

Espiritualidades laicas, ateísmos religiosos e a construção de uma ética hedonista pós-moderna

Secular spiritualities, religious atheisms and the construction of a postmodern hedonist ethics

*Anderson de Oliveira Lima**

Resumo

Neste artigo, estudamos a produção bibliográfica de filósofos ateus contemporâneos que têm desenvolvido diferentes projetos daquilo que chamamos de espiritualidades laicas ou ateísmos religiosos, dando destaque ao hedonismo materialista do francês Michel Onfray. São caminhos alternativos aos tradicionais discursos religiosos que na pós-modernidade perderam parte da legitimidade, propostas que dialogam diversamente sobre as heranças culturais ocidentais e procuram desenvolver caminhos éticos adaptados a um mundo que se vê desencantado, para sociedades secularizadas e indivíduos autônomos como os do nosso século XXI.

Palavras-chave: Espiritualidade laica. Ateísmo religioso. Hedonismo. Michel Onfray.

Abstract

In this Paper we study the bibliographic production of contemporary atheistic philosophers who have developed different projects of what we call secular spirituality or religious atheism, highlighting the materialistic hedonism of Michel Onfray. These are alternative ways to traditional religious discourses which, in post-modernity, have lost some of their legitimacy, proposals that diversely engage in dialogue on the Western cultural heritage and seek to develop ethical paths adapted to a world that sees itself disenchanted, for secularized societies and autonomous individuals of this our twenty-first century.

Keywords: Secular spirituality. Religious Atheism. Hedonism. Michel Onfray.

Introdução

Quando se abandona a fé cristã, subtrai-se de si mesmo também o direito à moral cristã [...] O cristianismo é um sistema, uma visão elaborada e total das coisas. Se arrancamos dele um conceito central, a fé em Deus, despedaçamos também o todo: já

* Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), doutor em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM) e especialista em Bíblia (Lato-Sensu) pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Este trabalho foi produzido como pesquisa de pós-doutorado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas) e com apoio da CAPES. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0893915454622475>. E-mail: anderson.angela.lima@gmail.com

não temos nada de necessário nas mãos. (Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos*)

As sociedades modernas se caracterizam, dentre outros elementos, por crescente individualismo. Vivemos hoje sob frouxos laços comunitários, andando solitários e temerosos entre multidões de desconhecidos e sonhando com o par amoroso perfeito, que nos ame da maneira que somos e nos sirva como companhia suficiente. O individualismo que experimentamos nos proporciona uma contínua sensação de liberdade, de independência, mas, por outro lado, também gera solidão e insegurança. É o preço que se paga pela autonomia adquirida pelo homem pós-moderno. O indivíduo livre, que não presta contas a ninguém, que não quer nem precisa se curvar nem a deuses nem a mestres, assume automaticamente a responsabilidade plena pelos cuidados de si, tendo que suportar a culpa por seus erros consciente de que de nada adiantará esbravejar contra a Providência nem reclamar, sozinho, contra o Estado.

Os individualistas do presente momento histórico priorizam as idiossincrasias de sua identidade, recusam o papel de dar continuidade à vida dos ancestrais e resistem à sabedoria dos mais velhos. As instruções de um pai, de um padre ou pastor evangélico, de um psicólogo ou de um professor são recebidas como meros conselhos (Bauman, 2001, p. 83-93). Os valores tradicionais, as axiologias que se pretendiam universais, perderam legitimidade e foram privatizadas, colocadas aos cuidados do mercado, de modo que podemos negociar livremente antes de consumir os valores que, pelo menos no momento, parecem boas ofertas (Bauman, 2011, p. 14-16). Destronadas as autoridades ancestrais temos, nestas gerações, o privilégio e a responsabilidade de decidir por conta própria por quais caminhos seguir; pelo menos em comparação com os homens do passado podemos afirmar que nos tornamos senhores do nosso destino.

No âmbito das pesquisas dos fenômenos religiosos, área de nossa atuação, nota-se o movimento, as adaptações das religiões às novas circunstâncias. Se as pessoas já não se sentem presas às tradições, se acham que a opção religiosa também é objeto de livre escolha e que a fé pode ser customizada, forjada segundo os interesses de cada um, como fazê-las obedecer às leis sagradas, mantê-las entre as paredes das igrejas e garantir (se é que isso é necessário) a subsistência das instituições? É nesse contexto que se forma o que muitos têm

chamado de *mercado religioso*, cenário em que as instituições religiosas competem entre si por clientes, obrigadas a oferecer a seus consumidores sempre novos produtos e com melhores benefícios.

Este quadro dos moldes sociais e religiosos contemporâneos, pintado primeiramente por pensadores europeus e norte-americanos, também se desenha com cores parecidas nos grandes centros urbanos brasileiros, porém com ainda maior realce para o crescimento desta concorrência religiosa plural. Aqui, de modo até surpreendente, os movimentos religiosos crescem de modo acelerado e não podemos negar que há por parte do brasileiro um interesse explícito pelas mais diferentes formas de religiosidade que neste mercado se lançam. Mas essa nova concepção de religiosidade, vale a pena repetir, não é como a antiga: trata-se de uma religiosidade descentralizada, descompromissada, que forja dogmatismos customizados. Embora isso pareça um paradoxo, as mesmas pessoas autossuficientes que zelam por seus direitos individuais nas sociedades laicizadas ainda buscam a fé religiosa por carência de autoestima, por necessidade de algum pertencimento comunitário, por vontade de encontrar sentido para a existência através das grandes narrativas sagradas, por querer amparar-se numa moral tradicional de pretensões universalistas que os alivie do peso que é lidar com as próprias escolhas e lhes ofereça uma oferta de redenção tranquilizadora frente a seus inevitáveis deslizes. A soma dessas características resulta na subjetivação dos valores ortodoxos no seio das próprias religiões e coloca diante de nós um terreno desconhecido, um futuro incerto, ainda não experimentado e, portanto, difícil de avaliar. O que podemos afirmar desde já é que acrescente laicização das instituições públicas tem tudo a ver com as novas formas individualizadas e plurais das religiosidades brasileiras. É preciso laicizar para usufruir dessa liberdade religiosa, pelo que não se deve confundir laicidade com ateísmo.

Um tema que nos importa de maneira especial é que neste mundo de pluralidades religiosas convivendo em sociedades laicas ainda não conseguimos lidar bem com a indolência dos deuses, com a transitoriedade dos valores, com a flexibilidade da moral. A concorrência, as múltiplas ofertas do mercado religioso são sinais de que, também neste campo, não há certezas. Tudo parece contribuir para o estabelecimento de um sentimento niilista (apenas sentimento, já que o niilismo não passa de uma construção conceitual) que é resultado de uma autonomia moral não refletida, da aparente ausência de uma axiologia digna de

compromissos compartilhados. Enquanto o mundo esteve sob a tutela das instituições religiosas ortodoxas cabia à teologia pensar as questões de ordem moral, deixando aos indivíduos apenas a responsabilidade de obediência ou, no caso de pecado, do pagamento da devida taxa de remissão. A retirada rápida dos controles religiosos, da vigilância divina, da submissão à moralidade judaico-cristã e da sabedoria dos mais velhos vai gerando nesses dias as confusões de indivíduos lutando entre si pela realização das próprias vontades e as respostas que as religiões ainda oferecem, cada vez mais maculadas pela lógica do capitalismo liberal, apresentam-se com uma superficialidade que as faz parecer meros paliativos de pouca duração e pouca relevância para fins existenciais de maior abrangência.

É neste problema de ordem ética que estamos nos concentrando nesta pesquisa. O objetivo não é propor novas reformas religiosas, muito menos um retorno fundamentalista aos imaginários do mundo bíblico ou às autoridades canônicas. O que pretendemos é investigar alguns pensadores que atualmente estão se debruçando sobre a tarefa de construir uma ética pós-moderna, eficaz na busca por uma vida feliz e de significância numa sociedade individualista e laica como a que estamos construindo. Nossa busca percorrerá alguns caminhos da filosofia contemporânea representada especialmente por ateístas militantes e materialistas convictos, proponentes de diferentes modelos de espiritualidades laicas e ateísmos religiosos. Estas veredas podem parecer estranhas para quem diz querer encontrar um significado para a existência, uma saída para o niilismo, mas este percurso se justifica pelo fato de que os pensadores que por tais caminhos optaram estão acostumados à indolência divina e, conseqüentemente, não se inspiram nos valores morais da tradição judaico-cristã. Por conseguinte, supõe-se que a necessidade de construir uma ética laicizada é uma questão com a qual já se ocupam, o que nos faz suspeitar que tenham trilhado parte do caminho que aqui procuramos encontrar.

1. A ateologia de Michel Onfray

No Brasil o ateísmo é minoritário, não institucionalizado e é, para muitos que se declaram ateus, apenas uma opção que representa oposição às religiosidades tradicionais. Em muitos indivíduos ateus que assumem postura mais militante, a negação das religiões, acompanhada de um pedantismo

desrespeitoso para com os crentes, costuma ser mais enfatizada do que a apresentação do ateísmo e suas consequências para o indivíduo e para a sociedade. Por isso, abrimos estas páginas apresentando, de maneira bastante resumida, algo sobre algumas obras do filósofo francês Michel Onfray. Concentraremos a atenção nos títulos que foram publicados no Brasil, primeiro, dando destaque ao *Tratado de ateologia: física da metafísica* (2014). A obra de Onfray, ateu militante, não só nos permite conhecer um projeto ético desenvolvido para um mundo desencantado como cai bem em solo brasileiro como trabalho que busca sistematizar a opção ateísta e que, sem dúvida, pode ser útil àqueles que se sentem atraídos por essa opção e anseiam por um embasamento filosófico consistente¹. O sucesso editorial (são mais de dez títulos do autor publicados no Brasil) e o debate acadêmico suscitado em torno dessa produção filosófica evidenciam a importância de Onfray para o pensamento filosófico e ateísta brasileiro e já justificam nossa abordagem, mas ao longo da pesquisa colocaremos as razões de nossa preferência por seu hedonismo materialista como inspiração para uma ética pós-moderna.

A leitura que faremos do *Tratado de ateologia* virá acrescida de excertos de outras, especialmente de *A potência de existir: manifesto hedonista* (2010), obra que se desenvolve de maneira parecida e cuja leitura preenche algumas lacunas deixadas na primeira, especialmente, por desenvolver com mais acurácia os moldes da ética hedonista de Onfray. À leitura desses livros, acrescentaremos ideias extraídas de outros títulos que mencionaremos ao longo do trabalho, o que ainda é pouco para avaliar a vasta produção filosófica de Michel Onfray, contudo é um extrato relevante que deve nos permitir compreender a crescente influência que o autor exerce atualmente na França e noutras partes do mundo (Mata, 2008, p. 130).

Fazendo uma rápida exposição de alguns temas que o autor trabalha antes de chegar àqueles de nosso maior interesse, começaremos apresentando os argumentos mais comuns da opção ateísta, os quais são sempre bem colocados por Michel Onfray: o ateísta ataca, como já era de se esperar, o uso da religião como uma ficção consoladora. O maior de todos os problemas de ordem existencial, a não aceitação quanto à inevitabilidade da morte é, para o filósofo francês, o combustível das religiões. Deus, desse ponto de vista, é apenas um subterfúgio, um “placebo ontológico”, uma saída infantil para aqueles que não têm coragem de encarar a frágil realidade da existência, que têm medo da

finitude e não dispõem de qualquer outro instrumento que lhes conduza à maturidade (Onfray, 2014, p. 26).

Outra crítica que Onfray faz às religiões e em favor do ateísmo diz respeito à ênfase nos além-mundos por parte das teologias e na consequente improdutividade do crente frente ao mundo e ao corpo em que habita. Com suas palavras: “A criação de além-mundos não seria muito grave se seu preço não fosse tão alto: o esquecimento do real, portanto a condenável negligência do único mundo que existe” (2014, p. xviii). O ateísmo, para o autor, impõe a necessidade de voltar os olhos para a vida, a qual passa a ser mais valorizada diante da crença de que não há além-mundos: “Enquanto a crença indis põe com a imanência, portanto com o eu, o ateísmo reconcilia com a terra, outro nome da vida” (2014, p. xviii).

Até aqui o que expusemos do *Tratado de ateologia* pode não surpreender, apenas coloca de maneira lúcida alguns bons argumentos de que se dispõe para atacar a religiosidade humana e seus efeitos em defesa de uma opção materialista. Estes e outros argumentos trabalhados pelo autor são, deveras, difíceis de refutar, mas não são eles que nos levaram até Onfray e sua ateologia. O que procuramos na obra do autor francês é a resposta que ele dá ao niilismo, à relativização crescente dos valores morais que, para muitos, é uma consequência da exclusão dos imaginários religiosos e suas autoridades institucionais das sociedades contemporâneas.

Retomando o problema do início, leia-se as linhas de Nietzsche com as quais abrimos estas páginas e com elas estas palavras de Luiz Felipe Pondé que apresentam o niilismo de modo muito apropriado:

[...] eu penso; logo, o mundo é vazio, pois meu pensamento não funda a justificativa do mundo. Como não sou capaz de dar justificação e sentido ao mundo e ao sofrimento, concluo que um e outro não podem ter valor algum. O resultado disso, caso eu seja uma pessoa intelectualmente honesta, é o niilismo (Pondé, 2015, p. 44).

Acrescente-se ainda mais algumas, de influência ainda maior para a história do pensamento moderno, escritas por Freud em *O futuro de uma ilusão*, de 1927:

Enquanto não descobrirem que as pessoas não acreditam mais em Deus, tudo correrá bem. Mas eles o descobrirão [...] Se a única

razão pela qual não se deve matar nosso próximo é porque Deus proibiu e nos punirá severamente por isso nesta vida ou na vida futura, então quando descobrirmos que não existe Deus e que não precisamos temer Seu Castigo, certamente mataremos o próximo sem hesitação [...] (Freud, 1978, p. 114).

Se os pensadores citados parecem antever um caos niilista, a obra de Michel Onfray se revela importante por oferecer uma perspectiva diferente. Ele defende o ateísmo negando essa “velha ideia do ateu imoral, amoral, sem fé nem lei ética” (Onfray, 2014, p. 29). O sentimento niilista que marca as sociedades contemporâneas (especialmente a europeia de onde o autor escreve) não é, segundo ele, fruto do ateísmo, mas um sintoma inevitável da transição que atravessamos entre uma era judaico-cristã e uma pós-cristã, ainda por despontar.

Para os religiosos, acostumados às axiologias morais sustentadas pela autoridade eclesiástica, a ausência de Deus significa ausência de valores morais, de critérios para definir o bem e o mal, o certo e o errado, a ausência de limites para as ações humanas. No entanto, Onfray também atribui essa crise às religiões e ao longo domínio que elas exerceram sobre as mentalidades. Diríamos, com nossas palavras, que foram as religiões que alimentaram em nós o egocêntrico desejo de eternidade e que, depois disso, impediram nossa autonomia nos fazendo dependentes de seus códigos sagrados. Agora, vivendo um momento transicional, o desmoronar da moralidade judaico-cristã dá a sensação para a maioria de que estamos mergulhando num caos amoral, mas isso não é verdade. Michel Onfray afirma que estamos (seguindo o projeto nietzschiano de destruição dos ídolos) gradualmente excluindo de nossos horizontes todas as autoridades religiosas juntamente com seus quadros de valores, mas também diz que, de modo geral, esta transformação não tem se dado de maneira tranquila. Estamos, segundo ele, caminhando para a uma nova visão de mundo, para uma era pós-cristã, porém, como a descristianização da sociedade não é um projeto concluído, sentimos os efeitos desnorteadores da mudança, uma confusão identitária decorrente dessa fase transicional (Onfray, 2010, p. 33-34).

O mundo, afirma o autor, ainda segue operando a partir de uma *episteme religiosa*², de uma visão de mundo oriunda da tradição judaico-cristã que está implícita na aparente laicidade contemporânea que, simplesmente, não sabe

lidar com a afirmação de que Deus não existe (Onfray, 2014, p. 29-34). “O pensamento laico não é um pensamento descristianizado, mas cristão imanente” (2014, p. 186); nossas sociedades são constituídas por uma maioria de indivíduos “agnósticos ou vagamente ateus, incrédulos ocasionais ou fiéis por hábito”, que ainda cultivam seus batismos, casamentos e funerais à moda cristã (Onfray, 2010, p. 34). Assim, formamos uma comunidade humana moralmente imatura que sofre como criança mimada que foi destituída repentinamente das orientações objetivas da autoridade paterna. A era pós-cristã que Onfray anuncia é aquela que aprenderá a lidar com essa independência, que, para tomar boas decisões, não recorrerá a mestres, deuses ou leis sagradas.

Portanto, eis as tarefas a que o próprio autor se impõe e que, no seu projeto, definem o fazer ateológico:

Desconstruir os monoteísmos, desmistificar o judeo-cristianismo – mas também o islã, sem dúvida –, depois desmontar a teocracia, eis três empreendimentos inaugurais para a ateologia. Material para trabalhar em seguida uma nova ordem ética e produzir no Ocidente as condições de uma verdadeira moral pós-cristã em que o corpo deixe de ser uma punição, a terra um vale de lágrimas, a vida uma catástrofe, o prazer um pecado, as mulheres uma maldição, a inteligência uma presunção, a volúpia uma danação (Onfray, 2014, p. 47).

2. A ética hedonista e a política do rebelde

A “nova ordem ética”, a “moral pós-cristã” que Michel Onfray almeja desenvolver está baseada numa tradição filosófica hedonista (mas também utilitarista):

Bem e Mal existem não mais porque coincidem com as noções de fiel ou infiel em uma religião, mas com respeito à utilidade e à felicidade do maior número possível. O contrato hedonista – impossível ser mais imanente... – legitima toda intersubjetividade, condiciona o pensamento e a ação, prescinde totalmente de Deus, da religião e dos padres. Não há nenhuma necessidade de ameaçar de um Inferno ou de seduzir com um Paraíso, inútil erigir uma ontologia de recompensa e da punição *post mortem* para convidar à ação boa, justa e reta. Uma ética sem obrigações nem sanções transcendentais (Onfray, 2014, p. 44-45).

Esta promessa de uma ética hedonista atual nos chama a atenção por prometer uma resposta àquilo que outros têm definido como espiritualidade laica. Se, como dizem, discursos religiosos e filosóficos sempre ofereceram aos

homens duas alternativas para a *salvação*, e se, de fato, caminhamos para uma era pós-cristã, supomos que os caminhos filosóficos hedonistas que antes foram trilhados com dificuldades (sufocados pela abrangência e institucionalidade da teologia nos últimos dois mil anos) voltam a ser significativos frente à sensação de um niilismo endêmico e como alternativa às religiosidades descomprometidas dos nossos dias.

Para abrir essa discussão como convém tentemos definir brevemente o pensamento hedonista que está na base do projeto de Michel Onfray: a herança filosófica (e política) do pensador francês se deve de modo mais direto à onda hedonista que, segundo Luc Ferry, tomou conta das discussões éticas nos Estados Unidos e na França na década de 1960 e culminou nas greves de caráter revolucionário que ocorreram na França em Maio de 1968 (Ferry, 2012a, p. 3099). Não é por acaso que Onfray fala em “rematar Maio de 68” (Onfray, 2010, p. 135-136). Mas ele também procura ligar sua filosofia a tradições mais clássicas, como à do materialismo atomista de Demócrito, à do hedonismo expansivo de Aristipo de Cirene ou à de sua versão mais ascética e de deuses indolentes representada por Epicuro. Estes e outros personagens o autor descreve (como construtor e defensor de um hedonismo contemporâneo e não apenas como historiador) em sua *Contra-história da filosofia*, em páginas nas quais já estão resumidos os principais elementos de seu próprio ponto de vista filosófico (Onfray, 2008).

Seu hedonismo consiste numa teoria materialista, sensualista e ateísta. Uma teoria que nega qualquer transcendência e, com ela, toda divindade, toda esperança de imortalidade, toda ameaça de punição infernal e toda justificativa de ordem metafísica para as questões éticas. Limitada à matéria, a filosofia em questão deve buscar suas razões na imanência e passa a ser uma procura contínua por uma vida boa que se concentra na administração dos desejos humanos. Tendo este objetivo, o que se estabelece como valor absoluto é o prazer do indivíduo, a fruição do instante presente, cujo alvo é a felicidade que consiste na soma dos prazeres passados e futuros. Por conta disso, o hedonista procurará fugir dos excessos, dos vícios, dos prazeres que alienam, mas não se furtará a nenhum apenas por interditos metafisicamente fundamentados. Essa busca calculada por satisfação é um modo de vida filosófica, própria de sujeitos capazes de avaliar seus desejos, suas ações e as respectivas consequências a partir de uma perspectiva diferenciada, refletida, que os faz próximos a artistas que

trabalham na escultura de si mesmos, em vidas desenhadas aos detalhes como obras de arte.

Onfray insistirá que seu hedonismo não deve ser confundido com a mera submissão irracional aos instintos; o estereótipo hedonista que ele constrói conta com a inteligência para poder usar o dinheiro, desfrutar do sexo ou da amizade sem se deixar dominar pela caça ou manutenção de tais valores, o que resultaria num impedimento à liberdade que é necessária à boa vida. Desse modo, o hedonista é alguém que procura a própria satisfação da maneira mais autônoma possível; geralmente, escolhe evitar envolvimento político, constituir família, engessar-se no trabalho... Prezando por sua individualidade ele segue estabelecendo para si leis que são dinâmicas, maleáveis e, não, estáticas como as das religiões institucionalizadas ou dos contratos sociais, os quais costumam ser impostos a qualquer tempo sob a pressão de seus *status* canônicos.

O desafio de uma prática hedonista está, como se pode ver, no aspecto social. O hedonista privilegia a própria natureza (*physis*) em detrimento da lei (*nómos*), todavia, em geral, a sociedade tem dificuldades em lidar, mesmo sob os regimes democráticos, com essa total liberdade de determinação de valores que o hedonista reivindica, e tende à pressão contra os heterodoxos, à busca pela padronização, o que facilmente pode descambar em opressão, em preconceito, em violência contra os desajustados que, supostamente, impedem a harmonia, a ordem. Para fugir a essa armadilha na construção de uma ética hedonista, deve-se estar consciente de que não basta ao indivíduo desempenhar sua própria lei (*autónomos*) e realizar suas vontades sem levar em conta os desejos dos outros, e aí encontramos uma questão particularmente importante no modo como Michel Onfray procura desenvolver seu hedonismo, apoiando-se no estabelecimento de relações eletivas (Mata, 2008, p. 128). Segundo ele, “Toda aritmética dos prazeres obriga a uma preocupação com o outro” (Onfray, 2010, p. 55), pois o homem é um ser social e deve estar consciente de que sua felicidade depende do outro. O indivíduo que não possui essa “presciência do desejo do outro” é chamado por Onfray de “delinquente relacional”, e a ação sugerida para com este é o distanciamento (2010, p. 51). Por conseguinte, Michel Onfray adota uma máxima de Nicolas Chamfort para fazer dela o *imperativo categórico* do hedonismo: “frua e faça fruir, sem fazer mal nem a você nem a ninguém, eis toda a moral” (2010, p. 27-28; 1999, p. 44). E não estaríamos sendo desonestos com o autor se fizéssemos o mesmo com a versão positiva da *regra de ouro*, supostamente

formulada Elói de Pruystinck: “fazer ao outro o que queremos que ele nos faça” (Onfray, 2008a, p. 123).

No nível macrossocial, na política, Michel Onfray procura ser fiel ao hedonismo clássico e não esconde sua opção pela *rebeldia*. A discussão, seguindo pelas vias tradicionais, é a seguinte: a vida em sociedade parece exigir algum tipo de concordância sobre os valores e, frente ao inegável subjetivismo de nossa moral (isto é, nossa incapacidade de estabelecer valores unívocos), lutamos para chegar a algum tipo de acordo que nos permita *alcançar a maior felicidade para o maior número de pessoas*. O desafio, antiquíssimo, é a criação de um modelo de sociedade capaz de fazer com que na maioria das vezes os interesses individuais coincidam com os interesses da comunidade, de modo tal que a busca pela realização dos desejos individuais não resulte em impedimentos para a realização dos outros indivíduos. E a tarefa não é fácil, sabemos:

[...] como o que alegria uns não alegria todos, todos lutam pela generalização do valor que corresponda à própria alegria [...] desta forma, o mundo acaba de se converter numa arena de luta, luta de agentes interessados pela definição do valor legítimo das coisas (Barros Filho; Pompeu, 2014, p. 317).

Diante do impasse, é claro que os valores que são fixados em códigos legais não são os valores universalmente aceitos; eles são, na maioria das vezes, os valores que os agentes detentores do poder legitimador defendem. Noutras palavras, as opiniões de certa elite prevalecem, porque se detêm o poder através das instituições legitimadoras, aquelas que, em geral, ditam a moda, os clássicos, os cânones, a memória nacional etc.

Em sua obra sobre a história da filosofia ocidental Bertrand Russell escreveu algumas linhas que podem ser úteis à nossa discussão:

[...] os desejos humanos conflitam, e a principal causa desse conflito é o egoísmo: a maioria das pessoas está mais interessada no próprio bem-estar do que no bem-estar alheio. Contudo, também podemos encontrar conflito onde não há egoísmo algum. Um homem pode desejar que todos sejam católicos; outro, que todos se tornem calvinistas. Esses desejos destituídos de egoísmo muitas vezes vêm implícitos nos conflitos sociais (Russell, 2015, p. 349-350).

O que se acrescenta à discussão pelas linhas citadas é que nem mesmo poderemos encerrar a discussão ao atribuir o conflito de vontades ao egoísmo

humano. No exemplo de Russell o modelo opressivo vem disfarçado de boas intenções, mas se desmascara ao exigir que toda liberdade e individualidade seja suprimida a fim de que abandonemos as expectativas distintas, que deixemos de valorizar as coisas da vida de maneiras diferentes e, conseqüentemente, deixemos de conflitar.

Para Michel Onfray, em todas as iniciativas de construção de códigos legais universalmente aplicáveis, estamos lidando com a política baseada nos idealismos, nas verdades divinas, no Reino dos Céus, onde se impõe um estereótipo do bom cidadão (ou do santo) que só se justifica por meio dos argumentos da revelação. Contra essa política clássica, de tradição platônica, que cultua ídolos, universais, que sonha com a homogeneidade, com regentes competentes, com a perfeita ordem cósmica e procura submeter o indivíduo para integrá-lo numa comunidade de sujeitos bem ajustados, Onfray propõe – especialmente em *A política do rebelde: tratado de resistência e de insubmissão* (1999) – uma política esquerdista, libertadora, individualista, que almeja um igualitarismo que preserva as idiossincrasias, defensora das diferenças, das identidades autônomas (Onfray, 1999, p. 35-38, 127). Essa *política* atua a fim de estabelecer a vida como o valor supremo e fazer os membros de uma mesma sociedade adotarem uma moralidade maleável, passível de constantes melhorias, capaz de proporcionar a felicidade por meio da satisfação das necessidades do corpo e do espírito (1999, p. 45). Trata-se, nas palavras de Onfray (abertamente inspirado por Foucault), de uma nova era que supera os antigos moralismos do cristianismo e do humanismo, uma era do “indivíduo soberano”, livre das algemas ideológicas inseridas na moral cristã, na família, no trabalho... (1999, p. 160-161).

Como sempre, isso exige que o *indivíduo soberano*, que busca sua satisfação numa comunidade, não se esqueça das mesmas necessidades e interesses que se manifestam no outro, fugindo assim de um *hedonismo vulgar*, egocêntrico, narcísico, como o que é alimentado pelo capitalismo atual (1999, p. 50):

Que moral, nesse espaço pagão? Uma problematização dos prazeres que autorize uma resolução dos desejos sem ser parasitada pela culpabilidade, [...] um governo de si mesmo, em que o regime dos prazeres parece menos uma ocasião para sofrer do que uma possibilidade hedonista, [...] uma moral da ternura e da amizade, uma política da temperança, o desejo que já não é definido pela falta de, mas pelo pleno de, o entrelaçamento da

ética, da estética e da existência, a vida pensada como uma obra de arte (1999, p. 171).

Vê-se que Michel Onfray se abstém da elaboração de qualquer tipo de contrato social hedonista; tem-se, na verdade, relações eletivas entre *indivíduos soberanos* em suas buscas pelo gozo recíproco. Mas não é apenas com o indivíduo que ele se ocupa. Onfray não disfarça sua simpatia pelos ideais do “espírito da esquerda”, tais como a “igualdade jurídica dos cidadãos”, a “fraternidade social dos trabalhadores”, as “liberdades estendidas à maioria” etc., e busca inspiração no que ele denomina “nietzschianismo de esquerda” (Onfray, 2010, p. 131-133). Seu projeto político para o momento presente se baseia num modelo de resistência ideológica localizada contra o capitalismo liberal que ele também chama de “fascismo de raposa”. Sua proposta (adotando Max Stirner) é a de que tal resistência funcione através da associação ocasional de egoístas, num anarquismo localizado, ocasional, invisível e, por isso mesmo, indestrutível, que, a princípio, faz-se influente apenas numa esfera microssocial e não se poupa a empregar estratégias (presenciais ou cibernéticas) de resistência e insubmissão, como a greve, a sabotagem e o boicote, que permitam novos ajustes dos modos de produção (Onfray, 1999, p. 256-259).

Aqui julgamos não haver melhor método para apresentar a utopia política e hedonista de Michel Onfray do que transcrever algumas linhas do próprio autor, extraídas do capítulo que fecha seu *A potência de existir*:

[...] devemos nos aliar, associar forças, aumentar as possibilidades de fazer nossa ideia triunfar: ir mais devagar, frear, deter, imobilizar, tornar a máquina ineficaz e inutilizável. Da inércia à sabotagem [...] Uma vez produzido o efeito, a associação se desfaz, se desagrega e os membros desaparecem (2010, p. 140-141).

Nada de revolução nacional ou planetária, mas de momentos que escapam dos modelos dominantes. A revolução se efetua em torno de si, a partir de si, integrando indivíduos escolhidos para participar dessas experiências fraternas (2010, p. 143).

Onde quer que nos encontremos, produzamos o mundo a que aspiramos e evitemos este que rejeitamos. Políticas mínimas, decerto, políticas de tempo de guerra, sem dúvida, políticas de resistência a um amigo mais poderoso que nós, evidentemente, mas política apesar de tudo (2010, p. 144).

Enfim, Michel Onfray tem trabalhado para materializar parte de sua ideologia na Universidade Popular de Caen, fundada pelo próprio Onfray no norte da França em 2002. Trata-se de uma proposta educacional peculiar que gira em torno de uma espécie de universidade gratuita, aberta ao público e que não faz exigências quanto à formação, idade ou classe social de seus participantes. Além de Onfray, que ali expõe sua *contra-história da filosofia*³, os professores são palestrantes voluntários que oferecem aulas semanais de filosofia, história, artes, política etc., compondo um currículo concebido para funcionar com a participação dos ouvintes⁴. É aí que Onfray, que vive da venda de suas dezenas de livros em diversos países⁵, procura demonstrar pela democratização da educação num projeto local (mas que já influencia outras iniciativas similares noutras partes do globo) como deve funcionar a política hedonista e rebelde que alhures nos apresenta.

A conclusão que poderíamos oferecer provisoriamente é a de que não há verdades universais quando a questão é a ética e, por falta de fé (o que não é um defeito), as sociedades modernas já não podem simplesmente recorrer aos sacerdotes e seus oráculos. O estabelecimento de um quadro de valores a partir dos quais uma sociedade laica deverá se guiar, tendo por objetivo a convivência harmoniosa, estará sempre no horizonte de nossas utopias. Os homens pré-modernos, pela força das instituições religiosas, tomavam para si a responsabilidade de dizer como todos deveriam viver e contavam com a autoridade divina (através de contratos baseados em ameaças e tentações) para fazer cumprir suas leis, apoiadas, por exemplo, num objetivismo axiológico cristão. Os modernos, por sua vez, negaram a autoridade das instituições religiosas e depois a autoridade do próprio Deus e de seu livro sagrado, mas não conseguiram abdicar das instituições responsáveis pela imposição das leis morais e de seus conhecidos conservadorismos. Houve, portanto, um mero rearranjo das autoridades. Antes, buscava-se agradar a Deus, depois, aos próprios homens, mas o humanismo que aí se estabelece está, como acusou Michel Onfray, apoiado sob uma *episteme* judaico-cristã que até agora não deixou de controlar as pretensões de se construir uma sociedade laicizada.

Não podemos negar que Deus faz alguma falta quando o objetivo que se busca é a ordem decorrente do controle social. Nem a universalização do panóptico concebido por Jeremy Bentham através de nossas câmeras de

vigilância de alta resolução, nossos cada vez mais precisos radares instalados a cada quilômetro nas avenidas com a ameaça de multas e detenções substituem, com a mesma eficácia, a ideia de uma divindade Onisciente, Onipresente e Onipotente que nos ameaça constantemente com seu castigo infernal e eterno. A proposta ateísta de uma sociedade laica orientada por uma ética pautada exclusivamente na satisfação humana, talvez, seja um caminho sem volta, porém de difícil implementação e de eficácia parcial, pontual. Teremos, ao que tudo indica, que conviver ainda por muito tempo com os desajustes dessa modernidade individualista que subjetiva todos os valores e autoridades sem saber o que fazer a partir daí, estado tal que constantemente nos ameaça pela sobreposição de vontades que acabam por macular as liberdades individuais tão valorizadas e faz alguns de nós voltarmos àquele *estado natural* pré-histórico em que os grupos humanos eram regidos pelas leis dos mais fortes. Contudo, para evitarmos pessimismos, talvez, possamos nos consolar aceitando que esses desajustes sejam mesmo condições inescapáveis da existência humana em suas fases transicionais; quiçá, Michel Onfray acerte sua previsão e as próximas gerações vejam o florescimento de uma era pós-cristã mais harmoniosa, de indivíduos soberanos capazes de reger a própria vida de uma maneira que ainda se poderá considerar virtuosa.

3. Religião para ateus?

O hedonismo de Michel Onfray é uma expressão bastante radical, mas não amoral, da opção ateísta. Nele, a militância ateológica é quase um imperativo; deve-se negar toda herança religiosa pelo sonho de um mundo pós-cristão. Contudo, o valor real de seu pensamento reside não em sua crítica negativa, mas na construção de uma ética cuja aplicabilidade se estende a todas as demandas da vida moderna. A proposta de Michel Onfray ainda nos servirá ao longo destas páginas, entretanto, há outras formas de ateísmo mais brandas (que, talvez, agradem àqueles que resistem à militância ateísta de Onfray) e que também procuram desenvolver uma ética laica e devem ser consideradas antes de encerrarmos esta discussão.

Ao contrário do que se possa imaginar, há já um bom número de pensadores apregoando as virtudes de formas diversas de espiritualidades laicas. Citaremos algumas palavras de Clarissa de Franco que, em artigo científico

recentemente publicado sobre o tema, procurou definir esse fenômeno social contemporâneo:

A espiritualidade laica propõe a dissociação entre algumas instâncias nas quais as religiões antes da modernidade tinham monopólio (ética, comunhão entre as pessoas, práticas solidárias, entre outras...) [...] Espiritualidade e religião tornam-se claramente instâncias diferentes e faz-se possível uma espiritualidade ateia/laica, que promete devolver à sociedade laica valores, conhecimentos e atitudes que antes estiveram sob o domínio das religiões (Franco, 2015, p. 105).

A exemplo do que acima fizemos, para termos contato com exemplos mais diretos apresentaremos alguns autores dessa linha de pensamento ateísta, exemplos desse possível caminho ateológico para a contemporaneidade:

Abrimos esta nova seção expondo algo sobre o pensamento de André Comte-Sponville, outro filósofo francês (e ateu) que tem lidado com questões ligadas à busca pela espiritualidade laica e é autor de *O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus* (2016). Comte-Sponville, obviamente, possui muitos argumentos para justificar sua opção ateísta, mas não supõe que seja necessário combater as religiões, tolerância que coloca sua obra em posição antagônica em relação à ateologia de Michel Onfray (Costa, 2010, p. 108). Ele até admite que, em algumas circunstâncias, o ateu não pode contar com os benefícios que aos religiosos são oferecidos. Por exemplo, ele diz que o ateu geralmente não se preocupa com a própria morte, mas “fica exposto” quando precisa encarar a morte de seus entes queridos. Com isso, Comte-Sponville reconhece a pobreza dos funerais laicos e as vantagens dos cerimoniais religiosos que, certamente, ajudam a enfrentar a dor e a aceitar a ausência tanto psicológica quanto socialmente (2016, p. 16-20). Desse lugar, Comte-Sponville se define como um *ateu fiel*, alguém que não crê em Deus, mas que se reconhece na tradição e nos valores judaico-cristãos, pelo que não pensa em abdicar dessa herança (2016, p. 35-36). Trata-se de um modo de negar a religião dos antigos sem abandonar a sabedoria por eles acumulada; de reconhecer que, muitas vezes, a valiosa sabedoria adquirida pela ancestralidade dos hábitos só soube se enunciar religiosamente, e que esse suporte é que já não é necessário, não seu saber.

Em *O espírito do ateísmo*, contudo, André Comte-Sponville não desenvolve sua espiritualidade sem Deus de um modo que esta possa ser assimilada pelo

leitor como um projeto para a vida. Na terceira parte do livro, o autor descamba numa estranha mística imanentista, numa busca de um tipo de *estado alterado de consciência* que, noutra contexto, chamaríamos de *experiência religiosa*. Este estado desejado, esta experiência reveladora e pessoal, ele passa e descreve numa narrativa nauseante, interminável, cansativa, que comunica pouco e busca detalhar aquilo para o qual não há métodos além da supressão momentânea da razão, da suspensão temporária da consciência, numa entrega à contemplação da natureza, do infinito, do eterno, do absoluto... (2016, p. 127-186). Ou seja, André Comte-Sponville apela a subjetivismos que nos levam a concluir que não há mais nada para conhecer a respeito de sua ideia de *espiritualidade sem Deus*. Se nessa estranha busca ateísta pelos prazeres de uma experiência extática as sensações experimentadas não podem ser atribuídas a qualquer hipótese transcendente, elas não são capazes de possibilitar mais que uma fuga momentânea e artificial das limitações da matéria. Em dado momento, imaginamos Comte-Sponville a ponto de nos sugerir o uso controlado de substâncias entorpecentes ou de propor um culto orgiástico em busca do orgasmo absoluto. Não vemos como fluxos de secreções neuronais poderiam ser capazes de proporcionais, em vez de um deslumbramento delirante, respostas para as questões existenciais e éticas que, no início, colocamos. Por esse motivo, os caminhos da espiritualidade laica de Comte-Sponville não nos atraem e não mais nos ocuparão.

Mais curiosa ainda é versão de um ateísmo religioso conforme a encontrada na obra de Alain de Botton, autor de *Religião para ateus* (2011). O livro retrata, com exatidão, a definição de espiritualidade laica que lemos acima nas linhas de Clarissa de Franco. Ele expõe um projeto ideológico que visa reivindicar para a sociedade laica que estamos estabelecendo as instituições ou tradições que, erroneamente, muitos pensam estar irremediavelmente vinculadas às religiões. De um modo mais simples, diríamos que o ateu Alain de Botton não vê a necessidade de destruir, junto com as religiões, as vantagens de suas práticas comunitárias, suas formas de contemplação da arte, suas maneiras de se relacionar com a arquitetura, seus modelos educacionais etc.

O livro traz, ainda em suas primeiras páginas, aquilo que poderíamos considerar o *insight* característico desse ateísmo religioso. Botton o expõe com as seguintes palavras:

[...] a real questão não é se Deus existe ou não, mas para onde levar a discussão ao se concluir que ele evidentemente não existe [...] Deus pode estar morto, mas as questões urgentes que nos impulsionam a inventá-lo ainda nos sensibilizam e exigem resoluções [...] (Botton, 2011, p. 11-12).

Como notamos, a existência de Deus não é aqui um problema. O cerne da discussão é colocado nas necessidades humanas, das mais corriqueiras às aquelas existenciais, para as quais as religiões tradicionais sempre ofereceram respostas que, por séculos, independentemente de sua veracidade, desempenharam eficazes ações orientadoras e consoladoras. Essas “questões” foram resumidas por Botton em duas categorias: a primeira diz respeito à nossa “necessidade de viver juntos em comunidade e em harmonia apesar dos nossos impulsos egoístas e violentos profundamente enraizados”. A segunda está ligada à dor em suas manifestações físicas, emocionais ou existenciais, resultantes da vulnerabilidade do corpo, do fracasso profissional, da necessidade de morrer e ter que lidar com a morte de pessoas próximas (2011, p. 12).

Nisso tudo, Alain de Botton se assemelha a André Comte-Sponville, mas eles se distanciam quando Botton passa a oferecer a seu leitor-modelo ateu um esboço de uma práxis adequada a uma espiritualidade laica. Ele declara, como temos visto, que o moderno ateísmo erra ao descartar as religiões e suas instituições, passando a negligenciar as necessidades humanas que elas atendiam; daí, ele propõe que os ateus procurem “reverter o processo de colonização religiosa”, ou seja, que trabalhem para “dissociar ideias e rituais das instituições religiosas que os reivindicaram, mas que não os detêm verdadeiramente” (Botton, 2011, p. 14-15). Em resumo, ele pensa em dessacralizar a herança cultural ocidental, em construir igrejas laicas, em instituir novos rituais ateus.

A inspiração para o projeto de Botton vem de Auguste Comte, que, como muitos outros pensadores do século XIX, afirmava que os homens inteligentes já não poderiam se submeter às religiões e às suas fantasias (Botton, 2011, p. 252-259). Comte, prevendo o niilismo que resultaria daquela desconstrução dos ídolos que estava em operação, via uma lacuna ética se abrindo diante da nova sociedade; ele também acreditava que o capitalismo liberal estimulava a competição e o consumo como um fim em si mesmo, que conduzia ao individualismo e, contra tais perigos, elaborou uma possível solução. Auguste

Comte idealizou uma nova religião para ateus, uma “Religião da Humanidade” que aproveitava algumas das supostas virtudes das religiões tradicionais, mas com “um credo original ajustado às demandas emocionais e intelectuais do homem moderno” (2011, p. 253).

O projeto de Auguste Comte (1798-1857) é retomado e atualizado por Alain de Botton em *Religião para ateus* e, à primeira vista, tendo por base a apresentação geral feita no primeiro capítulo (“Sabedoria sem doutrina”), ele parece bastante coerente. Todavia, nem sempre temos essa impressão no restante do livro. O autor apresenta recortes de algumas religiões (especialmente do cristianismo, judaísmo e budismo) destacando seus hábitos, rituais, tradições e busca filtrar essas religiões para retirar delas suas virtudes, aquilo que lhe parece importante para auxiliar os seres humanos em seus desafios comunitários e sofrimentos mentais. Nalguns casos, suas propostas são interessantes, noutros, tornam-se utópicas, até ingênuas. Vejamos alguns exemplos: o capítulo dois começa apontando, com eficiência, algumas características das sociedades contemporâneas para demonstrar como os homens modernos têm sofrido com uma crescente solidão. O autor conclui que, no passado, as religiões amenizaram as carências sociais criando comunidades de fé que se reuniam em seus espaços e tempos sagrados, oferecendo, ao menos, um paliativo que se torna cada vez mais ausente com a laicização das cidades no mundo contemporâneo. Até aí, concordamos com o autor; porém, as sugestões de Botton para essa crise individualista nem sempre são satisfatórias. Por exemplo, ele propõe a criação de um “Restaurante Ágape” que cumpra o papel de um centro laico de encontros entre estranhos. Em nenhum momento sentimos que tal projeto possua qualquer possibilidade de implementação.

O quarto capítulo, dedicado ao tema da educação, é um dos pontos altos da obra de Alain de Botton. Nele, fala-se da falsa confiança que os homens modernos têm na educação para a solução dos problemas do mundo, para a formação de seres humanos cada vez melhores e se trata da paradoxal formação profissional tecnicista, típica do mundo capitalista, que as universidades têm oferecido. Sua pergunta é: como os currículos atuais, dedicados à formação de peritos, poderiam contribuir com os nossos ideais elevados para a educação? Tratando mais especificamente das ciências humanas, Botton demonstra como nem mesmo a filosofia, a arte, a história ou a literatura têm feito muito para desenvolver os estudantes como seres humanos. Estes, além de não se

desenvolverem emocional ou eticamente, também têm ficado deslocados por não saberem justificar sua aptidão exótica frente às demandas do mercado de trabalho atual. Por outro lado, quando Botton se volta para a educação promovida pelas instituições religiosas, ele afirma que estas estiveram sempre preocupadas em humanizar, consolar ou produzir sabedoria nos alunos, o que hoje poderia ser feito por meio da cultura, sem as tradicionais superstições religiosas. O caminho proposto, neste caso, parecia mais plausível, até que Botton imagina a “universidade do futuro”, onde os professores se ocupariam com o desenvolvimento subjetivo dos alunos por meio de novas abordagens da nossa herança cultural. O ponto mais exótico da proposta está na ideia de que tais docentes seriam treinados em oratória e deveriam se espelhar nos pregadores pentecostais, o que novamente nos faz questionar a seriedade de sua utopia.

Outro capítulo interessante é o que o autor dedica à arte (capítulo oito). Ele questiona, com razão, o uso secular que os museus fazem de produções artísticas que foram elaboradas originalmente para fins religiosos. Em vez de nos conduzir à reflexão, por exemplo, sobre valores como compaixão e perdão (temas presentes nos quadros saqueados das igrejas que muitos museus exibem), as galerias de arte parecem voltadas para especialistas, para estudantes de arte ou críticos acostumados a avaliações técnicas. Os museus modernos organizam suas coleções por época, estilo, e suas legendas desviam a atenção dos visitantes das ideias mais sublimes que os artistas pretendiam representar. A proposta de Botton, dessa vez, é pelo uso da arte como instrumentos desfamiliarizador, isto é, pelo incentivo a que confrontemos o mundo da vida a partir de novos olhares propostos pelos mundos da ficção. Para facilitar, ele sugere aos museus um sistema organizacional de obras que as reuniriam “segundo as preocupações de nossa alma”. Então, “Haveria galerias devotadas à evocação da beleza da simplicidade [...], aos poderes curativos da natureza [...] ou ao conforto dos cuidados maternos” (2011, p. 204).

Um exemplo mais direto do tipo de aproveitamento que o ateísmo de Botton quer fazer das religiões podemos ler nas linhas abaixo, extraídas do capítulo cinco (“Ternura”):

De uma perspectiva bastante racional, a devoção a Maria parece exemplificar a religião em seu aspecto mais infantil e ignorante [...]. O ponto apropriado não é se a Virgem existe, mas o que nos diz sobre a natureza humana o fato de tantos cristãos, ao longo de

dois mil anos, sentirem a necessidade de inventá-la. O foco deveria estar no que a Virgem Maria revela sobre nossas necessidades emocionais – e, em particular, no que essas demandas se transformam quando perdemos a fé (Botton, 2011, p. 140).

Vale dizer, antes de encerrar também esta seção, que o projeto de Alain de Botton, por mais utópico que pareça, tem-se concretizado parcialmente em algumas associações que pretendem experimentar exatamente uma espiritualidade sem Deus através de rituais dessacralizados. O termo *espiritualidade*, já notamos, refere-se aqui a uma busca existencial por significados, e o exemplo atualmente mais conhecido é o da *Sunday Assembly* (Franco; Rodrigues, 2015), uma espécie de igreja, onde as pessoas procuram desfrutar das virtudes da religião, inclusive se reunindo semanalmente em templos para ouvir palestras e cantar juntos, sem desenvolver doutrinas ou exigir a crença em deuses. No site da instituição há uma carta que declara em dez pontos o que é a *Sunday Assembly*⁶. Resumindo-a, temos: a *Sunday Assembly* existe para celebrar a vida, a única que sabemos que temos; não há textos normativos, a comunidade está aberta a toda fonte de sabedoria; é uma comunidade inclusiva que não vai recriminá-lo mesmo se você quer acreditar no sobrenatural; a participação é gratuita, embora ela receba doações para cobrir suas despesas; a comunidade aceita a missão de tornar o mundo melhor organizando serviços voluntários; e, por fim, eles não pretendem dizer a alguém como viver sua vida, mas ajudar cada um a vivê-la da melhor maneira possível.

Michel Onfray, o hedonista e ateu militante já estudado acima, não vê com bons olhos tais alternativas que ele chama de “*ateísmo cristão* – ou o cristianismo sem Deus” (Onfray, 2014, p. 42). Desdenhando de projetos como o de Alain de Botton e de instituições como a *Sunday Assembly*, ele escreveu:

O negador de Deus, fascinado por seu inimigo, com frequência emprestou dele muitos de seus tiques e defeitos. Ora, o clericalismo ateu não apresenta nenhuma forma de interesse. As igrejazinhas de livre-pensamento [...] pouco merecem atenção (Onfray, 2014, p. 42).

Onfray considera esse caminho perigoso. Segundo ele, iniciativas como essas, que pretendem secularizar a religião, criam um relativismo danoso:

[...] sob pretexto de laicidade, todos os discursos se equivalem: o erro e a verdade, o falso e o verdadeiro, o fantasístico e o sério. [...] não devemos tolerar a neutralidade, a benevolência expressa para com todos os regimes de discurso, inclusive os dos pensamentos mágicos [...] é preciso promover uma laicidade pós-cristã, ou seja, ateia, militante [...] (Onfray, 2014, p. 189-189).

Para uma nova conclusão provisória, diríamos que se o combate de Michel Onfray contra as religiões pode parecer exagerado, o otimismo de Botton e Comte-Sponville, que só veem coisas positivas nelas, também não parece satisfatório. Não devemos encarar as religiões como inimigas, tampouco devemos inocentá-las pelos crimes cometidos e esperar que elas encontrem a redenção por meio de um processo gradual de autorreflexão e amadurecimento. Esse tratamento parece pautado noutra superstição, a de que sempre evoluímos e, portanto, as religiões serão melhores daqui por diante. Não! A crítica contra os abusos das instituições religiosas deve continuar, se não com vistas a destruí-las apelando a uma nova utopia de um mundo sem deuses, ao menos para que autorize a transformação rumo à tolerância e à sobriedade que nossos dias exigem. Pelo menos no Brasil, onde o fundamentalismo cristão está crescendo e prometendo se intrometer nos rumos da nação, estamos certos de que o crepúsculo dos ídolos ainda não chegou a termo, que o martelo filosófico dos materialistas não concluiu sua tarefa e nem deve concluí-la a curto prazo, pelo que ainda nos sentimos mais atraído pelo ateísmo militante de Michel Onfray do que pela laicização das instituições religiosas que Alain de Botton propõe. Supomos que, em nosso contexto, as desconstruções (externas) e as reformas (internas) que abalam a ordem antiquada da *episteme religiosa* ainda são mais urgentes do que os rearranjos harmonizadores.

4. Espiritualidade e Humanismo

Gostaríamos de apresentar mais duas propostas filosóficas contemporâneas que, abrindo mão de crenças, deuses e religiões, propõem-se a conciliar a filosofia à vida cotidiana construindo um sentido para a existência e encontrando motivos para uma ética ateísta. Abrimos esta última seção resumindo o ideal de uma *espiritualidade naturalizada* conforme defendida por Robert C. Solomon, professor norte-americano de filosofia, em *Espiritualidade para céticos: paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI* (2003).

Embora o uso da palavra *espiritualidade* ainda possa causar certo incômodo nesse tipo de discussão, devemos admitir que o empenho de Robert C. Solomon por recuperá-la dos usos que as religiões fazem dela alcançou bons resultados. Em parte, o autor tenta apenas restaurar o vínculo original entre espiritualidade e filosofia: ele lembra que a filosofia era, antes de se tornar uma disciplina acadêmica, “uma tentativa de enfrentar o problema humano do significado”, e que a espiritualidade daí decorrente acabou por ser “sequestrada pela religião” (Solomon, 2003, p. 70). A espiritualidade que ele almeja e quer transmitir a seus leitores deve ser a “meta suprema da filosofia (2003, p. 52). Ela é, em certo sentido, um modo de vida filosófica, vida refletida que lida com o “reconhecimento da morte (a nossa própria e a dos outros) e, conseqüentemente, da contingência e da preciosidade da vida” (2003, p. 41). Assim, o uso de nossas capacidades intelectivas a respeito dessas inquietantes questões existenciais é uma primeira forma de espiritualidade. Mas o autor também acrescenta uma dimensão mais emocional e pragmática à sua definição, e esta é determinante para seu conceito de *espiritualidade naturalizada*, que passa a ser “uma maneira (ou um enorme número de maneiras) de experimentar o mundo, de viver, de interagir com outras pessoas e com o mundo” (2003, p. 44). Daí vem à tona sua ética, a qual ele defende em vários momentos do livro, reafirmando sua independência em relação às crenças das religiões: ele afirma, aproximando-se também do hedonismo, que nossas ações devem se pautar na fruição das potencialidades do corpo, não na busca pelo ideal ascético (Solomon, 2003, p. 51-52).

Fazendo do “valor da vida” a essência de sua espiritualidade e de sua ética, Solomon também faz questão ressaltar que não é necessário haver um Deus e um livro sagrado para que respeitemos nossos semelhantes (2003, p. 56). Enfim:

[...] a espiritualidade é a percepção sutil e não facilmente especificável que envolve praticamente toda e qualquer coisa que transcenda ao nosso mesquinho interesse pessoal. Há, portanto, espiritualidade na natureza, na arte, nos laços de amor e companheirismo que mantêm uma comunidade unida, na reverência à vida (e não só a vida humana) que é a chave para grande número de filosofias, bem como de religiões (2003, p. 43-44).

Pode-se dizer que, ao longo das centenas de páginas de *Espiritualidade para céticos*, Robert C. Solomon não vai muito além no desenvolvimento de sua proposta de *espiritualidade naturalizada*. Nossa impressão é a de que o primeiro capítulo bastaria. De todo modo, sua ideia de espiritualidade laica não é absurda e não está muito distante do eudemonismo que caracteriza boa parte da ética decorrente da antiga filosofia grega; tampouco ele nega por completo o hedonismo materialista de Michel Onfray, embora na obra do norte-americano não se apresente nada como a erudição fluída, a abrangência teórica, o esmero estético na prosa ou a rebeldia e militância que, de fato, são alguns dos elementos que tornam mais atrativas as obras do filósofo francês.

Passemos agora a tratar do último pensador que não se deve ignorar em tal pesquisa; novamente um francês. Trata-se de Luc Ferry, cuja proposta de uma espiritualidade laica é mais conservadora que a de Onfray e mais bem desenvolvida que a de Robert C. Solomon. Dois títulos do autor, publicados no Brasil, serão aqui considerados conjuntamente: um deles é *Aprenda a viver: filosofia para os novos tempos* (2012), que é uma obra de introdução à filosofia em que o autor esboça no último capítulo sua hipótese filosófica. O outro é *A revolução do amor: por uma espiritualidade laica* (2012a), trabalho mais elaborado que compara a) a *cosmologia* que caracteriza a filosofia clássica e sua visão aristocrática de mundo b) à era da *teologia* cristã, com seus ideais igualitários e a inauguração da meritocracia e c) ao *humanismo* das Luzes que encontrou seus limites nos trabalhos desconstrutores de Schopenhauer e Nietzsche que, procurando pôr fim às legitimações metafísicas das causas coletivas, religiosas e nacionalistas, deixaram aberto o hiato existencial para as gerações seguintes. Para o autor, a saída do impasse estabelecido estaria ganhando contornos cada vez mais nítidos e se revelando num segundo humanismo que o próprio Ferry tenta descrever.

Luc Ferry analisa o quadro atual, com a crise dos valores e a entrega à globalização liberal. Segundo ele, o capitalismo se alimenta do niilismo e, nesse contexto, o consumismo se transformou no único objetivo diante da ausência de causas mais louváveis; a economia tornou a política sua serva, tirou dos homens o controle de seus destinos e os colocou numa vereda desprovida de significados. Mas Luc Ferry defende, contra toda leitura pessimista do mundo contemporâneo, que é ainda possível encontrar valores *sagrados*, e isso de um ponto de vista laico. O método para a identificação de um suposto valor universal que Ferry

afirma existir é fazer perguntas como: pelo que estaríamos dispostos a morrer? o que valorizamos a ponto de arriscar nossas vidas? As respostas, que, supostamente, mostram-nos como somos capazes de romper com nosso conhecido egoísmo, revelariam os motivos que devem reger não somente a filosofia pós-moderna, mas também a política.

Em geral, a resposta à pergunta pelo que nos faz dispostos a morrer é simples: diríamos que aceitaríamos o risco de morte por alguém que amamos, por nossa família, especialmente, por nossos filhos. Então o filósofo supõe que estamos isolando o apreço que tínhamos para com divindades, instituições e projetos políticos e direcionando-o exclusivamente para a humanidade (2012a, p. 97), o que possui consequências abrangentes:

[...] o fim dos motivos tradicionais do sacrifício não leva nem ao “desencanto do mundo” nem à vitória total da “era do vazio”. Basta que nos interroguemos intimamente sobre os motivos que ainda poderiam nos levar a arriscar a vida para perceber que eles não desapareceram totalmente, que nossa relação com o sagrado, entendido como motivo de saída de si, de suspensão do egocentrismo individualista, não foi de modo algum destruída. Simplesmente, motivado pela história da vida privada e do fortalecimento das exigências da afetividade, seus objetivos mudaram. Ele encarnou em pessoas, não mais em abstrações, e é isso que temos de compreender antes de fazer qualquer julgamento sobre o tempo presente (Ferry, 2012a, p. 92).

Luc Ferry está correto ao dizer que os motivos tradicionais do sacrifício humano desapareceram (pelo menos em seu contexto europeu). Os caminhos da história fizeram com que os antigos ídolos perdessem seus adoradores, mas isso não quer dizer que vivemos numa era verdadeiramente niilista. Antes, experimentamos um tempo marcado por uma confusão relativista, por uma sensação de vazio, de ausência de propósitos, pela dificuldade de identificar os valores sagrados que, no fim das contas, fornecem os motivos para a existência. A pergunta de Ferry por nossos valores é rica nesse sentido, demonstra que o caos niilista não é aquele que comumente vemos enunciado pelos críticos, e ele contribui significativamente para que compreendamos como a história humana nos conduziu até esse ponto.

Escreveu o filósofo francês que, no primeiro humanismo, a Revolução Industrial e o avanço da urbanização deram origem ao casamento por escolha, por amor, em substituição à tradicional instituição do casamento por interesse.

Essa nova maneira de conceber a família transformou também o modo como vemos nossos filhos, que passaram a ser mais valorizados e protegidos do que nunca na história do mundo. O autor defende, então, que o amor parental, transformado pelas mudanças promovidas pela modernidade no âmbito da vida privada, tornou-se a principal fonte de sentido para a vida no mundo moderno desencantado, o grande motivador para o nosso trabalho, o principal impulso para se pensar num mundo melhor e mais justo, pelo que esse mesmo amor tem se manifestado na vida pública através das novas demandas impostas às agendas políticas (2012a, p. 6032).

Para Ferry, embora a vida no mundo atual seja, para a maioria de nós, melhor do que foi a vida dos nossos antepassados, nós insistimos em demonstrar crescente insatisfação. Ele afirma que a vida é melhor para nós, mas que estamos mais exigentes, importando-nos cada vez mais com o futuro de nossos herdeiros, com o mundo que deixaremos para eles, com a educação, com a segurança, com a ecologia, e todas essas preocupações se explicam por essa “revolução do amor” que os caminhos trilhados pela humanidade provocou:

Ora, evidentemente, o princípio que substitui o Cosmos dos antigos, o Deus judaico-cristão, bem como o cogito racionalista de Descartes e das Luzes, é o amor entre humanos com suas variações em termos de amizade e fraternidade. Como já havia mencionado, é ele que dá sentido não apenas à nossa vida, mas a todos os nossos comprometimentos. Não é mais por patriotismo, por dever ou por civismo que nos engajamos na política, numa associação ou numa vocação, mesmo que limitada exclusivamente à esfera privada, como a de um pai ou uma mãe de família, mas porque amamos a justiça, a fraternidade, a natureza, a verdade, ou, ainda mais simples, os filhos, os próximos, os amigos (Ferry, 2012a, p. 221).

A ideia de espiritualidade laica defendida por Luc Ferry é “uma concepção da filosofia que lhe atribui como tarefa essencial refletir sobre a vida boa sem passar por um deus ou pela fé, mas com os meios disponíveis, os de um ser humano que se sabe mortal, entregue a si mesmo e às exigências de sua lucidez” (Ferry, 2012a, p. 121). E, nesta trilha, sua busca existencial encontra uma alternativa passiva às antigas promessas de salvação e aos atualmente fragilizados projetos éticos da modernidade. Essa alternativa se pauta na ideia de uma contínua universalização do amor *ágape* (tradicionalmente apregoado pelo cristianismo, mas aqui devidamente secularizado), um amor desinteressado que só se revela e se define bem por meio daquele amor parental (Ferreira, 2015, p.

336-340). Este amor *agápico* é o que resta ao homem pós-moderno que anseia por algum sentido imanente para a vida enquanto ela durar.

Não encontramos, nas obras que lemos de Luc Ferry, um programa definido, mas uma leitura filosófica da pós-modernidade em relação à história das ideias que a precederam. Temos uma negação da sensação de niilismo contemporânea e uma previsão ainda otimista que conta com o estabelecimento de um segundo humanismo, que se sustentará na incorruptibilidade desse amor desinteressado do homem pelo homem. Mas isso, talvez, seja, se olharmos de outro ponto de vista, apenas mais um retorno aos ídolos. Temos que ter cautela quanto a essa afirmação de Ferry a respeito dos redirecionamentos de nossas devoções. Pensemos, por exemplo, que se nos descobrimos dispostos a morrer prontamente no lugar de nossos filhos, talvez, seja porque eles mobilizam, desde o nascimento, nossos instintos protetores mais violentos e passam a ser nossos principais compromissos. Desse modo, lidar com a morte de um filho é, para a maioria de nós, a causa do maior dos desprazeres, razão de uma infelicidade interminável, impossível de sanar plenamente mesmo com a fruição de inúmeros prazeres. A questão, neste caso, não é tanto amor ao próximo, vontade de justiça ou algo assim, mas ainda egoísmo, satisfação de vontades instintivas, fuga da dor. E, se estamos lidando com instintos nem sempre racionalizáveis e não com valores socialmente constituídos, será difícil pensar na utilização desses princípios para a criação de uma ética que se estenda à esfera pública, o que é fundamental para que as coisas funcionem como Luc Ferry prevê. Seja como for, a resposta mais direta à pergunta sobre o que valorizamos mais que a própria vida não serve de maneira tão segura quanto Ferry acredita para justificar sua ideia de amor ágape. O amor parental estimulado pela transformação dos relacionamentos familiares não nos permite alegar a superação dos instintos egoístas em direção a um amor à humanidade como valor universalizante; talvez, o contrário seja verdade, e a nova condição da instituição familiar estimule os instintos protetores mais egoístas.

Não se trata de negar a filantropia, a existência de um autêntico amor ao próximo manifesto nas ações de indivíduos raros. O que nos importa é que, aparentemente, o hedonismo materialista que encontramos nas obras de Michel Onfray (acautelando-se contra seus excessos antirreligiosos) é um caminho filosófico mais apropriado ao modo como a humanidade se constrói no século XXI. O hedonismo serve como instrumento filosófico para explicar nossas paixões

sem a hipocrisia de uma moralidade cristã que insiste na negação dos desejos humanos mais naturais. Ele serviria melhor, supomos, para apoiar a construção de uma ética pós-moderna do que a ideia de se esperar por um segundo humanismo que sobrevirá a toda a humanidade transformando as relações através do amor, uma hipótese que é tão bonita que logo provoca desconfianças.

Considerações finais

Retomemos alguns pontos de nossa introdução para terminar nossa abordagem de maneira se não conclusiva, pelo menos, razoavelmente satisfatória. O sociólogo polonês Zygmunt Bauman sugere, em *Vida em fragmentos: sobre a ética pós-moderna*, que a inquietante sensação de estarmos vivendo num mundo caótico para o qual não há alternativas celestiais, mas apenas a “autoconstituição da sociedade”, é resultado de uma nova “notícia”, não de novas condições sociais e políticas. Ele escreveu que “desde o início dos tempos, a sociedade existe por meio da autoconstituição, *apenas não sabíamos disso*” (2011, p. 33). O que há de novo, segundo Bauman, é que nunca havíamos nos visto dessa maneira, como seres autônomos, cuja responsabilidade pelos estabelecimentos de quaisquer fundamentos éticos só depende de nós mesmos (2011, p. 31).

As religiões enfrentam, atualmente, um grande desafio. Elas têm perdido parte de sua importância social à medida que as pessoas deixam de vê-las como instituições capazes de dar significado ao aparente caos da vida humana e respostas inequívocas para nossos desejos de imortalidade. Perdendo gradualmente o privilegiado *status* de mediadoras exclusivas entre Deus e os homens, resta-lhes desempenhar um papel terapêutico, campo em que precisarão lidar com forte concorrência e para o qual nem sempre estão capacitadas.

Contudo, nas leituras que fizemos acima, procuramos demonstrar que esta lacuna tem dado lugar a algumas opções filosóficas contemporâneas, uma produção mais popular que não se limita aos repetitivos comentários eruditos dos clássicos da filosofia moral do passado e que, por isso mesmo, opera no mesmo campo das religiões. Deveras, no Brasil, vemos atualmente um fenômeno inédito de popularização da filosofia a partir da atuação midiática de alguns poucos pensadores que, saindo das universidades e beneficiando-se da

velocidade com que a informação se propaga mediante os novos recursos tecnológicos, estão devolvendo a filosofia ao seu ambiente original, à ágora, oferecendo respostas extraídas dos pensadores clássicos àquelas questões eternamente inquietantes da existência humana e, com isso, conquistando um bom número de leitores e ouvintes não especializados. A produção desses professores e pensadores que encabeçam essa onda de popularização da filosofia no âmbito nacional merece já uma análise comparativa como a que oferecemos acima.

Em nossas páginas, deve ter ficado claro que o hedonismo que extraímos da doxografia de Michel Onfray é a opção que mais nos agrada dentre aquelas apresentadas. Sem qualquer compromisso com sua plena adoção ou defesa, expusemo-la para que julguemos sua eficácia em fornecer um corpo filosófico a partir do qual os individualistas contemporâneos possam construir sua ética e fugir àquela desconfortável sensação de niilismo. Tal hedonismo é bem adequado à irreversível individualidade contemporânea, pois a busca pela fruição é particular e facilmente customizável. Esse hedonismo também apoia o ideal da liberdade que já está estabelecido, nega todos os tipos de autoridade que insurjam contra a autonomia do indivíduo (inclusive as divinas) e coloca o homem no controle de sua vida e na construção de sua moralidade. No plano ético, ele insta os indivíduos a não impedir a felicidade dos outros em suas respectivas buscas por felicidade, exige um controle refletido dos desejos que limita o poder corrosivo do egoísmo. O hedonismo permite que se satisfaça tanto aos prazeres da carne (liberta das prisões do ideal ascético) quanto aos do espírito, já que incita à filosofia, à arte, à amizade etc. Ele também sugere que se evite os desgastes do envolvimento político através dos grandes partidos ou o comprometimento com ideais nacionalistas; de fato, o hedonista não crê em qualquer forma de salvação que se anuncie através da política que hoje está submissa às leis da economia. Por isso mesmo, o hedonismo de Onfray oferece um plano de ação contra os vícios consumistas proporcionados pelo domínio do capitalismo liberal, convida à rebeldia, à associação eventual de egoístas contra os crimes legitimados pelo sistema vigente.

A conclusão a que chegamos é a de que não mais encontraremos, em parte alguma, qualquer projeto ético que possa nos suprir, consolar, motivar e controlar de maneira tão eficaz quanto aqueles criados no encantado mundo pré-moderno. Para muitos, o fim da inocência humana implica o fim das cosmologias,

das teologias, das morais transcendentais... O caos não pode mais ser camuflado, precisa ser aceito e nenhum modelo interpretativo dará conta de ordenar o mundo contemporâneo e atender à nossa vontade de existir num cosmo harmonioso (Bauman, 2011, p. 26-27). Desse ponto de vista, devemos admitir que é chegada a hora de encararmos nossa falta de sentido, de aceitar que o caos não corresponde a um estado anormal da existência e de encarar a necessidade de viver por conta própria.

O caminho que nos resta? Quem sabe seja algo como aquele hedonismo materialista (que pode muito bem se inspirar em Michel Onfray) que nos permita fruir a vida que temos? Mesmo que este seja um caminho difícil para nós que vivemos neste período confuso (transicional?), ele exige certo grau de maturidade, pede que abandonemos corajosamente o desejo de eternidade que a cultura (religiosa) nos infligiu, assim como a doentia necessidade de encontrar sentido para a existência ligando pontos escolhidos segundo nossos interesses. E esse é o caminho mais promissor, porque a desconstrução dos grandes ídolos tornou a opção conservadora (o retorno à moralidade humanista) sem sabor frente à destruição de sua confiança no progresso humano. E, aos mais crédulos, as veredas são ainda mais tortuosas, pois a eles, atualmente, o que mais se oferece são versões banalizadas daquelas antigas teologias, as quais tentam se segurar num fundamentalismo irracional ou estão voltadas para a satisfação de anseios consumistas, fundamentadas na ideia de deuses infantilizados que só sabem perdoar e abençoar. Mais do que nunca, aplica-se a máxima que certa vez (em *Além do bem e do mal*) Nietzsche enunciou: “É com seu próprio deus que as pessoas são mais desonestas: não lhe é permitido pecar”.

Referências bibliográficas

BARROS FILHO, Clóvis de; POMPEU, Júlio. *A filosofia explica grandes questões da humanidade*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber (e-book), 2014.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. *Vida em fragmentos: sobre a ética pós-moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BOTTON, Alain de. *Religião para ateus*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.

COMTE-SPONVILLE, André. *O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

COSTA, Abraão Lincoln Ferreira. *Ateísmo e materialismo hedonista* – um balanço crítico da ateologia de Michel Onfray. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade de Brasília, 2010.

FERREIRA, Douglas Willian. *Do amor como princípio e da filosofia como salvação: pressupostos de uma espiritualidade laica*. In: Griot: Revista de Filosofia, v.12, n. 2, 2015, p. 327-347.

FERRY, Luc. *Aprenda a viver: filosofia para os novos tempos*. Rio de Janeiro: Objetiva (e-book), 2012.

_____. *A revolução do amor: por uma espiritualidade laica*. Rio de Janeiro: Objetiva (e-book), 2012a.

FRANCO, Clarissa De. *Ateísmo contemporâneo e celebração da ética do bem-estar: elementos festivos da espiritualidade ateia*. In: Ciberteologia: revista de teologia & cultura. Ano XI, n. 49, 2015, p. 99-106.

FRANCO, Clarissa De; RODRIGUES, Cátia Silene. *Espiritualidade laica na contemporaneidade: ateísmo de concessão entre a racionalidade e a celebração emocional: o caso da Sunday Assembly*. In: Anais do Congresso da ANPTECRE, v. 5, p. ST0802, 2015.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. In: Cinco lições de psicanálise- seleção de textos de Jayme Salomão. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MATA, João. *Prazer e rebeldia*. In: Verve, n. 14, p. 122-132, 2008.

OLIVEIRA, Rayane Monaliza da Nóbrega. *O corpo em Michel Onfray*. Dissertação (mestrado em Educação Física), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2015.

ONFRAY, Michel. *A política do rebelde: tratado de resistência e de insubmissão*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *A potência de existir: manifesto hedonista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Contra-história da filosofia: I – as sabedorias antigas*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. *Contra-história da filosofia: II – o cristianismo hedonista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008a.

_____. *Tratado de ateologia: física da metafísica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Os Dez Mandamentos (+ um): aforismos teológicos de um homem sem fé*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental* (vol. 3 – A Filosofia Moderna). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SOLOMON, Robert C. *Espiritualidade para cétricos: paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

¹ Na obra de Michel Onfray, seu radicalismo antirreligioso resulta em alguns excessos que o fazem alvo de muitas críticas que pretendemos reproduzir aqui. Algumas acusações comuns contra a ateologia de Michel Onfray, produzidas em seu próprio país, estão resumidas na dissertação de

mestrado de Abraão L. F. Costa (2010, p. 93-108). Outra sugestão bibliográfica aos que procuram por fundamentos para o ateísmo é o livro *O espírito do ateísmo*, de André Comte-Sponville (2016), especialmente, seu segundo capítulo que demonstra a insuficiência das pretensas *provas* da existência de Deus que já foram desenvolvidas. Este livro voltará a ser citado nestas páginas, mas daremos destaque à sua terceira parte com sua ideia de espiritualidade sem Deus.

² Incluímos, aqui, a definição dada pelo próprio autor, segundo sua apropriação de Michel Foucault: “Michel Foucault denominava episteme o dispositivo invisível mas eficaz do discurso, de visão das coisas e do mundo, de representação do real que trancam, cristalizam e enderecem uma época em representações imóveis” (Onfray, 2014, p. 34).

³ É assim que Michel Onfray chama seu projeto de escrever uma história da filosofia que questiona os pressupostos que operam sub-repticiamente na historiografia dominante que elege uma filosofia de caráter idealista e que, segundo ele, justifica o mundo como está. Ele questiona a canonização da filosofia representada por Platão, Agostinho, Descartes, Kant e Hegel, por exemplo, e a negligência quanto a outras importantes referências filosóficas como “A Filosofia hedonista: materialista, sensualista, existencial, utilitarista, pragmática, ateia, corporal, encarnada...” (Onfray, 2008, p. 11-23).

⁴ Os princípios que regem a Universidade Popular de Caen são apresentados no site da instituição: <<http://upc.michelonfray.fr/a-propos/>>. Acesso em 08 nov. 2016.

⁵ Michel Onfray tem mais de 60 títulos publicados, segundo informação recente da pesquisadora Rayane M. da Nóbrega Oliveira (2015, p. 54).

⁶ Veja em o texto original em: <<https://www.sundayassembly.com/story>>. Acesso em 14 jun. 2016.

Recebido em 13/07/2016, revisado em 23/10/2016, aceito para publicação em 08/11/2016.