

## Do equilíbrio da alma

Markus Figueira \*

### Resumo

Este estudo apresenta uma interpretação das passagens capitais que envolvem a tematização da alma nos textos remanescentes da obra epicúrea, com o propósito de articular a noção de ataraxía como equilíbrio da alma, ou sua imperturbabilidade, definindo-a como sentido e finalidade do exercício da sabedoria.

A compreensão da alma como um corpo (*sōma*), ou ainda como um agregado (*athroísma*) de átomos mais sutis que os componentes das realidades sensíveis (corpos), se fundamenta no pressuposto básico da *physiologia* atomista, segundo o qual tudo o que existe é composto de átomos e vazio. A materialidade da alma é, portanto, uma consequência lógica desse pressuposto. Contudo, o que caracteriza especificamente a matéria da alma permanece um problema no contexto do pensamento atomista antigo de Demócrito a Lucrécio, uma vez que se mantém o caráter metafísico da questão. Ainda que a lógica seja inabalável do ponto de vista do discurso, a impossibilidade de uma demonstração física resguarda a alma no cerne da obscuridade. Epicuro, entretanto, tenta à sua maneira fugir às representações míticas e ousa, talvez mais que qualquer outro até então, perscrutar a natureza física da alma, tornando-a num corpo substancialmente ligado ao corpo-carne. Tal ligação, enquanto questão, constituirá doravante um imenso campo de investigação cujas

---

\* Doutor em Filosofia, professor do Departamento de Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFRN.

propriedades e possibilidades chegam até os nossos dias sem, entretanto, mostrar-se completa e solucionada.

Apesar de todas as crenças propagadas mundo à fora sobre a imortalidade da alma e mesmo apesar dos discursos filosóficos ancorados nesta crença, Epicuro viu-se capaz de enxergar um caminho para expor a sua *physiología* da alma enquanto uma “psicologia” que pensa a *psyché* como um princípio corporal energético unificador do corpo. A alma será pensada também, a partir de Epicuro e, até hoje, como um corpo dentro do corpo.

As relações entre a alma-corpo e o corpo-carne serão aqui tematizadas no sentido de evidenciar a possibilidade de realizar-se a partir do equilíbrio da alma o exercício de uma vida feliz.

Mas, o que é esse corpo que habita o corpo e de uma certa maneira o realiza?

### **Das relações sarkós-psyché (carne-alma)**

Antes de passarmos à explicitação da relação entre corpo-carne e corpo-alma, urge tecermos algumas explicações em torno do passo 63 da **Carta a Herodoto**, onde se lê:

“(...) Depois disso, tendo em vista nossas sensações e sentimentos (afecções) (pois assim teremos os fundamentos mais seguros para a credibilidade), é necessário considerar que a alma é corpórea e constituída de partículas sutis, dispersa por todo o organismo, extremamente parecida com um sopro consistente numa mistura de calor, semelhante em muitos aspectos ao sopro e em outros ao calor. Há também uma terceira parte, que pela sutileza de suas partículas difere consideravelmente das outras duas, e por isto está em contato mais íntimo com o resto

do organismo. Tudo isso é evidenciado pelas faculdades da alma e pelas afecções (sentimentos), e pela mobilidade da mente e pelos pensamentos e por tudo aquilo cuja perda causa a morte. Devemos ainda considerar que a alma desempenha o papel mais importante na sensação” (D. L., X, 63).

A simples leitura desse passo não nos autoriza a afirmar positivamente que a alma é o que dá “vida” ao ser humano. Entretanto, Epicuro afirma que a perda das faculdades da alma, dos pathé (sentimentos / afecções), da mobilidade da mente e do pensamento, causa a morte, uma vez que viver é sentir e a alma é o que possibilita a compreensão da sensação, isto é, é a sua tradução ou o que a torna inteligível. Ao transformar sensações (aístheseis) em sentimentos, ou seja, em algo que se manifesta ao pensamento, a alma promove a mediação homem-mundo exterior; ela dá sentido à realidade dos corpos naturais e os torna compreensíveis ao pensamento, que é efeito do seu próprio movimento. A alma opera o conhecimento, ou compreensão das coisas (corpos naturais), desde a transformação das sensações em sentimentos, construindo a faculdade da memória (mnéme) através das prolépseis (impressões sensíveis na alma), até o movimento do pensar (epibolé tés diánoias), ou o salto (projeção) do pensamento.

Impressiona-nos, sobretudo, a “simplicidade” com que Epicuro se refere à alma. Ocorre que por detrás desta aparente simplicidade reside toda dificuldade de se falar daquilo que é, por natureza, adélon, isto é, invisível. A alma, como os átomos, o vazio e o infinito, é pensada quase que intuitivamente, entretanto, o esforço do filósofo em demonstrar a pertinência de sua “hipótese” o conduz por caminhos novos e passíveis apenas de demonstrações teóricas, mas que, ao nosso ver, merecem maior credibilidade

que a maioria das opiniões vazias disseminadas entre a multidão quase nada esclarecida em sua época. Por isso, preferimos assentir naquilo que a exposição da questão no âmbito da Carta a Heródoto proporciona enquanto possibilidade de explicitação das relações físicas e psicomotoras existentes entre *psyché* e *sarkós*. Queremos crer sobretudo que as imagens discursivas de Epicuro procuram ser conforme os modos como os fenômenos ocorrem na natureza., isto porque ele opera analogias entre o nível sensível (dos fenômenos manifestos no mundo das realidades visíveis) e o nível microcósmico, invisível (*adélon*), onde situamos a alma e a sua composição atômica sutil. De tudo isso, podemos ultrapassar Epicuro e, com o auxílio das modernas concepções de matéria, pensar a alma como “energia”, ou seja, matéria em movimento. Se assim for, então se explica o fato de que a morte traz a perda da sensibilidade e, conseqüentemente, do movimento do pensar. Sem esta “energia”, o corpo já não sente e deixa de viver.

Mas o que nos interessa de imediato é compreendermos como Epicuro e o seu maior expositor, Lucrécio, pensaram a alma contida no corpo-carne e o modo como estes “corpos” interagem. É sabido que para a maioria dos pensadores antigos, o pensamento e conhecimento em geral levam em consideração as representações visuais como instrumento de exposição das idéias abstratas, e assim a vista é colocada em relação estreita com a alma, ou melhor, com a parte racional da alma.<sup>1</sup> Exemplo disso é a representação que Lucrécio faz das relações entre a alma e o corpo-carne; assim, por exemplo, no verso 440 do livro III do seu poema, o corpo humano é representado como um vaso (recipiente) da alma, isto é, algo no qual a alma está imiscuída e com o qual ela

---

<sup>1</sup> Em Lucrécio, podemos encontrar uma “analogia” entre a parte racional da alma (*animus*) e os olhos, para explicar a percepção mental (DRN, IV, 722-817).

interage. Como dissemos, a imagem do corpo-carne como *habitat* da alma constitui uma analogia que é largamente aplicada na psicologia, na ética e na *physiología* antigas. A imagem do navio (corpo) e seu condutor (alma), por exemplo, tem encontrado grande aceitação e difusão entre os antigos. Podemos citar algumas: a) a representação do mundo como um navio pilotado por Deus, que encontramos freqüentemente nas visões teleológicas do mundo, notadamente entre os estóicos; b) a alma como *kybernétes* do corpo no passo 245b do *Fedro* de Platão; c) as relações entre a alma e o corpo comparadas àquelas que existem entre o piloto e o navio, na psicologia de Aristóteles; d) a comparação do corpo com um navio que encontramos também na literatura médica e nos escritos éticos.<sup>2</sup>

A alma é, como já foi dito, princípio corporal unificador do corpo, isto é, a alma é um corpo que se move no seio do agregado corpóreo (*athroísma*). Ela é neste sentido responsável pela mobilidade, pela afecção e pelo pensamento. Além disso, a alma exerce sobre o corpo influências tanto no que diz respeito à saúde, quanto em relação à doença. O paralelismo entre corpo e alma é total: eles nascem, crescem, desgastam-se e morrem conjuntamente. As doenças que se abatem sobre o corpo-carne provocam dores físicas que podem afetar a alma, isto é, podem ter ressonâncias na alma. Por outro lado, existem doenças que se originam na alma e acabam por afetar o corpo, tais como a tristeza, a angústia e

<sup>2</sup> Lucrécio se serve igualmente desta representação, já popular, do “navio” para ilustrar o modo como o corpo humano é movimentado: *ut ac navis velis vento que feratur* (IV, 897), e como os pequenos corpúsculos da alma manobram um corpo tão grande como o nosso: *quippe etenim ventus subtili corpore tenvis / tradit agens magnam magno molimine navem / et manus una regit quantovis impete euntem / atque gubernaculum contorquet quolibet unum...* (IV, 901-904). A imagem da alma como “cocheira” do corpo também é utilizada na descrição da relação corpo/alma. Por vezes, esta imagem se reporta ao termo grego *hegemonikós* (III, 94; 136; 281; 396), que significa apto para dirigir ou comandar.

o desgosto, que podem alterar o funcionamento fisiológico do corpo. É importante notar que as doenças tanto de origem física quanto anímica afetam um ser ou indivíduo, que é uno. Não se pode conceber a dissociação entre corpo e alma no pensamento epicúreo, a não ser quando tomados na análise do discurso. Exemplo disso é a noção epicúrea segundo a qual a alma sofre de dois modos: das doenças psíquicas e daquelas que são conseqüências das doenças do corpo.<sup>3</sup>

Lucrécio nomeia três tipos de doenças específicas da alma: *curas*, *luctus* e *metus*, respectivamente intranqüilidade, tristeza e temor; todas relacionadas à perda do equilíbrio da alma.<sup>4</sup> A preocupação e o cuidado com a alma tornou-se com o epicurismo mais que objeto de estudo, uma prática terapêutica fundamentada no estudo da natureza (*physiologia*), cuja finalidade era justamente livrar a alma dos temores causados pela ignorância em relação aos fenômenos do mundo físico, sobretudo aqueles que envolvem diretamente o homem e a natureza desconhecida. A educação do epicurista tinha em vista mais que tudo, o equilíbrio da alma, ou a sua imperturbabilidade (*ataraxía*);<sup>5</sup> o exercício do discurso era uma espécie de *terapeía*, ou ainda um certo “cuidar de si”. Em Lucrécio, aparece claramente a preocupação com os temores, entre eles o temor da morte, que pode ser caracterizado como a origem comum de diversas doenças. O *tetraphármakon* de Epicuro exemplifica perfeitamente o caráter terapêutico do exercício filosófico epicurista, pois consiste justamente em tranquilizar a alma através da compreensão da natureza fenomênica dos acontecimentos.

<sup>3</sup> Veja-se a esse respeito, PIGEAUD, J. La maladie de l'âme, p. 200.

<sup>4</sup> LUCRÉCIO, De Rerum Natura, III, v. 461. Cf: PIGEAUD, p. 204.

<sup>5</sup> Na sessão 4, deste Capítulo, buscaremos explicitar o sentido da noção de ataraxía no contexto geral do pensamento epicúreo.

O modo como o sábio deve cuidar da sua alma requer a compreensão da natureza da *psyché*. Para Epicuro, compreendê-la significa pensar o sentido da sua realização a partir de seus limites e possibilidades enquanto *ph\_sis*. É fundamental para o pensador investigar a *physiología* da alma.

### **Da natureza da alma (da *physiología* da alma)**

A afirmação epicúrea “a alma é uma natureza” pode ser explicitada em três argumentos que envolvem o aspecto físico e o aspecto racional da *psyché*: o primeiro deles é inteiramente físico e considera que a alma é composta de elementos (átomos) muito tênues que se dissipam pelo ar quando da morte do homem, escapando por todos os poros e se dissolvendo mais rápido que os outros corpos; o segundo baseia-se na correspondência entre o corpo-carne e o corpo-alma no que diz respeito ao nascimento, à infância, às doenças e à velhice, ou seja, a alma enquanto corpo sofre o mesmo desenvolvimento dos demais corpos na natureza e necessita por isso de cuidados; o terceiro e último é o argumento racional, segundo o qual a sensibilidade supõe a conjunção da alma e do corpo, vejamos: se a alma não é considerada uma natureza corpórea, ela não pode ser afetada, o que inviabiliza todo e qualquer tipo de sensibilidade.

Epicuro mantém uma certa tradição grega antiga de pensar a alma como um “princípio de realidade” que se diferencia qualitativamente daquilo que é visível e pode ser chamado *phainómena* – o que aparece. Lemos anteriormente (D. L., X, 63 ) a definição da alma como um corpo (*sōma*), composto de átomos sutis (*leptoméres*) dispersos através do conjunto que constitui o corpo humano. Esta definição convida-nos a indagar acerca do modo como Epicuro

caracteriza os átomos da alma, de que espécie de matéria são compostos e, sobretudo, como se relacionam com os elementos do corpo-carne (*sarkós*). A investigação, que ora procedemos, prima por explicitar os termos das exposições textuais de Epicuro e Lucrécio, a fim de evidenciarmos problemas que tal análise contém.

Diógenes Laércio acrescenta um escólio ao passo 66 da **Carta a Herodoto**, onde se lê:

Ele (Epicuro) diz em outra parte que a alma é composta de átomos extremamente lisos (*leiotáton*) e arredondados (*strongylotáton*), muito diferentes dos átomos de fogo (*pyrós*); que a parte esparsa por todo o resto do corpo é irracional (*álogon*), enquanto a parte racional (*logikón*) reside no peito, como podemos perceber claramente em nossos temores e em nossa alegria; que o sono sobrevém quando as partículas da alma espalhadas por todo o complexo do organismo se mantêm juntas ou se disseminam e depois caem umas sobre as outras por colisão; e que o sêmem provém de todo o corpo (D. L., X, 66).

A tentativa epicúrea de tecer para a alma uma imagem conceitual a partir de elementos de natureza material demonstra claramente que o discurso acerca do que é por definição invisível (*adélon*), só é possível se procedermos à analogia com alguma realidade visível. É com efeito este o caminho trilhado por Epicuro em toda a sua *Physiología*, e aqui ele lança mão dos elementos sopro (*pneuma*), calor (*thermótes*) e ar (*aer*), para ter uma idéia aproximada do que constitui a matéria da alma, pois se tudo na natureza é constituído de átomos e vazio, deve existir alguma semelhança entre a matéria que integra esses elementos e aquela que integra a alma, sobretudo no que diz respeito à

leveza, velocidade e capacidade de penetração nos corpos que os átomos da alma possuem, isto sem falar no caráter cinético da *psyché*. E, do mesmo modo, como ele propõe a semelhança entre os átomos da alma com os do sopro, ele propõe explicitamente a dessemelhança de características entre os átomos do fogo e os átomos da alma, o que nos leva a concluir que a forma e a superfície dos átomos em questão são teoricamente derivadas do poder de afetação que o elemento fogo por um lado, e ar, por outro, apresentam, sendo neste sentido exatamente contrários no que toca o poder de penetrar um outro corpo sem causar-lhe perturbação de qualquer ordem,<sup>6</sup> por isso a hipotética identificação da imagem da alma com um “sopro”.

Precisamos ter em conta também que Epicuro sugere textualmente a existência de um outro elemento “sem nome” (*akatonomaston*), que não permite nenhuma analogia com qualquer elemento manifesto na natureza e que é, no entanto, o elemento racional (*logikón*) da alma. Os demais elementos acima mencionados constituem a parte irracional (*álogon*) da alma e não têm o poder de operar o pensamento. O abismo metafísico se estende à frente de qualquer análise que se pretenda fazer deste elemento que não é passível sequer de nomeação. E, justamente, nele se concentra a hipótese epicúrea de explicação de todo o mecanismo do pensar. Mesmo se recorrermos a Lucrécio na intenção de precisar o

<sup>6</sup> Lucrécio nos adverte que os elementos que compõem a alma estão intimamente misturados entre eles, de maneira tal que formam um único corpo. Segundo a interpretação de P. Boyancé - *Lucrèce et l'épicurisme*, P. U. F., Paris, 1963, p. 158, “a idéia de estabelecer relações entre os elementos constitutivos da alma e outros elementos da natureza pode ser encontrada também em outros filósofos antigos não epicuristas. Na mesma linha dos ‘médicos’ e de Aristóteles, os estóicos por exemplo adotam a palavra ‘temperamento’ no sentido de mistura, e Lucrécio propõe a relação entre o fogo e a cólera, o vento e o temor, o e a ar serenidade... Entre os homens – ele continua – existe sempre a predominância de um ou outro desses elementos, responsável pela caracterização da alma de cada um.”

sentido do problema, veremos que o poeta mantém a dificuldade do seu mestre, ou seja, ele se limita apenas a separar a *anima* (*álogon*, ou parte irracional da alma) e o *animus* (*logikón* – parte racional), repetindo que a *anima* se encontra espalhada por todo corpo, enquanto o *animus* concentra-se no peito.<sup>7</sup>

Trata-se, portanto, da pergunta acerca da origem do pensamento e de tudo o que em nós aparece como representação da realidade, desde as intuições, passando pelos sentimentos, imaginação e raciocínio. Epicuro tenta explicar os “mecanismos” agenciadores do conhecimento, mas não o faz de maneira científica, na verdade, toda a sua teoria epistemológica está ancorada nos sentidos e na representação das informações sensíveis, operada primeiro pela memória (*mnéme*), depois pelo pensamento (*diánoia*). Efetivamente, para Epicuro, o *lógos* organiza os elementos disponíveis na memória e representa a realidade sensível até o ponto em que os sentidos podem aferir. Contudo o pensamento “salta” adiante do empiricamente demonstrável e se lança no terreno do que, por definição, não pode ser nem confirmado nem refutado, aí o *lógos* utiliza-se do artifício da analogia para representar aquilo que foge inteiramente à sensibilidade.<sup>8</sup> De qualquer maneira, Epicuro dota a alma do poder de estender o pensamento além das

<sup>7</sup> Note-se que J. SALEM em seu *Commentaire de la Lettre d'Épicure à Herodote*, Ousia, Paris, 1993., não problematiza a concepção epicúrea de alma, se limitando apenas, como os demais comentadores até aqui citados, a descrever o que já aparece indicado na Carta a Heródoto, sem acrescentar um só elemento que ajude a explicitar o problema.

<sup>8</sup> O termo *epibolé* tem recebido uma gama de traduções que deixam muito a desejar quando confrontados com “projeção”, que se assemelha mais ao “salto” que usamos freqüentemente para traduzir o movimento do pensamento. Epicuro lança mão deste termo para explicar que num determinado momento, na última etapa do processo de conhecimento, o *lógos* infere, “projeta” a existência de algo não atestado pelas sensações, como a existência dos átomos, do vazio ou da alma, dos quais os sentidos não nos oferecem testemunho. Contu-

realidades imediatas objetivando a compreensão dos fenômenos mais complexos, desde que as opiniões que caracterizam tal pensamento não possam ser contraditas por nenhuma prova experimental. Trata-se, portanto, de creditar ao pensamento artifícios que tornem possível a aquisição de conhecimentos por analogia à realidade sensível, ainda que o resultado desta operação seja uma multiplicidade de explicações igualmente coerentes para um mesmo fenômeno.<sup>9</sup> Até onde podemos perceber, a natureza da *psyché* é pensada como fenômeno e, neste sentido, é explicitada dentro dos limites e possibilidades do pensamento, onde não se coloca, em nenhum momento, a pretensão de se estabelecer acerca dela uma verdade única.

---

do, a diánoia (pensamento) chega a esta operação apoiando-se sobre hipóteses bem confirmadas, garantidas por sua enérgeia, sua clareza evidente, que podem ser admitidas como “projeções imaginativas do pensamento” com plena validade objetiva. Isto não contradiz o princípio de que as sensações são os princípios de todo o conhecimento. Como disse Epicuro: “é necessário encontrar nos fenômenos sensíveis indícios significativos para tudo que escapa à evidência, pois todas as nossas noções se originam a partir das sensações, por confluência, analogia, semelhança e composição, mediante uma certa colaboração do raciocínio.”

<sup>9</sup> Veja-se Carta a Pytacles, 97. D. L., X, 97.

## Résumé

Cet' étude présente une interpretation des sentences a propos de l' âme dans les textes d'Epicure, pour établir la notion d'ataraxie comme l'équilibre de l' âme, c'est a dire, sa tranquillité, le sens et la finalité de la sagesse épicurienne.

## Referências bibliográficas

- BOYANCÉ, P. *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris: P.U.F, 1963.  
LAERTIOS, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Brasília: UNB, 1980.  
LUCRÈCE. *De Rerum Natura*, Paris: Les Belles Lettres, 1948.  
PIGEAUD, J. *La Maladie de l'âme*, Paris: J. Vrin, 1986.