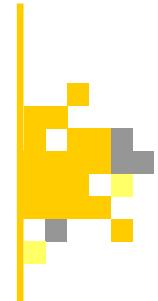


ARTIGOS DOSSIÊ

Richard Romeiro Oliveira¹

O desmoronamento das muralhas do mundo (*Moenia mundi*): a crítica da religião e o problema da verdade na leitura straussiana do poema *De Rerum Natura* de Lucrécio

The fall of the “walls of the world” (*Moenia mundi*): the critique of religion and the problem of truth in the straussian reading of Lucretius’ poem *De Rerum Natura*



RESUMO:

O escopo do presente artigo consiste em analisar a interpretação de Leo Strauss, contida em seu ensaio “Notes on Lucretius”, do poema *De Rerum Natura* de Lucrécio, a fim de evidenciar como o filósofo teuto-americano comprehende a crítica da religião e o problema da verdade no epicurismo. Nossa ponto de partida é a observação da concepção tipicamente straussiana do epicurismo como um motivo universal da natureza humana, voltado para a busca da felicidade (*εὐδαιμονία*) neste mundo e requerendo, para a sua realização, a crítica sistemática da religião, concebida como uma fonte de medo e ilusão. A partir disso, procuraremos mostrar de que forma, de acordo com Strauss, essa crítica é elaborada, em Lucrécio, de modo radical, mas ambivalente, na medida em que o poeta romano determina a religião tanto como um obstáculo à felicidade quanto como uma proteção psíquica contra o terror cósmico de um universo infinito e indiferente. Avançando nessa abordagem, trataremos de ver então como Strauss interpreta o recurso de Lucrécio à poesia como um estratagema literário que, objetivando inicialmente tornar a verdade filosófica, por natureza repulsiva e dolorosa, mais acessível a todos, acaba por trazer à tona os limites do projeto epicurista de emancipação universal. À guisa de conclusão, ressaltaremos a visão straussiana de que, no *De Rerum Natura*, a tensão entre a verdade filosófica e as necessidades morais e psicológicas humanas permanece insolúvel, o que distinguiria, para Strauss, o epicurismo lucreciano do otimismo da Ilustração moderna.

ABSTRACT:

The scope of this article consists of analyzing Leo Strauss’s interpretation, as presented in his essay “Notes on Lucretius,” of Lucretius’s poem *De Rerum Natura*, in order to highlight how the German-American philosopher understands the critique of religion and the problem of truth in Epicureanism. Our starting point is the observation of the typically Straussian conception of Epicureanism as a universal motif of human nature, oriented toward the pursuit of happiness (*εὐδαιμονία*) in this world and requiring, for its realization, a systematic critique of religion, conceived as a source of fear and illusion. From this, we will seek to demonstrate how, according to Strauss, this critique is elaborated in Lucretius in a radical yet ambivalent manner, insofar as the Roman poet frames religion both as an obstacle to happiness and as a psychic protection against the cosmic terror of an infinite and indifferent universe. Advancing this approach, we will then examine how Strauss interprets Lucretius’s use of poetry as a literary stratagem which, while initially aiming to make philosophical truth – by nature repulsive and painful – more accessible to all, ultimately reveals the limits of the Epicurean project of universal emancipation. By way of conclusion, we will emphasize Strauss’s view that, in *De Rerum Natura*, the tension between philosophical truth and human moral and psychological needs remains unresolved, which, for Strauss, distinguishes Lucretian Epicureanism from the optimism of the modern Enlightenment.

Palavras-chave: Lucrécio; Verdade; Poesia; Epicurismo; Dor

Keywords: Lucretius; Truth; Poetry; Epicureanism; Pain

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais; Professor, Universidade Federal de São João del-Rei , São João del-Rei, MG, Brasil.

richardromeiro@hotmail.com,  <https://orcid.org/0000-0001-9776-1006>

LEO STRAUSS E A IMPORTÂNCIA DO EPICURISMO PARA A COMPREENSÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO OCIDENTAL

Leo Strauss é, sem dúvida, um dos mais influentes filósofos políticos do século XX e dedicou, como se sabe, boa parte de sua vasta produção bibliográfica ao comentário e à interpretação meticolosos dos grandes textos da tradição ocidental, da *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, às obras de Nietzsche e Husserl. Isso significa que, em Strauss, o recurso à história da filosofia funciona como um procedimento metodológico essencial (e não simplesmente acessório) da abordagem intelectual que é levada a efeito no interior de seus trabalhos. Na perspectiva straussiana, porém, o estudo da história da filosofia – e esse é um ponto crucial a ser desde já retido – não constituía uma investigação meramente acadêmica ou erudita acerca das ideias do passado (ideias que teriam se tornado obsoletas ou caducas com o progresso irresistível do pensamento humano no tempo, como crê um certo historicismo), mas uma ferramenta indispensável, em uma época marcada por certa decadência intelectual, para se reavivar, de forma radical, as questões mais fundamentais que se impõem ao nosso espírito, tornando

possível, com isso, o desencadeamento de uma experiência noética capaz de nos colocar em contato com a filosofia em seu significado originário. Assumindo esse posicionamento, Strauss via consequentemente os grandes autores do passado não como peças de museu destinadas a serem observadas em virtude de uma mera curiosidade histórica, mas como interlocutores vivos e instigantes, cujos textos encerrariam ainda, para além de seu caráter aparentemente ultrapassado ou inócuo, ensinamentos filosóficos relevantes que, despertando em nós um interesse reflexivo atemporal, merecem ser retirados de seu ostracismo e trazidos à luz novamente por meio de uma leitura atenta e acurada. Em outras palavras, Strauss acreditava na possibilidade de um uso pensante ou genuinamente filosófico da história da filosofia, uso pensante ou genuinamente filosófico da história da filosofia que, ao tornar mais uma vez expressivas e eloquentes as grandes obras da tradição, promove a nossa emancipação espiritual em relação aos preconceitos intelectuais modernos, abrindo-nos *eo ipso* para a experiência do que é a filosofia em sua significação primeva ou original.¹

Ora, na execução desse vasto empreendimento histórico-filosófico de perquirição das obras do passado, tendo em vista a recuperação do “significado original da filosofia”, o epicurismo sempre mereceu uma atenção

especial de Strauss. De fato, embora Strauss não tenha composto uma obra dedicada exclusivamente ao tratamento sistemático do epicurismo, a abordagem desse movimento filosófico perpassa os mais diferentes textos straussianos, desde a primeira fase da carreira intelectual do filósofo, quando ele era ainda um jovem pesquisador na Alemanha, sua terra natal, nos anos 1930,² até uma época mais madura, nos anos 1950 e 1960, quando ele já havia se consagrado como um renomado professor do departamento de ciência política na Universidade de Chicago.³

Todavia, poderíamos perguntar, onde reside, para Strauss, o interesse fundamental do epicurismo, interesse que faz que vários textos straussianos convertam o epicurismo no objeto de uma abordagem recorrente e pertinaz? A resposta a essa pergunta é, decerto, complexa, mas, de uma forma resumida, poderíamos dizer o seguinte: para Strauss, o epicurismo não se reduz a uma corrente filosófica presa ao contexto da Antiguidade e circunscrita à doutrina particular de Epicuro, uma corrente filosófica cujas pretensões já teriam, portanto, se esgotado ou sido deixadas para trás com o desenvolvimento da história; antes, na perspectiva straussiana, o epicurismo constitui um “motivo” ou “interesse” original do coração humano, vale dizer, uma disposição inata à nossa natureza e que, como tal, pode mobilizar

nossa espírito em qualquer época ou lugar, independentemente das vicissitudes históricas ou geográficas, expressando-se concretamente no empenho moral para realizar a felicidade do homem (ou aquilo que Epicuro e os demais gregos chamavam de *eudaimonia*) neste mundo. Nas palavras de Strauss em seu estudo sobre a crítica da religião de Spinoza (GS 1, 2008, p. 71), o epicurismo assim compreendido é “o motivo humano geral, o motivo humano mais universal, que pouco muda em meio a todas as modificações da consciência humana”.⁴

Para Strauss, o epicurismo representa, portanto, antes de tudo, uma forma de mentalidade que, de certo modo, é inerente à nossa natureza – forma de mentalidade cuja característica principal consiste primordialmente no interesse eudemonista relacionado à realização, neste mundo, daquela que seria, para o ser humano, a vida verdadeiramente mais feliz ou bem-aventurada. Ora, assumindo esse ponto de vista, Strauss vem a conceber o epicurismo como um fenômeno dotado de certa universalidade e que perpassa boa parte da história do pensamento ocidental, tendo mesmo contribuído de forma decisiva, segundo a análise straussiana, para a constituição daquela forma de sociedade sob a qual vivemos, a sociedade moderna, e inspirado a formulação do projeto filosófico que pretende fundamentar, num plano racional e

argumentativo, os princípios e valores que caracterizam o *ethos* dessa sociedade.⁵ Pois bem, levando em conta esses elementos, vê-se então, com mais clareza, por que a tentativa de entender o que está em jogo no epicurismo constitui, em Strauss, não o resultado de uma preocupação histórica ociosa e desprovida de consequências mais profundas, mas uma démarche reflexiva necessária para compreendermos os rumos ou direcionamentos tomados pela racionalidade filosófica no Ocidente, propiciando-nos, por aí, uma apreensão mais consistente da natureza da estrutura civilizatória e social que essa racionalidade filosófica, no contexto da modernidade, ajudou a realizar.

felicidade humana nas fronteiras deste mundo, envolve necessariamente, desde os seus primórdios na Antiguidade, como se percebe claramente nos ensinamentos de Epicuro, a execução de um procedimento filosófico crucial, qual seja, a crítica sistemática da religião e do tipo de mentalidade fomentado pela religião. Do ponto de vista straussiano, a crítica da religião aparece, assim, como um dispositivo decisivo na efetivação do interesse epicurista que visa à realização da felicidade humana na vida presente, dispositivo decisivo sem o qual essa felicidade mundana não seria, pois, possível. Esse ponto é muito bem resumido por Strauss do seguinte modo em *Die Religionskritik des Hobbes*:

A CONCEPÇÃO STRAUSSIANA ACERCA DO LUGAR DA CRÍTICA DA RELIGIÃO NA ECONOMIA DO EPICURISMO E NO *DE RERUM NATURA DE LUCRÉCIO*

De acordo com Strauss, o epicurismo habita, pois, como um “motivo” ou como um “interesse” uma parte importante da racionalidade ocidental. Ora, como Strauss explica (GS 1, 2008, p. 66-67; 70-71), a efetivação desse “interesse” ou “motivo” epicurista universal, que tem como seu móvel precípuo, como vimos, a realização da

Aqui, entendemos por epicurismo, primeiramente, não a doutrina de Epicuro e de sua escola, mas, antes, um interesse natural do ser humano, uma disposição uniforme e elementar, que encontrou na filosofia de Epicuro apenas a sua manifestação clássica. Nós assumimos assim o ponto de vista da tradição judaico-cristã que com frequência, sem pensar nas doutrinas específicas de Epicuro, às vezes sem nem mesmo saber muito acerca dessas doutrinas, reconhece no epicureu o inimigo da verdade bíblica. A disposição epicurista é a vontade de, por natureza, tornar o ser humano livre do medo dos numes e da morte, para que, graças ao inteligente cálculo das oportunidades de prazer e de dor que se lhe apresentam, graças à

eliminação ou evitação cautelosas de toda inquietação, incômodo e dor, ele leve uma vida perfeitamente feliz. A essa disposição pertence, portanto, essencialmente o fato de que o interesse do ser humano determinado por ela se dirija para a eliminação do medo dos deuses e da morte, para a crítica da religião. E não somente a vontade de criticar a religião, mas a própria estrutura da crítica da religião é predeterminada por essa disposição (Strauss, GS 3, 2008, p. 315-316).⁶

Pois bem, Strauss nos mostra que já no ensinamento clássico de Epicuro esses pontos emergem de forma nítida ou patente, evidenciando como, no fenômeno do epicurismo, a elaboração de uma crítica filosófica dirigida especificamente contra a religião é determinada como uma démarche intelectual imprescindível para se concretizar o interesse humano na felicidade (*εύδαιμονία*), entendida essa essencialmente como um estado de prazer inquebrantável, resultante da conquista da paz ou da tranquilidade da alma (*άταραξία*). E tal deve ser assim, explica-nos Strauss, porque, na visão de Epicuro, o pensamento religioso tradicional, ao fomentar crenças irracionais em deuses ativos e justiceiros que seriam responsáveis por punir ou recompensar os atos praticados pelos seres humanos nesta vida ou na próxima, i. e., numa condição escatológica *post mortem*, constitui a principal fonte dos terrores e angústias que agitam

a alma humana, bloqueando, dessa forma, o nosso acesso à felicidade ou *eudaimonia*. Contra essas inquietações psíquicas engendradas pelas crenças religiosas em deuses ativos e justiceiros, o antídoto divisado pelo epicurismo consiste justamente, segundo a análise straussiana, no emprego do conhecimento acerca da verdadeira ordem da natureza, de vez que tal conhecimento destrói pela base as ilusões perturbadoras produzidas pela religião, tornando possível a conquista da prazerosa condição de tranquilidade ou de paz interior com a qual a visão epicurista identifica, em última análise, como foi dito acima, a felicidade.⁷

Pois bem, a partir dos esclarecimentos fornecidos por Strauss, podemos então observar como a proposta filosófica de Epicuro afigura-se como um projeto de caráter fundamentalmente terapêutico e emancipatório,⁸ que, ao promover a libertação dos homens do terror religioso mediante a crítica filosófica, visa conduzi-los a um estado de autonomia moral e intelectual em que eles se veriam liberados do jugo dos deuses e capazes de desfrutar, neste mundo, de uma condição de beatitude e de tranquilidade.⁹ Ora, Strauss observa que essa proposta filosófica epicurista será assumida de forma radical, nos seus elementos mais essenciais, pelo pensamento moderno, passando a constituir a principal inspiração para o projeto da Ilustração moderna

(*Auflärung*) de realização da emancipação e da autonomia humanas por meio da destruição da ilusão religiosa e da difusão universal da racionalidade científica e filosófica.¹⁰ Isso significa que, para Strauss, o ensinamento epicurista clássico, com sua hostilidade flagrante à religião tradicional e sua ambição filantrópica e terapêutica de promover uma liberação moral e intelectual dos homens através do uso sistemático da filosofia e da ciência para demolir a crença em deuses ativos e justicieros, é o ancestral ou o antepassado mais remoto do projeto iluminista moderno. Como Strauss explica em um outro texto de sua fase intelectual alemã, *Philosophie und Gesetz* (*A filosofia e a lei*), publicado originalmente em 1935:

Epicuro é, verdadeiramente, o clássico da crítica da religião. Toda a sua filosofia estabelece o medo de forças sobre-humanas e da morte como o perigo que ameaça a felicidade e a tranquilidade dos seres humanos; em verdade, dificilmente essa filosofia é algo além do que a forma clássica de apaziguar o medo dos numes [Numen] e da morte, mostrando esse medo como algo ‘desprovido de conteúdo’ . A influência da crítica epicurista sobre a Ilustração se mostra quando se segue as pegadas da Ilustração, passo a passo, dos seus primórdios até Anatole France: a crítica epicurista é a fundação, ou, mais exatamente, o primeiro plano da crítica iluminista (Strauss, GS 2, 1997, p. 24).¹¹

Há, assim, de acordo com Strauss, um laime essencial entre o epicurismo clássico, tal como ele pode ser observado primordialmente nos ensinamentos de Epicuro, e o projeto filosófico que o iluminismo moderno pretende levar a efeito, na medida em que, conforme a abordagem straussiana, tanto o epicurismo clássico quanto o iluminismo moderno podem ser vistos como expressões do “interesse” ou do “motivo” epicurista original que move poderosamente a nossa natureza em direção à busca da felicidade neste mundo, interesse cuja realização pressupõe, na perspectiva do epicurismo clássico e do iluminismo moderno, a emancipação radical do espírito humano, obtida graças à crítica da religião, em relação à dominação dos deuses e dos poderes sobre-humanos. Não obstante, Strauss considera que, apesar das similaridades fundamentais entre essas duas correntes filosóficas, há entre elas diferenças que não podem ser negligenciadas. Não pretendo explorar esse ponto da reflexão de Strauss sobre o fenômeno do epicurismo aqui, pois isso demandaria um longo desenvolvimento analítico e exegético. Limitar-me-ei, assim, a indicar apenas aquele elemento crucial em que essa diferença pode ser vista de modo mais nítido. Tal elemento tem a ver com a questão política: com efeito, Strauss nos mostra que, enquanto o epicurismo clássico possuía um caráter deliberadamente apolítico, concebendo o

engajamento na vida pública e nos negócios da cidade como uma fonte de perturbações para a alma humana e, portanto, como algo a ser evitado, em prol da opção por uma vida escondida ou conduzida às margens da pólis,¹² a motivação epicurista da Ilustração moderna assumirá, desde as suas primeiras manifestações, um caráter decididamente político, convertendo a busca hedonista do prazer e da tranquilidade da alma característica do epicurismo em um projeto cívico e coletivo que requer, como tal, a transformação da sociedade política a fim de que essa possa atender às aspirações humanas por paz, segurança, conforto e bem-estar.¹³ Essa politização da motivação epicurista no contexto da Ilustração moderna faz que, na modernidade, tal disposição, em contraste com o que se observa no epicurismo clássico, adquira uma dimensão ostensivamente beligerante, empreendedora e voluntarista, para a qual a conquista da civilização e o controle da natureza e do próprio homem constituem objetivos fundamentais. Como explica Strauss mais uma vez em *Philosophie und Gesetz*:

A crítica epicurista sofre, pois, na era da Ilustração uma mudança substancial. Certamente, o que importa para a Ilustração é também e precisamente a felicidade, a tranquilidade do ser humano, a qual é ameaçada primária ou exclusivamente pelas representações religiosas; mas a Ilustração comprehende essa tranquilidade feliz, essa paz,

de forma fundamentalmente diferente do epicurismo original: ela comprehende a ‘paz’ de tal forma que, por causa dela, a civilização, o domínio e o melhoramento da natureza – especialmente da natureza humana – tornam-se necessários (Strauss, GS 2, 1997, p. 24).¹⁴

Seja como for, apesar das diferenças entre o epicurismo clássico e o epicurismo moderno, Strauss considera que há, entre essas duas formas de pensamento, uma afinidade profunda e substancial, sobretudo, como vimos, no que diz respeito à ideia de que é necessário demolir as crenças produzidas pela religião para se efetivar a verdadeira felicidade humana, constituindo o epicurismo clássico, do ponto de vista histórico, a matriz filosófica originária que inspira a emergência de seu avatar na modernidade. Donde, na visão straussiana, a importância do procedimento de se compreender melhor ou de modo mais consistente a natureza do epicurismo em sua expressão clássica, pois, sem uma tal compreensão, os rumos tomados pelo pensamento filosófico no Ocidente (e as consequências sociais e políticas derivadas de tais rumos) não poderão ser adequadamente apreendidos. Ora, Strauss avalia que a mais vigorosa e completa sistematização do epicurismo na Antiguidade se encontra no poema *De Rerum Natura*, do poeta latino Tito Lucrécio Caro, razão pela qual tal poema é escolhido por Strauss como

o objeto precípuo de uma análise filosófica mais cuidadosa ou detida no ensaio intitulado ‘Notes on Lucretius’.¹⁵ Nesse trabalho denso e instigante, que mostra como o método de abordagem straussiano das grandes obras do passado pode ser fecundo para o desencadeamento de questionamentos filosóficos radicais, Strauss busca evidenciar, antes de tudo, de que modo o poema de Lucrécio, visando divulgar, numa formulação poética profundamente sofisticada, o ensinamento emancipatório e terapêutico proposto pelo epicurismo para aqueles que são potencialmente aptos para recebê-lo, assume decisivamente a libertação da mente humana do jugo da religião como a sua proposta mais fundamental, entendendo a religião como uma instituição e um modo de pensamento funestos que perturbam a mente humana com terrores ilusórios.¹⁶ Isso significa, segundo Strauss, que o poema de Lucrécio se organiza a partir de uma postura antiteológica radical e decidida, o que equivale a dizer que, para o poeta romano, a religião é verdadeiramente o inimigo a ser combatido e expelido da vida humana, o método para se conseguir isso consistindo justamente na difusão da terapia filosófica propiciada pelo materialismo epicurista.¹⁷

Na perspectiva straussiana, esses elementos, vinculados ao caráter decididamente antiteológico do *De Rerum Natura*, tornam

Lucrécio um proto-iluminista ou um verdadeiro precursor daquela forma de pensamento que constituirá a base mesma da modernidade.¹⁸ Mas não temos aí, segundo Strauss, senão um aspecto da questão. De fato, de acordo com Strauss, a postura decididamente antiteológica de Lucrécio – e esse é o ponto que gostaríamos agora de frisar – quando examinada mais a fundo, acaba por se revelar mais complexa e ambígua do que parece à primeira vista, o que acaba por afetar a análise que Lucrécio nos oferece da questão da religião com uma intrigante ambivalência filosófica. Isso ocorre, na perspectiva straussiana, porque Lucrécio teria percebido muito bem o caráter radicalmente problemático e perturbador da verdade filosófica, ao se dar conta do fato de que essa verdade não é inócuia ou inteiramente benfazeja para o homem, constituindo, antes, algo perigoso e mesmo potencialmente letal, diante da qual nosso espírito, a princípio, recua com profunda repulsa. Na explicação formulada lentamente por Strauss em seu ensaio consagrado à interpretação do *De Rerum Natura*, essa dimensão perturbadora, letal e repulsiva da verdade filosófica em Lucrécio se explica, em última análise, porque tal verdade é apresentada, no ensinamento do poeta latino, como algo radicalmente inumano e brutal, capaz de provocar a mais “profunda dor” (Strauss, 1989, p. 85). A ideia straussiana quanto a esse ponto, com efeito,

é a de que o verdadeiro relato da natureza das coisas que Lucrécio pretende divulgar em sua obra destrói impiedosamente a representação antropomórfica tradicional do universo como um todo fechado e mantido em harmonia pela ação da divindade,¹⁹ substituindo essa representação antropomórfica pela imagem aterradora de um universo frio e hostil, produzido pelo movimento mecânico e randômico dos átomos no vazio infinito, sem qualquer intervenção de uma inteligência divina ordenadora. Ora, explica Strauss, o universo inumano desvelado pela verdade filosófica tal como Lucrécio a expõe é algo que repele, evidentemente, o pensamento humano, fazendo que essa verdade assuma para a nossa mente inicialmente um caráter perigoso ou inquietante.

Pois bem, a partir da observação desse dado, Strauss, em seu ensaio, tratará então de nos mostrar que é justamente a consciência da natureza originalmente repulsiva e perturbadora da verdade filosófica que levará Lucrécio a recorrer a determinados ardis retóricos e literários na exposição de seu ensinamento, ardis retóricos e literários que têm a ver, antes de tudo, com o uso dos procedimentos próprios do discurso poético, o que acaba por evidenciar o caráter profundamente ambivalente do tratamento do fenômeno da religião por ele desenvolvido no *DRN*. De fato, de acordo com a análise straussiana, o poema de

Lucrécio, deixando-nos entrever a dimensão profundamente inquietante e dolorosa da verdade filosófica, acaba por nos mostrar que a religião, quando confrontada com tal verdade, longe de se reduzir a uma instituição perniciosa que atormenta a alma humana com terrores ilusórios, como o ensinamento epicurista a princípio pretende nos fazer crer,²⁰ revela-se como um poderoso dispositivo psicológico de caráter tranquilizante, na medida em que as crenças por ela fomentadas funcionam como uma proteção de nossa mente contra o impacto inicialmente devastador daquilo que o conhecimento científico e filosófico pretende revelar acerca da natureza do universo. Segundo Strauss, isso significa que, diante do caráter brutal da verdadeira “natureza das coisas” desvelada pela filosofia, as crenças religiosas emergem, em certos momentos do *DRN*, como um anteparo psíquico benfazejo.²¹ Esse ponto, como pretende evidenciar a análise straussiana, é essencial para uma correta compreensão da obra de Lucrécio e algo que confere ao epicurismo por ela veiculado um caráter diferenciado em relação ao epicurismo de orientação política e exotérica adotado pela Ilustração, uma vez que a percepção lucreiana do caráter problemático e perigoso da verdade filosófica se afasta da compreensão ingênua do movimento iluminista moderno acerca da verdade como algo que poderia ser publicizado ou difundido socialmente sem maiores precauções

retóricas. Na continuação deste trabalho, procuraremos abordar de forma mais aprofundada essa questão, analisando, antes de tudo, como são estabelecidas, segundo Strauss, no poema *DRN*, as relações entre o discurso poético e o verdadeiro relato acerca da natureza das coisas.

LEO STRAUSS E LUCRÉCIO: O PROBLEMA DA ASCENSÃO DO PENSAMENTO HUMANO À VERDADE FILOSÓFICA, A NECESSIDADE DA MEDIAÇÃO RETÓRICA DA POESIA E A REFUTAÇÃO DA RELIGIÃO

Composto pelo poeta latino Lucrécio no século I a. C., o *DRN* é, do ponto de vista formal ou estilístico, um típico poema épico, vazado em hexâmetros dactílicos e abrindo-se, como todo poema épico tradicional, com a invocação de uma divindade. No caso do *DRN*, a divindade invocada pelo poeta é, como se sabe, Vênus, a deusa que, no contexto da religião romana tradicional, presidia as delícias do amor e tudo aquilo que dizia respeito aos prazeres afrodisíacos. Porém, após a invocação a Vênus, o poema de Lucrécio não tratará, como outros poemas épicos tradicionais, das gestas dos heróis ou dos feitos extraordinários levados a efeito pelos deuses nos tempos

primordiais, mas assumirá, de forma surpreendente, como seu tema ou matéria-prima fundamental um assunto de caráter filosófico e científico, qual seja, a questão da verdadeira constituição do universo e de todos os fenômenos naturais que a ele pertencem. Mediante a construção desse relato cosmológico, a intenção de Lucrécio, na esteira da ambição filantrópica típica do epicurismo, consiste em tentar propiciar aos homens um ensinamento capaz de liberá-los da dor e do medo, tornando possível a consumação daquela que é a aspiração mais fundamental de nossa natureza: a realização da verdadeira beatitude ou felicidade. Isso significa que o *DRN* é mobilizado, assim, por uma inequívoca pretensão didático-científica,²² retomando e prolongando uma certa tradição literária grega que, iniciada com os escritos dos assim chamados pré-socráticos consagrados à investigação natureza (*περὶ φύσεως ἱστορία*), busca, por meio do conhecimento da verdadeira ordem natural, determinar racionalmente para o ser humano qual é o melhor modo de vida.

O poema de Lucrécio é direcionado explicitamente a um romano bem-nascido chamado Mêmio (*DRN* I, 26, 42). Segundo Godwin (1994, p. 251), esse Mêmio ao qual se dirige Lucrécio é Gaio Mêmio, figura histórica que dispôs de uma certa importância na vida política romana do século I a. C., tendo se casado com a filha do

ditador Sula e atuado em diferentes cargos públicos pertencentes à burocracia governamental de Roma, como questor, tribuno, pretor e cônsul. No contexto do *DRN*, Mêmio pode ser compreendido, assim, como a imagem mesma do *homo politicus*, i. e., do homem cívico completamente engajado nos negócios da sociedade política e que busca a honra e o prestígio mundanos através de seu envolvimento com os assuntos da cidade. Levando em conta esse dado, a interpretação de Strauss do poema de Lucrécio parte do princípio de que o que Lucrécio busca fazer, antes de mais nada, em sua obra, é, por meio dos recursos de sua arte, efetuar a elevação de Mêmio (e de todos aqueles leitores que possuem um *ethos* semelhante ao de Mêmio) de sua condição de mero cidadão de Roma ao epicurismo, promovendo a sua adesão a um modo de vida de caráter filosófico e radicalmente não-político.²³ Em outras palavras, trata-se de retirar Mêmio do estreito e paroquial universo da *civitas* romana e de fazê-lo aceder a uma dimensão natural e cosmopolita, que transcende a simples *civitas* romana e a partir da qual ele poderá encarar as coisas humanas de um ponto de vista cósmico e eterno.²⁴

Mas essa ascensão, como Lucrécio dá a entender em seu poema, não é um procedimento simples. Pelo contrário, o movimento de subida da condição de mero cidadão de Roma ao epicurismo

é uma passagem árdua, que deve se realizar, assim, de modo paulatino ou por etapas. É por isso que, segundo Strauss, o poema de Lucrécio se inicia estrategicamente com um hino de louvor a Vênus (*DRN* I, 1-49). Temos nesse elemento, de acordo com a exegese straussiana, um artifício retórico e literário importante na economia do poema, artifício retórico e literário cuja intenção subjacente primordial é justamente dar início ao processo de emancipação de Mêmio em relação ao seu apego a uma sociedade política em particular, qual seja, Roma. De fato, explica Strauss, os romanos, descendentes de Enéias, são também descendentes de Vênus, pois Eneias era filho de Vênus. Mas Vênus, observa Strauss, apesar de sua ligação estreita com Roma, por meio de Eneias, não é uma deusa meramente particular ou nacional, cujo poder e influência se restringem aos cidadãos romanos. Com efeito, como deusa do amor e da sexualidade e de todos os prazeres afrodisíacos relacionados ao amor e à sexualidade, Vênus constitui o deleite não somente dos romanos, mas de todos os mortais e mesmo dos próprios deuses.²⁵ Ou seja, como divindade do sexo, Vênus é a potestade numinosa universal que governa o nascimento de todo e qualquer ente vivo, constituindo a força onímoda ou onipresente que permite, em todos os lugares, a eclosão ou o desabrochar da vida, trazendo a tudo alegria e beleza. Vênus é por isso, arremata Strauss, “o elo

entre Roma e todos os seres vivos”, de modo que, segundo a perspectiva apresentada inicialmente por Lucrécio em seu poema, “é apenas por meio de Vênus que alguém pode ascender do romanismo ao epicurismo” (Strauss, 1989, p. 76-77).

Senhora da vida universal, Vênus é, assim, evocada, no proêmio do *DRN*, como o verdadeiro guia em direção à natureza das coisas²⁶ e, portanto, como o elemento mediador que permite a passagem de Mêmio do estreito universo da *civitas* romana ao cosmopolitismo epicurista. Mas isso não é tudo: o hino a Vênus com que Lucrécio abre seu poema obedece ainda, segundo Strauss, a um outro propósito retórico e literário – desta vez de caráter mais explícito –, o qual se relaciona diretamente com o trabalho de atribuir força encantatória e de sedução à poesia que será por Lucrécio enunciada. Com efeito, explica Strauss, trata-se de conjurar o extraordinário poder de sedução de Vênus para, através disso, conferir ao poema o encanto e o charme (*lepor*) sem os quais ele não será suficientemente persuasivo (*DRN I*, 28-49).²⁷ A persuasão de Mêmio e sua conversão da mera vida política ao epicurismo não é possível, pois, sem o socorro de Vênus (Strauss, 1989, p. 77).

No entanto, nota Strauss, à medida que se desenvolve, o poema de Lucrécio vai deixando mais claro, para o leitor, que a experiência de

ascensão do patriotismo romano ao epicurismo, ou das crenças e do modo de vida próprios à esfera política ao esclarecimento da vida filosófica, é uma experiência problemática, que nada tem de simples ou inócuas, de vez que ela exige a escuta do verdadeiro relato acerca das origens de todas as coisas, vale dizer, a escuta do verdadeiro relato não somente acerca daquilo que diz respeito à vida e à sexualidade (i. e., acerca das sementes, materiais e componentes orgânicos que constituem os seres vivos), mas também acerca do que se refere ao caráter brutal e desumano dos primeiros corpos (*corpora prima*) e dos seus movimentos e ao poder da natureza impessoal que os produz (*DRN I*, 50-61). Segundo a análise straussiana, Lucrécio dá a entender que tal relato nada tem de atraente e pode se afigurar mesmo, em face do charme e do esplendor dos deuses, como algo repulsivo e aterrador (Strauss, 1989, p. 78). Isso significa, nos termos de Strauss (1989, p. 83), que “o poema parece mover-se de belas e consoladoras falsidades para a verdade repulsiva”.

Tocamos aqui um ponto fundamental, do ponto de vista da interpretação straussiana, para se compreender a significação do *DRN* de Lucrécio e o uso que essa obra faz da linguagem poética como um veículo para a exposição do ensinamento filosófico. De fato, poderíamos muito bem nos perguntar qual teria sido a intenção de Lucrécio ao escolher a poesia para comunicar seu

ensinamento, interrogando-nos acerca do motivo que teria levado o autor romano, em seu intuito de divulgar o epicurismo, a optar pela redação de um poema em vez de um tratado filosófico convencional, no interior do qual a lógica, a cosmologia e a ética epicuristas seriam apresentadas de forma abstrata e puramente argumentativa. Para Strauss, a resposta para esse questionamento encontra-se no fato de que Lucrécio foi agudamente consciente do caráter problemático do conhecimento filosófico acerca da “natureza das coisas”, razão pela qual ele teria divisado na poesia um poderoso dispositivo artístico e retórico apto a tornar a verdade repulsiva revelada por esse conhecimento mais palatável (ou assimilável) para o espírito humano. A princípio, é verdade, Lucrécio justifica seu recurso à poesia apelando para o caráter abstruso ou sombrio das descobertas filosóficas dos gregos, descobertas que parecem não poder ser adequadamente expressas na língua latina (*DRN*, I, 137-145). Contudo, um pouco mais adiante no poema, Lucrécio acaba por deixar claro o motivo mais profundo subjacente a essa escolha literária: trata-se de, por meio do mel das Musas, i. e., das doces seduções da linguagem poética, apresentar a verdade amarga oriunda do ensinamento filosófico de uma forma mais bela e edulcorada (*DRN*, I, 921-950).

Contudo, observa Strauss, não é imediatamente claro por que alguém como Mêmio deveria se dispor a ouvir o relato repulsivo acerca da verdadeira natureza das coisas oferecido pela filosofia, afastando-se da vida política ordinária para abraçar o epicurismo. Ora, na sequência de sua análise, Strauss nos explica que, na óptica de Lucrécio, para entendermos essa questão, é preciso primeiramente compreendermos como os homens viviam anteriormente ao aparecimento do verdadeiro conhecimento filosófico, ou, por outra, é preciso compreendermos em que estado se encontrava a mente humana antes do advento do esclarecimento propiciado pela filosofia epicurista. E aqui, conforme a análise straussiana elaborada em “Notes on Lucretius”, deparamo-nos com outro elemento essencial para o entendimento do *DRN*, pois, no contexto dessa explicação acerca do caráter da vida humana anteriormente ao advento da filosofia epicurista, a religião nos é mostrada por Lucrécio de forma inteiramente negativa, como uma instituição perversa e fomentadora do medo e da inquietação, em face da qual o ensinamento de Epicuro aparece como algo libertador (Strauss, 1989, p. 79).

De fato, de acordo com o relato de Lucrécio, antes do aparecimento do verdadeiro conhecimento filosófico, a vida humana era miserável e jazia “vilmente prostrada, diante dos olhos de todos, sob o peso da religião (“humana

ante óculos foede cum vita iaceret / in terris op-
presa gravi sub religione"). Foi um grego (Epicuro) que, pela primeira vez ("primum Graius homo"), exclama Lucrécio, ousou sacudir o jugo do terror religioso e resolveu, com o poder extraordinário de sua mente, ultrapassar "as muralhas flamejantes do mundo" ("extra processit longe flammantia moenia mundi") para ver a natureza das coisas em si mesma, produzindo com isso a mais inaudita liberação (*DRN*, I, 62-79). Ou seja, de acordo com a concepção que Lucrécio nos apresenta no início de seu poema, o relato repulsivo acerca da verdadeira origem de todas as coisas, que expõe o pensamento humano à visão de uma natureza bruta e impessoal, é preferível aos terrores e fantasmas com que a religião escraviza nossa mente, pois é graças a tal relato que podemos nos desvencilhar do medo produzido pelas ilusões religiosas, abrindo-nos para a experiência da verdadeira felicidade ou alegria produzida pelo saber filosófico. Strauss (1989, p. 80) sintetiza da seguinte forma o significado desses primeiros desenvolvimentos contidos no início do *DRN*: "[a] abertura do poema leva de Vênus, a alegria dos deuses e dos homens, para a promessa da verdadeira alegria que vem da compreensão da natureza. O poema em si tem a intenção de cumprir essa promessa".

No desenvolvimento de sua leitura do *DRN*, Strauss nos faz ver, porém, que essa determinação

inicial da religião como um fenômeno negativo, que escraviza a mente humana por meio do terror e que deveria, portanto, ser extirpado a fim de que o ser humano possa aceder à felicidade, não esgota a posição de Lucrécio sobre o assunto, porquanto o poeta igualmente aponta para o fato de que a religião, considerada em face daquilo que a filosofia nos desvela, acaba paradoxalmente por manifestar certos atrativos, atrativos que se vinculam inclusive ao papel exercido pela religião no governo da vida humana. Em "Notes on Lucretius", Strauss nos remete a esse problema central no tratamento lucreiano da religião nos seguintes termos:

Como a religião pode ser mais atraente do que a filosofia, se a religião nada mais é do que algo aterrorizador? Para responder a essa questão, devemos considerar o que o poeta diz no começo à luz do que ele diz posteriormente acerca de como os homens viviam antes da emergência da filosofia; devemos considerar a função da religião (Strauss, 1989, p. 84).²⁸

Debruçando-se sobre essa questão, Strauss explicita então como o ensinamento de Lucrécio acerca do problema da religião acaba por realmente se complicar, uma vez que o poeta sugere que a religião não é desprovida de certa utilidade política e que, no fim das contas, ela atua como um eficaz anteparo contra um terror mais originário do que o medo dos deuses e daquilo

que possa nos acontecer após morte – um terror de caráter cosmológico, concernente àquilo que Lucrécio vê como nossa situação fundamental no universo. Tentemos observar um pouco melhor, na continuação deste trabalho, esses elementos da análise straussiana do *DRN*.

Na abordagem da questão da função da religião em Lucrécio, Strauss (1989, p. 84; 127) nos mostra que, na narrativa elaborada pelo poeta, tal questão se encontra intimamente vinculada ao problema da gênese da sociedade política e, portanto, ao entendimento de como se deu a passagem do estado primitivo da vida humana, estado em que os homens viviam isolados e como animais, sem artes, sem leis e sem governo, para um estado civilizado e social. Ora, essa passagem, conforme Strauss interpreta Lucrécio, ocorre de modo paulatino, com o surgimento da linguagem, das artes e, posteriormente, das leis e das punições, elementos que tornaram possível a constituição de uma sociedade política de caráter coercitivo. Esses desenvolvimentos, aos olhos do poeta, como se observa a partir do relato contido no livro V do *DRN* (925-1160), permitiram que os homens superassem sua condição primeva de caráter bestial, engendrando paulatinamente associações comunitárias mais complexas, em que o “pavor das punições” (“metus poenarum”), como diz o poeta (cf. *DRN* V, 1151), passa a cumprir um papel fundamental. A análise

straussiana nos faz ver que Lucrécio apresenta esse processo como um avanço impulsionado por necessidades práticas e pela capacidade humana de aprendizado, resultando na gênese da sociedade política como uma estrutura civilizatória em que o crime e os mais diferentes desregramentos humanos são controlados por meio de mecanismos legais e punitivos.

Para Strauss, porém, Lucrécio, na construção de seu relato acerca da gênese da vida política, nos deixa entrever que o mero estabelecimento do governo civil e o desenvolvimento de uma sociedade coercitiva não foram suficientes para domesticar a selvageria primitiva do homem e os crimes que dela resultam. Nessa linha de raciocínio, Strauss ressalta que, segundo o *DRN*, o controle mais eficaz dos impulsos criminosos dos indivíduos pôde ser alcançado apenas por meio da instituição da religião e do estabelecimento da crença em deuses ativos e justicieros, capazes de punir implacavelmente os criminosos e injustos, sobretudo quando as leis humanas se mostram falhas e insuficientes.²⁹ Isso significa, segundo a exposição straussiana do ensinamento de Lucrécio, que a religião é, assim, um fenômeno intrinsecamente vinculado ao domínio da sociedade política. E tal é assim porque as leis, a punição e o medo da punição fazem parte do mecanismo coercitivo da sociedade política, o

temor em relação à existência de deuses ativos fomentado pelas crenças religiosas atuando como um poderoso reforço para o temor concernente a castigos que é socialmente disseminado pelas leis.³⁰ Nos termos de Strauss:

A religião é apresentada por Lucrécio como pertencente à sociedade política (V 1161-1162, 1222; cf. 1174 e 1111), o que não significa que ela não tenha ingredientes anteriores à sociedade política. Ela pertence à sociedade política porque as leis, a punição e o medo da punição pertencem à sociedade política (1136-1151). O medo da punição e o medo dos deuses andam juntos; o medo dos deuses é o medo da punição divina (Strauss, 1989, p. 131).³¹

A religião possui, pois, uma inequívoca função política, ao reforçar, por meio do medo de deuses ativos, o mecanismo da punição. Lucrécio, é verdade, critica essa função, pois vê isso como uma fonte de opressão psicológica. Ele lamenta, assim, que o medo de castigos divinos, especialmente após a morte (como os mitos do submundo), escravize os homens e os afaste da busca pela verdadeira felicidade, que, para os epicuristas, como já dissemos, reside no prazer racional e na ausência de perturbação (*ἀταραχία*). Nesse sentido, Lucrécio exclama (*DRN* V, 1194-1196): “Ó infeliz gênero humano, que ao atribuir aos deuses tais feitos lhes acrescentou ainda

acerbas cóleras! Quantos gemidos então a si mesmo causaram, quantas feridas para nós, quantas lágrimas para nossos descendentes!” Contudo, essa posição não impede Lucrécio de nos fazer ver a função política da religião e o seu efetivo papel no controle social do crime e dos comportamentos desregrados, o que leva Strauss à conclusão de que, “segundo Lucrécio, a religião dispõe de uma utilidade que não é de modo algum negligenciável” (1989, p. 127).³²

Mas isso não é tudo, pois, de acordo com Strauss, Lucrécio nos indica igualmente que a explicação política segundo a qual a religião resulta do medo de deuses ativos vinculado ao desenvolvimento de uma sociedade coercitiva não é, a seu ver, o elemento mais fundamental, por quanto haveria, na visão do poeta, um medo mais originário ou primordial por trás do fenômeno da religião, qual seja: o medo cósmico derivado da compreensão de que o mundo em que se dá a vida humana, o mundo finito ou limitado que nos é familiar, é, na verdade, no seio de um universo infinito, algo mortal, perecível e destinado a desaparecer. Como observa Strauss (1989, p. 92), ao comentar a exposição de Lucrécio destinada a demostrar a verdade “sombria e amarga” da infinitude do universo no livro I do *DRN* (921-1001), “a finitude é reconfortante; o infinito é aterrorizador”. Diante desse medo cósmico e da verdade aterradora que o provoca, a religião

surge, portanto, como uma forma de proteção psíquica, neutralizando, por meio da crença em divindades providenciais, interessadas na vida humana e responsáveis pela ordem do mundo, o impacto do terror cosmológico primordial.

Para Strauss, isso significa que, de acordo com o ensinamento de Lucrécio, há uma outra função cumprida pela religião, para além daquela de caráter político, a saber: uma função de natureza moral e psicológica, relacionada precisamente à salvaguarda propiciada pela religião aos seres humanos contra o medo cósmico de que o mundo em que habitamos seja uma realidade efêmera na noite infinita do universo, destinada a, em algum dia, vir abaixo e conhecer um fim. Conforme nos mostra a análise straussiana, isso é o que se pode observar, de certa forma, no tratamento dedicado pelo poeta ao fenômeno dos terremotos, no livro VI do *DRN*, pois os terremotos são um cataclismo natural que nos permite vislumbrar o que seria o colapso ou o desmoronamento de nosso mundo, algo cujo impacto aterrorizante sobre os seres humanos é atenuado pela crença de que há deuses benévolos que asseguram a permanência de tal mundo. Nos termos de Strauss:

Os terremotos estão diretamente ligados à preocupação primária e fundamental do poeta; eles oferecem a prova mais massiva da possibilidade da morte do mundo; eles nos

fornecem uma antevista, por assim dizer, dessa morte. Lucrécio não fala aqui, como fez na seção sobre o raio, dos homens que atribuem o fenômeno aterrorizante à ira dos deuses; ele apenas alude à crença dos homens de que os deuses em sua bondade garantem a sempiternidade do mundo ([VI] 601-602); por outro lado, ele diz explicitamente que os homens "temem acreditar" que o mundo morrerá de morte natural ([V] 565-567). É esse medo pelo mundo, isto é, por este mundo, por tudo o que é próprio de um homem ou de sua nação, que dá origem à crença em deuses e, com isso, também ao medo dos deuses; o medo dos deuses não é o medo fundamental. O medo fundamental dá origem, em primeiro lugar, ao medo desse mesmo medo, ao medo da verdade mais terrível. O poeta, tendo se exposto ao medo da verdade terrível, pode encarar calmamente essa verdade (Strauss, 1989, p. 135).³³

Como se vê a partir do trecho citado, Strauss busca ressaltar assim que, na concepção proposta por Lucrécio, a religião surge como uma resposta ao medo mais fundamental do homem, a saber, o medo de caráter cósmico e existencial, relacionado não apenas ao temor da morte individual, mas ao temor de algo mais amplo – o colapso ou o fim do mundo visível ao qual o ser humano está ligado.³⁴ Para vermos isso com mais clareza, Strauss considera que precisamos, mais uma vez, observar como Lucrécio descreve a vida humana em seus primórdios, antes do

desenvolvimento da civilização e do aparecimento da filosofia. Ora, a respeito desse ponto, a abordagem straussiana evidencia que, segundo Lucrécio, num estado mais primitivo, os homens viviam ingenuamente num universo fechado, sem questionar a impermanência do mundo, como se em torno do todo houvesse muralhas. Vivendo em mundo fechado ou cercado por muralhas, os homens primitivos se sentiam, pois, protegidos e não questionavam, consequentemente, se o sol voltaria a nascer, depois de se pôr, ou se a terra poderia um dia ruir e se acabar, num gigantesco abalo, pois tais ideias lhes eram inimagináveis.³⁵ Strauss acrescenta, contudo, que, para Lucrécio, com o desenvolvimento da linguagem, das artes e da sociedade, emerge a consciência da fragilidade e da finitude do mundo, algo que é fonte de medo e ansiedade para os homens, sobretudo por causa do apego humano ao mundo conhecido, i. e., ao mundo fechado do sol, dos astros e da abóbada celeste. Pois bem, segundo a interpretação straussiana, é em face dessa situação de medo e de ansiedade que ocorre, para o poeta romano, o aparecimento da religião como um refúgio contra o pensamento perturbador de que o mundo pode desmoronar e encontrar um fim, visando garantir a estabilidade do cosmo por meio da representação de que tudo se subordina à vontade dos deuses.³⁶

Como esclarece Strauss (1989, p. 85), na visão de Lucrécio, “existe apenas uma proteção contra o

medo de que as muralhas do mundo um dia desmoronem: a vontade dos deuses. A religião, portanto, serve como um refúgio contra o medo do fim ou da morte do mundo; ela tem sua raiz no apego do homem ao mundo” (Strauss, 1989, p. 85).

De acordo com a leitura de Strauss, o *DRN* nos ensina que a crença em deuses ativos, benévolos e providenciais é, pois, o meio encontrado pelos seres humanos para neutralizar a ansiedade e o medo originados da suspeita de que o mundo por nós habitado, o mundo que é por nós conhecido e amado, não tenha muralhas, i. e., não tenha limites e constitua uma realidade efêmera no interior de um universo infinito e vazio, cujos movimentos cegos e mecânicos são indiferentes ao homem e aos seus desejos. Ora, segundo Strauss, para Lucrécio a filosofia transforma a suspeita de que o mundo não tenha muralhas em certeza, expondo o homem à visão aterrorizante e abissal de um universo sem fronteiras, infinito e indiferente à vida humana, no interior do qual o nosso mundo nada mais é do que uma ilhota transitória de átomos, ao lado de inúmeras outras ilhotas semelhantes.³⁷ A filosofia, provocando o colapso das muralhas do mundo, é responsável, assim, pela produção do mais profundo sofrimento.

O mundo ao qual o homem está ligado não é o todo ilimitado, mas o todo visível — o céu e a

terra e o que pertence ao céu e à terra —, mundo que é apenas uma parte infinitesimal do todo ilimitado: há infinitamente muitos mundos, de forma simultânea e sucessiva; tudo a que um homem pode estar ligado — sua vida, seus amigos, sua pátria, sua fama, seu trabalho — implica apego ao mundo ao qual ele pertence e que torna possíveis os objetos primários de seu apego. O recurso aos deuses da religião e o medo desses deuses já é um remédio para uma dor mais fundamental: a dor decorrente do presságio de que o amável não é sempiterno ou que o sempiterno não é amável. A filosofia transforma o presságio em uma certeza. Pode-se dizer, portanto, que a filosofia é produtora da dor mais profunda.³⁸

A CRÍTICA DE STRAUSS A LUCRÉCIO: A APREENSÃO DO CARÁTER RADICALMENTE PROBLEMÁTICO DA VERDADE E OS LIMITES DA PROPOSTA EPICURISTA DE DIVULGAÇÃO DO CONHECIMENTO FILOSÓFICO

Pois bem, Strauss considera que a explicação dada por Lucrécio acerca da origem da religião é, em linhas gerais, correta, na medida em que essa explicação deixa claro o enraizamento da religião em certas necessidades políticas, morais e psicológicas do homem. Ele mostra, porém, que a

avaliação do poeta acerca do valor da religião é ambígua, pois, em seu poema, apesar de a religião possuir uma utilidade política e um aspecto consolador e confortante, ela não é algo inteiramente bom, constituindo antes, como já explicamos, uma ilusão a ser extirpada da vida humana. Isso ocorre porque, na perspectiva do poeta romano, como vimos, as crenças religiosas têm um efeito perturbador sobre o ser humano, enchendo a nossa alma de terrores e medos relacionados ao Hades e à ação punitiva de deuses justicieros. Ademais, Lucrécio ressalta igualmente que, longe de tornar os homens menos brutais e mais dóceis, a religião os faz muitas vezes mais violentos, como nos mostraria o caso do sacrifício da virgem Ifigênia perpetrado por Agamenon, para aplacar a deusa Diana (cf. *DRN* I, 80-101). Em face desses males, a apostila de Lucrécio é que os homens podem suportar a visão aterradora da verdade nua e cruel da filosofia, encontrando nessa verdade sua verdadeira felicidade e superando, assim, os falsos consolos trazidos pela religião. Strauss explica, em *Direito natural e história*, esse elemento decisivo do ensinamento de Lucrécio da seguinte forma:

Por mais confortante que a crença em deuses ativos possa ser, ela engendrou [para Lucrécio] males inauditos. O único remédio está em romper as “muralhas do mundo” em que a religião se detém e em se reconciliar com o

fato de que nós vivemos, em todos os aspectos, em uma cidade desmурada, em um universo infinito no qual nada que o homem possa amar pode ser eterno. O único remédio está em filosofar, o que por si só proporciona o mais sólido prazer (Strauss, 1971, p. 113).³⁹

A partir da constatação desses pontos, Strauss nota que, em Lucrécio, a alternativa fundamental que se coloca para o ser humano é a que se estabelece entre permanecer prisioneiro da ilusão religiosa e do falso conforto produzido por essa ilusão ou libertar-se disso e descobrir a felicidade genuína por meio do conhecimento da verdade perturbadora produzido pela filosofia: “o homem tem de escolher entre a paz de espírito derivada de uma prazerosa ilusão e a paz de espírito derivada da verdade desagradável” (Strauss, 1989, p. 85). Avançando nessa linha de interpretação, Strauss sugere que, no fim das contas, o ensinamento fundamental de Lucrécio seria o de que vale mais a pena expor os homens ao horror de um universo infinito e vazio do que mantê-los prisioneiros dos males da religião, na crença de que os homens podem encontrar sua felicidade, seu prazer e sua tranquilidade na e pela filosofia. É melhor, por exemplo, aceitar a verdade aterrorizante de que nossa alma é um mero agregado de átomos e, portanto, algo mortal, do que ser atormentado pelas visões pavorosas do Hades. A tarefa da

filosofia é, assim, liberar os homens do terror religioso para que eles possam encontrar na filosofia o doce conforto da própria vida.

Segundo Strauss, Lucrécio nos deixa entrever, porém, em seu poema, a extrema dificuldade de se operar essa conversão da mente humana à filosofia, ao explicitar o fato de que, para a mente humana, a religião, apesar de todos os seus males, é sempre muito mais atraente ou sedutora do que a verdade nua e cruel oferecida pela filosofia. É por isso, explica Strauss, que a passagem, visada por Lucrécio, da cosmovisão fundada nas crenças religiosas ao epicurismo é mostrada, no contexto do *DRN*, como uma ascensão dolorosa e em grande medida perturbadora, envolvendo uma radical desacomodação de nosso pensamento em relação às crenças religiosas em que esse pensamento se encontra ordinária e confortavelmente instalado. Esse fato, para Strauss, mostraria que a proposta lucreiana de refutação da religião e de substituição das ilusões religiosas pela verdade filosófica é altamente problemática e nada possui de óbvio.

Strauss observa que um sinal disso nos seria dado pelo próprio desenvolvimento discursivo do *DRN*, algo que pode ser verificado sobretudo quando confrontamos as duas extremidades da obra, o seu começo e o seu fim. Com efeito, o poema de Lucrécio, como vimos,

começa com um hino a Vênus, a deusa da beleza, da alegria, da jovialidade e dos aspectos mais doces e encantadores da vida; porém, esclarece Strauss, o desfecho de tal poema é lúgubre, de vez que ele contém uma descrição crua da terrível praga que devastou a cidade de Atenas no momento inicial da Guerra do Peloponeso. Descrevendo a peste que dizimou Atenas, a obra de Lucrécio termina, portanto, com um relato dos fenômenos mais cruéis, sombrios e repugnantes da vida e da natureza (a doença, a dor, a decomposição, a morte). Há, pois, um flagrante contraste entre a doçura, a beleza e a sedução dos primeiros versos do *DRN*, associados à figura de Vênus, e o aspecto fúnebre, repugnante e sinistro do seu final, relacionado diretamente à descrição feita pelo poeta da peste que assolou Atenas. Strauss chama a nossa atenção para esse elemento essencial na economia do *DRN* do seguinte modo:

Contrastando diretamente a abertura do poema com seu encerramento, temos a impressão de que o poema se move dos mais doces fenômenos naturais para aqueles que são os mais tristes e feios, ou que no começo o poeta abstrai inteiramente dos males para acumulá-los no final. No começo, ele louva Vênus, a propiciadora da alegria, da sedução e da paz, como o guia da natureza; no final, ele não fala nem mesmo de Marte, mas da praga [...] O poema parece se mover de belas e

confortantes falsidades para a verdade repulsiva [...] Parece duvidoso que a filosofia tenha qualquer remédio contra a impotência e a degradação que afigem alguém atingido por eventos semelhantes à peste. Ao revelar inteiramente a natureza das coisas, a filosofia prova que não é simplesmente ‘um doce consolo’ (Strauss, 1989, p. 82-83).⁴⁰

Na leitura proposta por Strauss, observamos que Vênus representa, num certo sentido, a dimensão pré-filosófica da vida humana, vale dizer, a dimensão da vida humana tal como ela é efetivada num plano religioso, sob a proteção das crenças em deuses ativos e providenciais. No contexto dessa interpretação, a passagem da beleza e das delícias de Vênus ao horror da peste constituiria, assim, um símbolo literário da ascensão realizada pelo poema da doce ilusão da inocência à crueza da verdade nua e sem subterfúgios, da religião à filosofia, dos deuses à natureza das coisas. Lucrécio, contudo, não esconde de seus leitores o caráter profundamente problemático dessa ascensão e o fato de que a conversão da mente humana à filosofia é algo profundamente doloroso, duro, desagradável, porquanto a verdade é, a princípio, algo de realmente repulsivo para a consciência ainda não exposta à experiência filosófica. Segundo Strauss, Lucrécio parece reconhecer isso e admitir, de certa forma, que a filosofia é mais uma verdade selvagem, ou brutal, do um que doce consolo,

algo, portanto, que repele o homem em vez de atrai-lo.

Ora, é precisamente para atenuar esse aspecto problemático e repulsivo da verdade filosófica que Lucrécio decidiu lançar mão, na elaboração e apresentação de seu ensinamento, de um especial procedimento de natureza retórica e literária, procedimento que seria capaz de neutralizar, de alguma forma, a aversão sentida pelo homem em relação a uma verdade que ele pressente como repulsiva e profundamente desagradável. Tal é, como já vimos, segundo Strauss, a função da poesia no discurso de Lucrécio e é realmente por meio dos encantos e artifícios literários próprios da poesia que o autor romano pretende edulcorar, embelezar e, assim, tornar mais palatável a assimilação da verdade desagradável proposta pelo seu ensinamento. Diz-nos Strauss:

O movimento da não verdade para a verdade não é simplesmente um movimento da treva e do terror irremediáveis para a pura luz e o deleite. Ao contrário, a verdade parece, a princípio, ser repulsiva e deprimente. Um esforço especial é requerido para neutralizar a aparência inicial da verdade. Esse esforço especial está além do poder da filosofia; ele é a obra própria da poesia [...] A poesia de Lucrécio torna luminosas e doces as obscuras e tristes descobertas dos gregos, i. e., dos filósofos. O contraste entre aquilo que é mais

doce e mais excitante descrito no começo do poema e o mais triste e o mais deprimente descrito no fim – contraste que é uma indicação do movimento que o leitor deve realizar – é o mais impressionante exemplo do caráter da poesia de Lucrécio (Strauss, 1989, p. 83).⁴¹

Através do uso da poesia, Lucrécio pretende tornar palatável a verdade amarga da filosofia para os não iniciados, ou, usando a imagem forjada pelo próprio poeta para ilustrar o que está em jogo nessa questão, ele busca agir como aquele que adocica o gosto de um medicamento amargo com uma porção de mel. Com efeito, como explica Lucrécio (*DRN* I, 921-950), o recurso da filosofia à poesia representa uma manobra semelhante à do médico que, desejando fazer que uma criança engula o “amargo líquido do absinto”, passa na borda taça em que esse medicamento é servido “o doce e dourado líquido do mel”, a fim de disfarçar o amargor do fármaco que, não obstante seu gosto desagradável, tem propriedades salutares. A verdade “repulsiva e deprimente” da filosofia deve ser submetida a um tratamento semelhante, sendo mesclada à docura da poesia. A poesia, ou, mais precisamente, a sedução da poesia, é aquilo que mitiga o caráter desagradável da verdade filosófica, tornando possível sua assimilação. Strauss assim explica esse ponto da visão de

Lucrécio acerca das relações entre poesia e filosofia:

Seu assunto [de Lucrécio], aprendemos, é sombrio, mas seu poema é luminoso. A doutrina que ele expõe parece com frequência ser triste para aqueles que não são iniciados, e a multidão se encolhe diante dela com horror. Por isso, ele a apresenta em um doce poema, transmitindo-a como se fora uma doce dose de mel. (Strauss, 1989, p. 83).⁴²

Pois bem, na perspectiva de Strauss, essa manobra retórica e literária preconizada por Lucrécio no *DRN* evidencia muito bem a percepção aguda do poeta do caráter radicalmente problemático, e mesmo perturbador, da verdade filosófica, ao mesmo tempo em que patenteia, à revelia do vate romano, os limites de sua proposta epicurista de divulgação do conhecimento filosófico como uma boa nova salvífica e de caráter terapêutico para toda a humanidade. Em primeiro lugar, Strauss questiona, sutilmente, a sabedoria política de Lucrécio ao desencadear uma campanha aberta e hostil contra a religião e os deuses populares, visando conduzir a humanidade a um estado intelectualmente emancipado. De fato, como vimos, o poeta reconhece em alguns momentos de sua obra que a religião cumpre uma função política inquestionável, que não pode, segundo Strauss, ser de modo algum negligenciada, e deixa-nos assim intrigados quanto

à forma que assumiria o comportamento moral humano (no que se refere ao patriotismo e à piedade filial, p. ex.) caso os deuses fossem de fato varridos do mapa pela crítica filosófica. Em outras palavras, Lucrécio nos deixa entrever, com sua perspicaz análise das relações entre o fenômeno da religião e a vida política, que a abolição da religião poderia ter consequências políticas e sociais eventualmente desastrosas.⁴³ Numa outra linha de problematização, Strauss tem sérias dúvidas quanto à eficácia do próprio uso feito por Lucrécio da poesia como um método para se divulgar aquela que seria a verdade filosófica “repulsiva e deprimente”, considerando que esse uso pode ser interpretado como um reconhecimento implícito, da parte do poeta, da dificuldade intransponível de sustentar, em face do grande público, a filosofia epicurista sem subterfúgios retóricos ou de uma forma puramente racional. Ou seja, para Strauss, ao lançar mão da arte para “edulcorar” a verdade, Lucrécio estaria admitindo, tacitamente, que a razão sozinha, apoiada somente em seus próprios recursos discursivos, não basta para persuadir os seres humanos e satisfazer os seus anseios mais fundamentais, deixando-nos entrever o fato de que a maioria dos homens tende sempre a buscar uma forma de proteção e de consolo muito diferente daquilo que o epicurismo, considerado apenas em si mesmo, pode oferecer. Na

perspectiva straussiana, esse elemento revelaria a limitação fundamental que afeta tanto a filosofia de Epicuro quanto a estratégia literária de Lucrécio, porquanto, segundo Strauss, a poesia pode, em alguma medida, dissimular e atenuar, mas não superar por completo, o profundo sofrimento existencial que acompanha o tipo de conhecimento da natureza das coisas que o epicurismo pretende produzir.

Pois bem, analisando o poema de Lucrécio a partir desse ponto de vista, Strauss nos faz ver que, no fim das contas, a pretensão desse poema parece consistir meramente em substituir o terror religioso, vinculado à ação dos deuses e ao que pode suceder ao homem após a morte, pelo terror cósmico, que deriva da exposição da mente humana ao vazio e à infinitude de um universo desdivinizado. Ora, para Strauss, parece claro que, para a grande maioria dos homens, o segundo terror é muito mais inquietante e devastador do que o primeiro, o que equivale a dizer que a grande maioria dos homens talvez não esteja disposta a abandonar o medo religioso para engolir a verdade nua e desagradável. Em suma, problematizando o recurso de Lucrécio à poesia, Strauss considera que tal recurso representa uma tentativa louvável, mas insuficiente, de reconciliar a natureza perturbadora da verdade filosófica com as exigências emocionais e psicológicas dos leitores, o que acaba por nos deixar diante de um

impasse que nem a arte nem a razão conseguem sanar completamente.

CONCLUSÃO

Como pudemos ver ao longo do desenvolvimento do presente artigo, a análise levada a cabo por Strauss acerca do significado filosófico do *DRN* de Lucrécio acaba por explicitar que há, no âmago do projeto epicurista preconizado por essa obra, uma tensão que é, no fim das contas, insanável, o que acaba por comprometer, na visão straussiana, a ambição emancipatória universal que é essencial na configuração desse projeto. De fato, Strauss nos mostra muito bem, por meio de suas análises do *DRN*, que há, nesse poema, dois elementos fundamentais que não podem ser inteiramente compatibilizados, a saber: por um lado, a proposta de promover a libertação do ser humano do controle da religião mediante a divulgação de uma verdade filosófica assumida decididamente como um princípio salvífico, e, por outro, o reconhecimento de que tal verdade possui, para a nossa mente, um caráter intrinsecamente doloroso e deprimente, provocando, portanto, em nós, não a atração, mas a mais violenta repulsa.

Lucrécio, segundo Strauss, teria compreendido de forma aguda essa tensão fundamental e, buscando de alguma forma dirimi-

la, teria por isso lançado mão, em sua obra, da linguagem poética como um estratagema retórico e literário destinado atenuar o efeito existencialmente negativo e perturbador que o ensinamento epicurista acerca de um universo infinito e desprovido de controle divino tem necessariamente sobre o nosso espírito. Na perspectiva straussiana, porém, conforme pudemos observar, tal estratagema não constitui uma verdadeira solução para o problema indicado, expondo, antes, os limites da proposta terapêutica epicurista de curar os males da alma humana por meio da divulgação irrestrita do ensinamento filosófico. Strauss esclarece, com efeito, que, no contexto do ensinamento elaborado por Lucrécio no *DRN*, a poesia, com o seu “mel das Musas”, é mostrada como algo capaz de exercer sobre os seres humanos um indiscutível poder de sedução e de atração; contudo, a análise straussiana nos faz ver igualmente que Lucrécio não é de forma alguma convincente em demonstrar que esse poder de sedução e atração da poesia tem o condão de apagar a “mais profunda dor” que resulta da destruição, operada pela filosofia, das “muralhas do mundo”, i. e., das ilusões consoladoras que a religião fornece aos homens como uma espécie de anteparo contra o terror cósmico e a finitude.

De acordo com a abordagem de Strauss, essa ambivalência constitui, num nível mais

profundo, talvez aquela que seja a característica filosófica mais original do pensamento de Lucrécio, refletindo-se diretamente na forma ambígua com que o poeta romano comprehende a natureza da religião. Ela representa também, do ponto de vista straussiano, mais um elemento que permite diferenciar o epicurismo lucreiano do epicurismo, digamos, mais ingênuo e mais fortemente exotérico da Ilustração moderna, porquanto o poema de Lucrécio, além de não propor um projeto político de modificação da sociedade, baseado em um modelo do que seria o melhor regime, e não apresentar nenhum ímpeto voluntarista concernente à dominação da natureza (cf. Strauss, 1989, p. 131), acaba por alimentar um certo pessimismo, ausente na Ilustração moderna, em relação às possibilidades de disseminação irrestrita da verdade filosófica à multidão.

Numa outra linha de reflexão, vale a pena ressaltar aqui, nesta conclusão, que, para Strauss, os elementos acima mencionados, que determinam a tessitura mais íntima do poema de Lucrécio, dispõem de um valor atemporal e nos confrontam, em última análise, com uma questão filosófica perene, qual seja: aquela de saber até que ponto “a verdade nua”, apresentada sem subterfúgios ou edulcorações, é algo suportável ou mesmo desejável para o ser humano, questão que assoma diante de nós com uma acuidade ainda maior se levamos em conta as condições

psicológicas e morais que caracterizam a nossa existência. Os questionamentos efetuados por Strauss acerca do ensinamento de Lucrécio indicam que os esforços do poeta romano a respeito de tal questão, não obstante a sua genialidade, revelam-se como insatisfatórios, porquanto a sua proposta de substituição do terror religioso pelo terror cósmico não se mostra efetivamente capaz de garantir a felicidade ambicionada pela maioria dos seres humanos, deixando-nos em face de um vazio aterrador que a razão abandonada a si própria parece não ser capaz de superar.

Esmiuçando com grande rigor esses pontos, a leitura de Strauss do *DRN* é bem sucedida, pois, em explicitar que essa obra é não apenas um testemunho poderoso da radicalidade do epicurismo clássico, mas também um documento filosófico perene e do mais alto valor, que nos permite enxergar determinadas aporias com as quais o pensamento filosófico ocidental acabou por se deparar no que diz respeito aos conflitos existentes entre a sua busca intransigente por autonomia racional e as necessidades psicológicas e políticas da existência humana. Nesse sentido, podemos dizer que a abordagem straussiana do *DRN* é um eloquente exemplo do tipo de historiografia filosófica que Strauss procurou efetuar em suas obras, fazendo-nos mais uma vez experimentar um problema fundamental do

pensamento humano, a saber, o das tensas relações entre filosofia, poesia e religião, não como algo passível de uma resolução final, mas como um desafio permanente à nossa reflexão, e, portanto, como uma questão cuja relevância persiste em nossa própria época.

REFERÊNCIAS

APIKOROS. *In: Jewish Encyclopedia*. [S.I]: JewishEncyclopedia.com, [s.d.]. Disponível em: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1640-apikoros>. Acesso em: 1 abr. 2025.

BURNS, Timothy W. **Leo Strauss on Democracy, Technology and Liberal Education**. Albany: State University of New York Press, 2021.

CERQUEIRA, Luís Manuel Gaspar. **Lucrécio – Da Natureza das Coisas**. Tradução do latim, introdução e notas. Lisboa: Relógio d'Água, 2015.

COLMAN, John. *Lucretius on Religion. Perspectives on Political Science*, vol. 38, n. 4, 2009, p. 228-239.

DALZELL, Alexander. *Lucretius*. *In: KENNEY, Edward J.; CLAUSEN, Wendell Vernon (eds.). The Cambridge History of Classical Literature II. Latin Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008 [1982], p. 207-229.

EMBERLEY, Peter; COOPER, Barry. **Fé e filosofia política.** A correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin (1934-1964). Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2017.

FESTUGIÈRE, André-Jean. **Epicure et ses dieux.** Paris: Presses Universitaires de France, 1997 [1946].

GIGANDET, Alain. Notes on Leo Strauss's "Notes on Lucretius". In: LEZRA, Jacques; BLAKE, Liza (eds.). **Lucretius and Modernity.** Epicurean Encounters Across Time and Disciplines. New York: Palgrave Macmillan, 2016, p. 173-185.

GODWIN, John. Introduction. In: LUCRETIUS. **On the Nature of the Universe.** Translated by R. E. Latham. London: Penguin Books, 1994.

MCALLISTER, Ted V. **Revolta contra a modernidade.** Leo Strauss, Eric Voegelin e a busca de uma ordem pós-liberal. Tradução de Túlio Sousa Borges de Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2017.

MENON, Marco. An Unpolitical Political Philosophy? Some Remarks on Leo Strauss's "Notes on Lucretius". In: ALOISI, Alessandra; MANCA, Danilo (eds.). **Odradek**, vol. 1, n. 2, 2015, p. 7-41.

NICHOLS JR., James H. **Epicurean Political Philosophy: the De Rerum Natura of Lucretius.** Ithaca: Cornell University Press, 1976.

SALEM, Jean. **Tel un dieu parmi les hommes.** L'Éthique d'Épicure. Paris: J. Vrin, 1989.

STRAUSS, Leo. On Collingwood's Philosophy of History. *The Review of Metaphysics*, vol. V, n. 4 (1952), p. 559-586.

STRAUSS, Leo. **Natural Right and History.** Chicago: The University of Chicago Press, 1971 [1953].

STRAUSS, Leo. **Persecution and the Art of Writing.** Chicago: The University of Chicago Press, 1988 [1952].

STRAUSS, Leo. Notes on Lucretius. In: **Liberalism Ancient and Modern.** With a new foreword by Allan Bloom. Ithaca/London: Cornell University Press, 1989, p. 76-139.

STRAUSS, Leo. **Gesammelte Schriften. Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften.** Band 2. Unter Mitwirkung von Wiebke Meier herausgegeben von Heinrich Meier. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 1997.

STRAUSS, Leo. **Gesammelte Schriften. Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften.**

Band 1. Herausgegeben von Heinrich Meier und Wiebke Meier. Dritte Auflage. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2008 [1996].

STRAUSS, Leo. **Gesammelte Schriften. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe.** Band 3. Herausgegeben von Heinrich Meier und Wiebke Meier. Zweite Auflage. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2008 [2001].

TANGUAY, Daniel. **Leo Strauss: une biographie intellectuelle.** Paris: Bernard Grasset, 2003.

TANGUAY, Daniel. "Leo Strauss et les Lumières modernes". In: COPPENS, Frederic et al. (ed.). **Leo Strauss – À quoi sert la philosophie politique.** Paris: Presses Universitaires de France, 2014, p. 47-66.

WHITMARSH, Tim. **Battling the Gods.** Atheism in the Ancient World. New York: Vintage Books, 2016.

WOLFF, Francis. Ser discípulo de Epicuro. In: idem, **Pensar com os antigos: uma riqueza de todo o sempre.** Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2021, p. 245-278.

NOTAS

¹A respeito desse assunto, ver as explicações de Strauss no artigo "On Collingwood's Philosophy of History" (1952, p. 585-586) e no trabalho "How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise", trabalho que integra a célebre obra straussiana *Persecution and the Art of Writing* (1988, p. 142-162). Em um determinado momento desse último texto (p. 157), Strauss afirma de forma categórica que, dada a situação atual em que se encontra o pensamento humano, uma situação em que a nossa inteligência tem o seu acesso ao sentido primevo do ato de filosofar obstruído pelos poderosos preconceitos produzidos pela ciência e pela história modernas, "the original meaning of philosophy is accessible only through recollection of what philosophy meant in the past, i. e., for all practical purposes, only through the reading of old books". É a partir desses elementos que devemos compreender as seguintes e provocativas asserções de Strauss no ensaio "What is Liberal Education", presente em *Liberalism Ancient and Modern* (1989, p. 7): "[w]e cannot be philosophers, but we can love philosophy; we can try philosophize. This philosophizing consists at any rate primarily and in a way chiefly in listening to the conversation between the great philosophers or, more generally and more cautiously, between the greatest minds, and therefore in studying the great books". Sobre o uso filosófico da história da filosofia em Strauss, cf. também os esclarecimentos de Bloom (1974, p. 376-377), Miller (1979, p. 95-96), Tanguay (2003, p. 11-12), Smith (2009, p. 43-44) e McAllister (2017, p. 293-294).

²É o que ocorre, por exemplo, no primeiro livro publicado por Strauss, o estudo consagrado à crítica da religião em Spinoza intitulado, em alemão, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat*. Tal estudo veio a lume originalmente em Berlim, em

1930, pela Akademie-Verlag, e o seu primeiro capítulo trata especificamente da crítica da religião no ensinamento epicurista. Uma nova edição desse trabalho está presente no primeiro volume dos *Gesammelte Schriften* de Leo Strauss organizados por H. Meier e W. Meier. Cf. Strauss, *Gesammelte Schriften* I (2008, p. 1-361). Na sequência deste artigo, essa obra será citada como GS 1).

³É o que podemos observar, antes de tudo, naquela que é, talvez, a obra mais conhecida da fase madura da produção filosófica de Strauss, o livro *Natural Right and History*, cuja publicação deu-se originalmente em 1953, pela University of Chicago Press. Na edição desse trabalho de 1971 (edição da qual nos valemos aqui), a abordagem do epicurismo pode ser verificada sobretudo nas p. 109-114, 167-169, 170, 172, 188-189, 264-265, 279. O epicurismo, tal como ele é apresentado e sistematizado especificamente no poema *De Rerum Natura*, de Lucrécio, é também o assunto principal do longo ensaio de Strauss intitulado “Notes on Lucretius”, o qual foi incluído na obra *Liberalism Ancient and Modern* já citada acima e cuja primeira edição é de 1968. No desenvolvimento do presente artigo, tomaremos esse ensaio como o nosso principal objeto de análise, consultando a edição de *Liberalism Ancient and Modern* publicada em 1989. Sobre a presença do epicurismo nos escritos de Strauss e sobre a interpretação straussiana de Lucrécio no ensaio “Notes on Lucretius”, cf. Gigandet (2016, p. 173-185). Gigandet parte da constatação de que “[f]rom the first works on Spinoza to the late theorizing of Natural Right, Strauss’s interest in Epicurus and Lucretius remains constant”.

⁴“[...] kommt im Epikureertum ein allgemein-menschliches, das allgemeinste, in allen Wand-lungen des menschlichen Bewußtseins sich | kaum verändernde Motiv [...]. Ver também, nessa mesma obra (p. 66), as considerações de Strauss que tratam o epicurismo como um “interesse original do coração” (“ein ursprünglich Interesse

des Herzens”) ou como um “um motivo original” (“ein ursprünglich Motiv”). Essa mesma ideia é apresentada por Strauss em *Die Religionskritik des Hobbes*, texto elaborado pelo filósofo entre os anos 1933 e 1934 e que pode ser encontrado em GS 3 (2008, p. 265-369). Na p. 315 desse trabalho, Strauss assevera explicitamente o seguinte, acerca do epicurismo como uma “disposição” fundamental da natureza humana: “entendemos por epicurismo, primeiramente, não a doutrina de Epicuro e de sua escola, mas, antes, um interesse natural do ser humano, uma disposição uniforme e elementar, que encontrou na filosofia de Epicuro apenas a sua manifestação clássica” (“Dabei verstehen wir unter Epikureismus nicht zuerst die *Doktrin* Epikurs und seiner Schule, sondern vielmehr ein dem Menschen natürliches Interesse, eine einheitliche und elementare *Gesinnung*, die in der Philosophie Epikurs nur ihren klassischen Ausdruck gefunden hat” [itálicos do autor]). Sobre esse assunto na obra straussiana, ver as explicações de Tanguay (2003, 43-47).

⁵É o que nos mostraria, de resto, segundo Strauss, a análise das obras de autores como Hobbes, Spinoza e Locke.

⁶“Dabei verstehen wir unter Epikureismus nicht zuerst die *Doktrin* Epikurs und seiner Schule, sondern vielmehr ein dem Menschen natürliches Interesse, eine einheitliche und elementare *Gesinnung*, die in der Philosophie Epikurs nur ihren klassischen Ausdruck gefunden hat. Wir machen uns damit den Gesichtspunkt der jüdisch-christlichen Tradition zu eigen, die oft ohne an die speziellen Lehren Epikurs zu denken, ja bisweilen, ohne von diesen viel zu wissen, im Epikureer den Feind der biblischen Wahrheit erkannt hat. Die Epikureische *Gesinnung* ist der Wille, der den Menschen von Natur bestimmenden Furcht vor dem Numen und vor dem Tod ledig zu werden, um auf Grund kluger Kalkulation der Lust- und Schmerzen-Chancen, die sich de m Menschen darbieten, auf Grund der vorsorglichen Beseitigung oder Vermeidung alles Beunruhigenden,

Störenden, Schmerzlichen ein durchaus glückliches Leben zu führen. Zu dieser Gesinnung gehört also wesentlich, dass sich das Interesse des von ihr bestimmten Menschen auf die Beseitigung der Götter- und Todesfurcht, also auf die Kritik der Religion verlegt. Und nicht nur der Wille zur Religionskritik, sondern selbst die Struktur der Religionskritik sind durch diese Gesinnung vorgezeichnet". A observação straussiana, presente no trecho citado, de que, no contexto da tradição judaico-cristã, o epicureu é identificado com o "inimigo da verdade bíblica" (*der Feind der biblischen Wahrheit*) encontra respaldo em certas fontes do judaísmo rabínico, em que o termo "apikouros" (אפיקורוס) derivado do nome grego "Epikouros" (Ἐπίκουρος), é empregado muitas vezes para designar os hereges e descrentes, i. e., aqueles que negam o caráter divino da Torá (תורה) e as verdades da revelação. Cf. a entrada "Apikoros" na *Jewish Encyclopedia*, disponível em <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/1640-apikoros>.

⁷Nos termos de Strauss em *Die Religionkritik Spinozas* (GS 1, 2008, p. 67): “Das Motiv Epikurs ist bewußt und ausdrücklich Wurzel zuerst seiner Religions-Kritik und dann seiner Wissenschaft: gäbe es keine Furcht vor wirkenden Göttern, so wäre nach der ausgesprochenen Meinung Epikurs die Wissenschaft zu einem wesentlichen Teil überflüssig. Der ursprüngliche Zweck der Wissenschaft Epikurs ist: mittels klärenden Durchsprechens die Eudaimonie hervorzubringen. Die Eudaimonie besteht nicht in dem wissenschaftlichen Forschen selbst, sondern die Wissenschaft ist nur das faktisch unentbehrliche Mittel, um sie zu erreichen. Von dem konkreten Sinn der Eudaimonie her bestimmt sich die Aufgabe der Wissenschaft als Beseitigung der Götter-Furcht”. Acerca do conhecimento da natureza das coisas, ou da física, no epicurismo, como um instrumento para se destruir o temor religioso e alcançar o estado de beatitude ou felicidade, ver também as explicações de Wolff (2021, p. 266-270).

⁸Sobre a dimensão radicalmente terapêutica do epicurismo clássico, algo que torna o ensinamento de Epicuro uma espécie de “medicina filosófica”, destinada a curar os males da psique humana e nos conduzir a um estado de bem-estar e felicidade, ver as explicações de Salem (1989, p. 9-21) e Wolff (2021, p. 249-256). Salem chega a falar, nesse sentido, do epicurismo como um tipo de “psiquiatria”, entendendo o termo “psiquiatria” na sua significação etimológica, ou seja, na acepção de “medicina da alma”.

⁹A respeito da refutação das crenças religiosas tradicionais em deuses ativos e justiceiros como um elemento essencial para se alcançar, segundo a doutrina epicurista tradicional, a tranquilidade da alma (*άταραξία*) e, portanto, a felicidade (*εύδαιμονία*), ver as explicações de Festugière (1997, p. 71-100). Festugière observa oportunamente que, embora o ensinamento de Epicuro rechace de modo veemente as concepções religiosas populares, que representavam os deuses como entidades justiceiras que atuam sobre a vida humana para punir ou recompensar os mortais, tal ensinamento não envolve, paradoxalmente, um completo ateísmo, de vez que o sistema de Epicuro contém uma teologia em que os deuses são determinados como seres impassíveis, autossuficientes e perfeitos que, habitando os chamados intermundos (*μετακόσμοι*, *intermundia*), desfrutam de uma felicidade perene e inabalável, alheios àquilo que diz respeito aos seres humanos e às suas ações. Para Epicuro, portanto, os deuses existem, mas eles nada têm a ver com as representações populares que deles fazemos, por quanto os deuses não governam o mundo, não são influenciados por preces ou sacrifícios nem se dão ao trabalho de punir ou recompensar os mortais. A presença dessa peculiar e heterodoxa teologia na doutrina de Epicuro não impediu, porém, que os epicuristas adquirissem, na Antiguidade, a fama de ateus. Como observa Whitmarsh (2015, p. 173), “[f]or most of antiquity, if you had asked anyone ‘Who are the atheoi?’ the answer would have been immediate:

the Epicureans. The modern Hebrew word for ‘atheist’, *apikoros*, testifies to the enduring nature of this association”. Reconhecendo a forte inclinação da doutrina materialista de Epicuro para o ateísmo e o fato de que, nessa doutrina, a crença nos deuses não se encaixa muito bem, Whitmarsh vem a sustentar a hipótese de que o singular ensinamento proposto pela doutrina epicurista acerca dos deuses pode ser interpretado como um simples estratagema retórico por meio do qual o filósofo pretendia, no fim das contas, evitar o tipo de perseguição política e judicial sofrida por homens como Sócrates e Teodoro, os quais foram acusados, como se sabe, de impiedade (*ἀοέβεια*), i. e., de não crer nos deuses tradicionais (Whitmarsh, 2015, p. 177-178). Ver também, a respeito dessa questão, os comentários de Colman (2009, p. 232), que, seguindo uma orientação straussiana, considera que o ensinamento de Lucrécio sobre os deuses constitui um procedimento de caráter exotérico, cujo escopo consiste em promover uma acomodação retórica da filosofia epicurista às crenças religiosas que sustentam o funcionamento da sociedade política.

¹⁰Sobre a compreensão straussiana da Ilustração moderna, ver Tanguay (2014, p. 47-66). Tanguay explica que, para Strauss, a pretensão central do movimento iluminista na modernidade seria, de fato, a de realizar, a partir de uma inspiração epicurista fundamental, o “esclarecimento universal”, vale dizer, a condução de todos os seres humanos à esfera da autonomia racional, por meio de uma difusão social sem precedentes da ciência e da filosofia. Conforme esclarece ainda Tanguay, na perspectiva straussiana, a efetivação dessa pretensão moderna envolve, porém, como sua condição *sine qua non*, uma modificação radical na postura da ciência e da filosofia em relação à sociedade, de vez que a difusão social sem precedentes do conhecimento científico e filosófico requerida pela Ilustração moderna para promover a ascensão dos homens à esfera da autonomia racional pressupõe que a ciência e a filosofia abandonem a atitude mais reservada e

aristocrática que elas haviam assumido no contexto do pensamento pré-moderno, atitude que fazia que essas disciplinas possuíssem, no contexto do pensamento pré-moderno, um caráter esotérico e restrito a poucos, entregando-se a uma completa politização e publicização de si mesmas, o que conferiria ao discurso filosófico e científico na modernidade um caráter radicalmente exotérico. Nas palavras de Tanguay (p. 48), “[s]elon lui, les Lumières modernes sont exotériques parce qu’elles sont habitées d’une volonté d’émancipation universelle inconnue de la philosophie ancienne et médiévale. L’idéal moderne étant de faire chaque individu un sujet rationnel autonome ou un philosophe, il requiert pour sa réalisation une diffusion universelle du savoir et des idées philosophique émancipatrices. Il se fonde sur la présupposition d’une harmonie entre le savoir et la société”. Sobre a visão de Strauss acerca do significado da Ilustração moderna, ver também Burns (2021, p. 37-72).

¹¹“Epikur ist wahrlich der Klassiker der Religionskritik: seine ganze Philosophie setzt wie keine andere die Furcht vor übermenschlichen Mächten und vor dem Tod als die das Glück, die Ruhe des Menschen bedrohende Gefahr voraus; ja, diese Philosophie ist kaum etwas anderes als das klassische Mittel, die Furcht vor dem Numen und dem Tod zu beschwichtigen, indem sie sie als »gegenstandslos« erweist. Der Einfluß der Epikureischen Kritik auf die Aufklärung zeigt sich, wenn man den Spuren der Aufklärung nachgeht, von ihren Anfängen bis hin zu Anatole France auf Schritt und Tritt: die Epikureische Kritik ist das Fundament oder genauer der Vordergrund der aufklärerischen Kritik.” Já no trabalho de 1930 sobre Spinoza, Strauss observara (GS 1, 2008, p. 67) que “a crítica da religião epicurista é certamente a principal fonte da crítica da religião do século XVII” (“Die Epikureische Religions-Kritik ist eine, und zwar die wichtigste, Quelle für die Religions-Kritik des siebzehnten Jahrhunderts”).

¹²Como é sabido, esse apolitismo encontrou na célebre recomendação do “viver escondido” (λάθη βιώσας) seu preceito fundamental. Sobre isso, cf. Salem (1989, p. 140-151) e Festugière (1997, p. 38-40). Devemos introduzir aqui, porém, uma pequena qualificação, pois, embora o epicurismo clássico recomendasse, conforme foi explicado, o apolitismo, a vida escondida e o afastamento da vida pública como um dos procedimentos necessários para se alcançar a felicidade, isso não significa que os epicuristas clássicos não tenham desenvolvido uma reflexão consistente sobre as questões políticas e sobre os mais variados aspectos da vida humana em sociedade, produzindo, assim, um certo tipo de “filosofia política”. Ver sobre isso a obra de Nichols Jr. (1976).

¹³Sobre a politização sofrida pelo epicurismo na modernidade, em contraste com o apolitismo do epicurismo clássico, politização que, segundo Strauss, ganha a sua primeira expressão filosófica mais sistematizada com o “hedonismo político” desenvolvido por Hobbes, ver as considerações straussianas elaboradas em *Natural Right and History* (1971, p. 166-169; 188-189).

¹⁴“Die Epikureische Kritik erfährt also im Zeitalter der Aufklärung eine wesentliche Veränderung. Zwar kommt es auch und gerade der Aufklärung auf das Glück, die Ruhe des Menschen an, die vorzüglich oder ausschließlich durch die religiösen Vorstellungen bedroht sei; aber die Aufklärung versteht diese glückliche Ruhe, diesen Frieden grundsätzlich anders als der ursprüngliche Epikureismus; sie versteht den »Frieden« so, daß um seinetwillen die Zivilisation, die Unterwerfung, die Verbesserung der Natur, insbesondere der menschlichen Natur, notwendig wird.” A respeito da politização sofrida pelo epicurismo na modernidade, politização que envolve um audacioso projeto de “conquista da natureza”, cf. também os comentários de Colman (2009, p. 229). Na esteira de Strauss, Colman observa que “[t]he difference between the ancient and modern Epicu-

reans is that the ancient Epicurean had no political project; he merely desired to cultivate his garden, to find a quiet place for philosophy to exist within, if not somewhat apart from, the city. The early modern Epicureans, however, sought not merely to cultivate a garden but to become masters and owners of nature. Such a project demands that the Epicurean become politically ambitious”.

¹⁵Como explicamos acima, o ensaio “Notes on Lucretius” foi publicado por Strauss como parte de sua obra *Liberalism Ancient and Modern*, de 1968. Contudo, uma versão inicial desse trabalho veio à lume um ano antes, em 1967, com o título “A Note on Lucretius” e como um capítulo integrando a obra coletiva *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, organizada por H. Braun e M. Riedel. Como explica Menon (2015, p. 8-9), o interesse de Strauss por Lucrécio surge já nos anos 1920, à época da redação de seu trabalho sobre a crítica da religião em Spinoza, e, após ficar aparentemente em segundo plano por quase 20 anos, tal interesse é retomado vigorosamente por Strauss no final dos anos 1940, fomentando uma parte relevante do trabalho intelectual do filósofo no período até a publicação do ensaio “Notes on Lucretius” em 1968. Levando em conta esses dados, Menon assevera então que “Strauss had apparently been working on the *De Rerum Natura* for almost twenty years, from 1949 until 1968”. Vale a pena notar que essa importância da obra de Lucrécio nas pesquisas straussianas, principalmente a partir do final dos anos 1940, é explicitada pelo próprio Strauss em duas das cartas pertencentes à sua correspondência com Eric Voegelin (uma compilação dessa correspondência pode ser encontrada em Emberly e Cooper [2017]). De fato, em uma carta datada de 17 de março de 1949, Strauss escreve a Voegelin o seguinte: “neste momento, estou estudando Lucrécio. Desejo escrever de maneira livre e franca sobre o sentido de seu poema, isto é, sem notas de rodapé, presumindo que exista alguma perspectiva de publicar um ensaio desse gênero. No que diz respeito a Lucrécio, os filólogos

clássicos são, mais uma vez, notavelmente cegos" (Emberly; Cooper, 2017, p. 86-87). E em outra carta, datada de 15 de abril do mesmo ano, Strauss, exaltando sem subterfúgios o valor do poema de Lucrécio, afirma: "[h]oje só quero dizer isto a respeito de Lucrécio: seu poema é a expressão mais pura e gloriosa da atitude que tira consolo da verdade completamente desesperada, a partir do fato de que ela é apenas a verdade – não há ideia de qual o uso da verdade desesperada e ímpia para algum propósito social, como é quase sempre o caso com outras modas ou tendências; nem há qualquer estetismo ou sentimentalismo. Não creio que pessoas como Santayana ou Valéry possam entender Lucrécio. A melhor aproximação em nosso mundo é o aspecto cientificamente enviesado de Nietzsche" (Emberly; Cooper, 2017, p. 89).

¹⁶Sobre esse elemento central da interpretação straussiana de Lucrécio, ver as explicações de Gigandet (2016, p. 174-175). Gigandet observa que, de acordo com a abordagem proposta por Strauss, "the refutation of religion is Lucretius's key" ("a refutação da religião é a chave de Lucrécio"). Cf. também, a respeito desse ponto da interpretação de Strauss, as observações de Menon (2015, p. 17-19). Isso é, de resto, algo que próprio Strauss deixa explicitamente claro em um certo momento do ensaio "Notes on Lucretius" (1989, p. 82), quando, ao comentar os pontos em que a descrição lucreciana dos horrores da peste que assolou Atenas no momento da Guerra do Peloponeso se afastam ou se aproximam do relato de Tucídides acerca desse mesmo evento, afirma o seguinte, ressaltando que o propósito fundamental que comanda o desenvolvimento do poema de Lucrécio consiste em "libertar os homens da religião": "He [i. e., Lucrécio] does follow Thucydides' description of the breakdown of fear of the gods and of respect for the sacred laws regarding burial. Yet this description takes on a somewhat different meaning in the Lucretian context; one cannot say of Thucydides' work what one can say of Lucretius' work:

that its most important purpose is to liberate men from religion". A visão straussiana acerca da refutação da religião como o principal escopo da obra de Lucrécio é corroborada por Nichols, Jr. (1976, p. 17-19), Dalzell (2008, p. 210-213) e Whitmarsh (2015, p. 180). Nessa linha de interpretação, Whitmarsh afirma que "Lucretius's Epicurus is imagined as leading a military assault on *religio*".

¹⁷Segundo Dalzell (2008, p. 212), "[f]or Lucretius the scientific materialism of Epicurus was a liberating doctrine".

¹⁸Nos termos de Gigandet (2016, p. 173), "[a] ccording to Leo Strauss, the question of Lucretius's modernity can be answered without any ambiguity, and we should read the Roman poet as a prominent representative of a way of thinking that lays the very foundations of modernity".

¹⁹No poema de Lucrécio, a imagem antropomórfica tradicional do universo como um todo fechado ou finito é expressa por meio da metáfora lucreciana das "muralhas do mundo" (*moenia mundi*). Cf. *De Rerum Natura* I, 72-74; II, 1040-1047; III, 14-17 (na sequência do presente trabalho, essa obra será citada como *DRN*). N. B.: ao longo deste artigo, para as citações do *DRN*, utilizamos a tradução, acompanhada do texto latino, de Cerqueira (2015).

²⁰A ênfase na dimensão aterrorizante da religião, em contraste com uma posição às vezes mais contemporizadora em face da instituição religiosa assumida por Epicuro, parece ter sido uma das características do epicurismo romano, movimento no seio do qual despontou Lucrécio. Como observa Dalzell (2008, p. 211), "Epicureans at Rome were often criticized for exaggerating the terrors of religion. The attack on superstition had become a commonplace of the school, and Cicero knew of 'whole books of the philosophers full of discussions of such matters (*Tusc. Disp.* I.11)".

²¹Sobre esse ponto da leitura straussiana do poema de Lucrécio, ver o que diz Gigandet (2016, p. 177). Gigandet nota, em um certo momento de sua análise, que o comentário desenvolvido por Strauss, trazendo à tona lentamente o caráter complexo do fenômeno da religião em Lucrécio, se fundará em “uma gradual complicaçāo do problema religioso no *DRN*”.

²²Sobre isso, ver as explicações de Godwin (1994, p. XXV-XXXII) e Dalzell (2008, p. 207).

²³Cf. Strauss, “Notes on Lucretius” (1989, p. 76) e as explicações de Menon (2014, p. 14-15), que, a partir desse ponto da leitura elaborada por Strauss do poema de Lucrécio, considera que o *DRN* pode ser tido como uma genuína obra de filosofia política no sentido straussiano dessa expressão, na medida em que o *DRN* buscara não apenas fornecer uma abordagem filosófica das coisas políticas, mas também elaborar uma apresentação política da filosofia, tendo em vista a conversão de alguns indivíduos ao modo de vida filosófico. Ver também, sobre isso, as explicações de Nichols Jr. (1976, p. 19), para quem o destinatário do poema de Lucrécio é o homem envolvido com os negócios, atividades e valores próprios da sociedade política. Nos termos desse autor, “[...] *De rerum natura* as a whole has a political character. It is addressed not to people who are already Epicurean philosophers but to men caught up in the concerns, beliefs, and passions that ordinarily characterize political society”.

²⁴A respeito desse ponto, vale a pena mencionar aqui as explicações de Strauss contidas em sua carta a Voegelin de 15 de abril de 1949: “Quanto à personalidade de Lucrécio? Não creio que que ela seja importante. Nem importa sua romanidade: seu poema tenta precisamente libertar-se da ‘romanidade’ (entre outras coisas): *primum Graius homo* – isso significa *não* os romanos” (Emberley, Cooper, 2017, p. 89. Itálicos do autor).

²⁵No primeiro verso do poema, Lucrécio afirma

explicitamente que Vênus, “dos Enéadas progenitora” (“*Aeneadum genetrix*”), é também “o prazer dos homens e deuses” (“*hominum diuomque voluptas*”).

²⁶O verso 21 do proêmio do *DRN*, verso citado por Strauss, afirma categoricamente que Vênus é a “única que governa a natureza das coisas” (“*quae quoniam rerum naturam sola gubernas*”).

²⁷Dalzell (2008, p. 228) esclarece oportunamente que, na tradição literária latina, Vênus, por causa de seu vínculo com o prazer (*voluptas*), sempre esteve associada também à graça e à fluência do estilo, de modo que “*Lucretius’s prayer to Venus is for lepos, for beauty of words and persuasiveness of speech*”.

²⁸“How can religion be more attractive than philosophy if religion is nothing but terrifying? To answer this question, one must reconsider what the poet says at the beginning in the light of what he says later on how men lived before the emergence of philosophy; one must consider the function of religion”.

²⁹Ver particularmente o que Lucrécio diz em *DRN* V, 1136-1193, passo em que o poeta articula explicitamente o final de seu relato acerca da formação da sociedade política e de caráter coercitivo, em “que o pavor das punições” (“*metus poenarum*”), como explicamos, torna-se um elemento essencial, com a questão da formação da crença em deuses ativos e justicieros. Cf. também *DRN* V, 1218-1225, trecho em que o poeta relata como, quando trovões e raios fustigam os céus e a terra, os povos e os próprios reis “se arrepiam tocados pelo temor dos deuses”, receando ter chegado a hora do castigo de alguma má ação.

³⁰Vale a pena notar aqui que, para Lucrécio, o medo de uma punição divina, seja após a morte (cf. *DRN* I, 111; III, 1014, 1021), seja já nesta vida (cf. *DRN* V, 118, 1125; VI, 72), é um elemento

essencial das crenças fomentadas pela religião.

³¹"Religion is presented by Lucretius as belonging to political society (V 1161-1162, 1222; cf. 1174 and 1111), which does not mean that it does not have ingredients antedating political society. It belongs to political society because laws, punishment, and fear of punishment belong to political society (1136-1 151). Fear of punishment and fear of the gods belong together; fear of the gods is fear of divine punishment". Essa mesma posição, que ressalta, no ensinamento de Lucrécio, as relações fundamentais, por meio do mecanismo da punição, entre a constituição da sociedade política e o fenômeno da religião, é adotada por Nichols Jr. (1976, p. 149), que afirma o seguinte: "[t]he coming into being and the character of religion are intimately connected with the coming into being and the character of political society. The essential connection is that the character of both is decisively formed by fear of punishment. Lucretius indicated this of political society by stating, after describing the coming into being of fully developed political society with the introduction of laws, 'thence the fear of punishment stained the prizes of life'". Colman segue uma idêntica linha de interpretação e afirma (2009, p. 231): "[i]mmediately following his account of the emergence of political society out of man's original forest-dwelling condition, Lucretius promises to provide the cause of the spread of religion in 'great nations' and describe how it flourished in 'great states' (5:1161-68). The spread of religion is here associated with great nations and cities and described as coeval with the development of political society. The larger context of Lucretius's account of how belief in the gods spread amongst the 'great nations' and filled the cities with altars is the evolution, for lack of a better term, of political life".

³²Em *DRN III*, 48-54, Lucrécio descreve muito bem como os criminosos vivem atormentados pelo medo de uma vingança divina numa dimensão infernal ou *post mortem*.

³³"[...] earthquakes are directly linked with the poet's primary and fundamental concern; they offer the most massive proof of the possibility of the death of the world; they give as it were a foretaste of that death. Lucretius does not speak here, as he did in the section on the thunderbolt, of men's tracing the terrifying phenomenon to the wrath of the gods; he only alludes to men's belief that the gods in their kindness vouch for the sempiternity of the world (601-602); on the other hand, he says explicitly that men "fear to believe" that the world will die a natural death (565-567). It is this fear for the world, that is, for this world, for everything that is a man's own or his nation's own, which gives rise to the belief in gods and therewith also to the fear of the gods; the fear of gods is not the fundamental fear. The fundamental fear gives rise in the first place to fear of that very fear, to fear of the most terrible truth. The poet, having exposed himself to the fear of the terrible truth, can calmly face that truth".

³⁴Em relação a esse importante ponto da exegese straussiana de Lucrécio, que busca trazer à tona aquele que seria, na concepção do *DRN*, o medo mais fundamental por trás do medo dos deuses fomentado pelas crenças religiosas, ver os comentários de Colman (2009, p. 231), Menon (2015, p. 25-29) e Gigandet (2016, p. 180-181).

³⁵Cf. o que é dito em *DRN V*, 977-981; 1183-1193.

³⁶Ver, principalmente, o que Lucrécio diz em *DRN V*, 1204-1217, trecho em que a crença "no imenso poder dos deuses" (*deum immensa potestas*) é diretamente vinculada ao medo originado do pensamento de que o mundo possa ter um fim e de que as muralhas que o protegem (*moenia mundi*) possam algum dia desmoronar, não suportando o desgaste gerado pelos incessantes movimentos cósmicos.

³⁷Ver, a respeito desse ponto, a exposição feita por Lucrécio principalmente em *DRN I*, 958-1013; II,

1044-1089.

³⁸“The world to which man is attached is not the boundless whole but the visible whole-heaven and earth and what belongs to them-which is only an infinitesimal part of the boundless whole: there are infinitely many worlds both simultaneously and successively; everything to which a man can be attached-his life, his friends, his fatherland, his fame, his work-implies attachment to the world to which he belongs and which makes possible the primary objects of his attachment.¹³ The recourse to the gods of religion and the fear of them is already a remedy for a more fundamental pain: the pain stemming from the divination that the lovable is not sempiternal or that the sempiternal is not lovable. Philosophy transforms the divination into a certainty. One may therefore say that philosophy is productive of the deepest pain”.

³⁹“[...] however comforting the belief in active gods maybe, it has engendered unspeakable evils. The only remedy lies in breaking through ‘the walls of the world’ at which religion stops and in becoming reconciled to the fact that we live in every respect in an unwalled city, in an infinite universe in which nothing that man can love can be eternal. The only remedy lies in philosophizing, which alone affords the most solid pleasure”.

⁴⁰“By contrasting directly the opening of the poem with its ending we gain the impression that the poem moves from the sweetest natural phenomenon to the saddest and ugliest or that at the beginning the poet abstracts entirely from the evils in order to accumulate them at the end. At the beginning he praises Venus, the giver of joy, charm, and peace, as the ruler of nature; at the end he speaks, not even of Mars, but of the plague [...] The poem appears to move from beautiful or comforting falsehoods to the repulsive truth [...] It is doubtful whether philosophy has any remedy against the helplessness and the debasement which afflicts anyone struck by such events as the plague. By revealing fully the nature of things, phi-

losophy proves to be not simply a ‘sweet solace’ (V 21)”.

⁴¹“The movement from the untruth to the truth is not simply a movement from unrelieved darkness and terror to pure light and joy. On the contrary, the truth appears at first to be repulsive and depressing. A special effort is needed to counteract the first appearance of the truth. This special effort is beyond the power of philosophy; it is the proper work of poetry [...] Lucretius' poetry makes bright and sweet the obscure and sad findings of the Greeks, that is, of the philosophers.¹¹ The contrast between the sweetest and most exhilarating celebrated at the beginning of his poem and the saddest and most depressing described at its end-a contrast which we understand as indicative of the movement the reader must undergo-is the most striking example of the character of Lucretius' poetry”.

⁴²“His subject, we learn, is dark, but his poem is bright. The doctrine which he sets forth seems often to be rather sad to those not initiated into it, and the multitude shrinks from it with horror. Therefore he sets it forth in a sweet poem, giving the doctrine as it were a touch of the sweet honey of the Muses”.

⁴³Esse ponto é, de certa forma, indicado pelo poeta logo no começo do *DRN* (I, 60-82), quando, após celebrar Epicuro como aquele que, pela primeira vez, libertou o espírito humano do jugo da religião, ele manifesta receio de que Mêmio interprete as suas palavras como um convite à prática da impiedade e de atos criminosos.