

# SOBRE A IMPOSSIBILIDADE DA VIDA ‘ALÉM-TÚMULO’ PARA EPICURO E LUCRÉCIO

## ON THE IMPOSSIBILITY OF LIFE ‘BEYOND THE GRAVE’ TO EPICURUS AND LUCRETIUS

Rogério Lopes dos Santos<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo do presente trabalho é apresentar os argumentos de Epicuro contra a crença em uma vida além-túmulo. Epicuro se opôs a essa crença porque ela culminava no medo da morte, mais especificamente no medo de castigos divinos. No intuito de dissipar esse fator de perturbação mental, Epicuro desenvolveu a tese de que a “morte nada é para nós” (οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς), pois, uma vez que representa a privação dos sentidos (αἴσθησις), a morte surge como o fim da possibilidade de nos relacionarmos com o mundo. Com esse raciocínio Epicuro pretendia mostrar a impossibilidade de uma cisão entre ‘corpo’ e ‘alma’ (ψυχή – *psychē*) na qual seria possível (para quem assim acreditava) uma existência da alma sem o corpo. Veremos como os argumentos de Epicuro se desenvolvem mediante três considerações: (a) a crítica de Lactânio em relação a tese de Epicuro; (b) de que modo ocorre a relação entre corpo e *psychē*, segundo Epicuro, no intuito de mostrar a impossibilidade de uma separação entre esses dois compostos atômicos; (c) de que modo ocorre a relação entre corpo e *psychē*, segundo Lucrecio, a partir dos conceitos *animus* e *anima*.

**Palavras-chave:** Epicuro. Lucrecio. ἀταραξία. ψυχή. Animus. Anima.

**Abstract:** The objective of this paper is analyze the arguments of Epicurus against the belief in an afterlife. Epicurus opposed to this belief because it culminated in fear of death, specifically in fear of divine punishment. In order to address this factor of mental disorder, Epicurus developed the thesis that “death is nothing to us” (πρὸς οὐδὲν ἡμᾶς) because, as it represents sensory deprivation (αἴσθησις), death comes as the end the possibility of relating with the world. With this reasoning Epicurus meant to show the impossibility of a split between ‘body’ and ‘soul’ (ψυχή - *psychē*) in which it would be possible (for those who so believed) an existence of soul without the body. As will be shown, the arguments of Epicurus develop by three considerations: (a) the critical Lactantius regarding the thesis of Epicurus; (b) how is the relationship between ‘body’ and ψυχή, according to Epicurus, in order to show the impossibility of separation between these two atomic compounds; (c) how is the relationship between ‘body’ and ψυχή, according to Lucretius, from *animus* and *anima* concepts.

**Keywords:** Epicurus. Lucretius. ἀταραξία. ψυχή. Animus. Anima.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: rogeriolopes06@hotmail.com

## 1. Da crítica de Lactânncio aos argumentos de Epicuro

A proposta de Epicuro segundo a qual a “morte nada é para nós” se encontra, tanto em sua *Carta a Meneceu* e no *tetraphármakon*, quanto nas comumente chamadas *Máximas Principais*<sup>3</sup>. O objetivo é extirpar o medo da morte a partir da ideia de que, uma vez que a morte representa a privação dos sentidos (αἴσθησις), ela surge como o fim da possibilidade de nos relacionarmos com o mundo, e, portanto, da nossa capacidade de sentir prazer ou dor. Com esse raciocínio Epicuro pretendia garantir uma ‘vida boa’ para aqueles que viviam sob o terror da mera possibilidade de castigos divinos após a morte. Epicuro pretendia mostrar caminhos para que fosse possível (a todos) alcançar a *ataraxia*, ou seja, um estado de imperturbabilidade física e mental no qual seria possível o ‘bem viver’<sup>4</sup>. Entretanto, houve quem discordasse dessa postura filosófica proposta por Epicuro.

Entre os críticos de Epicuro está Lactânncio (240 d.C. – 320 d.C.), para quem o medo morte não se esgotava, nem nos possíveis castigos de uma vida além-túmulo, nem na morte ‘em si mesma’, mas no modo como ela poderia ocorrer. Segundo Lactânncio, o que se teme é a possibilidade de vir a sofrer no processo da morte, no consumir-se em alguma enfermidade, ou mesmo vir a morrer de forma violenta (LACTÂNCIO, 1990, III, §32, p. 302). Esse parecer de Lactânncio tem como ponto de referência direta a segunda máxima do *tetraphármakon*, pois é nessa máxima que estaria pressuposta a necessidade do epicurista em demonstrar “desprezo” em relação à morte, uma vez que: “A morte nada é para nós, pois o que se decompõe é insensível, e o que é insensível nada é para nós”<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> O *tetraphármakon* – entendido como um remédio quádruplo que tinha por objetivo propiciar uma vida feliz para quem o seguisse – chegou até nós com a obra de Diógenes Laércio. Contudo, Diógenes Laércio não transcreveu apenas as quatro máximas que compõem o *tetraphármakon*, mas uma série de aforismas (quarenta aforismas, para ser mais específico), que, reunidos, foram chamados de ‘Máximas Principais’ (τὰς Κυρίας αὐτοῦ δόξας – principais opiniões/teses), e que sintetizam a ética epicurista. Cyril Bailey faz uma divisão temática das ‘Máximas Principais’, na qual, evidentemente, o *tetraphármakon* ocupa as quatro primeiras máximas. BAILEY, C. *Epicurus: The Extant Remains*, p. 346. With short critical apparatus, translation and notes. Oxford: Clarendon Press, 1926.

<sup>4</sup> Enquanto ideia de privação daquilo que perturba os homens, para Epicuro, o conceito *ataraxia* diz respeito aos temores infundados (medo dos deuses e da morte) e das inclinações (paixões) humanas em seu excesso. Para Epicuro, uma vez alcançado o estado de *ataraxia*, podemos afirmar que o indivíduo alcançou a máxima expressão do prazer, devendo, portanto, ser considerado como alguém possuidor de uma ‘boa vida’, ou, de um ‘bom ânimo’.

<sup>5</sup> “Ο θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς: τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ: τὸ δ’ ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς” LAERTII, Diogenis. *Vitae Philosophorum*, X (139), p. 803. Edidit. Miroslav Marcovich. Vol. 1. Germany: Berolini; Walter de Gruyter, 2008. O mesmo se encontra em Lucrecio quando esse afirma que: “A morte, portanto, nada é para nós e em nada nos toca, visto ser mortal a substância do espírito

A crítica de Lactâncio nos parece descabida por dois motivos. Primeiramente, Lactâncio não leva em consideração que, segundo Epicuro, aquele que se dedica à Filosofia tem consciência plena de que o futuro não é nem totalmente seu, nem totalmente não-seu. Ter consciência dessa condição permite que o sábio não se veja obrigado a esperar pelo futuro como se ele estivesse por vir com toda a certeza, nem se desesperar como se o futuro não estivesse por vir jamais (EPICURO, 2002, p. 33). Aquele que teme o modo como a sua própria morte pode vir a acontecer é um tolo, pois deixa de viver o presente e dele retirar o máximo de prazer possível para continuar levando uma existência feliz. A simples espera pela morte, bem como o modo como ela virá, é capaz de instaurar no íntimo do homem um nível de terror que lhe impossibilita viver de forma tranquila, feliz. Por esse motivo, não seria digno de atenção, para um epicurista, preocupar-se com tal questão.

Em segundo lugar, como bem pontuou Tim O’Keefe (2010), argumentos fundamentados na ideia de que é a possibilidade de uma morte terrível a responsável por tal medo (por exemplo, “estar preso em um carro em chamas”) são argumentos que, na realidade, se referem ao medo da dor, e não da morte propriamente dita. Desse modo, tais argumentos devem ser analisados, não pelo viés do medo da morte, mas sim, pelas considerações de Epicuro acerca do prazer, mais especificamente com base no que é postulado no quarto e último preceito do *tetraphármakon* (O’KEEFE, 2010, p. 164).

Uma dor contínua não dura muito tempo na carne; ao contrário, quanto mais aguda é a dor menor é a sua duração, e também se por sua intensidade ela vence o prazer, não dura muitos dias na carne. As doenças prolongadas permitem até uma preponderância do prazer sobre o sofrimento carnal (LAÉRCIO, 2008, X, 140).

Sobre esse postulado de Epicuro cabem aqui as considerações de João Quartim de Moraes (2006). Em sua tradução e análise, Quartim divide esse preceito em três partes apontando primeiramente para o fato de que, segundo Epicuro, a dor extrema, no limite do insuportável, dura pouco, mesmo que isso signifique a morte. Em um segundo momento do preceito epicureu, o que está em questão é a relação entre prazer e dor. Essa relação não seria de coexistência, mas de “luta”, no sentido de que quando a dor ultrapassa um pouco o prazer corporal (“durante não muitos dias”, pontua Quartim), a sensação prazerosa fica ausente, implicando, dessa forma, na compreensão da relação

---

[*animus*]. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 830. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

entre prazer e dor, não como estática, mas como “uma contradição em ato, na qual um dos pólos (prazer ou dor) predomina, deixando o outro latente” (EPICURO, 2006, p. 17). Por fim, sobre a possibilidade de haver mais prazer do que dor durante doenças prolongadas, Quartim assinala uma interpretação segundo a qual poderíamos pensar que o sofrimento provocado pela enfermidade se torna eventualmente menor do que as sensações prazerosas que lhe são simultâneas. Esse seria, muito provavelmente, o motivo pelo qual optamos por viver mesmo quando padecemos de terríveis dores. Enquanto existir a expectativa de que a dor possa ser suprimida, e, dessa forma, ser possível alcançar o prazer, tudo será feito para nos mantermos vivos.

Ao postular que a morte seria “nada para nós”, visto que, quando se está vivo a morte não está presente, e, quando morto, os sentidos (que são as únicas vias de acesso para o mundo) não existem mais, podemos dizer que Epicuro buscava duas coisas: (a) proporcionar o sentimento de que a vida é efêmera, motivo pelo qual seria necessário gozar de todos os seus dias com máximo vigor. Esse fim almejado por Epicuro refere-se, diga-se de passagem, justamente àqueles que, como descrito por Lactâncio, passam seus dias com o terror que a simples possibilidade de vir a ter uma morte dolorosa possa surgir; (b) desconstruir a falsa tese de que há uma vida após a morte na qual todos serão punidos caso não tenham seguido os ditames de sua religião. Aliás, no que diz respeito à ideia defendida por Epicuro de que a ‘alma’ é mortal assim como o corpo, Lactâncio chega a supor que Epicuro teria formulado tal preceito com a intenção de assegurar a impunidade de seus “pecados”. Definitivamente, é inconcebível para Lactâncio a ideia de um Estado laico, uma vez que, segundo ele, ninguém viria a se abster de cometer todo e qualquer tipo de crime se a possibilidade da ‘alma’, em um estado pós-morte, não pagasse pelos pecados cometidos ainda em vida<sup>6</sup>. Desse modo, em Lactâncio, a religião claramente se apresenta como um mero instrumento de manutenção da ordem, seja pela crença (culto ao divino), seja pelo medo. Nada mais controverso para alguém como Epicuro, que, ironicamente, é constantemente acusado por Lactâncio como alguém perverso em seu filosofar.

---

<sup>6</sup> “Quis, cum hoc affirmari audiat, vitiis et sceleribus absteineat? Nam si periturae sunt animae, appetamus divitias, ut omnes suavitates capere possimus: quae si nobis desunt, ab iis qui habent, auferamus clam, dolo, vi; eo magis, si humanas res Deus nullus curat, quandocumque spes impunitatis arriserit, rapiamus, necemus” (“¿Quién se va a abstener de pecados y de crímenes cuando oiga decir esto? Si las almas van a morir, busquemos las riquezas, para poder conseguir todos los deleites; si no las tenemos, robémoslas a los que las tienen, a escondidas, con engaños, o por la fuerza; y aún más, si los dioses no se ocupan de las cosas humanas, robamos y matemos cada vez que nos sonría la esperanza de quedar impunes”). LACTÂNCIO. *Instituciones Divinas*, III, §36, p. 303. Trad. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.

Além da crítica de Lactâncio aos argumentos de Epicuro no que diz respeito ao medo da morte há um ponto que deve ser observado, a saber: o medo da morte em relação aos entes queridos. Na fala de Epicuro não há qualquer menção a essa questão, muito embora ela seja pertinente, visto que, facilmente, poderíamos pensar em alguém que teme a morte, não só em relação a si mesmo, mas em relação aos seus amigos e familiares; ou seja, uma pessoa que tem medo de perder algum ente querido e, por esse motivo, tem medo da morte. Sobre esse ponto, O'Keefe faz uma observação muito importante ao dizer que, na medida em que os argumentos dos epicuristas buscam demonstrar que a morte não é algo ruim para a pessoa que veio a falecer, esses mesmos argumentos também ajudam a diminuir a dor daqueles que, ainda vivos, sofrem por perder seus entes queridos (O'KEEFE, 2010, p. 170). Lucrecio apresenta essa ideia nos seguintes termos

“E tu, adormecido como estás na morte, assim ficarás por todo o tempo, isento de todas as cruéis dores. Mas nós, perto da horrível pira, te choramos incessantemente, a ti já feito em cinzas, e dia algum nos arrancará do peito essa dor eterna”. Tem, por conseguinte, de se perguntar a quem assim fala para que é necessária uma tal amargura; se tudo vem a dar em dormir [somnum] e estar em sossego [quietem], quem há de consumir-se num eterno luto? (LUCRÉCIO, 1973, 3, vv. 905-910).

Assim, Lucrecio sugere que, se a morte não é ruim para a pessoa que morreu – devido a morte ser a privação das sensações –, não parece coerente da parte daqueles que estão vivos “consumir-se num eterno luto”, e, dessa forma, deixarem de “viver” (aproveitar/gozar) a própria vida em nome de algo que é definitivo, imutável, como é a morte.

Diante das considerações feitas até aqui, percebe-se que o pano de fundo sobre o qual a questão da morte se desenrola é o medo frente à natural condição a qual todo ser humano está fadado: nascer, crescer e morrer. Embora esse medo possa se expressar de diversas maneiras (como, por exemplo, do modo como propôs Lactâncio), em Epicuro temos que tal sentimento é sempre um sentimento infundado, pois é proveniente de um modo religioso inadequado de ser (δειςυδαμυνία). ‘Inadequado’, devemos dizer, para aqueles que com o medo da morte sofrem, pois para aqueles que se servem desse medo (seja de modo religioso ou político) tal sentimento seria ‘adequado’ até demais. Apresentados tais pontos, passamos à segunda parte do presente estudo. Como já dito anteriormente, a análise que se segue buscará apresentar, a partir da exposição referente

à relação entre corpo e *psychē*, de que modo a crença na vida além-túmulo foi criticada por Epicuro. Abordaremos essa questão sob os termos de uma investigação acerca da natureza da alma, pois, ao que nos parece, Epicuro desmistifica a vida além-túmulo e, conseqüentemente, extirpa o medo da morte, justamente ao repensar a constituição da alma, bem como a sua relação com o corpo.

## **2. Da impossibilidade, segundo Epicuro, de uma separação entre 'corpo' e *psychē***

A oposição de Epicuro à crença na imortalidade da 'alma' tinha como objetivo extinguir o medo dos castigos em uma vida pós-morte a qual tal crença vinha associada. Com a dissolução da crença em uma 'alma' imortal, e a conseqüente extinção do medo de castigos em uma vida pós-morte, Epicuro almejava tornar claro os meios pelos quais os homens que desejassem se instruir filosoficamente pudessem seguir. Dessa forma, seria possível o libertar-se, tanto dos dogmas de uma religião perversa, quanto dos ditames de qualquer lei promulgada por um governo que buscasse, na religião, um instrumento de controle. Essa era a principal função da Filosofia para Epicuro: propiciar, mediante um esforço racional subjetivo<sup>7</sup>, o desvelamento da 'natureza das coisas' no intuito de extirpar todo e qualquer terror proveniente da ignorância frente ao desconhecido. Esse era o caminho, segundo Epicuro, para que fosse possível alcançar o estado de 'imperturbabilidade' (*ataraxia*), e, conseqüentemente, do 'bem viver'. É nesse sentido que Epicuro buscou, a partir do esclarecimento do que seria a 'alma', dissolver o medo da morte. Sobre esse ponto, o epicurista Lucrecio seguiu a risca os passos de seu mestre.

Tito Lucrecio Caro, epicurista romano que viveu por volta de 97 a.C. até 54 a.C., dedicou todo o Livro III de sua obra (*De Rerum Natura*) à questão da imortalidade da alma. No Livro em questão, Lucrecio se esforça para demonstrar natureza da alma a partir de dois conceitos: *anima* e *animus*. Tais termos foram frequentemente traduzidos por Agostinho da Silva (1973) como 'alma' e 'espírito', respectivamente. Na verdade,

---

<sup>7</sup> Poderíamos dizer: um esforço racional empregado por si só, no sentido de uma *autonomia* frente a qualquer instituição ou crença. Empregamos aqui o termo *autonomia* no sentido que o próprio Epicuro teria, em termos de hoje, concebido a si mesmo como um "autodidata" (*sem mestre*), qual seja, como alguém que, conhecendo os princípios de determinadas escolas filosóficas, não os adota para si como se fossem seus no estilo de um discípulo, mas sim, os usa como ponto de partida em suas próprias investigações. Essa é a leitura feita por Miguel Spinelli sobre a *autodidaxia* de Epicuro. SPINELLI, Miguel. *Sobre a autodidaxia e a autárquia de Epicuro*. Revista Archai, Brasília, n. 02, pp. 169-182, Jan 2009. Disponível em <http://archai.unb.br/revista>.

nas setenta e uma vezes em que a palavra *animus* aparece no poema de Lucrecio, Agostinho da Silva ora o traduziu por ‘espírito’, ora por ‘ânimo’ (vv. 16; vv. 212; vv. 398; vv. 402), ‘pensamento’ (vv. 139; vv. 448), ‘alma’ (vv. 175; vv. 334; vv. 554; vv. 708), ‘caráter’ (vv. 309), e ‘mente’ (vv. 615; vv. 903)<sup>8</sup>. Com relação ao termo *anima*, mencionado oitenta e quatro vezes por Lucrecio ao longo do Livro III, Agostinho da Silva adotou como seu respectivo em português a palavra ‘alma’, embora por vezes também a traduza por ‘espírito’ (vv. 767; vv. 838).

Ao que parece, traduções do tipo ‘espírito’ e ‘alma’ não são de todo viáveis e exigem maiores explicações – embora tenham sua razão de ser, visto que são expressões comumente usadas para designar tais termos. Traduções desse tipo são demasiadamente ambíguas, podendo acarretar em interpretações muito distantes daquilo que a Filosofia epicurista buscou apresentar. Assim, quando analisarmos, na terceira e última parte do presente estudo, as considerações de Lucrecio no que diz respeito à relação entre ‘corpo’ e ‘alma’<sup>9</sup>, vamos também propor uma tradução do *anima* e *animus* que se adeque melhor à própria lógica do poema de Lucrecio, levando em consideração a Filosofia epicurista como um todo. Analisaremos ainda de que modo esses dois conceitos (*animus* e *anima*) se relacionam entre si, e como eles exprimem o raciocínio acerca da *psychē* apresentada por Epicuro – ponto de referência dos argumentos de Lucrecio.

A *psychē* era, do ponto de vista de Epicuro, expressão de um ‘composto atômico’ diferente de todos os demais compostos existentes na Natureza (φύσις). Dispersa por todo ‘organismo’, ou seja, por todo composto atômico que forma o que denominamos ‘ser humano’<sup>10</sup>, a *psychē* seria constituída por ‘partículas sutis’

---

<sup>8</sup> Aliás, o termo *mens* também recebe distintas traduções por Agostinho da Silva na medida em que é apresentado tanto por ‘espírito’: (vv. 144; vv. 152; vv. 183; vv. 228; vv. 239; vv. 240; vv. 295; vv. 299; vv. 446; vv. 510; vv. 512; vv. 548; vv. 600; vv. 612; vv. 645; vv. 647; vv. 859; vv. 920; vv. 1018; vv. 1040), quanto por ‘alma’ (vv. 1049) e ‘pensamento’ (vv. 95; vv. 142; vv. 398; vv. 402).

<sup>9</sup> Já de antemão atentamos para o fato de que o termo ‘alma’ para designar, seja o conceito de ψυχή expresso por Epicuro, seja o de *anima* e *animus* em Lucrecio, será abandonado a partir daqui, justamente por considerarmos uma tradução ambígua que exige certo esforço para justificá-la. Desse modo, buscaremos ao máximo nos ater a esses conceitos na mesma forma com a qual Epicuro e Lucrecio a eles se referiram.

<sup>10</sup> A partir daqui também deixamos de lado o termo ‘corpo’ para expressarmos o que seria o ser humano. Isso se deve ao fato de que o termo ‘corpo’ é, dentro da Filosofia de Epicuro, muito abrangente. Desse modo, decidimos seguir Mário da Gama Kury que traduz a ideia de “composto atômico” (quando referido aos seres humanos) como um “organismo”, no sentido de uma estrutura organizada e composta por átomos. De certa forma, também estamos de acordo com Hicks, que, embora não use o termo “organism” para se referir à ‘reunião’ (ἄθροισμα), ou ‘agrupamento’ dos átomos que forma o organismo humano, usa o termo “frame” no sentido de ‘estrutura’. LAERTIUS, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*, X (63). Trad. R. D. Hicks. Vol. 2. Bilingue grego-inglês. Loeb Classical Library, 1925.

(λεπτομερής) ‘semelhantes’ (προσεμφερής) a um ‘sopro’ (πνεῦμα) consistente em uma mistura de ‘calor’ (θέρμω) (LAERTIUS, 1925, X, 63). Para além desse ‘vento/sopro’ e ‘calor’, Epicuro fala de uma terceira ‘parte’ (μέρος) que constituiria a *psychē* humana: diferente em grau de “sutileza” (“fineness”, em R. D. Hicks) das outras duas ‘partes’, ela estaria em um contato muito mais íntimo com o resto do organismo. Sobre essa terceira ‘parte’ da *psychē* Epicuro não forneceu maiores detalhes, de modo que ela ficou “sem nome” (ἀκατονόμαστος – *akatonomastos*)<sup>11</sup>. Ao que tudo indica, seria justamente essa ‘parte’ que esclareceria a questão acerca da sensação como o resultado de um processo que se inicia na *psychē*. A ausência de qualquer esclarecimento culminou em uma série de interpretações e/ou críticas negativas, como, por exemplo, a crítica de Plutarco (45 d.C. – 120 d.C.)

Eles [os epicuristas] argumentam que aquilo a partir do qual a alma julga, recorda, ama e odeia, em poucas palavras, a razão e a inteligência, provém de uma certa “qualidade sem nome”. Sabemos que isso de “sem nome” não é mais que uma confissão de vergonhosa ignorância daqueles que estão dizendo que não há como chamar aquilo que eles não podem compreender. Mas, como eles dizem, “que seja perdoado” isto também (PLUTARCO, 2004, p. 90-91, 1118D-E).

Realmente, Epicuro não dá maiores explicações sobre esse ponto, ao menos não nos textos que sobreviveram até os dias atuais, dificultando qualquer tentativa de um maior esclarecimento sobre o assunto. Contudo, Cyril Bailey (1964) arrisca a seguinte interpretação: Epicuro teria deixado de ‘nomear’ essa parte da *psychē* pelo fato de que, ao concebê-la como composta por átomos ainda mais ‘sutis’, e, portanto, diferente das outras duas partes (πνεῦμα e θέρμω), qualquer nomeação a tornaria semelhante aos demais elementos da *psychē*. Na falta de um termo que a designasse, sem que isso viesse a implicar em qualquer semelhança com os outros elementos da *psychē*, Epicuro não lhe atribuiu um nome (*akatonomastos*) (BAILEY, 1964, p. 392).

Nessa mesma linha de raciocínio na qual segue Bailey, ou seja, no esforço em compreender essa terceira ‘porção’ da qual a *psychē* seria formada, também Norman Wentworth DeWitt (1964) faz algumas considerações. Para DeWitt, devemos nos atentar para o fato de que Epicuro não declara essa terceira parte da *psychē* como “sem

---

<sup>11</sup> Lucrecio também se refere a essa terceira parte que constituiria a *psychē* como “nominis experts”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 242. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

nome” (*akatonomastos*)<sup>12</sup>. A razão disso é que, para Epicuro, “as gradações dos átomos eram necessariamente *sem nome* devido ser inúmeras” (DEWITT, 1964, p. 198), motivo pelo qual ele afirma que os átomos que compõem a *psychē* são ‘semelhantes’ (προσεμφερής) ao ‘vento’ e o ‘calor’, e não que a *psychē* seria, de fato, composta por ‘vento’ e ‘calor’. Aliás, esse é um ponto que DeWitt critica Lucrecio (e, conseqüentemente, Bailey, uma vez que Bailey adotou as considerações de Lucrecio) pela suposta falta de precisão.

Segundo DeWitt, no que diz respeito às partes que formam a *psychē*, qualquer estudioso pode cair em equívocos se confiar plenamente nas palavras de Lucrecio. “Ao afirmar que a alma era composta de calor, vento, ar, e uma coisa sem nome, ele [Lucrecio] foi inexato” (DEWITT, 1964, p. 198), devido ao fato de que, no raciocínio de Lucrecio (adotado por Bailey), atribui-se à *psychē* uma soma de quatro compostos ao invés de três – como consta em Epicuro. Tal acréscimo seria irrelevante, caso, para DeWitt, o composto ‘ar’ (*aer*) não fosse algo deixado de lado por Epicuro justamente por estar associado à ‘serenidade’ e ‘repouso’, enquanto que seu objetivo, nesse ponto, era debruçar-se sobre a ‘mobilidade’ da *psychē* (DEWITT, 1964, p. 198). Na verdade, o equívoco de Lucrecio não seria apenas numérico, mas qualitativo, pois, como sugere DeWitt, ao contrário de Lucrecio que parece atribuir de fato à composição da *psychē* o calor, vento, ar e algo sem nome (*nominis expers*)<sup>13</sup>, Epicuro se mostra preciso ao afirmar que os átomos que formam a estrutura da *psychē* não são os compostos ‘vento’ e ‘calor’, mas sim, átomos ‘semelhantes’ (προσεμφερής) a essas duas coisas. Seja como for, a falta de material como produção genuína de Epicuro, bem como a ausência de um consenso entre os comentadores sobre o *akatonomastos*, limita (mas não impossibilita) uma investigação mais aprofundada.

De fato, a questão acerca do modo como a relação entre ‘alma’ e organismo poderia produzir a sensação é uma das mais difíceis em termos de análise. Como foi dito, a razão disso está na falta de maiores explicações fornecidas pelo próprio Epicuro

---

<sup>12</sup> No sentido de que o *ἀκατονόμαστος* não aparece no texto grego: “ἔστι δὲ τὸ τρίτον μέρος πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῆ λεπτομερεῖα καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθὲς δὲ τούτῳ μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἀθροίσματι”. LAERTIUS, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*, X (63). Trad. R. D. Hicks. Vol. 2. Bilingüe grego-inglês. Loeb Classical Library, 1925.

<sup>13</sup> “Efetivamente, abandona os moribundos um sopro misturado de vapor: ora, o vapor traz consigo ar e não há calor algum ao qual não esteja misturado ar; como a sua natureza é tênue, tem de se aceitar que se movam dentro dele muitos elementos de ar. Já, portanto, se descobriu a tríplice natureza do espírito; mas ainda não bastam elas todas para criar a sensibilidade [...] É preciso, então, juntar-lhes uma quarta substância. Carece ela de qualquer nome [...] é ela que primeiro reparte pelos membros os movimentos sensitivos”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 230-245. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

acerca do *akatonomastos*. Tal falta de informações implicou em diversas interpretações, embora, como assumirá Bailey, nem sempre são interpretações que apresentam respostas satisfatórias para tal problema. Buscar entender esse ponto problemático da fala de Epicuro é de extrema importância para o presente estudo, pois ele nos esclarecerá o motivo pelo qual, segundo Epicuro, uma vida além-túmulo seria impossível. Dito isso, passamos então à análise daquilo que restou da fala de Epicuro acerca da relação entre organismo e *psychē*.

Primeiramente temos que, para Epicuro, a 'alma' (*ψυχή*) não pode subsistir sem o organismo no qual se encontra, bem como esse organismo não pode estar vivo sem possuir uma 'alma'. Essa relação entre 'corpo humano' e *psychē* é pensada da seguinte forma: a *psychē* e o organismo no qual ela habita não estão dissociados como dois compostos 'estranhos' um ao outro, mas sim, unidos, confluindo em um todo harmônico como uma só substância – embora tenham suas particularidades, visto ser formados por átomos diferentes<sup>14</sup>. Desse modo, pensar em qualquer um desses dois compostos atômicos implica, necessariamente, em atribuir existência ao outro. Por esse motivo Bailey afirmou que um organismo sem a 'alma' não poderia viver, crescer ou mover, e uma 'alma' sem a proteção do corpo não poderia manter sua estrutura atômica, ou fazer qualquer tipo de movimento (BAILEY, 1964, p. 400).

Surge então o problema: nessa relação entre o organismo e aquilo que lhe estimula através dos cinco sentidos (objetos, lugares e demais coisas que possam gerar impressões sensíveis nos indivíduos), Epicuro afirma que é a *psychē* que viabiliza a todo o organismo a possibilidade da sensação, embora ele não explique como a *psychē* poderia produzir por si mesma essa faculdade. Ele diz apenas que a *psychē*, “com a realização de sua potencialidade (*αὐτὸ δύναμις*) determinada pelo movimento (*κίνησις*), produz imediatamente por si mesma a faculdade da sensação”, tornando, assim, todo o restante do organismo em que reside participante dessa faculdade (LAÉRCIO, 2008, X, 64). O que podemos inferir dessa passagem é que, a realização em 'ato' – por assim dizer – da faculdade da sensação, só ocorre na medida em que a *psychē* tem sua 'potencialidade' 'perturbada', 'excitada', ou, 'estimulada' (*κινέω*) por 'algo' que é 'externo' a ela (objetos, lugares e etc.) e que advém pelos cinco sentidos.

---

<sup>14</sup> Para Epicuro os átomos não tinham qualquer qualidade das coisas do mundo já formado, à exceção da forma, peso e tamanho. Cada um com sua massa (peso) e configuração (forma e tamanho) próprias. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X, (54). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

Aos átomos que constituem o organismo cabe a função de fornecer aos átomos que constituem a *psychē* o móvel, o estímulo a partir do qual a *psychē* realizará aquilo que possui enquanto potência. Isso ocorre na medida em que o organismo, através dos cinco sentidos dos quais é dotado, fornece à *psychē* os objetos sensíveis, estimulando-a, dessa forma, a produzir, por si mesma, aquilo que lhe havia como potência e que aqui entendemos por 'faculdade da sensação'. Assim, se de um lado temos que é a *psychē* que produz imediatamente, e por si mesma, a faculdade da sensação, temos também o organismo como o único meio capaz de tornar possível à *psychē* a realização de tal faculdade<sup>15</sup>. Esse é o raciocínio empregado por Epicuro em sua tentativa de demonstrar que não é possível haver *psychē* sem organismo e organismo sem *psychē*<sup>16</sup>, visto que, na falta de qualquer um desses dois compostos é impossível que haja sensibilidade, e, portanto, vida. Mediante tais esclarecimentos fica clara a fala de Carlos García Gual (2002) quando esse afirma que:

Quando o organismo humano deixa de funcionar, os átomos da alma se desvanecem e se dispersam ao quebrar-se a associação psicossomática que era o ser vivente. A *psychē* não tem capacidade de sobrevivência nem de sensação fora desse organismo. Nasce com o corpo inteiro e morre com ele (GUAL, 2002, p. 186).

Essa é a tese de Epicuro segundo a qual uma preocupação com a morte (ou, pior, com uma vida pós-morte) deveria ser encarada como uma perturbação destituída de qualquer fundamento racional (crítico), uma vez que a morte é justamente a privação das sensações. Nesse sentido, Epicuro está discutindo diretamente com a tradição (religiosa, política e filosófica) ao propor a impossibilidade da separação entre organismo e 'alma' (*ψυχή*). Sua proposta surge a partir das seguintes considerações: a ausência de *psychē* em um organismo implica na impossibilidade da capacidade da sensação – pelo fato da *psychē* ser a responsável por tal faculdade –, e um organismo que não possui mais essa capacidade é um organismo sem vida.

---

<sup>15</sup> Nas palavras de DeWitt: "Os impulsos provenientes da periferia do organismo e transmitidos para o centro são chamados de sensações. Estes são acompanhados por prazer e dor, que são os sentimentos". DEWITT, Norman Wentworth. *Epicurus and his Philosophy*, p. 203. 2ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press/Londres: Oxford University Press, 1964.

<sup>16</sup> Tal raciocínio é expresso por Epicuro da seguinte forma: "Não podemos pensar a alma [*ψυχή*] como senciente [*αὐτὸ αἰσθανόμενον*], a não ser que ela esteja nesse todo composto e mova com esses movimentos; nem podemos pensar assim a respeito dela quando ela não está no complexo do organismo e não se move com esses movimentos" LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (66). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

Epicuro recorre ao seguinte exemplo ao buscar dar maior clareza a seu argumento: todo organismo dotado de *psychē*, ao perder alguma parte de sua estrutura (por exemplo, braços e pernas), passa a não mais possuir a sensibilidade daquele membro perdido, embora não perca a sensibilidade no restante de sua estrutura, permanecendo, dessa forma, vivo. A razão disso é que se o organismo perde total ou parcialmente o número de átomos, o qual, embora pequeno, seja necessário à constituição da natureza da *psychē*, então, nesse caso, não haverá mais a possibilidade de tal organismo (ou, se for o caso, a parte desligada do restante desse composto) vir a ter qualquer tipo de sensação. No entanto, enquanto o organismo for capaz de preservar a *psychē* dentro de si, a capacidade da sensibilidade, e, portanto, de se manter vivo, está garantida. A questão é: o organismo jamais terá a sensação daquilo que não faz mais parte de seu conjunto. Se estendermos esse raciocínio, teremos clara a tese de Epicuro de que só teme a morte aquele que ignora seu ensinamento acerca da relação entre o composto atômico 'corpo humano' e a *psychē*, adotando com pouco, ou nenhum discernimento, exercício crítico (filosófico) da razão, a crença em uma vida além-túmulo. Dado que a morte é marcada pela perda da sensibilidade ela não pode resultar em dor, e, conseqüentemente, em fator de perturbação para os homens.

Nessa tentativa de compreender a relação entre *psychē* e organismo, apontamos ainda para algumas considerações feitas por DeWitt. Segundo DeWitt, em razão de Epicuro afirmar que a *psychē* só é capaz de existir (e, conseqüentemente, desempenhar a sua função) unicamente dentro de um organismo – visto que sua estrutura é volátil – há nessa relação certa “prioridade de causalidade” do organismo sobre a *psychē*. Para DeWitt isso é paradoxal, uma vez que Epicuro também afirma que organismo e *psychē* são compostos cujas existências e realizações de suas faculdades são simultâneas. (DEWITT, 1964, p. 200). Na tentativa de dar alguma resposta a essa aparente contradição, DeWitt busca apresentar um “significado novo e especializado à palavra *sympatheia* (συμπαθής), justamente como fez Lucrecio por *consensus*”, na medida em que fala de um “fenômeno da cosensitividade” (*cosensitivity*) (DEWITT, 1964, p. 200-201). Segundo DeWitt, essa “doutrina da cosensitividade” (*doctrine of cosensitivity*) envolve três elementos, a saber: (a) a participação do organismo e da *psychē* na faculdade da sensação; (b) simultaneidade de participação; (c) e a causalidade mútua na experiência. Tais fenômenos têm a sua origem no fato de que o organismo e a *psychē* são coincidentes e co-extensivos, sendo contidos dentro dos mesmos limites, como um

líquido em um recipiente, e intimamente ligados<sup>17</sup>. Essa interligação é tão íntima, sugere DeWitt, que com ela se chegou à possibilidade de pressupor a negação da ideia de que a ‘alma’ entra no corpo no momento do nascimento (DEWITT, 1964, p. 201).

Se o objetivo de Epicuro é claro, ou seja, combater a tese de que é possível uma vida além-túmulo, o modo como ele o fez não possui o mesmo grau de evidência. Partindo do pressuposto de que a *psychē* produz a capacidade da sensação mediante sua relação com o organismo no qual reside, Epicuro não deixou claro de que modo os átomos que compõem a *psychē* se relacionariam com os átomos que compõem esse organismo. Como vimos, o esforço de DeWitt não é direcionado no sentido de explicar tal problema, mas sim, no sentido de deixar claro de que modo a interligação entre *psychē* e organismo explicaria a sensação como simultânea nesses dois compostos (sem que isso viesse a implicar em uma ‘falha’ no raciocínio de Epicuro). O que nos propomos a discutir nesse momento é a questão acerca do modo como a sensação seria possível para além da explicação: *a sensação é o resultado de uma relação íntima entre organismo e psychē*. Para tanto, seguimos a interpretação dos argumentos de Epicuro realizada por Bailey.

Bailey afirma que a sensação pode ser entendida: (a) ou como um “acidente” proveniente do *concilium* dos átomos; (b) ou de “movimentos” aos quais os átomos são forçados a realizarem na medida em que são constrangidos pelos objetos que afetam o composto atômico no qual a *psychē* se encontra (BAILEY, 1964, p. 394). Seja como for, ambas as hipóteses tem como fundamento a ideia de que é o modo como os átomos estão dispostos que torna a capacidade da sensação manifesta. Quanto ao conceito de um *concilium* dos átomos, esse é retirado por Bailey, muito provavelmente, de uma passagem contida no poema de Lucrecio que trata do modo como os aglomerados de átomos formam os compostos atômicos. Na fala de Lucrecio, *concilium* expressa a ideia de uma ‘reunião’, ou, ‘agrupamento’ de vários átomos que formam um todo composto (LUCRÉCIO, 1973, 2, vv. 100–110). O termo *concilium* usado por Lucrecio traduz o que Epicuro chamou de *σύστημα* e que foi interpretado por Agostinho da Silva sob o termo ‘esquema’.

O desenvolvimento do argumento de Bailey baseia-se naquilo que Lucrecio se dedicou longamente no Livro II de sua obra<sup>18</sup>, ou seja, na possibilidade dos átomos

---

<sup>17</sup> DeWitt aponta para a relação entre organismo e *psychē* como uma relação que funciona como uma unidade cujas reações são “psicossomáticas”, ou seja, simultâneas entre organismo e *psychē*. DEWITT, Norman Wentworth. *Epicurus and his Philosophy*, p. 211. 2ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press/Londres: Oxford University Press, 1964.

produzirem nos compostos atômicos características das quais eles mesmos, enquanto átomos considerados individualmente, não são dotados naturalmente. Dizendo de outro modo, Bailey sugere que a capacidade da sensação – característica que Epicuro não atribuiu à natureza dos átomos – surge a partir do modo como os átomos se organizam, tal como ocorre no que diz respeito às cores, segundo consta no Livro II do poema de Lucrecio e na *Carta a Heródoto* de Epicuro<sup>19</sup>. Os átomos, eles mesmos, são incolores, contudo, dependendo do modo como se arranjam e se movimentam eles podem vir a formar um organismo colorido<sup>20</sup>. O mesmo ocorreria, sugere Bailey, com a sensação: proveniente de um arranjo dos átomos que compõem a *psychē*, nela surgiria a ‘possibilidade’ da sensação. Frisamos o termo ‘possibilidade’, pois, como vimos, a efetivação dessa capacidade da *psychē* depende também de um ‘movimento’, de uma ‘disposição’ (ou ‘arranjo’) dos átomos que compõem o organismo.

Tal interpretação está fundamentada em uma tese que não é de toda satisfatória para um crítico. Bailey estava ciente disso, embora, segundo ele, fosse um modo de argumentar coerente quando considerado dentro do próprio ‘sistema’ filosófico de Epicuro (BAILEY, 1964, p. 394). Sobre tal insatisfação, essa se fez sentir já por Plutarco ao apontar para o fato de que, do princípio teórico “os átomos são imutáveis” (cuja origem remonta a Demócrito), qualquer possibilidade de se pensar algo fora daquilo que é atribuído como parte da natureza do átomo seria aniquilada. Os argumentos de Plutarco possuem a seguinte lógica: tanto Demócrito quanto Epicuro consideraram os átomos como elementos imutáveis, o que, para Plutarco, inviabilizaria qualquer defesa acerca de uma possível geração das qualidades (cores, por exemplo). Frente a isso, Plutarco questiona: como algo que é imutável, e, portanto, inalterável, impossível de ser modificado, poderia vir a gerar coisas dotadas de características as quais não pertencem à sua natureza? (PLUTARCO, 2004, 1111B, p. 61). Plutarco nega qualquer tipo de defesa que siga a linha de raciocínio apresentada por Bailey, ou seja, de

---

<sup>18</sup> Mais especificamente a partir do verso 730ss., segundo a edição brasileira (1973).

<sup>19</sup> São nos §68 e §70 da *Carta a Heródoto* que Epicuro irá descrever as cores (assim como as demais qualidades) como ‘acidentes’ dos ‘compostos atômicos’: “As qualidades agregam-se frequentemente aos corpos sem lhes serem permanentemente concomitantes”. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (68–70). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

<sup>20</sup> “[...] se, por natureza, não tem os primórdios cor nenhuma e apresentam várias formas de que tiram e variam toda a espécie de cores, tendo grande importância as combinações dos elementos, a posição relativa em que se encontram, e os movimentos que imprimem e recebem, é muito fácil agora explicar racionalmente por que motivo o que anteriormente foi de cor negra poder de repente adquirir uma brancura marmórea, como, por exemplo, o mar quando os grandes ventos lhe revolvem a superfície e o transformam em ondas com esplendores de mármore”. LUCRÉCIO, Tito caro. *Da Natureza*, 2, vv. 760–770. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

que seria o modo como os átomos estariam dispostos (arranjados) o motivo pelo qual as coisas da Natureza existem de forma diferente daquilo que o átomo – considerado em si mesmo – é.

Questões referentes à relação entre organismo e *psychē* (ou sobre o modo como a sensação seria possível) estão presentes na Filosofia de Epicuro e nem sempre permitem interpretações de todo satisfatórias, tamanho são as dificuldades de análise. Porém, embora sejam questões difíceis, elas estão na base da argumentação que busca extirpar a crença presente nos homens sem instrução – e, por esse motivo, fonte de medo – em uma vida além-túmulo. Veremos a seguir que tais dificuldades permanecem quando analisadas as considerações de Lucrecio sobre o assunto, motivo pelo qual não buscaremos na fala do epicurista romano qualquer explicação específica do *akatonomastos*. Lucrecio, assim como Epicuro, não se estende em sua fala acerca dessa terceira parte da *psychē*.

Na verdade, Lucrecio chega mesmo a afirmar que a pobreza da língua latina o impede de explicar detalhadamente como esses elementos da *psychē* se unem, e, desse modo, produzem a sensação. O que lhe resta é “tocar sumariamente os pontos principais” desse tema – resultando na ausência de maiores explicações sobre a parte da ‘alma’ *sem nome* (LUCRÉCIO, 1973, 3, vv. 260). Portanto, seguiremos na trilha deixada por Lucrecio, a partir dos conceitos *anima* e *animus*, no intuito de retirar de tal análise as seguintes informações: qual a melhor tradução para tais conceitos, tendo em vista o ponto de fala de Lucrecio (a Filosofia de Epicuro – em particular sua *Carta a Heródoto*)? De que modo *anima* e *animus* auxiliam na compreensão dos argumentos de Epicuro acerca da relação organismo e *psychē*? Por que Lucrecio ‘dividiu’ em duas partes a *psychē* proposta por Epicuro?

### **3. Da relação entre ‘corpo’ e ψυχή, segundo Lucrecio, a partir dos conceitos *animus* e *anima***

Com o conceito *anima* Lucrecio seguiu, em grande parte, o modo como Epicuro caracterizou a *psychē*, ou seja, como um composto disperso por todo o organismo, formado por “partículas sutis” diferentes dos demais átomos. Contudo, Lucrecio atribuiu à *anima* uma sutil diferença: ser constituída por átomos que são essenciais no

*cálido vapor*<sup>21</sup>. O esforço em demonstrar que a *anima* se constitui de tais propriedades, bem como qual seria sua função no organismo, pauta-se nas mesmas considerações feitas por Epicuro em sua *Carta a Heródoto*, a saber: a impossibilidade da *anima* (ou *psychē*, no caso de Epicuro) em manter vivo o organismo no qual reside, caso esse organismo não seja capaz de conservá-la. Até o exemplo é o mesmo: o organismo se mantém vivo ainda com a perda parcial daquilo que o compõe (por exemplo, braços e pernas), entretanto, “quando escapa um pouco de calor (*pauca caloris*) e um pouco de ar (*aer*) é expelido pela boca”, a morte é inevitável (LUCRÉCIO, 1973, 3, vv. 121-123). Desse modo, mantendo-se fiel às observações empíricas, Lucrecio segue seu mestre e nos fornece um raciocínio segundo o qual a morte não é marcada necessariamente pela perda de características do tipo peso, altura, membros, etc., mas sim, pela perda de uma “sensibilidade vital” e do “cálido vapor” (LUCRÉCIO, 1973, 3, vv. 215).

A *anima* apresentada por Lucrecio se adequa facilmente ao conceito de *psychē* usado por Epicuro, caso compreendida como um composto atômico *semelhante* a uma espécie de *vapor* (vento e calor). Disposta por todo o corpo, a *anima* é a responsável pela possibilidade dos indivíduos possuírem a capacidade da sensação, bem como a própria vida, uma vez que, sem ela, o corpo perece. No que diz respeito ao *animus* apresentado por Lucrecio, o qual se encontraria na região do peito (LUCRÉCIO, 1973, 3, vv. 140), não ocorre essa mesma adequação com a *psychē* em Epicuro. Não transparece na fala de Epicuro acerca da *psychē* qualquer divisão desse composto, muito menos que a *psychē* (ou parte dela) ocuparia um lugar específico no organismo em que reside. A única menção que consta na *Carta a Heródoto* que se assemelha ao raciocínio apresentado por Lucrecio no que diz respeito ao *animus* surge em um escólio de Diógenes Laércio. Segundo o doxógrafo

Ele [Epicuro] diz em outra parte que a alma é composta de átomos extremamente lisos e arredondados, muito diferentes dos átomos do fogo; que a parte esparsa por todo o resto do corpo é irracional [ἄλογος], enquanto a parte racional [λογικός] reside no peito, como podemos perceber claramente em nossos temores e em nossa alegria (LAÉRCIO, 2008, X, 66).

---

<sup>21</sup> “venti quae sunt calidique vaporis semina, curare in membris ut vita moretur”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 126-127. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Como vimos, esse modo de conceber aquilo que seria a *psychē* em Epicuro é alvo das críticas de DeWitt, pois, como notou esse comentador, os átomos que compõem a *psychē* são *semelhantes* (προσεμφορήεις) aos que constituem o *ar* e o *calor*, e não o *ar* e o *calor* eles mesmos.

Essa “em outra parte” à qual Diógenes Laércio se refere não consta nos escritos de Epicuro dos quais dispomos. Desse modo, podemos fazer duas suposições: (a) ou essa passagem a qual Diógenes Laércio se refere estava em uma obra de Epicuro que não sobreviveu ao tempo, porém, tanto Diógenes Laércio, como o próprio Lucrecio, tivera acesso; (b) ou Diógenes Laércio simplesmente tomou tais considerações de Lucrecio como se fossem do próprio Epicuro, embora não faça menção alguma a Lucrecio ao longo de toda sua exposição no Livro X. Não desconsideramos o fato de que a ausência de qualquer menção a Lucrecio, por parte de Diógenes Laércio, não é prova suficientemente forte para afirmarmos que Diógenes Laércio não teria lido Lucrecio, visto que essa ausência das fontes das quais se serve Diógenes Laércio é comum ao longo de sua obra.

Acredita-se que Diógenes Laércio teria vivido por volta do século III d.C., uma vez que menciona Sexto Empírico (aprox. 160 d.C. até 210 d.C.) (LAÉRCIO, 2008, IX, 116). Isso nos permite supor que Diógenes Laércio muito provavelmente tivera algum contato com a obra de Lucrecio, pois vivera tempos depois da morte do epicurista romano (aprox. 54 a.C.). Aliado a esse fator cronológico está o fato de que o poema de Lucrecio sempre possuiu um imenso valor àquele que se dedica ao estudo do epicurismo. Considerando tais pontos temos que: se o *animus* não for uma ‘invenção’, por assim dizer, de autoria do próprio Lucrecio com a intenção de dar maior clareza ao modo como Epicuro argumentava acerca da *psychē*, então haveria uma relação, de fato, entre *animus* e *psychē*, embora ela não esteja suficientemente explícita. É essa, aliás, a tese que a análise que se segue buscará defender, ou seja, de que o *animus*, assim como a *anima*, expressa justamente aquilo que Epicuro buscou apresentar com seu conceito de *psychē*. Assim, passamos a partir de agora à análise do conceito de *animus* no intuito de compreender os seguintes pontos: (a) o que significa esse conceito? E isso implica já uma discussão acerca de sua tradução; (b) de que modo esse *animus* se relaciona com o conceito de *anima*? Questionamento esse que pode nos ajudar a responder outra questão, a saber, o motivo pelo qual Lucrecio dividiu a *psychē* em duas partes (*anima* e *animus*).

Frente a uma tradução do tipo *espírito*, ou até mesmo *caráter* (vv. 309), entendemos o conceito *animus* expresso por Lucrecio como uma espécie de *ânimo*<sup>22</sup>, *vigor*, ou *disposição natural em sentido ativo*. Propomos tal tradução/interpretação com

---

<sup>22</sup> Concordando, portanto, com a tradução feita por Agostinho da Silva nos versos 16, 212, 398 e 402 do Livro III.

base nas primeiras descrições desse conceito feitas por Lucrecio, uma vez que esse *animus*, segundo o qual se coloca a ordem e o regimento da vida, para Lucrecio, também é habitualmente entendido como *pensamento (mens)*<sup>23</sup>. Para além do significado de *pensamento* ou *mente* (como foi comumente traduzido por Agostinho da Silva), a palavra latina *mens* também pode ser entendida como uma *disposição* ou *sentimento*, de modo que, se *animus* e *mens* são conceitos equivalentes, não estamos mais longe do sentido real que o conceito *animus* possui no poema de Lucrecio do que aquela tradução ambígua do conceito de *animus* por *espírito*. Segundo nos parece, Lucrecio assimilou o conceito *animus* ao conceito *mens* justamente por entendê-lo como esse *ânimo*, ou, *disposição natural humana* a partir da qual os homens realizam suas ações, o que já a caracteriza como uma *disposição ativa*: o modo como enfrentamos as adversidades do dia a dia; o modo como formulamos nossos projetos de vida e os caminhos que seguimos para sua realização está diretamente ligado à forma segundo a qual nos *dispomos* para realizar tais tarefas.

Compreender o *animus* como essa *disposição natural* é de extrema importância para a presente análise, na medida em que, seguindo os raciocínios de Lucrecio, também interpretamos o conceito de *anima* como uma *disposição natural humana*, embora em sentido *passivo*, e não *ativo*. É importante que se faça essa distinção desde já, pois ela nos oferece um caminho que possibilita a resolução da questão acerca do modo como o *animus* e a *anima* se relacionam. Embora estejam estreitamente interligados<sup>24</sup>, Lucrecio nos adverte que é o *animus* que domina todo o organismo, de modo que a *anima* apenas “obedece e move-se segundo a vontade e a impulsão do *espírito [animus]*” (LUCRÉCIO, 1973, III, vv. 144) – razão pela qual reforçamos a tese acerca do *animus* como uma *disposição natural ativa*, e a *anima* como uma *disposição natural passiva*. Contudo, embora exista essa interligação entre *animus* e *anima*, eles possuem certa ‘independência’ no processo de se relacionar com as coisas do mundo. Segundo Lucrecio, do *animus*, cuja localização é a região do peito, sobressaltam os sentimentos humanos (por exemplo, o medo e a alegria), que, não necessariamente afetarão a *anima*,

---

<sup>23</sup> “Digo primeiro que o espírito (*animus*), a que muitas vezes chamamos pensamento (*mentem/mens*), e em que se colocam a ordem e o regimento da vida, é uma parte do homem [...]”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 95. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

<sup>24</sup> “Digo a seguir que o espírito [*animus*] e a alma [*anima*] se mantêm ligados entre si e formam no conjunto uma só substância”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 136. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

a qual se encontra dispersa por todo o organismo<sup>25</sup>. Essa 'independência' do *animus* frente à *anima* também ocorre de modo inverso, ou seja, a *anima* também pode ser afetada por algo sem que isso implique em uma afetação do *animus*<sup>26</sup>.

Considerados de modo separado, podemos dizer que à *anima* cabe tudo aquilo que se refere às afetações as quais o organismo é passível, enquanto que ao *animus* cabe tudo o que se refere àquela *disposição humana* mediante a qual os homens são levados a agir de determinado modo. No entanto, ao buscar apresentar *animus* e *anima* como uma só substância, ou, como dois termos de uma mesma questão, Lucrecio se esforça em demonstrar a existência de um vínculo entre eles capaz de explicar a relação entre essa *disposição (animus)* e a *expressão física dessa disposição (anima)*. Isso ocorre na medida em que Lucrecio argumenta da seguinte forma: tudo aquilo que “perturba” o *ânimo (animus)* dos homens (a tristeza, o medo e demais sentimentos tidos como obstáculos para um *bem viver – ataraxia*) é capaz mesmo de lhes causarem dores físicas, embora isso não implique, como vimos, na impossibilidade de se alcançar à ‘felicidade’ (*ataraxia*), uma vez que entre *animus* e *anima* há uma certa relação de ‘independência’.

Nesse ponto, o próprio Epicuro se apresenta como o melhor exemplo do qual poderíamos dispor, visto que, em uma carta a Idomeneu, ele escreve as seguintes palavras: “As dores contínuas resultantes da estrangúria<sup>27</sup> e da disenteria são tão fortes que nada pode aumentá-las. Minha *alma (ψυχή)*<sup>28</sup>, no entanto, resiste a todos esses males, alegre ao relembrar os nossos colóquios passados” (LAÉRCIO. 2008, X, 22). Ora, nada mais esclarecedor que as próprias palavras de Epicuro sobre a possibilidade de se manter firme, sereno, tranquilo (em *ataraxia*) mesmo quando o corpo padece de terríveis dores. Além disso, ao que nos parece, com base nessa carta surge, entre *animus* e *psychē*, uma clara relação de convergência. Isso graças à afirmação feita pelo próprio Epicuro de que, embora esteja sofrendo fisicamente dores sem igual, sua *psychē* não se

---

<sup>25</sup> “E do mesmo modo que, sob o impulso da dor, podem sofrer em nós a cabeça ou o olho, e não padecemos com todo o corpo, assim também o espírito [*animus*] é algumas vezes o único a sofrer ou a revigorar-se de alegria, ao passo que a outra parte, a alma [*anima*], não recebe pelos membros e pelos órgãos nenhuma impressão nova”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 145-150. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

<sup>26</sup> “Muitas vezes, o corpo que é exterior e visível está doente [nesse caso, a *anima* é a parte afetada], embora haja alegria numa parte escondida [ou seja, no *ânimo – animus* – do indivíduo]”. LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*, 3, vv. 106. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

<sup>27</sup> Inflamação vesical que provoca uma eliminação lenta e dolorosa da urina.

<sup>28</sup> Na tradução feita por Hicks encontramos o conceito *psychē* traduzido por *mind*. LAÉRCIO, Diógenes. *Lives of Eminent Philosophers*, X (22). Trad. R. D. Hicks. Vol. 2. Bilingue grego-inglês. Loeb Classical Library, 1925.

abala, de modo que ainda é capaz de conservar, em si, qualquer espécie de contentamento por relembrar dos tempos em que desfrutava da companhia de seus amigos (nesse caso, de Idomeneu). Assim, entendemos que, nem *alma*, nem *mind* (como pretendia Hicks) expressam, de fato, aquilo que o conceito de *psychē* se refere em Epicuro, a saber, a um *ânimo*, exatamente no sentido do *animus* em Lucrecio, que, na figura do sábio em *ataraxia*, se apresenta como um *bom ânimo*, ou, em outras palavras, se apresenta como *felicidade* – εὐδαιμονία.

Enquanto *ânimo*, a *psychē*, para além de qualquer perturbação a que o organismo esteja passível (e que, em Lucrecio, diz respeito ao âmbito da *anima*), se mostra *independente*, e por isso, capaz de se manter incólume, conservando, dessa forma, o estado mental do sábio, ou seja, o estado de *bom ânimo*, de *ataraxia*. Sobre esse ponto, desde já podemos apontar para uma “herança cirenaica” no pensamento de Epicuro, se, mais uma vez, levarmos em consideração o testemunho de Diógenes Laércio. Segundo esse doxógrafo, para os cirenaicos, nem todos os prazeres psíquicos eram determinados por prazeres somáticos<sup>29</sup>. Semelhante a esse raciocínio, Epicuro argumentou que haveria, de fato, a possibilidade de sentirmos prazer mesmo que tal sensação não fosse compartilhada na carne.

Diógenes Laércio também descreve o ensinamento de Epicuro segundo o qual é possível ser feliz ainda que haja perturbações físicas. Diz Diógenes Laércio que, segundo Epicuro, “mesmo submetido à tortura o sábio é feliz”<sup>30</sup>, ou seja, mantém a sua *boa disposição* enquanto sábio. Se relacionarmos tal sentença com aquilo que foi exposto sobre o assunto até aqui, claro está que o próprio Epicuro foi o melhor exemplo de seu ensinamento. Como o próprio Epicuro afirma, ainda que sofrendo terríveis dores durante boa parte de sua vida, ele conseguiu retirar, não da dor em si mesma, mas da vida, momentos prazerosos, os quais, mesmo a custo de tanto sofrimento, valiam a pena ser vividos. Entretanto, não faltou quem usasse tal preceito para fins pejorativos com o objetivo de desqualificar a Filosofia de Epicuro.

Valendo-se de sentenças do tipo “mesmo submetido à tortura o sábio é feliz” (εὐδαιμονία) para fins caricaturais, Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.) afirmou que, para Epicuro,

---

<sup>29</sup> “[...] nem todos os prazeres e dores psíquicos (ψυχικάς) são determinados por prazeres e dores somáticos. Por exemplo, deleitamo-nos desinteressadamente com a prosperidade de nossa pátria, como se se tratasse de nossa própria prosperidade”. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, II (89). Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

<sup>30</sup> κἂν στρεβλωθῆ δ' ὁ σοφός, εἶναι αὐτὸν εὐδαιμόνα. LAÉRCIO, Diógenes. *Lives of Eminent Philosophers*, X (118). Trad. R. D. Hicks. Vol. 2. Bilingue grego-inglês. Loeb Classical Library, 1925.

o sábio, quando jogado dentro do touro de Fálaris<sup>31</sup>, diria coisas do tipo: “É doce isso, e a mim em nada atinge”, ou, “é doce queimar” (USENER, 1887, frag. 601, p. 338-339, 35-4). Na verdade, mesmo antes de Sêneca, Marco Túlio Cícero (106 a.C. – 43 a.C.) afirmara o mesmo<sup>32</sup>. Lactânio (aprox. 240 d.C – 320 d.C.), mais tarde, servindo-se dessa tradição empenhada em distorcer a fala de Epicuro, também fez uso desse raciocínio<sup>33</sup>. Seja como for, tais afirmações expressam uma leitura corrompida do que foi, de fato, a proposta de Epicuro sobre o prazer enquanto ausência de perturbações físicas e mentais (*ataraxia*). Enfim, o que buscamos deixar claro por ora é que o ensinamento segundo o qual é possível manter o ‘bom ânimo’ mesmo que as condições nas quais se encontram o sábio não lhe sejam favoráveis (como foi o caso do próprio Epicuro, visto que sofria de cálculo renal), torna possível a defesa de uma relação entre *animus* e ψυχή.

A coerência existente nessa divisão feita por Lucrecio, e que também é apresentada por Diógenes Laércio sob os termos ἄλογος e λογικός, pode facilmente significar a existência de obras nas quais o próprio Epicuro versara sobre o tema, e, que, infelizmente, não sobreviveram aos tempos atuais. Sobre esse ponto está de acordo Bailey ao afirmar que, no geral, para os pensadores gregos, a concepção de *alma* era muito ampla e incluía, por um lado, um elemento irracional (sede dos sentimentos passivos classificados em conjunto como sensação), e, por outro lado, uma parte racional (a mente) compreendida como a sede dos movimentos ativos do pensamento. Segundo Bailey, embora não haja qualquer vestígio dessa distinção por parte de Epicuro na *Carta a Heródoto*, “há pouca dúvida de que o próprio Epicuro não a fez, como seus seguidores certamente o fizeram” (BAILEY, 1964, p. 385). Contudo, é válido

---

<sup>31</sup> Instrumento de tortura idealizado por Fálaris (VI a. C.), tirano de Agrigento (atual região da Sicília), e construído pelo artesão Perilo de Atenas, o qual, supostamente teria sido a primeira vítima de sua própria obra. Esse instrumento consistia em uma reprodução artística de um touro feito em bronze. A vítima era trancada dentro desse instrumento, que, por sua vez, era posto sobre uma fogueira. Em determinado momento, já sem ar, à vítima restava apenas recorrer a um mecanismo que ia da boca do touro até o seu interior – semelhante a um trompete. Esse mecanismo permitia àqueles que assistiam a execução ouvir a respiração ofegante do executado, bem como seus gritos de desespero. O objetivo era dar a impressão de que o touro estava, de fato, vivo.

<sup>32</sup> “Epicurus uero ea dicit, ut mihi quidem risus captare uideatur. Adfirmat enim quodam loco, si uratur sapiens, si crucietur – exspectas fortasse dum dicat: patietur, perferet, nou succumbet: magna me Hercule laus et eo ipso per quem iuravi digna. Sed Epicuro homini aspero et duro non est hoc satis. In Phalaridis tauro si erit, dicet: quam suaue est, quam hoc non curo”. USENER. Hermann Karl. *Epicurea*, frag. 601, p. 338, 5. New York: Cambridge University Press, 1887.

<sup>33</sup> “Epicurus multo fortius. Sapiens, inquit, semper beatus est; et vel inclusus in Phalaridis tauro hanc vocem emittet”: “Suave est, et nihil curo” (“Epicure va plus loin. “Le sage, dit-il, est toujours heureux, et si on l'avait enfoncé dans le taureau de Phalaris, il dirait : je m'y trouve bien et j'y suis content”). Lactance. *Institutions Divines*, III, p. 582. J. A. C. Buchon. Paris : A. Desrez, Libraire-Éditeur, 1837.

reforçarmos a ideia de que essa divisão entre *parte racional* e *parte irracional* de modo algum significa a exclusão de uma parte em relação à outra. Há sim, como bem pontou DeWitt, uma relação harmônica entre essas duas partes da *psychē*, uma vez que a parte racional “não pode desempenhar sua função sem a parte irracional, porque nenhum estímulo a atinge (a parte racional) a menos que comunicado pela parte irracional” (DEWITT, 1964, p. 202-203).

Frente a tais considerações, concordamos, portanto, com Lucrecio e sua divisão da *psychē* entre *anima* e *animus*. Ao que nos parece, tal divisão expressa, de forma coerente, aquilo que Epicuro buscou demonstrar em sua *Carta a Heródoto* ao apresentar os elementos que constituiriam a *psychē*, a saber: o modo como a *psychē* poderia ser explicada, e, conseqüentemente, despida dos mitos de que a falsa religiosidade a vestiu no intuito de insuflar temores no homem simples, e, dessa forma, manipulá-lo pelo medo. Lucrecio se apresenta como fonte indispensável para a compreensão do problema que aqui nos propomos analisar. Com base nas considerações do epicurista romano nos foi possível apontar para outros caminhos de interpretação acerca da relação entre organismo e *psychē*, e, conseqüentemente, da impossibilidade, para Epicuro, de uma vida além-túmulo. Assim, podemos dizer que o ‘caráter’ da presente análise é tal como a dos comentadores aqui mencionados, ou seja, como um esforço, uma tentativa de interpretar as questões aqui elencadas dentro do conjunto de argumentos que formam a Filosofia de Epicuro.

## Referências

- BAILEY, C. *Epicurus: The Extant Remains*. With short critical apparatus, translation and notes. Oxford: Clarendon Press, 1926.
- \_\_\_\_\_. *The Greek Atomists and Epicurus: A Study*. 8ª ed., Oxford: Clarendon Press, 1964.
- DEWITT, N. W.. *Epicurus and his Philosophy*. 2ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press/Londres: Oxford University Press, 1964.
- EPICURO. *Carta a Meneceu*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Dell Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Máximas Principais*. Introdução, tradução e notas de João Quartim de Moraes. Campinas (SP): IFCH/UNICAMP, 2006 (Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº 13).
- GUAL, C. G. *Epicuro*. Madri: Alianza Editorial, 2002.
- LACTÂNCIO. *Instituciones Divinas. Libros I-III e IV-VII*. Trad. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Institutions Divines, III*. Tr. J. A. C. Buchon. Paris: A. Desrez, Libraire-Éditeur, 1837.

- LAÉRCIO, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Lives of Eminent Philosophers*. Trad. R. D. Hicks. Vol. 2. Bilíngue grego-inglês. Loeb Classical Library, 1925.
- \_\_\_\_\_. *Vitae Philosophorum*. Edidit. Miroslav Marcovich. Vol. 1. Germany: Berolini; Walter de Gruyter, 2008.
- LUCRÉCIO, T. C. *Da Natureza*. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- O'KEEFE, T. *Epicureanism*. Durham: Acumen, 2010.
- PLUTARCO. *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, XII. *Tratados antiepicúreos: Contra Colotes, Sobre a imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro y De si está bien dicho lo de 'vive ocultamente'*. Introdução, tradução (ed. Loeb Classical Library) e notas de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid: Gredos, 2004.
- SPINELLI, M. *Sobre a autodidaxia e a autárquia de Epicuro*. In: *Archai, revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental*, Brasília, n. 02, p. 169-182, jan. 2009.
- USENER, H. K. *Epicurea*. New York: Cambridge University Press, 1887.