

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

THALES PERENTE DE BARROS

***DE RERUM NATURA* – LIVRO III:**
UM EXERCÍCIO DE TRADUÇÃO DO TEXTO FILOSÓFICO

Uberlândia

2020

THALES PERENTE DE BARROS

DE RERUM NATURA – LIVRO III:

UM EXERCÍCIO DE TRADUÇÃO DO TEXTO FILOSÓFICO

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia – IFILO/UFU, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Integrantes da Banca examinadora:

Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira (orientador) – Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Prof. Dr. Marcos César Seneda – Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida – Universidade Federal do Ceará (UFC)

UBERLÂNDIA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

B277d Barros, Thales Perente de, 1985
2020 De rerum natura – livro III [recurso eletrônico] :um exercício de tradução
do texto filosófico / Thales Perente de Barros. - 2020.

Orientador: Anselmo Tadeu Ferreira.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2021.5005>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Ferreira, Anselmo Tadeu, 1968, (Orient.). II.
Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

CDU:1


UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902

Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br


ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 008 SEI, PPGFIL				
Data:	Trinta de novembro de dois mil e vinte	Hora de início:	09:00	Hora de encerramento:	12:00
Matrícula do Discente:	11812FIL012				
Nome do Discente:	Thales Perente de Barros				
Título do Trabalho:	De rerum natura – livro III: Um exercício de tradução do texto filosófico				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Metafísica e Epistemologia				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	-----				

Reuniu-se sala web conferência Meet Google, do PPGFIL da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: José Carlos Silva de Almeida (UFC), Marcos César Seneda (PPGFIL/UFU) e Anselmo Tadeu Ferreira (PPGFIL/UFU) orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Anselmo Tadeu Ferreira, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **José Carlos Silva de Almeida, Usuário Externo**, em 30/11/2020, às 12:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcos Cesar Seneda, Professor(a) do Magistério Superior**, em 30/11/2020, às 14:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Anselmo Tadeu Ferreira, Presidente**, em 30/11/2020, às 17:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2404943** e o código CRC **AEC3C5EC**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos meus pais, que sempre me apoiaram de todas as formas no meu sinuoso trajeto de estudos e no que ainda se constrói como uma tímida carreira acadêmica. Em segundo lugar, agradeço a Juliana Assunção, pelo apoio cotidiano e pela parceria durante todo o meu mais recente, embora relativamente longo, trajeto de nove anos de estudos que culminou no término do presente trabalho. Também agradeço ao professor e amigo, Daniel Padilha Pacheco da Costa, pelos conselhos, papos e todo apoio durante a elaboração deste trabalho de dissertação.

Também devo minha gratidão a meu orientador e à banca, professores esses cujas participações no processo em geral me possibilitaram realizar este trabalho e corrigi-lo adequadamente.

Ademais, agradeço àqueles que fizeram parte de meu processo de formação, secretários e professores, que fazem parte do corpo de trabalho da Universidade Federal de Uberlândia, tanto aqueles do Instituto de Letras e aqueles do Instituto de Filosofia, quanto os que garantem a organização e funcionamento da universidade como um todo. Em especial, agradeço aos secretários da graduação do curso de filosofia da UFU, Éricksen de Oliveira Dias e Ciro Amaro Fernandes Nascimento, e à secretária da pós-graduação do curso também de filosofia da UFU, Andréa Antônia de Castro Rodrigues, que sem a menor dúvida fizeram da minha vida bem mais fácil durante todo esse período de contato meu com esses dois cursos.

Por fim, mas não menos importante, agradeço ao órgão de fomento, CAPES, por possibilitar uma condição financeira que me tornasse viável a realização do presente trabalho. Viva o ensino público gratuito e viva o incentivo à pesquisa brasileira! Lutemos para que esse tesouro brasileiro, com um formato único no mundo, nunca acabe, mas só seja aprimorado, garantido o acesso à educação pública e de qualidade a todos.

RESUMO

A filosofia epicurista dispensa justificativa quanto a sua importância, uma vez que a história da filosofia é testemunha de seu valor. A obra de Lucrécio é atualmente a maior fonte organizada de temáticas sobre a filosofia epicurista disponível, e se encontra praticamente completa. Ademais, sobre a importância dessa obra do epicurista romano temos uma diversidade de materiais e estudos de recepção que apontam para o grande papel que a obra emprega na formação da modernidade. Além disso, o tema tratado no livro III da obra *De rerum natura* sempre estará em um eixo central do debate filosófico, sendo ele o tema da morte e da mortalidade humana. Esse se trata de um tema central na filosofia epicurista e também se trata de um debate sempre necessário sobre a condição humana. Não contamos ainda com nenhuma tradução integral brasileira da obra publicada, bem como não há tradução brasileira publicada do livro III da obra. Além disso, nenhuma das traduções para a língua portuguesa é realmente direcionada para o conteúdo filosófico do texto, devidamente assentado sobre um estudo atualizado e com metodologia de tradução própria para tal conteúdo. O objetivo deste trabalho é fazer um exercício tradutório com foco no conteúdo da filosofia epicurista da obra *De rerum natura*. Uma explicação de alguns dos temas do conteúdo filosófico do texto faz também parte do trabalho, que evidencia parte do processo de leitura e interpretação do original, o que compôs a tarefa de tradução. Essa atividade de estudo de comentadores e interpretes, por tanto, passou a compor a leitura do texto original (BERMAN, 2008, p.67-68) e, assim, integra e complementa o exercício de tradução. Por fim, essa se trata de uma tradução parcial do livro III da obra *De rerum natura* de Tito Lucrécio Caro, com explicação de parte do conteúdo filosófico e de temas que se mostraram significativos para a tradução e servem como complemento da mesma.

Palavras-chave: Epicurismo, Ética, Psicologia, Lucrécio, *De rerum natura*.

ABSTRACT

Epicurean philosophy needs no justification as to its importance, since the history of philosophy bears witness to its value. Lucretius' work is currently the largest organized source of subjects on Epicurean philosophy available, and is practically complete. In addition, regarding the importance of this work by the Roman epicurean, we have a myriad of materials and reception studies that points to the great role that the work plays in the formation of modernity. In addition, the subject discussed in book III of the work *De rerum natura* will always be at the center of the philosophical debate, being that of human death and mortality. This is a central subject in Epicurean philosophy and it is also an ever-needed debate about the human condition. There is not a published Brazilian Portuguese translation of Lucretius' complete work, nor there is any single published Brazilian translation of the third book of his work. Also there is no Portuguese translation that aims to its philosophical content, with an up to date background study in roman epicurean philosophy and a translation method also focused on its philosophy. The purpose of this work is to do a translation exercise focused in *De rerum natura*'s philosophical subject. An exposition of a few of the subjects dealt with in the book is also part of this work, which allows an outlook within the process of reading and interpreting the text, all of which comprise the translation process. The background study of the philosophical content is therefore part of the reading process of the original text (BERMAN, 2008, p.67-68), studies that are also themselves part of the final translation. Finally, this is a partial translation of the work *De rerum natura*, book III, with an exposition of some of its philosophical subjects and also of some other subjects of importance for both the translation process and the final translation output.

Keywords: Epicureanism, Ethics, Psychology, Lucretius, *De rerum natura*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

I. SOBRE A IMPORTÂNCIA DO PROJETO E SEUS OBJETIVOS.....	7
II. SOBRE A METODOLOGIA UTILIZADA.....	12

PARTE 1: TRADUÇÃO PARCIAL DO LIVRO III DA OBRA *DE RERUM NATURA*

III. VERSOS 1-30.....	21
IV. VERSOS 31-93.....	24
V. VERSOS 94-416.....	29
VI. VERSOS 417-614.....	49

PARTE 2: COMENTÁRIOS

VII. A APOTEOSE DE EPICURO.....	62
VIII. A JUSTIÇA CONFORME A NATUREZA.....	73
IX. SOBRE A ESCOLHA DA LINGUAGEM PARA A TRADUÇÃO DE LUCRÉCIO: <i>SENSUS ANIMI</i>	82
X. A RETÓRIA LUCRECIANA.....	91

BIBLIOGRAFIA

XI. AUTORES ANTIGOS.....	102
XII. CATÁLOGOS, DICIONÁRIOS E PROSOPOGRAFIAS.....	102
XIII. REFERÊNCIA BIBLIOGRAFICA.....	103

INTRODUÇÃO

I. SOBRE A IMPORTÂNCIA DO PROJETO E SEUS OBJETIVOS:

A obra *De rerum natura* de Lucrécio conta, atualmente, com quatro traduções integrais para a língua portuguesa: duas do século XIX dos literatos portugueses Antonio José de Lima Leitão, em dois tomos (1851 e 1853), e Agostinho de Mendonça Falcão (1890), uma em prosa, do poeta e filósofo lisboeta Agostinho da Silva (1986), esta em especial extremamente influente para diversas gerações que leram a obra no Brasil, e, recentemente, uma do latinista também português Luís Manuel Gaspar Cerqueira (2015). Há ainda uma tradução versificada de Mário Henrique Domingues do livro VI, trabalho de dissertação pela USP (2016) sob orientação de Seabra Filho, outra tradução de Leandro César Albuquerque de Freitas do livro I, também trabalho sob orientação de Seabra Filho, mas essa uma tese concluída na USP (2018). Há, por fim, uma tradução dos livros I e II por Juvino Alves Maia Junior, Hermes Orígenes Duarte Vieira e Felipe dos Santos Almeida, publicados pela editora Ideia (2016 e 2020, respectivamente), e um estudo sobre a tradução dos versos por Rodrigo Tadeu Gonçalves, se tratando de uma versão rítmica ainda não publicada.

Não contamos com nenhuma tradução integral brasileira publicada. Além disso, nenhuma das traduções para a língua portuguesa é realmente direcionada para o conteúdo filosófico do texto, devidamente assentado sobre um estudo atualizado em relação ao conteúdo e utilizando uma metodologia de tradução adequada para a leitura desse mesmo texto filosófico. Isso ocorre a despeito do trabalho realizado por Luiz Manuel Gaspar Cerqueira utilizar as notas críticas da famosa tradução de Joseph Martin (1969) e, ainda, de Agostinho Silva ter sido filósofo.

Como a história nos mostra, e particularmente a história da filosofia, no ato de tradução não se dá somente a transposição de uma língua para outra, especialmente se tratando de um conteúdo filosófico, mas, acima de tudo, se produz um tipo de incorporação pela cultura e língua de chegada em relação ao conteúdo que atravessa pelas mãos do tradutor esse campo de difícil transposição semântica e sintática. Ou, ao menos, essa incorporação, como movimento a ser ponderado pelo tradutor dos conteúdos recebidos pela língua de chegada, é o que deve ser almejado minimamente quando se traduz.

Talvez o maior expoente da cultura ocidental desse tipo de exercício de tradução seja Marco Túlio Cícero, plenamente cômico do aspecto cultural que colocava em embate como

efeito daquilo que produzia e também da importância de uma produção de pensamento independente para o engrandecimento de um povo; valor esse que se pode subentender da introdução escrita a seu amigo, Brutus, em sua obra, *Disputações Tuscultas*¹. Essa noção de implicação de conteúdos e de trabalhos de tradução na constituição de línguas e de culturas é dificilmente disputável, dado os exemplos, como esse que nos foi deixado pelo legado de Cícero, ainda mais se considerando a influência que esse material teve na teoria da tradução no ocidente (PIETRO, 2009, p.9). Para citar, ainda, um estudo brasileiro de grandíssima profusão acerca desse mesmo tema, sobre a participação e importância das traduções na composição de *sistemas literários*, há o trabalho de Antônio Cândido, *Estrutura literária e função histórica* (2000).

Transitando agora para questões mais específicas sobre o texto lucreciano, um argumento a respeito do conteúdo filosófico da obra de Lucrécio que poderia ser levantado, em oposição à minha defesa de uma tradução especificamente voltada para seu conteúdo, é aquele que reduz a importância do mesmo conteúdo mediante a belíssima forma poética da obra, ou qualquer argumento que relativize a importância do conteúdo em face da forma do mesmo texto. Sobre tal relação no interior do poema, *De rerum natura*, de Lucrécio, há consenso em grande medida entre os acadêmicos de que os dizeres elogiosos de Lucrécio sobre Empédocles² no interior da mesma obra indicam admiração por aquele que o escritor parece considerar o pai do gênero épico didático filosófico. Aponta-se também para a ideia de que o modelo seguido por Lucrécio para a feitura de sua obra é aquele de Empédocles em seu trabalho *Sobre a natureza* (GARANI, 2007, p.3)³.

Empédocles, ainda que fosse filósofo e poeta, ao ser superado em sua filosofia por Demócrito e depois por Epicuro, teve sua filosofia separada por completo de sua poesia (STRAUSS, 1968, p.134). Ainda argumentando sobre esse mesmo ponto, sobre a forma poética e o conteúdo filosófico supostamente estarem em terrenos distintos um do outro no contexto em que Lucrécio se encontrava, Rouse, na introdução de sua tradução da obra *De rerum natura*, publicada pela Loeb Classical Library, cita um trecho das palavras do próprio Epicuro

¹ [...] rettuli me, Brute, te hortante maxime ad ea studia, quae retenta animo, remissa temporibus, longo intervallo intermissa revocavi, et cum omnium artium, quae ad rectam vivendi viam pertinerent, ratio et disciplina studio sapientiae, quae philosophia dicitur, contineretur, hoc mihi Latinis litteris inlustrandum putavi, non quia philosophia Graecis et litteris et doctoribus percipi non posset, sed meum semper iudicium fuit omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent, in quibus elaborarent. (Cic. Tusc. Disp., I, I, 1)

² DRN, I, 714-741.

³ O referido trabalho de Garani, todo ele, se dedica a tal estudo. Todavia, a introdução desse trabalho (GARANI, 2007, p.1-28) garante ao leitor uma boa visão a cerca das referências que influíram na forma textual da obra do epicurista.

que diz: “Apenas os homens sábios seriam capazes de debater sobre música e poesia de maneira apropriada, todavia ele não comporia realmente poemas⁴ (Diogenes Laertius 10.121b)”;

ainda a esse respeito Rouse completa dizendo ser provável que Epicuro tinha a forma poética como incompatível com a clareza de expressão sobre a qual ele próprio insistia (ROUSE, 1997, p. XLIX).

Somada à posição de Epicuro sobre o assunto, mas ainda anteriormente a seus dizeres, certas teorias sobre a arte poética já colocavam a forma versificada como algo que não definia necessariamente o gênero do texto como poético, colocando um obstáculo para uma relação harmoniosa entre forma poética e diversos conteúdos, particularmente o filosófico. Sobre esse assunto temos como exemplo maior a *Poética* de Aristóteles, texto anterior a Epicuro em que o filósofo expressa sua posição especificamente sobre o tópico:

[...] se alguém compuser em verso um tratado de Medicina ou de Física, esse será vulgarmente chamado poeta; na verdade, porém, nada há de comum entre Homero e Empédocles, a não ser a metrificação: aquele merece o nome de ‘poeta’, e este, o de ‘fisiólogo’, mais que o de poeta (ARISTÓTELES, 1447b16).

É interessante como a posição de Aristóteles daria um destaque especial para o conteúdo em detrimento da forma. No entanto, a motivação que justificaria a forma em versos hexâmetros datílicos utilizada por Lucrécio, de acordo com as especulações de Rouse sobre o assunto, seria justamente um apreço pela forma. De acordo com Rouse, a intenção didática declarada no interior da obra, com o intuito de apresentar, informar e, assim, instruir uma determinada figura da época de nome Memmius sobre a filosofia epicurista, poderia indicar uma provável justificativa para a forma versificada do texto. Isso teria sido motivado pelo apreço de Memmius pela forma em versos, o que faria da forma poética um convite a seu olhar feito por Lucrécio que permitiria que, já de início, ele ganhasse a atenção do endereçado, para que o mesmo fosse mais facilmente arrebatado pela obra. A isso se somaria o aparente gosto e a óbvia aptidão para a escrita em versos por parte do próprio Tito Lucrécio Caro (ROUSE, 1997, p. L).

A obra de Lucrécio tem a potência e beleza de sua forma confirmada pela própria história, uma vez que tenha sobrevivido até os dias de hoje, enquanto o epicurismo fora abandonado e renegado por séculos, e quase totalmente apagado em favor de outras doutrinas e caminhos de pensamento pela história favorecidos. Isso é confirmado ainda pelo fato de

⁴ *Only the wise man would be able to discuss music and poetry correctly, but he would not actually compose poems* (ROUSE, 1997, p. XLIX).

inúmeras traduções da obra de Lucrécio terem sido feitas em contexto de um cristianismo que massacrava duramente posições tão combatidas quanto aquelas do epicurismo. Claramente isso se deve ao fato da forma poética de Lucrécio ter sido tão grandemente admirada e por tantos. Dois ótimos exemplos disso são aquele da primeira tradução completa do texto realizada, que foi feita pela poetisa e tradutora inglesa, Lucy Hutchinson (1649-1660), cristã ferrenha, diga-se de passagem, e a tradução parcial, pela simples prática do exercício tradutório e da escrita poética, de ninguém menos que o poeta inglês John Dryden.

Independentemente de qualquer teoria que justifique o autor haver escrito em versos, o fato da obra de Lucrécio ter sido escrita nessa forma não reduz o valor do conteúdo filosófico transmitido pelo autor. Tão pouco o valor da qualidade literária em razão da forma do texto é afetado por esse possuir um conteúdo filosófico. Esses dois pontos não tornam senão a obra ainda mais valiosa, por unir os aspectos de uma belíssima forma, como aquela de seus hexâmetros datílicos, ao de um conteúdo tão precioso e, diria ainda, poderoso, no contexto em que foi escrito por Lucrécio. Isso se dá inclusive por se tratar de uma das maiores fonte textuais da filosofia epicurista que nos alcançou, e ainda quase em sua totalidade.

Corroborando com essa ideia de valorização de ambos a forma e o conteúdo da obra, e em defesa do autor, o mesmo Rouse argumenta que talvez Epicuro nunca houvesse pensado que seria possível escrever um poema em que a natureza do universo fosse explicada com o intento de afastar temores supersticiosos (ROUSE, 1997, p. XLIX). E reforçando ainda mais esse argumento, nas palavras de Leo Strauss:

Restaurando a união entre a filosofia e a poesia, ao apresentar o verdadeiro e último ensinamento filosófico poeticamente, poder-se-ia dizer que Lucrécio ultrapassou Epicuro; a apresentação lucreciana sobre a verdade é superior àquela de Epicuro.⁵

Feitas as considerações iniciais, tem-se aí a base da justificativa para a elaboração do presente trabalho. Foi pensado que seria essencial que houvesse uma tradução brasileira com foco no conteúdo filosófico da obra *De rerum natura*. Além disso, outro motivo que levou à construção deste trabalho foi uma ponderação sobre a função formativa do exercício aqui desenvolvido, de modo que importasse o exercício tradutório, a despeito da possibilidade de que viesse a ser desenvolvido não sobre a totalidade do texto. Desse modo, se pôde desfrutar da experiência de execução de todo o processo aqui envolvido, a fim de construir ferramentas

⁵ *By restoring the union of philosophy and poetry, by presenting the true and final philosophic teaching poetically, Lucretius may be said to surpass Epicurus; the Lucretian presentation of the truth is superior to the Epicurean presentation* (STRAUSS, 1968, p.134)

de formação necessárias para que ainda se possa prosseguir com exercícios de tradução como esse. Como exercício de tradução, também foi possível ser executada uma tarefa de exposição unindo o próprio texto vertido à língua portuguesa a comentário, por vias de um estudo filosófico, tudo em vista de pôr à luz um importante conteúdo filosófico.

Finalmente, sobre a escolha da obra e do livro, em especial, como já foi dito, a obra de Lucrécio é atualmente a maior fonte organizada de temáticas sobre a filosofia epicurista disponível, e se encontra praticamente completa. Ademais, sobre a importância dessa obra do epicurista romano temos uma diversidade de materiais e estudos de recepção que apontam para o grande papel que a obra emprega na formação já da modernidade ⁶. Já a filosofia epicurista, esta dispensa justificativa quanto a sua importância, uma vez que a história da filosofia é testemunha de seu valor ⁷.

Como bem se sabe, o centro e o objetivo maior da filosofia epicurista está localizado em sua teoria no campo da ética, se tratando ela de uma filosofia que se preocupa essencialmente com a vida humana e o bem viver. A ética por sua vez se comunica muito estreitamente com outras duas áreas de conhecimento: a psicologia, que pode ser definida bem brevemente como a área que estuda a condição de possibilidade para a conduta humana, ou ainda os princípios da condição humana, e a política, parte do costume que se refere à interação entre o ser humano e a sociedade. Os livros da obra de Lucrécio que tratam dos referidos assuntos são os: o livro III, IV e V, o livro III tratando mais especificamente da relação entre as três áreas, mas acima de tudo da ética e da psicologia, o livro IV tratando de questões especificamente do âmbito da ética e, por fim, o livro V tratando mais especificamente do tema da política, ou, para ser mais preciso, sobre as relações e laços estabelecidos entre os seres humanos.

A escolha do livro III adveio da importância percebida naquele livro que trata de uma das duas primeiras regras e reflexões feitas pela ética epicurista, regra essa que discute um ponto de intersecção entre a ética e a psicologia. Esse tema tratado sempre estará em um eixo central do debate filosófico, sendo ele o tema da morte e da mortalidade humana. Por um lado, esse se trata de um tema central na filosofia epicurista, por outro, se trata de um debate sempre necessário sobre a condição humana.

⁶ Especificamente sobre a influência de Lucrécio na história da filosofia, temos o material que recolhe diversos estudos sobre o assunto, *Lucretius and Modernity: epicurean encounters Across time and disciplines* (2016), e que faz uma passagem geral sobre diversos momentos e contexto da influência da obra.

⁷ Um amplo estudo sobre as influências do epicurismo na história da filosofia pode ser encontrado no conjunto de estudos, *Dynamic Reading: studies in the reception of epicureanism* (2012), que servem como introdução ao tema.

II.SOBRE A METODOLOGIA UTILIZADA:

A respeito do processo tradutório, mesmo que não haja a possibilidade de algo como uma transparência plena dos conteúdos do texto original no texto traduzido, e justamente por não haver tal coisa, buscou-se critérios para que fosse possível uma tradução de qualidade visando os objetivos almejados, dentro das capacidades e da experiência do executor do exercício tradutório em questão. Tais critérios tiveram, por tanto, como um de seus fins garantir o direcionamento do respectivo exercício para um conjunto de prioridades preestabelecidas. Esses critérios foram determinados pelo ponto de contato que se formou entre: as bases e direcionamentos para as intenções e os objetivos tradutórios específicos desejados, descritos pela própria teoria da tradução, o conhecimento e as experiências prévias adquiridos pelo tradutor por seu contato com diferentes exemplos de métodos de tradução, ainda nem todos exemplos de tradução com que se teve contato tivessem o mesmo objetivo de destaque do conteúdo de um texto como esse de conteúdo filosófico, e a própria experiência de tradução do respectivo texto, essa última afinação temperada pelo duro, mas maleável, metal da prática, que leva sempre e cada vez a uma construção e vivência particular da atividade tradutória.

O tipo de prioridade já citada, que passou a guiar o olhar do tradutor para o texto que lhe foi objeto, participou, então, dessa agência transformadora desde o primeiro instante em que se fez algo como uma compreensão e interpretação referentes ao conteúdo do texto (STEINER, 2013, p.298). Embora não se possa, como que por um passe de mágica, aspirar o espírito no qual um determinado texto está envolto, uma certa matriz simbólica pode, ao menos, buscar direcionar a tradução para um solo que seja congênere àquele do próprio texto original (STEINER, 2013, p.298). Com esse propósito, então, foram buscados materiais de estudo referentes ao conteúdo presente no texto original, e isso por dois motivos.

Em primeiro lugar, materiais de referência foram buscados na procura de um método de lida e tratamento do conteúdo filosófico para essa obra em particular, com o intuito de encontrar um modelo para a elaboração de uma exposição, na forma de uma explicação ou comentário, de parte do conteúdo do livro em questão. Esse trabalho prévio à escolha de um método ocorreu por se pensar que, este se tratando de um trabalho de filosofia e não meramente um exercício tradutório de qualquer outro tipo, para se alcançar o propósito de dar destaque ao conteúdo filosófico do livro, poderiam ser utilizados variados modos e com focos diversos.

Sobre as diversas maneiras possíveis de se expor o conteúdo de um texto como o referido, isso decorre em parte da própria natureza poética de um texto como o lucreciano. A forma textual, como se poderá notar no próprio corpo do texto de Lucrécio e nas exposições acerca do mesmo que se seguirão, não só faz com que o que se mostra atrativo para os olhos do leitor sirva para prender a atenção do mesmo ao texto, bem como é versatilmente utilizada pelo poeta para que os sentidos ali se multipliquem para além da simples estruturação de uma argumentação na forma de proposições lógicas. Dessa maneira, isso acarreta em uma diversidade de possibilidades de como se pode explorar o texto da obra de Lucrécio, multiplicando o número de métodos viáveis para uma análise e exposição do conteúdo desse texto. Frinado-se aqui que isso ocorre mesmo para um fim como o do presente trabalho, já que essa multiplicação de sentidos pode influenciar na sequência e na organização dos argumentos do texto, e ainda pode vir a interferir nas possibilidades de interpretação referentes ao conteúdo filosófico; enfim, a interpretação do texto depende da polissemia presente no mesmo, sem a qual não se pode alcançar devidamente o conteúdo ali expresso.

Diferentemente de outro tipo qualquer de texto, para serem construídos sentidos, por vezes Lucrécio faz uso da métrica, como cadência do texto utilizada para se destacar um ou outro ponto de uma passagem, por vezes faz uso de figuras retóricas e, mesmo até, de maneira não pouco incomum, são criados ou figurados por ele sentidos por meio de usos específicos das estruturas sintáticas, como haverá de ser comentado mais detalhadamente em determinado ponto do trabalho mais à frente. Assim sendo, para a elaboração deste, mesmo que tentasse se valer em alguma medida de cada um desses meios para se compor os estudos e análises dos sentidos no interior do texto, para fins metodológicos deveria ainda ser escolhida uma forma de organização de tais conteúdos para que fossem conjuntados os estudos aqui desenvolvidos com certa coesão e organização no interior único trabalho. Isso se dá em razão do presente trabalho não ter como propósito em absoluto uma análise exaustiva de todas as possibilidades ou interpretações do texto, já que isso seria impossível de ser aqui realizado, obviamente.

Em segundo lugar, foi buscado um material do tipo referido para que fosse encontrado um conjunto bibliográfico que pudesse acompanhar a leitura do texto base para a posterior realização do exercício de tradução, permitindo que o resultado na língua de chegada, particularmente por se tratar de um texto filosófico, pudesse se expandir para além do implícito no interior do texto, na forma de uma tradução aprimorada por um entendimento acerca do mesmo conteúdo filosófico. Por implícito, me refiro ao conteúdo que é articulado pelo autor em relação a diversos aspectos inerentes a sua própria língua-cultura, somado ao conteúdo filosófico que se dá dentro desse contexto; isso contrói certos sentidos que são

obscurecidos por dependerem de uma prévia compreensão de determinando contexto para, só depois, esses sentidos do texto poderem ser desvelados. Esse tipo de dificuldade fez necessário um envolvimento em variados aspectos do conteúdo para que se possa alcançar determinadas nuances do texto, em vista de uma melhor elaboração sobre os sentidos construídos pelo autor. Essa atividade de leitura de materiais acessórios passou, então, a compor a leitura do texto original (BERMAN, 2008, p.67-68).

No trabalho supracitado de reunião de materiais de referência em vista de uma metodologia para o tratamento do conteúdo filosófico do texto, dois materiais em específico saltaram aos olhos do pesquisador: *Notes on Lucretius* (1967) do autor e ele mesmo filósofo, Leo Strauss, e *Introduction à des Extraits de Lucrèce* (1884) cujo autor é também um renomado filósofo, ninguém menos que Henri Bergson. Essas duas obras, embora se tratem de modelos bem distintos um do outro, deram as ideias necessárias para a resolução do primeiro problema. Os respectivos estudos permitiram uma busca mais direcionada de um conjunto de materiais para compor a resolução do segundo motivo que levava à busca por materiais de referência, esses últimos que seriam utilizados para o aprofundamento no conteúdo do texto.

Começando pela obra de Bergson, a despeito dela tratar bastante de questões específicas do latim, algumas das quais também serviram a bom uso, ela permitiu chegar a uma consideração importante. Percebeu-se que alguns aspectos do texto só poderiam ser compreendidos por um leitor caso notas ou explicações, mesmo que breves, tratassem de esclarecer pontos de maior densidade do texto e referências específicas de Lucrécio. Tais referências se davam por vezes em relação a aspectos de sua cultura, por vezes a algum outro tipo de relação, tal como no caso de uma referência *endofórica*, sendo aqui importante lembrar que se traduziu parte de um livro que é antecedido por outros dois, na sequência da obra *De Rerum Natura*. Em outros casos até eram feitas referências no respectivo livro da obra de Lucrécio a outros textos, mas que fazem diretamente parte dos *topoi* argumentativos do texto em questão, portanto fazendo parte de ferramentas necessárias para o entendimento de certos aspectos dele próprio, a exemplo da passagem logo na introdução do livro III, referente à *Odisseia* de Homero.

Pelo formato da obra de Strauss, uma segunda conclusão foi tirada, a de que um tipo de estrutura explicativa ainda mais ampla para um texto filosófico como esse era bem vinda. No entanto, apesar do modelo do texto referido apresentar um tipo de estrutura explicativa que preza mais pela largura do que pela profundidade, ou seja, que caminha pela totalidade do livro, embora sem aprofundar em qualquer tema em particular, o caminho escolhido para esta

dissertação foi o contrário. Em cada parte separada de um trecho do poema que foi abordada, menos temas foram desenvolvidos, mas uma apresentação e problematização um tanto mais profundas foram feitas.

Sobre isso, foi feita uma opção dentre muitas possíveis, já que uma escolha era necessária e mais de uma opção se mostrava boa. No entanto, a escolha não foi casual, pois somente essa oportunizaria realmente focar em questões de entendimento que permitiriam, por sua vez, uma exposição acerca de dois diferentes pontos. O primeiro deles se direciona a um tipo de conteúdo importante para se pensar problemas essenciais aos quais valia se atentar, visto que a resolução deles serviria para iluminar relações ou termos específicos importantes para o trabalho de tradução do texto. O outro se refere a passagens que garantem a compreensão mais ampla sobre aquele trecho por parte de um leitor interessado, embora esse tipo de compreensão também seja importante para o tradutor.

Todo esse exercício possibilitaria, então, descrever um pouco de um dos aspectos do método de tradução utilizado. Isso faz do objetivo de efetuar uma explicação dos temas do conteúdo filosófico do texto também uma possibilidade de se demonstrar parte obra para que se cumpra a tarefa de tradução. Embora os temas tratados e apresentados na forma de explicação do texto nem sempre façam transparecer os esforços para a finalidade última do trabalho, que é a tradução, toda a elaboração tem como objetivo último esse duplo fim: garantir as condições necessárias para a consequente prática da tradução e complementar o trabalho com uma exposição na forma de uma explicação ou comentário que expanda o texto para o leitor.

Como foi dito, as duas obras citadas dos dois filósofos também serviram para direcionar a busca das outras referências relacionadas ao texto filosófico, uma vez que ajudaram a determinar o tipo de exposição do texto filosófico que seria realizada. Também colaborou para que fosse direcionada a busca desse segundo grupo de materiais, as próprias dificuldades de tradução com que em certos momentos se deparou. Desse segundo exercício de busca de materiais de estudo, a maior parte do conteúdo referido na bibliografia foi resultado.

Pelo que se encontra no capítulo primeiro do presente trabalho, fruto da tradução de parte do livro III da obra *De rerum natura*, talvez se possa dimensionar em parte o tipo de exercício que compôs a atividade de tradução e, daí, talvez se imagine o tipo de estudo dos temas do texto filosófico que foram desempenhados. Destarte, fica claro que nem próximo de uma maior parte do trabalho empreendido e dos temas explorados para a realização da tradução foi descrita nesta dissertação. Isso se deveu ao fato de não haver sido encontrada

uma maneira de se organizar este trabalho de modo a expor o que verdadeiramente foi enfrentado para a concretização do formato final da tradução. Em parte, isso ocorre devido a alguns temas que levaram à tradução do original, se exibidos no capítulo segundo, por comporem apenas pequenos estudos, transformariam a segunda parte do trabalho em uma miscelânea de conteúdos, resultando em um mosaico não tão esteticamente aprasível, como se pode imaginar. Por outro lado, em parte isso se deve ao fato de ser necessária para cada estudo uma contextualização, em vista da clareza da exposição, o que faria deste trabalho demasiado extenso e exaustivo para que pudesse ser realizado no tempo estipulado.

A exemplo de alguns tópicos omitidos no presente trabalho, houveram alguns estudos de cunho filológico, tais como: características particulares do vocabulário lucreciano, também o uso de arcaísmos, questões etimológicas que, por vezes, chegavam até a construir sentidos e referências bem importantes para uma tradução interessada na cultura e na filosofia que fazem parte da articulação do texto etc. Também se atentou em alguns momentos a figuras retóricas utilizadas pelo autor para a construção hora de sentidos, hora de recursos para embelezamento da forma poética, estes últimos aqui de menos importância para o presente trabalho; isso levou a análises sobre alguns conteúdos de retórica, algumas delas que refletiram nas análises do conteúdo filosófico, outras que resultaram em opções de tradução. Outro tópico omitido foi o de problemas e questões filosóficas para além das que foram abordadas, elas, que se multiplicam pelo texto, foram deixadas de lado. Isso tudo além da omissão de estudos sobre temas referidos à própria edição com base nos manuscritos, que em alguns pontos alteraram o texto base para a tradução realizada. Contudo, com um pouco de *ânimo*, alguns desses temas ainda podem se transformar em artigos.

Outro ponto importante sobre o método utilizado é que pouco se valeu de cotejamentos, a não ser em um último momento em que se pretendia não deixar passar grandes desvios, mas, ainda assim, o objetivo maior deste trabalho sendo a própria experiência formativa do exercício tradutório, distanciamentos foram permitidos, acima de tudo por se considerar de grande relevância a base para leitura do texto original utilizada, aquela que já foi citada, enriquecida de materiais complementares em busca de uma leitura ímpar do texto. Tal apontamento é de particular importância, especialmente porque, em certo ponto do desenvolvimento do trabalho, considerou-se a possibilidade de se confrontar pontos sobre as opções de tradução escolhidas com aqueles de outras traduções da obra, ao modo da teoria sobre uma análise crítica da tradução de Meshonnic (BERMAN, 2008, p.45-50). Contudo tal exercício não foi empreendido por fim. No entanto, isso mostra em parte o exercício de tradução para o qual o texto foi direcionado, ou seja, um que buscasse na exploração dos

conteúdos por meio de estudos suplementares, de cunho filológico, retórico e filosófico, saídas e leituras próprias para a tradução do texto original.

Ainda acerca do que foi feito e sobre o método empreendido, buscou-se manter em certa medida a forma poética, embora não tenha sido seguida qualquer métrica, ritmo ou rimas de qualquer tipo, mas sim havendo sido mantidas as estruturas das linhas versificadas e tendo se preocupado em manter as posições das linhas o máximo possível semelhante ao original. Ainda sobre o método escolhido para a forma textual da tradução, em se tratando de uma tradução que visa uma leitura acadêmica, com importância especial dada ao texto filosófico, se compreendeu que alguns critérios do formato de uma tradução filológica deveriam ser atendidos, já que para um estudo sério do texto filosófico, manter o texto original ao lado é de grande importância. Contudo, ainda se pensando no propósito a que deveria servir a tradução aqui produzida, se prezou por certo estilo literário, com o intuito de tornar a leitura ainda aprazível para aquele curioso sobre uma leitura mais cuidadosa da obra em relação a seu conteúdo. Tudo isso levou a uma escolha de metodologia para a tradução entre um gênero de tradução filológica e um literário, de forma a manter certo respeito à língua de chegada de modo a não fazer uso de arcaísmos ou retorcer o texto produzindo excessivas deformações deste para com as normas da escrita comum da língua portuguesa. Tudo isso não significa que limites da gramática da língua portuguesa formal não tenham sido alcançados, ainda mais por se tratar de um texto em forma poética.

Sobre o critério para as escolhas terminológicas, em relação à linguagem filosófica em vista da tradução para o português, no que diz respeito aos conteúdos que guiam as temáticas do texto, optou-se por manter uma rigidez própria de textos filosóficos. Isso quer dizer que foram seguidos critérios terminológicos que se pensa próprios para um texto dessa ordem, seja no português ou em qualquer outra língua. Mais claramente, houve a repetição sistemática dos vocabulários escolhidos, sempre que esse, tocante ao conteúdo filosófico, se repetia. Com isso se buscou fazer jus ao conteúdo filosófico de uma obra desse peso. Todavia, algo a mais sobre os termos escolhidos para a tradução precisou ser definido e para se abordar esse tema é necessária primeiramente uma breve exposição que busca esclarecer os motivos do tradutor para suas escolhas feitas.

Contemporâneo de Cícero, Tito Lucrécio Caro escreve a obra *De rerum natura* em similar contexto à do próprio Cícero. Além disso, é fato Lucrécio haver iniciado ainda antes de Cícero a empresa de transpor para língua latina algum conteúdo das linhas filosóficas com origem na língua e na cultura grega. A língua latina por detrás de uma obra como *De rerum natura* se põe em um contexto dos mais profundos de tradução e criação de meios para se

tornar possível o acesso latino ao que eram antes terminologias e uma linguagem específica da filosofia grega. Esse exercício remete a um conteúdo textual que lhe é prévio e embebido na cultura e literatura filosófica grega, tal como descrito em detalhes na obra de Cícero *De optimo genere oratorum*. Isso implica em diversas possibilidades e caminhos para se responder a tais dificuldades, o que pode gerar também grandes dificuldades para o tradutor⁸.

A respeito desse tema, há um rastro deixado pela filosofia epicurista no tocante ao mesmo, que não se pode deixar de pensar encontrar reflexos na forma de traduzir do próprio Lucrécio. Refiro-me a toda uma filosofia da linguagem do próprio Epicuro, que merece ser destacada. Em sua carta a Heródoto (D.L., I, 37-38), Epicuro aponta a necessidade essencial de se referir à “ideia associada a cada palavra”, contra qualquer necessidade de se explicar “infinitamente ou usar palavras desprovidas de sentido”⁹. Ou seja, pela própria tradição epicurista de uma filosofia da linguagem que estipula um método de exposição que traz consigo uma intenção de não incorrer em erros epistemológicos, criando falsos conceitos e noções, acaba-se também por definir um vocabulário mais claro e de mais fácil compreensão para o leigo.

Apesar disso, David Sadley acertadamente aponta ainda que a própria tradição donde Epicuro vem já carrega uma bagagem de vocabulários técnicos filosóficos elaborados de maneira a inaugurar esse tipo de criação de neologismos, de usos específicos e de conceitos pela filosofia¹⁰. Contudo, o próprio Epicuro sofrera críticas de Aristófanes, o gramático, por utilizar linguagem vulgar (ἰδιωτάτη λέξις) (D.L. 10.13), o que aparentemente se transformou em um estigma para a escola epicurista (MEHL, 1999, p.273). E esse aspecto se segue pela tradição epicurista a ponto de Cícero declarar que os discursos de alguns epicuristas latinos também contemporâneos dele próprio, como os de Amafinius e o de Rabirius, eram em linguajar popular¹¹.

⁸ Exemplos de ambos comunicando suas dificuldades em traduzir o conteúdo filosófico grego em DRN 1.136-39, 1.830-33, 2.258-61 (MEHL, 1999, p.272), o último estando contido e havendo sido traduzido neste mesmo trabalho. E ainda em Cícero, sobre o uso do grego em seus escritos, Tusc. I. 15, De Off. I. 111, Ac. I. 25 (REILEY, 1909, p.8).

⁹ *First of all, Herodotus, we must grasp the ideas attached to words, in order that we may be able to refer to them and so to judge the inferences of opinion or problems of investigation or reflection, so that we may not either leave everything uncertain and go on explaining to infinity or use words devoid of meaning.* (BAILEY, 1926)

¹⁰ *“It could in fact plausibly be maintained that the atomistic tradition from which Epicureanism emerged had, in the hands of its fifth-century exponents, itself pioneered the creation of a philosophical technical vocabulary.”* (SADLEY, 1999, 228)

¹¹ *Cicero remarks that the Epicureans Amafinius and Rabirius wrote vulgari sermoni* (AC1.5). (MEHL, 1999, p. 273).

Já sobre a posição do poeta e filósofo, Lucrécio, sua lida com a problemática em questão pode ser mais bem atestada por meio de alguns exemplos. Um dos mais notórios deles é seu tratamento da palavra grega ‘átomo’. Este é um termo de que Lucrécio não faz uso em absoluto, o que é condizente com todo o resto da utilização da linguagem filosófica no regime para a feitura da tradução seguido por ele. Lucrécio faz uso de termos já conhecidos e presentes no vocabulário latino para traduzir a filosofia grega de Epicuro e, no caso, o que os gregos denominavam ‘átomo’.

Outros exemplos que demonstram os esforços e a consequente criatividade de Lucrécio em traduzir a filosofia epicurista do grego estão na tríade de palavras *psyqué* (ψυχή), *logikon* (τό λογικόν) e *álogon* (τό άλογον). O trio foi traduzido por: o primeiro termo por um misto intencional de *animus* e *anima*, o segundo por *animus* e, em seguida, o segundo por *anima*¹². A primeira palavra grega, *psyqué*, se tratando de uma união das outras duas palavras que representam suas partes, traz para Lucrécio um desafio que o poeta supera muito bem, não recorrendo ainda ao grego e usando o vocabulário latino disponível, isso para expressar uma ideia nova, ainda então desconhecida para a língua latina¹³. Para as outras duas palavras, a saída foi usar noções comuns da língua e da cultura latina. Mais sobre o assunto é descrito neste mesmo trabalho, na explicação do conteúdo filosófico referente aos versos 94-322.

Agora retornando à questão dos termos aqui escolhidos para a tradução, seguindo essa mesma linha, aqui se optou por recuperar esse aspecto da linguagem lucreciana, a saber, um uso de vocabulários mais comuns e compreensíveis. Um dos motivos da opção por manter esse aspecto foi possibilitar que o leitor perceba como o autor trabalha certas estratégias retóricas no interior de seu poema, estratégias essas que dependem do uso do latim¹⁴, da língua transparente ao leitor latino, em relação a outras terminologias utilizadas menos acessíveis a esse mesmo público. Outro deles foi que, da mesma forma que se preocupou, como foi anteriormente descrito, em tornar a leitura ainda aprazível para aquele curioso sobre o texto, mas sem maior formação ou prática para lidar com textos mais espinhosos, a escolha de vocabulário serve a essa mesma função, tornar a leitura acessível e aprazível a esse mesmo leitor. Desse modo, essa tradução busca também certa conformidade com os propósitos epicuristas de empenhar-se por servir a uma função pedagógica, sem a qual o texto filosófico serve apenas para satisfazer egos inflados, o que acaba por abandonar um dos propósitos também epicuristas, que é aquele de se buscar uma filosofia que instrumentalize a vida.

¹² Detalhamento sobre o tema no artigo de David Mehl: The intricate translation of the epicurean doctrine of ψυχή in book 3 of Lucretius, *Philologus*, 143, 2, 272-287.

¹³ Explicação do próprio Lucrécio em DRN III, 421-24, contido e traduzido neste mesmo trabalho.

¹⁴ Mais detalhes sobre esse tópico também na explicação do conteúdo filosófico referente aos versos 94-322.

O resultado dessa opção metodológica para a escolha dos termos utilizados para verter o texto para a língua portuguesa é dúplice. Por um lado, ele diz respeito à metodologia de busca utilizada para se interpretar o vocabulário latino do texto lucreciano. Já que Lucrécio pensa um texto didático para a apresentação do conteúdo filosófico epicurista e para isso busca expressar suas ideias traduzindo para o latim comum, do dia a dia de seus convives, as teorias do grego, nada mais prático para o entendimento da filosofia de Lucrécio do que o tradutor se valer, mesmo para termos específicos, de um dicionário latino referente a sua época. Um dicionário de latim clássico contrói a semântica dos vocabulários a partir do uso contemporâneo a Lucrécio e, quando muito, remete ao latim arcaico, o que só faz do material ainda mais apropriado, uma vez que o próprio Lucrécio demonstra conhecimento e utiliza arcaísmos desse mesmo tipo, por vezes. Por outro lado, essa mesma opção metodológica resulta nas escolhas mais cabíveis para se traduzir o vocabulário latino em vista de um tipo par de vocabulários comuns, mas agora em língua portuguesa.

Por fim, para esclarecer sobre as fontes latinas para aboradagem do texto, a edição utilizada para a tradução foi aquela de J.D. Duff (1903). No entanto, algumas reopções para o texto latino foram feitas. Para tanto, foi utilizada a obra da LOEB (ROUSE, W.H.D., 1992). Também, para algumas decisões acerca da edição, foram utilizados artigos específicos que discutem questões sobre o referido texto com base nos manuscritos, os mesmos não fazem parte de uma exposição ou da bibliografia citada ao fim do trabalho, por não aparecerem objetivamente no corpo do trabalho como referências.

PARTE 1: TRADUÇÃO PARCIAL DO LIVRO III DA OBRA *DE RERUM NATURA*

III.VERSOS 1 - 30

- | | |
|---|---|
| 1. Trazer tão clara luz de tantas trevas | 1. <i>E tenebris tantis tam clarum</i> |
| 2. tu pudeste, o primeiro, quem ilumina
as benesses da vida. | <i>extollere lumen</i> |
| 3. Oh! Decoroso dentre o povo grego,
te sigo e agora nas tuas | 2. <i>qui primus potuisti inlustrans</i> |
| 4. já impressas marcas deixo os rastros
fixados de meus pés, | <i>commoda vitae,</i> |
| 5. não assim desejoso de rivalizar, mas
por amor, | 3. <i>te sequor, o Graiae gentis decus,</i> |
| 6. aspiro a te imitar: por que, pois, a
andorinha contenda | <i>inque tuis nunc</i> |
| 7. com cisnes, ou o que cabritos com
membros trêmulos fazer | 4. <i>ficta pedum pono pressis vestigia</i> |
| 8. de similar a cavalos de grande vigor
poderiam em uma corrida? | <i>signis,</i> |
| 9. Tu, pai, és o inventor das coisas, tu a
nós pátrios | 5. <i>non ita certandi cupidus quam</i> |
| 10. preceitos concedes e por meio de
teus papéis, ó esclarecido; | <i>propter amorem</i> |
| 11. assim como as abelhas tudo sorvem
em floríferos saltos, | 6. <i>quod te imitari aveo; quid enim</i> |
| 12. identicamente nos alimentamos de
todos áureos ditos, | <i>contendat hirundo</i> |
| | 7. <i>cycnis, aut quidnam tremulis facere</i> |
| | <i>artubus haedi</i> |
| | 8. <i>consimile in cursu possint et fortis</i> |
| | <i>equi vis?</i> |
| | 9. <i>Tu, pater, es rerum inventor, tu</i> |
| | <i>patria nobis</i> |
| | 10. <i>suppeditas praecepta, tuisque ex,</i> |
| | <i>inclute, chartis</i> |
| | 11. <i>floriferis ut apes in saltibus omnia</i> |
| | <i>libant,</i> |
| | 12. <i>omnia nos itidem depascimur aurea</i> |
| | <i>dicta,</i> |

- | | |
|--|--|
| 13. áureos sempre digníssimos de uma perpétua ¹⁵ vida. | 13. <i>aurea, perpetua semper dignissima vita.</i> |
| 14. Pois simultaneamente tua razão começa a vociferar, | 14. <i>Nam simul ac ratio tua coepit vociferari</i> |
| 15. ela de divina mente oriunda, a natureza das coisas, | 15. <i>naturam rerum, divina mente coorta,</i> |
| 16. e dissipam-se os terrores do ânimo, os muros do mundo | 16. <i>diffugiunt animi terrores, moenia mundi</i> |
| 17. são cindidos, vejo toda realidade gerar-se em meio ao vazio. | 17. <i>discedunt, totum video per inane geri res.</i> |
| 18. Aparece o divo nume e suas sedes quietas, | 18. <i>apparet divum numen sedesque quietae,</i> |
| 19. nem os ventos as sacodem, nem as nuvens chuvosas as | 19. <i>quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis</i> |
| 20. aspergem, nem em aguda concreta geada a neve | 20. <i>aspergunt neque nix acri concreta pruina</i> |
| 21. cândida cadente as viola e sempre o desnublado éter as | 21. <i>cana cadens violat semperque innubilus aether</i> |
| 22. recobre, e largamente com difusa luz sorri. | 22. <i>integit, et large diffuso lumine ridet.</i> |
| 23. A natureza concede tudo antecipadamente e nenhuma | 23. <i>omnia suppeditat porro natura neque ulla</i> |
| 24. coisa abala a paz de ânimo em tempo algum. | 24. <i>res animi pacem delibat tempore in ullo.</i> |
| 25. Todavia, pelo contrário, em parte alguma os templos do Aqueronte aparecem, | 25. <i>At contra nusquam apparent Acherusia templa,</i> |
| 26. nem o telúrico ¹⁶ obsta que tudo seja inspecionado, | 26. <i>nec tellus obstat quin omnia dispiciantur,</i> |

¹⁵ Traduz-se aqui fielmente, ‘perpétuo’, seguindo a mesma palavra de raiz latina, embora o sentido mais preciso do termo latino seja o de algo duradouro, ininterrupto; para não ser confundido com o sentido de eternidade que se lhe atribui no português.

¹⁶ Relativo ao elemento ‘terra’.

- | | |
|---|---|
| 27. sob os pés quaisquer coisas são geradas, abaixo em meio ao vazio. | 27. <i>sub pedibus quaecumque infra per inane geruntur.</i> |
| 28. Daí, dessas coisas, certo divino prazer me | 28. <i>His ibi me rebus quaedam divina voluptas</i> |
| 29. captura e o horror, pois assim por tua astúcia a natureza | 29. <i>percipit atque horror, quod sic natura tua vi</i> |
| 30. em toda parte foi tocada, já que ela se mostra tão manifesta. | 30. <i>tam manifesta patens ex omni parte relecta est.</i> |

IV. VERSOS 31 - 93

- | | |
|---|--|
| 31. E já que ensinei os primórdios das
matérias aglomeradas | 31. <i>Et quoniam docui, cunctarum
exordia rerum</i> |
| 32. quais sejam e como em variadas
formas por distinta | 32. <i>qualia sint et quam variis distantia
formis</i> |
| 33. espontaneidade sua volitem,
superexcitados em eterno
movimento, | 33. <i>sponte sua volitent aeterno percita
motu</i> |
| 34. e de que modo a partir deles cada
coisa possa ser criada, | 34. <i>quove modo possint res ex his
quaeque creari,</i> |
| 35. segundo estas coisas parece a
natureza do ânimo, | 35. <i>hasce secundum res animi natura
videtur</i> |
| 36. e ainda a da alma, haver de ser
esclarecida pelos meus versos, | 36. <i>atque animae claranda meis iam
versibus esse</i> |
| 37. e deverá ser repelido aquele medo
precipitado do Aqueronte, | 37. <i>et metus ille foras praeceps
Acheruntis agendus,</i> |
| 38. que fundamentalmente a vida
humana perturba desde o íntimo, | 38. <i>funditus humanam qui vitam turbat
ab imo,</i> |
| 39. todas coisas afunda na escuridão da
morte e nenhum | 39. <i>omnia suffundens mortis nigrore,
neque ullam</i> |
| 40. prazer que seja líquido e puro resta. | 40. <i>esse voluptatem liquidam puramque
relinquit.</i> |
| 41. Pois que se deve temer mais a
moléstia ¹⁷ , é o que os homens em
geral | 41. <i>nam quod saepe homines morbos
magis esse timendos</i> |
| 42. relatam, e a vida infame, do que os
Tártaros da obliteração, | 42. <i>infamemque ferunt vitam quam
Tartara leti</i> |
| 43. e que sabem a natureza do ânimo ser
aquela do sangue | 43. <i>et se scire animi naturam sanguinis
esse</i> |
| 44. ou também a do vento; se o arbítrio
julga tão fortuitamente, | 44. <i>aut etiam venti, si fert ita forte
voluntas,</i> |

¹⁷ A moléstia - A doença.

- | | |
|---|--|
| <p>45. que não careçam inteiramente de qualquer de nossos raciocínios,</p> <p>46. daí é mais importante que percebas que tudo isso tem no aplauso</p> <p>47. o motivo de ser proferido, do que o próprio argumento ser provado:</p> <p>48. os mesmos desterrados da pátria e afugentados para longe</p> <p>49. da inspeção dos homens, maculados por crime torpe,</p> <p>50. por todas agruras afetados, ainda vivem,</p> <p>51. e, no entanto, em qualquer veneração os míseros fazem exéquias¹⁸</p> <p>52. e matam negras bestas¹⁹ e nas mãos divinas</p> <p>53. oferendas²⁰ depositam e em situações incertas muito</p> <p>54. mais certos de si tornam os ânimos à religião.</p> <p>55. Em graves perigos, tanto mais que o homem seja inspecionado</p> <p>56. convém e nas adversidades conhecer quem seja;</p> <p>57. pois, então, enfim as vozes da verdade do fundo do peito</p> <p>58. são enlaçadas e é arrancada a mascara, fica o homem.</p> | <p>45. <i>nec prorsum quicquam nostrae rationis egere,</i></p> <p>46. <i>hinc licet advertas animum magis omnia laudis</i></p> <p>47. <i>iactari causa quam quod res ipsa probetur:</i></p> <p>48. <i>extorres idem patria longeque fugati</i></p> <p>49. <i>conspectu ex hominum, foedati crimine turpi,</i></p> <p>50. <i>omnibus aerumnis adfecti denique vivunt,</i></p> <p>51. <i>et quo cumque tamen miseri venere parentant</i></p> <p>52. <i>et nigras mactant pecudes et manibus divis</i></p> <p>53. <i>inferias mittunt multoque in rebus acerbis</i></p> <p>54. <i>acrius advertunt animos ad religionem.</i></p> <p>55. <i>quo magis in dubiis hominem spectare periclis</i></p> <p>56. <i>convenit adversisque in rebus noscere qui sit;</i></p> <p>57. <i>nam verae voces tum demum pectore ab imo</i></p> <p>58. <i>eliciuntur et eripitur persona, manet res.</i></p> |
|---|--|

¹⁸ Tradução escolhida para *parento*, que seria uma cerimônia e um sacrifício para um finado.

¹⁹ Traduz-se aqui por bestas, mas se refere especificamente a gado, bovinos.

²⁰ Traduz-se aqui por oferendas, *inferiae*, que se refere a um sacrifício a um defunto.

- | | | | |
|-----|---|-----|---|
| 59. | E depois a avareza e a honra em
cego desejo, | 59. | <i>Denique avarities et honorum
caeca cupido,</i> |
| 60. | elas que coagem míseros homens a
transcender os fins | 60. | <i>quae miseros homines cogunt
transcendere fines</i> |
| 61. | da justiça e por vezes comparsas dos
desafortunados ou serviçais | 61. | <i>iuris et inter dum sócios scelerum
atque ministros</i> |
| 62. | a incitarem-se noite e dia em
prestante labor | 62. | <i>noctes atque dies niti praestante
labore</i> |
| 63. | para suma opulência emergir, estas
úlceras da vida, | 63. | <i>ad summas emergere opes, haec
vulnera vitae</i> |
| 64. | não em mínima porção são
alimentadas pelo medo da morte. | 64. | <i>non minimam partem mortis
formidine aluntur.</i> |
| 65. | Pois muito torpe o desdém, e agra a
falta | 65. | <i>turpis enim ferme contemptus et acris
egestas</i> |
| 66. | da doce, estável vida apartada, me
parece | 66. | <i>semota ab dulci vita stabili
videtur</i> |
| 67. | e como que já diante das portas da
obliteração hesitar; | 67. | <i>et quasi iam leti portas cunctarier
ante;</i> |
| 68. | donde os homens, enquanto por falso
terror coagidos, | 68. | <i>unde homines dum se falso terrore
coacti</i> |
| 69. | desejam fugir para longe e para longe
se retirar, | 69. | <i>effugisse volunt longe longeque
remosse,</i> |
| 70. | com sangue civil inflam os bens, e as
riquezas | 70. | <i>sanguine civili rem conflant
divitiasque</i> |
| 71. | duplicam ávidos, acumulam
homicídio em homicídio, | 71. | <i>conduplicant avidi, caedem caede
accumulantes,</i> |
| 72. | cruéis regozijam-se no triste funeral
do irmão | 72. | <i>crudeles gaudent in tristi funere
fratris</i> |
| 73. | e o congênere à mesa farejam e
temem. | 73. | <i>et consanguineum mensas odere
timentque.</i> |
| 74. | Em semelhante raciocínio, pelo
mesmo temor freqüentemente | 74. | <i>consimili ratione ab eodem saepe
timore</i> |

- | | |
|--|--|
| <p>75. a inveja reprime que aquele seja
potente diante de seus olhos,</p> <p>76. que seja admirado aquele que pela
clara honra caminha,</p> <p>77. eles próprios queixam-se revolvendo-
se na lama e nas trevas.</p> <p>78. Perdem-se em parte por causa de
estátuas e do renome.</p> <p>79. E frequentemente, pelo medo da
morte, de tal modo amiúde contra a
vida</p> <p>80. e a luz que deve ser vista o ódio
captura os humanos,</p> <p>81. que se concederiam com o peito
esmaecido a obliteração,</p> <p>82. olvidados desta fonte das
preocupações ser o temor:</p> <p>83. daí a coíbiem o pudor, daí a vínculos
de amizade</p> <p>84. romperem e, em suma, a
desperdiçarem a piedade²¹, por ele
persuadidos;</p> <p>85. pois já e freqüentemente os homens à
pátria e aos queridos pais</p> <p>86. traíram, buscando evitar os templos
do Aqueronte.</p> <p>87. Pois, bem como as crianças tremem e
de tudo nas cegas</p> <p>88. trevas têm medo, assim nós na luz
tememos,</p> <p>89. às vezes por nada, o que havemos de
temer, mais do que</p> | <p>75. <i>macerat invidia ante óculos illum
esse potentem,</i></p> <p>76. <i>illum aspectari, claro qui incedit
honore,</i></p> <p>77. <i>ipsi se in tenebris volvi caenoque
queruntur.</i></p> <p>78. <i>intereunt partim statuarum et
nominis ergo.</i></p> <p>79. <i>et saepe usque adeo, mortis
formidine, vitae</i></p> <p>80. <i>percipit humanos odium lucisque
videndae,</i></p> <p>81. <i>ut sibi consciscant maerenti pectore
letum</i></p> <p>82. <i>obliti fontem curarum hunc esse
timorem:</i></p> <p>83. <i>hunc vexare pudorem, hunc vincula
amicitiae</i></p> <p>84. <i>rumpere et in summa pietatem
evertere suadet;</i></p> <p>85. <i>nam iam saepe homines patriam
carosque parentis</i></p> <p>86. <i>prodiderunt, vitare Acherusia templa
petentes.</i></p> <p>87. <i>nam veluti pueri trepidant atque
omnia caecis</i></p> <p>88. <i>in tenebris metuunt, sic nos in luce
timemus</i></p> <p>89. <i>interdum nilo quae sunt metuenda
magis quam</i></p> |
|--|--|

²¹ Aqui a acepção da palavra piedade tem um sentido complexo e é explicada nos comentários.

- | | |
|--|---|
| 90. as coisas com as quais crianças nas trevas se apavoram e as quais imaginam haver de existir. | 90. <i>quae pueri in tenebris pavitant finguntque futura.</i> |
| 91. Portanto, para este terror do ânimo e trevas, é necessário | 91. <i>hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest</i> |
| 92. não que os raios do sol ou as setas luminescentes do dia | 92. <i>non radii solis neque lucida tela diei</i> |
| 93. os descortinem, mas uma visão e uma concepção sobre a natureza. | 93. <i>discutiant, sed naturae species ratioque.</i> |

V. VERSOS 94 - 416

- | | |
|---|--|
| <p>94. Primeiramente digo o ânimo, mente
como não raro chamamos,</p> <p>95. onde o governo, a deliberação sobre a
vida, é localizado,</p> <p>96. ser parte do homem não menos do
que a mão e o pé</p> <p>97. e ainda os olhos são partes de todo o
animal.</p> <p>Todavia, por falsa razão²² alguns
julgaram em detrimento disso</p> <p>98. que a consciência, própria do ânimo,
não é localizada em parte alguma,</p> <p>99. mas é um certo estado vital do corpo,</p> <p>100. harmonia como os gregos dizem,
porque nos faria</p> <p>101. viver com percepção sensível,
porquanto a mente não estaria em
parte alguma;</p> <p>102. como quando comumente se diz
haver a boa saúde</p> <p>103. do corpo e, no entanto, esta não é
parte alguma do saudável.</p> <p>104. Assim, não repousam a faculdade do
ânimo sobre parte alguma;</p> <p>105. no que me parece que os opositores
erram notavelmente.</p> <p>106. Pois comumente, algo do corpo que
se eviencia subitamente adoece,</p> | <p>94. <i>Primum animum dico, mentem quem
saepe vocamus,</i></p> <p>95. <i>in quo consilium vitae regimenque
locatum est,</i></p> <p>96. <i>esse hominis partem nihilo minus ac
manus et pes</i></p> <p>97. <i>atque oculi partes animantis totius
extant.</i></p> <p style="text-align: center;">* * *</p> <p>98. <i>sensum animi certa non esse in parte
locatum,</i></p> <p>99. <i>verum habitum quendam vitalem
corporis esse,</i></p> <p>100. <i>harmoniam Grai quam dicunt, quod
faciat nos</i></p> <p>101. <i>vivere cum sensu, nulla cum in parte
siet mens;</i></p> <p>102. <i>ut bona saepe valetudo cum dicitur
esse</i></p> <p>103. <i>corporis, et non est tamen haec pars
ulla valentis,</i></p> <p>104. <i>sic animi sensum non certa parte
reponunt;</i></p> <p>105. <i>magno opere in quo mi diversi errare
videntur.</i></p> <p>106. <i>Saepe itaque, in promptu corpus
quod cernitur, aegret,</i></p> |
|---|--|

²² Essa linha não é numerada, pois se trata de uma inserção para preencher uma linha falta nos pergaminhos do poema, preenchida com a seguinte frase, dos estudos de Diels e Bailey escolhidos pela edição: *at quidam contra haec falsa ratione putarunt.*

- | | |
|---|--|
| 107. enquanto, no entanto, alegremo-nos
em outra parte latente; | 107. <i>cum tamen ex alia laetamur parte
latenti;</i> |
| 108. e, inversamente, dá-se, por sua vez,
que comumente o contrário ocorra, | 108. <i>et retro fit uti contra sit saepe
vicissim,</i> |
| 109. pois que mísero no ânimo, alegra-se
por todo o corpo; | 109. <i>cum miser ex animo laetatur corpore
toto;</i> |
| 110. não distinto de quando, enquanto o
pé do enfermo doe, | 110. <i>non alio pacto quam si, pes cum
dolet aegri,</i> |
| 111. eventualmente entrementes não doa-
lhe a cabeça. | 111. <i>in nullo caput interea sit forte dolore.</i> |
| 112. Além disso, com um sono
tranquilo, os membros rendidos | 112. <i>Praeterea molli cum somno dedita
membra</i> |
| 113. são lançados pelo corpo sem
sentidos, espalhado e satisfeito, | 113. <i>effusumque iacet sine sensu corpus
onustum,</i> |
| 114. no entanto há outra coisa em nós que
naquele momento | 114. <i>est aliud tamen in nobis quod
tempore in illo</i> |
| 115. se agita diversamente e suporta em si
todos | 115. <i>multimodis agitur et omnis accipit
in se</i> |
| 116. os movimentos da alegria e as vãs
inquietações do coração. | 116. <i>laetitiae motus et curas cordis inanis.</i> |
| 117. Ainda agora podes saber que a
alma nos membros | 117. <i>Nunc animam quoque ut in
membris cognoscere possis</i> |
| 118. está e que ela não possibilita o sentir
por uma harmonia do corpo; | 118. <i>esse neque harmonia corpus sentire
solere,</i> |
| 119. por esse princípio acontece que, o
corpo muito decaído, | 119. <i>principio fit uti detracto corpore
multo</i> |
| 120. ainda comumente permaneça em
nossos membros a vida; | 120. <i>saepe tamen nobis in membris vita
moretur.</i> |
| 121. e ainda a mesma [vida],
inversamente, quando algumas
partículas de calor | 121. <i>Atque eadem rursum, cum corpora
pauca caloris</i> |
| 122. escapam e para fora pela boca o ar é
expelido, | 122. <i>diffugere forasque per os est editus
aer,</i> |

- | | |
|--|--|
| 123. ela logo deserta as veias e ainda abandona os ossos. | 123. <i>deserit extemplo venas atque ossa relinquit;</i> |
| 124. Daí podes entender que não são as mesmas funções aquelas que cada | 124. <i>noscere ut hinc possis non aequas omnia partis</i> |
| 125. partícula exercer e elas não fundarem a saúde por igual, | 125. <i>corpora habere neque ex aequo fulcire salutem,</i> |
| 126. mas muito mais aquelas, que são do vento e do cáldo vapor | 126. <i>sed magis haec, venti quae sunt calidique vaporis</i> |
| 127. as sementes, cuidarem para que a vida permaneça nos membros. | 127. <i>semina, curare in membris ut vita moretur.</i> |
| 128. Portanto são o calor e o vento vitais, nesse mesmo | 128. <i>est igitur calor ac ventus vitalis in ipso</i> |
| 129. corpo, o que nos deserta os moribundos membros. | 129. <i>corpore, qui nobis moribundos deserit artus.</i> |
| 130. Assim, porque a natureza do ânimo foi compreendida, | 130. <i>quapropter quoniam est animi natura reperta</i> |
| 131. e a da alma, como que sendo uma parte do homem, devolve a harmonia, | 131. <i>atque animae quasi pars hominis, redde harmoniai</i> |
| 132. esse nome remoto, aos músicos no alto Helicão; | 132. <i>nomen, ad organicos alto delatum Heliconi;</i> |
| 133. isto é, de alhures e para além os mesmos o levaram e para aquela | 133. <i>sive aliunde ipsi porro traxere et in illam</i> |
| 134. o transferiram, coisa que então carecia de nome próprio. | 134. <i>transtulerunt, proprio quae tum res nomine egebat.</i> |
| 135. Seja o que for, recebam-na; toma tu os outros dizeres. | 135. <i>quidquid id est, habeant: tu cetera percipe dicta.</i> |
| 136. Agora digo o ânimo e ainda a alma manterem-se juntos | 136. <i>Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri</i> |
| 137. entre si e ainda deles compor-se uma única natureza, | 137. <i>inter se atque unam naturam conficere ex se,</i> |
| 138. porém ser como que o capitão e sobre todo o corpo dominar | 138. <i>sed caput esse quasi et dominari in corpore totó</i> |
| 139. o conselho, que nós chamamos de ânimo e mente. | 139. <i>consilium, quod nos animum mentemque vocamus.</i> |

- | | |
|---|---|
| 140. E isso se adere ao local na média região do peito, | <i>140. idque situm media regione in pectoris haeret.</i> |
| 141. pois aí palpitam o pavor e o medo, em torno deste lugar | <i>141. hic exultat enim pavor ac metus, haec loca circum</i> |
| 142. afagam as alegrias: portanto aí está a mente e o ânimo. | <i>142. laetitiae mulcent; hic ergo mens animusquest.</i> |
| 143. A outra parte da alma dispersa por todo o corpo | <i>143. cetera pars animae per totum dissita corpus</i> |
| 144. obedece e se move ao poder e impulso da mente. | <i>144. paret, et ad numen mentis momenumque movetur.</i> |
| 145. O que sabe para consigo e por si só, se deleita consigo, | <i>145. idque sibi solum per se sapit et sibi gaudet,</i> |
| 146. enquanto não move a uma só vez nem a alma nem o corpo. | <i>146. cum neque res animam neque corpus commovet una.</i> |
| 147. E como, quando a cabeça ou o olho em pungente dor | <i>147. et quasi, cum caput aut oculus temptante dolore</i> |
| 148. nos é lesionado, não agonizamo-nos por todo | <i>148. laeditur in nobis, non omni concruciamur</i> |
| 149. o corpo, assim o próprio ânimo por vezes é lesionado ou | <i>149. corpore, sic animus nonnumquam laeditur ipse</i> |
| 150. vigora a alegria, enquanto outra parte da alma | <i>150. laetitiaque viget, cum cetera pars animai</i> |
| 151. não é excitada por nada novo nos membros ou articulações. | <i>151. per membra atque artus nulla novitate cietur;</i> |
| 152. Porém, quando a mente é mais movida pelo medo veemente, | <i>152. verum ubi vementi magis est commota metu mens,</i> |
| 153. vemos pelos membros toda a alma se resignar | <i>153. consentire animam totam per membra videmus</i> |
| 154. e assim os suores e a palidez surgirem em todo | <i>154. sudoresque ita palloremque existere toto</i> |
| 155. o corpo e a língua esmaecer e a voz faltar, | <i>155. corpore, et infringi linguam vocemque aboriri,</i> |
| 156. os olhos se enevoarem, os ouvidos soarem, as articulações cederem, | <i>156. caligare oculos, sonere auris, succidere artus,</i> |

157. e depois vemos ao terror do ânimo se entregarem
 158. comumente os homens; de tal forma que facilmente qualquer um daí possa perceber
 159. que juntamente com o ânimo está a alma, que com o vigor do ânimo
 160. é abalada, em seguida impele e incita o corpo.
 161. Por esse mesmo raciocínio a natureza da alma, e a do ânimo,
 162. é descoberta como corpórea; pois quando os membros são impelidos,
 163. o corpo é arrebatado pelo sono e muda o semblante,
 164. e ainda o homem todo é regido e reorientado, quando isso é percebido,
 165. nada disso pensamos poder acontecer sem um contato,
 166. e logo nem o contato sem um corpo; acaso não há de se convir
 167. que o ânimo e a alma existem em natureza corpórea?
 168. Em seguida, ocorre o mesmo com o corpo e, a uma só vez,
 169. percebes que o ânimo no corpo consente conosco.
 170. Se não arruina a vida, a força horrenda de um golpe
 171. que viola internamente os ossos ou os nervos expostos,
 172. mas contudo segue-se uma languidez pequena e o solo
157. *denique concidere ex animi terrore videmus*
 158. *saepe homines; facile ut quivis hinc noscere possit*
 159. *esse animam cum animo coniunctam, quae cum animi vi*
 160. *percussast, exim corpus propellit et icit.*
 161. *Haec eadem ratio naturam animi atque animai*
 162. *corpoream docet esse. Ubi enim propellere membra,*
 163. *corripere ex somno corpus mutareque vultum*
 164. *atque hominem totum regere ac versare videtur,*
 165. *quorum nil fieri sine tactu posse videmus*
 166. *nec tactum porro sine corpore, nonne fatendumst*
 167. *corporea natura animum constare animamque?*
 168. *praeterea pariter fungi cum corpore et una*
 169. *consentire animum nobis in corpore cernis.*
 170. *si minus offendit vitam vis horrida teli*
 171. *ossibus ac nervis disclusis intus adacta,*
 172. *at tamen insequitur languor terraeque petitus*

173. suave, e no solo produz-se uma agitação da mente,
174. e nesse ínterim como que uma confusa vontade de erguer-se,
175. então é necessário que a natureza do ânimo seja corpórea,
176. pois ele balança com ataques e pancadas corpóreas.
177. Agora, a ti essas coisas, como qual seja a materialidade do ânimo e onde ele
178. estaria, havendo sido ditas, prosseguirei com o raciocínio.
179. De início digo ser sutilíssimo e ainda por diminutas
180. partículas ao extremo ser composto o constructo. Isso sendo assim,
181. daí é necessário que direciones tuas faculdades para poderes entender.
182. Até aqui nada parece se dar por um raciocínio acelerado,
183. tal como a mente se exprime e os introduz;
184. pois, uma vez que o ânimo se excite sobremaneira frente as coisas,
185. a natureza deles aparece prontamente diante dos olhos.
186. Mas, porque é tão necessário ser móvel, ser feito de redondas
187. de fato e muito diminutas sementes é imperativo,
188. para, impelidas por um pequeno movimento, poderem se mover.
173. *suavis, et in terra mentis qui gignitur aestus,*
174. *interdumque quasi exsurgendi incerta voluntas.*
175. *ergo corpoream naturam animi esse necessest,*
176. *corporeis quoniam telis ictuque laborat.*
177. *Is tibi nunc animus quali sit corpore et unde*
178. *constiterit, pergam rationem reddere dictis.*
179. *Principio esse aio persuptilem atque minutis*
180. *perquam corporibus factum constare. Id ita esse*
181. *hinc licet advertas animum, ut pernoscere possis.*
182. *Nil adeo fieri celeri ratione videtur,*
183. *quam si mens fieri proponit et inchoat ipsa;*
184. *ocius ergo animus quam res se perciet ulla,*
185. *ante oculos quorum in promptu natura videtur.*
186. *At quod mobile tanto operest, constare rutundis*
187. *perquam seminibus debet perquamque minutis,*
188. *momine uti parvo possint impulsa moveri.*

- | | |
|---|---|
| <p>189. Com efeito, a água se move e com breves movimentos oscila,</p> <p>190. pois que foi criada por figuras pequenas e volúveis.</p> <p>191. Mas, ao contrário, a natureza do mel é mais constante</p> <p>192. e são líquidos mais lentos e de ação mais viscosa;</p> <p>193. pois se adere entre si mais do que o material das demais</p> <p>194. variedades, o que sem dúvida não existe a partir de tão leves</p> <p>195. partículas, nem tão sutis e ainda não tão redondos.</p> <p>196. Com efeito, o aroma da papoula suspenso e leve pode</p> <p>197. se congregar até que do alto se te dissipe os acúmulos,</p> <p>198. mas, pelo contrário, lançá-los de pedras ou de espigas</p> <p>199. não se pode. Portanto as partículas relativamente pequeníssimas</p> <p>200. são, e levíssimas; assim usufruem da mobilidade;</p> <p>201. mas, pelo contrário, quaisquer que com grande peso e mais</p> <p>202. irregularidades se deem, são mais estáveis.</p> <p>203. Portanto, agora, já que foi retomado do ânimo sua natureza</p> <p>204. móvel, e meticulosamente, é necessário se conceber o quanto</p> <p>205. as partículas são pequenas e leves e ainda redondas.</p> | <p><i>189. Namque movetur aqua et tantillo momine flutat,</i></p> <p><i>190. quippe volubilibus parvisque creata figuris.</i></p> <p><i>191. at contra mellis constantior est natura</i></p> <p><i>192. et pigri latices magis et cunctantior actus:</i></p> <p><i>193. haeret enim inter se magis omnis material</i></p> <p><i>194. copia, nimirum quia non tam levibus extat</i></p> <p><i>195. corporibus neque tam subtilibus atque rutundis.</i></p> <p><i>196. Namque, papaveris, aura potest suspensa levisque</i></p> <p><i>197. cogere ut ab summo tibi diffluat altus acervus.</i></p> <p><i>198. At contra lapidum coniectum spicarumque</i></p> <p><i>199. noenu potest. Igitur parvissima corpora proquam</i></p> <p><i>200. et levissima sunt, ita mobilitate fruuntur.</i></p> <p><i>201. At contra quaecumque magis cum pondere magno</i></p> <p><i>202. asperaque inveniuntur, eo stabilita magis sunt.</i></p> <p><i>203. Nunc igitur quoniam est animi natura reperta</i></p> <p><i>204. mobilis egregie, perquam constare necessest</i></p> <p><i>205. corporibus parvis et levibus atque rutundis.</i></p> |
|---|---|

206. Coisa que por ti conhecida, ó bom,
em muitas coisas
207. úteis resultará e será tida por
oportuna.
208. Esse critério também indica a
natureza de cada um,
209. como consistiria em tênue textura e
como em um local
210. pequeno manter-se-ia, caso possa ser
aglomerado,
211. pois junto com a quietude tranqüila
da obliteração que ao homem
212. acomete, a natureza do ânimo, e a da
alma, rescinde,
213. e lá nada perceberias subtraído de
todo um corpo
214. como espécime, nada relativo ao
peso: a morte tudo supera,
215. o sentido vital e o cálido vapor.
216. Logo, é necessário que toda a alma se
dê de pequeníssimas
217. sementes, conectada por veias,
vísceras e nervos;
218. até o ponto de, quando tudo já cessar
por todo o corpo,
219. a circunscrição limite dos membros,
todavia, se
220. manter incólume e nenhum peso ser
subtraído.
221. Esse é o tema quando a flor de Bacco
se esvaiu²³, ou quando
206. *Quae tibi cognita res in multis, o
bone, rebus*
207. *utilis invenietur et opportuna cluebit.*
208. *Haec quoque res etiam naturam
dedicat eius,*
209. *quam tenui constet textura quamque
loco se*
210. *contineat parvo, si possit
conglomerari,*
211. *quod simul atque hominem leti
secura quies est*
212. *indepta, atque animi natura
animaeque recessit,*
213. *nil ibi libatum de toto corpore cernas*
214. *ad speciem, nihil ad pondus: mors
omnia praestat,*
215. *vitalem praeter sensum calidumque
vaporem.*
216. *Ergo animam totam perparvis esse
necesset*
217. *seminibus, nexam per venas, viscera
nervos;*
218. *quatenus, omnis ubi e toto iam
corpore cessit,*
219. *extima membrorum circumcaesura
tamen se*
220. *incolumem praestat, nec defit
ponderis hilum.*
221. *quod genus est, Bacchi cum flos
evanuit aut cum*

²³ A flor do vinho, ou seja, quando o vinho acaba.

- | | |
|--|--|
| 222. o espírito suave do unguento se dissipa em aromas, | 222. <i>spiritus unguenti suavis diffugit in auras,</i> |
| 223. ou quando os sucos de algum corpo já cessam; | 223. <i>aut aliquo cum iam sucus de corpore cessit;</i> |
| 224. entretanto a própria coisa não parece ser menor a olho nu , | 224. <i>nil oculis tamen esse minor res ipsa videtur</i> |
| 225. em consequência disso, e nem alguma medida faltar do peso, | 225. <i>propterea, neque detractum de pondere quicquam,</i> |
| 226. obviamente, porque muitas e diminutas sementes dos sucos | 226. <i>nimirum quia multa minutaque semina sucos</i> |
| 227. e os odores das coisas se apartaram de todo o corpo. | 227. <i>efficiunt et odorem in toto corpore rerum.</i> |
| 228. E ainda também por isso a natureza da mente, e a da alma, | 228. <i>quare etiam atque etiam mentis naturam animaeque</i> |
| 229. deve ser conhecida, tal como criada, por tão pequenas | 229. <i>scire licet perquam paucillis esse creatam</i> |
| 230. sementes, pois que nada que escapa deduz do peso. | 230. <i>seminibus, quoniam fugiens nil ponderis aufert.</i> |
| 231. E, todavia, não se deve julgar que essa natureza nos seja simples, | 231. <i>Nec tamen haec simplex nobis natura putanda est.</i> |
| 232. pois deserta o moribundo certo aroma tênue | 232. <i>tenvis enim quaedam moribundos deserit aura</i> |
| 233. misto em vapor, o vapor traz consigo em seguida os ares. | 233. <i>mixta vapore, vapor porro trahit aera secum.</i> |
| 234. E o calor não é algo a que não esteja misturado, e o ar; | 234. <i>Nec calor est quisquam, cui non sit mixtus et aer.</i> |
| 235. porque a natureza rarefeita dele é condição, é necessário | 235. <i>Rara quod eius enim constat natura, necessest</i> |
| 236. que por entre ela muitos primórdios do ar se movam. | 236. <i>aeris inter eum primordia multa moveri.</i> |
| 237. Portanto a natureza redescoberta do ânimo já é tríplice; | 237. <i>Iam triplex animi est igitur natura reperta;</i> |
| 238. e, todavia, nem elas conjuntas são o suficiente para criar o sentido, | 238. <i>nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum,</i> |

- | | |
|---|--|
| 239. pois que nenhuma delas a mente
admite poder criar | 239. <i>nil horum quoniam recipit mens
posse creare</i> |
| 240. os movimentos producentes do
sentido, seja o que for que a agite. | 240. <i>sensiferos motus, quaecumque ipsa
volutat.</i> |
| 241. Portanto é necessário que certa quarta
natureza também se lhes | 241. <i>Quarta quoque his igitur quaedam
natura necessest</i> |
| 242. atribua, ela que é inteiramente
desprovida de nome; | 242. <i>Adtribuatur. East omnino nominis
expers;</i> |
| 243. e coisa alguma mais móvel ou mais
tênue que ela existe, | 243. <i>qua neque mobilius quicquam neque
tenvius extat,</i> |
| 244. e nem mais leves ou menores em
seus elementos. | 244. <i>nec magis e parvis et levibus ex
elementis;</i> |
| 245. Essa primeira distribui os
movimentos producentes do sentido
pelas articulações, | 245. <i>sensiferos motus quae didit prima per
artus.</i> |
| 246. pois a primeira se excita por
completo em pequenas figuras; | 246. <i>Prima cietur enim, parvis perfecta
figuris;</i> |
| 247. de lá, o calor do movimento, o poder
cego do vento | 247. <i>inde calor motus et venti caeca
potestas</i> |
| 248. e ainda o ar, de lá recebem, de lá
todas as coisas ganham movimento: | 248. <i>accipit, inde aer; inde omnia
mobilitantur,</i> |
| 249. o sangue pulsa, então as vísceras se
sensibilizam | 249. <i>concutitur sanguis, tum viscera
persentiscunt</i> |
| 250. todas, se dá aos derradeiros ossos e
às medulas, | 250. <i>omnia, postremis datur ossibus atque
medullis</i> |
| 251. isto é, há o prazer ²⁴ , isto é, o ardor é
o contrário. | 251. <i>sive voluptas est sive est contrarius
ardor.</i> |
| 252. Nem a dor pode ao acaso
continuamente aí penetrar e nem
amargamente | 252. <i>Nec temere huc dolor usque potest
penetrare neque acre</i> |

²⁴ A relação entre *ardor* e *voluptas* seria como uma relação entre privação ou falta e prazer, satisfação. *Voluptas*, conceito central no livro, requer toda uma descrição mais profunda para que possa ser compreendido.

- | | |
|---|--|
| 253. o mal permanecer, sem que tudo haja de ser perturbado | 253. <i>permanare malum, quin omnia perturbentur</i> |
| 254. continuamente, até que o lugar da vida se exaure e ainda o ânimo | 254. <i>usque adeo ut vitae desit locus atque animai</i> |
| 255. escape em suas partes pelas cavidades de todo o corpo. | 255. <i>diffugiant partes per caulas corporis omnis.</i> |
| 256. Mas geralmente é como que no limite do corpo que se dá o fim | 256. <i>Sed plerumque fit in summo quasi corpore finis</i> |
| 257. dos movimentos; por isso saudamos a vida duradoura. | 257. <i>motibus: hanc ob rem vitam retinere valemus.</i> |
| 258. Agora, misturadas entre si, em que tipo de união e em qual | 258. <i>Nunc ea quo pacto inter sese mixta quibusque</i> |
| 259. composição prosperariam, do raciocínio que desejo entregar | 259. <i>compta modis vigeant, rationem reddere aventem</i> |
| 260. sou forçosamente demovido pela falta do discurso pátrio; | 260. <i>abstrahit invitum patrii sermonis egestas;</i> |
| 261. todavia, para eu poder abordá-lo levemente, tentarei. | 261. <i>sed tamen, ut potero summatim attingere, tangam.</i> |
| 262. Pois os arranjos dos princípios caminham por dentro | 262. <i>Inter enim cursant primordia principiorum</i> |
| 263. com movimentos entre si, até que nenhum discernir | 263. <i>motibus inter se, nil ut secernier unum</i> |
| 264. se possa e essa potência não se torne divisível espacialmente, | 264. <i>possit nec spatio fieri divisa potestas,</i> |
| 265. mas várias como que permanecem no vigor de um só corpo. | 265. <i>sed quasi multae vis unius corporis extant.</i> |
| 266. Esse gênero em qualquer víscera dos animais invariavelmente | 266. <i>quod genus in quovis animantum viscere volgo</i> |
| 267. é o odor e certo calor e sabor, e, no entanto, deles | 267. <i>est odor et quidam color et sapor, et tamen ex his</i> |
| 268. todos há um crescimento perfeito do corpo. | 268. <i>omnibus est unum perfectum corporis augmen,</i> |
| 269. Assim o calor e ainda o ar e o poder cego do vento | 269. <i>sic calor atque aer et venti caeca potestas</i> |

270. misturados criam uma natureza e
aquele móvel
271. vigor, que por si distribui o início do
movimento para aqueles,
272. donde se origina o primeiro
movimento pelas vísceras
producentes de sentido.
273. Pois esta natureza é profunda e
inteiramente latente e interior,
274. e não há algo mais íntimo em nosso
corpo que ela,
275. ou, dentre toda a alma, mais
inteiramente a própria alma.
276. Esse gênero em nossos membros e no
corpo todo
277. é o vigor misto latente do ânimo e o
poder da alma,
278. pois que ele é criado a partir de
poucas e pequenas partículas.
279. Assim, este vigor a ti falto de nome
feito de diminutas
280. partículas se esconde, e ainda dentre
toda a alma como que a própria
281. alma por inteiro ele é, e domina sobre
todo o corpo.
282. Em similar raciocínio, é necessário
que o vento, o ar
283. e o calor se mantenham misturados
entre si pelas articulações
284. e ainda um mais que outro desça ou
suba,
285. para que pareça que o todo se torne
algo uno,
270. *mixta creant unam naturam et
mobilis illa*
271. *vis, initum motus ab se quae dividit
ollis,*
272. *sensifer unde oritur primum per
viscera motus.*
273. *nam penitus prorsum latet haec
natura subestque,*
274. *nec magis hac infra quicquam est in
corpore nostro,*
275. *atque anima est animae proporro
totius ipsa.*
276. *Quod genus in nostris membris et
corpore toto*
277. *mixta latens animi vis est animaeque
potestas,*
278. *corporibus quia de parvis paucisque
creatast,*
279. *sic tibi nominis haec expers vis facta
minutis*
280. *corporibus latet, atque animae quasi
totius ipsa*
281. *proporrost anima et dominatur
corpore toto.*
282. *Consimili ratione necessest ventus et
aer*
283. *et calor inter se vigeant commixta
per artus,*
284. *atque aliis aliud subsit magis
emineatque,*
285. *ut quiddam fieri videatur ab omnibus
unum,*

- | | |
|--|---|
| <p>286. o calor e o vento separadamente e separadamente a potência</p> <p>287. do ar neutralizariam o sentido e, divididos, o dissipariam.</p> <p>288. Também há aquele calor no ânimo que sobe, quando em ira</p> <p>289. efervesce, e um ardor agudíssimo faz saltar os olhos;</p> <p>290. e o companheiro do medo é uma aura muito fria,</p> <p>291. que excita um horror nos membros e incita as articulações;</p> <p>292. também existe em cada um aquele estado de um ar pacato,</p> <p>293. que se dá com um peito tranqüilo e um semblante sereno.</p> <p>294. Mas é mais do calor para aqueles nos quais os corações acres</p> <p>295. e uma mente iracunda facilmente fervem em ira.</p> <p>296. Em primeiro lugar, nesse gênero há o vigor violento dos leões,</p> <p>297. que rasgam o peito em rugidos e gemem constantemente</p> <p>298. e não podem fazer caber no peito as torrentes de ira.</p> <p>299. Mas a mente de vento dos cervos é mais fria</p> <p>300. e incita excitadíssimas auras gélidas pelas vísceras,</p> <p>301. que fazem os membros exibirem um movimento trêmulo.</p> <p>302. Mas a natureza dos bovinos vive em ar mais plácido,</p> | <p>286. <i>ni calor ac ventus seorsum seorsumque potestas</i></p> <p>287. <i>aeris interemant sensum diductaque solvant.</i></p> <p>288. <i>Est etiam calor ille animo, quem sumit, in ira</i></p> <p>289. <i>cum fervescit, et ex oculis micat acrius ardor.</i></p> <p>290. <i>Est et frigida multa, comes formidinis, aura,</i></p> <p>291. <i>quae ciet horrorem membris et concitat artus.</i></p> <p>292. <i>Est etiam quoque pacati status aeris ille,</i></p> <p>293. <i>pectore tranquillo qui fit voltuque sereno.</i></p> <p>294. <i>Sed calidi plus est illis, quibus acria corda</i></p> <p>295. <i>iracundaque mens facile effervescit in ira.</i></p> <p>296. <i>Quo genere in primis vis est violenta leonum,</i></p> <p>297. <i>pectora qui fremitu rumpunt plerumque gementes,</i></p> <p>298. <i>nec capere irarum fluctus in pectore possunt.</i></p> <p>299. <i>At ventosa magis cervorum frigida mens est</i></p> <p>300. <i>et gelidas citius per viscera concitat auras,</i></p> <p>301. <i>quae tremulum faciunt membris existere motum.</i></p> <p>302. <i>At natura boum placido magis aere vivit,</i></p> |
|--|---|

- | | |
|--|--|
| 303. e nunca se excita nimiammente em ira,
esse feixe suprimido | 303. <i>nec nimis irai fax umquam subdita
percit</i> |
| 304. fumegante, mergulhando na sombra
de cega cerração, | 304. <i>fumida, suffundens caecae caliginis
umbra,</i> |
| 305. e não se entorpece transpassada
pelos dardos gélidos do pavor: | 305. <i>nec gelidis torpet telis perfixa
pavoris:</i> |
| 306. está situada entre ambos os cervos e
os leões selvagens. | 306. <i>inter utrasque sitast, cervos
saevosque leones.</i> |
| 307. Assim é o gênero dos homens:
embora aos polidos o ensino | 307. <i>Sic hominum genus est. Quamvis
doctrina politos</i> |
| 308. lhes instruiria de modo igual,
contudo aquele ensino deixa | 308. <i>constituat pariter quosdam, tamen
illa relinquit</i> |
| 309. os vestígios primeiros de uma
natureza e de seu ânimo. | 309. <i>naturae cuiusque animi vestigia
prima.</i> |
| 310. E não se deve julgar que se possa
arrancar os males pela raiz, | 310. <i>Nec radicitus evelli mala posse
putandumst,</i> |
| 311. pois um tipo de inclinação faria com
que se afundasse em uma ira acre, | 311. <i>quin proclivius hic iras decurrat ad
acris,</i> |
| 312. outro tipo pouco mais incitável pelo
medo se prejudicaria, | 312. <i>ille metu citius paulo temptetur, at
ille</i> |
| 313. mas aquele terceiro mais flexível
aceita certas coisas com equilíbrio. | 313. <i>tertius accipiat quaedam clementius
aequo.</i> |
| 314. E é necessário diferir dentre muitas
outras coisas | 314. <i>Inque aliis rebus multis differre
necessest</i> |
| 315. as várias naturezas dos homens e
seus costumes mantidos, | 315. <i>naturas hominum varias moresque
sequacis;</i> |
| 316. cujas causas cegas agora eu não
quero expor, | 316. <i>quorum ego nunc nequeo caecas
exponere causas,</i> |
| 317. e nem recuperar tantos nomes das
figuras quantos são | 317. <i>nec reperire figurarum tot nomina
quot sunt</i> |
| 318. seus princípios, donde estas variantes
das coisas se originam. | 318. <i>principiis, unde haec oritur variantia
rerum.</i> |
| 319. Vejo que posso firmar aquilo nessas
coisas, | 319. <i>Illud in his rebus videor firmare
potesse,</i> |

320. até o ponto de dissolver as naturezas
com seus vestígios
321. pequeninos, eles que a razão não
queria apartar de nós,
322. para que nada impeça que a vida
digna se realize.
323. Portanto, esta natureza é mantida
por todo o corpo,
324. e a mesma é custódia e causa da
saúde;
325. pois se aderem entre si por suas
raízes comuns
326. e não parecem poder ser extraídas
sem perda.
327. Visto que tirar o odor de um punhado
de uma espécie de incenso
328. não é fácil, pois a natureza se
entremeia a cada um deles,
329. assim a natureza do ânimo e ainda a
da alma no corpo todo
330. não é fácil de se extrair, pois tudo se
dissolveria.
331. Assim, desde a primeira origem com
os princípios interligados,
332. em uma vida que se anuncia, os
componentes fiam-se entre si,
333. e sem o vigor do outro parece não
poder cada uma
334. potência, do corpo e ainda a da alma,
sentir separadamente,
335. mas entre elas é de ambos os lados
atizada pelos mesmos
336. movimentos uma percepção acesa em
nossas vísceras.
320. *usque adeo naturarum vestigia linqui*
321. *parvola, quae nequeat ratio depellere
nobis,*
322. *ut nil inpediat dignam dis degere
vitam.*
323. *Haec igitur natura tenetur corpore
ab omni,*
324. *ipsaque corporis est custos et causa
salutis;*
325. *nam communibus inter se radicibus
haerent,*
326. *nec sine pernicie divelli posse
videntur.*
327. *Quod genus e thuris glaebis evellere
odorem*
328. *haud facile est quin intereat natura
quoque eius,*
329. *sic animi atque animae naturam
corpore toto*
330. *extrahere haut facile est quin omnia
dissoluantur.*
331. *Inplexis ita principiis ab origine
prima*
332. *inter se fiunt, consorti praedita vita,*
333. *nec sibi quaeque sine alterius vi
posse videtur*
334. *corporis atque animi seorsum sentire
potestas,*
335. *sed communibus inter eas conflatur
utrimque*
336. *motibus accensus nobis per viscera
sensus.*

337. Além disso, o corpo por si nunca é gerado
 338. ou cresce e nem parece durar após a morte.
 339. Com efeito, bem como um líquido por vezes emite o vapor da água
 340. que lhe pertence e o mesmo não se acaba por esse motivo,
 341. mas se mantém incólume, assim, digo, a alma
 342. restante não pode ser perdida em razão das juntas,
 343. mas, debilitado, elas expiram e arrancadas se putrefazem.
 344. Assim, já a partir dos primeiros momentos do corpo, e ainda da alma,
 345. a união mútua toma conhecimento dos movimentos vitais,
 346. e já nos membros maternos e repousando no ventre,
 347. até que não admita uma interrupção sem uma peste ou um mal;
 348. para que tu vejas já que a causa da saúde é composta,
 349. que a natureza conjunta consiste em cada uma dessas coisas.
 350. Quanto ao resto, se alguém rejeita que aquilo que sente é corpóreo
 351. e ainda crê que uma alma misturada por todo o corpo
 352. é o que sustenta este movimento que denominamos percepção,
 353. ou reluta contra as coisas manifestas e verdadeiras;
337. *Praeterea corpus per se nec gignitur umquam*
 338. *nec crescit neque post mortem durare videtur.*
 339. *Non enim, ut umor aquae dimittit saepe vaporem*
 340. *qui datus est, neque ea causa convellitur ipse,*
 341. *sed manet incolumis, non, inquam, sic animai*
 342. *discidium possunt artus perferre relict,*
 343. *sed penitus pereunt convulsi conque putrescunt.*
 344. *ex ineunte aevo sic corporis atque animai*
 345. *mutua vitalis discunt contagia motus,*
 346. *maternis etiam membris alvoque reposta,*
 347. *discidium ut nequeat fieri sine peste maloque;*
 348. *ut videas, quoniam coniunctast causa salutis,*
 349. *coniunctam quoque naturam consistere eorum.*
 350. *Quod superest, siquis corpus sentire refutat*
 351. *atque animam credit permixtam corpore toto*
 352. *suscipere hunc motum quem sensum nominamus,*
 353. *vel manifestas res contra verasque repugnat.*

354. com efeito alguma vez alguém
alegará que o corpo sinta que haja
algo,
355. sem que a própria coisa se revele ou
nos ensine com clareza?
356. “Mas a alma separada carece toda do
sentido de um corpo.”
357. Pois perde o que não foi próprio dela
em vida;
358. e perde além disso muitas coisas
quando expira seu tempo.
359. Em seguida, dizer que os olhos não
podem discernir coisas alguma,
360. mas que por eles o ânimo inspeciona
como que à portas abertas,
361. é insensato, uma vez que o sentido
deles nos diria o contrário;
362. pois o sentido compele e direciona a
precisão às mesmas;
363. como quando por vezes não podemos
discernir particularmente coisas
claras,
364. porque as vistas nos são impedidas
pelas luzes.
365. Isso não aconteceria por portas; e
ainda, por onde distinguimos algo,
366. portas abertas não exercem função
alguma.
367. Além disso, se nossa visão está
diante das portas,
368. os olhos arrancados, parece que
deveriam ser melhor
354. *Quid sit enim corpus sentire quis
adferet umquam,*
355. *si non ipsa palam quod res dedit ac
docuit nos?*
356. *At dimissa anima corpus caret
undique sensu;*
357. *perdit enim quod non proprium fuit
eius in aevo.*
358. *Multaque praeterea perdit quom
expellitur aevo.*
359. *Dicere porro oculos nullam rem
cernere posse,*
360. *sed per eos animum ut foribus
spectare reclusis,*
361. *desiperest, contra cum sensus dicat
eorum;*
362. *sensus enim trahit atque acies
detrudit ad ipsas;*
363. *fulgida praesertim cum cernere
saepe nequimus,*
364. *lumina luminibus quia nobis
praepediuntur.*
365. *Quod foribus non fit; neque enim,
qua cernimus ipsi,*
366. *ostia suscipiunt ullum reclusa
laborem.*
367. *Praeterea si pro foribus sunt lumina
nostra,*
368. *iam magis exemptis oculis debere
videtur*

369. discernidas as coisas pelo ânimo, já
que as mesmas presentes seriam
suprimidas.
370. Sobre estes temas, de modo algum
podes assumir aquilo
371. que propõe a sentença augusta do
homem Demócrito:
372. que os primórdios do corpo e ainda
da alma, para cada um, apenas um
373. alinhado se reveza alternadamente, e
conecta os membros.
374. Pois não apenas os elementos da
alma são muito menores
375. do que aqueles do corpo e que nos
compõem as vísceras,
376. mas também são inferiores em
número e poucos pelas articulações
377. são distribuídos; porquanto poderias
notar que isso se dá:
378. tão menos poderiam ser excitados,
por aquelas dispersas primeiras
379. partículas, os movimentos
produtores do sentido no corpo,
quão menos
380. os princípios primeiros da alma
alcançassem os vãos.
381. Pois por vezes não sentimos a adesão
do pó
382. ao corpo, nem se assentar nos
membros o giz disperso,
383. e nem a névoa à noite ou de uma
aranha os fios tênues
384. obstantes sentimos, quando somos
envolvidos ao caminhar,
369. *cernere res animus sublatis postibus
ipsis.*
370. *Illud in his rebus nequaquam sumere
possis,*
371. *Democriti quod sancta viri sententia
ponit,*
372. *corporis atque animi primordia,
singula privis*
373. *adposita, alternis variare, ac nectere
membra.*
374. *Nam cum multo sunt animae
elementa minora*
375. *quam quibus e corpus nobis et
viscera constant,*
376. *tum numero quoque concedunt et
rara per artus*
377. *dissita sunt, dumtaxat ut hoc
promittere possis,*
378. *quantula prima queant nobis iniecta
ciere*
379. *corpora sensiferos motus in corpore,
tanta*
380. *intervalla tenere exordia prima
animai.*
381. *Nam neque pulveris interdum
sentimus adhaesum*
382. *Corpore, nec membris incussam
sidere cretam,*
383. *nec nebulam noctu neque aranei
tenvia fila*
384. *obvia sentimus, quando obretimur
euntes,*

- | | |
|--|---|
| 385. e nem o topo da cabeça haver perdido sua puída | 385. <i>nec supera caput eiusdem cecidisse vietam</i> |
| 386. vestimenta, e nem as plumas das aves ou sementes ²⁵ esvoaçantes, | 386. <i>vestem, nec plumas avium papposque volantis,</i> |
| 387. que caem com excessiva leveza e muito lentamente, | 387. <i>qui nimia levitate cadunt plerumque gravatim,</i> |
| 388. nem a passagem de um determinado animal rastejante | 388. <i>nec repentis itum cuiusvis cumque animantis</i> |
| 389. sentimos, nem cada contato individual das patas | 389. <i>sentimus, nec priva pedum vestigia quaeque,</i> |
| 390. que mosquitos e outros mantêm em nosso corpo. | 390. <i>corpore quae in nostro culices et cetera ponunt.</i> |
| 391. De antemão, deve-se excitar muitas coisas em nós continuamente, até | 391. <i>Usque adeo prius est in nobis multa ciendum</i> |
| 392. que os primórdios do ânimo sintam em uma abalada | 392. <i>quam primordia sentiscant concussa animai</i> |
| 393. semente, misturada em nossos corpos pelas articulações, | 393. <i>semina, corporibus nostris inmixta per artus,</i> |
| 394. e que nestes vãos as vibrações possam | 394. <i>et quam in his intervallis tuditantia possint</i> |
| 395. caminhar, seguir e pulsar seguidamente. | 395. <i>concursare coire et dissultare vicissim.</i> |
| 396. E o ânimo é o que mais assegura o claustro da vida | 396. <i>Et magis est animus vitae claustra coercens</i> |
| 397. e é mais dominante para a vida do que o vigor da alma. | 397. <i>et dominantior ad vitam quam vis animai.</i> |
| 398. Pois sem mente e ânimo não pode se sustentar nas articulações | 398. <i>Nam sine mente animoque nequit residere per artus</i> |
| 399. nem por um exíguo intervalo de tempo qualquer parte da alma, | 399. <i>temporis exiguum partem pars ulla animai,</i> |
| 400. mas o companheiro facilmente encaixa e cinde em ares, | 400. <i>sed comes insequitur facile et discedit in auras,</i> |

²⁵ A exemplo do dente de leão ou da samaúma, sementes que voam como plumas.

401. e restam as articulações gélidas no
frio da obliteração.
402. Mas a vida permanece para quem a
mente e o animo mantém.
403. Em qualquer medida por todos os
lados do membro e no entorno foi
dilacerado
404. o troco, no entorno a alma extraída e
removida nos membros
405. vive e sustenta os ares etéreos vitais.
406. Se não totalmente, mas de grande
parte da alma
407. privado, no entanto em vida
permanece e se mantém;
408. como, com o olho dilacerado no
entorno, se a pupila permanece
409. incólume, permanece vivida a
capacidade de distinguir,
410. contanto que não rompas toda a orbe
da visão
411. e golpeies em torno do eixo e deixes
apenas ela;
412. pois isso não aconteceria a cada um
deles sem a ruína.
413. Mas se uma pouca parte do olho foi
destruída naquele meio,
414. a luz logo se extingue e seguem-se as
sombras,
415. ainda que um tanto mais da orbe
resplandesciente esteja incólume.
416. O ânimo e a alma sempre estiveram
atados por esse pacto.
401. *et gelidos artus in leti frigore linquit.*
401. *At manet in vita cui mens animusque
remansit.*
402. *Quamvis est circum caesis lacer
undique membri*
403. *Truncus, adempta anima circum
membrisque remota*
405. *vivit et aetherias vitalis suscipit
auras.*
406. *Si non omnimodis, at magna parte
animai*
407. *privatus, tamen in vita cunctatur et
haeret;*
408. *ut, lacerato oculo circum si pupula
mansit*
409. *incolumis, stat cernundi vivata
potestas,*
410. *dummodo ne totum corrumpas
luminis orbem*
411. *et circum caedas aciem solamque
relinquas;*
412. *id quoque enim sine pernicie non fiet
eorum.*
413. *At si tantula pars oculi media illa
peresa est,*
414. *occidit extemplo lumen tenebraeque
sequuntur,*
415. *incolumis quamvis alioquist
splendidus orbis.*
416. *Hoc anima atque animus vincti sunt
foedere semper.*

VI. VERSOS 417 - 614

- | | |
|--|--|
| 417. Agora veja e que nos animais
nascidos e mortais | 417. <i>Nunc age, nativos animantibus et
mortalis</i> |
| 418. são os ânios e ainda ligeiras as
almas poderás entender, | 418. <i>esse animos animasque levis ut
noscere possis,</i> |
| 419. há tempos em doce labor, sendo
buscada e redescoberta | 419. <i>conquisita diu dulcique reperta
labore</i> |
| 420. tua vida digna, continuarei a compor
os versos. | 420. <i>digna tua pergam disponere carmina
vita.</i> |
| 421. Faze tu com que seja posto cada um
deles sob o jugo de um só nome, | 421. <i>Tu fac utrumque uno sub iungas
nomine eorum,</i> |
| 422. e ainda enquanto eu seguir dizendo
alma, em razão da palavra, | 422. <i>atque animam, verbi causa, cum
dicere pergam,</i> |
| 423. ensinando ser mortal, acredites que eu
também digo ânimo, | 423. <i>mortalem esse docens, animum
quoque dicere credas,</i> |
| 424. visto que existe um e a coisa foi unida
a si mesma. | 424. <i>quatenus est unum inter se
coniunctaque res est.</i> |
| 425. Pois que, desde o princípio, sutil, se
organizar em pequenas | 425. <i>Principio quoniam tenuem constare
minutis</i> |
| 426. partículas ensinei, e ser por muito
menores | 426. <i>corporibus docui, multoque
minoribus esse</i> |
| 427. princípios composta do que o fluido
líquido da água | 427. <i>principiis factam quam liquidus umor
aquai</i> |
| 428. ou a neblina ou a fumaça, - pois
grande mobilidade | 428. <i>aut nebula aut fumus, nam longe
mobilitate</i> |
| 429. apresenta e se move por causa mais
sutil que um abalo; | 429. <i>praestat, et a tenui causa magis icta
movetur;</i> |
| 430. porquanto ela se move como as
imagens da fumaça e da névoa. | 430. <i>quippe ubi imaginibus fumi
nebulaeque movetur.</i> |
| 431. Por exemplo, quando aturdidos pelo
sono percebemos no alto | 431. <i>Quod genus in somnis sopiti ubi
cernimus alte</i> |
| 432. exalar um vapor e um fumo elevar-se
aos altares; | 432. <i>exhalare vaporem altaria ferreque
fumum;</i> |

433. com efeito esses simulacros são sem
dúvida gerados por nós -
434. então agora porque de recipientes
totalmente quebrados
435. derramar-se um fluido e descer um
líquido tu percebes
436. e porque a névoa ou a fumaça se esvai
em correntes,
437. crê que a alma também se derrama e
se esvai muito
438. mais depressa e os corpos são
dissolvidos em partículas primeiras
mais rapidamente,
439. posto que, tão logo subtraída, seca
dos membros do homem.
440. Pois, com efeito, um corpo que se faz
como que recipiente dela,
441. quando não pode reter por qualquer
motivo, abalado
442. ou danificado, o sangue apartado das
veias,
443. como crerias ela poder ser contida
pelo ar?
444. O que mais sutil nosso corpo contém?
445. Além disso, é gerada junto com o
corpo e a um tempo
446. sentimos a mente crescer e junto
envelhecer.
447. Pois, bem como as crianças vagam
com um débil e fraco
448. corpo, assim o tino do ânimo segue
minguado.
433. *nam procul haec dubio nobis
simulacra geruntur –*
434. *nunc igitur quoniam quassatis
undique vasis*
435. *diffluere umorem et laticem discedere
cernis,*
436. *et nebula ac fumus quoniam discedit
in auras,*
437. *crede animam quoque diffundi
multoque perire*
438. *ocius et citius dissolvi in corpora
prima,*
439. *cum semel ex hominis membris ablata
recessit.*
440. *Quippe etenim corpus, quod vas quasi
constitit eius,*
441. *cum cohibere nequit conquassatum ex
aliqua re*
442. *ac rarefactum detracto sanguine
venis,*
443. *aere qui credas posse hanc cohiberier
ullo,*
444. *corpore qui nostro rarus magis
incohibescit?*
445. *Praeterea gigni pariter cum
corpore et una*
446. *crescere sentimus pariterque
senescere mentem.*
447. *nam velut infirmo pueri teneroque
vagantur*
448. *corpore, sic animi sequitur sententia
tenvis.*

449. Daí, quando a idade os desenvolve em
homens robustos,
450. a ponderação também é maior e a
potência do ânimo ampliada.
451. Quando já homens feitos, depois é
próprio da idade o já abatido
452. corpo e os membros lânguidos em
homens enfraquecidos,
453. a perspicácia titubeia, a língua vacila,
a mente oscila,
454. tudo falha e desvanece de uma só vez.
455. Logo também é dissipado o ânimo em
toda sua
456. natureza, bem como a fumaça, a
profundas correntes de ar,
457. visto que é gerada junto e junto
vemos
458. crescer e, como ensinei,
simultaneamente esgotada se esgota.
459. Ocorre aí que veríamos que, assim
como o próprio corpo
460. sustenta imensas moléstias e severa
dor,
461. também o ânimo se afeta por
lancinantes angústias, o lamento e o
pavor;
462. por isso chega também a ser partícipe
da obliteração.
463. E mais, em corpos doentes desgarrado
divaga
464. por vezes o ânimo; pois desatina e
delira,
449. *Inde ubi robustis adolevit viribus
aetas,*
450. *consilium quoque maius et auctior est
animi vis.*
451. *post ubi iam validis quassatum est
viribus aevi*
452. *corpus, et obtusis ceciderunt viribus
artus,*
453. *claudicat ingenium, delirat lingua,
labat mens,*
454. *omnia deficiunt atque uno tempore
desunt.*
455. *Ergo dissolui quoque convenit omnem
animai*
456. *naturam, ceu fumus, in altas aeris
auras;*
457. *quandoquidem gigni pariter
pariterque videmus*
458. *crescere et, ut docui, simul aevo fessa
fatisci.*
459. *Huc accedit uti videamus, corpus
ut ipsum*
460. *suscipere inmanis morbos durumque
dolorem,*
461. *sic animum curas acris luctumque
metumque;*
462. *quare participem leti quoque convenit
esse.*
463. *Quin etiam morbis in corporis avius
errat*
464. *saepe animus; dementit enim
deliraque fatur*

465. enquanto em grande letargia é levado
abaixo
466. e a um eterno torpor dos olhos em um
aceno descendente,
467. donde nem são discernidos os sons,
nem de reconhecer as figuras
468. de outros se é capaz, daqueles ao
redor que chamam para a vida,
469. que banham suas faces e bocas em
lágrimas.
470. Por isso é necessário reconheceres
que também o ânimo é destruído,
471. visto que os contágios da doença nele
penetram.
472. Pois ambos, a dor e a doença, são
artífices da obliteração,
473. sobre o que somos bem instruídos
diante da ruína de tantos.
474. ***
475. ***
476. E enfim, porque quando o vinho
penetra o homem com seu vigor
477. pungente e um calor difuso é
espalhado pelas veias,
478. se segue uma languidez dos membros,
se atrapalham
479. as pernas vacilantes, e a língua
entorpece, a mente inebria,
480. enevoam-se os olhos, os clamores
agravam o burburinho do soluço,
465. *interdumque gravi lethargo fertur in
altum*
466. *aeternumque soporem oculis nutuque
cadenti,*
467. *unde neque exaudit voces nec noscere
vultus*
468. *illorum potis est, ad vitam qui
revocantes*
469. *circumstant lacrimis rorantes ora
genasque.*
470. *Quare animum quoque dissolui
fateare necessest,*
471. *Quandoquidem penetrant in eum
contagia morbi.*
472. *Nam dolor ac morbus leti fabricator
uterquest,*
473. *multorum exitio perdocti quod sumus
ante.*
474. ***
475. ***
476. *Denique cur, hominem cum vini vis
penetravit*
477. *Acris, et in venas discessit diditus
ardor,*
478. *consequitur gravitas membrorum,
praepediuntur*
479. *crura vacillanti, tardescit lingua,
madet mens,*
480. *nant oculi, clamor, singultus, iurgia
gliscunt?*

481. e já algo outro do mesmo gênero se segue?
482. Por que isso acontece, se não que a violência veemente do vinho
483. esteja ligada à perturbação da alma no mesmo corpo?
484. Mas estruturas podem ser abaladas ou lesionadas,
485. que indicam, havendo se mostrado progressivamente pior
486. a situação, que haverão de perecer privados de um tempo futuro.
487. E ainda também por vezes subitamente afetado pela força de uma doença
488. alguém diante de nossos olhos, como pelo golpe de um raio,
489. desmaia e espuma, geme e estremece as juntas,
490. delira, contrai os músculos, se contorce, exala o ar
491. descompassadamente, e se projetando agita os membros.
492. Por certo, pois a força disjuntiva de uma doença pelas articulação
493. perturba a alma que agita as espumas, como em água salgada
494. as ondas fervilham com a força viril dos ventos.
495. Em seguida é expresso um gemido, pois pela dor os membros
496. são afetados, e por isso todos fragmentos de voz são
481. *Et iam cetera de genere hoc quaecumque secuntur,*
482. *cur ea sunt, nisi quod vemens violentia vini*
483. *conturbare animam consuevit corpore in ipso?*
484. *at quaecumque queunt conturbari inque pediri,*
485. *significant, paulo si durior insinuarit*
486. *causa, fore ut pereant aevo privata futuro.*
487. *Quin etiam subito vi morbi saepe coactus*
488. *ante oculos aliquis nostros, ut fulminis ictu,*
489. *concidit et spumas agit, ingemit et tremit artus,*
490. *desipit, extentat nervos, torquetur, anhelat*
491. *inconstanter, et in iactando membra fatigat.*
492. *Nimirum quia vis morbi distracta per artus*
493. *turbat agens animam spumas, ut in aequore salso*
494. *ventorum validis fervescunt viribus undae.*
495. *Exprimitur porro gemitus, quia membra dolore*
496. *adficiuntur, et omnino quod semina vocis*

- | | |
|--|---|
| 497. lançados e aglomerados são levados para fora da boca, | 497. <i>eliciuntur et ore foras glomerata feruntur,</i> |
| 498. onde como que no caminho foram suturados e encastelados. | 498. <i>qua quasi consuerunt et sunt munita viai.</i> |
| 499. Faz-se inconsciente, pois que o vigor do ânimo, e ainda da alma, | 499. <i>desipientia fit, quia vis animi atque animai</i> |
| 500. se perturba e, como ensinei, repartido separadamente | 500. <i>conturbatur et, ut docui, divisa seorsum</i> |
| 501. é disperso desagregado por aquele mesmo veneno. | 501. <i>disiectatur eodem illo distracta veneno.</i> |
| 502. Daí, quando já se cura da causa da enfermidade, e retorna | 502. <i>Inde ubi iam morbi reflexit causa, reditque</i> |
| 503. o líquido acre do corpo corrompido ao seu refúgio, | 503. <i>in latebras acer corrupti corporis umor,</i> |
| 504. então como que primeiro vacilante se ergue e todos | 504. <i>tum quasi vaccillans primum consurgit, et omnis</i> |
| 505. os sentidos vagarosamente recobra e recobra a alma. | 505. <i>paulatim redit in sensus animamque receptat.</i> |
| 506. Logo, quando por tantas doenças em um mesmo corpo esses | 506. <i>Haec igitur tantis ubi morbis corpore in ipso</i> |
| 507. seriam impelidos e desestabilizados funcionariam de maneira deplorável, | 507. <i>iactentur miserisque modis distracta laborent,</i> |
| 508. por que acreditas que a mesma [alma] sem corpo, ao ar livre, | 508. <i>cur eadem credis sine corpore in aere aperto</i> |
| 509. com ventos fortes pode se manter um período? | 509. <i>cum validis ventis aetatem degere posse?</i> |
| 510. E já que a mente ser curada, bem como nosso corpo doente, | 510. <i>Et quoniam mentem sanari, corpus ut aegrum</i> |
| 511. É notório e já que vemos poder ser curada pela medicina, | 511. <i>cernimus et flecti medicina posse videmus,</i> |

512. isso também indica que a mente é mortal.
513. Pois é o mesmo que ajuntar ou pôr em ordem as partes,
514. ou retirar algum bocado diretamente do todo,
515. alguém começar e experimentar alterar o ânimo,
516. ou de alguma maneira buscar mudar outra natureza.
517. Mas nem quer ter suas partes transferidas ou divididas
518. algo que é imortal, nem perder um bocado.
519. Pois algo de si alterado parte para além dos confins,
520. neste contínuo a morte é própria daquele que existiu.
521. Logo, seja o ânimo que se torne enfermo, os prognósticos mortais
522. aparecem, ou mesmo que curado pela medicina, como ensinei.
523. Até que parece o verdadeiro com o falso raciocínio
524. que avança colidir e evitar uma evasão,
525. por uma dupla refutação vencer o falso.
526. Então por vezes percebemos que o homem parte lentamente
527. e perde a sensação vital membro a membro:
528. primeiro nos pés os dedos e unhas tornam-se lívidos,
512. *id quoque praesagit mortalem vivere mentem.*
513. *Addere enim partis aut ordine traiecere aecumst*
514. *aut aliquid prosum de summa detrahare hilum,*
515. *commutare animum quicumque adoritur et infit,*
516. *aut aliam quamvis naturam flectere quaerit.*
517. *at neque transferri sibi partis nec tribui vult*
518. *inmortale quod est quicquam neque defluere hilum.*
519. *Nam quodcumque suis mutatum finibus exit,*
520. *continuo hoc mors est illius quod fuit ante.*
521. *ergo animus sive aegrescit, mortalia signa*
522. *mittit, uti docui, seu flectitur a medicina.*
523. *Usque adeo falsae rationi vera videtur*
524. *res occurrere et effugium praecludere eunti,*
525. *ancipitique refutatu convincere falsum.*
526. *Denique saepe hominem paulatim cernimus ire*
527. *et membratim vitalem deperdere sensum:*
528. *in pedibus primum digitos livescere et unguis,*

529. daí os pés e pernas morrem, daí em
seguida pelas articulações
530. seguem-se ininterruptamente outros
sinais da gélida obliteração.
531. Porque se dilacera a natureza desta
alma, e nem por um
532. momento se mostra sã, deve ter uma
natureza mortal.
533. Pois se julgas por acaso a mesma
poder pelas articulações
534. interiormente se deslocar e unir suas
partes,
535. e ainda assim subtrair a sensação da
junção dos membros,
536. porém todavia aquele lugar, para onde
tamanha riqueza da alma
537. é direcionada, deve apresentar uma
maior sensação;
538. porque o que está morto, como
dissemos antes, seguramente
539. mutilada verte para fora, logo se
quebra.
540. Pois se também já lhe aprouver
abandonar o falso
541. e conceder que a alma pode se
aglomerar no corpo daqueles
542. que moribundos abandonam aos
poucos a luz,
543. contudo é necessário admitir que a
alma é mortal,
544. mesmo que retroaja e não pereça
dispersa pelos ares
545. mas abreviada de suas partes estagne,
529. *inde pedes et crura mori, post inde
per artus*
530. *ire alios tractim gelidi vestigia leti.*
531. *Scinditur haec animae quoniam
natura, nec uno*
532. *tempore sincera existit, mortalis
habendast.*
533. *Quod si forte putas ipsam se posse
per artus*
534. *introsum trahere et partis conducere
in unum,*
535. *atque ideo cunctis sensum deducere
membris,*
536. *at locus ille tamen, quo copia tanta
animai*
537. *cogitur, in sensu debet maiore videri;*
538. *qui quoniam nusquamst, ni mirum, ut
diximus ante,*
539. *dilaniata foras dispargitur, interit
ergo.*
540. *Quin etiam si iam libeat concedere
falsum,*
541. *et dare posse animam glomerari in
corpore eorum*
542. *lumina qui linquunt moribundi
particulatim,*
543. *mortalem tamen esse animam fateare
necesse,*
544. *nec refert utrum pereat dispersa per
auras*
545. *an contracta suis e partibus
obbrutescat,*

546. quando mais e mais em cada parte de
todo o homem a sensação
547. é subtraída e menos e menos em cada
parte resta a vida.
548. E porque a mente é uma parte do
homem, que em lugar
549. preciso subsiste fixa, bem como as
orelhas e ainda os olhos o são
550. e ainda os outros sentidos, posto que
governam a vida,
551. e bem como as mãos e ainda os olhos
ou as narinas por si
552. afastadas de nós não podem sentir ou
existir,
553. mas, no entanto, em pouco tempo se
liquefazem em putrefação,
554. assim o ânimo por si não pode sem o
corpo e o próprio
555. homem existir, corpo que daquele
parece ser como que o receptáculo,
556. ou talvez prefiras que algo outro
ainda mais contiguo se lhe
557. imagine, visto que o corpo se adere
por uma ligação.
558. Em seguida o poder vivificado do
corpo e ainda do ânimo
559. juntos entre si vigoram e gozam da
vida;
560. pois sem o corpo produzir o
movimento vital não
546. *quando hominem totum magis ac
magis undique sensus*
547. *deficit et vitae minus et minus
undique restat.*
548. *Et quoniam mens est hominis pars
una, loco quae*
549. *fixa manet certo, vel ut aures atque
oculi sunt*
550. *atque alii sensus qui vitam cumque
gubernant,*
551. *et vel uti manus atque oculus naresve
seorsum*
552. *secreta ab nobis nequeunt sentire
neque esse,*
553. *sed tamen in parvo linquuntur
tempore tabe,*
554. *sic animus per se non quit sine
corpore et ipso*
555. *esse homine, illius quasi quod vas
esse videtur,*
556. *sive aliud quid vis potius coniunctius
ei*
557. *fingere, quandoquidem conexu corpus
adhaeret.*
558. *Denique corporis atque animi
vivata potestas*
559. *inter se coniuncta valent vitaque
fruuntur;*
560. *nec sine corpore enim vitalis edere
motus*

- | | |
|--|---|
| 561. é possível, apenas com a natureza do
ânimo, nem ao contrário | 561. <i>sola potest animi per se natura, nec
autem</i> |
| 562. pode o corpo perdurar ou valer-se dos
sentidos privo da alma. | 562. <i>cassum anima corpus durare et
sensibus uti.</i> |
| 563. Com efeito, bem como arrancado
pelas raízes não pode nada | 563. <i>Scilicet avolsus radicibus ut nequit
ullam</i> |
| 564. ver um só olho separadamente do
próprio corpo todo, | 564. <i>dispicere ipse oculus rem seorsum
corpore toto,</i> |
| 565. assim a alma, e ainda o ânimo, nada
parece conseguir por si só. | 565. <i>sic anima atque animus per se nil
posse videtur.</i> |
| 566. Por certo, pois constitutivamente
pelas veias e vísceras, | 566. <i>Nimirum quia per venas et viscera
mixtim,</i> |
| 567. pelos nervos e ossos, são regulados
por todo o corpo, | 567. <i>per nervos atque ossa, tenentur
corpore ab omni,</i> |
| 568. e os primórdios não podem por
grandes intervalos | 568. <i>nec magnis intervallis primordia
possunt</i> |
| 569. saltar livres, então se movem
enclausurados | 569. <i>libera dissultare, ideo conclusa
moventur</i> |
| 570. os movimentos produtores dos
sentidos, que fora do corpo pelas
brisas | 570. <i>sensiferos motus, quos extra corpus in
auras</i> |
| 571. de ar não podem se mover lançados
após a morte, | 571. <i>aeris haut possunt post mortem eiecta
moveri,</i> |
| 572. porque, com efeito, não são regulados
pelo mesmo motivo. | 572. <i>propterea quia non simili ratione
tenentur.</i> |
| 573. Pois o ar seria um corpo e ainda
animado, se conter | 573. <i>Corpus enim atque animans erit aer,
si cohibere</i> |
| 574. a alma pudesse e ainda enclausurar o
movimento neles, | 574. <i>sese anima atque in eos poterit
concludere motus,</i> |
| 575. o que antes faziam nos nervos e no
próprio corpo. | 575. <i>quos ante in nervis et in ipso corpore
agebat.</i> |
| 576. Por isso mais e mais, em todo o corpo
um dissolvido | 576. <i>Quare etiam atque etiam, resolutio
corporis omni</i> |

577. tecido e as brisas vitais lançadas fora,
 578. é necessário que admitas que a
 faculdade do ânimo é dissolvida,
 579. e ainda a alma, já que a causa dos
 dois é a mesma.
 580. Então, uma vez que o corpo não
 possa suportar que o ânimo
 581. se separe, pois que em desagradável
 odor se liquefaz,
 582. porque duvidas que nascida dentro e
 exalada do fundo
 583. emanaria como fumaça a força difusa
 da alma,
 584. e ainda por isso em tanta ruína
 decadente alterado
 585. o corpo sucumbiria, pois dentro estão
 instáveis na região
 586. os alicerces, a alma vertendo para fora
 pelas articulações
 587. e por toda junta que há no corpo dos
 seres humanos,
 588. e ainda pelos poros? Podes saber de
 várias formas que
 589. a natureza fragmentada da alma teria
 saído pelas articulações,
 590. e antes foi arrastada no mesmo corpo,
 591. quando arruinada teria exalado para
 fora pelas brisas de ar.
 592. Pois que também enquanto dentro o
 fim da vida ocorre,

*577. tegmine et eiectis extra vitalibus
 auris,*
*578. dissolui sensus animi fateare
 necessest*
*579. atque animam, quoniam coniunctast
 causa duobus.*
*580. Denique cum corpus nequeat
 perferre animai*
*581. discidium quin in taetro tabescat
 odore,*
*582. quid dubitas quin ex imo penitusque
 coorta*
583. emanarit uti fumus diffusa animae vis,
584. atque ideo tanta mutatum putre ruina
*585. conciderit corpus, penitus quia mota
 loco sunt*
*586. fundamenta, foras anima emanante
 per artus*
*587. perque viarum omnis flexus, in
 corpore qui sunt,*
*588. atque foramina? Multimodis ut
 noscere possis*
*589. dispertitam animae naturam exisse
 per artus,*
*590. et prius esse sibi distractam corpore
 in ipso,*
*591. quam prolapsa foras enaret in aeris
 auras.*
*592. Quin etiam finis dum vitae vertitur
 intra*

593. todavia às vezes por algum motivo parece que abalada
594. a alma se vai e quer se separar de todo o corpo,
595. e como que o semblante esmorece no derradeiro momento,
596. e caem todos os membros frouxos em um corpo sem vida.
597. Há esse estado, quando acontece de se perder a consciência
598. ou de haver ocorrido uma síncope: quando então se treme e todos
599. desejam que se recupere o elo último da vida.
600. Pois então a mente é abalada e da alma o poder
601. todo, e estas são debilitadas junto com o próprio corpo,
602. até que paulatinamente uma causa mais grave possa dissolvê-los.
603. Duvidas, enfim, que exposta aparte do corpo,
604. debilitadas fora à mostra, independente do invólucro,
605. não apenas não possa durar toda eternidade,
606. mas não consiga resistir nem um mínimo tempo desejável?
607. Pois alguém que está morrendo não parece sentir consigo
608. a alma sair incólume do corpo todo
593. *saepe aliqua tamen e causa labefacta videtur*
594. *ire anima ac toto solui de corpore vele,*
595. *et quasi supremo languescere tempore voltus,*
596. *molliaque exsanguis cadere omnia corpore membra.*
597. *quod genus est, animo male factum cum perhibetur*
598. *aut animam liquisse; ubi iam trepidatur, et omnes*
599. *extremum cupiunt vitae reprehendere vinculum.*
600. *Conquassatur enim tum mens animaeque potestas*
601. *omnis, et haec ipso cum corpore conlabefiunt;*
602. *ut gravior paulo possit dissolvere causa.*
603. *Quid dubitas tandem quin extra prodita corpus,*
604. *inbecilla foras, in aperto, tegmine dempto,*
605. *non modo non omnem possit durare per aevom,*
606. *sed minimum quodvis nequeat consistere tempus?*
607. *nec sibi enim quisquam moriens sentire videtur*
608. *ire foras animam incolumem de corpore toto,*

609. e nem antes subir além da garganta e
do esôfago,
610. mas, localizada em certa região, se
extingue,
611. bem como cada um sabe que os
outros sentidos em sua localidade
612. se dissolvem. Pois se nossa mente
fosse imortal,
613. não apenas quem morre se queixaria
por dissolver,
614. mas ainda por sair e restar o
invólucro, como uma serpente.

*609. nec prius ad iugulum et supera
succedere fauces,
610. verum deficere in certa regione
locatam;
611. ut sensus alios in parti quemque sua
scit
612. dissolui. Quod si immortalis nostra
foret mens,
613. non tam se moriens dissolvi
conquereretur,
614. sed magis ire foras vestemque
relinquere, ut anguis.*

PARTE 1: EXPOSIÇÃO SOBRE O CONTEÚDO DO LIVRO TRÊS DA OBRA *DE RERUM NATURA*

VII. A APOTEOSE DE EPICURO

Logo na introdução do livro III da obra *De rerum natura*, em um conjunto temático que constituiria uma primeira parte de seu prólogo, há um trecho que chama particularmente a atenção do leitor pela potência da escrita de Lucrécio e também pela grandeza de seu conteúdo, que se refere aos deuses e sua morada. O trecho mencionado está entre os versos 18 e 22 e descreve por um conjunto imagético imponente uma placidez divinal, como pode ser visto na citação abaixo:

Aparece o divo nume e suas sedes quietas,
nem os ventos as sacodem, nem nuvens chuvosas as
aspergem, nem em aguda concreta geada a neve
cândida cadente as viola e sempre o desnublado éter as
recobre, e largamente com difusa luz sorri.²⁶

O que o leitor pode desconhecer é que esse não se trata só de um trecho potente, mas também de em uma referência de peso, no contexto da cultura greco-romana. Essa não se trata de qualquer descrição da morada dos deuses, mas de uma citação traduzida para a língua latina de um trecho da *Odisseia* de Homero (6.33-37)²⁷.

Essa informação é importante para que possamos perceber que há nesse trecho sentidos que se proliferam para bem além do texto. A alusão que se faz direcionada ao leitor à morada dos deuses, por meio de um texto bem conhecido por todos seus contemporâneos, evoca no leitor um sentimento de familiaridade, acessando um imaginário coletivo popular. Mas, no entanto, esse ainda não se trata de apenas mais um *topos* argumentativo como tantos outros, simplesmente com um intuito de reafirmar a visão de Epicuro sobre uma realidade bem conhecida por todos os concidadãos de Lucrécio.

O que ocorre é que nesse ponto Lucrécio põe em obra uma concepção epicurista de maneira a alterar ligeira, mas significativa e visivelmente, para os leitores romanos da obra o tipo de interação dos deuses com essas pessoas e até a estruturação do que os mesmos

²⁶ *apparet divum numen sedesque quietae / quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis / aspergunt neque nix acri concreta pruina / cana cadens violat semperque innubilis aether / integit, et large diffuso lumine ridet.*

²⁷ Advertida a princesa, a déia ascende / À beata mansão, que deleitosa / Nunca ventos açoutam, regam chuvas, / Ou neve asperge; onde ar sereno e limpo, / Onde vivo esplendor eterno brilha. (MENDES, 2009)

representam para os seres humanos. Essa imagem da descrição contida na passagem em questão se soma, então, ao conteúdo dos versos seguintes: “A natureza concede tudo antecipadamente e nenhuma / coisa a paz de ânimo abala em tempo algum²⁸”. Dessa maneira, a ideia homérica de que os deuses vivem em tranquilidade em seus abrigos eternos, sem serem assolados pelos males de que os homens sofrem, é acrescida de uma ideia de que a natureza lá não apenas os protege de males, mas ainda lhes supre todas as necessidades.

A diferença que é introduzida entre a ideia comum sobre os deuses naquela cultura e a epicurista sobre o mesmo tema, embora não pareça ao leitor despercebido, é abismal. Em Homero é dito precisamente que os deuses são sempre felizes no Olimpo, no entanto, como é sabido por todo e qualquer um que tenha tido algum contato com a mitologia grega, os deuses muitas vezes de lá se ausentam à procura de necessidades que não lhes são supridas apenas por um ambiente tal como o descrito na *Odisseia*, privo dos males do mundo mortal.

Primeiramente, de acordo com Epicuro, o lugar onde se locaria a morada dos deuses seria nos espaços entre os planetas, os quais ele denomina *metacosmia* (μετακοσμία) (Epicuro, Carta a Pítocles 88-90). Para o termo grego, foi cunhado, a que tudo indica posteriormente à obra de Lucrécio, o termo latino *intermundia*, encontrado pela primeira vez na obra de Cícero sobre os deuses, *De natura deorum*²⁹, escrita já anos depois de ter sido elaborada a obra de Lucrécio. Sobre o sentido desse conceito, esse seria justamente o que Lucrécio expressa no texto em questão. Trata-se de um lugar de placidez donde os deuses não se ausentam, pois lá têm eles todas suas necessidades supridas.

Portanto, Lucrécio reaviva nas memórias de seus leitores uma informação notória, isso refletindo diretamente nos argumentos resultantes de sua escrita. No entanto, essa alusão vem ainda com uma alteração que traz aos leitores uma ideia adicional (ECKERMAN, 2018, p.290). E essa ideia é de suma importância para a construção dessa primeira parte do prólogo de seu livro, na medida em que a reclusão dos deuses em suas moradas, aparte do mundo dos mortais aonde antes viriam saciar suas vontades, altera um antigo paradigma: os deuses não mais fazem parte da angústia de um incontável nas vidas dos homens, que haveria de ser remediado por ritos que se pretendessem meios para que se alcançasse a graça dos deuses.

Em seguida ao trecho apresentado, há ainda outro verso que chama a atenção, agora por conter uma assertiva escrita por Lucrécio que claramente se contrapõe ao que sabidamente

²⁸ [...] *semperque innubilis aether / integit, et large diffuso lumine ridet. / omnia suppeditat porro natura neque ulla / res animi pacem delibat tempore in ullo.* (DRN, III, 23-24).

²⁹ *Tum Velleius fidenter sane, ut solent isti, nihil tam verens, quam ne dubitare aliqua de re videretur, tamquam modo ex deorum concilio et ex Epicuri intermundiis descendisset [...]* (DND, I, 18).

se tinha por crença comum entre os povos gregos e também pelos concidadãos romanos do poeta. Em contraposição ao último trecho que teve seu conteúdo apontado e explicado, em que, sobre uma crença comum, aceita e conhecida pelo público leitor do texto lucreciano, fora feita apenas uma alteração, agora o poeta contradiz por completo certa noção, como se pode observar quando se lê: “Todavia, pelo contrário, em parte alguma os templos do Aqueronte aparecem, / nem o telúrico obsta que tudo seja inspecionado, / sob os pés quaisquer coisas são geradas, abaixo em meio ao vazio³⁰”.

Na geografia da época, Aqueronte era o nome dado ao rio localizado no norte da atual Grécia, na região do Epiro. Contudo, para além de sua localização geográfica, ao rio Aqueronte também se atribuía um importante papel na mitologia greco-romana. Também na *Odisseia* de Homero (10.386)³¹, é descrito o rio Aqueronte como sendo a entrada para o submundo, os infernos de Hades, para onde iriam as almas dos mortos. Estaria pela figura do Aqueronte, então, representada a imagem dos Tártaros, perpétua morada dos mortos, e na afirmação de Lucrécio a negação da existência de tal lugar.

Percebe-se, também, que do Aqueronte citação nenhuma tão ampla como aquela referente à morada dos deuses é feita, o que não vem despropositadamente. Em contraste com a descrição imagética potente de Lucrécio daquela morada dos deuses, os limites do Aqueronte, que em parte alguma são encontrados, não poderiam ser de outra maneira senão faltos de imagem. A ausência da descrição, por estar em oposição à descrição magistral da morada dos deuses, representa a irrealidade da ideia daquele lugar, enquanto sua existência é veementemente negada. Não apenas coisa alguma de familiar é trazida ao leitor sobre o submundo em formas textuais conhecidas pela cultura greco-romana, mas ainda é citado apenas o rio concreto e nada do imaginário popular (ECKERMAN 2018, p.288).

Ainda sobre as referidas linhas, em seguida, somando-se ao recurso utilizado por Lucrécio, por um lado ainda se reiterou o posicionamento dele próprio em relação à suposta mansão de Plutão, por outro é recuperada aí a função dos outros dois livros de Lucrécio que antecederam o esse terceiro livro da obra. Ao se afirmar que há possibilidade de se conhecer para além da superfície da terra, se dizendo que ela não faz obstáculo para o conhecimento, nega-se novamente a presença dos infernos sob nossos pés. Além disso, quando se fala daquilo que se encontra abaixo, Lucrécio retoma a filosofia da natureza de Epicuro, que faz a

³⁰ *at contra nusquam apparent Acherusia templa, / nec tellus obstat quin omnia dispiciantur, / sub pedibus quae cumque infra per inane geruntur.* (DRN, III, 25-27).

³¹ Quando, por entre o pego, à mole praia / E ao luco de Prosérpina chegares, / De salgueiros estéreis e altos choupos, / Surjas lá no Oceano vorticoso, / E à casa de Plutão caminhaes, / Onde o Cocito, que do Estige mana, / Com ígneo Flegetonte, separado / Celsa penha os ruídos confluentes, / Mete-se no Aqueronte. (MENDES, 2009)

oposição entre a composição criadora das coisas e o vazio, lógica essa que valeria para toda a realidade de acordo com a teoria física do mestre. Toma, então, o lugar da antiga crença sobre o infraterreno, o conhecimento verdadeiro, e é apresentada com altivez a função dessa filosofia da natureza que nos foi apresentada pelo mestre: a de desopilar os caminhos para o bem viver, substituindo pelo conhecimento que nos alcança por meio de Epicuro, as falsas crenças.

Dessas duas passagens que se seguem uma a outra, sobre a qual se expos nos últimos parágrafos, uma similaridade deve ser apontada para que possamos começar a entender o propósito da escrita do livro que se seguirá, como Lucrécio nessa introdução bem nos define. O modo como é estabelecida a vida dos deuses na primeira passagem e, conseqüentemente, o que isso define para a relação dos mesmos para com os homens, e ainda a negação da existência de algo como um mundo dos mortos, essas duas maneiras de se reformular esses dois importantes aspectos da cultura grega, têm o intuito de sanar dois problemas importantes, e não sem um nobre propósito. Esses dois pontos trabalhados, nesse conjunto de versos de Lucrécio, para Epicuro são empecilhos para que se possa alcançar a tranquilidade, de acordo com seus ensinamentos passados à frente também por seus seguidores.

Ambos teriam em comum a angústia gerada nos homens quando se deparam com essas supostas verdades eternas. Em um dos casos, como foi dito, os homens se veem entregues aos caprichos dos deuses, seus favores e desfavores, trazendo um importante sentido de um tipo concreto de obscura regência sobre suas vidas, mas também trazendo o sentido de algo incontornável, na medida em que as existências daqueles deuses passam a definir um modo de existir para os homens no mundo, consolidado porquanto direciona suas práticas e vivências para rituais e cerimônias. No outro caso, o inexorável do que o destino a todos reserva também traz ao homem uma mudança em vida, mediante as mazelas que já se vive enquanto se antecipa uma ideia desoladora sobre seu próprio atravessamento para o além-morte.

Os dois pontos só se tornam um problema, na medida em que fazem impedimento para a realização do objetivo maior da filosofia de Epicuro: que se alcance a vida tranqüila. O conceito é denominado por Epicuro *ataraxia* (*ᾠαράξια*), e buscá-la seria um ato em prol do bem viver, de acordo com ele, e ainda de acordo com o próprio essa busca seria o propósito a que o conhecimento filosófico deveria servir. Contudo, ambos os problemas geram angústias nos homens de modo a modelar suas formas de viver, comprometendo seus percursos para alcançarem a tranquilidade, a *ataraxia* (WARREN 2000, 258). Essas são as duas primeiras regras estabelecidas por Epicuro em suas “*Principais doutrinas*”, sobre a relação dos homens

com os deuses e com a morte (D.L., X, 139) ³². Agora busquemos esclarecer mais sobre os objetivos que Lucrécio descreve serem aqueles da filosofia de Epicuro, com base nessa primeira parte do prólogo.

Ainda logo no início do que seria uma exaltação feita por Lucrécio ao criador da filosofia que ele vem nos explicar, o poeta começa a nos definir de forma metafórica um pouco daquilo que Epicuro almeja com sua filosofia: “Trazer tão clara luz de tantas trevas / tu pudeste, o primeiro, quem ilumina as benesses da vida” ³³. A tradução, ‘benesse’, se refere à palavra *commodum*, e foi escolhida para tentar se fazer compreender que esse bem estar se refere a algo ainda abstrato, sobre o qual ainda não se definiu precisamente.

Por outro lado, é bem conhecida a metáfora da luz utilizada, sobre um conhecimento que vem se opor às trevas da ignorância e resulta, assim, em algo valoroso para a vida humana. Sobre isso muito poderia ser dito. Para se explicar a metáfora da luz, poder-se-ia dizer ser a visão para os gregos o sentido privilegiado para o conhecimento, ou ainda ser explicado como isso já se mostra a partir da etimologia grega entre as palavras que significam o verbo ‘ver’ e aquela que constrói a palavra ‘ideia’³⁴. Também poderíamos lembrar o leitor de que é utilizada similar metáfora naquele que talvez seja o mais famoso trecho em toda a *República* de Platão (514a2-517a7), senão em toda obra do autor. Na alegoria da caverna está presente a metáfora da luz quando o filósofo busca palavras para falar sobre a ideia do bem pela aquisição do conhecimento verdadeiro. Mas, especificamente na filosofia de Epicuro, a percepção sensorial é realmente fundadora do conhecimento e, para Lucrécio em particular, principalmente a visão é o critério para a investigação. E a metáfora luz-escuridão é recorrentemente utilizada para indicar o fim do medo por vias do entendimento³⁵ (EARNshaw, 2013, p.261).

Rastreando as informações do texto para que se dê sequência a esta investigação sobre o referido tema no mesmo proêmio, nos deparamos na décima segunda linha com o seguinte excerto:

Tu, pai, és o inventor das coisas, tu a nós pátrios
preceitos concedes e por meio de teus papéis, ó esclarecido;

³² I. *The blessed and immortal nature knows no trouble itself nor causes trouble to any other, so that it is never constrained by anger or favour. For all such things exist only in the weak.*

II. *Death is nothing to us for that which is dissolved is without sensation; and that which lacks sensation is nothing to us.* (BAILEY, 1926)

³³ *E tenebris tantis tam clarum extollere lumen / qui primus potuisti illustrans commoda vitae.* (DRN, III, 1-2).

³⁴ Para mais detalhes a respeito: VERNANT, Jean-Pierre. Imagem, imaginário e imaginação. In: *Entre mito e política*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

³⁵ Referências em passagens da obra: DRN, II, 59; III, 91; VI, 39.

assim como as abelhas tudo sorvem em floríferos saltos,
 identicamente nos alimentamos de todos áureos ditos,
 áureos sempre digníssimos de uma perpétua vida.³⁶

Podemos reconhecer nesse trecho um bom tanto de similaridade com o anterior, na medida em que ainda se faz referência aos frutos trazidos por Epicuro e também se diz mais da relação entre isso e uma vida de qualidade.

Primeiramente, deve-se destacar que essa passagem aparentemente faz referência a um conjunto de máximas morais falsamente atribuídas a Pitágoras que receberiam tal alcunha, a de “ditos áureos”. A elas, os dizeres de Epicuro viriam fazer frente, sendo, então, reivindicado esse lugar de dizeres áureos aos ensinamentos de Epicuro (BERGSON, 1884, p.47). Ou, talvez, mais especificamente seja reivindicado esse lugar às máximas morais de Epicuro, que constam na obra remanescente denominada: *Principais doutrinas* (κυριαὶ δοξαί)³⁷. Ademais, há ainda algo a ser dito sobre o sentido do termo ‘áureo’, que, para além de seu sentido principal, ainda carrega consigo o sentido do lustro, que seria, então, atribuído às palavras do mestre. E novamente temos a luz evocada por Lucrécio para se referir àquilo que o mestre nos traz e que nos levaria a uma vida de melhor qualidade. Sobre o benefício que Epicuro nos propicia pelo conhecimento e que implica diretamente sobre nossas vidas, agora sabemos com clareza que isso ocorre por meio de seus textos, que são registros de suas lições.

Há ainda uma explicação complementar nas linhas que dão seqüência ao poema, logo após aquelas que negam a existência dos infernos. Nelas Lucrécio aprofunda sobre o resultado dos efeitos das palavras de Epicuro. Nesse ponto é dito que por desatarem, pelos ensinamentos de sua física, as amarras que os prendiam ao temor dos infernos: “Daí, dessas coisas, certo divino prazer me / captura e o horror, pois assim por tua astúcia a natureza / em toda parte é tocada, já que ela se mostra tão manifesta³⁸”. Essa é a descrição do tipo de sensação que a teoria de Epicuro nos gera e que será ainda explorada a fundo.

Sobre o que foi traduzido como “divino prazer”, aqui é recuperado o conceito que Lucrécio primeiramente expressiu na segunda linha do poema: bem aquele que foi citado anteriormente: “as benesses da vida”. Em grego, essa primeira expressão corresponderia às palavras ‘*to makarios dzen*’ (το μακαριος ζεν) e, nas palavras de Farrington (1952, p.26),

³⁶ *floriferis ut apes in saltibus omnia libant, / omnia nos itidem depascimur aurea dicta, / aurea, perpetua semper dignissima vita.*

³⁷ Diógenes Laércio, X, 139-154.

³⁸ *his ibi me rebus quaedam divina voluptas / percipit atque horror, quod sic natura tua vi / tam manifesta patens ex omni parte relecta est.* (DRN, III, 28-30)

“não há conceito mais importante em Epicuro”. Silva (2018, p.142) traduz *to makarios dzen* por ‘bem aventurança’ ou ‘felicidade’ em seu manual de “Termos Filosóficos de Epicuro”.

No entanto, levando em conta as passagens sobre os respectivos trechos em dois artigos de Farrington (1952 e 1955), teríamos uma aproximação do significado da décima oitava linha, aquele que foi traduzido por ‘prazer divino’, àquele da segunda linha, em que, se usássemos a sugestão de Silva para reproduzir o significado a partir do conceito grego, teríamos algo como ‘bem aventuranças da vida’. Por Lucrécio, de acordo então com Farrington, o conceito é na maioria das vezes traduzido por *voluptas* (1952, p.27), que é utilizado também para traduzir outro conceito grego de suma importância: *edoné* (‘*ἡδονή*’), que seria bem traduzido também como ‘prazer’, distinção essa que não será aqui por nós debatida.

Há em Segal (1990) um apontamento importante a se observar, também diretamente ligado à forma como o ‘prazer’ nesse trecho é qualificado como ‘divino’. Esse apontamento, por sua vez, diz respeito aos seguintes versos:

Pois simultaneamente tua razão começa a vociferar,
ela de divina mente oriunda, a natureza das coisas,
e dissipam-se os terrores do ânimo, os muros do mundo
são cindidos, vejo toda realidade gerar-se em meio ao vazio.³⁹

Para Segal, há um ponto muito importante para se atentar logo após essa descrição e que, somada a ela própria, cria efeitos de sentido que exprimem ainda mais os efeitos desses ensinamentos de Epicuro, ensinamentos esses que nos expõem toda a realidade por meio de sua filosofia da natureza. De princípio, deve-se apontar que a descrição dos efeitos se dá a partir da terceira linha da citação acima, versos 16-17. Contudo, após essa descrição tão impactante, de um irromper para além das aparências do mundo, se segue justamente aquela magnífica apresentação da morada dos deuses. Após a descrição de uma total transformação do mundo aos olhos dos leitores que acompanham a teoria de Epicuro, há a exuberância de uma visão celestial, como se aquela descrição de um sentimento de calma plena e bem estar supremo fosse equivalente ao nosso, ou equiparável, pelo menos, a contemplarmos a morada divina (SEGAL, 1990, p.92). Uma alegoria da invulnerabilidade, resultada do sentimento de elevação que nos é provocado (SEGAL, 1990, p.106).

³⁹ *Nam simul ac ratio tua coepit vociferari / naturam rerum, divina mente coorta, / diffugiunt animi terrores, moenia mundi / discedunt, totum video per inane geri res.* (DRN, III, 14-17)

Retornando à reflexão do trecho anterior, a referência que se fez a um ‘divino prazer’, então é algo pleno de sentido e que é construído por Lucrécio, até esse clímax do proêmio, de várias formas. Nas três últimas linhas dessa primeira parte da introdução, temos, ainda, uma oposição entre dois sentimentos, ambos se manifestando simultaneamente, se bem se perceber. Junto do divino prazer há ainda o relato de um horror que nos captura, descrito naquele trecho já citado. De um lado temos um prazer dito divino e de outro temos o horror, que não é o medo antes descrito que fora “dissipado” pelo conhecimento sobre a natureza, que alterou para nós o aspecto do mundo. De acordo com Segal (1990, p.79), um sentimento assim complexo se dá devido à natureza divina da experiência aí envolvida, a experiência majestosa do divino. Segal ainda relaciona tal descrição ao estilo sublime, tal como temos descrito nas palavras de Longinus em uma obra aproximadamente um século posterior a Lucrécio, de acordo com as datações estimadas.

Por um lado, a descrição já atende a um dos critérios de Longinus para ser definido como sublime por abordar um tema superior tal como o tema do divino; essa é uma das condições para o estilo descrito pelo escritor, a elevação de pensamento (9.1). Além disso, há a combinação de um tema elevado com a qualidade que esse sentimento ganha na descrição de Lucrécio, tão profundo e complexo seria, que poderia apenas ser descrito por sentimentos que parecem contraditórios. Similar exemplo temos no comentário de Longinus (10.3) sobre determinado poema de Safo, em que são abordadas as mais profundas características do sentimento do amor, que também são descritas por sensações contraditórias. Segal atribui esse sentimento ao fato de alcançarmos um conhecimento divino “não apenas positivamente, desvelando a natureza, mas também em uma visão negativa, como na ausência de obstrução: então, os pés do poeta pareceriam suspensos sobre um vasto nada do vácuo, assim aberto abaixo dele” (1990, p.79) ⁴⁰.

Recuperando parte do início de nossa exposição, naquela primeira citação sobre a morada dos deuses, vemos ainda uma referência feita ao Éter. Esse, além de ser um dos deuses primordiais, como é descrito por Hesíodo em sua *Teogonia*, também representa a luz que cerca os deuses. Mais uma vez é, então, trazida a figura da luz, agora como aquela que cerca e recobre os próprios deuses. A luz, a partir desse trecho, se mostra então realmente sinônimo de invulnerabilidade. Os deuses são recobertos pelo resplandecer da tranquilidade, o que é reiterado por Lucrécio ao escrever que o éter “com difusa luz sorri” sobre a existência dos deuses, completando a imagem de bonança descrita de forma magnífica pelo poeta.

⁴⁰ Mais a fundo o tema do sublime em Lucrécio é desenvolvido por Porter (2010).

Tudo isso demonstra que Lucrécio parece associar ‘prazer’ e ‘bem aventurança’, por relacionar ambos por uma qualidade divina: o prazer que é dito divino e a própria bem aventurança que é como uma felicidade elevada. Tudo isso é ainda reafirmado pela repetição da mesma imagem de um resplandecer para os deuses, metáfora maior utilizada por Lucrécio desde o início. Com base nisso, o começo e o fim dessa primeira parte do proêmio se encontrariam, então, ligados. Iluminar esse conceito seria o propósito da filosofia de Epicuro e elevá-lo para que o homem transcenda seus próprios os fins.

Só o termo *voluptas* tem 24 recorrências por todo o poema de acordo com o index da famosa edição de Cyril Baily (Farrington, 1952, p.27) e o mesmo termo tem sua primeira aparição já na introdução do primeiro livro. O conceito comum de *voluptas* conecta os homens aos deuses nesse trecho onde o encontramos, o que o coloca em um lugar de grande importância nessa relação, bem ao lado do conceito de *ataraxia*, outro conceito que nos aproxima dos deuses. Na descrição das vidas dos deuses em suas moradas, o fato de terem todas suas necessidades atendidas indica uma aproximação deles com os humanos, exatamente no ponto em que se criam as condições de possibilidade para que possam ser os males mundanos combatidos e os divinos prazeres desfrutados. Para os deuses o Éter, para os homens as palavras de Epicuro.

À luz trazida por Epicuro, na vida daquele que se vale de seu conhecimento, pode-se viver o puro e límpido prazer da vivência das necessidades naturais, possibilitando aquele tipo de tranquilidade experimentada pelos deuses à luz do éter. O “prazer divino” vem da possibilidade do homem viver sem a obstrução de medos e, aí sim, se vive a possibilidade de satisfação, os divinos prazeres.

Por tratar de um tema que põe em destaque a figura do mestre, Epicuro, o conteúdo nessa primeira parte do prólogo do terceiro livro da obra chama a atenção dos intérpretes. Contudo a esse fato não é dado destaque sem motivos, visto que esse é conhecido como o elogio a Epicuro feito por Lucrécio, por realmente se tratar de uma peculiaridade no poema do escritor latino, já que dentre os seis livros é a única vez que a celebridade do mestre é posta em destaque. Além disso, esse é o único livro da obra em que o nome de Epicuro é explicitamente citado, bem ao fim do mesmo.

Em suma, para os fins da explicação aqui pretendida, utilizaremos para exemplificar a forma geral do texto um excerto que resume de forma condensada grande parte do conteúdo do prólogo sobre o qual debatemos, embora não permita mensurar os efeitos ou a gravidade da temática abordada pelo ensinamento do mestre. Está entre os versos 9 e 10: “Tu, pai, és o

inventor das coisas, tu a nós pátrios / preceitos concedes e por meio de teus papéis, ó esclarecido”.

Nesse extrato, temos os pontos básicos da constituição desse período que constitui a primeira parte do proêmio e que foi trabalhado desde o início do presente texto. Em determinado artigo de literatura comparada (VERA, 2002), nos é apresentado um estudo sobre um gênero literário específico que cabe exatamente na descrição desse período que é referido como sendo um elogio ao mestre, o que se vê justificado quando se lê o trecho que temos como exemplo do conteúdo geral. Todavia, a pesquisadora ali descreve esse não se tratar meramente de um elogio direcionado a Epicuro, um encômio, mas especificamente se tratar de um hino (VERA, 2002, p.744). E um hino nada mais é do que um tipo específico de encômio que se dirige a certa divindade.

O gênero literário designado pela autora, o hino, apresenta três partes distintas. Primeiramente, temos a invocação; nela o autor se refere diretamente à divindade com vocativos e pronomes na segunda pessoa. Em segundo lugar temos a parte denominada aretologia, e essa nos interessa ainda mais que a primeira; nela são declarados os poderes e as façanhas dignas de louvor da divindade. Geralmente essas são relacionadas aos benefícios trazidos pela divindade à humanidade. Por último, há a súplica, na qual são feitos os pedidos e clamores para a divindade a que se direciona. Nos versos citados vemos as duas primeiras partes do gênero em questão.

Dispomos também de um intervalo em especial, em meio a toda nossa reflexão, que corrobora com a afirmação de que esse início se trata do gênero literário denominado hino. Quando se afirma que os raciocínios de Epicuro advêm de uma mente divina, é diretamente confirmado o estatuto privilegiado que o mestre assume para os epicuristas. Epicuro seria, portanto, para Lucrécio um deus.

O gênero literário, hino, ao mestre dedicado por Lucrécio, descrito pela autora de que nos valem, vai de encontro com a construção da divindade, Epicuro, cuja mente cria uma estrutura explicativa, um sistema, para nos definir a natureza das coisas. Na aretologia, portanto, seria declarada essa como a característica benfazeja de Epicuro, esse seu grande feito que nos beneficia, sua característica filantrópica: por meio de seus textos, esse conhecimento vem a iluminar as “benesses da vida”.

Retomando uma última vez a descrição das partes que compõem um hino, lembremos de que a terceira parte do que compõe esse gênero literário, a que se fez menção, se encontra ausente. E isso se dá porque dessa filosofia a súplica não faz nem poderia fazer parte. Em primeiro lugar, porque os deuses não se retiram de sua morada e, então, não

interferem na vida humana, e, em segundo lugar, porque do tipo de felicidade e tranquilidade que almejamos, e que podemos, sim, alcançar, encontramos o modelo nos deuses e, particularmente, em Epicuro, uma vez que ele é para nós um modelo imitável (PIETTRE, 1999, p.9), pois alcançou, ele próprio, a tranquilidade e então se tornou “um deus dentre os homens”⁴¹ (ÉPICURE, 2009, p.52). Assim sendo, nos deuses o que temos é esse modelo para perseguir, aquilo que nos possibilita uma vida tranquila sem impedimentos para vivermos divinos prazeres. Ao recuperar o divino tal como compreendido pela cultura greco-romana, divino esse aludido por Epicuro, e aqui por Lucrécio ao descrever as doutrinas do mestre, se lhe atribuiu uma função completamente nova.

⁴¹ [...] *un dieu par mie les hommes* [...]

VIII. A JUSTIÇA CONFORME A NATUREZA

Na segunda parte do proêmio do livro III da obra *De rerum natura* de Lucrécio, há uma importante guinada do tema do texto para o tema da ética. No excerto a seguir, temos o recorte do início da crítica para a qual todo o texto da segunda parte do proêmio aponta:

Pois que se deve temer mais a moléstia, é o que os homens em geral
relatam, e a vida infame, do que os Tártaros da obliteração,
e que sabem a natureza do ânimo ser aquela do sangue
ou também a do vento; se o arbítrio julga tão fortuitamente,
que não careçam inteiramente de qualquer de nossos raciocínios,
daí é mais importante que percebas que tudo isso tem no aplauso
o motivo de ser proferido, do que o próprio argumento ser provado [...] ⁴²

Sobre as referências às diferentes teorias acerca da natureza da alma, que a qualificam de diversas formas, os exemplos dados têm fontes conhecidas no berço da filosofia. Aquela destacada como sendo de uma natureza do sangue corresponde à teoria de Empédocles sobre a alma, que afirmava que o sangue em torno do coração seria o local do pensamento. Sobre a segunda, aquela que diz a natureza da alma ser a do ar é a teoria de Anaxímenes e Diógenes de Apolônia; além dessas referências, a última teoria é também a opinião sustentada pelos estoicos. Contudo, Lucrécio não parece se direcionar aos filósofos ou mesmo a suas teorias, mas parece trazer para sua argumentação as crenças de seus convives, já que é justamente a crença deles que lhe interessa reformular. Esses últimos aparentemente adotam irrefletidamente uma dentre as teorias mais populares (ROUSE, 1992, p.193).

E, como se pode ver nos versos posteriores ao questionamento do autor sobre a existência dessas teorias, Lucrécio fala sobre as crenças correntes desses homens de seu tempo e põe em destaque essas pessoas, ao invés de suas crenças. Ele aponta que o medo da morte é negado e se afirma que outros são os problemas, mas que isso se deve aos aplausos aspirados: “*omnia jactari laudis causa*”. Esse, diz Lucrécio, deve ser o foco daqui para frente no debate, ao invés de se buscar provar o porquê de escolhas tão fortuitas haverem sido feitas acerca de como é composta a alma e também de tais ou outras prioridades terem sido escolhidas por esses referidos homens, supostamente direcionando suas preocupações.

⁴² *nam quod saepe homines morbos magis esse timendos / infamemque ferunt vitam quam Tartara leti / et se scire animi naturam sanguinis esse / aut etiam venti, si fert ita forte voluntas, / nec prorsum quicquam nostrae rationis egere, / hinc licet advertas animum magis omnia laudis / iactari causa quam quod res ipsa probetur [...]* (DRN, III, 41-47).

Daqui em diante nos é posta também essa tarefa. A afirmação do filósofo no período apresentado é justificada por toda a estrutura dessa segunda parte do prólogo e pode ser mais bem compreendida pela fundamentação epicurista do tema de que o escritor trata. A interpretação dessa única parte do texto é feita lado a lado com o tema das leis tal como debatido por Epicuro no fim de suas *Principais doutrinas*, parte das obras remanescentes do autor contidas na obra de Diógenes Laércio. O objetivo aqui será melhor compreender esse seu argumento central do texto, sobre o que direciona as respostas desses seus concidadãos.

Um bom caminho para um melhor entendimento é aprender mais sobre esses cidadãos romanos de quem Lucrécio nos fala. É explícito que esses se posicionam em relação às questões levantadas por meio de suas relações sociais, uma vez que esses responderiam às questões postas movidos pelos aplausos. E isso pode ser comprovado por um exame a partir do seguinte fragmento, que se encontra pouco depois do período citado:

[...] em situações incertas muito
mais certos de si tornam os ânimos à religião.
Em graves perigos, tanto mais que o homem seja inspecionado
convém e nas adversidades conhecer quem seja;
pois, então, enfim as vozes da verdade do fundo do peito
são enlaçadas e é arrancada a mascara, fica o homem.⁴³

Primeiramente, é pertinente que partamos de uma análise cuidadosa das primeiras linhas desses versos. Duas das palavras contidas nessas linhas, no original, *acer* e *acerbus*, têm a mesma raiz, *ac*, que têm como o sentido primeiro ‘pungente’, ‘agudo’ (ERNOUT & MEILLET 2001, p.5). Os dois termos foram traduzidos pela locução adjetiva ‘de incerteza’ e pelo adjetivo ‘certo’. Embora as duas palavras possuam a mesma raiz, Lucrécio se utiliza da proximidade entre as duas palavras para construir um jogo de palavras⁴⁴, um trocadilho, justamente se valendo da diferença entre as duas apesar da similaridade, e essa produção de sentido é de grande importância para a construção do período. Essa construção complementa e reforça o sentido das duas linhas que se seguem.

O sentido de inacabada e de indeterminação que a coisa com a qual o homem se depara assume, pelo sentido do adjetivo *acerbus*, faz oposição à prontidão e determinação de que se vale o mesmo homem diante de tal situação, definido pelo sentido moral do adjetivo superlativo *acrius* (ERNOUT & MEILLET 2001, p.5): o homem se mostra prontíssimo para

⁴³ [...] *in rebus acerbis / acrius advertunt ânimos ad religionem / quo magis in dubiis hominem spectare periculis / convenit adversisque in rebus noscere qui sit; / nam verae voces tum demum pectore ab imo / eliciuntur et eripitur persona, manet res* (DRN, III, 53-58).

⁴⁴ Mais sobre a descrição da figura retórica, paronomásia, utilizada por Lucrécio em LAUSBERG, 2004, p.179.

responder às incertezas armado da religião e pronto para exprimir um clamor aos deuses. Essa oposição cria um sentido de uma reação pronta para acontecer, assim que o homem se veja em uma situação como a descrita. O sentido é de uma crença profunda que se revela mediante a tal situação, o que é reforçado pela continuidade do trecho. Logo em seguida, Lucrécio recomenda que a postura seja examinada.

Deve também ser destacado o uso da palavra *persona*, traduzida por ‘máscara’, que, embora encontre cognato em português, nesse contexto indica um sentido específico um pouco diferente. O termo *persona* no português é utilizado no teatro e também é vocabulário da psicologia, no entanto, no latim o termo, apesar de também ser utilizado no contexto das artes cênicas, é parte do vocabulário jurídico. Ele indica não somente a máscara, que é o sentido amplo que lhe atribuiríamos no português, mas a figura cívica (Farrington, 1955, p. 3). O termo pode dizer respeito também à função ou cargo (SARAIVA, 2006, p.881). Essa especificidade do termo repercute no desenvolvimento do texto e também nos esclarece mais sobre a que Lucrécio se refere em sua crítica à moral tradicional e aos costumes romanos. Na construção de sentidos entre a prontidão da ação daquele que enfrenta perigos e a máscara que cai naquele mesmo momento, temos que, para além da figura cívica e do papel social, as crenças profundas se mostram e os temores verdadeiros se revelam.

No tipo de sociedade romana de que essa figura cívica descrita participa, os modelos, aqueles que são os exemplos, as referências sociais, são os senadores e militares e aqueles que buscam para si a escalada do poder, o “*cursus honorum*” (McCONNELL, 2012). Nesse contexto, o *status* e as riquezas estão diretamente associados à possibilidade de subir nessa escalada do poder. E isso é reafirmado pelo próximo fragmento de texto, que se dá justamente após o último que foi apresentado, bem na sequência do poema: “E depois a avareza e a honra em cego desejo, / elas que coagem míseros homens a transcender os fins / da justiça [...]”⁴⁵.

A explicação para essa necessidade da busca por poder se daria por características intrínsecas ao modelo denominado *sociedade civil (polis)*, a exemplo do próprio tipo de sociedade mantido pela civilização grega (FARRINGTON, 1955, p.8). De acordo com as leituras de Farrington e também aquela de Marcel Conche, dentre outros, a partir da filosofia de Epicuro, nesse tipo de organização social o que teríamos é determinado pacto caracterizado pela criação de leis. Esse conjunto de normas e garantias é estipulado por um grupo dentre os cidadãos. Pautado nesse conjunto de normas e leis, a um grupo se dá o direito de julgar seus

⁴⁵ *Denique avarities et honorum caeca cupido, / quae míseros homines coagunt transcendere fines / iuris [...]* (DRN, III, 59-61)

concidadãos. Disso, o que resulta é uma hierarquia social, tal como a citada, e também uma possível arbitrariedade na construção dessas mesmas leis (D.L., X, 151) ⁴⁶.

O resultado para os cidadãos da escolha arbitrária de leis é que, a partir do momento em que conflitam com as necessidades próprias do homem, passa a ser fomentado um tipo de turbulência social no interior da sociedade civil. Há, então, uma descabida produção de um medo que faz cada cidadão disputar por poder. Ele é movido pela ideia de que pode a todo o momento sucumbir no interior da mesma sociedade, em meio à disputa entre seus pares, acompanhado do medo constante de sofrer sanções impostas pela lei ⁴⁷ (D.L., X, 151).

Segal (1992, p.137) comenta sobre as aflições vividas no interior de uma sociedade como essa. Ele diz que há uma “realidade concreta de tais emoções e sofrimentos”, e isso acontece porque esse perigo de destruição é também concreto na sociedade civil. No caso de haver fome, e comer sendo uma necessidade que deveria ser atendida, caso as condições naturais humanas fossem respeitadas, ainda assim comer poderia estar em desacordo com as leis construídas arbitrariamente, pois, por exemplo, roubar, mesmo que para comer, poderia ser um crime ⁴⁸.

Com base no exemplo apresentado e em muitos outros possíveis, criminoso ou não, o medo da sanção é real. É sempre presente o medo de a punição poder ser executada independentemente da contradição por poder aí ser ferindo o propósito da *lei*, ou seja, a justiça, enquanto um acordo de benefício mútuo para a relação entre os partícipes do grupo. Portanto, a partir do momento em que se transita para um tipo de *lei* em desacordo com esse mesmo sentido de um benefício mútuo, isso não faria mais dela justa. Nesse sentido, o modo mais fácil de se assegurar de que se esteja protegido das mazelas da relação com outros seria aquele da “imunidade resultante da vida tranquila e do afastamento do mundo” ⁴⁹ (D.L., X, 143). Mas admitir a validade de uma atitude de afastamento, não significa que Epicuro não reconheça a importância do convívio com outrem, ou não pense outras possibilidades de

⁴⁶ “XXXIV. Injustice is not an evil in itself, but only in consequence of the fear which attaches to the apprehension of being unable to escape those appointed to punish such actions. [...] XXXVI. In its general aspect justice is the same for all, for it is a kind of mutual advantage in the dealings of men with one another: but with reference to the individual peculiarities of a country or any other circumstances the same thing does not turn out to be just for all.” (BAILEY, 1926)

⁴⁷ XXXV. It is not possible for one who acts in secret contravention of the terms of the compact not to harm be harmed, to be confident that he will escape detection, even if at present he escapes a thousand times. For up to the time of death it cannot be certain that he will indeed escape. (BAILEY, 1926)

⁴⁸ “Une action juste selon la nature, comme de voler un pain si l’on a faim, peut être injuste selon le droit positif. [...] Le droit positif comprend deux parties. L’on y trouve des lois et coutumes conformes au droit naturel, mais aussi toutes sortes de lois et règlements (touchant l’argent et les biens, la richesse, ou le pouvoir et les pouvoirs, ou les honneurs, bref tous les objets des « vains desirs »)” (CONCHE, 2013, p.552, 553)

⁴⁹ XIV. The most unalloyed source of protection from men, which is secured to some extent by a certain force of expulsion, is in fact the immunity which results from a quiet life and the retirement from the world. (BAILEY, 1926)

associação para além da sociedade civil, da sociedade organizada no interior da *pólis*, para além de uma política.

Com base no que foi até agora apresentado, podemos retornar à passagem que nos levou a levantar uma questão em relação ao argumento inicial de Lucrécio, que dizia que se respondia a questões importantes apenas com olhos nos aplausos. O motivo, para as respostas às importantes questões levadas pelo filósofo se perderem nesse contexto da vida no interior da sociedade civil, ocorreria devido às ocupações desse homem no interior dessa sua sociedade. Suas motivações nessa conjuntura ofuscariam suas preocupações mais profundas, como bem esclarece o período do mesmo próêmio de Lucrécio que se segue:

Perdem-se em parte por causa de estátuas e do renome.
E frequentemente, pelo medo da morte, de tal modo amiúde contra a vida
e a luz que deve ser vista o ódio captura os humanos,
que se concederiam com o peito esmaecido a obliteração,
olvidados desta fonte das preocupações ser o temor [...] ⁵⁰

Seus medos mais profundos seriam, então, apagados devido à batalha travada quotidianamente. O medo da morte; seria esse o motivo das disputas inclusive no interior da sociedade. É explicitada uma relação direta entre essas buscas cegas já descritas e o medo da morte, como este sendo o propulsor de tais buscas declaradamente descabidas. Medo esse, como se disse, que se torna real enquanto se vive na *sociedade civil*. E, ainda, vemos da disputa entre os cidadãos, enraizada já desde as instituições, se produzir tais níveis de desespero gerados por algum tipo de miséria social que, por vezes, culmina no suicídio.

Reiterando as últimas afirmações, como mais um exemplo dos citados efeitos do esquecimento, Segal (1992, p.162) aponta que esse conjunto de homens coagidos, que se mobilizam e buscam o poder movidos pelo terror, têm de tal forma suas atenções desviadas por essa suposta luta pela sobrevivência, que perdem de perspectiva o quão míseras eles acabam por tornar as próprias vidas. E sobre essa miséria que se vivencia, há ainda uma passagem de Lucrécio que destaca a intensidade com que isso se dá: “agora a coibirem o pudor, agora a vínculos de amizade / romperem e, em suma, a desperdiçarem a piedade, por ele persuadidos⁵¹”. Apontando essa ordem de miséria humana, é posta uma ênfase particular na repercussão do esquecimento do temor da morte que os embala, uma vez que esse trecho se

⁵⁰ *intereunt partim statuarum et nominis ergo. / et saepe usque adeo, mortis formidine, vitae / percipit humanos odium lucisque videndae, / ut sibi consciscant maerenti pectore letum / obliti fontem curarum hunc esse timorem [...]* (DRN, III, 78-82)

⁵¹ *hunc vexare pudorem, hunc vincula amicitiai / rumpere et in summa pietatem evertere suadet*

segue diretamente após a descrição do esquecimento e como resultado dele. É a descrição de um tipo muito particular de miséria humana da vida quotidiana.

Um apontamento interessante decorre do termo ‘piedade’ da última citação. Para esclarecer esse tipo de decadência social e rompimento, temos nele um termo bem explicativo utilizado pelo filósofo e poeta epicurista romano. Esse termo, ‘piedade’ (*pietas*), assume um significado bem específico no interior do contexto da obra do autor. Nas palavras de Eichler (2018, p.89): “a *pietas* se inseria em um arcabouço jurídico-normativo mais amplo, que implicava os deuses e os cidadãos de Roma em uma justiça distributiva (*Nat. D.*, 1. 116)”. O termo se inseria em um contexto em que, devido às implicações da religião romana no estado, pelo temor às punições divinas e necessidade da aprovação das mesmas para que certas decisões fossem tomadas, os cidadãos se faziam submeter ainda àqueles que detinham algum poder no solo religioso, a saber, adivinhos e arúspices.

Sobre isso, o filósofo denunciava que a *pietas* era na verdade corrompida por não impedir que se fizesse o rompimento do vínculo entre os concidadãos na disputa pela honra. Contrapõe-se, então, à ideia de que a autorização dos deuses para as decisões bastava, indicando que todos os ritos e esforços religiosos eram desperdiçados, uma vez que se mantinha uma falência no convívio entre os cidadãos. Pode-se inclusive pensar no sentido de ser feito também um combate por parte de Lucrécio a essa função que se mantinha em um lugar de poder, àqueles que nas instituições se valiam da religião para se reafirmarem, já que ele afirma que todo esforço da relação entre o estado e a religião, supostamente para o bem estar da sociedade, de nada valia.

Em contraposição à crítica de Lucrécio e Epicuro à *sociedade civil* e à apontada crise que têm seu berço no interior das instituições, há uma possibilidade de se haver com as necessidades humanas. É viável que se atenha a um conjunto de normas de convívio social de outro tipo. Nesse modelo, já haveria um acordo que garantisse a integridade dos homens por um pacto de não agressão, antes que se instituísse as leis de uma *sociedade civil* (D.L., X, 150) ⁵². Esse seria um tipo de pacto tribal e já estaria posta como distinção na língua grega pela diferença marcada entre *ethnos* (ἔθνος) e *polis* (πόλις). *Ethnos* seria a sociedade dos gentios, também denominada sociedade tribal. A distinção fundamentalmente se faz, então,

⁵² “XXXI. The justice which arises from nature is a pledge of mutual advantage to restrain men from harming one another and save them from being harmed. XXXII. For all living things which have not been able to make compacts not to harm one another or be harmed, nothing ever is either just or unjust; and likewise too for all tribes of men which have been unable or unwilling to make compacts not to harm or be harmed.” (BAILEY, 1926)

entre sociedade civil e sociedade não civil, e a última poderia estar de acordo com a *justiça conforme a natureza*, garantindo um pacto antes da imposição de leis.

Antes que se faça confusão, a *justiça conforme a natureza* se distingue completamente do chamado *jusnaturalismo*. Inclusive nesse ponto de sua tradução do texto grego Marcel Conche se diferencia de seus colegas (CONCHE, 2013, p.549). No caso da filosofia que aqui é apresentada e explicada, diferentemente da utilização corrente que se faz do *jus naturalismo*, ela vem em oposição ao direito civil. Nesse caso, a própria introdução do direito civil é algo que perturba a ordem da sociedade e a reorganiza por completo. De forma contrária ao exposto, o *jus naturalismo* tradicionalmente é utilizado para reforçar e exaltar as qualidades de um direito civil bem construído, sendo aplicado como um modelo, mas, acima de tudo, como um argumento para reforçar a validade do direito civil, marcado invariavelmente pelo direito à propriedade⁵³.

Consequentemente, o *jus naturalismo*, ao reafirmar o direito civil, reafirma a posição dos representantes dessa mesma instituição, representantes esses que são marcados pela celebridade e pela honra, que é justamente o caminho que se persegue até esse tipo de posição hierárquica, o *cursus honorum*. O que isso explicita, de acordo com a filosofia epicurista, reitero, é que a própria existência do conjunto das instituições jurídicas, ela própria, dá origem à disputa pela honra, *desejo* tido como *vão* pela filosofia epicurista e evidenciado também por ela como sendo, tal como aqui exposto, socialmente construído. E a distinção que Epicuro opera ou, antes, recupera, é aquela entre o pacto de convívio aceito por todos e a lei do estado, lei essa imposta por uma hierarquia social, afirmando ainda que esta última em nada contribuiria para o pacto social.

Já sobre esses chamados *desejos vãos*, Epicuro discerne dois tipos de desejos humanos: de um lado ele aponta a existência dos chamados *desejos naturais*, que ainda se dividem em dois subgêneros. O primeiro subgênero comporta aqueles *desejos* tidos como *necessários*, que incluem as necessidades básicas, tal como comida, abrigo, vestimenta, e também a *amizade*, conceito essencial epicurista no tocante ao convívio social, e outro subgênero que comporta *os naturais e não necessários*, que inclui o sexo e a arte. A outra categoria de desejo é aquela que Epicuro denomina *desejos vãos* e que inclui o desejo de honra, de riqueza e de poder. Para a doutrina epicurista os desejos que têm importância são os

⁵³ E justamente nesse ponto Marcel Conche aponta a diferença de sua tradução e, consequentemente, leitura particular do texto de Epicuro, em oposição àquela, por exemplo, de Victor Goldschmidt: “*Dans le note 3, marquant ce qui nous separe quant à la traduction de τὸ τῆς φύσεως δίκαιον (que E. Brehier, J. Brun, R. Philippon et autres rendent par « le droit naturel », et moi par « la justice selon la nature »*” (CONCHE, 2013, p.549).

desejos naturais, os demais sendo combatidos, aqueles desejos socialmente construídos ou *imaginados* (D.L., X, 149), e que apenas alimentam feridas sociais, o rompimento dos vínculos entre os concidadãos (LUCRÉCIO, III, 59-64).

Assim se percebe que a teoria da justiça epicurista é elaborada com um fundamento nas necessidades humanas. Esse raciocínio parte de uma teoria sobre a natureza humana e é construído de forma coesa com ela, pensando que as necessidades próprias dessa natureza serem atendidas deveria ser o único firme propósito de um acordo entre os homens; ou antes, que uma *justiça conforme a natureza* do homem é a possibilidade exclusiva para que entre os homens seja estabelecido um acordo em que todas as partes se beneficiem, do contrário, um acordo desse tipo perde seu propósito.

Apesar de, como Segal menciona (1992, p.212), o ápice do rompimento de vínculo e do prejuízo social poder ser visto nos derramamentos de sangue das guerras civis, nas quais o medo e o ódio se mostram grandes distúrbios em massa para a felicidade de uma nação, a miséria do cotidiano se dá de forma mais silenciosa, como um terror crescente, na medida em que se sustenta a ilusão da necessidade de se perseguir os ditos *desejos vãos*. Compreendemos isso a ponto de enxergarmos bem vividamente, pelos muitos que já vimos sucumbir, algo bem similar à passagem intensa que se segue, parte desse proêmio de Lucrécio:

Pois muito torpe o desdém, e agra a paupérie
me parece, apartada de uma doce, estável vida,
e como que já diante das portas da obliteração hesitar;
donde os homens, enquanto por falso terror coagidos,
desejam fugir para longe e para longe se retirar,
com sangue civil inflam os bens, e as riquezas
duplicam ávidos, acumulam homicídio em homicídio,
cruéis regozijam-se no triste funeral do irmão
e odeiam e temem as confraternizações com seus congêneres.⁵⁴

Lutas por heranças, e de assassinatos a suicídios em disputas motivadas pela busca dos objetos desses chamados *desejos vãos*. Como já fora demonstrado, é funesta a decadência do homem, assinalada pela postura combativa enquanto cidadão no interior do estado a que pertence. A avareza é um sintoma de batalha existencial: a batalha contra a morte tem uma significância de sobrevivência social (Farrington, 1955, p.8). O estranhamento é para com o

⁵⁴ *turpis enim ferme contemptus et acris egestas / semota ab dulci vita stabiliue videtur / et quasi iam leti portas cunctarier ante; / unde homines dum se falso terrore coacti / effugisse volunt longe longeque remosse, / sanguine civili rem conflant divitiasque / conduplicant avidi, caedem caede accumulantes, / crudeles gaudent in tristi funere fratris / et consanguineum mensas odere timentque.*

abandono de uma “doce e estável vida” que, para Lucrécio, indica tamanha miséria que se parece estar a um passo da morte.

Um ponto que vale destacar, que se correlaciona com bastante do que foi dito na forma de uma crítica à sociedade civil, é o sentido do conceito de *amizade* (*amicitia*) para o epicurismo. Esse conceito para o epicurista ultrapassa o sentido interpessoal. Ele assume dois diferentes sentidos: um estado social que precede à corrupção pela organização em estado civil, além de compreender também um sentido de companheirismo, tal como era vivido nos jardins (FARRINGTON, 1952, p.31). Embora o que foi dito já reafirme que essa seja a pedra de toque que vincula a ética epicurista à visão desta linha filosófica acerca do convívio social, uma vez que se possa perceber pela argumentação o peso que se dá para os vínculos e convívios, por meio uma crítica frontal ao rompimento deles, aqui é demonstrada mais uma vez a importância desse *desejo natural* para a filosofia do mestre: “De todas as coisas adquiridas pela sabedoria para produzir o prazer de uma vida completa, a maior de todas é usufruir da amizade⁵⁵”, diz Epicuro, tamanho o valor desses bons vínculos para o filósofo.

Para finalizar, como bem resume Konstan (2008, p.82): “Esta visão sobre o ser humano, que é a base do otimismo epicurista, faz necessário que se localize a fonte da corrupção da natureza humana em algum lugar no processo do desenvolvimento da cultura”⁵⁶. “Rodeado pela parafernália da guerra, ele se entregou completamente à ambição, medo e às falsas noções sobre os deuses”, diz Segal (1992, p.213); contudo, essa construção de vida se dá antes porque o mesmo homem não se questionou sobre o que construía para si e o porquê de uma estrutura social e institucional que romperia os vínculos naturais com seus pares e comprometeria todo tipo de relação entre os seus. Agora, a resposta de Epicuro para tais questões, sobre como pessoas que elegem e temem os deuses, fariam dessas ideias outras que os levariam a aceitarem e temerem reis, senadores, militares e representantes da fé, para quem da mesma maneira entregariam seus destinos, essa se dará em ainda outra investigação.

⁵⁵ “XXVII. Of all the things which wisdom acquires to produce the blessedness of the complete life, far the greatest is the possession of friendship.” D.L., X, 148 (BAILEY, 1926)

⁵⁶ This view of mankind, which is the basis for Epicurean optimism, makes it necessary to locate the source of the corruption of human nature somewhere in the process of cultural development.

IX. SOBRE A ESCOLHA DA LINGUAGEM PARA A TRADUÇÃO DE LUCRÉCIO: *SENSUS ANIMI*

Embora já tenha sido tratado na introdução o tópico sobre a tradição linguística a que Lucrécio se vincula, é importante aqui novamente ressaltar o quanto o autor busca na linguagem comum a melhor forma de se expressar. Vale lembrar que, nessa tradição, Epicuro já possuía em sua própria linha de pensamento uma trilha de vocabulários que já haviam sido implementados, permitindo que fossem tratados temas e conceitos nunca antes nomeados, a exemplo do conceito de *átomo*. Dito isso, essa circunstância de criação de vocabulários ocorreu na língua do filósofo, não tendo sido estendida para a língua latina, a língua de Lucrécio.

Mas, sobre a preocupação de Epicuro no tocante à linguagem, talvez um dos melhores exemplos atinentes ao tema, especificamente em respeito à função didática da linguagem, esteja em um trecho de Erotianus, autor de textos hipocráticos do século seguinte àquele de Lucrécio:

Pois se fossemos explicar as palavras conhecidas por todos, teríamos que explicar ou todas ou algumas. Mas explicá-las todas seria impossível, enquanto fazê-lo a somente algumas seria despropositado. Pois explicaríamos ou por dizeres familiares ou por dizeres desconhecidos. Mas palavras desconhecidas parecem descabidas para esse intuito, já que o aceito seria explicar coisas menos conhecidas por meio de coisas mais conhecidas; e palavras familiares, estando no mesmo nível que essas, se tornam pouco instrutivas para ilustrar a linguagem, como diz Epicuro. Pois a capacidade de informar de uma língua é tipicamente arruinada quando sofre dos encantos de dado contexto, como se por uma droga homeopática (Erotianus 34.10-20).⁵⁷

Isso explicita com clareza que sobre a linguagem para Epicuro haveria uma preocupação para além do problema epistemológico, para além de um tema sobre sua função de descrever a realidade. Uma preocupação com a função didática do uso da língua, por tanto, faria com que a língua comum importasse muito para uma análise da produção de sentidos na filosofia de Epicuro.

⁵⁷ *For if we are going to explain the words known to everybody, we would have to expound either all or some. But to expound all is impossible, whereas to expound some is pointless. For we will explain them either through familiar locutions or through unfamiliar. But unfamiliar words seem unsuited to the task, the accepted principle being to explain less known things by means of better known things; and familiar words, by being on a par with them, will be uninformative for illuminating language, as Epicurus says. For the informativeness of language is characteristically ruined when it is bewitched by an account, as if by a homoeopathic drug.* (LONG; SEDLEY, 1987, p.99).

Portanto, não se pode deixar de considerar a influência da posição de Epicuro, acerca da importância da didática, no uso da língua feito por Lucrécio. Naquele contexto em que Lucrécio se encontrava, a transliteração de palavras e termos gregos era costumeira e então bem aceita para termos específicos, tal como para o nome de disciplinas no uso corrente da língua latina. Por outro lado, Cícero, por exemplo, carregava consigo a preocupação de se endereçar aos seus concidadãos em sua própria língua (SEDLEY, 1999, p.229), o que demonstra um anseio em latinizar os debates da época. Aparentemente, experimentava esses mesmos anseios Lucrécio, que se encontrava também realmente em meio a uma total ausência de vocabulários técnicos filosóficos propriamente latinos, e, ele próprio, então, enfrentou um conjunto similar de dificuldades àqueles enfrentados por Cícero para expressar a filosofia grega na mesma língua (KEEN, 1979, 63).

No entanto, diferentemente de Cícero, Lucrécio evita ao máximo qualquer tipo de remissão à língua grega, de modo que nas obras filosóficas de Cícero se encontram 99 palavras no grego para se designar termos filosóficos, enquanto em Lucrécio há apenas 2 (REILEY, 1909, p.8-9); embora deva se lembrar aqui que a exposição de conteúdos filosóficos de Cícero é bem mais extensa e admite uma variedade bem maior de temas e escolas filosóficas do que aquela de Lucrécio. Ainda assim, Lucrécio demonstra manter-se firme em sua posição e metodologia explicativa.

Por outro lado, a forma e intenção de exposição de Lucrécio utilizada por ele para aproximar o público latino da filosofia epicurista, por meio de uma linguagem e terminologia familiares, vêm em contraposição a eventuais, porém claramente intencionais, usos de transliterações diretamente do grego. Nesses casos, contudo, percebe-se na escrita lucreciana o uso de transliterações do grego, justamente em ocasiões em que o mesmo busca afastar o leitor do conteúdo e gerar um estranhamento em relação a certas ideias, não coincidentemente aquelas não pertencentes à filosofia do mestre, Epicuro (WARREN, 2010, p. 22); ou, nas palavras de Sedley, é um indicativo da irrelevância do conteúdo aos olhos de Lucrécio (1999, p.237). O termo que ainda será tema de uma breve exposição, *harmonia*, é ele próprio um exemplo dentre tais ocorrências.

Feita essa introdução, a partir das primeiras linhas após o fim do proêmio do livro III da obra *De rerum natura* de Lucrécio, o tema aí tratado pelo filósofo-poeta é a apresentação do *animus* e da *anima*, ou seja, a psicologia epicurista. Ademais, para além desses dois termos, há um vocabulário que acompanha de perto toda a relação descrita entre o corpo e a mente, que é denominado *sensus*. Esse vocabulário, em seu sentido mais óbvio a ser interpretado e traduzido para a língua portuguesa, se refere ao sentido ou aos sentidos.

Contudo, em certos momentos, esse vocabulário é associado a *animus* para indicar um tipo especial de sentido, como a capacidade ou as faculdades da mente. Rastrear esses três vocabulários permitirá que seja melhor compreendida essa temática epicurista, o vocabulário lucreciano e também oportunizará uma análise sobre as possibilidades de tradução para o terceiro termo referido no contexto específico citado. Esse será nosso objetivo, e já que para a compreensão do sentido específico do terceiro vocabulário que nos interessa dependemos da compreensão dos outros dois, essa será nossa porta de entrada.

Resgatando o tema da linguagem já apresentado, o uso corrente de ambas as palavras, *animus* e *anima*, é de suma importância para que compreendamos o sentido que Lucrécio dá a esses termos de maneira a expor a filosofia epicurista. E, começando por uma perspectiva geral sobre as relações entre os primeiros dois vocabulários, o termo *anima* é posto em oposição a ambos, *animus* e *corpus* (ERNOUT & MEILLET, 2001, p.34). Por um lado, *anima* se opõe a *animus* em relação à função a que se presta, por outro, *anima* se opõe a *corpus* em relação ao sentido de sua figura abstrata, ou antes oculta, que apresenta em oposição à materialidade visível da figura do corpo.

A *anima*, no contexto da língua e da cultura latina, é comumente referida a um sopro ou um ar. Isso pode ser percebido facilmente sendo examinada a etimologia da palavra, posto que o sentido inicial da mesma, aplicado ao princípio vital, mostra justamente esse entendimento sobre o sentido do mesmo princípio, uma vez que sua raiz etimológica seja aquela dos vocábulos *anemos* do grego ou *ánilah* do sânscrito, palavras cujo sentido se refere justamente ao ‘sopro’ (D’HAUTERIVE, 1948, p.7). Assim percebemos que uma concepção acerca das qualidades do princípio vital já existia na cultura latina; e a partir de noções concretas ou gerais que se observava ocorrendo apenas nos corpos vivos provinham tentativas de explicar esse mesmo princípio. Esse é pensado como algo invisível aos olhos e que permite a ocorrência da vida, um princípio vital que, embora não seja visto, tem seus efeitos distintamente perceptíveis. Nesse ponto, há uma oposição a *corpus*, que é aquilo plenamente perceptível aos sentidos, enquanto a *anima* está, ao menos, oculta. Já no caso de *animus*, em oposição a *anima*, é aquele que carrega o significado de uma capacidade de entendimento, tanto racional quanto afetiva, enquanto a alma sem o *animus* seria débil (ERNOUT & MEILLET, 2001, p.34).

O que mais se diz acerca da teoria psicológica epicurista é que esta se trata de uma teoria materialista. O filósofo Christian Wolff percebeu essa ser uma distinção importante entre a filosofia de Epicuro e outras linhas filosóficas, de modo que destacou o epicurismo se tratar de “uma filosofia materialista” a partir dessa importante especificidade (1740, p.24).

Embora esse destaque tenha sido feito sobre a filosofia epicurista, na antiguidade a referida teoria da *psique* não era a única teoria materialista. Outras concepções em alguns pontos similares às descrições da psicologia faziam parte de certas preconcepções de alguns dos leitores de Lucrécio em um contexto greco-romano. A já citada teoria da *harmonia* é tema tratado por Lucrécio em seu poema:

Todavia, por falsa razão alguns julgaram em detrimento disso
que a consciência, própria do ânimo, não é localizada em parte alguma,
mas é um certo estado vital do corpo,
harmonia como os gregos dizem, porque nos faria
viver com percepção sensível, porquanto a mente não estaria em parte alguma;
como quando comumente se diz a boa saúde ser própria do
corpo e, no entanto, esta não é parte alguma do saudável.⁵⁸

A distinção, como bem esclarece o texto, está no fato de, diferentemente da teoria sobre a *harmonia*, a teoria epicurista descrever partes do corpo efetivamente distintas, que são elementos do que ele caracteriza como integrantes da *psique*. A questão que poderia preocupar Lucrécio sobre a possibilidade de haver confusão entre as duas teorias é que ambas concordam sobre a *psique* ser mortal, mas, para essa concepção, sendo fruto de um tipo de organização corpórea, que, quando desarranjada, leva ao fim da mesma *psique* (WARREN, p.29).

O vocabulário central de Epicuro é dividido em três partes em relação à descrição da constituição da *psique*. O primeiro termo que designa o todo é denominado pelo filósofo *psique* (‘η ψυχη’). Sobre suas partes, há uma parte racional da mesma denominada *logikon* (το λογικόν) e ainda uma irracional denominada *alogon* (τί ‘αλογον) (MEHL, 1999, p. 274).

De acordo com o poema filosófico lucreciano, o *animus* é aquele que carrega importantes características como o centro de controle de todo o corpo. Isso podemos já compreender quando o filósofo expressa, já nos primeiros versos desse começo de sua explicação: “Primeiramente digo, ânimo, mente como não raro chamamos / onde o governo, a deliberação sobre a vida, é localizado, / ser parte do homem não menos do que a mão e o pé / e ainda os olhos são partes de todos animais⁵⁹”.

⁵⁸ *at quidam contra haec falsa ratione putarunt / sensum animi certa non esse in parte locatum, / verum habitum quendam 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,* (DRN, III, 98-103) – Destaca-se que o primeiro versos não é numerado, pois se trata de uma inserção para preencher uma linha falta nos pergaminhos do poema, preenchida com frase dos estudos de Diels e Bailey.

⁵⁹ *Primum animum dico, mentem quem saepe vocamus, / in quo consilium vitae regimenque locatum est, / esse hominis partem nihilo minus ac manus et pes / atque oculi partes animantis totius extant.* (DRN, III, 94-97).

Por um lado, no *animus* se tem a origem dos afetos e, por outro, ele é responsável por direcionar os sentidos:

[...] porém ser como que o capitão e sobre todo o corpo dominar
o conselho, que nós chamamos de ânimo e mente.
E isso se adere ao local na média região do peito,
pois aí palpitam o pavor e o medo, em torno deste lugar
afagam as alegrias: portanto aí está a mente e o ânimo.⁶⁰

A outra parte da alma⁶¹ dispersa por todo o corpo
obedece e se move ao poder e impulso da mente.⁶²

Sobre esse último aspecto, o *animus* é tido como aquele responsável pelas decisões, na medida em que transmite para a parte responsável pelo movimento ordens para que o mesmo aconteça. Por fim, e em suma, o *animus* é aquele centro totalmente autônomo, carregando as duas funções, uma passiva e outra ativa⁶³: uma sediando os afetos, tais como o medo, a alegria etc, e outra ao exercer o pensar e ser origem dos comandos das ações e movimentos (MULLER, 2008, p.44). E, ainda, quando se pretende referir a ambas as partes, *animus* e *anima*, como um todo composto, Lucrécio na maior parte das vezes diz *animus*, já que ao *animus* é atribuída a função de controle do conjunto.

Contudo, há um trabalho de misturar os dois vocabulários e confundi-los ao se referir ao todo feito por ele propositalmente. O autor, para indicar que as duas partes são inseparáveis, faz essa elaboração conforme o texto progride. Ou seja, apesar de toda discrepância entre as duas noções até agora descritas, diferenças tanto em seus sentidos usuais na língua latina, quanto com respeito ao sentido delas na própria filosofia epicurista descrita por Lucrécio, o autor propositalmente confunde a linguagem para de alguma maneira identificar as duas partes compondo um uno inseparável. No verso 143, o vocabulário lucreciano que separa essas duas partes, a *anima* e o *animus*, é subvertido. Nesse ponto, Lucrécio diz: “A outra parte da alma dispersa por todo corpo obedece e se move ao poder e

⁶⁰ [...] *sed caput esse quasi et dominari in corpore totó / consilium, quod nos animum mentemque vocamus. / idque situm media regione in pectoris haeret. / hic exultat enim pavor ac metus, haec loca circum / laetitiae mulcent; hic ergo mens animusquest.* (DRN, III, 38-42).

⁶¹ Sobre a expressão ‘outra parte da alma’ essa é uma ocorrência em que Lucrécio utiliza o termo *alma* para se referir ao todo da *psique*.

⁶² *cetera pars animae per totum dissita corpus / paret, et ad numen mentis momenque movetur.* (DRN, III, 43-44).

⁶³ “For them, as for the Stoics (and, on at least some readings, Aristotle), emotions are inseparable from value judgments.” (SANDERS, p.364, 2008) e ainda completa, mais a frete, apontando como a visão do filósofo em questão está de acordo com o pensamento contemporâneo: “[...] on a cognitivist view, the judgment that something constitutes a harm is integral to fearing it.” (SANDERS, p.365, 2008).

impulso da mente⁶⁴” (D.R.N., 3.143-144). O que se esperaria, pelo uso até agora posto em prática por Lucrécio, seria “a outra parte do ânimo”, já que até então a essa, que é a parte dominante dentre as duas, ele se refere para falar do todo composto por *animus* e *anima*. No entanto, isso não é o que ocorre.

Ainda, a utilização excepcional do termo *anima* para definir a psique como um todo não é assim tão excepcional, uma vez que se repete. Todavia Lucrécio, mais a frente em seu poema, faz um comentário explicativo que mostra diretamente seus propósitos com a confusão de vocabulários:

Faze tu com que seja posto cada um deles sob o jugo de um só nome,
e ainda enquanto eu seguir dizendo alma, em razão da palavra,
ensinando ser mortal, acredites que eu também digo ânimo,
visto que existe um e a coisa foi unida a si mesma.⁶⁵

Já a *anima* é aquela parte responsável pelos próprios movimentos. A *anima* é aquela que recebe os estímulos sensoriais tanto do corpo quanto do ambiente. O primeiro em resposta a sentimentos surgidos no *animus*, a exemplo dos efeitos provocados pelo medo, como descreve o próprio Lucrécio:

Porém, quando a mente é mais movida pelo medo veemente,
vemos pelos membros toda a alma se resignar
e assim os suores e a palidez surgirem em todo
o corpo e a língua esmaecer e a voz faltar,
os olhos se enevoarem, os ouvidos soarem, as articulações cederem,
e depois vemos ao terror do ânimo se entregarem
comumente os homens [...]⁶⁶

O segundo como resposta dos estímulos externos que nos atijam os sentidos:

Pois não apenas os elementos da alma são muito menores
do que aqueles do corpo e que nos compõem as vísceras,
mas também são inferiores em número e poucos pelas articulações
são distribuídos; porquanto poderias notar que isso se dá: [...]
[...] por vezes não sentimos a adesão do pó
ao corpo, nem se assentar nos membros o giz disperso,
e nem a névoa à noite ou de uma aranha os fios tênues

⁶⁴ *cetera pars animae per totum dissita corpus paret, et ad numen mentis momenque movetur.*

⁶⁵ *Tu fac utrumque uno subiungas nomine eorum, / atque animam, verbi causa, cum dicere pergam, / mortalem esse docens, animum quoque dicere credas, / quatenus est unum inter se coniunctaque res est.* (DRN, III, 421-424).

⁶⁶ *verum ubi vementi magis est commota metu mens, / consentire animam totam per membra videmus / sudoresque ita palloremque existere totó / corpore, et infringi linguam vocemque aboriri, / caligare oculos, sonere auris, succidere artus, / denique concidere ex animi terrore videmus / saepe homines; [...]* (DRN, III, 152-158).

obstantes sentimos, quando somos envolvidos ao caminhar,⁶⁷

Sendo assim, a *anima* seria aquela parte ligada tanto ao sensorial quanto às respostas, intermediando a relação do *animus* ao resto do corpo.

Sobre a palavra *sensus*, o sentido comum da mesma para a língua latina, na referida época, envolve os significados de sensação ou sentimento, ainda opinião, decisão, juízo etc (ERNOUT & MEILLET, 2001, p.614). Dessa maneira, a palavra abarca um conjunto variado de sentidos que, por exemplo, no grego, é expresso por diferentes palavras.

Os significados em particular que têm relação com o contexto específico citado são ‘*aisthesis*’ (αἰσθησις), que seria a percepção, ‘*páthos*’ (πάθος), que seria relativo às paixões, e, por último, o significado referente aos órgãos perceptivos, *aistheteria*, (αἰσθητεία) (GLIDDEN, 1979, p.155). Todos esses significados são expressos por Lucrécio a partir da palavra *sentire*, cada um a seu momento e em seu contexto específico. As traduções sugeridas ao buscarmos o significado tal como traduzido do grego (SILVA, 2018, p.71), e ainda mais especificamente no contexto da filosofia de Epicuro, poderiam ser ‘sentido’, ‘sensação’, ou ainda ‘percepção’ para a palavra *aisthesis*; afeição, sentimento, estado ou paixão, no caso de *páthos*; e órgão sensorial para *aistheteria*.

Todavia, na passagem que nos interessa, Lucrécio utiliza a expressão ‘*sensus animi*’ para se referir à capacidade dessa parte da *psique*. Aparentemente ele se refere a certa propriedade central do *animus* que o permite realizar tudo que lhe é atribuído. Nesse momento, antes de uma explicação sobre o *animus*, o que seja o ânimo ainda não está claro ao leitor. Assim sendo, um termo generalista que fizesse apenas referência às funções citadas não geraria sentido para o leitor de língua portuguesa, que diferentemente do leitor latino não domina uma terminologia geral como essa para se referir no senso comum ao ânimo (*animus*) e suas capacidades ou faculdades. Dessa forma, construções tais como ‘sensação do ânimo’, ‘sentidos do ânimo’ ou até ‘percepção do ânimo’ não deixariam claro o suficiente de que maneira os termos ‘sensação’ ou ‘sentidos’ se relacionariam com o primeiro termo, mesmo se ele fosse substituído por mesnte, na medida em que não se poderia identificar o produto de tal combinação, enquanto não se sabe as propriedades do *animus*. Por outro lado, apenas se referir de uma maneira generalista, como traduzindo por ‘faculdade’ ou ‘capacidade do ânimo’, não expressaria nem de longe qualquer um dos sentidos específicos a que a palavra

⁶⁷ *Nam cum multo sunt animae elementa minora / quam quibus e corpus nobis et viscera constant, / tum numero quoque concedunt et rara per artus / dissita sunt, dumtaxat ut hoc promittere possis, / neque pulveris interdum sentimus adhaesum / Corpore, nec membris incussam sidere cretam, / nec nebulam noctu neque aranei tenvia fila / obvia sentimus, quando obretimur euntes*, (DRN, III, 374-377; 381-384).

sensus remete, novamente nem mesmo se substituíssemos ‘ânimo’ por ‘mente’, já que as faculdades e capacidades da mesma poderiam levar a uma confusão devido à preconcepção do leitor de língua portuguesa sobre o que seriam tais propriedades.

Para nos facilitar a questão, já tivemos uma breve exposição sobre aquilo que engloba o termo *animus*. Isso remove o obstáculo para que se possa compreender como esse termo poderia se associar à palavra ‘*sensus*’, para a construção ‘*sensus animi*’, já que os significados da palavra ultrapassam aqueles três últimos a que nos atemos. No mais, deve-se lembrar do propósito assumido por esse projeto, que é o de traduzir em língua relativamente acessível para o público leitor. Uma alternativa seria traduzir simplesmente por ‘sensação’ ou ‘sentido’, ou mesmo ‘sentidos’, este último talvez sendo o mais próximo utilizado no português corriqueiro, ao se dizer que “alguém recuperou seus sentidos”, como se referindo a certa capacidade de perceber e discernir. Mas, novamente, ainda seria vazia de sentido a tradução, quando, novamente, se pensa na carência de explicações sobre o significado de *animus* e, portanto, no que resultaria da compreensão do mesmo face a combinação ‘sentidos do ânimo’. Já que, ao leitor, por sua vez, falta compreender o que significa a palavra, considerada a polissemia do termo, haveria de ser encontrada outra que maximamente captasse toda a abrangência do que ela comporta, de forma a já atribuir algum sentido explicativo ao *animus*, bem como acontece no texto original latino.

Uma última tentativa seria resgatar as funções pertinentes ao *animus*, tal como as descrevemos anteriormente, e buscar um termo que as abrangesse e descrevesse no português, ao modo do texto original latino quando se utiliza da palavra *sensus*, que corresponde a uma gama de sentidos correspondentes a muitas das funções do *animus*. Recuperando os sentidos que buscamos abranger, esses seriam o direcionamento da atenção, sendo responsável pela acuidade dos sentidos, e ainda a relação unitária na função que desempenha de interpretar, por sentimentos e julgamentos, o mundo.

Com isso em mente, no português, uma palavra que temos e que abrange as capacidades perceptiva, atencional, e a capacidade de julgamento, com todas suas características próprias, seria ‘consciência’. A palavra ‘consciência’ engloba todas as características buscadas. E, embora, a razão do uso do termo ‘consciência’ já esteja bem explicado pelo contexto primeiro considerado, acerca da filosofia do autor em questão, temos tanto na língua original quanto no português ainda uma aproximação semântica entre os dois termos, ‘sentir’ (*sentire*) e ‘consciência’, que nos guia até a acepção corrente das palavras ‘ciência’.

Por *scio*, ou até e principalmente por *scisco* é composta tanto a raiz da palavra ‘consciência’ bem como a da ‘sensação’ (*sensus*). Isso se dá no ponto em que ambas se associam a um sentido comum do que denominaríamos no português ‘discernimento’, e que muito diz, levando-se em conta essa função comum, do que seria essa faculdade. Encontramos os sentidos da palavra ‘sensação’ (*sensus*) se estendendo desde o ato da percepção até aquele da decisão (ERNOUT & MEILLET, 2001, p. 614), aproximando duas pontas de uma cadeia de faculdades que, embora conectadas, vão desde uma faculdade passiva até uma faculdade ativa. Contudo, a ciência (*scio*) encontra seu sentido mais próximo e congênere àquele da sensação (*sensus*) realmente naquele de um ‘discernimento’ (ERNOUT & MEILLET, 2001, p. 602-603), esse sim mais equivalente ao sentido passivo de *sensus*, o de uma ‘percepção’. Dessa maneira, podemos perceber ainda mais que o termo nos é apropriado.

Por fim, para a composição sintática de ‘*sensus animi*’, opta-se por traduzi-lo por uma estrutura explicativa que expanda a forma sintética do genitivo de propriedade utilizado na língua latina. Substitui-se, então, a referida estrutura por um aposto: ‘*sensus animi*’ por ‘consciência, própria do ânimo’, para deixar claro na sintaxe do português o significado que se pretende com a associação desses dois termos, os escolhidos para traduzir *sensus* e *animus*.

Esse conjunto de escolhas foi exclusivamente utilizado nessa primeira aparição do termo, o que se deveu à necessidade de informar antecipadamente algo sobre o *animus*, já que ainda não havia qualquer informação sobre as faculdades por ele desempenhadas e o termo no original já garantia ao leitor alguma compreensão. Tal esclarecimento retifica a alteração excepcional da metodologia para tradução do texto filosófico escolhida e previamente descrita de se manter um mesmo termo para a tradução de uma noção filosófica no decorrer de todo o texto. Ademais, a essa explicação sobre o ânimo, nessa tradução de que tratamos, se remete em uma tradução mais a frente, sendo recuperada a conexão terminológica ao se expressar a ocorrência de um desmaio: “Há esse estado, quando acontece de se perder a consciência / ou de haver ocorrido uma síncope: quando então se treme e todos / desejam que se recupere o elo último da vida”⁶⁸. No original latino a expressão ‘*animo male factum*’ recupera a palavra *animus* para uma conexão de sentidos com esse termo que o autor utiliza para designar o centro de entendimento e decisões, a mente, o ânimo. Isso foi recuperado na tradução por ‘perder a consciência’, religando pelo termo consciência a relação do desmaio com a perturbação do *animus*.

⁶⁸ *quod genus est, animo male factum cum perhibetur / aut animam liquisse; ubi iam trepidatur, et omnes / extremum cupiunt vitae reprehendere vinclum* (DRN, III, 597-599)

X. A RETÓRIA LUCRECIANA

A obra *De rerum natura*, como já mencionado, dispõe de um interlocutor em especial, um leitor que é o alvo primeiro que a obra busca atingir. A Memmius nomeadamente o próprio poeta se direciona logo no início do primeiro livro de sua obra. Dessa forma, fica claro que o objetivo da obra é informar e divulgar sobre a filosofia de Epicuro. Portanto, um tema riquíssimo para se explorar nos livros de Lucrécio é aquele das diversas maneiras do autor construir suas argumentações, enquanto desenvolve os variados conteúdos da obra. Isso porque as possibilidades de multiplicar os sentidos no decorrer de sua escrita são inúmeros, dadas às qualidades próprias da poesia como meio de transmissão.

Um segmento do texto é particularmente apropriado para serem feitas análises desses meios operados por Lucrécio para a construção das ideias que ele deseja expor. Na transição da primeira para a segunda metade do livro III de Lucrécio, há uma longa passagem de aproximadamente 200 versos que compõem a mais extensa argumentação do autor dentre os seis livros que constituem a obra com o fim de se provar um único ponto (STRAUSS, 1967, p.108). Apesar das opiniões variarem sobre o nível de interdependência dos argumentos, alguns autores como Strauss (1967, p.108) afirmam haver realmente certo nível de interdependência entre eles. Contudo, pode-se pensar todo o conjunto como uma só argumentação dividida em onze ou talvez doze, dependendo de como se enxergue a progressão de uma delas em especial, cadeias argumentativas.

Todavia esta não se trata de uma exposição detalhada de cada parte desse a que se referiu como um só grande argumento, antes serão aboradadas várias questões tanto sobre a relação entre as cadeias argumentativas, quanto sobre as estratégias argumentativas de que Lucrécio se vale. Algo interessante de se notar é que, na busca por acessar o público com um discurso popular, o autor se vale dos conjuntos de crenças disseminadas dentre a população para construir certos argumentos e associações de ideias. Outro ponto importante de se atentar, e nesse temos aqui o tema central destes escritos, é em relação às múltiplas formas de construção argumentativa e de associação de ideias de que o poeta se utiliza. Vejamos até que medida se equilibra o texto, entre a forma e o conteúdo.

Faremos então dessa vultosa passagem, e digo tanto no sentido de sua extensão quando no de sua elevação, um laboratório. Nesse excerto, teremos o modelo onde serão examinadas as diversas possibilidades de utilização das propriedades tanto da semântica e sintaxe latina, e de uma fortuna argumentativa da mais alta estirpe, quanto da forma poética,

elementos esses que, somados à grandiosidade do conteúdo, fizeram da obra, *De rerum natura*, um dos marcos basilares que dão testemunho sobre a fortuna da língua-cultura latina.

Primeiramente, sobre a estrutura geral da argumentação, como se disse, ela é composta por onze, por alguns interpretes consideradas doze (WEST, 1975)⁶⁹, partes e ela pretende convencer o leitor de que o conjunto, *animus* e *anima*, é mortal. De início, é importante lembrar que o filósofo informa que o conjunto composto integrado por essas duas partes pode ser denominado tanto por um quanto pelo outro nome. A evocação de um ou outro termo vale, por um lado, para nos argumentos em que se reconhece qualquer qualidade pertencente à natureza de um, também se transfira essa mesma qualidade para a outra parte, e, ainda, por outro lado, para por vezes se nomear o todo, constituído por ambas as partes, por um ou outro termo.

Sobre o argumento maior, composto pelo conjunto das cadeias lógicas desenvolvidas pelo autor, esse se sucede da maneira apresentada a seguir. Em primeiro lugar, Lucrécio argumenta a favor da sutileza da alma, encaminhando-nos para a ideia de ser composta por pequenas e voláteis partículas. Em segundo lugar, ele constrói a ideia acerca da incapacidade dela se manter estável uma vez que o corpo não mais a contenha, para nos dizer que ela não poderia se manter íntegra em pleno ar, sobrevivendo à morte do corpo E, em terceiro lugar, ele vem nos dizer que o corpo e a mente se desenvolvem e, ulteriormente, decaem juntos, apontando para a qualidade de a mente ser mortal também em decorrência da simultaneidade desses fatos, indicando uma progressão e decadência referente aos dois termos dessa equação.

Todo esse início da sequência de suas cadeias argumentativas, por meio do último argumento dentre os três primeiros apresentados, se liga ao próximo seguimento que tem por centro um debate médico. As três próximas sucessões direcionam o debate justamente para a questão da mente sofrer semelhantes oscilações e males àqueles do corpo. Isso apontaria para uma similaridade que indicaria, primeiramente, o contato entre os dois, e, ainda, se dar em uma a deteriorização sob o efeito de uma condição que se dá em outra, ainda por razões variadas. O primeiro argumento é sobre os distúrbios que afetam tanto o corpo quanto a mente e demonstrariam a possibilidade da alma ser destruída. O segundo é sobre os sintomas da embriaguez, que mostram como os reflexos dos males sofridos pelo corpo são também sentidos na *anima*, eles que, se extremados, destruí-la-iam. E, por último, o terceiro é sobre

⁶⁹ Isso ocorre devido a uma cadeia argumentativa em especial que é considerada por alguns interpretes, tal como West, como se tratando, na verdade, de duas cadeias argumentativas distintas. A posição aqui é a de que se trata de uma única cadeia, portanto o número de cadeias argumentativas que compõe o referido trecho seriam onze.

convulsões e ataques epilépticos, que claramente demonstrariam como a alma é desestabilizada ainda no corpo, portanto não se manteria incorruptível fora dele.

Por fim, esses dizeres culminariam no corolário pelo qual ele nos explicaria que, seja por uma cura de um desses males descritos ou pela decadência por eles provocada, o fato de mudar já seria algo que indicaria não se tratar de algo eterno. Ou seja, a transição é um indicativo da mortalidade e da finitude, de modo que, já por participar de um discurso médico ou de ser afetado por males, se provaria que o *animus* e a *anima* são mortais. Dessa última sequência, ainda é posta a oitava cadeia que serve a dizer que uma morte lenta assinala um desligamento progressivo da mente e das capacidades motoras, ou seja, do *animus* e da *anima*; isso, então indicaria a morte do conjunto.

Finalmente, chegamos às últimas três cadeias lógicas que marcam o derradeiro percurso da argumentação. A primeira delas, por vezes dividida em duas (WEST, 1975, p.109-111), demonstra que, se tratando de uma parte do corpo como qualquer outra, a *anima* ao se separar do corpo se decompõe. Isso ocorre pelas partes, juntamente do corpo, comporem uma unidade. Em seguida, o mau cheiro é tomado como evidência da ausência da *anima*, indicando que o corpo e ela sejam inseparáveis e que uma ruptura entre os dois resultaria no fim último. E, por fim, é tratado o tema de desmaios, que indicariam um problema relativo à alma no corpo. Esse problema é interpretado como um comprometimento de seu vínculo com o mesmo, o que indicaria que, novamente, a *alma* seria tão volátil que não se sustentaria por nenhum período quando exposta ao ambiente fora do corpo.

Feita essa introdução à discussão e argumentação feita por Lucrécio, agora tratemos de observar de que maneiras certas argumentações estabelecem coesão com pontos diversos da teoria epicurista sobre a *anima*, pontos esses que se encontram fora desse conjunto argumentativo, nessa referida longa passagem do poema. Um bom lugar por onde se começar a dar exemplos de tais conexões é em certa passagem referida por SCHRIJVERS (2007, p.277):

E porque a mente é uma parte do homem, que em lugar
preciso subsiste fixa, bem como as orelhas e ainda os olhos o são
e ainda os outros sentidos posto que governam a vida,
e bem como as mãos e ainda os olhos ou as narinas por si
afastadas de nós não podem sentir ou existir,
mas, no entanto, em pouco tempo se liquefazem em putrefação,
assim o ânimo por si não pode sem o corpo e o próprio
homem existir, corpo que daquele parece ser como que o receptáculo,
ou talvez prefiras que algo outro ainda mais contíguo se lhe
imagine, visto que o corpo se adere por uma ligação.⁷⁰

⁷⁰ *Et quoniam mens est hominis pars una, loco quae fixa manet certo, vel ut aures atque oculi sunt / atque alii sensus qui vitam cumque gubernant, / et vel uti manus atque oculus naves seorsum / secreta ab nobis nequeunt*

Esse excerto se conecta diretamente a uma menção anterior do escritor sobre uma concepção diferente da epicurista que afirma que a mente e a capacidade motriz seriam produzidos no corpo como resultado de um tipo de *harmonia* (DRN, III, 98-134), tema exposto pelo autor como possível problema de interpretação da temática epicurista, ainda mais por essa se tratar de outra concepção também materialista. Tal ideia, o autor combate de forma veemente, com argumentações bem convincentes para o leitor, combatendo inclusive o ponto de esse estado se dar como resultado de boa saúde. Superando essa possibilidade, Lucrécio realiza uma função heurística na comprovação da mortalidade da alma (SCHRIJVERS, 2007, p.277). Isso porque, quando se utiliza naquela argumentação de uma aproximação entre a saúde e a *harmonia*, já se permite que aqui sejam recuperados os dizeres de que o *animus* e a *anima* são apenas partes como outras quaisquer do corpo e, por último, que se lhes dê semelhante fim quando o inimigo último nos alcança; ou seja, a decomposição.

Outro ótimo exemplo de um uso de construções e argumentações pretéritas, que conectam essas passagens ao corpo das teorias e reflexões epicuristas de Lucrécio, está em uma passagem que passou despercebida a West (1975, p.113) sobre sua potência argumentativa nessa construção épica do poeta.

Então, uma vez que o corpo não possa suportar que o ânimo
se separe, pois que em desagradável odor se liquefaz,
porque duvidas que nascida dentro e exalada do fundo
emanaria como fumaça a força difusa da alma,
e ainda por isso em tanta ruína decadente alterado
o corpo sucumbiria, pois dentro estão instáveis na região
os alicerces, a alma vertendo para fora pelas articulações
e por toda junta que há no corpo dos seres humanos,
e ainda pelos poros? Podes saber de várias formas que
a natureza fragmentada da alma teria saído pelas articulações,
e antes foi arrastada no mesmo corpo,
quando arruinada teria exalado para fora pelas brisas de ar.⁷¹

West recupera uma argumentação de um famoso intérprete que parece sustentar que o odor e o colapso do corpo indicariam o fim derradeiro da alma. Contudo, o mesmo critica a

sentire neque esse, / sed tamen in parvo linquuntur tempore tabe, / sic animus per se non quit sine corpore et ipso / esse homine, illius quasi quod vas esse videtur, / sive aliud quid vis potius coniunctus ei / fingere, quandoquidem conexu corpus adhaeret (DRN, III, 548-557).

⁷¹ *Denique cum corpus nequeat perferre animai / discidium quin in taetro tabescat odore, / quid dubitas quin ex imo penitusque coorta / emanarit uti fumus diffusa animae vis, / atque ideo tanta mutatum putre ruina / conciderit corpus, penitus quia mota loco sunt / fundamenta, foras anima emanante per artus / perque viarum omnis flexus, in corpore qui sunt, / atque foramina? Multimodis ut noscere possis / dispertitam animae naturam exisse per artus, / et prius esse sibi distractam corpore in ipso, / quam prolapsa foras enaret in aeris auras* (DRN, III, 580-591).

defesa do argumento como algo que não se sustenta e não leva a que se proceda para a conclusão pretendida. O que West parece ter esquecido é que os odores do corpo não constituíam tema inédito no terceiro livro de Lucrécio. Em um assunto que tratava sobre a descrição microscópica dos elementos componentes do *animus*, diga-se de passagem em um emblemático trecho que é escrito nesse contexto ⁷², o autor não só citara os odores, como deixara subentendido que os aromas de cada corpo são resultado da presença da alma e das particularidades dela em cada corpo. Portanto, o argumento do extrato se conecta diretamente a essa noção já presente anteriormente no texto. Mais do que isso, mesmo a menção prévia do assunto dos odores já parecia se valer de um entendimento comum sobre características próprias do corpo animado, a saber, o calor, os odores e a respiração, este último que provavelmente se liga aos outros dois sentidos e leva à adoção da palavra *anima*, para significar esse conjunto de capacidades do corpo vivo, uma vez que como já foi dito, essa palavra se refere a um sopro, o que nos remete diretamente justamente à respiração e ao último suspiro antes do fim.

E, para que aproveitemos e extraíamos o máximo de cada assunto, há outro ótimo exemplo de referência a noções comuns que parece ter também passado despercebida pelo mesmo autor em sua leitura dos argumentos de Lucrécio. Sobre esse mesmo assunto da referência culturalmente comum e até etimológica da *anima* ao sopro, em duas passagens, em especial, o poeta utiliza essa conexão:

Por exemplo, quando aturdidos pelo sono percebemos no alto
exalar um vapor e um fumo elevar-se aos altares;
com efeito esses simulacros são sem dúvida gerados por nós – [...]. ⁷³

E ainda também por vezes subitamente afetado pela força de uma doença
alguém diante de nossos olhos, como pelo golpe de um raio,
desmaia e espuma, geme e estremece as juntas,
delira, contrai os músculos, se contorce, exala o ar
descompassadamente, e se projetando agita os membros.
Por certo, pois a força disjuntiva de uma doença pelas articulação
perturba a alma que agita as espumas, como em água salgada
as ondas fervilham com a força viril dos ventos. ⁷⁴

⁷² “Esse é o tema quando a flor de Baccho se esvaiu, ou quando / o espírito suave do unguento se dissipa em aromas, / ou quando os sucos de algum corpo já cessam; / entretanto a própria coisa não parece ser menor a olho nu / em consequência disso e nem alguma medida faltar do peso, / obviamente porque muitas e diminutas sementes dos sucos / e os odores das coisas se apartaram de todo o corpo” (DRN, III, 224-227).

⁷³ *Quod genus in somnis sopiti ubi cernimus alte / exhalare vaporem altaria ferreque fumum; / nam procul haec dubio nobis simulacra geruntur* –[...] (DRN, III, 431-433).

⁷⁴ *Quin etiam subito vi morbi saepe coactus / ante oculos aliquis nostros, ut fulminis ictu, / concidit et spumas agit, ingemit et tremit artus, / desipit, extentat nervos, torquetur, anhelat / inconstanter, et in iactando membra fatigat. / Nimirum quia vis morbi distracta per artus / turbat agens animam spumas, ut in aequore salso / ventorum validis fervere viribus undae* (DRN, III, 487-491).

Nas duas passagens o escritor dispõe da relação entre o sopro e a alma. Na primeira, Lucrécio busca nos convencer de que a fragilidade das imagens da fumaça em nossos sonhos equivaleria à brevidade das partículas da alma (HOWARD, 1961, p.149-150). Nesse momento, ele arquiteta uma bela metáfora entre elaborados altares e a nossa constituição física, ambos na dependência de certos ares para cumprirmos nossa existência. Esse é um ponto de destaque revelado de maneira perspicaz pelo intérprete (WEST, 1975, p.99). Isso indicaria um paralelo entre a delicadeza da fumaça no suspiro dos altares à ligeireza do suspiro de nossas almas.

Todavia, a segunda ocorrência do mesmo lhe escapa. No próximo trecho, apesar da percepção correta do comentador sobre a analogia do poeta entre o sopro da alma e aquele dos ventos, lhe escapa o uso da palavra *anhelat* (exala). Essa palavra por si só já faz referência ao suspiro-alma, além do que, o que talvez se percebesse pelos falantes latinos pelo paralelo sonoro, *ánhelat*, *anemos* do grego e *anima*, possuem a mesma raiz etimológica (D'HAUTERIVE, 1948, p.7) e já dialogam entre si pela sonoridade evidente, corroborando ainda novamente com o sentido da alma como suspiro.

Dando continuidade sobre o tema do uso por Lucrécio de figuras etimológicas para reforçar argumentos, sugerindo assim relações, há ainda outro bom excerto a esse respeito:

Agora veja e que nos animais nascidos e mortais
são os ânimos e ainda ligeiras as almas poderás entender,
há tempos em doce labor, sendo buscada e redescoberta
tua vida digna, continuarei a compor os versos.
Faze tu com que sob o jugo de um só nome seja posto cada um deles,
e ainda enquanto eu seguir dizendo alma, em razão da palavra,
ensinando ser mortal, acredites que eu também digo ânimo,
visto que existe um e a coisa foi unida a si mesma.⁷⁵

Na passagem apresentada, o primeiro tópico a ser exposto diz respeito à relação entre as palavras *animantibus*, *ánimus* e *animas* (animais, ânimo e anima). Como se pode perceber, os três compõem uma figura etimológica, ou seja, a repetição de uma raiz etimológica. O que nos importa perceber disso é o modo como isso exerce uma força sugestiva que acompanha a força argumentativa. Enquanto se diz que animais, almas e ânimos são mortais, se sugere que a relação existente entre as três palavras venha a sugerir uma proximidade de suas qualidades: quando animais perecem, também suas *animas* e *animus* se esgotam (WEST, 1975, p.95).

⁷⁵ *Nunc age, nativos animantibus et mortalis / esse animos animasque levis ut noscere possis, / conquista diu dulcique reperta labore / digna tua pergam disponere carmina vita. / Tu fac utrumque uno subiungas nomine eorum, / atque animam, verbi causa, cum dicere pergam, / mortalem esse docens, animum quoque dicere credas, / quatenus est unum inter se coniunctaque res est.* (DRN, III, 417-424).

Ainda sobre o mesmo fragmento, nesse trecho temos um dos exemplos de um dos tipos de elaboração mais impressionantes do texto para a construção de sentidos, parte da cuidadosa construção realizada pelo poeta. Reparemos na estrutura do verso que se segue: *quatenus est unum inter se coniunctaque res est*. Perceba que o termo ‘*inter se*’ se encontra bem ao meio do verso, de modo a conectar as duas metades, entre si, justamente pelo meio. Ainda sobre esse único e riquíssimo verso, o mesmo intérprete explica ainda outros detalhes importantes que servem ao autor para carregar significado. Primeiramente, há o uso de quiasma, fazendo com que não só o ‘*inter se*’ seja o termo de união no centro da frase, mas com que os verbos ‘ser’ (*est*) se encontrem nas duas pontas extremas da oração, como que sendo amarrados por (*inter*)médio do centro do verso. Outro apontamento é acerca do uso de singulares na oração como demonstração da união dos termos associados um ao outro. Por fim, há ainda a ambiguidade gerada pelo pronome ‘*se*’, que pode se referir tanto a um singular quanto a um plural.

Em variados casos a sintaxe latina é utilizada por Lucrécio para construir um desenho, que figura na estrutura do verso a mesma ideia que é logicamente construída por ele. A essa variedade de ocorrência, West dá o nome de onomatopeia sintática, ou seja, não pelo som, mas pelo desenho da sintaxe se mimica uma ideia a ele correspondente. Da mesma maneira ocorre no verso: *Tu fac utrumque uno sub iungas nomine eorum*. Nele, exemplo escolhido por West para apresentar o tema e cunhar o nome desse gênero de apresentação e reforço argumentativo, *sub* e *nomine* são violentamente separados, de maneira que *utrumque* (cada um) e *nomine* (nome) sejam unidos pelo verbo jungir (WEST, 1975, p.96).

Ainda me valendo do tema das figuras etimológicas para fazer mais um apontamento, há ainda uma dessas figuras em uma passagem que requer destaque:

Além disso, é gerada junto com o corpo e a um tempo
sentimos a mente crescer e junto envelhecer.
Pois, bem como as crianças vagam com um débil e fraco
corpo, assim o tino do ânimo segue minguado.
Daí, quando a idade os desenvolve em homens robustos,
a ponderação também é maior e a potência do ânimo ampliada.
Quando já homens feitos, depois é próprio da idade o já abatido
corpo e os membros languidos em homens enfraquecidos,
a perspicácia titubeia, a língua vacila, a mente oscila,
tudo falha e desvanece de uma só vez.
Logo também é dissipado o ânimo em toda sua
natureza, bem como a fumaça, a profundas correntes de ar,
visto que é gerada junto e junto vemos
crescer e, como ensinei, a um só tempo esgotada se esgota.⁷⁶

⁷⁶ *Praeterea gigni pariter cum corpore et una / crescere sentimus pariterque senescere mentem. / nam velut infirmo pueri teneroque vagantur / corpore, sic animi sequitur sententia tenvis. / Inde ubi robustis adolevit*

Esse extrato tem a seu fim uma figura etimológica. As palavras *fessa* e *fatisci* fazem entre si um contraste enquanto se comunicam por uma mesma origem etimológica, bem como tentou ser replicado no português pelo uso de ‘esgotada se esgota’. Já em relação a outro aspecto dessa argumentação, os mesmos dois termos, que no original, designam mais que um esgotamento, um rompimento, aludem ao vigor do homem robusto citado anteriormente. Contudo, essa conexão não é feita sem intermédio. O que é traduzido por “e tudo falha e desvanece de uma só vez”, (*deficiunt, desunt*) já era um indício da falha aludindo também à força. Percebe-se, então, uma progressão no decaimento desse vigor, feita por esses dois pares de palavras que se reforçam em sentido. Essas são correspondências lógicas, que apontam para uma analogia no próprio corpo do argumento, como que amarrando diferentes pontos do mesmo.

Outro interessante ponto que amarra toda essa passagem é o espelhamento dos dois primeiros versos nos dois últimos. Por um lado, parte da estrutura é idêntica e, por outro, o que não o é, tem seu sentido aparentemente parafraseado. Entretanto, deve-se perceber que essa replicação não carrega meramente um sentido duplicado, senão que, na paráfrase, a mente vai do conseqüente envelhecimento à pura e simples obliteração: “sentimos junto crescer e junto envelhecer” se transforma em “vemos junto crescer e esgotada se esgota”, ou seja, do esgotamento da velhice, segue-se a destruição. E esse é um exemplo de um tipo de conexão comum feita por Lucrécio para ligar diferentes pontos de um argumento, ou até diferentes argumentos que se comunicam por um termo comum. Embora isso ocorra mais usualmente pela repetição de termos e não de versos inteiros⁷⁷.

Uma qualidade adicional interessante sobre o modo como o autor se comunica com os leitores é um tipo de argumentação que remete à memória e a afetos vividos pelos mesmos. Para expor esse tema temos a seguinte passagem:

Ocorre aí que veríamos que, assim como o próprio corpo
sustenta imensas moléstias e severa dor,
também o ânimo se afeta por lancinantes angústias, o lamento e o pavor;
por isso chega também a ser partícipe da obliteração.

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. / Ergo dissolui quoque convenit omnem animai / naturam, ceu fumus, in altas aeris auras; / quandoquidem gigni pariter pariterque videmus / crescere et, ut docui, simul aevo fessa fatisci. (DRN, III, 445-458).

⁷⁷ “Just as the smoke (456) repeats without any dialectical force the smoke which was dialectically active in the previous argument 436, so *penetrant* (471) points forward to 476 and 485; so *reflexit* 502 seems to be a medical term and points forward to 511 and 522.” (WEST, 1975, p.107)

E mais, em corpos doentes desgarrado divaga
 por vezes o ânimo; pois desatina e delira,
 enquanto em grande letargia é levado abaixo
 e a um eterno torpor dos olhos em um aceno descendente,
 donde nem são discernidos os sons, nem de reconhecer as figuras
 de outros se é capaz, daqueles ao redor que chamam para a vida,
 que banham suas faces e bocas em lágrimas.⁷⁸

Podemos observar no excerto, primeiramente, três pontos distintos que chamam logo a atenção. Sobre a rítmica, nas duas linhas que seguem o primeiro verso, temos uma semelhança sonora. As palavras ‘imensas moléstias e severa dor’ ecoam certa repetição em ‘lancinantes angústias, o lamento e o pavor (*inmanes morbos durumque dolorem - curas acris luctumque metumque*). Essa repetição do autor no original indica justamente um espelhamento dos males do corpo em um conjunto diferente que assola a mente. Além do mais, em *acris* (lancinantes) temos uma palavra utilizada comumente para males físicos, mas aplicadas agora a males do espírito. Por último, há a dor que se aplicaria tanto a uma dor do corpo, quanto a uma dor da alma (WEST, 1975, p.102).

Percebemos que há uma repetição de uma mesma descrição, entre uma exposição generalista dos acontecimentos e uma mais detalhada. Em um primeiro momento é anunciada uma referência a sons e figuras, mas logo em seguida podemos perceber que o autor detalha os acontecimentos. Cruzando os versos perceberíamos a seguinte explicação dos fatos: de um lado, “nem são discernidos os sons, [...] daqueles ao redor que chamam para a vida” e, do outro, “nem de reconhecer as figuras de outros se é capaz, [...], que banham suas faces e bocas em lágrimas”. A estrutura explicativa se deve ao fato do doente, no primeiro momento, se encontrar alheio à situação e isso é explicitado pela diferença entre as duas perspectivas dos acontecimentos (WEST, 1975, p.102).

Podemos notar, também, que há uma descrição de cunho demasiado afetivo. Essa é realmente uma tentativa de evocar memórias e sentimentos no leitor. Ao nomear o “eterno torpor dos olhos” antes mesmo de revelada a morte, que é abordada como possibilidade para o corpo e a alma em um argumento mais à frente, o poeta recorre à lembrança da angústia do observador que, em sua expectativa, experimenta de outro modo a duração dos fatos, estando sofrendo da aflição de uma potencial perda de um ente ou amigo querido (WEST, 1975,

⁷⁸ *Huc accedit uti videamus, corpus ut ipsum / suscipere inmanis morbos durumque dolorem, / sic animum curas acris luctumque metumque; / quare participem leti quoque convenit esse. / Quin etiam morbis in corporis avius errat / saepe animus; dementit enim deliraque fatur / interdumque gravi lethargo fertur in altum / aeternumque soporem oculis nutuque cadenti, / unde neque exaudit voces nec noscere voltus / illorum potis est, ad vitam qui revocantes / circumstant lacrimis rorantes ora genasque.* (DRN, III, 63-69)

p.103). Outro fato que se soma ao apelo emocional é a chamada para a vida descrita, feita pelos amigos do enfermo. Por fim, o que não consta no recorte, é que em seguida Lucrécio completa com “sobre o que somos bem instruídos diante da ruína de tantos” (*perdocti*), tocando, assim, na ferida afetiva de todos nós leitores (WEST, 1975, p.103).

Por último, nos atentemos ao fechamento do conjunto de argumentos do escritor. Essa se trata de uma passagem menos complexa, mas importante para o fim do autor de defender sua visão a respeito do tema a despeito da opinião e dos argumentos de seus opositores:

Pois alguém que está morrendo não parece sentir consigo
a alma sair incólume do corpo todo
e nem antes subir além da garganta e do esôfago,
mas, localizada em certa região, se extingue,
bem como cada um sabe que os outros sentidos em sua localidade
se dissolvem. Pois se nossa mente fosse imortal,
não apenas quem morre se queixaria por dissolver,
mas ainda por sair e restar o invólucro, como uma serpente.⁷⁹

De início, ao se olhar para esta passagem, é condição mister para que se dê sequência ao estudo reconhecer que a argumentação em questão, primeiramente, se refere a uma ideia corrente dentre os defensores de teorias dualistas. A ideia oposta à defendida, aquela que diz que o corpo seria como um invólucro, é exposta pelo próprio Lucrécio nesse que é o fim de sua longa argumentação. Ademais, fora ser feita essa referência que remete o leitor para fora do texto, para teorias comuns da época, isso é feito enquanto o poeta ironiza a concepção, ao comparar a ideia com aquela de uma cobra que troca de pele. Esse tipo de uso da ironia, ainda, não é incomum por parte do autor, como modo de terminar seus argumentos (SCHRIJVERS, 2007, p.283). Essa, por sinal, pode ser numerada como uma qualidade textual de sua escrita, que vem a cativar a atenção de um leitor menos interessado, a última qualidade textual de que aqui tratamos.

Ao nos depararmos com a composição integrada pelo poeta em um largo e diverso conjunto de estratégias com o claro intuito de despertar o fascínio do público, podemos chegar a pensar que não se deu totalmente por acaso o fato da obra lucreciana haver nos alcançado mais de dois milênios após ter sido escrita. Mas poderíamos refletir que isso é fruto do trabalho deliberado do poeta autor, com o fim último de fazer a filosofia epicurista tocar até as

⁷⁹ *nec sibi enim quisquam moriens sentire videtur / ire foras animam incolumem de corpore toto, / nec prius ad iugulum et supera succedere fauces, / verum deficere in certa regione locatam; / ut sensus alios in parti quemque sua scit / dissolui. Quod si immortalis nostra foret mens, / non tam se moriens dissolvi conquereretur, / sed magis ire foras vestemque relinquere, ut anguis* (DRN, III, 607-614).

mentes mais alheias, o que levou seus papéis a transladarem para alhures e chegarem aos confins da terra.

BIBLIOGRAFIA

XI. Autores antigos

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, prefácio, introdução, comentários e apêndices Eudoro de Sousa. 7ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

CICERO, Marcus Tullius. *Tusculanae Disputationes*. Leipzig: Teubner, 1918.

ÉPICURE. *Lettre a Ménécée*. Pierre-Marie Morel. Paris: Editions Flammarion, 2009.

ÉPICURE. *The extant remains*. Cyril Bailey, M.A.. Oxford: Clarendon Press, 1926.

HOMERO. *Odisséia*. Mendes, Manuel Odorico. São Paulo: Atena Editora, 2009.

LONGUINUS. *On the Sublime*. H.L.Havell. The Project Gutenberg ebook, 2006.

LUCRÉCIO, Tito Caro. *A natureza das coisas: poema de Tito Lucrecio Caro*. Tradução de Antonio José de Lima Leitão. Lisboa: Typ. de Jorge Ferreira de Mattos, 1851-1853.

LUCRÉCIO, Tito Caro. *Os seis Livros de Tito Lucrecio Caro, poeta romano sobre a Natureza das Cousas*. Tradução de Agostinho de Mendonça Falcão. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1890.

LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da Natureza*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da natureza das coisas*. Tradução e notas Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio d'Água, 2015.

LUCRETIUS. *De rerum Natura, Liber Tertius*. J.D. Duff. Cambridge: University Press, 1903.

LUCRETIUS. *De rerum Natura*. W.E. Leonard, S.B. Smith. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2008.

LUCRETIUS. *De rerum Natura*. W.H.D. Rouse. Harvard: Loeb, 1992.

PLATÃO. *The republic*. Edição de Benjamin Jowett. In: Great Books of the Western World, v.7. William Benton publisher, University of Chicago, Chicago, 1971.

XII. Catálogos, Dicionários e Prosopografias

D'HAUTERIVE, R. Grandsaignes. *Dictionnaire des racines des langues européennes*. Paris: Librairies Larousse, 1948.

ERNOUT, A. e MEILLET, A. *Dictionnaire etymologique de La langue latine*. Paris: Klincksieck, 2001.

LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de retórica literária*. Tradução: R.M.Rosado Fernandes. 5ª Edição: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo diccionario latino-portuguez*. Belo Horizonte: H. Garnier, 2006.

SILVA, Markus Figueira da. *Termos filosóficos de Epicuro*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

XIII.Referências bibliográficas

BERGSON, Henri. *Extraits de Lucrèce*, Paris: Librairie Ch. Delagrave, 1884.

BERMAN, Antoine. *L'âge de la traduction*. Établi par Isabella Berman. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes, 2008.

CAIRNS, Francis. *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.

CÂNDIDO, Antônio. *Estrutura literária e função histórica*, 2000. In: _____. *Literatura e sociedade*, p. 169-192. 8.ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.

CONCHE, Marcel. *Droit naturel et droit positif selon Épicure*. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 138, p. 549-556. Presse universitaires de France, 2013/4. <https://doi.org/10.3917/rphi.134.0549>

DEL BELLO, DAVID. *Forgotten Paths: etymology & the allegorical mindset*. Washington: The Catholic University of America Press, 2007.

DOMINGUES, Mario Henrique. *O trovão, o relâmpago: tradução do Canto VI do poema de Lucrécio e análise de função poética de fragmentos*. Dissertação (Mestrado em letras clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

EARNSHAW, K.M. *(Never-)Endings in Lucan an Lucretius*. In: *Poetry, Philosophy, Science*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

ECKERMAN, Chris. *Lucretius on the divine: DRN 3.17-30, 5.1161-93, 6.68-78*. In: *Mnemosyne*, 72, p. 284-299. Leiden: Brill, 2019. <https://doi.org/10.1163/1568525X-12342524>

EDWARDS, M.J. *Aeternus lepos: Vênus, Lucretius, and the fear of death*. *Greece & Rome*, vol. XL, nº 1, abril, 1993. <https://doi.org/10.1017/S0017383500022610>

EICHLER, M.. *A “Batalha semântica” pela religio publica romana no de rerum natura de Lucrécio*. 2018. Tese (Doutorado em História) – Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

FARRINGTON, B. *The meaning of persona in "De rerum Natura" III 58*. In: *Hermathena*, No. 85, p. 3-12. Dublin: Trinity College Dublin, 1955.

_____. *The meaning of voluptas in Lucretius*. In: *Hermathena*, No. 80, pg. 26-31. Dublin: Trinity College Dublin, 1952.

GARANI, Myrto. *Redivivus: poetry and analogy in Empedocles and Lucretius*. Routledge, New York, 2007.

GLIDDEN, David K. *"Sensus" and Sense Perception in the "De rerum natura"*. *California Studies in Classical Antiquity*, Vol. 12, p. 155—181, 1979. <https://doi.org/10.2307/25010746>

HOWARD, C.L. *Lucretiana*. In: *Classical Philology*, v. 56, n. 3, p.145-159. Chicago: The University of Chicago Press, 1961. <https://doi.org/10.1086/364592>

HOLMES, Brooke e SHEARIN, W. H.. *Dynamic Reading: studies in the reception of epicureanism*. Oxford: Oxford University Press, 2012. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199794959.001.0001>

KEEN, Ralph. *Notes on epicurean terminology and Lucretius*. *A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 13, n° 2, p. 63-69, dec, 1997. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1979.13.2.63>

KONSTAN, David. *A life worthy of the gods: the materialist psychology of Epicurus*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.

LEZRA, Jacques e BLAKE, Liza. *Lucretius and Modernity: epicurean encounters Across time and disciplines*. New York: Palgrave Macmillan, 2016. <https://doi.org/10.1007/978-1-137-56657-7>

LONG, A.A., SEDLELY D.N.. *The Hellenistic philosophers, v1: translation of the principal sources, with philosophical commentary*. New York: Cambridge University Press, 1987.

LUCIANI, Sabine. *Lucrèce et la tradition de la consolation. Exercices de rhétorique* [En ligne], 9 | 2017, mis en ligne le 20 juin 2017, consulté le 21 juin 2017. URL : <http://rhetorique.revues.org/519>. <https://doi.org/10.4000/rhetorique.519>

MCCONNELL, Sean. *Lucretius on social strife*. *Phoenix*. Vol. 66, No. 1/2 (Spring-Summer/printemps-été 2012), pp. 97-121. Published by Classical Association of Canada, 2012. <https://doi.org/10.7834/phoenix.66.1-2.0097>

MEHL, D. *The intricate translation of the epicurean doctrine of ΨΥΧΗ in book 3 of Lucretius*. In: *Pilologus* 143, 2, pg. 272-287. Columbia: Columbia University Authenticated, 1999. <https://doi.org/10.1524/phil.1999.143.2.272>

MULLER, Robert. *Lucrèce et la libérée épicurienne*. In: *Une traversée des saviors: mélanges offert à Jackie Pigeaud*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2008.

PIETRO, Matheus Clemente. *Considerações sobre a presença e a prática da tradução em excertos selecionados de Cícero e Sêneca*. Tradução & comunicação, Revista brasileira de tradutores, nº 19, p.7-27, nov., 2009.

PIETTRE, Renée. *Epicure, dieu et image, une autarcie extatique*. In: Revue de l'histoire des religions, tome 216, nº1, pp. 5-30. Paris: Armand Colin, 1999.
<https://doi.org/10.3406/rhr.1999.1110>

PORTER, J. I. *Lucretius and the sublime*. In: Cambridge companion to Lucretius, pg.167-184 . Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521848015.011>

REILEY, Katharine C.. *Philosophical Terminology of Lucretius and Cicero*. New York: The Colombia University Press, 1909.

RIDER, Zackary. *The Failure of Sacrifice in the De rerum natura*. TAPA, Volume 149, Number 1, Spring 2019, pp. 1-26 (Article). Published by Johns Hopkins University Press, 2019. <https://doi.org/10.1353/apa.2019.0000>

SANDER, Kirk R. *Mens and Emotion: De rerum nat. 3.136-146*, p.362-366 in Classical Qaurtly, v.58 issue n1, Jan 1 2008. <https://doi.org/10.1017/S0009838808000396>

SCHRIJVERS, P.H. *Seeing the invisible*. In: Monica R. Gale, Oxford Readings in Lucretius. New York: Oxford University Press, 2007.

SEDLEY, David. *Lucretius' use and avoidance of greek*. In: Proceedings of the British Academy, v. 93, pp. 227-246. London: British Academy, 1999.

SEGAL, Charles. *Lucretius on death and anxiety*. Princeton: Pinceton University Press, 1990.
<https://doi.org/10.1515/9781400861293>

STEINER, George. *After Babel*. New York: Open road Media, 2013.

STRAUSS, Leo. *Notes on Lucretius*. In: Liberalism ancient and modern. New York: Basic Books, 1968.

VERA, A.J.T. *El himno a epicuro de lucrecio, de rerum natura 3. 1-30: tres ejemplos de recepción clásica*. In: Estudios de literatura comparada : norte y sur, la sátira, transferencia y recepción de géneros y formas textuales. Leon: [Universidad de León, Servicio de Publicaciones](#), 2002.

WARREN, James. *Lucretius and Green philosophy*. In: Cambridge companion to Lucretius, pg.19-32 . Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521848015.002>

_____. *Epicurean Immortality*. In: Oxford studies in ancient philosophy, v. XVIII. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WEST, David. *Lucretius' methods of argument*. In: The Classical Quarterly, New Series, V. 25, n. 1, p.94-116. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
<https://doi.org/10.1017/S0009838800032936>

WOLFF, Christian. *Psychologia rationalis*. Frankfurt e Leipzig: Officina Libreria Rengeriana, 1740.