haeret. hic exultat enim pavor ac metus, haec loca circum laetitiae mulcent; hic ergo mens animusquest. cetera pars animae per totum dissita corpus paret et ad numen mentis momenque movetur.*

Mesma razão nos ensina que têm natureza corpórea
ânima e ânimo; quando impelir os membros parece,
alterar a feição, arrancar o corpo do sono,
todo o homem reger e fazer avançar todo o corpo,
como nada disso se pode fazer sem o tato,
nem o tato se faz sem o corpo, não aceitamos
que ânima e ânimo têm uma natureza corpórea?
(3.161-167)⁷¹

Podemos concluir com a passagem acima que tanto o ânimo como a ânima possuem a natureza corpórea, porque só há contato entre corpos, somente um corpo pode agir ou sofrer qualquer ação⁷². Assim, para fazer com que o corpo se movimente ou altere a feição, é preciso que o ânimo mantenha contato com as outras partes constituintes. Por exemplo, como indica Marcel Conche, ao realizar uma ação como caminhar, o movimento do ânimo se transmite para a ânima disseminada pelo corpo, e por ela ao corpo que se coloca em movimento (Conche, 2015, p. 115). Um tal contato é, por sua vez, recíproco, ou seja, se há um contato do ânimo em direção ao corpo (*corpus*), há também um contato do corpo em direção ao ânimo. Lucrécio se utiliza do exemplo do dardo: se um dardo atravessa os ossos e os nervos de alguém, mas sem tirar a vida, o ânimo se agita e segue-se a tontura e consequente desmaio (3.170-174).

Além de ser corpórea, a natureza do ânimo é composta por corpos especiais que se movem em extrema velocidade:

Nada parece ocorrer mais rápido que algo que a mente
para si configura e faz que aconteça ela própria.
O ânimo, então, é capaz de agitar-se mais velozmente
que outra coisa qualquer que pareça mover-se ante os olhos.
Mas, uma vez que é tão móvel, deve ser feito de corpos
extremamente minúsculos e extremamente redondos,

⁷¹ Cf. *Haec eadem ratio naturam animi atque animai corpoream docet esse. ubi enim propellere membra, corripere ex somno corpus mutareque vultum atque hominem totum regere ac versare videtur, quorum nil fieri sine tactu posse videmus nec tactum porro sine corpore, nonne fatendumst corpórea natura animum constare animamque?*

⁷² Diferentemente do vazio (*inane*) que não sofre ação e não oferece resistência ao movimento dos corpos; o vazio, assim, é o único incorporeal.

para que possam mover-se com o menor dos impulsos.

(3.182-188)⁷³

Os corpos que compõem a natureza do ânimo são extremamente leves, pequenos e redondos, facilitando a capacidade de movimento por todo o agregado do corpo. Lucrécio usa como analogia a atividade da água que, ao menor dos contatos, consegue se agitar, assim também parece acontecer com o ânimo ao receber um impulso. É diferente da atividade do mel, pois sua natureza é mais firme e se movimenta mais lentamente, uma consequência da agregação de seus corpos (3.191-195). Além disso, como sugere Bailey, por serem extremamente lisos e redondos, os corpos do ânimo formam uma “mistura” e não uma “textura”, isso é o que permite a eficiência no movimento e dificulta a agregação. A movimentação dos corpos que formam a água se assemelha aos do ânimo porque precisam de uma proteção, como um vaso ou um copo, ou seja, a água se movimenta dentro de uma outra estrutura mais sólida e fortemente agregada; assim também o ânimo precisa da proteção do corpo (*corpus*) por sua estrutura mais adensada (Bailey, 1928, p. 396). Tamanha é a sutileza dos corpos que compõem o ânimo e a âni^ma, que mesmo que a morte sobrevenha, não se pode reconhecer no corpo morto, seja visualmente ou por seu peso, qualquer modificação essencial, razão pela qual é possível afirmar que os corpos da alma (*animus-anima*) ao escaparem, peso algum leva com eles (3.228-230).

Mas a natureza da alma não é tão simples de se compreender e há também uma quarta natureza (*quarta natura*) que, apesar de Lucrécio indicar a pobreza da língua paterna (3. 259-260), ou seja, a latina, o poeta tenta explicar seu funcionamento:

Já descobriu-se que a natura do ânimo é tripla,
mas pra criar sensação tais partes não são o bastante,
pois a mente não permite que elas produzam
motos sensíferos e o que quer que a mente revolva.
Mas a essas também é mister uma quarta natura
acrescentar, uma que é totalmente carente de nome.
(3.237-242)⁷⁴

⁷³ Cf. *nil adeo fieri celeri ratione videtur, quam si mens fieri proponit et inchoat ipsa. ocius ergo animus quam res se perciet ulla, ante oculos quorum in promptu natura videtur. at quod mobile tanto operest, constare rutundis perquam seminibus debet perquamque minutis, momine ut parvo possint impulsa moveri.*

Se trata de uma passagem de difícil compreensão, mas podemos apreender que aos elementos já destacados pelo poeta, calor ou vapor, vento ou aura e ar (*aer*), soma-se um outro intitulado de *quarta natura*⁷⁵. As três espécies de elementos (calor, vento e ar) não são suficientes para produzir os motos sensíferos e o que quer que a mente revolva, ou seja, respectivamente, a sensação na alma e o pensamento, sendo necessário o auxílio da quarta natureza.

Os elementos da *quarta natura* são os mais móveis e tênues, não existindo elementos mais sutis. É a *quarta natura*, por consequência, a primeira a se mover e se comunicar com os outros elementos:

É a primeira a mover-se, formada de formas pequenas,
logo o calor e o cego poder do vento recebem
os movimentos, depois o ar, e tudo então põe-se
em movimento, o sangue se agita e as vísceras sentem
tudo, e depois é levado ao osso, e por fim, à medula,
seja o sentido, o prazer, ou seja, um ardor negativo.
(3.246-251)⁷⁶

Segundo Conche, parece haver certos graus de pequenez, lisura e leveza entre os corpos dos quatro elementos, mas os corpos da *quarta natura* os que contêm o grau máximo. Em ordem decrescente de sutileza, estão os corpos de calor, os de vento e os de ar. No entanto, os corpos desses três elementos não conseguem produzir sozinhos a sensibilidade da alma, por isso o movimento dos corpos da *quarta natura* transmitem a sensibilidade aos corpos de calor, depois aos de vento e por fim aos de ar. A agitação da alma ganha o corpo fazendo com que o sangue, as vísceras e osso, enfim, todas as partes do corpo sintam (Conche, 2015, p. 116-117). A *quarta natura* se encontra escondida tão profundamente no

⁷⁴ Cf. *iam triplex animi est igitur natura reperta; nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creamdum, nil horum quoniam recipit mens posse creare sensíferos motus et mens quaecumque volutat. quarta quoque his igitur quaedam natura necessest attribuatur. est omnino nominis expers.*

⁷⁵ Se trata de um elemento “sem nome”, mas Lucrécio o intitula de *quarta natura*, visto que se segue aos outros três. Epicuro já afirmava se tratar de um elemento “sem nome” (*akatonomáston*).

⁷⁶ Cf. *prima cietur enim, parvis perfecta figuris; inde calor motus et venti caeca potestas accipit, inde aer; inde omnia mobilitantur, concutitur sanguis, tum viscera persentiscunt omnia, postremis datur ossibus atque medullis sive voluptas est sive est contrarius ardor.*

corpo que ela é como se fosse a âni^{ma} da âni^{ma} inteira (3.274-275). Isso porque não há como perceber sua manifestação no último sopro de vida ou na morte do homem, onde há calor e ar, pois não há calor onde não haja ar misturado (3.234).

Ainda, a âni^{ma} e o âni^{mo} se encontram distribuídos por todo o corpo, assim como a *quarta natura*:

Dessa forma, em nossos membros e corpo se ocultam
força do âni^{mo} e a potência da âni^{ma}, mistas,
já que criadas por poucas e minúsculos corpos.
Vê, essa força carente de nome, formada por corpos
mui diminutos, resta ocultada e é da âni^{ma} toda
como que a âni^{ma} e sobre todo o corpo domina.
(3.276-281)⁷⁷

Essa é uma passagem de difícil compreensão, na medida em que o âni^{mo} e a *quarta natura* parecem representar a mesma coisa. Bailey apresenta uma discussão aprofundada sobre essa questão a partir de duas interpretações que ele mesmo denomina de “perspectiva alemã”. A primeira é de Woltjer, para quem a *quarta natura* está confinada ao âni^{mo} e à âni^{ma} pertencem os outros elementos, a saber, calor, vento e ar; o âni^{mo} contém, além dos três elementos, a *quarta natura* (Woltjer, 1877, p. 69). A segunda interpretação é a Brieger que, segundo Bailey, indica que ao âni^{mo} pertence apenas a *quarta natura*, sendo os outros elementos pertencentes unicamente à âni^{ma}. Assim, por exemplo, como somente a *quarta natura* tem a capacidade de sensação nela mesma (3.237-240), um estímulo externo de um corpo qualquer entra em contato com os elementos da âni^{ma} (calor, vento e ar) e estes são colocados em movimento unicamente mecânico até atingirem o peito onde reside a *quarta natura*, esta “traduz” o movimento realizado pelos outros elementos em sensação e envia novamente, num sentido contrário, a informação ao lugar onde houve inicialmente o estímulo externo; é somente através desse processo que o corpo como um todo consegue perceber (Bailey, 1928, p.581). O próprio Bailey faz uma interpretação diferente e assume que tanto o âni^{mo} quanto a âni^{ma} são constituídos pelos quatro elementos (calor, vento, ar e *quarta*

⁷⁷ Cf. *quod genus in nostris membris et corpore toto mixta latens animi vis est animaeque potestas, corporibus quia de parvis paucisque creatast; sic tibi nominis haec expers vis facta minutis corporibus latet atque animae quasi totius ipsa proporrost anima et dominatur corpore toto.*

natura), e que a sensação e a consciência são iniciadas pela *quarta natura* e comunicadas com os outros elementos por estarem misturados em todo o corpo, diferindo apenas quanto ao lugar (a *quarta natura* se encontra mais concentrada no peito que, como diz Lucrécio, é onde os medos exultam e as alegrias dançam (3.141-142) e a função (Bailey, 1928, p. 580).

Os elementos que compõem a ânima (calor, vento e ar), ainda, podem se sobrepor dependendo do temperamento de cada homem. Lucrécio utiliza como analogia os animais para explicar como isso acontece em comparação com o gênero humano. Quando o calor se sobressai na ânima, há uma violência repentina, como quando acontece com a espécie leonina, em que a ira habitada no peito é enfim libertada (3.296-298). Quando o vento domina na ânima, há um estremecimento de todo o corpo e os membros são tomados de gélidos pavores, é o que acontece costumeiramente com a espécie dos cervos (3.299-301). Já quando a ar domina, há um equilíbrio entre a ira provocada pelo calor e o estremecimento causado pelo vento, é o que parece acontecer com a natureza dos bois que se situa entre os leões e os cervos (3.302-306). Acontece de modo semelhante com o gênero humano, sobressaindo por vezes o calor, o vento e o ar; e a educação, mesmo que necessária, não consegue abolir completamente. No entanto, diz o poeta:

Quanto a isso, há algo que posso dizer com certeza:

que são tão pequenos os traços das naturezas
que restaram, que a razão não nos pode tirá-los:
nada impede vivamos vida digna dos deuses.
(3.319-322)⁷⁸

Lucrécio parece sugerir que a educação ou instrução (*doctrina*) é vencedora, apesar de não conseguir abolir todos os traços de natureza, a saber, a ira provocada pelo calor, o medo ou estremecimento causado pelo vento e o aspecto tranquilo proporcionado pelo ar. No entanto, são tão pequenos estes traços que restaram que nada impede que busquemos viver uma vida digna dos deuses, ou seja, uma vida boa.⁷⁹

⁷⁸ Cf. *illud in his rebus video firmare potesse, usque adeo naturarum vestigia linqui parvula quae nequeat ratio depellere nobis, ut nil inpediat dignam dis degere vitam.*

⁷⁹ Essa passagem do canto III parece se assemelhar muito ao final da *Carta a Meneceu*, onde Epicuro diz: “Jamais te sentirás perturbado seja na vigília, seja em sonho, e viverás como um deus entre os homens. Porque em nada se parece a um mortal o homem que vive entre bens imortais” (*CM*, 135. trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis).

O desenvolvimento do corpo e da alma acontece, diz Lucrécio, ainda no ventre da mãe, e a vida se faz a partir desse contato mútuo e dessa única natureza (3.344-349). Corpo e alma (*anima-animus*) se encontram de tal maneira interligados que é impossível separá-los sem que advenha a ruína dos dois. Não acontece, por exemplo, como a água que, perdendo seu calor, continua a ser água; pois, se é o corpo que permite a proteção para a alma e a contém, por outro lado é a alma que traz saúde ao corpo (3.323-324). Como aponta Conche, ambos formam um organismo completo pela funcionalidade recíproca. Nesse sentido, a alma e o corpo estão intimamente unidos porque, desde a gestação materna, se formaram juntos (Conche, 2015, p. 118).

Por consequência da interligação essencial entre corpo e alma, o corpo também pode assumir a sensibilidade (3.354-355). Não parece ser, pois, somente a alma que sente, mas o corpo também; como por exemplo uma dor de dente, não sentimos a dor na âni^{ma} que, com seus átomos extremamente sutis, passa pelo dente, mas é o próprio dente que dói. Assim, o dente (corpo) é sensível porque a âni^{ma} passar por ele e compartilha a sensibilidade. No entanto, diz Lucrécio, partida a âni^{ma}, o corpo (ou no nosso exemplo, o dente) perde aquilo que não era seu no princípio (3.356-357), ou seja, perde a sensibilidade que é uma característica da alma. Da mesma maneira, são os olhos que enxergam (e neles os corpos sutis de alma), e não o âni^{mo} que enxerga através deles como se fossem portas abertas. Se os olhos fossem como portas, poder-se-ia supor que, arrancados os olhos, o âni^{mo} conseguiria discernir (*cernere*) melhor as coisas, mas não parece ser isso o que acontece (3.367-369).

O procedimento que permite a sensibilidade não se dá, de acordo com Lucrécio, como pensava Demócrito⁸⁰, a saber, com corpos de alma e corpúsculos que compõem o próprio *corpus* (carne, ossos, tendões etc.) se alternando em uma justaposição e formando camadas ora de alma, ora de *corpus* (3.370-373). Pelo contrário, os corpos que compõem a alma são menores, em tamanho e em número, e mais raros, estando disseminados por todas as partes do corpo e passando por seus intervalos menores (3.380). Segundo Conche, é por isso que, se tomarmos o sentido do tato como exemplo, quando um bichinho, como uma aranha, caminha pela nossa pele, nós não sentimos a impressão provocada por suas patas, porque a pressão é muito pequena para influenciar os corpos de alma que estão em movimento e permitir a sensibilidade do contato (Conche, 2015, p.119).

⁸⁰ Cf., também, DK59A54 e, principalmente, 68A64.

Por fim, o ânimo assume a função mais importante por conter nele mesmo o âmago da vida:

O ânimo é mais coercivo em manter as amarras da vida,
mais dominante da vida do que da âni^{ma} a força.
Pois, sem a mente ou o ânimo não poderá, pelos membros,
parte alguma da âni^{ma} tempo algum demorar-se,
mas, companheira, fácil o segue e dissolve nos ares,
abandonando ao frio da morte os gélidos membros.
(3.396-401)⁸¹

Conclui-se que, apesar da interligação entre *animus-anima-corpus*, é o ânimo que representa o centro vital no homem. Perdido o ânimo, a âni^{ma} que corre pelos membros não consegue resistir sozinha e logo perece, mas é possível que mesmo com os membros amputados e o tronco dilacerado, ainda há vida, apesar de que com uma certa limitação, se o ânimo mantiver seu centro intacto e as auras vitais em funcionamento (3.402-405).

2.3 A defesa da mortalidade do *animus-anima*: contra a sobrevivência e a preexistência da alma

Depois de indicar que o ânimo e a âni^{ma} são corporais e fazem parte do corpo, formando um todo orgânico e funcional, Lucrécio destina a segunda parte do canto III a apresentar, com grande riqueza de exemplos e símiles, um número considerável de argumentos para demonstrar que a alma (*animus-anima*) não sobrevive à morte do corpo e também não preexiste a ele. Nesse sentido, como sugere Conche, os argumentos, ou demonstrações, apresentados podem ser classificados como: fortes (3.425-444 e 548-669), fracos (3.445-547) e de refutação (3.670-783). Os argumentos fortes são argumentos concernentes à natureza da alma e se fundam em verdades já estabelecidas dentro do sistema corporalista defendido por Lucrécio; os argumentos denominados fracos são tirados da

⁸¹ Cf. *Et magis est animus vitae claustra coercens et dominantior ad vitam quam vis animai. nam sine mente animoque nequit residere per artus temporis exiguam partem pars ulla animai, sed comes insequitur facile et discedit in auras et gelidos artus in leti frigore linquit.*

experiência, comum e patológica, do homem e têm por característica estabelecer a probabilidade e a persuasão; os argumentos de refutação têm por finalidade demonstrar que a única tese concebível para a imortalidade da alma, a saber, a metempsicose⁸², é incapaz de explicar satisfatoriamente a experiência factual da vida (Conche, 2015, p. 120). Além disso, Lucrécio faz, no final do canto III (3.830-1094) de seu poema, uma reflexão considerável ao procurar combater a angústia que o medo da morte causa nos homens, mostrando que se a alma é mortal por natureza, os temores do *post mortem* são infundados e não podem produzir perturbações no ânimo. Nesse sentido, não há porque temer a morte e mergulhar-se em devaneios sobre a vida eterna, pois somente a morte é eterna (*mors aeterna*).

O poeta alerta, logo de início e antes de apresentar seus argumentos, que, ao falar da *ânima* e do *ânimo*, seria preciso juntar ambos sob uma mesma natureza porque formam uma única coisa, a saber, mortal (3.421-424). Assim, ao concluir que a *ânima* é mortal, também é possível inferir que o *ânimo* é mortal. No primeiro argumento forte, Lucrécio compara os corpos constituintes da alma com os outros elementos, água, névoa e fumaça:

Mais: com o corpo, que é como se fosse pra *ânima* um vaso,
vês que não pode contê-la, por algo concussionado
ou rarefeito, com sangue todo vazando das veias,
como creias que pode ela ser coibida por ares,
já que esses ares do que os nossos corpos são bem mais esparsos?
(3.440-444)⁸³

Podemos inferir do excerto que a alma é constituída por corpos muito mais tênues e sutis do que todos os outros elementos, por assim dizer, mais móveis, como a água, a névoa e a fumaça. Desse modo, se a água escapa do vaso ao ser chacoalhado com violência e também a névoa e a fumaça se dispersam nos ares (3.434-436), a alma também se dispersa e perece ao escapar de seu “vaso”, que é o corpo, porque é extremamente sutil. Ainda, o poeta parece colocar a impossibilidade de os ares, que estão à nossa volta, funcionarem como “tampão” e

⁸² Segundo Abbagnano, se trata da crença na transmigração da alma de corpo em corpo. É uma crença muito antiga e de origem oriental, e teria sido especialmente difundida entre as seitas órficas e os pitagóricos (Abbagnano, 2007, p. 668).

⁸³ Cf. *quippe etenim corpus, quod vas quasi constiti eius, cum cohibere nequit conquassatum ex alique re ac rarefactum detracto sanguine venis, aere qui credas posse hanc cohiberier ullo, corpore qui nostro rarus magis incohibens sit?*

não permitirem que a ânima escape. Os ares (ou, como indicado no exemplo do poeta, a névoa e a fumaça), são compostos de elementos muito mais voláteis e sutis, se comparados aos corpos compactos que formam o nosso corpo (*corpus*), logo, como poderia os ares impedirem a saída da ânima, e seu conseqüente perecimento, se o corpo, por ser mais denso, não pode? Nesse sentido, podemos concluir isso não é possível.

Após o primeiro argumento forte, Lucrécio abre uma sequência de argumentos que podem considerados fracos, porque são baseados na experiência comum compartilhada por todos os homens de que há um paralelismo profundo entre a alma e o corpo (Conche, 2015, p. 120). O primeiro argumento apresentado é o do desenvolvimento e deficiência comum entre corpo e alma:

Quando, pois, adolece a idade em robusta virência,
cresce também o conselho e maior é da ânima a verve.
Quando, então, chacoalhando por forças ferozes do tempo
nosso corpo, nos falham os membros com feras feridas,
claudicando o engenho, a língua delira e a mente,
tudo é deficiente e desaba e de súbito falta.
(3.449-454)⁸⁴

É possível concluir com a passagem que a ânima nasce com o corpo e com ele se desenvolve, alcançando, no que poderíamos chamar de fase adulta, sua maior capacidade ou verve. No entanto, quando a velhice se aproxima, os membros do corpo claudicam e com ele o ânimo perde suas potencialidades e se torna deficiente, resultando que ambos sucumbem à idade (3.458).

Se o corpo tem suas doenças específicas que afetam os membros, também o ânimo tem suas doenças. Como aponta Silva, Lucrécio parece elencar três: *curas*, *luctus* e *metus*, respectivamente, intranquilidade, tristeza e temor. O ânimo é, por sua vez, afetado pelas morbosidades do corpo que, pela relação recíproca e profunda entre os dois, começa a delirar e a não reconhecer os acontecimentos em sua volta (3.463-469). O paralelismo entre a alma e o corpo na filosofia epicurista é tão forte, isto é, devido às ressonâncias recíprocas na alma e

⁸⁴ Cf. *inde ube robustis adolevit viribus aetas, consilium quoque maius et auctior est animi vis. post ubi iam validis quassatum est viribus aevi corpus et obtusis ceciderunt viribus artus, claudicat ingenium, delirat lingua, labat mens, omnia deficiunt atque uno tempore desunt.*

no corpo provocadas pelas doenças, que não se pode conceber sua dissociação, a não ser quando tomado na análise do discurso (Silva, 2003, p. 64).

Outras experiências vulgares que representam a afetação comum entre corpo e alma são a embriaguez e a epilepsia:

Qual é a causa, se não que a voraz violência do vinho
pode e costuma aturdir a ânima dentro do corpo?
Se algo pode ser assim aturdido e impedido,
nos significa que uma causa um pouco mais dura
nele insinua-se, perecerá sem sua posteridade.
Mais ainda: se alguém, coagido de súbito morbo
diante dos nossos olhos, tal como atingido de um raio,
cai e baba espuma, geme e treme nos membros,
surta, reseta seus nervos, contorce-se, ofega anelante,
inconstante e em tais convulsões os seus membros fadiga,
não te espantes: destroçadas as juntas e membros
pela verve do morbo, a ânima turba as espumas,
como no mar as ondas fervilham com a verve do vento.

(3.482-494)⁸⁵

Podemos apreender da passagem que a afetação parece se dar em sentido contrário, ou seja, enquanto o ânima é afetada pela ingestão excessiva do vinho, a epilepsia afeta os membros do corpo, por assim dizer, de dentro para fora. É difícil interpretar o que Lucrécio quer dizer com “uma causa um pouco mais dura nele se insinuar” (*paulo si durior insinuarit causa*), mas poderia ser qualquer coisa que proporcione um efeito mais forte do que o vinho, como, por exemplo, um veneno ou até mesmo um dardo, causando o perecimento do corpo e, conseqüentemente, da alma. Por outro lado, a epilepsia, descrita por Lucrécio com riqueza de detalhes, que parte da ânima, tem um sentido contrário e afeta os membros do corpo, causando seu retesamento e dor.

⁸⁵ Cf. *cur ea sunt, nisi quod vemens violentia vini conturbare animam consuevit corpore in ipso? at quaecumque queunt conturbari inque pediri, significant, paulo si durior insinuarit causa, fore ut pereant aevo privata futuro. quin etiam subito vi morbi saepe coactus ante oculos aliquis nostros, ut fulminis ictu, concidit et spumas agit, ingemitet tremit artus, desipit, extentat nervos, torquetur, anhelat inconstanter, et in iactando membra fatigat. nimirum quia vi morbi distracta per artus turbat agens anima spumas, ut in aequore salso ventorum validis fervescunt viribus undae.*

Acontece também que a medicina pode curar o ânimo como se este fosse um corpo doente. A medicina atua no ânimo na composição de suas partes ou mudando seu funcionamento, e, em ambos os casos, é necessário concluir que ele é mortal, pois que não é uma característica do que é imortal aceitar a mutabilidade, e conseqüentemente o perecimento de sua natureza (3.513-518). Razão pela qual é possível concluir que se o ânimo adoce, ele morre ou é revitalizado com a medicina, mostrando em ambos os casos sua mortalidade (3.521-522).

Para fechar a sequência dos argumentos denominados fracos, Lucrecio apresenta a morte como um processo paulatino em que alguém vai morrendo pouco a pouco, membro por membro até a vida se findar:

Vemos, primeiro, nos pés, os dedos e as unhas ficarem
lívidos, pernas e pés morrerem, e então pelos membros
todos passarem aos poucos os gélidos traços da morte.
Como tal natura da âni^{ma} cinde e perece e
não a um só tempo e intacta vai-se, mortal se apresenta.
Mas se pensares que a âni^{ma} possa por dentro dos membros
se contrair com todas as partes em único ponto
para privar de sensação a todos os membros,
este local, para onde tal cópia da âni^{ma} enorme
for conduzida possuirá sensação mais intensa;
este local, contudo, não há, como antes dissemos,
ela dispersa-se, esparge-se e inteiramente perece.
(3.528-539)⁸⁶

Desse modo, a morte parece não se fazer de uma única vez, mas acontece paulatinamente, afetando membro por membro do corpo.⁸⁷ Segundo Cappelletti, Lucrecio

⁸⁶ Cf. *in pedibus primum digitos livescere et unguis, inde pedes et crura mori, post inde per artus ire alios tractim gelidi vestigia leti. scinditur itque animae haec quoniam natura nec uno tempore sincera existit, mortalis habendast. quod si forte putas ipsam se posse per artus introrsum trahere et partis conducere in unum atque ideo cunctis sensum deducere membris, at locus ille tamen, quo copia tanta animai cogitur, in sensu debet maiore videri; qui quoniam nusquamst, nimirum ut diximus ante, dilaniata foras dispargitur, interit ergo.*

⁸⁷ A descrição que Lucrecio faz da morte paulatina é muito parecida com o processo como Sócrates morre no *Fédon* de Platão. Após tomar o veneno, Sócrates é constantemente examinado pelo homem responsável por ministrar a cicuta e não sentia inicialmente os pés, depois as pernas até todo os membros serem tomados pelo efeito do veneno (*Fédon*, 117c – 118a).

parece se contrapor às crenças populares de que, ao morrer, o homem exale toda a substância de sua alma. Nenhum moribundo pode perceber que sua ânsima se vá de todo o seu corpo; pelo contrário, ele sente desfalecer-se pouco a pouco em suas partes do corpo, assim como sente paulatinamente se extinguirem todos os sentidos (Cappelletti, 1987, p. 189). Ainda, Lucrécio considera falso o argumento de que a ânsima possa se contrair em um único local do corpo, e assim fazer com que os membros percam a sensibilidade. Esse argumento é falso porque a *anima* se encontra espalhada por todos os membros do corpo, não podendo se fixar em local específico como que tentando fugir da morte na medida que as partes do corpo vão morrendo. Portanto, se a vida vai deixando o corpo paulatinamente através dos membros, é plausível afirmar que a ânsima é divisível e mortal.

Além do primeiro argumento forte, em que o poeta demonstra que os corpos da ânsima são muito mais sutis que os que compõem a água, névoa e fumaça, Lucrécio apresenta uma série de sete outros argumentos para defender a mortalidade da alma, entre os versos 548-669, que ressaltam a conexão estrutural entre a alma e o corpo e têm por consequência direta a natureza da alma, a saber, corpórea.

Assim como os olhos, orelhas, mãos e nariz, o ânimo (*animus, mens*) é uma parte do corpo e tem um local específico.⁸⁸ Quando uma parte qualquer do corpo é separada, como um olho, ele não possui mais a capacidade de ver ou de sentir e logo se deteriora, da mesma maneira o ânimo, separado da totalidade do corpo, não pode deixar de perecer (3.548-555). Ainda, a vida e os movimentos sensitivos são impossíveis sem a proteção do corpo (*corpus*):

Afinal, as potências vivazes de ânimo e corpo
prevelecem e fruem da vida somente conjuntas;
nem sem o corpo, contudo, a natura do ânimo pode
por si só processar os sentidos da vida, nem mesmo
desprovido de ânsima o corpo tem ser e sentido.
Certamente, assim como um olho, apartado dos nervos,
não é capaz de avistar coisa alguma longe do corpo,
dessa forma, ânsima-ânimo nada podem sozinhos.
(3.558-565)⁸⁹

⁸⁸ Lucrécio já havia destacado que a o *animus* ou *mens* se situa na altura do peito (3.140).

⁸⁹ Cf. *Denique corporis atque animi vivata potestas inter se coniuncta valent vitaeque fruuntur; nec sine corpore eniam vitalis edere motus sola potest animi per se natura nec autem cassum anima corpus durare et sensibus uti.*

Lucrécio muito frequentemente usa a elisão *anima atque animus* para destacar que, ao tratar da mortalidade da alma está se referindo à âni^{ma} e ao âni^{mo} em conjunto, ou seja, ambos estão condenados ao perecimento. O excerto acima parece destacar de maneira forte a necessidade mútua entre corpo e alma, razão pela qual somente estão vivos um pelo outro. Como sugere Conche, o papel do corpo (*corpus*) é impedir que os corpos primordiais da alma não se afastem em grandes distâncias, caso contrário não realizariam os movimentos sensitivos, e forneça uma forte proteção ao seu deslocamento; a alma, por sua vez, tem a sensibilidade e a vida através do corpo e faz com ele um *concilium* (Conche, 2015, p. 121).

Outro argumento desenvolvido pelo poeta é o de que com a morte o corpo se decompõe e exala a partir dele um tétrico odor, caracterizando um sinal de que a âni^{ma} colapsou, por não manter em si a vida, e se emanou pelos ares através de todas as juntas do corpo (3.580-591). Ainda, com o desmaio (*animo male factum, animam liquisse*) a âni^{ma}, o âni^{mo} e o corpo são afetados de uma só vez e enfraquecem conjuntamente. Se o desmaio for por uma causa fatal, ocasionará a morte, e não é possível afirmar que alguém possa sentir, no processo da morte, que a âni^{ma} saia toda do corpo de uma só vez, como, por exemplo, uma cobra que, ao trocar de pele, deixa a pele trocada intacta; a saída intacta da âni^{ma} parece ser mais condizente com uma alma de caráter imortal (3.607-614).

No corpo, cada parte tem um local específico e não pode se fixar ou desempenhar sua função em outro lugar:

Finalmente, porque o conselho do âni^{mo} e a mente
nunca nascem nos pés, na cabeça, ou nas mãos, mas em sede
única, em regiões bem precisas onde se fixam
se não for porque fixos locais ao nascer há pra tudo
onde cada coisa criada perdure em seu canto,
de tal modo que sejam as múltiplas partes dispostas
sem que exista jamais prepóstera ordem pros membros?
(3.615-621)⁹⁰

scilicet avulsus radicibus ut nequit ullam dispicere ipse oculus rem sorsum corpore toto, sic anima atque animus per se nil posse videtur.

⁹⁰ Cf. *Denique cur animi numquam mens consiliumque gignitur in capite aut pedibus manibusve, sed unis sedibus et certis regionibus omnibus haeret, si non certa loca ad nascendum reddita cuique sunt, et ubi quicquid*

Conclui-se com a passagem que cada parte do corpo só pode desempenhar sua função se encontrar-se em seu local específico, de tal maneira que o ânimo não surge nos pés, do contrário, tudo leva a crer que se alguém precisasse amputar o pé morreria necessariamente, pois o ânimo é a sede e o regimento da vida. Além disso, o argumento de Lucrécio, e esse parece ser seu ponto forte, é que, se cada parte tem uma sede única no corpo, o ânimo, sendo uma parte, não pode sobreviver senão no corpo que permite seu pleno funcionamento, sob pena de perecer se aí não estiver, como, por exemplo, nos ares. Não se pode, também, imaginar que uma alma tenha sensações sem ter sentidos (olhos, nariz etc.), ou seja, que uma alma possa sentir separada do corpo (3.624-626).⁹¹ Segundo Conche, a noção de alma sem corpo, ou sem sentidos, parece ser impensável porque o conteúdo da noção de alma não é outro senão as propriedades de certos corpos (Conche, 2015, p. 122).

O argumento que fecha a sequência dos argumentos denominados fortes é o da divisibilidade da ânlma, e é assim apresentado por Lucrécio:

E uma vez que sentimos que no todo do corpo
há um sentido vital e sabemos que é todo animado,
se de súbito um golpe veloz o cindir na metade,
com tal força que se separe uma parte da outra,
a potência da ânlma parte-se em duas, é certo,
junto com o corpo então estraçalha-se, cinde disjunta.
Mas tudo aquilo que cinde-se desfazendo-se em partes
certamente renega que tem uma eterna natura.
(3.634-641)⁹²

possit durare creatum atque ita multimodis partitis artubus esse, membrorum ut numquam existat praeposterus ordo?

⁹¹ Lucrécio indica que se essa ideia, de ânlmas dotadas de sentidos, foi introduzida por antigas gerações de pintores e escritores (3. 629-630). Quanto aos escritores, Lucrécio parece se referir a Homero que, entre outros exemplos, poderíamos citar o caso de Elpenor que, triste, relata a Ulisses como, por efeito da embriaguez, caiu e partiu o pescoço ficando o corpo sem ser encontrado. Elpenor pede a Ulisses que encontre seu corpo e faça um funeral adequado (*Odisseia*, XI, 60-80).

⁹² Cf. *Et quoniam toto sentimus corpore inesse vitalem sensum et totum esse animale videmus, si subito medium celeri praeciderit ictuvis aliqua ur sorsum partem secernat utramque, dispertita procul dubio quoque vis animai et discissa simul cum corpore dissicietur. at quod scintur et partis discedit in ullah, scilicet aeternam sibi naturam abnuit esse.*

Para exemplificar o argumento, Lucrécio ainda descreve em riqueza de detalhes como acontece que no ardor da batalha os membros dos homens são decepados por lâminas variadas, como aquelas que são portadas pelas bigas, sem que possam perceber os membros faltando (3.642-663). Ora, como a âni­ma se encontra espalhada pelo corpo, os membros cortados dos homens possuem um pouco de âni­ma, e não parece ser possível afirmar que em cada parte decepada há uma anima inteira, pois desse modo o homem teria várias âni­mas isoladas no corpo (3.664-666). Como aponta Salem, não é isso o que ocorre, cada parte decepada possui um pouco de âni­ma, mas logo ela se perde, assim como o membro do corpo, resultando que aquilo que se divide em várias partes não pode pretender à imortalidade (Salem, 2013, p. 145).

Após a série de argumentos fortes baseados nas consequências do sistema corporalista, e a conclusão de que a alma (*anima-animus*) é mortal e não pode sobreviver à separação do corpo, Lucrécio apresenta uma gama de outros argumentos denominados refutativos, entre os versos 670-783, com a finalidade de combater uma outra tese que defende a imortalidade da alma, a saber, a tese da transmigração, e demonstrar também que a alma não preexiste ao corpo. De acordo com Conche, o interesse de Lucrécio por essa ideia órfica e pitagórica parece se explicar menos por uma certa renovação do pitagorismo filosófico em seu tempo do que por uma ideia, a da imortalidade da alma, já generalizada na consciência dos homens (Conche, 2015, p. 124).⁹³

O primeiro argumento apresentado pelo poeta contra a tese da metempsicose é o da memória:

E, além disso, se para a âni­ma há natureza
imortal, que insinua-se em corpos ao nascimento,
como não possuímos memória da vida passada,
nem mantemos vestígio de nossos atos pregressos?
Pois se é tão mudada a potência do âni­mo e toda
preservação de memória perdemos de atos e coisas,
isso não configura um estado distante da morte.

⁹³ Lucrécio se interessa também pelas ideias filosóficas, o que faz dele um poeta-filósofo importante para o desenvolvimento e divulgação da filosofia epicurista através de seu poema. A despeito disso, se interessa também em compreender como a ideia da imortalidade da alma, mesmo que de forma genérica e vulgar, se encontra enraizada na consciência dos homens. Portanto, é preciso compreender isso para “afastar pra bem longe esse medo do fundo do Aqueronte, que perturba tão profundamente a vida dos homens” (3.37-38).

(3.670-676)⁹⁴

Podemos concluir com a passagem que, se a tese da transmigração da alma fosse válida, teríamos memória da vida passada antes de a alma imortal adentrar o corpo mortal, mas aparentemente não é o que ocorre. Lucrecio ainda antecipa uma possível objeção, a de que a alma possa ter perdido a memória completamente ao ter contato com o corpo, mas isso não é possível porque a memória ao ser perdida completamente parece configurar-se num estado muito próximo da morte.

A ânima também não pode vir de fora e conceber sensibilidade ao corpo de uma só vez, pois viveria como que numa jaula:

Mais ainda, se em nosso corpo já terminado
a potência avivada do ânimo se insinuasse,
quando nascemos, e quando adentramos as portas da vida,
não convinha que, assim, juntamente com o corpo e os membros,
com o próprio sangue ela se percebesse crescendo,
mas deveria viver como se numa jaula, sozinha,
já que infundiria com sensação todo o corpo.
Pois, inda e ainda, não podem as ânimas ser concebidas
desprovidas de origem nem mesmo isentas de morte.

(3.679-987)⁹⁵

Assim, se a ânima adentrasse um corpo já nascido como, por exemplo, o corpo de um bebê, não poderia se imiscuir com o sangue, as veias, os ossos, em suma, com todo o corpo e compartilhar com ele a sensibilidade. Corpo e alma, desse modo, não poderiam crescer e se desenvolver em conjunto.⁹⁶ Ainda, não parece ser possível para a ânima se insinuar aos poucos de fora e com o tempo realizar uma fusão com corpo, assim como acontece com os

⁹⁴ Cf. *Praeterea si immortalis natura animai constat et in corpus nascentibus insinuatur, cur super anteactam aetatem meminisse nequimus nec vestigia gestarum rerum ulla tenemus? nam si tanto operest animi mutata potestas, omnis ut actarum exciderit retinentia rerum, non, ut opinor, id ab leto iam longius errat.*

⁹⁵ Cf. *Praeterea si iam perfecto corpore nobis inferri solitast animi vivata potestas tum cum gignimur et vitae cum limen inimus, haud ita conveniabat uti cum corpore et una cum membris videatur in ipso sanguine cresse, sed vel ut in cavea per se sibi vivere solam convenit, ut sensu corpus tamen affluat omne. quare etiam atque etiam neque originis esse putandumst expertis animas nec leti lege solutas.*

⁹⁶ Lucrecio já havia afirmado que a união do corpo e da alma se faz ainda na gestação, na barriga da mãe (3.344-349).

alimentos que ingerimos que aos poucos se dissolvem e fortalecem os membros (3.702-704). Como aponta Conche, a ânima ao entrar no corpo (*corpus*) e se unir com ele, como os alimentos, formaria uma nova natureza; logo, se a ânima era de uma forma e cria-se outra nova, ela deixa de ser e não se trata mais da mesma alma porque apesar dos corpúsculos físicos serem os mesmos, a estrutura e os movimentos sensitivos produzidos com o corpo são definitivamente outros, razão pela qual uma alma sempre é uma alma de *determinado* corpo (Conche, 2015, p. 125).

O argumento seguinte remete à impossibilidade de a metempsicose explicar a hereditariedade e a continuidade de certas características específicas das espécies ao longo das gerações:

Qual o motivo, então, de a acre violência seguir
a raça feroz dos leões, o dolo, a raposa, e os cervos
receberem de seus ancestrais o pavor e a fuga?
E por que todas as coisas desse tipo nos membros
e no engenho desde o momento da entrada na vida
são geradas, se não porque a força do ânimo em cada
ser nasce junto e cresce junto com o corpo, igualmente?
Pois se ela fosse imortal e tivesse o costume de os corpos
alterar, os viventes teriam carâteres vários.
(3.741-749)⁹⁷

Podemos apreender com a passagem que há uma constância de características entre as espécies passadas entre as gerações pela gestação conjunta entre o ânimo e o corpo que são, de certa maneira, fixas, e que a tese da metempsicose parece não conseguir explicar. Pelo contrário, se ela fosse válida, ocasionaria uma confusão entre as espécies no processo de transmigração das almas imortais, fazendo com que os cães ferozes fugissem de medo da incursão dos cervos (3.750-751); o falcão evadiria tremendo com a chegada da frágil pomba (3.752); e o homem seria louco, enquanto que as feras seriam instruídas (*saperent*) (3.753). Mas, acrescenta Lucrécio, se objetarem que as almas dos humanos só reencarnam em corpos

⁹⁷ Cf. *Denique cur acris violentia triste leonum seminium sequitur, vulpes dolus, et fuga cervis a patribus datur et a patrius pavor incitat artus, et iam cetera de genere hoc cur omnia membris ex ineunte aevo generascunt ingenioque, si non, certa suo quia semine seminioque vis animi pariter crescit cum corpore quoque? quod si immortalis foret et mutare soleret corpora, permixtis animantes moribus essent.*

humanos, como explicar que não é possível encontrar uma criança que tenha nascido sagaz (*prudens*)? Se a ânsima se desenvolve e se torna tenra na medida em que o corpo cresce, é preciso admitir que ela dá mostras de sua mortalidade (3.760-768). Também, por que a ânsima abandona os membros quando estes se encontram velhos?⁹⁸ Se fosse imortal, não haveria motivo para temer o aniquilamento e se afastar de sua casa, o corpo, dada sua natureza (3.773-775). Ainda segundo Conche, se a metempsicose não pode explicar a união da alma e do corpo é porque *determinada* alma (e não qualquer alma) está unida a um certo corpo. A tese da mortalidade da alma é, portanto, a única que, não separando a alma de seu corpo, salvaguarda a irreduzível multiplicidade das almas (Conche, 2015, p. 126).

Para fechar essa sequência de argumentos refutativos, Lucrécio usa um tom fortemente jocoso ao questionar como as ânsimas entram nos corpos. Elas podem esperar um longo tempo os corpos nascerem, disputar entre si para ver qual ânsima vai entrar em tal corpo ou até mesmo manter um pacto selado para que a ânsima que chegar voando primeiro adentre o corpo (3.776-783).

Outro argumento forte é apresentado pelo poeta de maneira a evidenciar que é impossível unir uma alma imortal a um corpo mortal, pois o que é eterno não se deixa penetrar:

E, além disso, é mister que todas as coisas eternas,
caso sejam de sólido corpo, rebatam os golpes
sem deixar penetrar em si o que quer que as internas
partes possam dissolver da firme unidade:
tal como antes mostramos que ocorre com os corpos primevos.
(3.806-810)⁹⁹

Desse modo, o excerto parece remeter a uma condição essencial que a alma precisa assumir para ser imortal e eterna, que é a de não se deixar penetrar. Ora, a alma é um composto de corpos sutis, e por isso passível de desagregação devido ao vazio que perpassa

⁹⁸ Lucrécio parece remeter aqui, novamente, ao processo paulatino da morte onde a ânsima não deixa o corpo de uma só vez, mas perece pouco a pouco através dos membros.

⁹⁹ Cf. *Praeterea quaecumque manent aeterna necesset aut quia sunt solido cum corpore respuere ictus nec penetrare pati sibi quicquam quod queat artas dissociare intus partis, ut materiai corpora sunt quorum naturam ostendimus ante.*

seus interstícios, já os corpos primevos (*materiai corpora*) são impenetráveis e indestrutíveis, por isso assumem a característica de eternidade. Além dos corpúsculos, somente o vazio (*inane*) (3.812-813) e a soma das somas (*summarum summast*) (3.816), ou seja, o universo, são eternos. Portanto, a âni­ma não é indestrutível como os corpos primevos (ela é um composto, logo, perecível), não é imune às chagas e aos golpes como o vazio (a âni­ma, como foi demonstrado, adoece e sofre como o *corpus*), e também não tem a abrangência infinita do universo; fazendo com que seja necessário assumir que a imortalidade da alma é impossível.

Na parte final do canto III (830-1094), Lucrécio procura demonstrar que a morte nela mesma não constitui um mal, assim como os temores advindos do pensamento relacionado ao *post mortem* não têm fundamento algum. Segundo Salem, a importância que Lucrécio dá para o tema da morte e a insistência em mostrar que ela não pode atrapalhar a busca pela vida boa parece ser um sintoma característico de seu tempo, uma época carregada de instabilidade política pelo desmoronamento da república, ansiedades e o ressurgimento de antigos cultos e crenças primitivistas (Salem, 2013, p. 146). O período conturbado de Lucrécio não é tão distante do período em que viveu Epicuro, e talvez seja também por isso que o tema da morte seja tão importante entre esses autores, pois Epicuro presenciou o período helenístico, a expansão do império macedônico e o conseqüente estilhaçamento da pólis grega.

Lucrécio abre a parte final do canto III afirmando que a morte não nos diz respeito de forma alguma, porque com a morte, não haverá mais sensação, assim como também não haverá sofrimento (3.840-841).¹⁰⁰ Além disso, toda identificação que possamos fazer da consciência de nós mesmos após a morte é impossível:

Mas, se, por acaso, depois que, do corpo, for afastada
a natureza do ânimo e da âni­ma ainda tiverem
sensação, isso não nos importa, pois nós consistimos
da conjunção de âni­ma e corpo que o ser unifica.
Nem se as eras trouxessem de volta a nossa matéria
muito tempo depois de morrermos, criando de novo
como é agora, e a nós novamente as luzes da vida
se restaurassem, pra nós nada disso faria sentido,
já que as lembranças passadas em nós estariam perdidas.

¹⁰⁰ Argumentação análoga a que faz Epicuro (Cf. o subcapítulo 1.2 Epicuro: a mortalidade da alma (*psykhe*) e sua relação com a ética).

Já agora nada daquilo que fomos importa,
nem nos afeta a angustia que sofremos outrora.

(3.843-853)¹⁰¹

No excerto acima, Lucrecio parece referir-se a uma possibilidade hipotética, a saber, a de que a ânsima ainda possa ter sensaçãõ após a separaçãõ do corpo, mas logo descarta essa hipótese porque a nossa identificaçãõ, assim como a possibilidade da sensibilidade, só se faz da conjunçãõ de corpo e ânsima, ou melhor, da conjunçãõ de um corpo específico com uma ânsima específica. De tal maneira que se mesmo em um tempo futuro indeterminado depois da morte nossa matéria se reconstituir na mesma forma¹⁰² e a vida se fizer novamente, nada disso faria sentido porque há um esquecimento absoluto das lembranças passadas, assim como também de todo sofrimento. Salem aponta que Lucrecio faz referênciã aqui à palingenesia¹⁰³, uma ilusãõ que deve apenas ao movimento desordenado dos corpúsculos e que se constitui um dos últimos refúgios do desejo de que alma sobreviva, quando não pode haver sobrevivênciã alguma (Salem, 2013, p. 147). Lucrecio, ao postular essas hipóteses, como a da palingenesia, parece não querer deixar qualquer brecha na sua teoria da mortalidade da alma, brecha que seria suficiente para os medos do *post mortem* se instalarem no ânimo dos homens e impossibilitarem a paz da alma (*animi pax*) e a busca pela vida boa.

Também não parece fazer sentido procurar imaginar, do *post mortem*, como que espectadores de nós mesmos, nosso corpo apodrecendo ou sendo dilacerado por aves e feras. Esse tipo de imaginaçãõ nos afasta do que realmente acontece, ou seja, que na única morte possível não poderemos nos observar e nos condoer ou revoltar por nosso corpo (3.884-887). Desse modo, não há motivo para temer o que acontecerá com nosso corpo porque deixaremos de ser por toda a eternidade.¹⁰⁴

¹⁰¹ Cf. *et si iam nostro sentit de corpore postquam distractast animi natura animaeque potestas, nil tamen est ad nos qui comptu coniugioque corporis atque animae consistimus uniter apti. nec, si materiam nostram collegerit aetas post obitum rursumque redegerit ut sita nunc est atque iterum nobis fuerint data lumina vitae, pertineat quicquam tamen ad nos id quoque factum, interrupta Semel cum sit repetentia nostri. et nunc nil ad nos de nobis attinet, ante qui fuimus, nil iam de illis nos adfcit angor.*

¹⁰² Como as formas dos corpúsculos são em número finito (2.478-480), existe a probabilidade num tempo incerto de que eles se organizem de modo a formarem novamente a matéria de nosso *corpus*.

¹⁰³ Palingênese: do grego *palin* (novamente) e *genesis* (nascimento). No caso, Lucrecio parece referir-se ao nascimento ou reorganizaçãõ da matéria de forma a criar novamente uma identidade pessoal.

¹⁰⁴ Na *Iliada* de Homero, é o que acontece quando Aquiles diz que irá jogar o corpo de Heitor aos cães e aos abutres; Heitor, apavorado, suplica para que Aquiles não faça isso, mas que entregue seu corpo, em troca de qualquer presente, a seu pai e sua mãe para que seja feito um ritual fúnebre digno (cf. *Iliada*, XXII).

Ainda, é inútil alguém sentir pena e dizer que com a morte não mais se poderá amar a esposa, receber vários beijos dos filhos e compartilhar o desenvolvimento de uma vida com os próximos, em suma, ser privado das alegrias da vida. É inútil, pois com a morte não sentiremos qualquer saudade ou desejo dos parentes próximos (3.900-901). Se é verdade que o morto não sofre qualquer dor ou doença e como que dorme eternamente, o que dizer daqueles que estão enlutados pelo morto? Lucrécio parece indicar que o luto contínuo também é ineficaz, porque se a morte se assemelha a um sono eterno não há porque se desgastar e sofrer também por um luto eterno (3.909-911).

Ainda, é ineficaz ter o desejo de prolongar a vida, porque seríamos censurados pela voz da natureza:

Ó, mortal, por que sofres tanto com a morte e indulges
tanto em lamentos e lutos, por que tanta lágrima e grito?
Pois, se a vida que levaste te foi agradável
se as alegrias não se te escaparam tal como num vaso
cheio de furos e pereceram não aproveitadas,
como um conviva feliz, satisfeito, por que não te vais da
vida e, tranquilo, abraças a calma segura, idiota?
Mas, se as coisas de que desfrutaste se desperdiçaram,
se é uma ofensa a vida, pra que querer mais um pouco,
já que tudo acaba mal e se vai, e perece,
não é melhor pões fins aos labores, às penas, à vida?
(3.933-945)¹⁰⁵

Conclui-se com a passagem que não há porque temer a morte, seja porque a vida é boa e foi devidamente desfrutada ou porque a vida é ruim e foi desperdiçada. No primeiro caso, se a vida foi boa, é preciso deixá-la como um conviva feliz, satisfeito ou completo (*plenus*), porque mesmo se alguém vivesse por uma idade avançada ou até mesmo eterna, todas as coisas estariam como antes e tudo é agora tal como sempre foi (3.946-951). Essa passagem parece fazer referência a uma máxima de Epicuro em que diz: “O tempo ilimitado contém um

¹⁰⁵ Cf. *quid tibi tanto operest, mortalis, quod nimis aegris luctibus indulges? quid mortem congemis ac fles? nam si grata fuit tibi vita antea priorque et non omnia pertusum congesta quasi in vas commoda perfluxere atque ingrata interiere, cur non ut plenus vitae conviva recedis aequo animoque capis securum, stulte, quietem? sin ea quae frutus cunque es periere profusa vitaque in offensast, cur amplius addere quaeris, rursum quod pereat male et ingratum occidat omne, non potius vitae finem facis atque laboris?*

prazer igual ao do tempo limitado, se os limites do prazer forem medidos pelo raciocínio” (MP, 19. trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis). Segundo O’Keefe, uma vez alcançado o limite do prazer, que é a remoção de qualquer dor no corpo e na alma, o tempo não aumenta o prazer. Nesse sentido, o tempo, seja ele infinito ou finito, contém igual prazer porque desde que se remova a dor causada pelo desejo, a vida está completa (O’Keefe, 2010, p. 166). Por isso Lucrécio parece indicar que não há motivo para temer deixar a vida quando já se alcançou a satisfação, pois numa vida de tempo indefinido todas as coisas seriam como antes. Por outro lado, se a vida é ruim e uma ofensa, não tem porque desperdiça-la ainda mais em desgraças e não faz mal colocar um fim a ela.

Não há motivo, também, para temer a morte quando já se está em uma idade avançada, pois é preciso que os mais velhos cedam lugar às novas gerações que estão para surgir. Acontecerá também com as novas gerações a alcunha de cederem lugar, por sua vez, a outras gerações e assim sucessivamente, tais como as antigas cederam lugar às nossas. É o ciclo da natureza: os novos surgirão dos mais velhos, pois ninguém tem posse da vida, apenas o usufruto (*omnibus usu*) (3.969-971). Ainda, se olharmos para o tempo infundável que transcorreu antes da nossa existência, chegaremos à conclusão de que ele não foi nada e não nos causou perturbações, da mesma forma acontecerá com o tempo infinito depois de morrermos (3.972-975).

Entre os versos 978-1023, Lucrécio descreve os mitos de punição após a morte em riqueza de detalhes. Tântalo teme que a enorme rocha caia por cima de sua cabeça (3.980-981),¹⁰⁶ Tício é destinado a ter o corpo esticado em uma enorme distância, enquanto seu peito é devorado por abutres (3.982-983); e Sísifo foi condenado eternamente a rolar uma rocha até chegar ao topo do morro, só para vê-la precipitar-se e voltar ao início (3.998-1002). Todos esses mitos relacionados ao *post mortem* são apenas projeções que tentam provocar temores na alma pelos nossos atos:

Mas na vida os medos imensos de imensos castigos
pelas nossas faltas, para expiar nossos crimes:
cárcere, horrível queda forçada do alto da rocha,

¹⁰⁶ Segundo Golçalves, essa versão do mito de Tântalo é a mais antiga e foi narrada por Pausânias e Píndaro. No mito, o rei da Lídia, por ter roubado o néctar e a ambrosia dos deuses, foi suspenso sob uma rocha que sempre ameaçava cair, por isso não podia comer ou beber qualquer coisa com medo de que a rocha tombasse e o esmagasse (Gonçalves, 2021, p. 476).

vergas, algozes, tronco, piche, tochas, fogueira;
mesmo se ausentes, a mente, contudo, ciente dos feitos,
terrificada se exhibe os estímulos: fogo, flagelos,
sem perceber qual seria o possível termo pros males,
qual seria por fim o limite das penas, e ainda
mais angustia-se achando que agravam-se após sua morte.
(3.1014-1022)¹⁰⁷

Com a passagem acima, Lucrécio parece trazer à tona todos os desejos, angústias e paixões que devoram sem cessar a alma dos mortais como, por exemplo, da mesma forma que no mito Tício tem seu peito devorado eternamente por abutres, os mortais reproduzem as cenas e se afligem sem saberem quais as penas e seus limites.¹⁰⁸ De acordo com Cappelletti, o método de interpretação projetiva da mitologia utilizado por Lucrécio é especial porque alude ao contexto do pensamento materialista do poeta e, diante da escatologia e do horror do *post mortem*, a uma concreta realidade existencial e humana (Cappelletti, 1987, p. 199).

A morte é um fato inelutável e não há como duvidar de sua vinda. Lucrécio faz uma pequena lista de grandes nomes que já morreram: entre os homens de ação, reis e generais, encontram-se o quarto rei de Roma, Ancus Marcius (3.1025), Xerxes, rei do império aquemênida (3.1029-1033), e Cipião, general romano que morreu como o mais ínfimo dos escravos (3.1034-1035); e os homens de pensamento, poetas e filósofos, como Homero, que segura o cetro dos maiores (3.1037-1038), Demócrito que morreu já em idade avançada (3.1039-1041)¹⁰⁹, e mesmo Epicuro, que pela sua inteligência (*ingenio*), superou todos os homens (3.1042-1044). Se todos esses homens ilustres já morreram, não tem porque duvidar da vinda da morte.¹¹⁰

Todos esses males que afetam o ânimo e geram infelicidade na vida parecem se dar pela ignorância das causas, ou seja, os homens não reconhecem as origens de suas

¹⁰⁷ Cf. *sed metus in vita poenarum pro male factis est insignibus insignis, scelerisque luella, carcer et horribilis de saxo iactu' deorsum, verbera carnifices robur pix lammina taedae; quae tamen etsi absunt, at mens sibi conscia factis praemetuens adhibet stimulos torretque flagellis, nec videt interea qui terminus esse malorum possit necum nec quae sit poenarum denique finis atque eadem metuit magis haec ne in morte gravescant.*

¹⁰⁸ No caso específico de Tício, Lucrécio indica que mesmo que ele tivesse o corpo esticado até ficar do tamanho do universo não poderia sentir dor eternamente, pois seu corpo não é eterno, logo, também a dor (3.997-991). Aliás, o poeta parece fazer referência a outra ideia já estabelecida por Epicuro, a saber, a de que a dor extrema na carne não dura continuamente (cf. *MP*, 4).

¹⁰⁹ Muitos testemunhos afirmar que Demócrito viveu bastante e morreu por volta dos cem anos de idade (Cf. DK68A4, A5 e A6).

¹¹⁰ Lucrécio a todo momento se utiliza da segunda pessoa do singular, “tu”, como que conversando com o leitor de seu poema e tentando o persuadir com suas ideias. É o caso, por exemplo de: “Tu, realmente, indignado, duvidas da vinda da morte?” (*tu vero dubitabis et indignabere obire?*) (3.1045).

perturbações e se movimentam aleatoriamente, como um homem entediado que sai de sua própria casa, mas logo depois retorna por perceber que não tem nada de relevante fora dela (3. 1060-1062). Todo esse movimento caótico se dá pela ignorância das verdadeiras causas dos males:

Cada um, dessa forma, foge de si, mas, de fato,
como não pode, permanece em si mesmo, se odeia,
pois, doente, não vê qual a causa de sua doença.
(3.1068-1070)¹¹¹

De acordo com Salem, toda a agitação caótica que faz com que o homem fuja de si mesmo constitui a perfeita antítese da *ataraxia*, ou seja, da tranquilidade da alma, e o único remédio para esse estado que gera a ignorância do verdadeiro e causa ansiedade em relação ao destino comum de todos é a filosofia (Salem, 2013, p. 152). Finalmente, Lucrécio termina o canto III afirmando que não parece ser possível, com um medo profundo da morte, prolongar a vida o máximo que pudermos e a todo custo, pois em nada diminuimos o tempo da morte. Em suma, não é a vida que é eterna, mas a morte (*mors aeterna*) (3.1091).

Portanto, é possível concluir que Lucrécio apresenta um número considerável de argumentos, sejam eles fortes (baseados no próprio sistema corporalista que defende e na natureza da alma), fracos (que buscam se fundamentar em experiências comuns e vulgares compartilhadas com todos os homens) e refutativos (visando combater e refutar a única tese concebível que defende a imortalidade da alma, a saber, a metempsicose), para demonstrar e convencer que a alma (*animus-anima*) não sobrevive e não preexiste a existência do corpo (*corpus*) porque é mortal. Ainda, ao combater os medos da morte e do *post mortem*, Lucrécio parece estabelecer um tipo particular de amor pela vida. Como aponta Santayana, o que se teme com a morte não é a agonia do processo de morrer, se doloroso ou não, e nem sequer a possibilidade de haver sofrimentos quando não mais existirmos, mas o que realmente se teme é a derrota de uma vontade atual dirigida à vida e às suas iniciativas. É justamente essa vontade de viver que pode ser debilitada e fragilizada pelas contradições internas provocadas pelos temores da morte (Santayana, 1943, p. 55).

¹¹¹ Cf. *hoc se quisque modo fugit, at quem scilicet, ut fit, effugere haud potis est: ingratis haeret et odit propterea, morbi quia causam non tenet aeger.*

Capítulo 3 A mortalidade da alma (*animus+anima*) como condição para a vida boa

*As covas que vês são pra acolherem
todos, com Epicuro, os seus sequazes
que morta, com seu corpo, a alma inferem.*
(DANTE, *Inferno*, canto X)

3.1 Pierre Hadot e a filosofia como modo de vida

As pesquisas do filósofo, filólogo e historiador francês da filosofia, Pierre Hadot, se tornaram proeminentes em filosofia antiga ainda no final do século XX, especialmente entre as assim denominadas escolas e correntes de pensamento do período helenístico, a saber, platonismo, aristotelismo, estoicismo, epicurismo, cinismo e ceticismo, por ter defendido que há a escolha de um modo de vida característico para cada filosofia. Nesse sentido, a escolha do modo de vida pressupõe que haja um engajamento por parte do adepto para se incorporar à comunidade filosófica escolhida que, por sua vez, já compartilhava um importante discurso filosófico. Além disso, para Pierre Hadot, era comum a prática, entre as escolas e correntes de pensamento, de variados exercícios espirituais que teriam por finalidade operar uma verdadeira transformação no adepto e fariam com que ele progredisse espiritualmente. Portanto, para Hadot, esses são, resumidamente, os três pontos principais que atravessam a filosofia do período helenístico: a adoção de uma opção existencial que se caracterizaria como um modo ou escolha de vida, a importância do discurso filosófico e sua relação recíproca com o modo de vida e a realização de exercícios espirituais que são característicos de cada escola e corrente de pensamento.¹¹²

Pierre Hadot nasceu em 1922 em Paris no seio de uma família fortemente católica. Criado em Reims, logo é destinado ao sacerdócio, assim como seus dois irmãos, Henri e Jean, e em 1944 é ordenado padre. O interesse de Hadot pela antiguidade teve início ainda durante os estudos de juventude, quando realizou o “Petite séminaire” e o “Grand séminaire” de

¹¹² Para a relação entre discurso filosófico e modo de vida, assim como a prática dos exercícios espirituais, cf. respectivamente, HADOT, 1999, p. 250-258 e 271-273.

Reims, graças aos excelentes professores de grego e latim que tivera, o que possibilitou uma formação filosófica bastante sólida (Hoffmann, 2016, p. 293).¹¹³

Após romper com a Igreja e com o sacerdócio em 1952, sua carreira de pesquisador e professor se desenvolveu inicialmente no CNRS, entre 1949 e 1964, e depois na École pratique de hautes études onde teve contato com vários filósofos, sobretudo com Pierre Courcelle, André-Jean Festugière e Henri-Charles Puech. Com suas pesquisas voltadas sobretudo para filosofia grega e já um latinista respeitado, Hadot é eleito em 1982 para o Collège de France para a cadeira de “História do pensamento helenístico e romano”, cuja aula inaugural, em 18 de fevereiro de 1983, foi bastante celebrada (*Ibidem*, p. 295). Após assumir a cadeira no Collège de France, Hadot permaneceu em intensa produção intelectual, seja pela tradução de obras de pensadores antigos como também de livros próprios, até o final de sua vida, em 2010. Foi durante esse período que vieram as principais obras, entre elas podemos citar: *La Citadelle intérieure: introduction aux Pensées de Marcus Aurelius* (1992), um livro produzido em torno da obra do pensador estoico Marco Aurélio; *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (1995), obra que talvez seja a mais conhecida de Hadot e foi a que mais recebeu atenção nas últimas décadas, na qual ele apresenta sua interpretação da filosofia antiga como um modo de vida e um conjunto de exercícios espirituais que visam à sabedoria, ao invés de simples doutrinas teóricas; *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981), um livro que teve várias edições; *Éloge de la Philosophie antique* (1998); *Le voile d'Isis: essai sur l'histoire d'idée de Nature* (2004), obra influenciada por várias pesquisas em Heráclito, Goethe e Bergson.

Assim, é notável o esforço realizado por Hadot em suas pesquisas para mostrar que a filosofia antiga, sobretudo aquela compreendida pelo período helenístico, e apesar das nuances que caracterizam as várias escolas e correntes de pensamento, teria se destacado por ser uma filosofia que visaria menos a informar ou a transmitir um sistema de pensamento do que a empreender uma formação global do adepto, apontando nele uma transformação ou modificação espiritual através do modo de vida assimilado.

A filosofia antiga, para Pierre Hadot, se caracterizaria essencialmente pela escolha de um modo de vida, o que seria muito diferente nos dias hoje se forem considerados as motivações que levam um estudante a escolher a filosofia como seu campo de estudos. O

¹¹³ Para maiores detalhes sobre a vida e obra de Pierre Hadot, no qual fazemos referência, conferir o artigo de Philippe Hoffmann: *Pierre Hadot (1922-2010), in memoriam. Archai: Revista de estudos sobre as origens pensamento ocidental*. Brasília: n. 18, p. 291-316, 2016.

estudante moderno só estuda filosofia porque é uma disciplina obrigatória dos últimos anos da escola secundária. Assim, ele pode terminar o curso ou a disciplina apenas para ter um primeiro contato com a filosofia ou para passar nos exames finais. Segundo Hadot, esse modo moderno de estudar filosofia, através de um curso em que se toma contato com os filósofos da história da filosofia, encontra-se muito distante da filosofia antiga, cujo engajamento em uma escola ou corrente filosófica seria necessário, razão pela qual o estudante poderia até ter uma adesão intelectual, seja ela fenomenológica, existencialista, desconstrucionista, estruturalista ou marxista, mas não se caracterizaria uma maneira de viver (Hadot, 1999, p. 148).

Na Antiguidade, não havia uma obrigação universitária e exames finais a cumprir, o que abriria a possibilidade de uma escolha existencial por parte do adepto, ou seja, a possibilidade de um modo de vida. Nesse sentido, o adepto escolheria a escola ou corrente filosófica de seu interesse, devido ao modo de vida nela já praticado. Entre as escolas fundadas que estavam em plena atividade, isto é, que assumiram de uma maneira ou outra uma forma institucional, por volta e após o século IV a.C em Atenas, estava a *Academia* de Platão, o *Liceu* de Aristóteles, o *Jardim* de Epicuro e a *Stoa* de Zenão. Acrescentam-se ainda, mesmo que não tenham assumido uma forma institucional e não tenham uma organização “escolar”, mas são compreendidas como filosofias que possuem um modo de vida, as correntes de pensamento, propostas, respectivamente, por Pirro de Élis e Diógenes de Sinope, que são o pirronismo e o cinismo.

Como sugere Hadot, ambos, pirronismo e cinismo, não têm dogmas, isto é, um conjunto mais ou menos organizado de textos escritos, mas são dois modos de vida, duas *haíreseis*, ou seja, duas atitudes ou posturas diante do pensamento e da vida. Assim, os pirrônicos parecem ter desenvolvido o argumento de que é necessário suspender o juízo (*epokhé*) e recusar a adesão a todo dogma para alcançar, assim, a tranquilidade da alma (*Ibidem*, p. 153). Já os cínicos, por sua vez, realizariam uma verdadeira ruptura não só com os não filósofos, mas também com os outros filósofos, ou seja, eles rejeitariam prioritariamente o que os homens consideram as regras elementais (*nómos*) para a convivência em sociedade, assim como também a propriedade, o dinheiro, a política etc., e se interessariam apenas com o estritamente necessário para a sobrevivência. Assim, os cínicos escolheriam seu modo de vida por acharem que o estado mais próximo da natureza é superior às convenções da civilização (*Ibidem*, p. 164).

A filosofia antiga, portanto, se caracterizaria como um modo de vida que causaria uma verdadeira modificação espiritual no adepto de determinada escola ou corrente filosófica. No entanto, é preciso destacar que o discurso filosófico vai junto do modo de vida escolhido, e não é possível separá-los, razão pela qual o discurso filosófico participaria do modo de vida e a escolha do modo de vida do adepto determinaria o seu discurso.¹¹⁴

Nesse sentido, Hadot estabelece três maneiras diferentes de se pensar a relação entre o discurso filosófico e o modo de vida: há uma causalidade recíproca entre a escolha do modo de vida e o discurso filosófico; para viver filosoficamente, é preciso exercer uma ação sobre si mesmo e sobre outros, o que inclui necessariamente o discurso filosófico; o discurso filosófico, sob a forma de diálogo com outrem ou consigo mesmo, se torna uma forma de exercício do modo de vida.

A causalidade recíproca entre o modo de vida e o discurso filosófico seria perceptível em toda a filosofia antiga, ou seja, para fundar um modo de vida específico, os filósofos precisariam destacar um discurso filosófico que fosse racionalmente adequado. Segundo Hadot, é o que acontece em Platão com a escolha do Bem, entre os epicuristas com a escolha do prazer puro, entre os estoicos com a intenção moral e com Aristóteles e Plotino com a escolha da vida segundo o intelecto. Dessa forma, para entender o lugar do homem no mundo seria preciso destacar uma “física”, uma “ética” para definir a relação do homem com seus semelhantes e, ainda, estabelecer uma “lógica” que seria as próprias regras do raciocínio para falar de conceitos, sejam eles, por exemplo, átomos, incorpóreos, Ideias, Ser e Uno (*Ibidem*, p. 253-254). Percebe-se, desse modo, como o discurso filosófico, com sua tendência de conceitualização, caminha lado a lado com a escolha do modo de vida.

A segunda maneira se caracterizaria pelo papel formador da filosofia antiga que se faria em comunidade, isto é, a partir da escolha do modo de vida, o adepto participaria de alguma comunidade filosófica, seja platônica, aristotélica, estoica ou epicurista, e procuraria transformar a si mesmo e aos outros adeptos. Assim, viver filosoficamente pressuporia exercer uma transformação sobre si e sobre outros dentro da comunidade; a filosofia antiga não se realizaria de maneira isolada, mas sim era praticada em grupo, em uma comunidade de

¹¹⁴ A crítica àqueles que não relacionavam o modo de vida com o discurso filosófico era comum na Antiguidade. Por exemplo, o platônico Polêmon dizia que de nada valeria aprender de cor algum manual de harmonia musical, mas nunca praticar música, assim como também de nada valeria se fazer admirar pela capacidade de fazer perguntas, mas ser completamente incoerente consigo mesmo na ordenação da própria vida (Cf. *DL*. IV, 18).

ajuda mútua e, para isso, seria necessário um discurso adequado ao modo de vida¹¹⁵. Hadot sugere que o discurso filosófico seria facilmente acessível pelos adeptos das comunidades através da apresentação de resumos bastante densos que poderiam ser memorizados dia e noite¹¹⁶. Mas não se trataria de resumos que seriam relidos mecanicamente, mas sim para ter em mente os preceitos fundamentais para viver efetivamente através do modo de vida escolhido (*Ibidem*, p. 255).

Por último, a terceira maneira de relacionar modo de vida e discurso filosófico é que este assumiria a forma de um exercício a ser praticado, seja com outrem, seja consigo mesmo. Como visto anteriormente, a filosofia antiga se constituiria em uma ajuda mútua que se realizaria em comunidade. Desse modo, o diálogo com outros adeptos funcionaria como um exercício do modo de vida filosófico, mas não somente com outros, a meditação também assume a forma de uma atividade. De acordo com Hadot, acontecia muitas vezes de Pirro assustar os cidadãos por falar em voz alta consigo mesmo¹¹⁷, e Sócrates frequentemente meditava em pé e imóvel. Assim, a meditação faria parte do conjunto de práticas que nem sempre seria da ordem do discurso falado, mas teria como o exemplo o envolvimento pessoal do adepto que deseja transformar-se a si mesmo (*Ibidem*, p. 258).

Entre as escolas e correntes de pensamento da Antiguidade, seria comum a prática do que Hadot denomina de exercícios espirituais. Esses exercícios eram realizados pelos adeptos que buscavam a sabedoria, um ideal que é preciso buscar sem, talvez, poder ser alcançado¹¹⁸, pois o único caminho aberto aos adeptos é o da filosofia, isto é, um progresso em direção à sabedoria. Para Hadot, a prática dos exercícios espirituais seria tão importante que implicaria uma inversão total dos valores recebidos, seja através da renúncia aos falsos valores, às honras, riquezas e aos prazeres para se voltar para os verdadeiros valores, as virtudes, a contemplação, a simplicidade de vida e a simples felicidade de existir (*Idem*, 2014, p. 58). Nesse sentido, como trataremos a seguir, cada escola filosófica parece engajar seus adeptos a

¹¹⁵ Para a importância da ajuda da comunidade na prática da filosofia, cf., ainda, Hadot, 2014, p. 273.

¹¹⁶ É o que ocorre, por exemplo, no caso das Cartas de Epicuro que são brevíssimos, onde este aconselha a memorizar os preceitos estabelecidos. Cf. *CH*, 35; *CM*, 135; e *CP*, 84.

¹¹⁷ Sobre essa anedota, cf. *DL*, IX, 64. Ao ser surpreendido porque falava consigo mesmo, Pirro respondeu que se exercitava para ser um homem bom.

¹¹⁸ Uma exceção talvez seja o caso do epicurismo. Epicuro parece ser reconhecido por Lucrecio como um sábio e até mesmo um deus, pois os deuses eram sábios (*deus ille fuit*. cf. *DRN*, 5. 8). Além disso, parece que Epicuro não teria colocado barreiras para o alcance da sabedoria, já que seria possível viver como um deus entre os homens (cf. *CM*, 135). Voltaremos a essa problemática sobre o ideal do sábio e o papel do filósofo no próximo subcapítulo.

adotarem determinados exercícios espirituais que seriam, de certa maneira, atualizações do arcabouço teórico recebido.

Apesar da perda quase completa dos textos dos fundadores do estoicismo, como Zenão e Crisipo, é possível levantar alguns tipos de práticas de exercícios espirituais, sobretudo do estoicismo tardio de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio. De acordo com Hadot, a “lógica” para os estoicos não se limitaria a uma teoria abstrata e exercícios silogísticos, mas sim faria parte do domínio do discurso interior e seria aplicada aos problemas da vida cotidiana (*Idem*, 1999, p. 199). Um exemplo de como isso se daria encontra-se nas *Meditações* de Marco Aurélio:

Aos conselhos mencionados, acrescenta ainda um: delimitar ou descrever a imagem que sobrevém, de maneira que se possa vê-la tal qual é em essência, nua, totalmente inteira através de todos os seus aspectos, e possa designar-se com seu nome preciso e com os nomes daqueles elementos que a constituiriam e nos quais se desintegrará (*Meditações*, III, 11. Trad. de Thainara Castro Lima).

Assim, é possível concluir com a passagem que o exercício a ser praticado seria o de considerar a realidade tal como ela é, sem acrescentar juízos de valor formados pelas convenções, ou até mesmo pelas paixões. Ainda segundo Hadot, é possível perceber que, no estoicismo, o domínio da “lógica” passaria facilmente para o domínio da “física”, razão pela qual ela também seria um caso de exercício espiritual. Nesse sentido, para colocar em prática a “física”, um primeiro exercício a ser realizado seria reconhecer-se como parte de um Todo, em imergir-se na totalidade cósmica para poder ver todas as coisas do ponto de vista da razão universal, ou seja, colocar um olhar de longo alcance por sobre as coisas humanas (Hadot, 1999, p. 200). Sobre esse exercício de se elevar para ver as coisas do ponto de vista universal, é exatamente o que Marco Aurélio parece alertar:

Igualmente as espigas que se inclinam para baixo, o pelo do leão e a espuma que brota do focinho dos javalis e muitas outras coisas, examinadas em particular, estão longe de serem belas. Entretanto, ao ser consequência de certos processos naturais, apresentam um aspecto belo e são atrativas. De maneira que, se uma pessoa tem sensibilidade e inteligência suficientemente profunda para captar o que acontece no conjunto, quase nada lhe parecerá, inclusive entre as coisas que acontecem por efeitos secundários, não conter algum encanto singular. E essa pessoa verá as goelas ameaçadoras das feras com o mesmo agrado que todas as suas reproduções realizadas por pintores e escultores. Inclusive, poderá ver com seus sagazes olhos certa plenitude e maturidade na anciã e no ancião e, também, nas

crianças, seu amável encanto. Muitas coisas semelhantes não se encontrarão ao alcance de qualquer um, mas, exclusivamente, para o que de verdade esteja familiarizado com a natureza e suas obras (*Meditações*, III, 2. Trad. de Thainara Castro Lima).

Compreende-se, assim, que a “física” permitiria ao adepto que pratica os exercícios espirituais ter um novo olhar sobre as coisas do mundo. Essas coisas, como a espuma do focinho do javali, a goela das feras etc., que se tomadas particularmente são desagradáveis, se forem tomadas na perceptiva do todo e como sendo partes integrantes no processo do todo cósmico parecem mostrar todo o seu encanto.

Outro exercício espiritual a ser praticado pelo adepto da escola estoica, segundo Hadot, seria a meditação sobre os males e a morte que consistiriam em “pré-exercícios preparatórios” (*praemeditatio*) para as experiências. Esses pré-exercícios permitiriam passar da “física” praticada para a “ética” praticada, pois seria um equívoco ter medo do avanço dos acontecimentos adversos ao longo do tempo. Pelo contrário, seria preciso pensar neles para convencer-se de que os males futuros não são males porque não estão presentes, seja doenças, pobreza ou a própria morte, e que não dependem de nós por não fazerem parte da moralidade (Hadot, 1999, p. 202).

Portanto, os exercícios espirituais praticados pelos adeptos da escola estoica atualizariam, de certa maneira, os ensinamentos recebidos da “lógica”, da “física” e da “ética”. Mas, quando se trata de viver filosoficamente, seria preciso dispor dessas três partes e praticá-las de maneira inseparável.

Assim como a escola estoica, a escola epicurista possuiria inúmeros exercícios espirituais a serem praticados pelos adeptos. Um desses exercícios seria a constante meditação sobre os preceitos fundamentais da doutrina, tal como Epicuro sugere nos passos 123 e 135 da *Carta a Meneceu*: “pratica e medida sobre tudo aquilo que a ti sempre preconizei, tomando-o como elementos do bem viver. (...) Isso tudo e mais o que lhe seja conatural, medita por ti mesmo dia e noite e por quem é semelhante a ti” (*CM*, 123 e 135. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis). De acordo com Hadot, a sistematização dos preceitos de Epicuro, sua reunião em resumos e sentenças¹¹⁹ seria destinada sobretudo para torná-los mais persuasivos,

¹¹⁹ É o caso, por exemplo, do famoso *tetrapharmakon* de Epicuro que pode ser resumido em: é inútil temer os deuses; a morte nada é para nós; o prazer é fácil de conseguir; a dor é fácil de suportar (cf. *MP*, 1, 2, 3 e 4, e também *CM*, 133).

mais admiráveis e mais fáceis para os adeptos da escola reterem na memória (Hadot, 1999, p. 182).

Ainda, seria necessário realizar uma verdadeira transformação dos desejos de modo a poder renunciar ao que é supérfluo e se contentar com o que seria fácil de alcançar e o que realmente satisfaria as necessidades fundamentais do ser¹²⁰. São fórmulas simples, como contentar-se com as comidas simples, roupas simples, renunciar às riquezas e glórias etc. Em suma, seria preciso uma vigilância constante, por parte dos adeptos da escola, sobre quais desejos são realmente necessários e quais podem ser considerados supérfluos.

Notadamente, como aponta Hadot, é preciso destacar que a amizade é um caminho privilegiado para obter a transformação de si mesmo na escola epicurista. Mestres e discípulos participavam conjuntamente do Jardim e ajudavam-se mutuamente, ou seja, seria através do exame da consciência, da confissão e da correção fraterna que eram praticados exercícios em busca da cura da alma (*Ibidem*, p. 183). Epicuro trata da importância da amizade em várias passagens de suas obras que chegaram até nós, como nessa sentença: “De tudo aquilo que a sabedoria nos proporciona para a felicidade de toda nossa vida, de longe o mais importante é a posse da amizade” (*SV*, 13. Trad. de João Quartim de Moraes).¹²¹ Assim, a vida filosófica em conjunto favoreceria a correção do mestre e o reconhecimento das faltas por parte dos adeptos sem o temor dos amigos pelos equívocos cometidos, e tudo isso teria por finalidade a cura da alma.

Assim como no estoicismo, a meditação sobre a morte também seria um exercício espiritual muito relevante na escola epicurista, porque permitiria refletir sobre a vida como um todo. A meditação sobre a morte, inclusive, teria uma estreita relação com a amizade, como mostra essa passagem dos momentos finais da vida de Epicuro, uma carta a Idomeneu:

Neste dia feliz, que é também o último dia de minha vida, escrevo-te esta carta. As dores contínuas resultantes da estranguria e da disenteria são tão fortes que nada pode aumentá-las. Minha alma, entretanto, resiste a todos esses males, alegre ao relembrar todos os nossos colóquios passados (*DL*, X, 22. Trad. de Mário da Gama Kury).

¹²⁰ Para essa simplicidade da vida no epicurismo, cf. *CM*, 131 e 132.

¹²¹ Sobre a amizade, conferir também as sentenças: 23, 28, 34 e 52.

Como bem aponta Hadot, a meditação sobre a morte permitiria despertar na alma uma imensa gratidão pelo dom maravilhoso da existência ao governar o próprio pensamento para representar coisas agradáveis. Desse modo, a gratidão pela vida seria intensificada pela lembrança da amizade compartilhada e pelos prazeres do passado desfrutados na companhia de amigos (Hadot, 1999, p. 186).

Portanto, os adeptos da escola epicurista realizariam diversos exercícios espirituais, entre os quais a memorização de vários preceitos da doutrina, como o *tetrapharmakón* de Epicuro, remédios da alma fáceis de serem acessados pela memória e meditados; uma constante vigilância sobre os desejos para avaliar e selecionar quais são os desejos verdadeiramente necessários e quais são os desejos supérfluos que causam perturbação na alma; estar sempre disposto para participar da vida em conjunto na escola e estabelecer uma relação de amizade com outros adeptos de modo a transformarem-se a si mesmos sem temor; e a meditação constante sobre a morte que possibilitaria refletir sobre a vida na sua completude.

Os exercícios espirituais também eram praticados na Academia de Platão. Segundo Hadot, a liberdade de pensamento que reinava na Academia, com Espeusipo, Xenócrates, Eudoxo e outros, não atrapalharia a escolha do modo de vida por parte dos adeptos, mas, pelo contrário, até mesmo pela livre discussão, não haveria dogmatismo e aceitavam-se graus diversos da escolha do modo de vida. No entanto, apesar dos diversos graus da escolha do modo de vida, seria comum entre os representantes da escola a adesão a uma ética do diálogo, isto é, uma ética compartilhada do diálogo que permitiria uma transformação espiritual (*Ibidem*, p. 102).

Como indica Platão na *República* sobre a educação, a escolha do modo de vida pressupõe uma verdadeira conversão:

Assim, prossegui, a educação não será mais do que a arte de fazer essa conversão, de encontrar a maneira mais fácil e eficiente de consegui-la; não é a arte de conferir vista à alma, pois vista ela já possui; mas, por estar mal dirigida e olhar para o que não deve, a educação promove aquela mudança de direção (*República*, VII, 518d. Trad. de Carlos Alberto Nunes).

Assim, é possível concluir que, para viver filosoficamente, seria preciso realizar uma conversão para reorientar a alma em uma nova direção. Como sugere Hadot, a ciência ou o saber jamais seriam para Platão um conhecimento puramente teórico e abstrato que se poderia introduzir de modo acabado na alma. Pelo contrário, haveria na Academia uma concepção comum de ciência, como formação do homem, mas lenta e de difícil educação do caráter que tenderia finalmente a assimilar um modo de vida (Hadot, 1999, p. 103).

O mais famoso exercício espiritual praticado pelos adeptos da Academia parece ser justamente o exercício para a morte que encontra no diálogo *Fédon*, diálogo que retrata os últimos momentos da vida de Sócrates, seu melhor desenvolvimento. Como indica Sócrates, é preciso coragem na hora da morte:

Embora os homens não o percebam, é possível que todos o que se dedicam verdadeiramente à Filosofia, a nada mais aspirem do que a morrer e estarem mortos. Sendo isso um fato, seria absurdo, não fazendo outra coisa o filósofo toda vida, ao chegar esse momento, insurgir-se contra o que ele mesmo pedira com tal empenho e em pós do que sempre se afanara (*Fédon*, 64a. Trad. de Carlos Alberto Nunes).

Nesse sentido, segundo Hadot, o adepto que teria assimilado corretamente o modo de vida da Academia e praticado os exercícios espirituais teria, necessariamente, a coragem para morrer, pois a filosofia é apenas um exercício para a morte. Se a filosofia é um exercício para a morte, e a morte é a separação entre a alma e corpo¹²², seria preciso que o adepto se purificasse, ou seja, se esforçasse para concentrar e unir a alma para libertá-la da dispersão e da distração que lhe impõe o corpo (Hadot, 1999, p. 106).

Desse modo, entre os exercícios espirituais praticados pelos adeptos da Academia, destacam-se, inicialmente, o mais importante que seria a ética do diálogo, isto é, uma aceitação do processo dialético que permitiria uma transformação espiritual; uma conversão radical que possibilitaria reorientar a alma em uma nova direção através da ciência cuja finalidade seria formar lentamente o homem; e, por fim, exercitar-se para a morte de modo a obter a coragem para se libertar da distração e dos inconvenientes que o corpo impõe à alma.

Os exercícios espirituais do Liceu de Aristóteles são difíceis de destacar, sobretudo porque os textos, tal como nos chegaram, são notas da preparação de cursos aos quais se

¹²² Cf. *Fédon*, 64c.

acrescem correções e modificações, seja do próprio Aristóteles ou de discussões com outros membros da escola. De qualquer modo, seria possível estabelecer alguns exercícios. Segundo Hadot, a filosofia para Aristóteles parece consistir em um modo de vida “teorético” que seria assimilada pelos adeptos da escola. No entanto, “teorético” não é a mesma coisa que “teórico”, pois “teórico”, pelo menos dentro de uma perspectiva moderna, se contrapõe a “prático”, como algo que é abstrato ou especulativo, em oposição ao que é da ação ou concreto (*Ibidem*, p. 124). Como aponta Aristóteles na *Política*:

A vida prática, porém, não se refere propriamente aos outros indivíduos, como por vezes se julga, nem é forçosamente prático o pensamento que visa unicamente o resultado obtido pela ação. São muito mais práticas a contemplação e a meditação, pois têm o fim em si próprias e exercitam-se por si próprias. O êxito é um fim, e por isso mesmo é atividade. Daí o dizer-se que agem em sentido pleno os indivíduos que orientam as atividades, ainda que exteriores, pela inteligência (*Política*, VII, 3, 1325b. Trad. de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes).

Na passagem acima mencionada, Aristóteles parece sublinhar a possibilidade prática da vida assim denominada de “teorética”, ou seja, uma vida dedicada à contemplação que possui um fim em si mesma e exercita-se por si própria. Tanto parece ser assim, que Hadot sugere que essa vida “teorética” consiste em um modo de vida que os adeptos da escola precisariam se dedicar. Nesse sentido, o modo de vida “teorético” aplicar-se-ia a uma filosofia prática, vivida, ativa e que tende a levar à felicidade (Hadot, 1999, p. 124).

Outro exercício que seria praticado pelos adeptos, e que seria também uma característica de Aristóteles, consistiria na capacidade de poder coletar e organizar uma imensa gama de informações em todos os domínios, sejam dados históricos, sociológicos, zoológicos, botânicos e psicológicos ou filosóficos. Mas, de acordo com Hadot, o investigador adepto da escola aristotélica não seria um simples colecionador de fatos, mas sim se dedicaria a fazer classificações dos fenômenos, analogias, estabelecer as causas etc., tudo isso com estreita colaboração entre o raciocínio e a observação (*Ibidem*, p. 126).

Ainda, na passagem para a ordem prática, talvez o exercício espiritual mais importante que seria trabalhado, é o hábito, como indica essa passagem de Aristóteles:

Ora, alguns pensam que nos tornamos bons por natureza, outros pelo hábito e outros ainda pelo ensino. A contribuição da natureza evidentemente não depende de nós, mas, em resultado de certas causas divinas, está presente naqueles que são verdadeiramente afortunados. Quanto à argumentação e ao ensino, suspeitamos de que não tenham uma influência poderosa em todos os homens, mas é preciso cultivar primeiro a alma do estudioso por meio de hábitos, tornando-a capaz de nobres alegrias e nobres aversões, como se prepara a terra que deve nutrir a semente (*Ética a Nicômaco*, X, 1179b. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim).

Dessa forma, é possível destacar que o hábito, assim como no caso da felicidade (*eudaimonia*)¹²³, parece ser essencial para assimilar o modo de vida da escola e praticar a virtude, do mesmo modo que a terra está adequada para receber a semente. Segundo Hadot, haveriam duas categorias de ouvintes: os que possuem predisposições naturais para a virtude e os que receberam uma boa educação. No entanto, somente para estes últimos o discurso filosófico moral pode ser útil, pois ajudariam a transformar suas virtudes adquiridas com o hábito em virtudes conscientes e prudentes (Hadot, 1999, p. 136). Toda essa formação virtuosa, da parte dos adeptos, precisaria desembocar na transformação dos homens e da cidade. Nesse sentido, Aristóteles se diferenciaria de Platão, pois para este os filósofos deveriam ser eles mesmos que realizariam a transformação política, já para aquele o papel do filósofo deveria restringir-se a formar o juízo dos políticos para poder manter uma vida consagrada à investigação desinteressada, ao estudo e à contemplação (*Ibidem*, p. 138).

Portanto, apesar de ser difícil destacar os exercícios espirituais praticados pelos adeptos do Liceu aristotélico, constata-se alguns, como o modo de vida decididamente “teorético” que seria dedicado à contemplação e exercita-se por si próprio; a capacidade de coletar e organizar uma gama de informações, sejam elas histórias, políticas, sociológicas, filosóficas, zoológicas, botânicas etc. para poder, de certa forma, mapear e classificar os fenômenos; e a prática do hábito para, conseqüentemente, assimilar bem as virtudes.

Como antes destacado, o pirronismo e o cinismo não constituem escolas filosóficas, ou seja, instituições próprias, por não terem um conjunto de preceitos escritos. No entanto, são correntes de pensamento que corresponderiam a um modo de vida, uma filosofia vivida, e

¹²³ Para Aristóteles, a felicidade do homem é uma atividade da alma em consonância com a virtude. Ora, como somente a felicidade é buscada por si mesma, e nunca em vistas de outra coisa, é preciso que o hábito a torne permanente, assim como uma andorinha não faz verão, tampouco um dia ou um breve espaço de tempo faz um homem feliz (Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 1098a).

apresentariam alguns exercícios espirituais. O que caracterizaria o modo de vida pirrônico¹²⁴ é a indiferença em relação a todas as coisas. De acordo com Hadot, Pirro permaneceria sempre no mesmo estado e não experimentaria nenhuma emoção, nenhuma transformação de suas disposições sob a influência das coisas exteriores. Com efeito, seria impossível saber se uma coisa é boa ou má nela mesma, porque os juízos que os homens atribuem ao valor dessa ou daquela coisa seriam fundados apenas em convenções. Assim, ao abster-se de emitir juízos de valor sobre as coisas ou de preferir uma coisa à outra, então estaria em paz, em tranquilidade interior (*Ibidem*, p. 167). Percebe-se, assim, que a suspensão do juízo (*epokhè*) realizada por Pirro teria uma finalidade essencialmente ética, ou seja, faria parte de um modo de vida que procuraria atingir a independência (*autárkeia*) e tranquilidade da alma (*ataraxia*).

É preciso destacar, ainda, que a indiferença praticada por Pirro aparentemente não o incomodava viver em sociedade, muito pelo contrário, realizava as tarefas com tranquilidade. Eratóstenes narra, em sua obra *Da Riqueza e da Pobreza* que Pirro levava, conforme a ocasião, pequenas aves e leitões para vender no mercado, e tirava o pó das coisas da casa com absoluta indiferença.¹²⁵ Como indica novamente Hadot, caso o homem se ocupe com a prática desse despojamento total, é necessário que ele se exercite, ou seja, realize uma meditação, por meio do discurso interior que possibilite a indiferença diante dos juízos de valor. Nesse sentido, os adeptos do modo de vida pirrônico estariam comprometidos com uma filosofia vivida e uma transformação espiritual (*Ibidem*, p. 168-169).

O movimento cínico assume em Diógenes a figura mais marcante do período helenístico. Diferentemente de Pirro, que podia viver tranquilamente em sociedade, o modo de vida cínico se oporia não só ao dos não filósofos, como também ao dos filósofos por praticar uma vida desligada das convenções sociais, não se preocupar com o dinheiro e não hesitar em mendigar, ou seja, disporia apenas do estritamente necessário para sua sobrevivência, tudo isso porque ele teria sido sem cidade e sem lar.¹²⁶ Diógenes teria realizado um conjunto de ações que mostrariam que a vida de acordo com a natureza (*physis*) é superior às convenções da civilização (*nómos*). Laércio traz um conjunto de anedotas que

¹²⁴ O modo de vida desenvolvido por Pirro seria tão relevante que até mesmo Epicuro o admirava e frequentemente teria pedido notícias sobre ele (Cf. *DL*, IX, 64).

¹²⁵ Cf. *DL*, IX, 66.

¹²⁶ Cf. *DL*, XI, 38.

teriam mostrado essas ações que vão desde morar num barril¹²⁷, ignorar Alexandre o Grande¹²⁸ e se masturbar em público¹²⁹.

Segundo Hadot, apesar de não haver preceitos cínicos, haveria conceitos filosóficos tipicamente cínicos, mas estes não seriam usados numa argumentação lógica e sim usados para designar uma atitude existencial concreta que corresponderia ao modo de vida. Nesse sentido, a filosofia cínica seria praticamente um exercício (*áskesis*) e esforço, como uma preparação quase atlética, mas refletida, para suportar a fome, o frio e qualquer tipo de intempérie para adquirir a liberdade, a independência (*autárkeia*) e tranquilidade da alma (*ataraxia*) (Hadot, 1999, p. 164).

Portanto, é possível concluir que a interpretação que Pierre Hadot faz da filosofia antiga é muito útil, pois indica que as escolas (platonismo, aristotelismo, epicurismo e estoicismo) e correntes de pensamento (pirronismo e cinismo) da Antiguidade possuiriam um modo de vida característico que permitiria uma modificação espiritual. Nesse sentido, o adepto tenderia a escolher um modo de vida como seria praticado entre as escolas, o que pressuporia um engajamento completo na comunidade, fazendo uso do discurso filosófico que possuiria uma relação recíproca com o modo de vida, ou seja, a criação de conceitos sobre a “física”, a “lógica” e a “ética” que auxiliariam e desenvolveriam o modo de vida. Além disso, seria comum, entre os adeptos das escolas e correntes de pensamento, a prática de determinados exercícios espirituais cuja finalidade seria uma verdadeira transformação espiritual.

3.2 A primazia da vida boa no *De rerum natura*: mortalidade e sabedoria

Depois de termos apresentado no capítulo anterior os argumentos de Lucrecio para defender que a alma (*anima+animus*) é mortal e não preexiste e sobrevive ao corpo (*corpus*) (cf. o subcapítulo 2.3), iremos agora refletir sobre como a defesa da mortalidade da alma se relaciona particularmente com a primazia da vida boa que perpassa todo, mas não só, o canto III do poema. Se há uma primazia da vida boa, parece haver também um primado do conhecimento da *natura* e não é possível refletir sobre a vida boa sem ter um conhecimento

¹²⁷ Cf. *Ibidem*, 23.

¹²⁸ Cf. *Ibidem*, 38.

¹²⁹ Cf. *Ibidem*, 46.

adequado da natureza. Ainda, tentaremos mostrar que na visão dos epicuristas, e especialmente de Lucrécio, o ideal do sábio se caracteriza na figura de Epicuro, o que parece gerar consequências sobre como Lucrécio compreende a busca da vida boa ou da paz do ânimo (*animi pax*). Além disso, destacaremos como o desejo de prolongar a vida é fruto da ideia da imortalidade da alma e gera perturbações nos seres humanos.

Após compreender a interpretação que Pierre Hadot faz da filosofia helenística, a saber, da filosofia como um modo de vida, torna-se mais clara a importância do discurso filosófico e sua relação com a vida boa. Parece existir uma causalidade recíproca entre o discurso filosófico de Lucrécio sobre a defesa da mortalidade da alma e o modo de vida epicurista que busca a vida boa. Uma das características mais importantes do epicurismo parece consistir na capacidade de apreender os aspectos essenciais da doutrina corporalista para depois lembrar-se e acessá-los. Nesse sentido, Lucrécio repreende Mêmio sobre a importância de atentar-se para os ensinamentos de seus versos e lembrá-los (*tu te dictis praeberere memento* 2.66). Desse modo, essa recordação do discurso filosófico que retrata a estrutura mortal do *animus-anima-corpus* parece auxiliar a busca pela paz do ânimo (*animi pax*).

Lucrécio, logo na introdução ao canto I de seu poema, estabelece as duas principais perturbações que atravessam as almas humanas¹³⁰, a saber, o medo da impiedade, ou dos deuses provocado pela religião (*religio*), e o medo da morte:

Quanto a esses assuntos, só temo que julgues, talvez, que

tu adentras princípios da ímpia razão e um caminho

criminoso percorres. Mas é ela, ao contrário,

a religião, que amiúde pariu feitos ímpios e crimes.

(...)

Mas não há modo, agora, de resistir e nem força,

já que se deve temer as penas eternas na morte

ao ignorar-se qual seja a natureza da alma.

(1.80-83, 110-113)¹³¹

¹³⁰ Passagem semelhante reafirmando esses dois medos principais também se encontra em 2.43-46.

¹³¹ Cf. *Illud in his rebus vereor, ne forte rearis impia te rationis inire elementa vitanque indugredi sceleris. quod contra saepius illa religio peperit scelerosa atque impia facta. (...) nunc ratio nulla est restandi, nulla facultas, aeternas quoniam poenas in morte timendum. ignoratur enim quae sit natura animai.*

Assim, seguindo os passos de Epicuro¹³², Lucrécio parece destacar que o medo dos deuses, intensificado através da religião, fez os homens cometerem atos ímpios e criminosos¹³³, e o medo da morte e do *post-mortem* se instalam no âmago do homem quando este ignora qual é a natureza e funcionamento da ânima e do ânimo. Tal ignorância, seja dos deuses ou da alma, é justamente o motivo de tantos sofrimentos que poderiam ser evitados por um conhecimento adequado que levaria à paz do ânimo (*animi pax*).

Não por acaso, a reflexão sobre a vida boa pressupõe um profundo conhecimento sobre a natureza (*natura*). Em vários momentos de seu poema, Lucrécio dá voz à *natura* para que esta afirme a possibilidade de um caminho diferente, longe das perturbações e angústias, como nessa passagem do canto II:

Ó miseráveis mentes dos homens, cegos nos peitos!
Em tão grandes perigos e em trevas terríveis se passa
esse pequeno intervalo de vida! Acaso não vedes
que a natureza nada ladra pra si a não ser que
possa a dor afastar-se do corpo e na mente desfrute
de sensação agradável, longe do medo e da angústia?
(2.14-19)¹³⁴

Desse modo, é possível destacar da passagem que Lucrécio parece conceber a vida humana, ou como ela habitualmente se apresenta, em sua estrita fragilidade, ou seja, uma vida que, além de curta, é desperdiçada pelo medo da natureza. Nesse sentido, Lucrécio parece ter escolhido refletir sobre a natureza das coisas, isto é, sobre a constituição microscópica da

¹³² Para Epicuro, o medo dos deuses e o medo da morte são os mais difíceis de lidar: Cf. “Acima de todas as considerações em geral, deve-se a propósito aceitar que, nessa matéria, a principal perturbação nas almas humanas se engendra no ter opinião de que são bem-aventurados e incorruptíveis, mas simultaneamente têm vontades, ações e motivos contrários àqueles atributos, e também, seguindo os mitos no suspeitar ou esperar algo terrível, ou temendo ainda a perda da própria sensibilidade no morrer” (*CH*, 81. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis).

¹³³ Dedicaremos o subcapítulo seguinte, 3.3, para refletir sobre como o medo dos deuses e de suas supostas vontades incontroláveis geram enormes perturbações na alma dos homens, dificultando, assim, a busca pela vida boa.

¹³⁴ Cf. *o miseris hominum mentis, o pectora caeca! qualibus in tenebris vitae quantisque periculis degitur hoc aevi quodcumque! nonne videre nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur iucundo sensu cura semota metuque?*

realidade, a natureza, movimento e relação dos corpos, não de maneira convencional, mas sim necessária ao fazer isto no canto II, canto este que precede o canto III em que o poeta reflete sobre a natureza e estrutura da *anima-animus-corporis*. Tudo isso parece indicar a impossibilidade de estudar a ética sem a física, ou seja, de refletir sobre as consequências da mortalidade da alma na vida boa sem um conhecimento adequado da *natura*.¹³⁵

Como indica O’Keefe, para buscar a tranquilidade da alma, uma sabedoria prática sobre os limites e as consequências de nossos desejos não é suficiente, é necessário também uma sabedoria “teorética” para compreender os princípios do corporalismo e como ele explica o mundo a nossa volta (O’Keefe, 2010, p.133). Lucrécio, ainda, faz uma analogia entre as crianças que têm medo do escuro e nós, os adultos, que temos medo em pleno dia. As crianças não sabem o que há no escuro, por isso temem, nós, durante a luz, nada vemos, mas ainda assim tememos. Por isso, diz o poeta, é necessário acabar com esse terror do ânimo não com a luz do dia, mas com a forma e a razão da *natura* (*sed naturae species ratioque*) (2.61).¹³⁶

Este último verso, 61, assim como a analogia das crianças que temem o escuro e os adultos que temem a luz do dia, se repete em outros cantos, como em 1.146-148, 3.87-93 e 6.34-41. Segundo Sponville, essa repetição de passagens revela uma marca do inacabamento do poema, e se Lucrécio tivesse a oportunidade de terminar e revisar seu poema, com toda certeza teria suprimido essas repetições. Assim, essas repetições demonstrariam um sintoma, algo quase obsessivo, como um refrão reiterativo (Sponville, 2009, p. 55). De acordo com Tsouna, cuja interpretação é diferente de Sponville, as repetições de Lucrécio são intencionais. Por se tratar de um poema épico com traços de poesia didática, ou seja, em que há a transmissão de um conteúdo para um discípulo (*discipulus*), no caso, Mêmio, Lucrécio muitas vezes antecipa conclusões para as quais ele ainda não argumentou, outras vezes suspende uma conclusão que já defendeu amplamente, outras vezes ainda interrompe o fluxo lógico de sua exposição com digressões. Tudo isso parece indicar que não se trata de falhas lógicas, mas sim de técnicas terapêuticas eficazes que incluem uma grande riqueza de imagens e metáforas, mudanças de tom e nuances, e a personificação da natureza (Tsouna, 2009, p. 258).

¹³⁵ Lucrécio, aqui, parece estar seguindo novamente os passos de Epicuro (Cf. *MP*, 11-13).

¹³⁶ Em sua tradução para a edição francesa, Ernout traduz *sed naturae species ratioque* como “mas com o exame da natureza e sua explicação” (cf. mais l’examen de la nature et son explication. Ernout, p.45). Nesse sentido, *sed naturae species ratioque* parece ser o equivalente da *physiologia* de Epicuro, isto é, do estudo da natureza.

Como havíamos antes destacado (cf. subcapítulo 2.1), Lucrécio parece assumir o papel de transmissor da filosofia de Epicuro, ou seja, ele é o *magister* que transmite um conhecimento arduamente conquistado e possibilita escapar das perturbações da alma e buscar a vida boa. Os vários elogios à Epicuro dispostos pelo poema, como em 1.62-79, 3.1-30, 5.1-54 e 6.1-42 indicam a grande importância dos feitos do filósofo grego. Mas Epicuro seria mesmo um *filósofo* na visão de Lucrécio, isto é, alguém que, pela própria definição da palavra, busca ou ama a sabedoria?

A imagem de Epicuro como o ideal a ser buscado por seus seguidores foi constatada ainda no mundo antigo, como nessa passagem de Sêneca:

Será deste filósofo a frase que vou inserir na presente carta. Ei-la: “Procede em tudo como se Epicuro te estivesse observando!” É útil, sem dúvida, termos acima de nós um mestre, alguém cuja aprovação procuremos, alguém que, por assim dizer, participe dos nossos pensamentos (*Cartas a Lucílio*, 25, 5. Trad. de J. A. Segurado e Campos).

É possível constatar na passagem a relevância da imagem de Epicuro como um ideal, seja como autoridade moral que participa dos nossos pensamentos para corrigir ou aprovar as ações, seja também como ideal de sabedoria a ser buscado, um fim para o qual devemos tender se quisermos obter a vida boa¹³⁷. Segundo Hadot, a figura do sábio desempenha papel decisivo na escolha da vida filosófica, oferecendo-se ao filósofo com um ideal descrito pelo discurso filosófico antes que um modelo encarnado por uma personagem viva. Todas as escolas filosóficas concordam sobre isso, salvo os epicuristas que não hesitam em venerar Epicuro como o ideal do sábio por excelência (Hadot, 2014, p. 318).

Da mesma maneira, a referência à importante figura de Epicuro pode ser encontrada nos escritos de Cícero, como nessa passagem do *De finibus bonorum et malorum*:

Então Pompônio: “Mas eu, a quem vós costumais atacar, como se fosse entregue a Epicuro, estou certamente muito tempo com Fedro – a quem amo de maneira única, como sabem – nos jardins de Epicuro, diante dos quais recentemente passávamos, mas, de acordo com a advertência do velho provérbio, em acordo com os vivos, e, no entanto, não posso esquecer Epicuro, ainda que o desejasse, cuja

¹³⁷ Para Epicuro, venerar um sábio é um grande bem para aquele que o venera (cf. *SV*, 32).

imagem tem nossos amigos não só em quadros, mas também em taças e anéis” (*De fin.* 5, 3. Trad. nossa).¹³⁸

No excerto acima citado do texto de Cícero, após se encontrar com diversos amigos, entre os quais Bruto, Quinto, Pisão, Antíoco e Fedro, e passear por vários locais de Atenas, Pompônio recorda de Epicuro e afirma ser impossível esquecê-lo, razão pela qual os adeptos da escola epicurista utilizavam a imagem de Epicuro em quadros, taças e anéis.¹³⁹ Tudo isso parece indicar a forte autoridade de Epicuro como a figura do sábio por excelência que povoa a mente dos adeptos e lhes concedem um ideal de sabedoria a ser buscada.

Segundo Diógenes Laércio, Epicuro teria colocado em seu testamento a celebração, por parte dos integrantes da escola, de seu aniversário natalício e a reunião, no dia vinte de cada mês, para celebrar sua morte, a de Metrodoro e de outros importantes integrantes que participaram da escola (*DL*, X, 18). Novamente, ainda no mundo antigo, Cícero se incomodava com a celebração da morte dos integrantes da escola epicurista, pois, se a morte é a dissolução de todo sentido e não resta mais nada, como acreditam, não haveria razão para celebrar (*De fin.* 2, 101). No entanto, como sugere Clay, nenhum dos honrados pela celebração era beneficiado pelas oferendas, pois já estavam mortos, mas estas celebrações formavam uma ponte para os novos adeptos da comunidade terem um modelo de vida a partir dos membros já mortos, além de terem uma nova concepção sobre a morte, dos deuses e do significado da celebração (Clay, 1998, p. 95).

Nos elogios que Lucrécio faz em seu poema, Epicuro é descrito como o primeiro grego (*primum Graius*) que abriu as portas da *natura* e adquiriu o conhecimento (1.66-71); como um pai descobridor das coisas (*tu pater rerum inventor*) que explica os fundamentos da *natura* e afugenta os terrores do *animo* (3.9-16); como um deus (*deus ille fuit*) que, com sua sabedoria, descobriu os princípios da vida, retirou os seres humanos das trevas e os conduziu à luz (5.7-12); e expôs o sumo bem (*exposuitque bonum summum* 6.26) e o reto caminho a ser conduzido para alcançá-lo. Chama a atenção a comparação que Lucrécio faz de Epicuro com

¹³⁸ Cf. a tradução espanhola: Entonces Pomponio: “Pero yo, a quien vosotros soléis atacar como entregado a Epicuro, estoy ciertamente mucho tiempo con Fedro – a quien amo de manera única, como sabéis – em los jardines de Epicuro, delante de los cuales hace poco pasábamos, pero, según la advertencia del viejo proverbio, me acuerdo de los vivos, y, sin embargo, no puedo olvidarme de Epicuro, aunque lo deseara, cuya imagen tiene nuestros amigos no sólo en cuadros, sino también en copas y en anillos” (*De los fines de los bienes y los males*, trad. de Julio Pimentel Álvarez).

¹³⁹ Ainda, durante as escavações em Herculano nos anos de 1750, foram encontrados, ao lado de diversos rolos de papiro, três bustos de filósofos epicuristas (cf. Sedley, 2004, p. 94).

os deuses, pois os deuses são aqueles que por excelência desfrutam da paz suprema (*summa pace* 1.45). Assim, é possível concluir que Epicuro era, para Lucrécio, um sábio, não que certamente possuísse uma sabedoria como os deuses, isto é, que sempre tivera essa sabedoria, mas sim que a conquistou, como um guerreiro depois de uma árdua batalha contra a religião (*religio*), da qual saiu vencedor e deixou a religião esmagada (*obteritur*) (1.79), conquistando, assim, o conhecimento da *natura* após escancarar suas pesadas portas (1.71).

Estabelecer essa diferença entre Epicuro e Lucrécio é essencial para compreender a mortalidade da alma e sua consequência na vida boa na medida em que não parecem falar da mesma posição. Epicuro, como um sábio que alcançou a vida boa, na visão dos epicuristas e particularmente para Lucrécio, emite um discurso direto e certo que, se for devidamente seguido, pode garantir ao discípulo viver como um deus entre os homens (*CM*, 135). Já Lucrécio parece se colocar na posição de filósofo, isto é, de alguém que busca a sabedoria, razão pela qual procura colocar seus pés sobre as pegadas deixadas por Epicuro:

Sigo-te, ó glória da gente grega, e agora por sobre
tuas pegadas ponho meus pés, em firmes vestígios,
sem desejar certame, mas, por amor inflamado,
cúpido por te imitar; afinal, ousaria a andorinha
rivalizar com o cisne? Ou, ainda, com trêmulos membros
podem disputar cabritos com forte cavalo?

(3. 3-8)¹⁴⁰

Assim, Lucrécio parece se colocar na posição de filósofo por querer apenas colocar seus pés sobre as pegadas deixadas pelo sábio Epicuro, mas sem desejar certame (*non ita certandi*), isto é, sem desejar ser como ele. Lucrécio parece se colocar numa posição inferior à de Epicuro e não poderia rivalizar com ele, da mesma forma que uma andorinha não poderia rivalizar com um cisne ou um cabrito com um cavalo. Segundo Sponville, mesmo não havendo uma diferença de doutrina filosófica, Lucrécio modifica a iluminação e a atmosfera do epicurismo, pois sempre insiste na noção de miséria humana, de ansiedade, de insatisfação, de fracasso e de contradição não resolvida que abala o coração dos homens. Epicuro, pelo

¹⁴⁰ Cf. *te sequor, o Graiae gentis decus, inque tuis nunc ficta pedum pono pressis vestigia signis, non ita certandi cupidus quam propter amorem quod te imitari aveo; quid enim contendat hirundo cycnis, aut quid nam tremulis facere artibus haedi consimile in cursu possint et fortis equi vis?*

contrário, nos descreve o coração do sábio, aquele que alcançou a *ataraxia*, como purgado de toda miséria, toda angústia, toda insatisfação e toda tragédia (Sponville, 2009, p. 51).

Para exemplificar a tonalidade filosófica mais comedida que Lucrécio dá ao seu poema, destacaremos os poucos usos que o poeta-filósofo faz de termos como *sapientia*, *prudentia*, *felix e pax*.¹⁴¹ O uso do termo *sapientia*, assim como do adjetivo *sapiens*, é utilizado poucas vezes em todo o poema, como na afirmação de que podemos discursar e dispor da razão sem sermos formados por corpúsculos sapientes (*seminibus sapientibus*) (2.986-987); para afirmar que há uma relativa independência do ânimo e este sabe somente para si (*solum per se sapit*) (3.145); para defender a invalidade da teoria da metempsicose, pois se ela fosse verdadeira haveria uma confusão de espécies, humanas e animais, e correria o risco de haver feras ilustradas (*saperent fera*); ou como ironia para como são sábios (*sapiunt*) os reis em sua ambição desenfreada (5.1131); e o único momento que Lucrécio utiliza o termo *sapientia* é para se referir a propósito de Epicuro (5.10). O uso do termo *prudentia* aparece de forma irônica somente uma vez como adjetivo para indicar novamente a impossibilidade de a alma de um adulto ingressar numa criança e esta nascer sagaz (*prudens*) (3.762). Os adjetivos *felix* e *beatus* são usados em 1.100, 5.165 e 1378 para indicar, respectivamente, a partida feliz da esquadra após o assassinato de Ifigênia, a beatitude dos deuses e a felicidade da flora. Por fim, Lucrécio utiliza *summa pace* para se referir aos deuses em sua bem-aventurança, longe dos assuntos humanos, em 1.45, 2.647 e 1093 e 6.69 e 73. Apesar disso, para designar a paz interior a propósito dos seres humanos, o poeta a utiliza de maneira negativa, como a tranquila paz do animo (*animi tranquilla pace*) que decorre da ausência da guerra (1.78) e da ausência dos simulacros de deuses irascíveis (6.77-78).

Ainda segundo Sponville, a tranquila paz do ânimo (*animi tranquilla pace*) de Lucrécio seria um modo menor de traduzir a *ataraxia* de Epicuro, pois a *ataraxia* é algo mais que a ausência de perturbações, é um prazer em repouso da alma, positivo e pleno, que não pode mais aumentar. A *pax* de Lucrécio representaria a dimensão unicamente negativa da *ataraxia*, com a ausência de inquietudes, de temor e o combate ao medo¹⁴², razão pela qual

¹⁴¹ Notadamente, a partir dos termos filosóficos reunidos por Markus Figueira da Silva, é mais comum o uso desses termos e seus correlatos em Epicuro, como podemos destacar em suas cartas e máximas: *ataraxia* (tranquilidade da alma), *CH* 82, *CP* 86 e 96 e *CM* 128; *autárkeia* (independência), *CM* 130, *SV* 44 e 77; *eudaimonia* (felicidade), *CP* 116, *CM* 122 e 127 e *SV* 33; *makários* (feliz, bem aventurado), *CH* 78, 79, 80 e 81, *CP* 84 e *CM* 123 e 134; *sophia* (sabedoria), *MP* 27 e *SV* 78; *sophós* (sábio), *CM* 125, *MP* 16, *SV* 32, 44 e 56 (cf. Silva, 2018).

¹⁴² Como Lucrécio afirma em vários momentos, somos como as crianças que temem a escuridão, mas nosso temor se faz em plena luz do dia (cf. 1.146-148, 3.87-93 e 6.34-41).

tenderia mais à paz que à beatitude, mais à calma que à sabedoria (*sapientia*), mais à tranquilidade que à felicidade (Sponville, 2009, p. 58-59).

É preciso destacar que a diferenciação feita aqui não muda em nada a doutrina já estabelecida por Epicuro, tanto é assim que Lucrécio insiste em dizer que não pode rivalizar com Epicuro, assim como a andorinha não pode rivalizar com o cisne (3.6-7). No entanto, o poeta se esforça, ao seu modo, na divulgação da filosofia epicurista, apesar da dificuldade que consiste na pobreza da língua paterna latina em transmitir os conceitos filosóficos da língua grega (3.258-261). Ainda, seria perfeitamente possível entender a paz do ânimo (*animi pax*) de Lucrécio como um nível negativo da ataraxia de Epicuro, ou seja, Epicuro poderia conceber os dois níveis, o inicial negativo e seu fim que seria uma *ataraxia* positiva.

Apesar disso, como havíamos mencionado, ao considerar o modo de vida epicurista, Lucrécio parece se colocar na posição de filósofo que possui um profundo respeito pelo ideal de sábio que se caracteriza na figura de Epicuro, por isso considera a paz do ânimo (*animi pax*) de maneira mais comedida. Desse modo, tudo parece indicar que a *animi pax* para a qual tende Lucrécio é sempre inacabada como a própria atividade do filósofo, a saber, aquele que ama ou busca a sabedoria. A ausência considerável de termos imprescindíveis para a vida boa plena, como o estado de *ataraxia* de Epicuro, por exemplo, *sapientia* e *prudentia*, podem indicar o modo como Lucrécio se refere aos seres humanos, isto é, se refere a eles tais como de fato são e que podem alcançar a paz da alma, mesmo que de forma negativa e provisória, enquanto Epicuro parece tratar dos homens como deveriam ser, ou seja, destinados à felicidade, como deuses entre homens.

Para Lucrécio, aceitar a mortalidade da alma com gratidão é condição imprescindível para se aproximar da vida boa:

E nutrir a ingrata natura do ânimo sempre,
para preenchê-la com bens mas sem nunca alcançar saciedade,
tal como as estações do ano fazem conosco
quando sempre retornam e trazem os frutos e agrados,
sem que jamais satisfaçam-nos com as benesses da vida,
isto, penso, é o que fazem as moças de idade florente
essas que tentam encher um vaso furado com água
dizem, mas que, de modo algum jamais realizam.

(3.1003-1010)¹⁴³

O excerto parece remeter à ingrata natureza do ânimo (*animi ingratham naturam*) que se ocupa apenas com a posse de variados bens sem nunca alcançar a saciedade, entrando, assim, num ciclo sem fim.¹⁴⁴ Lucrécio faz referência aqui, ao que parece, ao mito das Danaides, as cinquenta filhas de Danaos que, deixando o Egito por medo da perseguição de seus primos, aportaram em Argos. Como tentativa de reconciliação, foi celebrado o casamento entre os primos, mas as Danaides degolaram quase todos os homens, com a exceção de Hipermnestra que não mata Linceu¹⁴⁵. O castigo das Danaides pelo crime foi tentar em vão encher com água um tonel furado. Desse modo, da mesma maneira que as Danaides procuram incessantemente encher com água um vaso furado, os seres humanos buscam preencher com bens a vida sem alcançarem a saciedade e a satisfação.

Para Lucrécio, o fruto dessa insatisfação que acomete a busca pela vida boa surge pelo desejo de prolongar a vida, ou seja, de recusar a mortalidade da alma, e por isso a dor dessa busca sempre retorna, como empurrar uma rocha até o alto de um monte só para vê-la voltar rolando de volta:

Pois a busca do império inane que nunca se mostra
a nenhuma pessoa e por isso a dor dos labores
incessantes é o mesmo que o monte escalar com a rocha
que, quando quase chegando no vértice, mais uma vez se
precipita rolando de volta até o plano terreno.

(3.998-1003)¹⁴⁶

Desse modo, assim como Sísifo, que tenta empurrar inutilmente uma rocha até o alto do monte só para vê-la precipitar-se até o plano terreno, a insatisfação sempre retorna para os

¹⁴³ Cf. *deinde animi ingratham naturam pascere semper atque explere bonis rebus satiareque numquam, quod faciunt nobis annorum tempora, circum cum redeunt fetusque ferunt variosque lepores, nec tamen explemur vitae fructibus umquam, hoc, ut opinor, id est, aevo florente puellas quod memorant laticem pretusum congenere in vas, quod tamen expleri nulla ratione potestur.*

¹⁴⁴ É possível relacionar essa passagem com os desejos não naturais e não necessários (*kenón doxái*) de Epicuro, pois são insaciáveis.

¹⁴⁵ Cf. Ésquilo, *Prometeu Acorrentado*, 1120-1145.

¹⁴⁶ Cf. *nam petere imperium quod inanest nec datur umquam, atque in eo semper durum suffere laborem, hoc est adverso nixantem trudere monte saxum quod tamen e summo iam vertice rusum volvitur et plani raptim petit aequora campi.*

seres humanos que desejam prolongar a vida e recusar a mortalidade da alma. Segundo Nussbaum, as pessoas ingratas que Lucrécio descreve são atormentadas porque sempre estão tentando imobilizar algo, se segurar em algo absolutamente e para sempre, seja a vida ou posses. No entanto, este projeto não só está condenado ao fracasso como também gera frustrações que impedem a própria busca (Nussbaum, 1994, p. 221). Nesse sentido, o desejo de prolongar a vida é fruto da ideia da imortalidade da alma, um desejo que nega o próprio ciclo natural de nascimentos e mortes (3.963-965), por isso argumentar contra a hipótese da imortalidade da alma é condição para a busca da vida boa e da paz da alma (*animi pax*).

A reflexão sobre a mortalidade da alma também é essencial e precisa ser exercitada:

Isto também poderás a ti mesmo dizer vez por outra:
Mesmo o bom Anco já não vê mais a luz em seus olhos,
ele que foi melhor do que tu em tantas coisas, inútil.
Muitos outros reis desde então e incontáveis potentes
que comandaram dos povos impérios enormes morreram.
(3.1024-1028)¹⁴⁷

Assim, é preciso meditar, dizer de si para si, sobre a morte de diversas figuras que tiveram grande importância para a história, como o quarto rei de Roma, Ancus Marcius, e se convencer da mortalidade da alma. De acordo com Hadot, o recurso da meditação, isto é, do diálogo do filósofo consigo mesmo era um exercício do modo de vida muito comum na Antiguidade. Assim, a meditação constituía num modo de envolvimento pessoal do filósofo e um meio de transformar-se e influenciar-se a si mesmo (Hadot, 2014, p. 258). Nesse sentido, além de funcionar como um engajamento filosófico por parte do adepto da filosofia epicurista, a meditação sobre a morte de figuras históricas e a mortalidade da alma parece ter uma função consolativa e terapêutica, razão pela qual ninguém tem posse da vida, mas somente usufruto (*omnibus usu* 3.971).

Portanto, a partir do que foi exposto, é possível concluir que a reflexão sobre a busca da vida boa ou da paz do ânimo (*animi pax*), para Lucrécio, pressupõe um estudo aprofundado

¹⁴⁷ Cf. *Hoc etiam tibi tute interdum dicere possis 'lumina sis oculis etiam bonus Anco' reliquit qui melior multis quam tu fuit, improbe, rebus. inde alii multi reges rerumque potentes occiderunt, magnis qui gentibus imperitarunt.*

da *natura* e dos princípios corporalistas que são exemplificados pelo poeta no canto II. Nesse sentido, a primazia da vida boa, ou seja, a ética, está ligada ao primado da compreensão adequada da *natura*, isto é, da física, não sendo possível separá-las sob pena de comprometer o modo de vida epicurista. Além disso, para Lucrécio, o ideal do sábio se caracteriza na figura de Epicuro e que não é possível rivalizar. Pela ausência significativa de termos importantes no poema, como *prudentia* e *sapientia*, a posição de Lucrécio parece ser a de filósofo, enquanto Epicuro assume a posição de sábio, e isso aparentemente tem consequências na busca da vida boa que, para Epicuro culmina na *ataraxia* positiva, e para Lucrécio num tipo de *ataraxia* negativa que seria a paz do ânimo (*animi pax*). Ainda, Lucrécio faz uma crítica àqueles que, como as Danaides, são insaciáveis por terem o desejo de prolongar a vida indefinidamente, resultado da ideia da imortalidade da alma. É melhor, segundo o poeta, se convencer da mortalidade da alma e meditar sobre a morte de várias figuras históricas importantes.

3.3 Lucrécio e a crítica da religião

Como havíamos mencionado¹⁴⁸, para Epicuro o medo da morte e o medo dos deuses são os dois principais temores que precisam ser enfrentados, pois geram enormes perturbações na alma e impedem a busca pela vida boa. Assim, refletiremos nesse subcapítulo sobre a crítica que Lucrécio faz aos danos que a religião produz por ter uma falsa concepção dos deuses e como o poeta, por sua vez, concebe a natureza dos deuses e sua atividade afastada dos fenômenos físicos, e como esses deuses não são coléricos e não interferem na vida dos seres humanos. Além disso, apresentaremos as duas teorias, “realista” e “idealista”, sobre a compreensão epicurista dos deuses.

Lucrécio começa sua crítica à religião (*religio*)¹⁴⁹ logo no canto I, colocando Epicuro como o primeiro a confrontá-la:

Quando jazia a humanidade diante de todos

¹⁴⁸ Cf., acima, nota 131.

¹⁴⁹ Em todo o poema, são encontradas 14 ocorrências do termo *religio* e seus derivados: 1.63; 1.78; 1.83; 1.101; 1.109; 1.932; 2.44; 2.660; 3.54; 4.7; 5.86; 5.114; 6.62 e 6.1276. Na tradução que estamos cotejando, Rodrigo Tadeu Gonçalves traduz todas essas ocorrências por “religião”. Já Ernout, na edição francesa *De la Nature*, em certas ocasiões, como em 1.109 e 932; 2.44 e 660; e 4.7, traduz *religio* por “superstition”. Sobre as dificuldades de tradução do termo *religio*, cf. Salem, 1990, p. 47.

pela cruel religião tão terrivelmente oprimida
que mostrava suas garras do alto dos campos celestes,
com horrível aspecto instando por sobre os humanos,
eis que o primeiro, um grego, mortal, resolveu lançar contra
ela seus olhos e foi, resistente, o primeiro a ir contra.
(1.62-67)¹⁵⁰

Na disputa contra a religião, é justamente Epicuro que sai vencedor (*victor*) dessa batalha grandiosa (1.79-78)¹⁵¹. É possível destacar dessa passagem que, antes de Epicuro, a humanidade parecia estar oprimida sob o peso da religião. De acordo com Nail, os termos *iaceret* e *oppressa* utilizados por Lucrécio são substanciais, pois indicam o estado da humanidade quando submetida à religião, a saber, um estado de doença. *Iaceret* representa a estagnação, o abatimento pela não circulação da matéria e da vida, e *oppressa* indica a capacidade da religião de oprimir a humanidade, mas a religião não representa a morte ou a imobilidade, e sim um estado de vida fechado, sufocante, mínimo, que impede o movimento livre de ar e vida (Nail, 2018, p. 58). Ainda, Nail nota que o termo *religio*¹⁵² era usado na antiguidade não simplesmente como a crença na divindade, mas mais especificamente como um divino impedimento para agir, a proibição ou a obrigação pela lei. Nesse sentido, é perfeitamente compreensível que Lucrécio trate de descrever a *religio* em termos cinéticos (*Ibidem*, p. 59).

A crítica à religião continua com a descrição do famoso sacrifício de Ifigênia, filha de Agamêmnon, chefe dos dânaos na guerra contra Troia:

Quanto a esses assuntos, só temo que julgues, talvez, que
tu adentras princípios da ímpia razão e um caminho
criminoso percorres. Mas é ela, ao contrário, a
religião, que amiúde pariu feitos ímpios e crimes.

¹⁵⁰ Cf. *Humana ante oculos foede cum vita iaceret in terris oppressa gravi sub religione quae caput a caeli regionibus ostendebat horribili super aspectu mortalibus instans, primum Graius homo mortalis tollere contra est oculos ausus primusque obsistere contra.*

¹⁵¹ De acordo com Sponville, o modo como Lucrécio concebe Epicuro, a saber, um guerreiro que combate a religião, é próprio do poeta latino. Assim, Epicuro foi transformado, através da poesia, em uma espécie de Prometeu filosófico de aspecto muito diferente se comparado, por exemplo, à *Carta a Meneceu*, na qual Epicuro aparenta expressar um aspecto tão doce, sereno e pouco rebelde (Cf. Sponville, 2009, p. 39).

¹⁵² Para mais definições do termo *religio* e suas referências na antiguidade, cf. o verbete no *Oxford Latin Dictionary*, Glare, 2012, p. 1769.

Pois, de que modo, em Aúlis, o altar da deusa Artemísia
poluíram com sangue da virgem Ifianassa
os horrendos chefes dos dânaos, melhores dos homens.
Pois assim que o tecido bordado adornando os dois lados
dos cabelos bem-feitos e faces recai igualmente,
logo que, triste, o seu pai ao lado do altar se coloca,
isso percebe, e que perto do pai escondem o ferro,
e que ao vê-la os concidadãos suas lágrimas vertem,
muda de medo, de joelhos à terra suplica.

(1.80-92)¹⁵³

Lucrécio parece pedir a Mêmio, seu interlocutor, que se atente para a temática que estão discutindo e sobre os crimes e feitos ímpios que a religião (*religio*) produziu. O feito que Lucrécio escolhe para descrever em seus versos é o do assassinato de Ifigênia, filha de Agamêmnon, que foi descrita na tragédia *Agamêmnon*, de Ésquilo:

Assim ainda é o grande guia
da esquadra de aqueus,
sem vitupério a nenhum adivinho,
a conspirar com os golpes da sorte,
quando a demora esfomeante
oprimia o povo aqueu
retido diante de Cálcida
nas réfluas praias de Áulida:
ventos vindos do Estrímon
malparados, famintos, importuários,
errâncias de mortais, ruinosos
ao cordame e aos navios,
impondo recuo ao tempo,
no atrito puíam a flor de argivos.

¹⁵³ Cf. *Illud in his rebus vereor, ne forte rearis impia te rationis inire elementa viamque indugredi sceleris, quod contra saepius illa religio peperit scelerosa atque impia facta. Aulide quo pacto Triviai virginis aram Iphianassai turparunt sanguine foede ductores Danaum delecti, prima virorum. cui simul infula virgineos circumdata comptus exu traque pari malarum parte profusast, et maestum simul ante aras adstare parentem sensit et hunc propter ferrum celare ministros aspectuque suo lacrimas effundere civis, muta metu terram genibus summissa petebat.*

Quando o adivinho proclamou
Outro remédio mais grave
para os chefes que o áspero
inverno, ao anunciar
Ártemis de modo a baterem
chão com bastão os Atridas
sem conterem o pranto,
o grande Guia assim disse:
“Grave cisão é não confiar,
grave cisão, se eu trucidar
a filha, adorno do palácio,
poluindo de filicidiais fluxos
paternas mãos ante altar.
Que há sem estes males?
Como ser desertor das naus
Por frustrar o bélico pacto?
O sacrifício de cessar vento
E o virgínio sangue, desejá-los
Com superfurioso furor,
É lícito, pois que bem seja!”

(*Agamêmnon*, 184-217. Trad. de Jaa Torrano)

Nesse sentido, tal como podemos depreender da passagem, os ventos contrários impediam a partida das naus dos dânaos para a guerra contra Troia e, como solução, o adivinho e guia Calcas proclama que a única alternativa, para acalmar Ártemis progenitora dos ventos, seria que o rei Agamêmnon sacrificasse sua filha Ifigênia para aplacar os ventos e permitir a partida das naus.¹⁵⁴ Ao abordar e fazer referência ao assassinato de Ifigênia, como descrita na passagem da tragédia de Ésquilo que trouxemos, Lucrécio parece tratar criticamente a religião (*religio*). Enquanto a religião aparece na tragédia, personificada na figura do adivinho Calcas, apresentando um modo de interpretar os fenômenos naturais, Lucrécio parece trazer à tona a importância de desmascarar a religião e o modo como esta

¹⁵⁴ Na versão de Eurípides, *Ifigênia em Áulis*, Ifigênia é levada ao altar para ser sacrificada, mas no momento derradeiro Ártemis interfere e resgata Ifigênia, colocando uma corça em seu lugar para o sacrifício e evitando a morte da virgem. Assim, Ifigênia foi para juntos dos seres bem aventurados (Cf. os versos 2135-2277).

apresenta drásticas soluções para os problemas dos seres humanos, resultando até mesmo em assassinatos, como no caso de Ifigênia.

Ao notarmos a passagem do poema na qual o poeta latino trata do assassinato, podemos destacar que Lucrécio disponibiliza um vasto repertório poético que intensifica a dramaticidade da passagem. Assim, Ifigênia não sabia que ia ser sacrificada, até perceber o tecido (*infula*) usado em tais rituais e o ferro que seria utilizado para matá-la. Ao ter consciência do que se passava e das pessoas chorando, se joga ao chão com medo e pede para que não aconteça. Tudo em vão, é arrastada para o altar e assassinada ainda virgem.

Interessante notar que logo após a descrição do assassinato de Ifigênia, Lucrécio ataca não apenas a religião, mas também os vates, isto é, intérpretes ou adivinhos:

Pôde a religião persuadir a tais males imensos.
E tu mesmo, sempre de nós afastar-te procuras
por teres sido vencido por ditos terríveis dos vates.
Naturalmente, pois a ti são capazes de sonhos
inventar, que podem verter da vida as razões
e perturbar com temores todas as tuas fortunas.
Claro! Pois se vissem os homens um fim definido
às suas agruras, resistiriam de outra maneira
às religiões e suportariam ameaças dos vates.
(1.101-109)¹⁵⁵

Novamente, o uso constante da segunda pessoa do singular parece indicar que Lucrécio está endereçando seus versos não apenas a Mêmio, mas aos leitores de seu poema. No excerto citado, a denúncia que Lucrécio faz dos vates parece endereçar não apenas ao intérprete dos dânaos que assegurou como única solução para os ventos ruins o sacrifício de Ifigênia, mas também qualquer interpretação religiosa dos fenômenos naturais, razão pelo qual o poeta aconselha a se precaver e suportar a ameaça dos vates. Nesse sentido, é preciso confrontar a religião (*religio*) e explicar quais as razões e as causas do céu e da lua, e também

¹⁵⁵ Cf. *tantum religio potuit suadere malorum. Tutemet a nobis iam quovis tempore vatium terriloquis victus dictis desciscere quaeres. quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt somnia quae vitae rationes vertere possint fortunasque tuas omnis turbare timore! et merito. nam si certam finem esse viderent aerumnarum homines, aliqua ratione valerent religionibus atque minis obsistere vatium.*

dar respostas quanto ao funcionamento e estrutura da ânima e do ânimo para afugentar os terrores da alma (1.128-135).

O que Lucrécio parece criticar não é a figura dos deuses, mas o modo como a religião interpreta os fenômenos naturais creditando aos deuses intenções coléricas ou pacíficas, dependendo de seus interesses. Como indica Festugière, essa crítica era necessária na medida em que a multidão era muito apegada aos deuses, e, portanto, prisioneira do temor e da esperança. Do temor, porque sempre era de temer alguma infração por ter ofendido a divindade; e da esperança porque sempre cabia se persuadir da eficácia de oferendas, purificações e sacrifícios para acalmar o coração dos deuses (Festugière, 1960, p. 33). Assim, a religião oprime, isto é, circunda e sufoca os seres humanos fazendo com que eles se tornem brinquedos da esperança e do temor.¹⁵⁶ Para Lucrécio, a ignorância das verdadeiras causas sobre a origem dos males gera infelicidade e deixa os seres humanos entediados (*pertaesumst*), motivo pelo qual é necessário buscar aprender a *natura* das coisas (3.1072).

Como sugere Nail, a escolha de Lucrécio em descrever o assassinato de Ifigênia ressalta a importância da figura de Ártemis, ou Diana para os romanos, pois Diana também é a deusa da lua que em seu movimento, no formato de foice, crescente e cheia, representa e traz a vida e a luz. É esse movimento que assegura as condições para a vida, a morte e o renascimento (Nail, 2018, p.63). Nesse sentido, Lucrécio dedica o canto VI de seu poema para dar uma explicação adequada dos fenômenos celestes e afastar os deuses do que acontece no mundo, tudo isso para expulsar o pavor que domina o ânimo dos seres humanos por atribuírem aos deuses o domínio sobre todas as coisas (6.50-57).

Assim, se na passagem do sacrifício de Ifigênia a virgem morre para acalmar os ventos produzidos pela deusa Ártemis que impediam a partida das naus dos dânaos, é preciso separar os deuses dos fenômenos atmosféricos:

Pois se Júpiter e outros deuses, com estrondo terrível,
com os seus raios abalam os templos fulgentes celestes,
lançam fogos para onde quer que a vontade conduza,

¹⁵⁶ Segundo Spinoza, filósofo moderno que reflete sobre os afetos, esperança e temor precisam ser compreendidos conjuntamente, isto é, não há esperança sem temor, nem temor sem esperança, são dois lados da mesma moeda. Essa é, para ele, a origem das superstições. Como a esperança é derivada do afeto de alegria e o temor derivado do afeto de tristeza, há uma flutuação do ânimo que perturbam os seres humanos (cf. *Ética*, III, esc. da prop. 50).

por qual razão a aqueles que não se guardam de crimes
abomináveis fariam exalar o cheiro das chamas
com o golpe do raio, o peito vazado, lição a
todos mortais? Por que o que sabe não ter culpa alguma,
inocente, revolve-se em chamas e é arrebatado
subitamente pelo fogo e tormenta celeste?
E, também, porque atacam em vão os lugares desertos?
Exercitam, acaso, seus braços e músculos fortes?
Por que razão aceitam que a arma do pai seja gasta
com a terra, e ele deixa, não guarda pra seus inimigos?
Finalmente, por que com céu limpo por todos os lados
Júpiter não derrama na terra seus raios e estrondos?
Só quando as nuvens chegam é que ele, pisando sobre elas
pode escolher mais perto o destino do golpe do raio?
(6.387-403)¹⁵⁷

Para além da força irônica da passagem, Lucrécio parece apresentar a contradição inevitável entre a suposta atividade dos deuses e como os fenômenos atmosféricos se apresentam. Por que os deuses matariam um inocente que não fez nada e sabe não ser culpado? Para dar uma lição a todos os seres humanos? E por que Júpiter (Zeus) lançaria seus raios em locais completamente inóspitos? Do mesmo modo, por que os raios não aparecem quando o céu está limpo, mas apenas com o tempo nublado? Tudo isso parece indicar a intenção de Lucrécio de distinguir os fenômenos atmosféricos, que têm causas naturais, dos deuses. De acordo com Conche, Lucrécio traz uma gama de exemplos de fenômenos atmosféricos para contrapô-los aos deuses, ou seja, se os deuses são princípios de ordem para o mundo e possuem a plena potência (*summa vis* 6.71), não haveria como explicar a desordem provocada por raios, furacões, terremotos, etc., salvo que a cólera divina é justificada pela impiedade humana (Conche, 2015, p.21). Nesse sentido, não foram os deuses que criaram os primórdios das coisas (*primordia rerum*), razão pela qual é possível constatar que a natureza

¹⁵⁷ Cf. *quod si Iuppiter atque alii fulgentia divi terrifico quatiunt sonitu caelestia templa et iaciunt ignem quo cuiquest cumque voluntas, cur quibus incautum scelus aversabile cumquest non faciunt icti flammas ut fulguris halent pectore perfixo, documem mortalibus acre, et portius nulla sibi turpi conscius in re volvitur in flammis innoxius inque peditur turbine caelesti subito correptus et igni? cur etiam loca sola petunt frustra que laborant? an tum brachia consuescunt firmant que lacertos? in terra que patris cur telum perpetiuntur obtundi? cur ipsi sinit neque parci in hostis? denique cur numquam caelo iacit undique puro Iuppiter in terras fulmen sonitus que profundit? an simul ac nubes successere, ipsein eas tum descendit, prope ut hinc teli determinet ictus?*

do mundo possui grandes falhas (2.177-181). Assim, para evitar que os seres humanos associem os mecanismos dos fenômenos físicos aos deuses, Lucrecio procura mostrar que é falsa a crença na intervenção dos deuses em nossa vida, assim como é falsa a existência de uma suposta ordem moral no mundo que viria da cólera dos deuses através de erupções de vulcões, terremotos, raios etc.

Mas como surgiu a noção dos deuses e como passou a atormentar a vida dos seres humanos? No canto V, Lucrecio indica que isso aconteceu no início da civilização:

Já então as espécies mortais enxergavam as divinas
faces egrégias no ânimo, enquanto velavam, atentas,
mais ainda: em sonho, com corpos enormes, incríveis.
Atribuíam sentimentos a eles, portanto,
pois moviam os membros e pareciam lançar as
vozes soberbas, enormes, de acordo com as faces e forças.

(...)

Ó infeliz raça humana, que tais potências aos deuses
atribuiu, e juntou a elas as iras acerbadas!
Quantos gemidos, então, eles mesmos pra si, quantas chagas
para nós, quantas lágrimas aos nossos pequenos futuros!
Não há nenhuma piedade em ter sua cabeça velada
em direção a uma pedra, correndo a todos altares
nem deitar-se prostrado no chão, com palmas abertas
em direção aos templos dos deuses, com sangue abundante
de um quadrúpede altares banhar, ligar voto com voto,
mas é melhor observar a tudo com mente pacata.
(5.1169-1174 e 1194-1203)¹⁵⁸

É possível concluir da primeira parte da passagem que os seres humanos conceberam a noção dos deuses através dos sonhos e, além disso, atribuíram várias qualidades a eles, como

¹⁵⁸ Cf. *quippe etenim iam tum divum mortalia saecla egregias animo facies vigilante videbant et magis in somnis mirando corporis auctu. his igitur sensum tribuebant propterea quod membra movere videbantur vocesque superbas mittere pro facie praeclara et viribus amplis. (...) O genus infelix humanum, talia divis cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbis! quantos tum gemitus ipsi sibi, quantaque nobis vulnera, quas lacrimas peperere minoribu' nostris! nec pietas ullast velatum saepe videri vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras nec procumbere humi prostratum et pandere palmas ante deum delubra nec aras sanguine multo spargere quadrupedum nec votis nectere vota, sed mage pacata posse omnia mente tueri.*

sentimentos variados de acordo com suas aparências, vida eterna (5.1175), super força (5.1177), imortalidade (5.1180), a capacidade de produzir feitos atmosféricos, como chuva, nuvens, vento, raio, sol e granizo (5.1192), etc. Na segunda parte do excerto, Lucrécio parece fazer uma crítica ao modo como costuma-se entender a piedade (*pietas*), a saber, a reverência aos deuses baseada em ritos, sacrifícios e oferendas. Resulta que isso é em vão, mais vale observar tudo com mente pacata (*pacata mente*), ou seja, com tranquilidade e longe da esperança e do temor que caracteriza a religião. É preciso destacar que essa passagem é muito próxima ao que diz Epicuro na *Carta a Meneceu*: “Ímpio é não quem rejeita os deuses da maioria, mas aquele que atribui a eles as opiniões da maioria” (CM, 124. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis). Desse modo, para Epicuro, assim como para Lucrécio, a impiedade é característica de quem atribui aos deuses falsas suposições, e não de quem não compartilha dos ritos da religião (*religio*). Nesse sentido, Lucrécio parece criticar uma certa interpretação dos deuses e o modo como se deve atribuir a piedade, pois é justamente a interpretação inadequada dos deuses, atribuindo a eles vontades e desejos, que gera terrores no ânimo (*animus*).

Apesar disso, a posição de Lucrécio sobre a prática e o modo de reverenciar o divino, parece ser diferente da de Epicuro. Segundo Filodemo, filósofo e poeta epicurista contemporâneo de Lucrécio, Epicuro teria recomendado aos adeptos de sua escola que aderissem às cerimônias religiosas¹⁵⁹, mas não parece haver um conselho desse modo nos versos do poema de Lucrécio. Pelo contrário, o que há é uma crítica fervorosa a qualquer tipo de religião e superstição. Como indica Sponville, quando Lucrécio fala dos deuses, é menos para celebrar sua felicidade do que para denunciar as ilusões e os perigos da religião. E, se invoca e canta a deusa Vênus em seu poema, é apenas para representar a natureza vivente, as forças da vida que são também, indissociavelmente, as do desejo, do prazer e do amor (Sponville, 2009, p. 41).

Se Lucrécio utiliza-se da imagem de Vênus para representar o movimento da *natura*, por outro lado parece denunciar, de certa forma, uma espécie de interpretação literal da natureza baseada no divino. Diante disso, não há problema, sugere o poeta, alguém chamar o mar de Netuno, o alimento de Ceres e o vinho de Baco, desde que mantenha o ânimo afastado da degradante religião (*turpi religione*) e saiba que a terra é desprovida de qualquer sentido (*terra caret sensu*) (2.652-660). Da mesma forma, Lucrécio parece estender sua crítica ao

¹⁵⁹ Cf. USENER, 13.

divino dos estoicos, que se mistura ao mundo. Segundo o poeta, a alma (*anima+animus*) só pode crescer e se desenvolver no corpo, e ela não poderia ter forma animada fora dele em qualquer lugar do mundo, isto é, ter sentido divino (5.138-145).¹⁶⁰

Assim, diante da interpretação inadequada que a religião apresenta sobre os deuses, é preciso oferecer uma outra que retire os seres humanos da flutuação entre os afetos de esperança e de temor:

É necessário que a natureza dos deuses inteira
pelo tempo imortal usufrua da paz mais suprema
removida e afastada de todos assuntos humanos.
Pois desprovida da dor, desprovida de todo perigo –
própria potência possui, nada de nosso lhe falta –
e nem bem por promessas se tocam nem ira lhes tange.
(1.44-49)¹⁶¹

Essa passagem¹⁶², logo no começo do canto I, parece indicar a importância e a finalidade éticas em dar uma explicação adequada sobre a natureza dos deuses e como eles não participam das atividades humanas. Nesse sentido, em contraste com os seres humanos, os deuses usufruem da suma paz (*summa pace*) e não se deixam tocar por oferendas e sacrifícios porque não estão submetidos às paixões que surgem dos diversos desejos. Em sua suma paz, os deuses estão em completo estado de beatitude e a repleção não lhes permitiriam ter interesses nos assuntos humanos, de tal maneira que o desejo é característica de quem não está repleto (5.175-177).¹⁶³ Desse modo, estando muito tempo quietos e em bem aventurança, nada poderia instigar nos deuses o desejo de mudança (5.178-179).

¹⁶⁰ O epicurista Veleio traz outro argumento contra o divino dos estoicos. Se deus é feliz, não poderia se confundir com o próprio mundo que está incessantemente girando no eixo do céu, pois tudo o que é sumamente feliz tende ao repouso, não ao movimento (Cf. *De natura deorum*, I, 52).

¹⁶¹ Cf. *omnis enim per se divum natura necessesit immortalis aeternae summa cum pace fruatur semota ab nostris rebus seiunctaque longe. nam privata dolore omni, privata periculis, ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri, nec bene promeritis capitur neque tangitur ira.*

¹⁶² Mesma passagem se encontra em 2.646-651.

¹⁶³ Cf, também, *CM*, 123.

Para Lucrécio, a natureza dos deuses é tão tênue que não podemos apreendê-la com os sentidos, mas apenas com a mente¹⁶⁴:

Nisso, também, é certo que não podes crer que haja sedes
consagradas dos deuses em parte alguma do mundo.

Pois a natura dos deuses é tênue e tão afastada
dos sentidos mortais que mal pode a mente apreendê-la;
já que foge ao tato das mãos, do sentido do toque,
não se consegue encostar em nada que não seja tátil.

Pois não se pode tocar o que não se toca em si mesmo.
Dessa maneira, também, diferentes das nossas, suas sedes
devem ser, já que tênues serão, tal como seus corpos.

(5.146-154)¹⁶⁵

Desse modo, podemos constatar do excerto¹⁶⁶ que os deuses possuem sedes não no mundo, mas nos assim denominados intermundos. Como o mundo é constituído por corpos compostos, necessariamente estão destinados à dissolução, já os deuses parecem residir em sedes intermediárias, em espaços que não perecem. Tanto parece ser assim que seus simulacros chegam até os seres humanos apenas através da mente e não pelos sentidos.¹⁶⁷ Ao se referir a impossibilidade de os simulacros dos deuses não possuírem tato, isto é, não conseguirem afetar e atravessar os sentidos dos seres humanos, Lucrécio parece utilizar o mesmo argumento do canto III sobre a alma (*anima+animus*), mas para defender que a alma é corpórea e mortal. A alma só se relaciona com o corpo (*corpus*) por contato, e só é possível haver contato entre corpos, logo, a alma é corpórea porque é ela que faz movimentar o corpo numa intrínseca relação de unidade (3.161-167).

¹⁶⁴ Lucrécio utiliza *animus* e *mens* como sinônimos e, especialmente no canto III, para distinguir da *anima*. No entanto, é mais usual o poeta fazer uso do termo *animus*.

¹⁶⁵ Cf. *Illud item non est ut possis credere, sedis esse deum sanctas in mundi partibus ullis, tenvis enim natura deum longeque remota sensibus ab nostris animi vix mente videtur; quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum, tactile nil nobis quod sit contingere debet. tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum. quare etiam sedes quoque nostris sedibus esse dissimilis debent, tenues de corpore eorum.*

¹⁶⁶ Passagem semelhante se encontra em 6.68-78, com a ressalva de que aqui Lucrécio parece ressaltar a importância ética de dar uma interpretação adequada dos deuses para que os seres humanos recebam os simulacros no ânimo com paz tranquila (*animi tranquilla pace*).

¹⁶⁷ Diógenes Laércio afirma, no escólio da primeira máxima principal, que para Epicuro os deuses são visíveis apenas à nossa mente (*DL*, X, 139). Ainda, o epicurista Veleio afirma que temos noções inatas dos deuses (cf. *De natura deorum*, I, 44).

No entanto, caberia a pergunta, se a alma é corpórea, como poderíamos conceber no ânimo simulacros de deuses que estão isentos de perecimento como todos os corpos compostos? Essa difícil problemática escapa do escopo da nossa pesquisa, mas iremos apresentar algumas passagens de como essa questão foi interpretada. Ainda na antiguidade, o epicurista Veleio é criticado pela concepção que possui dos deuses, como nessa passagem do *De natura deorum* de Cícero:

Admitamos que sejam de átomos; portanto, não são eternos. Pois o que constitui de átomos, isso mesmo já nasceu um dia; se nasceu, não houve nenhum deus antes que algum tivesse nascido; e se há nascimento de deuses, é forçoso que haja morte, como tu a pouco discutias a respeito do mundo de Platão. Onde está, então, aquele vosso ser feliz e eterno, essas duas palavras com as quais indicais o deus? E quando quereis fazer isso, pegais espinhos com a mão; pois dizias assim: que no deus havia não um corpo, mas como que um corpo, nem sangue, mas como se fosse sangue (*De natura deorum*, 1, 68. Trad. de Leandro Abel Vendemiatti).

Novamente, o problema se coloca quanto à natureza dos deuses, e o que Cícero parece indicar é a dificuldade de conceber os deuses sumamente felizes e bem aventurados, e ao mesmo tempo que possuem, de certa maneira, corpos compostos. Como nota Warren, essa concepção dos deuses sugere uma exceção geral à teoria epicurista de que todos os conglomerados de corpos são apenas temporários e que acabarão por se dispersar para formarem outros conglomerados. Nesse sentido, se os deuses são de fato seres vivos reais, como parecem sugerir Lucrécio e Epicuro¹⁶⁸, habitando nos intermundos, como eles poderiam ser isentos de erosão e decadência? Portanto, a grande dificuldade se encontra justamente em conciliar a teoria corporalista epicurista com a crença teísta da existência desses deuses (Warren, 2009, p. 242).

Diante dessa problemática que apresentamos, podemos destacar duas teorias interpretativas sobre a visão epicurista dos deuses, a saber, a “realista” e a “idealista” que já desenvolvemos brevemente nos parágrafos anteriores, mas sem caracterizá-las. De acordo com Tim O’keefe, que faz um resumo das duas posições, a teoria “realista” defende que os deuses são seres imortais e bem aventurados, mas não participam de forma alguma das atividades humanas. São seres vivos reais, existentes, que habitam os intermundos, fora do

¹⁶⁸ Cf. “Pois os deuses são, e é evidente o conhecimento que se tem deles” (cf. *CM*, 123. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis).

processo dissolutivo que caracteriza os corpos compostos. Duas objeções podem ser levantadas à teoria “realista”. Mesmo se os deuses habitassem os intermundos, regiões supostamente imunes aos choques e desagregações, eles deveriam possuir corpos compostos, mas os corpos compostos necessariamente possuem vazios entre eles (1.532-537) que facilitam a decomposição. Ainda, a própria vibração dos corpos simples (*primordia rerum*), como uma espécie de trabalho interno nos corpos compostos, estaria auxiliando a desagregação e comprometendo a eternidade dos deuses e seu estado em repouso de felicidade. A segunda objeção vem da biologia epicurista. Os epicuristas insistem que os deuses possuem forma humana, pois os deuses são belos, e nada é mais belo que o ser humano (*De natura deorum*, I, 47-48). No entanto, se nossa forma corporal é resultado de um processo de adaptação e sobrevivência em nosso ambiente somente, como os deuses, habitando as regiões nos intermundos, sem precisar de nada e sem enfrentar qualquer perigo, poderiam ter a mesma forma dos seres humanos? (O’Keefe, 2010, p. 157-158).

A teoria “idealista”, por sua vez, afirma que os deuses não existem realmente, mas são apenas projeções mentais. Como as imagens dos deuses são concebidas apenas através da mente (5.148-149), não os percebemos através dos sentidos como corpos sólidos que oferecem resistência. Assim, por um processo de analogia, os epicuristas começam com a ideia básica de um ser humano feliz e longevo, então intensificam e aperfeiçoam sua felicidade e estendem sua vida infinitamente, resultando na eternidade e bem aventurança dos deuses. Nesse sentido, a teoria “idealista” defende que os deuses são apenas essas idealizações da vida humana mais abençoada que foram criadas a partir de um processo de reunião e analogia de imagens. As imagens fluem para os deuses como ideais projetados da perfeição humana, resultando que os deuses só poderiam ser criação humana, e não o contrário (*Ibidem*, p. 159). A teoria “idealista” parece resolver alguns problemas da teoria “realista”, como sobre a morada dos deuses e da desagregação de seus corpos compostos, mas outra dificuldade surge ao se pensar o real estatuto dos deuses como projeções de pensamento, logo, projeções corpóreas como qualquer pensamento no epicurismo, pois não parece ser adequado afirmar que os deuses são um vazio incorpóreo. Desse modo, parece confusa a posição de Veleio de que os deuses não tem corpo, mas é como se tivessem, não tem sangue, mas é como se tivessem sangue (*De natura deorum*, I, 49).¹⁶⁹ Seja como for, as posições “realista” e “idealista” parecem confluir para uma finalidade ética comum ao epicurismo que é a de

¹⁶⁹ Não por acaso, Cícero zomba dessa posição por considera-la inaceitável (cf. *De natura deorum*, I, 71).

desconsiderar os deuses como participantes das atividades humanas e, com isso, permitir aos seres humanos a busca pela tranquilidade (*ataraxia*) ou paz da alma (*animi pax*).

A partir da interpretação que Hadot faz da filosofia antiga, a saber, como um modo de vida, podemos compreender a filosofia de Lucrécio como defensora do modo de vida epicurista. Com efeito, o discurso filosófico apresentado pelo poeta-filósofo latino, em que defende a mortalidade da alma (*animus+anima*) e procura fazer uma crítica da religião (*religio*) por oprimir (*oppressa*) os seres humanos e dar interpretações equivocadas sobre os fenômenos naturais e os deuses, parece combater os dois principais temores que afligem os seres humanos, isto é, o medo da morte e o medo dos deuses. Nesse sentido, como modo de vida e discurso filosófico estão intimamente relacionados, não podendo ser separados sob pena de comprometer todo o alicerce das escolas e correntes de pensamentos da filosofia helenística, Lucrécio parece se colocar na posição de filósofo por emitir um discurso filosófico sólido que teria consequências inevitáveis no modo de vida epicurista.

Portanto, é possível concluir que Lucrécio dedica muitos versos de seu poema para criticar a religião (*religio*) e o modo como ela apresenta a natureza dos deuses, a saber, como passíveis de interesses e desejos que interferem na vida dos seres humanos, como na passagem do assassinato de Ifigênia comentada acima. Essa interferência acaba oprimindo (*oppressa*) os seres humanos, não só de cima para baixo, mas também pelos lados, circundando-os e causando uma estagnação do movimento que é primordial para a vida. Nesse sentido, é perceptível a necessidade de se contrapor à religião para retirar o temor dos deuses que aflige o ânimo (*animus*) dos seres humanos. Para tal, Lucrécio apresenta uma nova concepção dos deuses, separando-os dos fenômenos atmosféricos e atribuindo a eles, por exemplo, a suma potência (*summa vis*) e a bem aventurança. Estando em felicidade eterna no estado de repouso, os deuses não poderiam interferir na vida terrena, pois seria contraditório à sua repleção e indicaria uma falta em sua natureza. Ainda, as duas teorias sobre os deuses no epicurismo, “realista” e “idealista”, que indicam, respectivamente, a existência real dos deuses em suas moradas nos intermundos e apenas sua existência como projeção do pensamento humano, são compatíveis com a finalidade ética do epicurismo que procura a tranquilidade (*ataraxia*) ou paz da alma (*animi pax*).

CONCLUSÃO

Na atual dissertação, refletimos, de maneira geral, acerca da possibilidade de reunir dois âmbitos filosóficos, *prima facie*, distintos, a saber, a metafísica e a ética no poema *De rerum natura* do epicurista latino Lucrécio. Para tal, nos dedicamos a uma análise da estrutura e da natureza da alma (*animus+anima*) segundo o poeta-filósofo, quais seus fundamentos e estatuto corpóreo, para em seguida relacionar a mortalidade da alma com a vida boa, na concepção de filosofia como modo de vida, de acordo com Pierre Hadot. Nesse sentido, procuramos mostrar que para Lucrécio os argumentos que defendem a mortalidade da alma só são plenamente compreendidos se encaixados num pano de fundo ético de busca da vida boa ou da paz do ânimo (*animi pax*).

De modo a apreender melhor o âmbito da física e da ética, dedicamos o primeiro capítulo para fazer uma retrospectiva e compreender os fundamentos corporalistas e o conceitos de alma (*psykhe*) entre os precursores do atomismo antigo, Leucipo e Demócrito. Vimos que, para esses pensadores, o átomo é pensado como o elemento primordial que constitui todas as coisas e, por ser indivisível e indestrutível, permite, através de ganchos e protuberâncias, a formação de agregados corpóreos que participam da dinâmica da geração e corrupção da natureza (*physis*). Além disso, refletimos, a partir dos fragmentos e testemunhos dos pré-socráticos levantados por Diels e Kranz, assim como de vários outros comentadores, sobre as poucas passagens referentes à natureza e estrutura da alma e como podemos relacioná-la com a vida boa.

Em nossas pesquisas sobre a natureza e estrutura da alma (*psykhe*) entre os atomistas, encontramos mais informações sobre Demócrito do que sobre Leucipo, razão pela qual Demócrito foi considerado o grande sistematizador do atomismo antigo e Leucipo um obscuro pensador. Nesse sentido, relacionando a alma com a física atomista, pudemos constatar que ela é um agregado corpóreo como todos os outros corpos da natureza, mas possui a especificidade de conter átomos extremamente lisos, arredondados e velozes. Esses átomos especiais que compõem a alma permitem a ela certas funcionalidades, como movimento, calor e respiração. Como os átomos da alma são extremamente lisos e arredondados, eles se movimentam com enorme rapidez pelo corpo-carne e “empurram” os outros átomos, colocando-os em movimento. Além disso, pelo movimento veloz dos átomos de alma, eles se atritam uns aos outros produzindo um alto grau de calor, motivo pelo qual a

alma nos atomistas antigos foi entendida como ígnea, ou seja, geradora de calor. Ainda, é através do processo de respiração que a alma troca átomos com o ambiente que a circunda de modo a manter um equilíbrio estável. Quando o processo é quebrado, resulta que a alma não consegue manter o equilíbrio e, pela sua mortalidade, se disperse e pereça. Apesar de não haver um fragmento que relacione diretamente a mortalidade da alma com a vida boa ou a felicidade, é possível admitir, através de várias máximas morais de Demócrito, que a alma teria um papel ativo na busca pela vida boa, pois é ela que julga sobre o uso justo e moderado dos prazeres.

Para terminar o primeiro capítulo, dedicamos um subcapítulo para Epicuro, porque julgamos necessário refletir, a partir da principal fonte de inspiração para Lucrecio, que é o filósofo grego, sobre como ele relacionava o estudo da natureza (*physiología*) com a mortalidade da alma (*psykhe*) e sua consequência para ética. Desse modo, a partir das cartas e máximas, principalmente da *Carta a Heródoto*, destacamos que as poucas passagens sobre a natureza e estrutura da alma se encontram na epístola destinada, entre outras coisas, à *physiología*, o que parece indicar a impossibilidade de estudar a natureza da alma sem antes compreender os fundamentos da natureza. Assim, analisamos principalmente a capacidade de a alma ser princípio de sensação para o corpo-carne (*sarkós*). Como os átomos de alma se movimentam pelo corpo-carne com extrema rapidez, permitiriam a sensação (*aísthesis*) em todas as partes, razão pela qual formam, alma e corpo, uma unidade coesa e orgânica. O corpo-carne precisa da alma para crescer, sentir e se mover e a alma precisa do corpo-carne como proteção para seu movimento interno.

Além disso, pudemos destacar que Epicuro, além do fogo ou calor atribuído pelos atomistas anteriores, adicionava mais dois elementos componentes da alma, a saber, o sopro e, o assim denominado, elemento sem nome *akatonomáston*. O sopro, assim como o calor, não estão presentes no cadáver, portanto só podem ser componentes da alma do ser humano que vive, e o elemento sem nome *akatonomáston*, que recebe esse nome por não haver elemento passível de analogia na natureza, possui uma sutileza extrema e é responsável pela capacidade racional (*logikón*) da alma, enquanto o sopro e o calor fazem parte do conteúdo irracional (*álogon*) da alma.

De modo a relacionar a física da alma, ou seja, sua natureza e mortalidade, procuramos também refletir sobre a morte na *Carta a Meneceu* e suas consequências éticas. Assim, para Epicuro, percebemos que o medo da morte não tem fundamento, pois todo o bem e todo mal

reside na sensação. Como a alma é princípio de sensação e mortal, a morte do ser humano faz com que a alma se desagregue da união substancial com o corpo e se dissolva, resultando que a sensação da alma se perca, logo, qualquer bem e qualquer dor. Nesse sentido, como não é possível sofrer após a morte, pois não há mais sensação, Epicuro parece trazer a reflexão para o processo de morrer, se doloroso ou não, e para isso propõe alternativas de como lidar com a dor. A análise da dor, assim como a conclusão de que a morte nada é para nós, e de que ela é suportável, faz parte do assim denominado *tetraphármakon* de Epicuro, razão pela qual é possível concluir que o estudo da ética, como se apresenta no hedonismo epicurista, não poderia prescindir da compreensão adequada da natureza (*physiología*).

Após passarmos pelos atomistas gregos, Leucipo, Demócrito e Epicuro, dedicamos o segundo capítulo da dissertação para analisar, a partir do poema de Lucrecio, qual a estrutura e a natureza da alma (*anima+animus*) e quais os argumentos que o poeta disponibiliza para defender a mortalidade da alma. Se é difícil refletir sobre a mortalidade da alma e sua relação com a vida boa a partir dos textos de Epicuro devido a sua escassez, Lucrecio, por outro lado, dedica todo o canto III de seu poema para tal, o que facilitou nosso enquadre temático para a pesquisa.

Inicialmente, julgamos ser necessário dedicar o primeiro subcapítulo para investigar a forma do poema *De rerum natura* e a mensagem epicurista por ele transmitida. Desse modo, percebemos que Lucrecio é, antes de tudo, um poeta e, ao contrário de Epicuro que escreveu epístolas e máximas, pelo menos as que temos acesso, parece utilizar a forma do poema, a saber, um poema épico composto em hexâmetros datílicos com traços de poesia didática, para potencializar a mensagem filosófica epicurista. Nesse sentido, tentamos mostrar que a melancolia que perpassa os versos do poema tem como causa a própria filosofia de Epicuro, considerado por Lucrecio o maior grego que já existiu e descobridor da *natura*, que defende, entre outras coisas, a mortalidade da alma e o perecimento dos mundos, assim como de todos os corpos compostos. Desse modo, Lucrecio parece utilizar-se da forma poética para suavizar a dura mensagem filosófica transmitida por Epicuro.

Em seguida, refletimos sobre a unidade funcional do *animus-anima-corpus*. De modo a ressaltar a forte associação entre o ânimo, parte racional da alma situado na altura do peito, e a âni^{ma}, disseminada pelos membros, Lucrecio utiliza uma elisão entre esses termos (*animus atque animam*) para evidenciar que compartilham de uma mesma natureza, a saber, a corpórea. Além disso, destacamos que Lucrecio acrescenta mais um elemento como

constituente da ânima, o ar (*aer*), pois em todo calor há ar misturado e nomeia o que seria o equivalente do *akatonomáston* de Epicuro de *quarta natura*, elemento responsável pelos motos sensíferos. Apesar da natureza conjunta do *animus* e da *anima*, há entre eles uma relativa independência que pode ser afetada dependendo do abalo que sofrerem, isto é, por exemplo, se uma seta atravessa a perna de um homem, afetando os nervos e a ânima, o ânimo é alterado e pode-se chegar ao desmaio. Nesse sentido, a sensibilidade produzida pela alma também pode ser compartilhada pelo corpo (*corpus*), como parece sugerir, por exemplo, uma dor que sentimos no dente e não propriamente nos corpúsculos de alma que passam por ele, ressaltando a íntima união entre *animus-anima-corpus*.

Na sequência, refletimos sobre os argumentos apresentados por Lucrécio para defender a mortalidade da alma e que esta não sobrevive à morte do corpo, assim como também não preexiste a ele. Desse modo, como os argumentos defendidos pelo poeta no canto III são muitos, julgamos pertinente classificá-los em: fortes (3.425-444 e 548-669), fracos (3.445-547) e de refutação (3.670-783). Os argumentos fortes são argumentos concernentes à natureza da alma e se fundam em verdades já estabelecidas dentro do sistema corporalista defendido por Lucrécio; os argumentos denominados fracos são tirados da experiência, comum e patológica, do homem e têm por característica estabelecer a probabilidade e a persuasão; os argumentos de refutação têm por finalidade demonstrar que a única tese concebível para a imortalidade da alma, a saber, a metempsicose, é incapaz de explicar satisfatoriamente a experiência factual da vida. Além disso, já na parte final do canto III (3.830-1094), procuramos refletir sobre a gama de mitos relacionados aos castigos provenientes do *post mortem* descritos pelo poeta e como ele procurar combater a angústia que o medo da morte causa nos homens, mostrando que se a alma é mortal por natureza, os temores do *post mortem* são infundados e não podem produzir perturbações no ânimo.

No terceiro capítulo refletimos sobre a relação entre a mortalidade da alma (*animus+anima*) e a vida boa. Para tal, julgamos conveniente refletir sobre o período helenístico, que é o período em que viveu Lucrécio, a partir da interpretação do filósofo, filólogo e historiador da filosofia francês Pierre Hadot, a saber, uma interpretação da filosofia helenística como um “modo de vida”. Hadot parece ter defendido que entre as escolas e correntes de pensamento do período helenístico, isto é, platonismo, aristotelismo, estoicismo, epicurismo, cinismo e ceticismo, havia a escolha de um modo de vida característico que o adepto precisaria inserir-se e incorporar-se à comunidade filosófica. Assim, destacamos três pontos que, para Hadot, caracterizariam a filosofia do período helenístico: a escolha do modo

de vida; cada escola e corrente de pensamento parecia possuir um discurso filosófico próprio que se relaciona com a prática do modo de vida; e a realização de exercícios espirituais que são específicos para cada escola e corrente de pensamento. A partir da interpretação de Hadot, notamos que o conteúdo ético da filosofia do período helenístico parecia ser essencial para realizar uma verdadeira transformação espiritual nos adeptos, razão pela qual a reflexão da vida boa parece nunca ter desaparecido do horizonte dos filósofos helenísticos.

Depois de termos analisado os argumentos de Lucrecio para defender que a alma é mortal e não preexiste e sobrevive ao corpo (*corpus*) e a interpretação que Hadot faz da filosofia antiga como um modo de vida, refletimos sobre como a primazia da vida boa perpassa todo, mas não apenas, o canto III do poema de Lucrecio. Assim, pensamos que se há uma primazia da vida boa, também parece haver um primado do conhecimento da *natura*, não sendo, neste caso, possível refletir sobre a vida boa sem ter um conhecimento adequado da natureza. Ainda, em nossa pesquisa conseguimos perceber que a figura de Epicuro exerce para Lucrecio o ideal do sábio por excelência, não sendo possível rivalizar com ele. Nesse sentido, julgamos necessário, apesar da ortodoxia que caracteriza a escola epicurista e através da análise dos termos, como *sapientia* e *prudentia* no poema (termos que são muito comuns nos textos de Epicuro), em estabelecer uma diferença entre Epicuro e Lucrecio. Desse modo, para Lucrecio, Epicuro é um sábio que alcançou a sabedoria, e Lucrecio parece assumir o papel de filósofo, ou seja, de alguém que busca a sabedoria. Essa diferenciação parece ter consequências na busca da vida boa que para Epicuro culmina na *ataraxia* positiva e para Lucrecio num tipo de *ataraxia* negativa que seria a paz do ânimo (*animi pax*).

Finalmente, refletimos sobre o medo dos deuses que, juntamente com o medo da morte, são os dois medos que mais causam perturbações no ânimo dos seres humanos e impedem a busca pela vida boa. Para tal, percebemos que Lucrecio parece fazer uma extensa crítica à religião (*religio*), uma opressora dos seres humanos, e o modo como esta produz uma falsa concepção dos deuses, atribuindo a eles uma natureza irascível que pode ser percebida através dos fenômenos físicos, como raios, furacões, trovões etc. Depois de descrever o assassinato de Ifigênia, que tem por suposta causa um modo de aplacar os ventos contrários gerados pela deusa Ártemis, Lucrecio parece tentar dar uma explicação natural para os fenômenos físicos e isentar os deuses dos assuntos humanos. Assim, os deuses em sua suma potência (*summa vis*) e bem aventurança eterna, não poderiam participar dos assuntos humanos por ser contrário à sua natureza. Apresentamos, também, as duas teorias sobre os deuses no epicurismo, “realista” e “idealista”, que indicam, respectivamente, a existência real

dos deuses em suas moradas nos intermundos e apenas sua existência como projeção do pensamento humano. Todavia, pensamos que essas duas teorias são compatíveis com a finalidade ética do epicurismo que procura a tranquilidade (*ataraxia*) ou paz da alma (*animi pax*).

Portanto, através da reflexão que fizemos a partir do poema *De rerum natura* de Lucrecio e da tentativa de aproximar dois âmbitos filosóficos distintos, a metafísica e a ética, podemos concluir que parece haver uma interrelação entre a tese da mortalidade da alma (*animus+anima*) e a busca pela vida boa ou paz da alma (*animi pax*). O âmbito corporalista, isto é, metafísico, do Canto III, no qual se encontra a argumentação de Lucrecio para defender que a alma não preexiste e subsiste, respectivamente, ao nascimento e perecimento do corpo, parece ser plenamente compreendido somente quando é atribuído um pano de fundo ético, ou seja, um modo de vida que, através do discurso filosófico, busque essencialmente a vida boa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Traduções, edição crítica e autores antigos

ARISTÓTELES. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. **De Generatione et Corruptione**. Trad. de Francisco Chorão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Política**. Ed. Bilíngue. Tradução e notas de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. VEJA: São Paulo, 1998.

BAILEY, C. **De Rerum Natura. Libri Sex**. London: Oxford University Press, 1947.

CÍCERO. **De finibus bonorum et malorum**. (2 vol.) Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

_____. **De natura deorum**. Tradução de Leandro Abel Vendemiatti. São Paulo: Biblioteca Unicamp (versão digital), 2003.

EMPIRICUS, S. **Against the Physicists. Against the Ethicists. Vol. III**. Translated by R. G. Bury. London: Harvard University Press, 1936.

EPICURO. **Cartas & Máximas Principais**. Tradução, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; introdução de Tim O'Keef. 1ed. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2020.

_____. **Sentenças Vaticanas**. Trad. de João Martin de Moraes. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.

ÉSQUILO. **Agamêmnon**. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2004.

_____. **Prometeu Acorrentado**. Tradução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

EURÍPIDES. **Ifigênia em Áulis**. Tradução do grego e apresentação de Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. **Odisseia**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

LAÉRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução, introdução e notas Mário da Gama. 2.ed. Brasília: Editora UNB, 2008.

LUCRÉCIO. **Sobre a Natureza das Coisas**. Ed. Bilingue. Trad. de Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2021.

LUCRÈCE. **De la Nature**. Texte traduit par Alfred Ernout. Paris: PUF, 1920.

MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Tradução de Thaina Castro. Brasília: Editora Kiron, 2011.

OVÍDIO. **Amores & Arte de amar**. Trad. de Carlos Ascenso André. São Paulo: Ed. Penguin Companhia das Letras, 2006.

PLATÃO. **Fédon**. Vols. III – IV. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. **República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 edição. Belém: EDUFPA, 2000.

SENECA. **Cartas a Lucílio**. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

Referências secundárias

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Trad. de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes: 2007.

ALFIERI, V. E. **L'origine del concetto dell'atomo nell pensiero greco**. Firenze: Felice le Monnier, 1953.

ANJOS, Augusto dos. **Eu e outras poesias**. 42 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

- ASMIS, E. **Lucretius' Venus and Stoic Zeus**. In: **Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius**. GALE, M. (Edited). New York: Oxford University Press, 2007.
- BAILEY, C. **The greek atomists and Epicurus**. New York: Russell & Russell, 1964.
- BRUN, J. **O Epicurismo**. Trad. de Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1959.
- BUCHHEIT, V. **Epicurus' triumph of the mind**. In: **Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius**. GALE, M. (Edited). New York: Oxford University Press, 2007.
- BURNET, J. **Early Greek Philosophy**. London: A & C Black, 1920.
- CAPPELLETTI, A. J. **Lucrecio: la filosofía como liberación**. Caracas: Ed. Monte Avila, 1987.
- CASERTANO, G. **Os Pré-Socráticos**. Trad. de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Ed. Loyola, 2011.
- CLAY, D. **Paradoxis and Survival: three chapters in the history of Epicurean philosophy**. Michigan: The University of Michigan Press, 1998.
- CONCHE, Marcel. **Lucrece et l'expérience**. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.
- CONSTANT, M. **Le poème de Lucrece**. Paris: Hachette, 1896.
- CONTE, G. B. **Latin Literature: a History**. Translated by Joseph B. Solodow. London: The John Hopkins University Press, 1994.
- ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia: Inferno**. Vol. I. Ed. bilíngue. Tradução e notas de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998.
- DIELS, H., KRANZ, W. **Die Fragmente Der Vorsokratiker**. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- FESTUGIÈRE, A. J. **Epicuro e sus dioses**. Traducida por León Sigal. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963.
- FURLEY, D. J. **Two Studies in the Greek Atomists**. New Jersey: Princeton University Press, 1967.
- GILL, C. **O diálogo platônico**. In: FRONTERROTA, F., BRISSON, L. (orgs.) *Platão: leituras*. Trad. de João Carlos Nogueira. São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

- GLARE, P. G. W. **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- GREEMBLATT, S. **A Virada: o nascimento do mundo moderno**. Trad. de Caetano W. Galindo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GUTHRIE, W. K. C. **A History of Greek Philosophy: the presocratic tradition from Parmenides to Democritus (Vol. II)**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- HADOT, Pierre. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. 1 edição. São Paulo: É Realizações, 2014.
- _____. **O que é a Filosofia Antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Editora Loyola, 1999.
- HOFFMANN, Philippe. **Pierre Hadot (1922 – 2010), In Memoriam**. *Archai*, n. 18, p. 291 – 316. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8701>
- KONSTAN, D. **A Alma**. In: GIGANDET, A., MOREL, P. M. (orgs.). **Ler Epicuro e os epicuristas**. São Paulo: Loyola, 2011.
- MONTAIGNE, M. **Ensaio**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.
- NAIL, T. **Lucretius I: na antology of motion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- NIZAN, Paul. **Ao materialistas da antiguidade**. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Ed. Mandacaru, 1989.
- NOVACK, George. **As origens do materialismo**. São Paulo: Ed. Sundermann, 2015.
- NUSSBAUM, M. C. **The Therapy of Desire: theory and practice in hellenistic ethics**. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- O'KEEFE, T. **Epicureanism**. Durham: Acumen, 2010.
- PORATTI, A. LAN, C. E. PRUNES, M.I. CORDERO, N. L. **Los Filósofos Presocráticos (III)**. Madrid: Ed. Gredos, 1986.
- SALEM, J. **La mort n'est rien pour nous: Lucrèce et l'éthique**. Paris: Vrin, 1990.
- _____. **Les atomistes de l'antiquité: Démocrite, Épicure, Lucrèce**. Paris: Flammarion, 2013.

- SANTAYANA, G. **Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe**. Traducción por José Ferrater Mora. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A., 1943.
- SEDLEY, D. **Epicureanism in the Roman Republic**. In: WARREN, J. (Edited) **The Cambridge companion to: Epicureanism**. New York: Cambridge University Press, 2009.
- _____. **Lucretius and the transformation of greek wisdom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- SILVA, M. F. **Epicuro: sabedoria e jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal: UFRN, 2003.
- _____. **Termos Filosóficos de Epicuro**. Coimbra: Coimbra University Press, 2018.
- SPINOZA. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- SPONVILLE, A. C. **La Miel y la Absenta**. Traducción de Jordi Terré. Barcelona: Ed. Paidós, 2008.
- _____. **Lucrécio e as imagens do invisível**. In: **Uma educação filosófica**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes: 2001.
- TOOHEY, P. **Epic Lessons: na introduction to ancient didacty poetry**. New York: Routledge, 1996.
- TREVIZAM, M. **Poesia didática: Virgílio, Ovídio e Lucrécio**. São Paulo: Unicamp, 2014.
- TSOUNA, V. **Epicurean Therapeutic Strategies**. In: WARREN, J. (Edited). **The Cambridge Companion to Epicureanism**. New York: Cambridge University Press, 2009.
- USENER, H. **Epicurea**. New York: Cambridge University Press, 2010.
- WARREN, J. **Removing Fear**. In: WARREN, J. (Edited). **The Cambridge Companion to Epicureanism**. New York: Cambridge University Press, 2009.
- WEST, D. **The Imagery and Poetry of Lucretius**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969.
- WOLTJER, J. **Lucretii Philosophia**. Groningae: Noordhoff, 1877.

