

## Res occultas: Lucrecio e o invisível

*Res occultas: Lucretius and the Invisible*

Marco Antonio Valentim<sup>1</sup>

**Resumo:** O ensaio trata do problema da invisibilidade da matéria e do vazio em *De rerum natura*. Como é possível a Lucrecio sustentar, por um lado, que o ânimo é material e que o conhecimento é sensível, e, por outro, que os primórdios das coisas, bem como o vazio e os simulacros dos corpos, são invisíveis e, no limite, inacessíveis aos sentidos? O problema é desenvolvido mediante um comentário ao texto de Lucrecio que retoma criticamente a interpretação de Deleuze em *Lógica do sentido*, com foco na relação entre o caráter oculto da natureza e a diferença de velocidade entre, de um lado, sentidos e pensamento e, de outro, simulacros e corpos. A partir disso, o ensaio tira conclusões a respeito da natureza do discurso de Lucrecio sobre a natureza das coisas.

**Palavras-chave:** Natureza. Sentido. Invisibilidade. Velocidade. Noite.

**Abstract:** The essay addresses the problem of the invisibility of matter and void in *De rerum natura*. How is it possible for Lucretius to maintain, on the one hand, that the soul is material and that knowledge is sensible, and, on the other, that the beginnings of things, as well as the void and the simulacra of bodies, are invisible and ultimately inaccessible to the senses? The problem is developed through a commentary on Lucretius' text that critically resumes Deleuze's interpretation in *Logic of Sense*, focusing on the relationship between the occult character of nature and the difference in speed between senses and thought, and simulacra and bodies. From this, the essay draws conclusions about the nature of Lucretius' discourse on the nature of things.

**Keywords:** Nature. Sense. Invisibility. Velocity. Night.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia, Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná. E-mail: mavalentim@gmail.com.

## 1 *Duplex natura*

“A matéria existe na forma de pequenas partículas”: tal é o título com que Bailey (1910, p. 24) apresenta o tema principal dos versos 265-328 do Livro I de *De rerum natura*.<sup>2</sup> No entanto, em vista do texto literal de Lucrecio, o título designa melhor uma consequência do argumento, imediatamente anterior, acerca da eternidade dos *primordia rerum*, do seu “concílio” e do seu “discórdio” enquanto condições da generatividade material (DRN I, 146-264). Em vez da afirmação da particularidade da matéria,<sup>3</sup> o que se encontra nos referidos versos é um corolário que justifica, por meio de uma profusão de testemunhos oriundos dos sentidos, a invisibilidade “sensível” dos corpos primordiais. Trata-se da relação problemática entre corpo e visão, mais precisamente, do fato paradoxal de que “existem nas coisas” (*esse in rebus*) “corpos invisíveis” (*corpora nec posse videri*):<sup>4</sup>

Vamos agora: já que ensinei que uma coisa não pode ser criada do nada, ou pra lá as nascidas voltarem, para que não desconfiés, talvez, das coisas que digo, por não poderem, aos olhos, discernir-se os primórdios, é necessário, portanto, que confesses que aceitas existirem nas coisas corpos que são invisíveis. Força incitada do vento, de início, verbera o oceano e arruína os ingentes navios e as nuvens dissolve, vez por outra o vasto tornado, correndo nos campos arborizados desmonta os magnos montes supremos e em rajadas silvícias vexa-os: assim enfurece com acre frêmito o vento, em murmúrio minaz enlouquece. Há, sem dúvida, corpos de vento invisíveis que varrem mares, as terras também, e até mesmo as nuvens celestes para, então, subitamente, os raptarem com redemoinho; nem de outro modo fluem, propagando massacres como quando de súbito a mole natura da água em abundante torrente, aumentada de grandes

<sup>2</sup> A não ser quando assinalado, cita-se o texto de Lucrecio sempre na tradução bilíngue, recentemente lançada no Brasil, de Rodrigo Tadeu Gonçalves, que adota os mesmos títulos e marcadores de seção empregados por Bailey (LUCRÉCIO, 2021, p. 463). Nas citações, emprega-se a convenção estabelecida para *De rerum natura*: DRN Livro, versos.

<sup>3</sup> E há uma razão profunda para tanto: “Lucrecio rejeitou inteiramente a noção de que as coisas emergiam de partículas discretas. Crer no contrário é distorcer os significados originais do texto latino, bem como o enorme aparato poético que Lucrecio convocou para descrever o fluir, o girar, o dobrar e o tecer do fluxo da matéria. [...] O ser não é recortado em partículas discretas, mas composto de fluxos, dobras e tramas contínuas. As ‘coisas’ discretas (*rerum*) são compostas de fluxos corpóreos (*corpora*) que se movem juntos (*conflux*) e se dobram sobre si (*nexus*) em um entrelaçado (*contextum*). Para Lucrecio, as coisas emergem e têm seu ser de maneira interna e imanente ao fluxo da matéria em movimento. A discretude é um produto do movimento contínuo, sem cortes, indiviso, e não o contrário” (NAIL, 2018, p. 11).

<sup>4</sup> Em nota marginal ao texto de Lucrecio, Rouse faz a seguinte enumeração para resumir o argumento contido naqueles versos: “vento, odor, calor, frio, som, vapor d’água, partículas de metal desgastado, partículas de corpos vivos que crescem e perecem” (LUCRETIUS, 1992, p. 25-29). Por sua vez, reconstruindo a estrutura de *capitula* de *De rerum natura* a partir dos manuscritos mais antigos, Butterfield chega a uma enumeração na qual a particularidade da matéria não é sequer mencionada: “corpos que não são visíveis”, “do vento”, “do odor, do calor, do frio e da voz”, “vestes úmidas e secas”, “do anel no dedo e outros” (BUTTERFIELD, 2018, p. 274-275).

borrascas, de altos montes pelo grande decurso da água junta os fragmentos e os arbustos todos das selvas; nem podem pontes valorosas da vinda da água tolerar a súbita força: assim, a torrente corre com valorosa violência em massas enormes causa de estrago sonoro e sob as ondas revolve grandes rochas e tudo rui no caminho das ondas. Dessa forma, então, as rajadas de vento se levam elas que, tal como válido rio avançam adiante pra qualquer parte, causando destruição e ruína, em constante ímpeto e, às vezes, com vértice torto tomam as coisas de assalto com furacão violento. Pois inda e ainda existem os corpos não vistos do vento, já que em feitio e maneira parecem emular até mesmo grandes rios, estes que têm manifestos os corpos. E, além disso os vários odores das coisas sentimos, não discernimos, contudo, jamais alcançando as narinas, nem enxergamos o quente calor nem o frio podemos usurpar com os olhos, nem costumamos ver vozes; é necessário, contudo, que essas coisas consistam de natureza corpórea, se nos impelem os sentidos. Nada a não ser um corpo pode tocar, ser tocado. Se, então, na praia batida de ondas as vestes forem suspensas, se umidificam; no sol, elas secam. Não se vê de que modo a umidade da água penetra, nem de que modo com o calor fugiria de novo. Em pequenas partes, portanto, a umidade dispersa coisas que os olhos não podem ver de forma nenhuma. Com muitos anos do sol que passam e voltam, decerto, pelo uso no dedo o anel atenua-se embaixo, tal como queda das gotas escava os rochedos, e os dentes dos arados de ferro em segredo decrescem nos campos, e os pavimentos das ruas, pelas passadas do vulgo vemos desgastarem-se, e nos portais das cidades as estátuas de bronze mostram as mãos desgastadas pelos toques frequentes das saudações de quem passa. Tudo isso vemos diminuir pelo atrito. Mas quais corpos primevos descolam a cada momento, ínvia natureza nos impede de vermos. Finalmente, o que quer que a natura e os dias às coisas atribuam, as fazendo crescer paulatinas, a acuidade dos olhos contemplar nunca pode; nem todavia de tudo que idade ou pobreza envelhece, nem das rochas ao lado do mar pelo sal desgastadas, nunca poderás discernir o que perdem aos poucos. A natura assim gere as coisas com corpos não vistos (DRN I, 265-328).

O argumento de Lucrecio tem pelo menos cinco passos: (i) os olhos não “discernem” os primórdios; (ii) “existem nas coisas corpos que são invisíveis”; (iii) “nada a não ser um corpo pode tocar, ser tocado”; (iv) a natureza é “ínvia” (*invida*, inacessível) à vista; (v) a natureza “gere as coisas com corpos não vistos”. Do primeiro ao quinto passo, o desenvolvimento é entremeado por uma série de imagens exemplares, um catálogo não exaustivo de invisíveis: os ventos, os odores, o calor e o frio, as vozes e, por fim, os corpos que se “descolam” das coisas levando-as ao desgaste. Isso tudo “os olhos não podem ver de forma nenhuma”, muito embora seus efeitos se façam sentir incontestavelmente. E, “se nos impelem os sentidos”, é necessário que sejam corpos em movimento, porque “nada a não ser um corpo pode tocar, ser tocado”. Fora de nós e em nós, o ambiente cósmico é constituído por elementos e processos corpóreos inacessíveis à visão mas manifestos a outros modos de sentir o toque incessante dos corpos. Trata-se nada

menos que da própria maneira pela qual a natureza “gere” todas as coisas: “com corpos não vistos”.

Mais além, o invisível pervade toda a matéria sob a “forma” informe do vazio (*inane, vacuum*), como a outra face oculta da natureza. A natureza é “dúplice”, pois “consta de duas coisas muito dissímiles” (*duplex natura duarum / dissimiles rerum longe*): matéria e vazio. Tal duplicidade consiste no seu caráter mais fundamental, pois o movimento clinâmico dos corpos – ou seja, a sua declinação originária, da qual resulta a potência generativa das coisas (DRN II, 216-293)<sup>5</sup> – engendra fluxos de matéria através do vazio. O vazio envolve e pervade a matéria; a matéria atravessa e engloba o vazio. *Natura* é sua mistura (*mixtum*):

E a natureza não se mantém por todos os lados comprimida; pois existe nas coisas vazio. Isso em muitas coisas pra ti será útil saber e não deixará que, errante, sempre duvides e inquiras sobre a soma das coisas ou duvides dos ditos. Há, assim, o vazio, local intacto e vacante. Se não houvesse, por nenhuma razão poderiam vir a mover-se as coisas; pois o ofício dos corpos, impedir e obstar, dessa forma, jamais para as coisas existiria. Nada avançaria, portanto, já que nada daria início ao ceder seu espaço. Mas pelos mares e terras e espaços sublimes celestes muitas coisas de muitos modos e causas mover-se discernimos diante dos olhos que, sem o vazio, não só seriam privadas de seu movimento inquieto, mas sequer poderiam nascer de nenhuma maneira, já que a matéria em tudo compacta repousaria. Mais: ainda que sólidas consideremos as coisas, perceberás pelo exposto que elas são rarefeitas. Pelas cavernas e rochas emana constante das águas líquido humor, pranteando constante na forma de gotas. E o alimento dissipa nos corpos de todas espécies. Crescem arbustos e brotam frutos em época certa, pois o alimento por tudo e desde as imas raízes, pelos troncos e ramos todos é difundido. Entre as paredes e os claustros das casas movem-se as vozes, tudo atravessam, e o rígido frio penetra nos ossos. Se não houvesse vazio, por onde iriam os corpos transitar? De nenhuma maneira tais feitos verias. Como, também, percebemos que algumas coisas superam outras em peso, sendo em nada maiores as formas? Pois se num aglomerado de lã há um tanto de corpo quanto há no tanto de chumbo, teriam idêntico peso, pois é ofício do corpo tudo oprimir para baixo, quando, ao contrário, ter peso algum é natureza do inane. Logo, o que é grande, mas igualmente mais leve parece, não te espantes, declara-nos que há em si mais vazio. Mas o que é mais pesado predica pra si ter mais corpo e possuir por dentro de si muito menos de vácuo. Pois, em nada te espantes: existe o que vimos buscando com a razão, misturado com as coisas, chamado vazio (DRN I, 329-369).

Lucrécio explica a existência do vazio a partir de sua força dinâmica: o vazio faz com que os corpos se movam. Duplamente condicionado por matéria e vazio, o

<sup>5</sup> “Tal é o *clinamen*. O *clinamen* ou declinação não tem nada a ver com um movimento oblíquo que viria por acaso modificar uma queda vertical. Ele está presente todo o tempo: ele não é um movimento secundário, nem uma determinação secundária do movimento [...] O *clinamen* é a determinação original da direção do movimento do átomo” (DELEUZE, 2003, p. 276).

movimento aparece sob uma profusão de tipos: avanço, nascimento, emanção, fluência, dissipação, crescimento, difusão, propagação, atravessamento, transição, resistência, etc. Todas eles requerem a mistura de corpos e “espaços” nas coisas. Logo, não menos que da matéria, a multiplicidade e a visibilidade das coisas dependem do invisível “inane”: “Se não houvesse vazio, por onde iriam os corpos / transitar? De nenhuma maneira tais feitos verias [videres]” (DRN I, 356-357). Incorpóreo, ele é ainda “mais” invisível que a matéria primordial. E, contudo, não fosse o vácuo,

nunca a chama do amor pela bela Helena de Troia no coração de Alexandre teria se insinuado, acendendo os claros certames da guerra selvagem; nem, escondido dos troianos, o lígneo cavalo inflamaria Pérgamo em parto noturno de gregos; (DRN I, 473-477).

O exemplo não é fortuito. Lucrécio, poeta romano, considera que, sem o vazio, o seu mundo, o mundo chamado Roma, nunca teria surgido. Sem a “chama do amor” (*amore ignis*) despertada por Helena no coração de Páris (*Alexandri Phrygio*), Enéias não teria chegado, em busca de refúgio, às praias de Itália, para desposar a nativa Lavínia. O que poderia ser tão expressivo do espírito “venusiano” de Lucrécio (NAIL, 2018, p. 21-38) que a explicação do vazio incorpóreo a partir de uma chama amorosa, um corpo incandescente? A natureza movente e generativa abre para si mesma espaços, “poros”, em corpos “compactos”, fechados (NAIL, 2018, p. 83-100). Dispondo-os às “conexões” e aos “encontros” (DRN I, 633), ela impede a depleção e a inércia do cosmos. O coração inflamado de Páris é como a “ferida de amor” (*vulnere amoris*) evocada no início do Livro I, graças à qual Marte é “derrotado” por Vênus (DRN I, 29-40; NAIL, 2018, p. 45-50). Através dessas aberturas vacantes, Vênus e Helena infiltram-se em Marte e Páris, submetendo-os à volúpia. A diferença está na qualidade elemental do fluxo e na consequência da sua infiltração: no caso de Vênus, ele é hídrico, aplacando a belicosidade de Marte; no caso de Helena, é ígneo, impelindo à paixão avassaladora e à guerra cruel. Vênus hídrica e Helena ígnea encarnam a ambivalência, criadora e destruidora, da *voluptas* enquanto força cosmogônica (DRN I, 1-20).

Ao comentar a relação entre os quatro elementos na descrição das grandes conflagrações atmosféricas e terrestres feita por Lucrécio no Livro VI, Serres salienta a força desviante da água e do fogo em contraste com a força constante do outro par:

O equilíbrio supõe uma invariância própria ou uma relação de equivalência. No quaternário elemental, a terra e o ar são bastante estáveis por si mesmos, respetivamente, e definidos assim por Lucrécio: retomam o que dão, e inversamente. O reservatório prevalece sobre a circulação e talvez a troca

sobre a produção. Eles não variam senão por invariância, em estreitos limites. A instância, aí, tende para a constância. É toda outra coisa para o fogo e a água. Sempre em desequilíbrio, em crescimento ou decrescimento. O incêndio espalha-se como a inundação, propaga-se como uma torrente, e vai para a extinção tão rápido quanto a enchente se retira. Estio ou lareira em cinzas, dilúvio ou fornalha súbita, excessos-limite atingidos pelo desaprumo, com uma rapidez fulgurante. O fluxo, aqui, prevalece sobre o estoque. Os membros máximos estão em estabilidade ou em instabilidade extremas (SERRES, 2003, p. 100-101).

A imagem do encontro entre água e fogo é recorrente em *De rerum natura*, a ponto de firmar-se como paradigma cosmológico: “correntes e turbulências” (SERRES, 2003). Para Lucrécio, processos “caóticos”, inclusive catastróficos, são fluxos materiais exponencialmente generativos. É o que evidenciam os versos do Livro I em louvor a Empédocles. O poeta romano apresenta o seu outro mestre grego referindo o fato de este ter nascido em terra agrigentina, paisagem intensamente venusiana. Do choque cataclísmico de maremoto e vulcão despontam frutos divinos:

Devastadora Caríbdis ali e os ribombos do Etna ameaçam de novo reunir as chamas da ira e novamente expulsar das fauces os fogos eruptos, céus ferindo com a força de fulgurantes flamejos. Mesmo que ali nos pareça magnífico em muitas maneiras e admirável às gentes humanas, destino gozoso, rica de bens, e em muito munida em varões valorosos, nada, contudo, ali houve de mais preclaro que ele, nem mais sagrado, jamais se mostrou, mais mirífico ou caro. Pois, dessa forma, os poemas que saem de seu peito divino vociferantes expõem suas descobertas preclaras, tanto que mal se parece de estirpe humana criado (DRN I, 722-733).

A exemplo dos poemas de Empédocles *perì phýseos*, os versos de Lucrécio são animados pelo desejo de uma expansão potencial, tão insólita quanto concreta, do horizonte cosmológico, para além das “muralhas do mundo”:

Pois o ânimo busca a razão, já que a soma do espaço é infinita pra fora, pra além das muralhas do mundo, e o que existe ali aonde busca enxergar nossa mente, para onde projeta-se e voa o ânimo, livre (DRN II, 1043-1047).

Pois, uma vez que a tua razão, dessa mente divina, vociferando, explica a natureza das coisas, fogem terrores do ânimo, e as muralhas do mundo abrem-se, e tudo eu vejo movendo-se ao longo do inane (DRN III, 14-17).

Louvada e performada por Lucrécio, a semidivindade de Empédocles parece residir na capacidade anímica de fundir-se com os elementos primordiais das coisas a ponto de estes virem à palavra em versos. Mas, jamais apenas sublime, tal expansão fusional provoca uma perturbação monstruosa do ânimo, que entra em

torvelinho: “E em seu corpo inteiro sentiu um povo invisível e discorde, ávido por separar-se” (SCHWOB, 2011, p. 76). Essa vertigem anímica irrompe, por exemplo, nos versos finais do Livro I, quando Lucrécio imagina a queda catastrófica das “muralhas do mundo”, versos assim traduzidos por Antonio José de Lima Leitão:

Que tudo enfim os Ceos em roda abrangem, verdadeiras muralhas do universo, para o poder centrifugo das chamas N’algum repente não romper passagem para fora dos terminos do mundo, outras porções após de si levando; Que, dado isso, do ceo muros e raios lá do alto sobre nós desabariam, de sob os pés se nos abriera a terra, e os cadáveres nossos dissolvidos, com as ruínas do ceo e terra envoltos, se abismariam no profundo vácuo; Que, dada esta catástrofe tremenda, do que existiu mais nada restaria que os primitivos átomos sem uso, e o vacuo fora universal deserto (DRN I, 1102-1110; LUCRÉCIO, 1851, p. 51).<sup>6</sup>

De súbito, o invisível se anuncia através de tudo o que vemos. A superfície compacta e opaca do mundo se torna estranhamente porosa e translúcida. As coisas revelam outra fundura, invisível e corporeamente abissal. Sentimos que trevas mais espessas que as da noite sem lua acompanham a luz que banha a terra. Olhamos para o sol e deparamos com um buraco negro. Cegos e videntes, flutuamos em meio à radiante escuridão do cosmos. Tudo “se abre vastamente ao imenso profundo” (DRN I, 957).

## 2 *Sensus*

Todavia, à explicação e descrição da experiência cósmica subjaz um problema do qual depende a consistência filosófica da cosmologia de Lucrécio. Se o escopo da visibilidade se limita às coisas “mortais em corpo” (DRN I, 232), como se poderia saber algo a respeito das coisas invisíveis e, sobretudo, da existência imortal da matéria invisível dos corpos? Como se saberia do vazio, essa outra “parte infinita” de *natura* (DRN I, 1008-1013)? Se invisibilidade equivale a impercetibilidade e insensibilidade, em que outras “razões”, fora as sensações, pode apoiar-se a cosmologia lucreciana? A inacessibilidade radical dos primórdios ao *sensus* não contradiz a sua materialidade? Ou, apesar de tudo, seriam eles “imateriais”, talvez mesmo ideais? Seria o espírito de Lucrécio, malgrado o seu próprio discurso, um espectro de Platão?! Eis o problema.

Tentemos formulá-lo com base no Livro I de *De rerum natura*. Mais adiante, Lucrécio diz acerca da existência “oculta” da matéria e do vazio:

---

<sup>6</sup> O tema cosmológico das “muralhas do mundo” é dos mais importantes em *De rerum natura*: cf. DRN I, 73, 1102; II, 1045, 1144; III, 16; V, 119, 371, 454, 1213-1214 (“até quando as muralhas / do nosso mundo aguentarão o desgaste dos motos”).

como é autoevidente, toda a natura consiste de duas coisas: pois há os corpos e há o vazio em que eles ficam e onde se movem por todos os lados. Que o corpo existe, pelas comuns sensações deduzimos, se, quanto a isso, não prevalece a fé bem fundada, nada haverá que possamos, quanto às coisas ocultas [*occultis rebus*], confirmar, então, com a razão do ânimo [*animi ratione*] arguto (DRN I, 419-425).

Logo, pra além do vazio e dos corpos, nenhuma terceira natureza por si pode haver entre a soma das coisas: ou a coisa se apresenta aos nossos sentidos, ou com a razão do ânimo pode ser concebida (DRN I, 445-449).

Nos dois trechos, entra em jogo o que, em um sentido platônico, se chamaria de sensível (*aisthetón*) e inteligível (*noetón*), mas que Lucrecio, de maneira bem menos opositiva, denomina “sensação” (*sensus*) e “razão do ânimo” (*ratio animi*). O primeiro trecho traz duas afirmações: (i) que a razão do ânimo depende inteiramente das “comuns sensações”, bem como da “fé” nelas confiada; ou seja, que toda razão só faz confirmar a sensação; e (ii) que a existência dos corpos é “deduzida” das sensações; ou seja, que os corpos primordiais, apesar de invisíveis, são de algum outro modo sensíveis. Mas como se sente o invisível? De que espécie de sensação se trata? Dos sentidos ou de outra “sensibilidade”? O segundo trecho formula uma alternativa: ou a coisa “cai sob o sentido” (*sub sensus cadat*), ou é “apanhada” (*apisci*) pela razão. Ao invés da dependência da razão em relação à sensação, evidencia-se uma disjunção entre elas. Mas, para Lucrecio, essa disjunção jamais poderia ser confundida com uma separação, visto que o próprio ânimo é material, feito de corpos. Ainda assim, há uma discrepância entre os dois trechos: enquanto no primeiro se afirma que tudo é sensível, no segundo a experiência “sensífera” (DRN III, 177-322) parece exceder a dos sentidos. Ou será que tal discrepância se resolve com o reconhecimento de que o excedente corresponde a uma sensibilidade possivelmente outra, uma hipotética sensação do invisível?

Poder-se-ia contestar a legitimidade dessas indagações com base, por exemplo, nos seguintes versos do Livro II:

Já as coisas que vemos sentirem, é necessário que admitamos, então, que todas possuem princípios insensíveis. Nem o que é manifesto o refuta, nem contra isso combate; ao contrário, há fatos sabidos que nos conduzem pela mão, nos induzem à crença que de insensíveis [*insensilibus*], afirmo, os seres vivos são feitos (DRN II, 865-870).

Neste contexto específico, Lucrecio pretende demonstrar que “o sensível pode vir do insensível” (DRN II, 930) precisamente no caso da emergência dos “sentidos dos animados” (*sensus animantum*; DRN II, 880-881) a partir de corpos primordiais, por sua vez, “insensíveis” na medida em que não se determinam em

função dos mesmos sentidos. Os primórdios não são seres vivos minúsculos. Conforme a hipótese deleuziana tomada como ponto de partida, a passagem é crucial para entender de que maneira a vida pode surgir da matéria. Mas o problema que se levanta é outro: saber como é possível conceber a existência e o movimento dos primórdios, se por meio da sensibilidade ou de alguma outra capacidade anímica, de natureza diversa (puramente intelectual?). Outro problema ainda é o da sensibilidade da própria matéria dos corpos ou, em termos de cosmologia contemporânea, o da “sensibilidade” dos sistemas físicos: se e como eles se comportam, interna e externamente, em resposta ao que acontece no ambiente cósmico de que participam (PRIGOGINE; STENGERS, 1992, p. 62-71). Tal sensibilidade seria de outra natureza que a dos “sentidos dos animados”, uma sensibilidade primordial, material antes que anímica; trata-se da sciência da matéria. Logo, embora estejam relacionados em certo nível, os dois problemas – (i) é possível sentir os primórdios? (ii) os primórdios sentem? – não devem confundidos.

Feita essa ressalva em favor do primeiro problema, é bastante expressiva, em vista de sua melhor formulação, a tradução de Leitão para aqueles mesmos versos (DRN I, 265-270):

Provei que não produz o nada os entes, E que os entes ao nada não reverterem. Mas se és propenso a desconfiar das provas Porque invisíveis são os elementos; Repara que a razão percebe corpos onde nem os vislumbra a aguda vista (LUCRÉCIO, 1851, p. 14).

A versão de Gonçalves é mais literal; frente a ela, a de Leitão soa especulativa. Mas essa especulação é interessante, senão mesmo elucidativa. Ela sugere: é preciso não tomar o invisível como inexistente, pois, inacessível à visão e aos demais sentidos, ele não deixa por isso de ser diferentemente sensível: “Repara que a razão percebe corpos / Onde nem os vislumbra a aguda vista”. Razão e visão consistiriam assim em diferentes modos de sensibilidade. Haveria sensação racional, como há sensação visual, auditiva, tátil, afetiva, imaginativa, onírica, etc. Complexo sensível multimodal, o ânimo seria tão múltiplo quanto são as “coisas” que pode sentir, sejam corpos e imagens, clinâmens e turbilhões, primórdios e simulacros, matéria e vazio – em suma, a natureza. Tudo o que se sente é natureza. *Natura* não é supra-, mas sim super-sensível.

No Livro I, há mais dois trechos relevantes para sustentar essa hipótese abstrusa. Neles, Lucrécio argumenta em favor da existência dos primórdios como partes, extremidades e limites “mínimos” de todas as coisas que são formadas pelo “concílio” dos corpos. Se comparamos os trechos entre si, a sensibilidade dos

primórdios apresenta-se como equívoca, sendo afirmada em sentidos completamente diversos:

Então, já que existem picos extremos nos corpos que por nossos sentidos não podem ser percebidos, não te espantes se cada um dos picos existe sem partes, e que consta da menor natureza e que nunca tenha se separado e nem pode depois separar-se, já que ele mesmo é parte de um outro, una e primeira, donde uns e outros parelhos, partes suas em ordem, em condensada fileira preenchem do corpo a natura; como não podem por si sós existir, eles devem aderir de tal forma que nunca seriam dispersos. São, dessa forma, os primórdios de sólida simplicidade, que consistem de mínimas partes, densas, unidas, não condensadas pela união ou concílio das partes mas, de outro lado, potentes, de eterna simplicidade, donde nada nem se dissolve, nem diminui-se, como concede a natura, conservando as sementes. Mais: além disso, se não houvesse o mínimo, todos corpos parvíssimos constariam de partes infindas, já que a metade da parte sempre teria outra parte, outra metade, e assim coisa alguma teria limite. Como, então, separamos o mínimo e a soma das coisas? Não haveria distância; pois sendo a soma das coisas infinita, contudo, as mais ínfimas da mesma forma deveriam constar por seu lado de partes infindas. Já que a vera razão não concede que o ânimo creia nessa hipótese, é mister confessares, vencido, que haja as coisas preditas que constem de parte nenhuma e da menor natureza. Como tais coisas existem deverás aceitar que são sólidas tal como eternas. Finalmente se a dissolver-se em mínimas partes coagisse a criadora natura a todas as coisas, nada seria capaz de criar a partir delas mesmas, pois as coisas que não são aumentadas por partes, não são capazes de ter geradora matéria que devem, várias conexões, vários pesos e chagas, encontros, movimentos pelos quais são geradas as coisas (DRN I, 599-634).

Primeiramente, por defenderem que o moto das coisas há sem inane e aceitarem que as coisas moles e raras, ares e sol e as chuvas e terras, feras e frutos, podem existir sem mistura do inane em seus corpos; mais, então, que não há totalmente limite ao cortar-se para os corpos defendem, nem pausa aos processos de quebra, nem, além disso, que exista algo de mínimo às coisas; entretanto, podemos ver que há um extremo limite pra cada coisa e que mínimo aos nossos sentidos parece, tal que se possa daí discernir que o que ver não se pode, deve também ter limites extremos, o mínimo a eles (DRN I, 742-752).

No primeiro trecho, Lucrécio adverte que a imperceptibilidade dos “picos extremos” dos corpos aos “nossos” sentidos não depõe contra sua existência mínima: sem partes, inseparável, particular (“parte de um outro”), coletiva (“não podem por si sós constar”), nunca dispersa, eternamente sólida e simples. Então, identifica os picos aos primórdios como sementes das coisas, mas afirmando paradoxalmente que eles mesmos consistem de “mínimas partes, densas, unidas, não condensadas pela união ou concílio das partes”, como se sua “eterna simplicidade” fosse estruturalmente complexa. A seguir, Lucrécio rejeita a possibilidade da existência de corpos que constassem de “partes infindas”: nesse

caso, “coisa alguma teria limite”. Daí a pergunta: “Como, então, separamos o mínimo e a soma das coisas?”. Esta separação, jamais contestada, tem por bases a experiência sensível da distância espacial entre os corpos e a da geração material das coisas: suas “conexões, pesos e chagas, encontros e movimentos”.

No segundo trecho, Lucrecio reitera a mesma argumentação, só que voltando-a contra Heráclito, Empédocles e Anaxágoras (DRN I, 635-920): primeiramente, pelo fato de negarem a “constância” do vazio, sem o qual nada poderia mover-se; em segundo lugar, pelo fato de recusarem haver limites mínimos para os corpos. Mais importante é que, encerrando o argumento, Lucrecio o fundamenta espantosamente em uma experiência sensível dos limites mínimos e extremos das coisas: uma sensibilidade expandida, capaz de ver não só o que aos olhos é manifesto, mas também o que lhes é, por natureza, oculto. Um “sexto sentido”? Retomemos os versos desconcertantes, com atenção aos verbos que designam visibilidade e compreensibilidade: “podemos ver [*videamus*] que há um extremo limite / pra cada coisa e que mínimo aos nossos sentidos parece [*videtur*], / tal que se possa daí discernir [*conicere*] que o que ver [*cernere*] não se pode / deve também ter limites extremos, o mínimo a eles” (DRN I, 749-752).

Como lidar com esse argumento tão denso quanto paradoxal? Temos por tarefa compreender dois paradoxos cosmológicos: (i) os primórdios são “sem partes” mas, ao mesmo tempo, consistem de “mínimas partes, densas, unidas, / não condensadas pela união ou concílio das partes” (DRN I, 610-611); e (ii) “vemos” (*videamus*) nas coisas limites extremos, que, aos nossos sentidos, “se mostram” (*videtur*) mínimos, mas, ao mesmo tempo, só podemos “discerni”-los (*conicere*) uma vez que não podemos “vê”-los (*cernere*). Donde a dupla questão: mínimos, o primórdio tem ou não partes? Invisíveis, os primórdios são ou não sensíveis?

### 3 *Natura clandestina*

Quanto ao primeiro paradoxo, temos que, considerados em relação às coisas compostas, os primórdios são simples; mas, considerados em relação ao vazio infinito, mostram-se complexos. A “eternidade simplicidade” dos primórdios é estruturalmente complexa. Mas em que poderia consistir uma complexidade que não admite o concílio nem o dissídio? Se fossem absolutamente simples, os primórdios não seriam finitos em número nem determinados em forma: ao contrário, seriam completamente homogêneos, condenados a gerar sempre as mesmas coisas, a mesma coisa. Assim, Lucrecio afirma a diversidade originária dos primórdios contra

o “monismo” de Heráclito (DRN I, 635-704): se fossem todos partículas ígneas, habitaríamos um mundo feito de chamas e nada mais, um mundo de fogo. A esse “super delírio” (*perdelirium*; DRN I, 692) o poeta opõe os seus próprios versos como performance semiótica da heterogeneidade dinâmica dos primórdios:

Como penso, a verdade é assim: certos corpos existem cuja união, moto, ordem, forma, posicionamento, fazem o fogo, e, mudada sua ordem, mudam a natura igualmente, sem ser parecidos com fogo ou com outro corpo que possa enviar outros corpos aos nossos sentidos ou tocar nosso tato através de sua chegada (DRN I, 684-699).

Antes, é necessário que, na geração, os primórdios possam exibir natureza secreta e invisível, de tal modo que nada apareça que obste ou impeça cada coisa criada de ser de sua própria maneira (DRN I, 778-781).

E por que não supor que certos corpos possuem tal natureza que, se por acaso criarem o fogo, possam, os mesmos, tirando um pouco e um pouco crescendo, ordem mudada e o moto, criar as auras dos ares, tal que todas as coisas em outras pudessem verter-se? (DRN I, 798-802).

Pois, não há dúvida: somos nutridos e alimentados por certas coisas, e, de seu lado, os outros por outras. Certo, uma vez que de múltiplos modos muitos primórdios a muitas coisas comuns se misturam a muitas das coisas, fato é que a diversidade se nutre de coisas diversas. E amiúde é de grande importância saber dos primórdios qual posição ocupam e com que outros se liguem, quais movimentos se dão entre si e recebem dos outros; pois os mesmos céu, mar, terras, sol e os rios constituem, e as árvores, grãos e os seres vivos, mas só quando misturam-se e movem-se em várias maneiras. Mais ainda: em diversos lugares, nos meus próprios versos vê-se elementos muitos comuns a muitos dos verbos, mas ainda assim é mister que admitas que versos e verbos são dissonantes entre si em som e sentido. Tanto podem elementos, mudadas apenas as ordens. Os que são os primórdios das coisas possuem mais meios de fazer com que todas as múltiplas coisas existam (DRN I, 812-829).

Falou-se em diversidade originária e heterogeneidade dinâmica dos primórdios. Os quatro trechos selecionados incidem todos nesses dois pontos, que poderíamos resumir, por ora, com a noção de complexidade primordial. No primeiro, Lucrécio afirma que, por sua “união, moto, ordem, forma e posicionamento”, os primórdios “mudam a natura” das coisas. No segundo, que a “natureza secreta e invisível” dos primórdios – a sua “natureza clandestina e oculta” (*naturam clandestinam caecamque*; DRN I, 779) – é o que garante a “maneira própria” de cada coisa. No terceiro, que a natureza é capaz de criar as coisas e transmutá-las (por exemplo, passando do fogo ao ar) graças à mudança de ordem e movimento. E, no último, que os primórdios são a razão da multiplicidade epifânica das coisas: “de múltiplos modos muitos primórdios / a muitas coisas comuns se misturam a muitas

das coisas” (*multa modis communia multis / multarum rerum in rebus primordia mixta*) (DRN I, 814-815). A sua multiplicidade é modal, numérica e, sobretudo, móvel, pois os primórdios “constituem” de fato todos os seres, sejam inanimados ou animados, “mas só quando misturam-se e movem-se em várias maneiras” (DRN I, 822). Fatores de máxima discretude, a “eterna simplicidade” e a “eterna solidez” dos primórdios são afirmadas apenas em função da sua capacidade de moverem-se e assim mudarem a ordem das coisas, fatores de transformação contínua. Não se compreende jamais “um” primórdio em repouso discreto, mas sempre muitos primórdios em fluxo contínuo; mais que por sua simplicidade essencial, eles se definem por sua complexidade dinâmica. Logo, faz sentido afirmar, ao mesmo tempo, que os primórdios são simples, sem “partes infindas”, e complexos, por consistirem de “mínimas partes, densas, unidas, / não condensadas pela união ou concílio das partes”. Pois as “mínimas partes densas” dos primórdios são a razão da diversidade e da heterogeneidade que demonstram enquanto princípios móveis e moventes: “fato é que a diversidade se nutre de coisas diversas” (DRN I, 816).

Com efeito, o paradoxo se sustenta justamente nessa mobilidade intrínseca: “Não é surpresa: nenhum descanso pode ser dado / para os corpos dos princípios, pois não há fundo / onde pudessem confluír ou ali fazer sua sede” (DRN I, 992-993). Somente se abstraímos os primórdios do seu “sempre em assíduo moto” (DRN I, 995) é que o paradoxo decai em contradição. Se os paradoxos são móveis do pensamento, uma cosmologia do movimento, movendo-se e sabendo-se em movimento, será sempre paradoxal, pois se encontra materialmente engajada no movimento “assíduo”, “sem descanso”, da natureza. Afinal, o próprio pensar não é senão um modo de mover-se, de tocar e ser tocado.

Aproximamo-nos assim do segundo paradoxo mencionado, o da invisibilidade sensível dos primórdios. Como se poderia ter qualquer experiência ou mesmo notícia dos primórdios se são invisíveis ou mesmo inacessíveis aos nossos sentidos? A pergunta se reforça com duas teses principais de *De rerum natura*: (i) que, sem prejuízo de sua potência e complexidade próprias, o espírito é plenamente material (DRN III, 94-416); (ii) e que, enquanto movimentos corpóreos, toda intencionalidade e conhecimento são originariamente sensíveis: “Apelaremos a quê, afinal? O que a nós é mais certo / do que os próprios sentidos que apartam o vero do falso?” (DRN I, 699-700). *Sensus* é tudo de que se dispõe para experimentar o que quer que seja, do prazer e da dor mais concretos e pungentes à imagem e ao pensamento mais sutis e suaves:

Descobrirás primeiro que o conceito de vero vem dos sentidos e que eles não podem ser enganados. Pois o que deve acolher maior fé e certeza é aquilo que por conta própria permite a vitória à verdade. Que poderá ter

mais fé, afinal, do que os nossos sentidos? Pode depor a razão decorrente de falso sentido contra os sentidos, se ela toda provém dos sentidos? Se eles não são verdadeiros, toda razão será falsa (DRN IV, 478-485).

Não somente a razão ruiria: a vida, de todo, entraria em colapso, ao não crermos em nossos sentidos para evitar precipícios e outros locais desse tipo de que se deve fugir, e seguir os caminhos contrários (DRN IV, 507-510).

Todavia, pouco antes, Lucrécio dizia:

Nem sobre isso admitimos que em nada falham os olhos. Pois é deles saber onde ficam a luz e a sombra; mas se se trata da mesma luz ou se é outra, ou se a sombra é a mesma que foi há pouco ou é outra que passa, ou se talvez o que ocorre é como o que há pouco dissemos, só à razão do ânimo cabe tal discernimento, pois os olhos sozinhos não veem a natura das coisas (DRN IV, 379-385).

E assim o paradoxo se intensifica: à razão, e não aos sentidos, cabe o discernimento da natureza das coisas; mas ela provém toda dos sentidos, sem o que ruiria por completo. Ora, se o próprio “conceito” da verdade “vem dos sentidos”, não é necessário que a “verdadeira” natureza das coisas seja ela também sensível ou, como se propôs, super-sensível?

#### 4 Celeritas

Deleuze elabora para esse paradoxo uma “solução” bastante problemática:

O átomo é aquilo que deve ser pensado, aquilo que não pode ser senão pensado. O átomo é para o pensamento o que o objeto sensível é para os sentidos: o objeto que se destina essencialmente ao pensamento, objeto que se dá ao pensar, da mesma forma como o objeto sensível se dá aos sentidos. O átomo é a realidade absoluta daquilo que é pensado, como o objeto sensível, a realidade absoluta daquilo que é percebido. Que o átomo não seja sensível e nem o possa ser, que ele seja essencialmente oculto, é o efeito de sua própria natureza e não da imperfeição de nossa sensibilidade. Em primeiro lugar, o método epicuriano é um método de analogia: o objeto sensível é dotado de partes sensíveis, mas há um mínimo sensível que representa a menor parte do objeto; da mesma forma, o átomo é dotado de partes pensadas, mas há um mínimo pensado que representa a menor parte do átomo. O átomo indivisível é formado de *minima* pensados, como o objeto divisível é composto de *minima* sensíveis. Em segundo lugar, o método epicuriano é um método de passagem ou de transição: guiado pela analogia, se passará do sensível ao pensado e do pensado ao sensível por transições, paulatinamente, à medida que o sensível se decompõe e se compõe. Passa-se do análogo noético ao análogo sensível, e inversamente, por uma série de graus concebidos e estabelecidos a partir de um procedimento de exaustão (DELEUZE, 2003, p. 275).

Observe-se, em primeiro lugar, que a interpretação deleuziana se caracteriza por uma orientação metafísica explicitamente espinosana (*clinamen* como “uma espécie de *conatus*”, distinção essencial entre pensamento e matéria, “crítica do falso infinito”, “desmistificação dos mitos”, etc.) e, mais ainda, por pressupor que o venusianismo de Lucrecio não seria senão uma versão “poética” da doutrina atomista de Epicuro. Os primórdios, corpos em fluxo clinâmico, convertem-se em “átomos”, compreendidos como “realidades absolutas”.<sup>7</sup> Mais problemático, Deleuze opera cortes “analógicos” entre corpo (“átomo”) e coisa (“objeto sensível”), e entre razão (“pensamento”) e sensação (“sensibilidade”). Os primórdios estariam para o pensamento assim como as coisas estão para os sentidos. Mas, como acabamos de atestar lendo os versos de Lucrecio, o corte não se verifica, pois “a razão provém toda dos sentidos” (*quae tota ab sensibus orta est*) (DRN IV, 484). O sentido dessa proveniência é originário: a razão se “origina” dos sentidos. Nenhuma analogia se faz necessária, portanto, para justificar o que, segundo Deleuze, seria a invisibilidade inteligível dos primórdios, a ter por correlato a visibilidade sensível das coisas – aquilo que, com base no texto lucreciano, seria melhor expresso com a noção paradoxal de invisibilidade sensível dos primórdios. Que “os olhos sozinhos não vejam a natura das coisas” (DRN IV, 385) não implica que esta seja acessível somente à razão, suposta como faculdade anímica de outro tipo que a sensibilidade. A conexão significativa entre primórdios e razões é ela próprio material, um *nexus* entre corpos de diversas magnitudes e naturezas.

Contudo, sem deixar de ser problemática frente ao texto de Lucrecio, a interpretação analógica de Deleuze oferece uma pista promissora, capaz de permitir fazer sentido da supersensibilidade da natureza, ou seja, entender como o invisível pode ser sensível e, somente por isso, “inteligível”:

Epicuro emprega para o simulacro a mesma fórmula que para o átomo (embora não no mesmo sentido): ele vai “tão rápido quanto o pensamento”. É que, em virtude da analogia, há *um mínimo de tempo sensível* não menos que um mínimo de tempo pensável. Ora, da mesma forma como a declinação do átomo se faz num tempo menor que o tempo pensável, embora ela já esteja lá no menor tempo que se possa pensar, assim também a emissão dos simulacros se fez num tempo menor que o mínimo de tempo sensível, embora eles já estejam no menor tempo que se possa sentir, e nos pareçam estar ainda no objeto quando nos atingem (DELEUZE, 2003, p. 281).

---

<sup>7</sup> Para a crítica da assimilação conceitual dos primórdios de Lucrecio aos átomos de Epicuro, cf. NAIL, 2018, p. 8-12.

A ideia de que “a declinação do átomo se faz num tempo menor que o tempo pensável” Deleuze extrai de Epicuro: “De acordo com a natureza do átomo, o mínimo de tempo contínuo remete à apreensão do pensamento. Ele exprime o pensamento mais rápido e mais curto: o átomo se move ‘tão rápido quanto o pensamento’” (DELEUZE, 2003, p. 276). Ele observa que Epicuro não afirma tanto uma equivalência de velocidade, e sim que os átomos são mais rápidos do que o pensamento. É o que lemos na *Carta a Heródoto* (46-47), referida por Deleuze, acerca dos corpos e simulacros que deles se desprendem:

Se o deslocamento ocorre no vazio sem que nada lhes faça resistência, [os simulacros] realizam qualquer percurso imaginável em um tempo inconcebível. Pois são a resistência e a não-resistência que tomam o aspecto de lentidão e de velocidade. Por certo, um mesmo corpo que se desloca não chega, em intervalos de tempo considerados pela razão, a mais de um lugar simultaneamente, visto ser isso impensável. Em um intervalo de tempo perceptível, chegando esse corpo até nós não importa de onde no infinito, não seria do lugar a partir do qual concebemos o deslocamento. De todo modo, haverá aqui semelhança a uma resistência, mesmo se há pouco admitimos que a velocidade do deslocamento seja tal qual uma não-resistência. Esse é um elemento útil de reter (EPICURO, 2020, p. 96-97).

Enigmático, mas muito útil: pois significa que, apesar de virtualmente “inconcebível” e “impensável”, o movimento dos átomos se faz sentir graças à distância e à resistência dos corpos. Enquanto corpo, o próprio ânimo resiste ao movimento atômico. O conhecimento da “natureza das coisas” pela “razão do ânimo” resulta do contato, por “resistência e não-resistência”, choque e desvio, concílio e discórdia, entre corpos que se movem diferentemente. A diferença entre natureza e ânimo é de velocidade (*celeritas*). Só assim faz sentido afirmar, no sentido da hipótese materialista de Deleuze acerca do “tempo musical”, que “a matéria é mais complexa que a vida, e que a vida é uma simplificação da matéria” (DELEUZE, 2018, p. 243).

Essa hipótese filosófica encontra sustento nos seguintes versos dos Livros II, III e IV:

(não te espantes) [os primórdios] devem exceler em mobilidade e viajarem mais velozes que as luzes solares e transcorrer muitas vezes a mesma distância no mesmo tempo em que levam fulgores do sol a cobrir todo o mundo (DRN II, 161-164).

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

menor dos impulsos (DRN III, 182-188).

Pois, inda e ainda, se deve saber que a natura da mente e da ânima deve constar de sementes maximamente pequenininhas, pois, ao fugir, peso algum ela leva. Nem por isso essa natura será reputada simples. Pois certa aura tênue deserta os que morrem mista ao vapor, que, por sua vez, o ar traz consigo. Nem há calor ao qual não haja um ar misturado.

Como possui rarefeita natura, será necessário que haja muitos primórdios de ar movendo-se nele (DRN III, 228-236).

Pois não vês que devem ir mais rápido e longe e transcorrer um múltiplo espaço num mesmo intervalo temporal que o que dizem que as luzes do sol são capazes? Isto também nos parece um exemplo da velocidade dos simulacros das coisas levados por célere moto: quando se olha pro céu através de um espelho nas águas de imediato os astros serenos do céu estrelado correspondem na água, como os luzeiros do mundo. Já não vês, então, que a imagem, num ínfimo tempo, cai, vem das orlas do éter, e chega nas orlas terrestres? (DRN IV, 206-215).

Sutil e mínimo em corpo, o ânimo é mais veloz do que as coisas que, graças à sua corpuscularidade e rotundidade (DRN III, 186-187), ele pode sentir e conhecer; contudo, composto e mortal em corpo, é lento na relação com os primórdios e seus simulacros. Essa dupla diferença de velocidade explica que as coisas sejam quase sempre visíveis, acessíveis aos sentidos, e que os primórdios, por sua vez, sejam sempre invisíveis, a eles inacessíveis. Mas isso não significa que, invisíveis, os primórdios sejam de todo “insensíveis”, refratários em absoluto ao *sensus*, pois o ânimo só sente ao ser por eles afetado e excedido. Efeito de choque dinâmico, tal experiência consistiria, antes, em uma espécie de protossensibilidade: “Pois não vês?” (*quone vides?*), “Já não vês?” (*iamne vides?*). A avalanche descomunal dos primórdios e dos simulacros, dos corpos e das imagens, atropela o ânimo, constituindo o que costumamos chamar de mundo – essa estreita região cósmica, entre a terra e o céu, abrangida pelos nossos sentidos e na qual como que flutuamos: “[Simulacros e primórdios] se encontram em toda parte; não cessamos de nos banhar neles, de sermos atingidos por eles como por fluxos de ondas” (DELEUZE, 2003, p. 282). Contudo, apenas por sermos atropelados pelos corpos e acoçados por suas imagens é que podemos experimentar animicamente a imensidão extramundana do cosmos: “Eis que a vívida veia da alma venceu e ainda [*ergo vivida vis animi perciviti, et extra*] / foi além das flamejantes muralhas do mundo [*processit longe flammantia moenia mundi*] / toda a imensidão viajou em espírito e mente [*atque omne immensum peragravit mente animoque*]” (DRN I, 72-74).

É o que diz Lucrécio de Epicuro, mas também o que seus versos ensejam a respeito de todo corpo “sensível”. A noção de que o conhecimento da natureza das

coisas se deve à constituição dinâmica do ânimo pela própria natureza implica que a vontade herda dos primórdios a espontaneidade desviante, imprevisível e generativa – “eles volitam por conta própria [*sponte sua*] e em moto perpétuo”, de modo que “as coisas po[ssam] criar-se por eles” (DRN III, 33-34) –, a qual lhe permite resistir e avançar em outra direção:

Pois é mister que também reconheças que, quanto às sementes há uma causa pra além dos choques e pesos pros motos, causa de onde deriva pra nós tal inata potência, como já vimos que nada pode do nada formar-se. Pois o peso previne que tudo se faça por golpes, como por força de fora. Se a mente em si mesma não é forçada por dentro no modo de agir quanto a tudo, nem se deixa vencer, às ações e paixões constringida, isso se dá pelo exíguo cliname dos próprios princípios, sem direção fixada no espaço ou tempo bem fixo (DRN II, 284-293).

Versos desde sempre escandalosos, como sugere Hadot:

Se sua alma e seu intelecto são formados de átomos materiais movidos por um movimento sempre previsível, como poderia o homem ser livre? A solução consistirá em admitir que é exatamente nos átomos que se situa um princípio de espontaneidade interna, que não é senão essa possibilidade de desviar-se de sua trajetória, o que dá, assim, um fundamento à liberdade do querer e a torna possível. [...] Inútil acrescentar que, desde a Antiguidade até nossos dias, esse desvio sem causa, esse abandono do determinismo sempre escandalizou os historiadores da filosofia (HADOT, 2014, p. 177-178).

O escândalo vem de que Lucrécio afirma que a vontade humana é, sim, espontânea, mas tão-somente sob a condição de que a matéria dos corpos também o seja, tanto em suas instâncias (mundos e coisas) quanto em seus princípios (primórdios e corpos) – ou seja, como resume Calvino, sob a condição da “paridade entre tudo o que existe”:

*De rerum natura*, de Lucrécio, é a primeira grande obra poética em que o conhecimento do mundo se transforma em dissolução da compacidade do mundo, na percepção do que é infinitamente minúsculo, móvel e leve. Lucrécio quer escrever o poema da matéria, mas nos adverte, desde logo, que a verdadeira realidade dessa matéria se compõe de corpúsculos invisíveis. É o poeta da concreção física, entendida em sua substância permanente e imutável, mas a primeira coisa que nos diz é que o vácuo é tão concreto quanto os corpos sólidos. A principal preocupação de Lucrécio, pode-se dizer, é evitar que o peso da matéria nos esmague. No momento de estabelecer as rigorosas leis mecânicas que determinam todos os acontecimentos, ele sente a necessidade de permitir que os átomos se desviem imprevisivelmente da linha reta, de modo a garantir tanto a liberdade da matéria quanto a dos seres humanos. A poesia do invisível, a poesia das infinitas potencialidades imprevisíveis, assim como a poesia do nada, nascem de um poeta que não nutre qualquer dúvida quanto ao

caráter físico do mundo (CALVINO, 1990, p. 25, 20-21).

## 5 *Caeca nox*

Disso tudo, conclui-se que a invisibilidade sensível da natureza tem um duplo fundamento: (i) a ultrapassagem irrefreável dos pensamentos, mais rápidos que as coisas, pelos primórdios e pelos simulacros, mais velozes que “as luzes do sol”; e (ii) a agência imanente e espontânea dos primórdios e dos simulacros que constituem e invadem o ânimo. Estrondo supra-anímico e arrebatamento supersensível – será isso o pensamento (ou a vontade)? Será a misteriosa natureza pré-elemental, quase primordial, que compõe o ânimo, e para a qual Lucrécio não encontra nome?

Já descobriu-se que a natura do ânimo é tripla, mas pra criar sensação tais partes não são o bastante, pois a mente não permite que elas produzam motos sensíferos e o que quer que a mente revolva. Mas a essas também é mister uma quarta natura acrescentar, uma que é totalmente carente de nome. Não há nada que seja mais móvel ou tênue que ela, nem de elementos que sejam mais diminutos e leves, é a primeira a impelir pelos membros sensíferos motos. É a primeira a mover-se, formada de formas pequenas, logo o calor e o cego poder do vento recebem os movimentos, depois o ar, e tudo então põe-se em movimento, o sangue se agita e as vísceras sentem tudo, e depois é levado ao osso e, por fim, à medula, seja o sentido, o prazer, ou seja um ardor negativo (DRN III, 237-251).

Em vez de um sentido a mais, um “sexto sentido”, Lucrécio refere uma “quarta natura”, que, no entanto, é “a primeira a mover-se”. O pensamento seria então algo como um sentido mínimo: o mais próximo possível das origens mas, ainda assim, infinitamente atrasado. Experiência “sensífera” fundamental, tal atraso irremediável constitui a razão pela qual a natureza nos surge sempre “invisível e secreta” – *res occultas*. A natureza das coisas é oculta porque se move em velocidade máxima, virtualmente infinita, ultrapassando e assim impulsionando (DRN III, 188) a velocidade aquiliana, quase infinita, do pensamento. *Natura* é uma turba oceânica de tartarugas!

Contrapusemos à interpretação de Deleuze a respeito da relação entre átomo e pensamento, com o seu próprio auxílio na compreensão da dinâmica material dessa relação, uma interpretação, para usar de novo o léxico deleuziano, “intensiva” da mesma: entre pensamento e natureza, não há corte analógico, mas nexo clinâmico. Não fosse certa alienação cosmológica já ancestral, a questão acerca de como a razão do ânimo pode conhecer a natureza das coisas jamais se colocaria, pois, uma vez que os primórdios são espontâneos, as razões são elas mesmas primordiais.

Isso nos leva de volta ao segmento de *De rerum natura*, citado mais acima, sobre a heterogeneidade dinâmica dos primórdios, no qual Lucrecio apresenta os seus versos como animados pela mesma dinâmica heterogenética com que os primórdios geram e multiplicam as coisas:

Mais ainda: em diversos lugares, nos meus próprios versos vê elementos muitos comuns a muitos dos verbos, mas ainda assim é mister que admitas que versos e verbos são dissonantes entre si em som e sentido. Tanto podem elementos, mudadas apenas as ordens. Os que são os primórdios das coisas possuem mais meios de fazer com que todas as múltiplas coisas existam (DRN I, 823-829).

Uma combinatória de “elementos comuns” e limitados produz inúmeras variações “dissonantes entre si em som e sentido”, assim como o movimento diferencial dos primórdios, limitados em número e forma, geram complexos infinitamente variáveis, tanto em número quanto em forma. Ou talvez, como especula, Serres, as coisas sejam, como se possível, ainda mais complexas. Afinal de contas, “os que são os primórdios das coisas possuem mais meios” (DRN I, 828):

Os átomos são letras ou são como as letras. Seu entrelaçamento constitui o tecido dos corpos, da mesma maneira como, entre si, as letras formam palavras, lacunas, frases e textos. A velha discussão sobre o número finito, indefinido ou infinito dos elementos originais reproduz-se para o alfabeto. O conjunto das letras diferenciadas permanece finito, e suas combinações são, com omissão e repetição, em número infinito. Mas é possível pretender, sem muito errar, para os átomos da linguagem como para as letras da matéria, que tal elemento, aqui colocado ou situado em tal vizinhança, não continua o mesmo, se colocado alhures e em um contexto ou uma contextura diferentes (SERRES, 2003, p. 219).

Essa hipotética complexidade suplementar (“pretender, sem muito errar”) resulta consistente com a orientação da cosmologia de Lucrecio: por força do seu movimento espontâneo e imprevisível, bem como da causalidade multisseriada e da multiplicidade pluridimensional daí decorrentes, os primórdios teriam sua natureza incessantemente alterada, em número e forma – algo que, contudo, Lucrecio recusa no que se refere à origem das espécies vivas (DRN I, 584-598). Em todo o caso, trata-se de bem mais que uma homologia estrutural entre palavras e corpos: a linguagem humana é uma instância efetiva da natureza, e nunca o contrário. O poeta romano “reconstrói a fisicidade do mundo por meio da impalpável poeira das palavras”, “identificando-se assim com a natureza comum a todas as coisas” (CALVINO, 1990, p. 138). O discurso *De rerum natura* é o movimento *de rerum Natura*.

Mas era a isso também que nos conduzia a hipótese lucreciana de Deleuze, formulada a partir do tempo musical<sup>8</sup> e estendida ao pensamento filosófico:

Em filosofia, também abandonamos o acoplamento tradicional entre uma matéria pensável indiferenciada e formas de pensamento do tipo categorias ou grandes conceitos. Tentamos trabalhar com materiais de pensamento muito elaborados, para tornar pensáveis forças que não o são por si mesmas. É a mesma coisa para a música, quando ela elabora um material sonoro para tornar audíveis forças que não o são por si mesmas. Em música, não se trata mais de um ouvido absoluto, mas de um *ouvido impossível* que pode ser colocado em qualquer um, ocorrer brevemente a qualquer um. Em filosofia, não se trata mais de um pensamento absoluto, tal como a filosofia clássica quis encarná-lo, mas de um *pensamento impossível*, isto é, da elaboração de um material que torna pensáveis forças que não o são por si mesmas (DELEUZE, 2018, p. 243).

Ora, tornar audíveis e pensáveis “forças que não o são por si mesmas” não é o que busca Lucrecio com seus versos, tornando visíveis e pensáveis forças cósmicas que, em virtude de sua potência “molecular”, são invisíveis e ocultas?

mas a tua virtude e a compensadora volúpia da tua suave amizade a executar os labores persuadem e induzem à vigília nas noites serenas a procurar que palavras e versos por fim eu emprego pra revelar à tua mente a claridade das luzes com as quais pudesses ver as coisas ocultas (DRN I, 140-145).

Essas coisas conhecerás com pequenos esforços; pois uma coisa após outra clareia, e nem noite escura arrancará o caminho de ti, impedindo que escrutes a natureza; assim iluminam as coisas às coisas (DRN I, 1114-1117).

*Ita res accendent lumina rebus...* Como entender o verso final do Livro I? Significa que “os fatos falam por si”, ou que as coisas têm luz própria? Trata-se de evidências mentais ou de luminescências astrais? Seja como for, não menos que o vazio invisível, a “noite escura” (*caeca nox*) jamais poderá ser dissipada. “Bem sei que tudo é obscuro” (DRN I, 922).<sup>9</sup> As razões de Lucrecio são versos e sombras.

<sup>8</sup> “De uma certa maneira, a música clássica europeia poderia ser definida na relação entre um material auditivo bruto e uma forma sonora que selecionava, que retirava algo desse material. [...] O que, ao contrário disso, se assiste na música atual é o nascimento de um material sonoro que não é mais, de modo algum, uma matéria simples ou indiferenciada, mas um material muito elaborado, muito complexo; e esse material não será mais subordinado a uma forma sonora, pois não terá necessidade disso: ele estará encarregado, por sua conta, de tornar sonoras ou audíveis *forças* que, por elas mesmas, não o são, e as diferenças entre essas forças. [...] Talvez um dos primeiros casos mais marcantes seja o *Diálogo entre o vento e o mar*, de Debussy” (DELEUZE, 2018, p. 242).

<sup>9</sup> Tradução de Agostinho da Silva (LUCRÉCIO, 1980, p. 42).

## Referências

- BUTTERFIELD, David. **The Early Textual History of Lucretius' *De rerum natura***. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- CALVINO, Italo. **Seis propostas para o próximo milênio**. Tradução de Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DELEUZE, Gilles. Lucrécio e o simulacro. In: G. Deleuze. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, p. 273-288, 2003.
- \_\_\_\_\_. O tempo musical. In: G. Deleuze. **Cartas e outros textos**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições, p. 239-243, 2018.
- EPICURO. Carta a Heródoto. In: Epicuro. **Cartas & Máximas principais: "Como um deus entre os homens"**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, p. 91-109, 2020.
- HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- LUCRÉCIO. **A natureza das coisas**. Tomos I e II. Tradução de Antonio José de Lima Leitão. Lisboa: Typographia de Jorge Ferreira de Mattos, 1851-53.
- \_\_\_\_\_. **Da natureza**. Tradução e notas de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1980.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a natureza das coisas**. Tradução, notas e paratextos de Rodrigo Tadeu Gonçalves. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- LUCRETIUS. **On the Nature of Things**. Translated by Cyril Bailey. Oxford: Clarendon Press, 1910.
- \_\_\_\_\_. **On the Nature of Things**. Translated by W. H. D. Rouse. Loeb Classical Library. Cambridge, London: Harvard University Press, 1992.
- NAIL, Thomas. **Lucretius I: An Ontology of Motion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **Entre o tempo e a eternidade**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- SCHWOB, Marcel. Lucrécio poeta. In: M. Schwob. **Vidas imaginárias**. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Hedra, p. 74-78, 2011.

SERRES, Michel. **O nascimento da física no texto de Lucrecio: correntes e turbulências**. Tradução de Péricles Trevisan. São Paulo: Editora UNESP; São Carlos: EdUFSCAR, 2003.