

MARCELO HENRIQUE PEREIRA COSTA

CORPO, *prazer e* ESTILO:

A ÉTICA HEDONISTA DE MICHEL ONFRAY



MARCELO HENRIQUE PEREIRA COSTA

CORPO, *prazer e* ESTILO:

A ÉTICA HEDONISTA DE MICHEL ONFRAY

NATAL - RN
2023



Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Reitora

Cicília Raquel Maia Leite

Vice-Reitor

Francisco Dantas de Medeiros Neto

Diretor da Editora Universitária da Uern - EDUERN

Francisco Fabiano de Freitas Mendes

Chefe do Setor Executivo da Editora Universitária da Uern - EDUERN

Jacimária Fonseca de Medeiros

Conselho Editorial das Edições UERN

Edmar Peixoto de Lima

Filipe da Silva Peixoto

Francisco Fabiano de Freitas Mendes

Isabela Pinheiro Cavalcanti Lima

Jacimária Fonseca de Medeiros

José Elesbão de Almeida

José Cezinaldo Rocha Bessa

Maria José Costa Fernandes

Kalidia Felipe de Lima Costa

Regina Célia Pereira Marques

Capa e Diagramação

Ana Beatriz Caldas Davi

Catálogo da Publicação na Fonte.

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

Costa, Marcelo Henrique Pereira.

Corpo, prazer e estilo: a ética hedonista de Michel Onfray [recurso eletrônico]. / Marcelo Henrique Pereira. - Natal, RN: Edições UERN, 2023.

267 p.

ISBN: 978-85-7621-392-5 (E-book).

1. Filosofia - Ética. 2. Ética Hedonista. 3. Michel Onfray. I. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. II. Título.

UERN/BC

CDD 170

Bibliotecário: Aline Karoline da Silva Araújo CRB 15 / 783

Editora filiada à:





*Para Henry e
Talita Gomes,
pela felicidade que
me proporcionam.*

AGRADECIMENTOS

Devo um agradecimento especial ao Prof. Marcos de Camargo Von Zuben, um mestre e um amigo para mim, pelo forte incentivo à continuidade de minha formação.

Agradeço ao Prof. Markus Figueira da Silva pela receptividade acadêmica e por ter aceitado orientar uma dissertação sobre Michel Onfray no âmbito do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRN. Agradeço-lhe ainda por seus cursos sobre as éticas helenísticas e sobre Espinosa que, por afinidades com o meu tema de pesquisa e minhas leituras em filosofia, me proporcionaram momentos de grande estímulo intelectual.

Agradeço ao poeta/filósofo Lindoaldo Campos pela leitura comentada do meu *Nietzsche, Onfray e a filosofia como autoconfissão biográfica*, texto que fora concebido para ser o primeiro capítulo desta dissertação, mas que (insondáveis são os caminhos do acaso...) acabou por dela se apartar para se tornar um artigo independente.

Obrigado a Ivickson Cavalcanti, o Bido, meu amigo de longa data e professor de filosofia do IFRN, pela leitura do projeto de pesquisa inicial e os respectivos conselhos.

Agradeço a Atson Santos, também professor de filosofia do IFRN, pela amizade filosófica, pelas conversas estimulantes e pelo empréstimo, mesmo sem previsão para devolução, do livro *Em busca de Espinosa*, de António Damásio.

Obrigado a Adan John e a Adalberto Ximenes, meus ex-professores na UERN, pelo companheirismo na pós-graduação. Nesse mesmo espírito sou grato igualmente, sem citar nomes para não cometer injustiças, a todas as pessoas, caros e caras colegas, com quem convivi durante as disciplinas cursadas no PPG-FIL. Foi uma honra ter feito parte desta comunidade filosófica.

Esta pesquisa só foi possível de ser realizada, logo só pude cursar meu mestrado, porque a minha Universidade de origem, a Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), na qual atuo como servidor, me liberou das obrigações de rotina do trabalho comum para que eu pudesse me dedicar exclusivamente ao trabalho intelectual exigido por um curso de pós-graduação. Agradeço especialmente à professora Marlucia Barros Lopes Cabral, diretora do Campus Avançado de Assú, onde sou lotado, bem como à sua secretária geral, Heloyse

AGRADECIMENTOS

Celeste de Moraes e Sá Leitão, por todo o apoio dado para que eu pudesse viver esses dois anos de ócio criativo. Muito obrigado! Nesse sentido agradeço, ainda, ao chefe do Setor de Acompanhamento Docente e Técnico da PROPEG/UERN, Almir da Silva de Castro.



Sem prazer não há vida; a luta pelo
prazer é a luta pela vida. Se o
indivíduo trava essa luta de
maneira que o chamem de bom
ou de maneira que o chamem
de mau, é algo determinado
pela medida e a natureza de
seu intelecto.

Nietzsche,
*Humano, demasiado
humano*, § 104.

PREFÁCIO

Estimados leitores,

Apresento-lhes um livro que terão imenso prazer em ler. Trata-se de um trabalho acadêmico sobre o pensamento de Michel Onfray, um contra-historiador da filosofia que busca pensar fora da academia. Talvez por isso, aqui no Brasil, são poucas as dissertações e teses que se debruçam sobre temas polêmicos como o que será contemplado nas páginas seguintes: o hedonismo antigo.

Eu tive a sorte e o prazer de orientar a pesquisa de mestrado de Marcelo Henrique, um autêntico apaixonado pela trajetória filosófica de Onfray.

Corpo, prazer e estilo: a ética hedonista de Michel Onfray é um texto claro, escrito com corpo, prazer e estilo, que nos apresenta a recepção do hedonismo antigo na obra do contemporâneo filósofo francês. Todo o trabalho foi pensado e estruturado para que o leitor de hoje faça um caminho de volta, na contra-mão da história da filosofia, até os primórdios da ética hedonista, que se inicia com os filósofos cirenaicos, cujo principal representante foi Aristipo de Cirene, e se consolida com Epicuro de Samos.

Ao longo dos cinco capítulos o que se percebe é o delineamento afirmativo de uma filosofia do corpo, sensualista portanto, que tem no prazer (hedoné) o seu principal conceito. De maneira inteligente e arguta, Marcelo Henrique constrói uma trama conceitual em torno da definição do termo “hedonismo” e, mais que isso, apresenta as genealogias da ética hedonista calcadas nas interpretações de Onfray que potencializam o clamor por uma estética da existência.

Flanando entre A arte de ter prazer e A escultura de si, o autor deste livro expõe as interpretações sensualistas, que são o marco principal do pensador francês, aliado a uma estética da existência.

Quando lemos as obras de Michel Onfray, adentramos num manancial de pensadores rebeldes que ele muito admira e que sustentam sua ousada escolha filosófica. Dentre eles podemos citar, além dos atomistas antigos e dos arautos do hedonismo na Grécia antiga, outros que fizeram reverberar na história da filosofia as vozes que a moral cristã e o conservadorismo acadêmico tentaram abafar; são eles: Montaigne, La Boetie, Gassendi, Espinosa, Diderot, La Mettrie, Nietzsche, Foucault, Deleuze e tantos outros colocados à margem das estruturas de poder que sustentam os currículos acadêmicos da chamada “história oficial da filosofia”.

Os leitores perceberão já na introdução deste livro a diversidade de obras consultadas e a sagacidade de suas interpretações. O autor nos brinda com uma potente bibliografia, além de um denso aparato crítico.

Sim, senhoras e senhores, o hapax existencial forjado a ferro e a fogo por Michel Onfray ganha corpo e sentido neste livro de Marcelo Henrique que em boa hora vem à luz.

Natal, 28 de fevereiro de 2023.

Markus Figueira da Silva

SUMÁRIO



SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 15

2 CORPO 27

2.1 O hápax existencial 28

2.2 Dioniso e Apolo: a desrazão como o antecedente da razão 35

2.3 O materialismo vitalista 39

2.4 A epifania rousseauiana 41

2.5 O pensamento como o mais potente dos afetos 47

2.6 O corpo: uma máquina hiperestésica 49

2.7 A escrita: arte de mobilização das energias vitais 52

2.8 O romance autobiográfico 54

2.9 Um exercício de escrita e leitura de si 57

2.10 Da dor de estar no mundo à potência hedonística de existir 62

3 O QUE É HEDONISMO? 68

3.1 Prazer e dor: afetos fundamentais da vida 70

3.2 Pan-hedonismo: a vida sob o domínio de dois senhores soberanos 73

3.3 Uma objeção no meio do caminho 78

3.4 Crítica ao hedonismo vulgar 82

3.5 Hedonismo e eudemonismo 92

4 A INSPIRAÇÃO CIRENAICA E EPICURISTA: GENEALOGIAS DA ÉTICA HEDONISTA 98

4.1 Aristipo de Cirene 102

4.1.1 Um relativismo ético 110

4.1.2 O hedonismo de um libertário 111

4.1.3 A felicidade entre prazeres em repouso e júbilos em movimento .. 118

4.1.4 Um mestre sem escola e sem discípulos 123

4.2	Epícuro de Samos	127
4.2.1	O prazer da ausência de perturbação	129
4.2.2	Uma arte de lidar com a dor ..	134
4.2.3	Tópica dos desejos	140
4.2.4	Prazeres cinéticos e catastêmicos	145
4.2.5	O Jardim como personagem conceitual	148

5 PRAZER E ESTILO: POR UMA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

5.1	Sobre a escultura de si: a estetização da ética	161
5.2	Em busca da bela individualidade	170
5.3	Do utilitarismo jubiloso	179
5.4	Ética das afinidades eletivas: os círculos éticos	188
5.4.1	A polidez	199
5.4.2	A amizade	205

5.5 Teoria do gozo estético: o sentido pleno do hedonismo 211

5.5.1 Dos três sentidos: quanto ao olfato 216

5.5.2 Quanto ao paladar 225

5.5.3 Quanto ao tato 239

5.5.4 Lição última do hedonismo: "Saber desfrutar lealmente do próprio ser" 244

6 CONCLUSÃO 253

7 REFERÊNCIAS 261

INTERODUȚĂO

1

INTRODUÇÃO

Em geral, a essência do que um filósofo tem a dizer ele o diz já em seus primeiros escritos, aqueles de sua juventude impetuosa. O restante de sua obra, por preciosa que seja, são acréscimos e desenvolvimentos a esses primeiros frutos de suas intuições inaugurais. O presente trabalho tem por objeto de estudo duas obras que, se não são exatamente as primeiras da carreira de Michel Onfray, filósofo francês nascido em 1959, estão entre elas: *A arte de ter prazer: por um materialismo hedonista*, publicado na França em 1991, e *A escultura de si: a moral estética*, de 1993 (obra agraciada com o prêmio Médicis de ensaio daquele ano). Onfray tinha, respectivamente, trinta e dois e trinta e quatro anos quando da publicação destes livros. São no entanto livros-chave de sua filosofia por conterem os fundamentos de sua visão de mundo.

Trata-se de dois livros de ética, mas enquanto *A arte de ter prazer* (no original *L'art de jouir*, cuja tradução mais precisa seria *A arte de gozar*), ainda que fale de virtudes, elabora sobretudo o plano ontológico de uma filosofia hedonista abordando questões ligadas ao corpo, aos sentidos e à historiografia filosófica; o segundo livro, *A escultura de si*, pinta bem mais o cenário de uma ética hedonista prática com fortes tonalidades estéticas. Livro de inspiração artística na totalidade de suas páginas, *A escultura de si* formula as modalidades hedonistas de uma arte de viver, portanto de uma maneira filosófica de se orientar na existência. Por aqui se vê qual é a matéria deste nosso estudo: propomos uma abordagem da ética hedonista de Michel Onfray a partir da análise desses dois textos iniciáticos. Todo o restante de sua obra deve ser lida na medida do possível, mas é preciso considerar que o *todo* parte desse ponto e a ele lhe é fiel. O presente estudo é, pois, o nosso recorte acadêmico e visão interpretativa sobre uma *arte de ter prazer* enquanto ética da *escultura de si*.

Autor prolífero e sistemático, o conjunto dos escritos de Michel Onfray orbita de fato em torno do hedonismo em todas as suas variantes possíveis. Assim, sua obra é composta por uma política de esquerda libertária (*A política do rebelde*, 1997), uma metafísica (*Tratado de ateologia*, 2005), uma erótica (*Théorie du corps amoureux*, 2000), uma bioética (*Féeries anatomiques*, 2003) uma estética (*La Danse des simulacres*, 2019), uma ética, uma historiografia filosófi-

ca alternativa (*Série Contra-história da filosofia*, em onze volumes, 2006-2018), uma filosofia da natureza (*Cosmos: uma ontologia materialista*, 2015), uma filosofia da história (*Décadence: vie et mort du judéo-christianisme*, 2017) e uma filosofia prática (*Sagesse: savoir vivre au pied d'un volcan*, 2019), na qual resgata a dimensão existencial da filosofia antiga romana a fim de nos apresentar uma noção fascinante, mas esquecida atualmente, que é a noção de vida filosófica. O hedonismo, porém, é a modalidade reivindicada por sua concepção de vida filosófica de que os livros escritos por sua pena fornecem as bases teóricas. O prazer, a ideia do prazer como princípio e fim da vida ética atravessa portanto todos esses temas como a força motriz de um pensamento que se quer sistemático e prático. O hedonismo consiste, pois, na questão principal da obra de Michel Onfray. Ele é o centro para onde converge a totalidade de seus textos e é também o tema que escolhemos tratar aqui. Mas, como foi que chegamos ao *prazer*?

Em *A arte de ter prazer* Michel Onfray afirma que “O ateísmo é a condição de possibilidade” para uma filosofia hedonista porquanto, escreve ele, “a existência de Deus é incompatível com a liberdade dos homens” (ONFRAY, 1999a, p. 265). De fato, para fruir verdadeiramente o que a vida tem a oferecer, nada é mais imprescindível ao ser humano do que a sua liberdade: liberdade para se apropriar de si mesmo, liberdade para fazer uso ético, e não moral (pois Deus é sinônimo de moral), do próprio corpo, liberdade para pensar, ser, sentir e viver diferentemente do que pensamos, somos, sentimos e vivemos. Numa palavra, liberdade para gozar. O hedonismo, isto é, a atitude filosófica de quem elege o prazer como soberano bem e fim último da conduta humana é, portanto, a ética desse filósofo francês contemporâneo, também conhecido por ser um pensador libertário, ou seja, como alguém que não põe nada acima de sua liberdade – nem mesmo o prazer.

No entanto, em filosofia não há ética sem uma base metafísica e física que a sustente. Quer dizer, a atitude existencial de um pensador e a sua forma peculiar de se conduzir na vida se fazem preceder por um discurso sobre a realidade última de todas as coisas, sobre o sentido da vida, sobre a morte, sobre a alma, sobre a existência ou inexistência dos deuses bem como por um discurso acerca da concepção da realidade em si mesma, também chamado de discurso ontológico porquanto se refere à natureza própria de todas as coisas. Com efeito, nossa ação no mundo é dependente de nossa crença ou descrença nos deuses, se concebemos a realidade como imanente ou se aceitamos alguma teoria transcendente, visto que não tem a mesma atitude existencial aquele que crê na imortalidade da alma em comparação com quem vê na morte o mais definitivo fim da vida humana. Em suma, a ética de um filósofo é o resultado último de sua visão de mundo. De

modo que, ao decidirmos abordar sistematicamente a obra de Michel Onfray, percebemos que era imperativo iniciar esse estudo por sua metafísica e por sua física antes de adentrarmos na sua ética, e essa primeira abordagem recebeu o seguinte título: *O ateísmo combativo de Michel Onfray: por uma laicidade pós-cristã* (Cf. COSTA, 2017).

Vencida essa etapa, tendo reivindicado o ateísmo como opção metafísica e estabelecidas as bases ontológicas de uma física dos átomos que de Leucipo e Demócrito aos astrofísicos contemporâneos dizem a verdade sobre um mundo de pura imanência, restava tratar da ética onfrayriana. Em consequência, surgiu a pergunta fundamental do presente estudo: como viver num mundo em que a morte de Deus fez os seres humanos mergulharem no niilismo moderno? Como viver diante da verdade desesperadora de nossa condição trágica marcada pela certeza da finitude? Resposta: rindo, fruindo e cultivando o prazer e a alegria de viver consigo mesmo, com os outros e com o mundo, apesar de tudo. Tal resposta, que expressa um pensamento trágico ao mesmo tempo em que afirma um hedonismo filosófico, só pode advir mediante a afirmação do corpo, corpo este que precisa ser redescoberto como uma potência sensualista e o lugar único onde a vida se manifesta em toda sua grandeza, intensidade, brilho, fluidez, sensibilidade e força. É o próprio Onfray quem o diz: sobre o problema do hedonismo, “se eu precisasse reduzi-lo a uma interrogação, seria evidentemente a de Espinosa: ‘O que pode o corpo?’” (ONFRAY, 2010). Questão, pois, capital, uma vez que tudo se relaciona com o corpo e que somente a partir dele é que se ramificam os desenvolvimentos possíveis quanto à atitude filosófica propriamente hedonista. O corpo está impregnado de todas as coisas. O corpo é tudo. Afirmemos o corpo e nos reconciliemos com os seus cinco sentidos a fim de nos reconectarmos com a vida em seu sentido terreno.

Com efeito, o presente trabalho subscreve uma definição da vida como um “ato do corpo”. Ora, os atos máximos do corpo se resumem àqueles que se pode dizer da vida em sua afirmação maior, algo que Pierre Hadot, escrevendo a propósito de Henry David Thoreau, expressou da seguinte maneira: trata-se do “prazer de sentir o mundo com todos os sentidos” (HADOT, 2014, p. 303). E, como relata o próprio Thoreau em *Walden* sobre uma “uma noite deliciosa” que ele viveu, sentir a vida significa tomar “o corpo todo” como “um sentido só” a fim de absorver “prazer por todos os poros” (THOREAU, 2015, p. 129). São belas e efetivas ideias desse tipo, ideias de uma imanência radical, que expressam a filosofia hedonista a qual Onfray formula e professa a partir de uma valorização do corpo porque, e isso é evidente, o corpo é a própria sensibilidade em toda sua

complexidade, de modo que a vida só pode ser realmente concebida como uma manifestação corporal específica. Para nós, seres vivos munidos de um sistema nervoso de alta complexidade, não existe vida fora da sensibilidade corporal. Sentir é perceber a existência. Sentir prazer, porém, é existir maximamente e alegremente porquanto o prazer é antes de tudo uma força que confere ânimo e potência à vida, é algo que a impulsiona. Nesse sentido, a ideia predominante deste trabalho pode ser expressa através da seguinte fórmula: *Sinto, logo existo; gozo, logo sou.*

A obra de Michel Onfray é de fato uma obra que exalta o corpo e os sentidos. Ela representa uma celebração ao puro prazer de existir. Por conseguinte, antes de analisarmos o problema da natureza do prazer em si mesmo e em que modalidades ele é passível de ser transfigurado a fim de sustentar uma ética filosófica enraizada na tradição helenística do pensamento – e este é o tema/problema desta dissertação –, precisamos investigar a questão do corpo ou do que poderíamos chamar de “pensamento-corpo”. Partindo desse ponto, o texto de Onfray apresenta uma série de questões de interesse central, a saber: o que pode o corpo no campo do pensamento? Que relação as ideias de um filósofo mantêm com o seu corpo? O ato de pensar é um ato puramente cerebral ou envolve o organismo em sua totalidade? A fisiologia está na origem das ideias? Daí decorre o seguinte problema: se o corpo é o centro de tudo, então aquilo que acontece com ele e o acomete, ou seja, as manifestações de seus atos de vida no sentido de sua história efetiva e afetiva, o seu estar no mundo, bem como sua relação com os outros corpos podem conter elementos relevantes para a investigação filosófica? Em outras palavras, a biografia (pois é disso que se trata) de um filósofo tem real importância para o estudo de sua obra, ou é algo indiferente a ela?

Tradicionalmente a Universidade, enquanto centro oficial da pesquisa filosófica, jamais considerou seriamente a ideia de incluir nos seus programas de ensino o estudo biográfico dos pensadores sobre os quais se debruça. Ela separa portanto a obra escrita da vida de seu autor. Mas há outra maneira de abordar a questão e é na esteira de Nietzsche que Onfray concebe realmente toda filosofia como a mais forte expressão autobiográfica de um autor, ou, para sermos mais preciso, ele vê a filosofia, qualquer filosofia, como a confissão de um corpo, no caso, o corpo do filósofo. Tomando as teses principais propostas por Nietzsche em seu célebre prólogo à *Gaia ciência* (“desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa” (2001, § 2, p. 10)), bem como nas primeiras páginas de *Além do bem e do mal* (“o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos” (1992, §

3, p. 11)), como um método a partir do qual se deve ler e fazer filosofia, Onfray reivindica uma fisiologia da disciplina e afirma que as grandes ideias não caem do céu, à maneira de uma iluminação espiritual, mas, ao contrário, emanam das entranhas do corpo de um pensador quando este é submetido a experiências emocionalmente profundas nas quais o inconsciente e os instintos assumem o protagonismo na ordem da inspiração filosófica. Só após o transe é que a razão toma as rédeas das ideias e lhes imprime uma ordem.

Hápax existencial, é assim que o nosso autor chama essas experiências pelas quais muitos dos grandes pensadores efetivamente passaram. Conceito chave em sua obra, ele serve a Onfray para pensar o corpo e é de real importância para a compreensão de sua filosofia hedonista. De fato, o hápax existencial nos é apresentado precisamente em *A arte de ter prazer*, seu principal tratado para uma ética da fruição, motivo pelo qual lhe dedicamos uma atenção especial em nosso primeiro capítulo intitulado *Corpo*. Veremos aí, num primeiro momento, que Onfray não distingue a inspiração filosófica daquela experiência epifânica das quais muitos artistas, poetas e místicos – mas raramente os filósofos – dão testemunho. Assim, o nosso autor busca demonstrar que o pensamento é um afeto do corpo e que, por conseguinte, muitos sistemas filosóficos, caracterizados por uma racionalidade rígida e por uma forma de apresentação tão apolínea, têm sua origem identificada com o momento de uma crise nervosa ou de algo da ordem de uma epifania dionisíaca. Em suma, Onfray sugere que as ideias racionais e verdades filosóficas provêm muitas vezes de um caldo de paixões gerado por um estado de forte excitação psíquica e defende essa tese explorando casos concretos – e eles são muitos – em que de fato a *desrazão* antecede a *razão*. É nesse contexto que o conceito de hápax existencial adquire importância. Mas, o que o caracteriza esse conceito? Que tipo de crise na vida de um pensador pode ser pensado a partir dessa noção e quais filósofos na história das ideias tiveram seus hápax? E, no caso do próprio Onfray, que experiência foi determinante para a concepção de sua ética hedonista?

Considerando esse aspecto existencial da filosofia reivindicado por Onfray, como pretender escapar à relação vida e pensamento, biografia e ideias, história pessoal e obra escrita? Desde o início da filosofia a multiplicidade de doutrinas, escolas, tradições, teorias e sistemas parecem dizer mais sobre a personalidade de seus autores e a maneira como enfrentaram os problemas fundamentais de suas vidas do que sobre a pretensa cientificidade de que muitas vezes suas obras se revestem. Em vista disso, um dos conceitos mais emblemáticos e provocativos de Onfray, a noção de “romance autobiográfico”, merece uma parte

de nossa atenção, pois é através dessa ideia que o nosso autor assume com toda transparência aquilo que os filósofos em geral buscam ocultar, a saber, a alta carga de subjetividade inerente em suas obras. Estamos aqui diante de uma atitude metodológica reivindicada, e esta é a razão pela qual Onfray inicia cada livro seu com um relato autobiográfico que pretende fundamentar uma abordagem teórica determinada. O objetivo é demonstrar, a partir do próprio exemplo, o quanto a vida alimenta o pensamento e o pensamento, por sua vez, intervém na existência a fim de orientá-la filosoficamente. É para compreender melhor essa ideia que o nosso primeiro capítulo será concluído com a análise do texto introdutório de *A arte de prazer*, livro fundador do hedonismo onfrayriano.

As outras três partes deste trabalho são inteiramente dedicadas ao hedonismo enquanto proposição ética, mas a partir de perspectivas diferentes. Assim, o segundo capítulo se chama *O que é hedonismo?* e inicia a problematização em torno desse conceito, especialmente no que se refere às noções de prazer e dor, tratados aí como afetos fundamentais da vida enraizados na biologia humana. Desde a Antiguidade se tem percebido o quanto a questão da dor e do prazer é imperativa para pensar o agir humano em relação a seu anseio por felicidade. Alguns pensadores se notabilizaram por pautarem seus sistemas éticos precisamente a partir do que podemos chamar de “pan-hedonismo”. Com efeito, é possível afirmar que toda a vida está baseada nesse tropismo natural inegável, a saber, o fato de que tudo fazemos para alcançar fontes de prazer e de satisfação dos nossos desejos e, inversamente, tendemos instintivamente a nos afastarmos daquilo que nos causa dor e sofrimento. Mecanismo biológico, a vida animal não sobreviveria sem essa sensibilidade. Somos, portanto, e antes de tudo o mais, seres que sofrem e se regozijam, animais determinados pelos sentimentos de dor e prazer, todo o resto segue disso. Mas precisamente isso que resta e vem depois é o que estabelece o problema da ética porquanto consiste naquilo que está no âmago do eterno conflito entre *physis* e *nómos*, entre a natureza que somos e a cultura humana que criamos e recriamos. Eis, então, a nossa tese ou proposta: lendo Onfray concluímos que o hedonismo é uma espécie de arte da transfiguração da necessidade natural em virtude cultural.

Porque, de fato, toda a problemática da ética surge com essa exigência humana, exclusivamente humana, de lidar com a natureza primeira que nos constitui a fim de impor-lhe uma segunda natureza, vale dizer, um *ethos*, ou seja, um temperamento, um modo de ser e de agir, uma disposição ética, uma atitude perante a existência. No reino selvagem não existe conflito porque não há ética nem moral e cada espécie animal se vira como pode munido apenas de seus instintos.

Quanto a nós, o que fazemos com essa força que nos impulsiona em direção ao prazer? Que relações foram estabelecidas, no âmbito da cultura e da vida dita civilizada, com esse nosso corpo equipado pela natureza da capacidade de sentir prazer e desprazer, dores e júbilos, angústias e alegrias, paixões e desejos? Sabemos que a solução encontrada pela tradição judaico-cristã foi a de condenar essa máquina corporal cheia de apetites sensuais e de paixões tidas como incômodas.

O prazer, sobretudo o prazer foi visto pelas religiões como um mal associado à carne pecaminosa e, por isso, passível de condenação. Os prazeres estão também no cerne de desejos impossíveis de serem saciados plenamente, o que fez com que na Antiguidade estoicos e platônicos somassem suas lutas contra os anseios do corpo. Por outro lado, esses filósofos ensinavam que a alma era superior ao corpo porque podia, mediante austeridade ascética orientada por um trabalho intelectual, escapar às suas paixões e à sua volúpia. Nada de valorizar os prazeres. A virtude reside, ao contrário, em suportar com firmeza e orgulho a dor. Numa postura que nos leva ao extremo oposto da ética estoica antiga, as sociedades capitalistas contemporâneas (que não se notabilizam pela virtude) se apropriaram à sua maneira do impulso natural ao prazer e canalizaram essa energia a seus fins ideológicos. De fato, a civilização mercantil, obcecada por lucro, poder e consumo faz seu próprio uso das noções de prazer e de felicidade. No entanto, se o prazer é aqui celebrado, ele é igualmente deturpado e devemos a essa perversão o fato de o hedonismo ter adquirido um sentido tão vil quanto distante daquele defendido nos livros de Michel Onfray.

Não obstante o ascetismo platônico/cristão, e apesar da cegueira social em torno das promessas do mundo consumista contemporâneo, há, e sempre houve, uma tradição filosófica hedonista autêntica, uma tradição que em tudo se contrapõe ao que vulgarmente hoje se entende por hedonismo. Onfray propõe o resgate dessa corrente de pensamento a fim de fazer frente precisamente aos problemas que são os nossos hoje e, nesse caso, o seu elogio se volta sobretudo às duas maiores escolas hedonistas da Antiguidade, a cirenaica e a epicurista. Ele deseja, portanto, uma retomada em conjunto das teses dessas duas tradições filosóficas para, a partir daí, pensar as condições de possibilidade de uma ética do prazer para hoje – o que não seria possível fazer sem dialogar com a história da filosofia hedonista. Eis porque, em *A inspiração cirenaica e epicurista: genealogias da ética hedonista*, nosso terceiro capítulo, nos debruçamos sobre a interpretação onfrayriana das filosofias de Aristipo e de Epicuro, os dois mestres gregos da sabedoria hedonista antiga. O material bibliográfico do qual nos servimos aqui foi o primeiro volume da série *Contra-história da filosofia*, chamado *As sabedorias*

antigas, mas igualmente *A arte de ter prazer* permaneceu aberto em nossa bancada. Objetivamos apresentar nesse capítulo a leitura que Onfray faz de Aristipo e de Epicuro porque seu hedonismo se insere na tradição iniciada por estes dois sábios. Contudo decidimos analisar as suas interpretações à luz de nosso próprio estudo dos fragmentos cirenaicos e epicuristas compilados por Diógenes Laércio em suas *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, livro imprescindível para a compreensão do hedonismo na Antiguidade grega.

O quarto capítulo desta dissertação tem por título *Prazer e estilo: por uma estética da existência*, e a questão que o norteia é a seguinte: como, resgatando o espírito existencial das filosofias de Aristipo e de Epicuro, Michel Onfray reabilita, por sua conta, um hedonismo filosófico para uso em nosso próprio tempo, um tempo ainda dominado pela filosofia idealista e pela moral cristã, por um lado, e pelo hedonismo vulgar de uma sociedade de consumo doentio, por outro? Ora, sua opção é pela rebeldia, liberdade e subversão próprias a todo pensador radical assim como a todo artista digno desse nome. Donde uma ética inspirada na estética na qual predomina uma defesa intransigente da figura do indivíduo cioso de esculpir a sua própria figura em detrimento do sujeito moldado pelos padrões sociais. Disso decorre uma necessária depuração do conceito de indivíduo de sua acepção contemporânea equivocada que associa essa figura e essa expressão ao sujeito egoísta e egocêntrico tão em voga em nossa época. Veremos que Onfray reivindica, sem rodeios, tanto o individualismo quanto o relativismo ético, pois não está em seu horizonte legislar a partir de imperativos categóricos para a totalidade das pessoas. Todavia, o individualismo defendido aqui não faz concessões ao instinto gregário que hoje impera por toda parte, visto se tratar de um individualismo aristocrático (no sentido etimológico da palavra, não em sua acepção política) do mesmo tipo que Nietzsche e Georges Palante defenderam em suas obras. É também o mesmo relativismo ético e o mesmo individualismo que as sabedorias helenistas e romanas da Antiguidade praticavam antes de o cristianismo impor a sua moral subniveladora sobre o mundo.

Veremos aí algo de suma importância: a ideia de que, em filosofia, não existe moral universal, mas somente éticas relativas, logo artes de viver. Eis uma ideia que perpassa a totalidade desta dissertação, mas cujo desenvolvimento detalhado pertence a este quarto capítulo. Aqui, mais do que em qualquer outro lugar, tentamos mostrar o quanto Michel Onfray se inspira na arte para pensar a ética porquanto, para ele, toda construção filosófica de si pode efetivamente ser comparada a uma criação artística. É nesse cenário que o hedonismo surge como uma arte de viver que, como toda obra de arte, também esta precisa expressar o estilo

de seu criador. Donde esta mensagem de inspiração nietzschiana: novas possibilidades de existência são não apenas possíveis como necessárias. De resto, no âmbito da sociedade do espetáculo que é a nossa, certamente a atitude ética mais louvável, talvez mesmo a mais imprescindível, é a de tentar viver de outro modo. A decência reside, hoje, na atitude de tentar viver diferentemente do que se vive a fim de se rebelar contra a padronização dos pensamentos e dos comportamentos uniformes e uniformizadores.

Com efeito, uma ética de inspiração estética e individualista que preconiza o prazer suscita alguns problemas conclusivos a serem analisados, a saber: como construir a si mesmo e como imprimir um estilo ao caráter numa sociedade que se sustenta a partir do estorvamento das espontaneidades inerentes a cada ser humano? De que liberdade é possível falar em matéria de ética hedonista e individualista? Aliás, que lugar os outros e as outras pessoas assumem nessa perspectiva? Como ficam as relações intersubjetivas? E a amizade, ela é possível hoje para além da superficialidade que esta palavra, também ela, adquiriu? Qual é o sentido próprio, na filosofia hedonista, da amizade e que espaço essa virtude ocupa num plano ético centrado no indivíduo e na construção de si?

Dissemos acima que o corpo ocupa o lugar central em tudo isso e, de fato, com ele iniciamos e concluímos este nosso estudo visto que, como se sabe, o hedonismo remete ao sensualismo, logo aos sentidos corporais e aos seus prazeres potenciais. Sentir é a acepção primeira da palavra estética. Ora, que papel devemos então atribuir aos sentidos do corpo no âmbito de uma ética que se quer estética? Existe alguma hierarquia na ordem do sensível? Sabe-se que a tradição filosófica privilegiou a visão e a audição em detrimento dos demais sentidos do corpo humano no campo das belas-artes. O que essa distinção pode revelar sobre a perspectiva ideológica daqueles que, ainda hoje, a cultivam? Quão superiores seriam os olhos e os ouvidos em relação ao nariz, ao paladar e ao tato no plano estético? São perguntas munidas do potencial de desencadear reflexões relevantes com alguma dose de polêmica, sem dúvida, pois Michel Onfray é de fato um pensador polemista, no bom sentido da expressão. Entretanto, sendo sua luta filosófica exercida em prol do prazer, seu principal trunfo consiste em chamar a atenção para uma ética que tem no corpo seu principal aliado.

Como o leitor pôde perceber nesta introdução, as questões em torno de uma ética hedonista são muitas, e não hesitamos na tentativa de desenvolvê-las na medida de nossas capacidades de pesquisa e de escrita. Talvez por isso tenhamos cometido, para os propósitos estritamente acadêmicos, o pecado do excesso em número de páginas. Mas sendo esta uma oportunidade única para abordar o tema

a que nos propomos, e na falta de uma “medida” inquestionavelmente “ideal”, preferimos assumir o risco do excesso no desenvolvimento teórico ao invés de errar por escassez.

Como em nosso trabalho anterior já mencionado (vide supra, p. 14), também aqui optamos por um estilo de escrita mais ensaístico e menos técnico. Buscamos ser rigorosos na pesquisa e na precisão das informações e das demonstrações fornecidas, porém deixamos de lado, na medida do possível, o padrão acadêmico de escrita comumente empregado nos trabalhos universitários. Ele tem suas vantagens, mas em seu lugar preferimos a liberdade do ensaio enquanto gênero textual no qual o pensamento parece fluir melhor e expressar-se com mais clareza, simplicidade e – por que não? – elegância.

Metodologicamente, citamos muito, bastante até, mas isso tem duas razões: em primeiro lugar, citamos e fizemos muitas notas a várias obras e a muitos autores com o propósito de, evidentemente, fundamentar as ideias apresentadas fornecendo as devidas fontes em nome das boas normas acadêmicas e da honestidade intelectual; em segundo lugar, lançamos mão de muitas citações para simplesmente melhor expressar algumas ideias centrais, o que nos fez multiplicar consideravelmente as referências. Assim, valendo-nos de uma vasta bibliografia filosófica em torno dos temas aqui abordados e da argumentação que elas engendraram, não hesitamos em convocar este pensador ou aquela filósofa para dizer com mais precisão e propriedade, através de seu gênio literário, aquela ideia que conseguimos intuir ou aquele pensamento que nos levou imediatamente àquele outro, mas que, por nos faltar o gênio necessário, não seríamos capazes de expressar com igual força argumentativa, beleza textual ou precisão retórica. Em suma: nem sempre citamos para fundamentar uma ideia apresentada, mas para melhor expressá-la.

Citar é uma arte por si só e, nesse sentido, dois mestres nos guiaram aqui como alhures: são eles Sêneca e Montaigne. Com o primeiro dizemos, nós também, que “qualquer boa máxima” que expresse aquilo que queremos dizer, “seja qual for o autor”, é nossa “propriedade” (SÉNECA, 2018, 16, p. 56). Já Montaigne solicita ao seu leitor a mesma complacência e compreensão que requeremos aqui ao nosso: “Que se veja”, escreve ele, “naquilo que tomo emprestado, se eu soube escolher com que realçar meu tema. Pois faço os outros dizerem o que não consigo dizer bem, ora por fraqueza de minha linguagem, ora por fraqueza de meu gênio. Não conto meus empréstimos; peso-os” (MONTAIGNE, 2006, II, 10, p. 115). Quanto a nós, por que não adotaríamos a mesma postura de Montaigne e assumiríamos, desde já, as nossas limitações? Declaramos, pois, que este foi

também o princípio que nos moveu. Desse modo, não contamos nossas citações, procuramos citar bem. Esperamos ter acertado em nossas escolhas.

2

corpo

2 CORPO

Michel Onfray não está de acordo com o critério deleuziano que define o filósofo como um artífice e criador de conceitos. Por essa ótica, grandes pensadores como Montaigne ficariam de fora do panteão dos filósofos ilustres. Para Onfray, o critério é a vida filosófica: é-se filósofo se se busca a máxima coerência entre o pensar e o viver, de modo que o filósofo autêntico é aquele que encarna seu pensamento no cotidiano de sua existência, inclusive no que ele tem de mais corriqueiro. O neologismo conceitual não pode nunca ter primazia sobre a vivência. Noutras palavras, o pensamento não deve se desvincular da vida. Contudo, desde que não se pratique a obsessão do verbo, do formalismo conceitual e a ininteligibilidade comunicativa que daí decorre muitas vezes (para Onfray, o discurso filosófico deve ser claro e comunicável a todos), pode fazer parte da prática filosófica a criação de conceitos e, nesse caso, Onfray dispõe dos seus. Este capítulo será dedicado àqueles que talvez sejam os principais conceitos onfrayrianos, a saber, “hápax existencial” e “romance autobiográfico”. Noções intercambiáveis e interdependentes em sua obra, através deles Onfray nos oferece uma reflexão sobre o corpo e uma concepção do pensamento enquanto sintoma do corpo. Aqui o corpo é o ponto de partida, e também será o de chegada, pois o hedonismo, bem como qualquer outra atitude filosófica, é antes de tudo uma opção visceral, isto é, uma exigência do corpo do pensador. Iniciemos nossa investigação sobre o primeiro conceito, o hápax existencial, e, em seguida, analisemos no que consiste a ideia de romance autobiográfico.

2.1 O hápax existencial

Hápax vem do grego *hápaks*, que significa “uma vez”. *Hápaks legómenon*, também do grego, quer dizer “o que é dito uma única vez”. Essa etimologia se encontra em qualquer bom dicionário da língua portuguesa uma vez que nosso idioma, assim como o francês, manteve o sentido originário da expressão. Vinho, então, da filologia, um hápax, nos diz o *Michaelis*, é uma “palavra, termo ou expressão da qual há uma única abonação registrada ou documentada na língua”.

Ainda segundo o *Michaelis*, existe até mesmo a variação adjetiva “hapaxântico”, que remete à ciência botânica e à classe dos monocárpicos, como são chamados os vegetais que florescem uma única vez e morrem logo em seguida, por exemplo, a piteira.

No vocabulário próprio da filosofia, onde as palavras costumam se tornar conceitos, o uso desse termo é extremamente raro, daí sua ausência nos dicionários especializados (ao menos até onde alcançou nossa pesquisa). No entanto, surpreendentemente, encontramos uma definição de hápax no livro *Termos Filosóficos de Epicuro*, de autoria do professor Markus Figueira, que lhe dedica a atenção de um verbete exclusivo. Em seu texto lemos que hápax, enquanto advérbio, serve à filosofia de Epicuro para “evidenciar o limite temporal dos prazeres e dores” e, para demonstrar, cita uma passagem em que Epicuro faz uso da expressão: “‘Uma vez (*hápax*) este estado realizado em nós (ausência de sofrimento e temor), toda a tempestade da alma desaparece’ (DL, X, 128)” (SILVA, 2018, p. 105). Segundo o professor Markus, a palavra hápax assinala aqui a impossibilidade de “haver simultaneidade de dores e prazeres”. (Ibid.). Contudo, não se trata de um uso propriamente conceitual tal como o termo aparece em Michel Onfray.

Extraíndo, portanto, a palavra hápax da filologia, Onfray lhe confere realmente expressividade filosófica quando a aplica no campo existencial para pensar o corpo e seus influxos vitais como fontes originárias do pensamento. Assim, ele entende que os dispositivos mais fortes para ativar essa máquina de sentir e de pensar que é o corpo humano são as crises existenciais profundas a que este corpo pode ser submetido, a saber, aqueles momentos únicos, irreplicáveis e suficientemente traumáticos que geram fendas definitivas na vida de um místico, de um artista, de um poeta ou de um filósofo. Pois bem, tais turbulências emocionais não raro são a condição de possibilidade para que o gênio se manifeste e faça emergir uma obra verdadeiramente viva. O que pode, então, o corpo? Que relações ele mantém com o pensamento de um filósofo? Do que é capaz o corpo de um indivíduo dotado de uma sensibilidade intensa e incomum ante uma experiência de vida excepcional onde sofrimento e êxtase se misturam? Em consequência, o que é uma inspiração filosófica? Onde vêm as ideias? São questões centrais que Michel Onfray traz à superfície para pensar a gênese de uma obra filosófica digna do nome, vale dizer, uma obra que outra coisa não é senão a tentativa de expressar intuições originárias vividas intensamente na carne.

O que é, pois, um hápax existencial? É, de fato, um trauma, nos diz Onfray, ou seja, é a vivência profundamente perturbadora de um “momento da vida em que tudo se subverte e em torno do qual se organiza o restante da existência”

(ONFRAY, 2013, p. 132). Trata-se efetivamente de “uma experiência psíquica” tanto quanto “física”, “espiritual” e “corporal” (Ibid.) a um só tempo. A principal característica dessa experiência é a de ser um momento decisivo que Onfray descreve como a ocasião de “desatamento de um nó” e da “resolução de uma contradição, de uma tensão”, uma espécie de “crise” que se faz acompanhar de “somatizações espetaculares” (Ibid.). É um “Hápax”, escreve ele, “pois essa cena não tem réplica, não se repete, é única”; mas é também “*existencial*, pois o hápax resolve problemas que tornariam difícil” o prosseguimento da “existência” (Ibid.).

Tudo se passa na emergência do instante temporal e por isso Onfray lança mão da conhecida expressão grega “*kairós*” para precisar o significado de um hápax existencial, pois este é uma modalidade do *kairós*, ou seja, diz respeito a um momento oportuno, o instante preciso, certo e único “de toda empresa filosófica” (2010a, p. 16). Claro, toda a vida é feita de *instantes*, únicos e irreplicáveis todos eles. A ontologia heraclitiana resumida na ideia de que nunca se entra duas vezes no mesmo rio prevalece como a verdade irretorquível do eterno vir a ser, onde de fato nada se repete tal como tal. Contudo, na duração de uma existência os instantes de que esta é constituída variam enormemente em ordem e grau. O mais comum é que eles se assemelhem dando a ilusão de repetição. O hápax, ao contrário, é o instante dos instantes, a excepcionalidade máxima, a ponta extrema de um momento muito mais agudo, forte e violento quando comparado até mesmo com todos os demais momentos marcantes de uma vida. “No cruzamento do tempo e da eternidade”, escreve Onfray noutro contexto, “o instante é a categoria temporal dos êxtases, daquilo que, aliás, chamei de *hápax existencial*” (ONFRAY, 1995, p. 113).

Se Nietzsche apontou para a primazia do corpo sobre o intelecto, para instâncias inconscientes e instintivas que se encontram na base e na matéria de um processo de transmutação dessas forças em algo que a razão possa organizar, ler e interpretar; ou seja, se “o manto da objetividade” e da “ideia” (NIETZSCHE, 2001, Pr., § 2, p. 11) não faz senão disfarçar uma fisiologia que enseja o pensamento; se para Nietzsche as crises que abalam os corpos é que impulsionam o ato de filosofar, Michel Onfray, por sua vez, identifica precisamente esses momentos de tormentas e de experiências extremas vividas por muitos pensadores. Segundo ele, “num momento preciso da vida de um filósofo, num lugar determinado, numa hora identificável, ocorre algumas coisa – o *não sei quê* de Benito Feijoo – que resolve contradições e tensões acumuladas precedentemente num corpo” (ONFRAY, 2010, p. 16). Atente-se bem: não o espírito, não a alma imaterial dos teólogos e metafísicos (que de todo modo não existe para Onfray), mas a “carne” é

que é o lugar exclusivo no qual se “registra” o “abalo” existencial. Hiperestésico, o corpo do pensador somatiza o transe sofrido e convoca a fisiologia para fazer suas demonstrações: “Suores, choros, soluços, tremores, suspensão da consciência, abolição do tempo, abatimento físico, liberações vitais” depois do que, após isso que Onfray chama de “mística pagã, após os transe do corpo, o filósofo efetua um número considerável de variações sobre esse material acumulado” (Ibid.). Dessas variações, dentre outras coisas, resultam os pensamentos e derivam os escritos principais de um pensador.

Eis a dinâmica que caracteriza o hápax existencial. Para Onfray, esse processo nada simples de teorizar – porquanto o corpo com seus movimentos impulsivos contém uma lógica própria e natural que escapa à lógica artificial das palavras – consiste na genealogia primeira de toda grande obra filosófica. Conceituando a partir de Nietzsche (COSTA, 2018, p. 75), Onfray avança na hipótese de que a fisiologia e a idiossincrasia do filósofo precedem sua rigorosa (e aparentemente indiferente à sua pessoa) metafísica. Em outras palavras, a filosofia é apresentada por nosso autor como o produto mais acabado de uma epifania da razão corporal.

O dicionário atribui prioritariamente à palavra “epifania” uma conotação religiosa, sem dúvida. Todavia, após essa impregnação semântica, acepções “laicas”, por assim dizer, são acrescentadas: epifania define simplesmente uma “manifestação intuitiva da realidade” provocada por uma “situação inesperada” (*Michaelis*) ou, ainda, uma “percepção do significado essencial de alguma coisa” (Ibid.) que subitamente se manifesta ou aparece à consciência. Por conseguinte, podemos compreender por epifania o pensamento inspirado e iluminador de que um filósofo acometido por um hápax se apossa após o protagonismo dos jogos corporais definidores de sua intuição originária.

Não estamos distantes das páginas de *La pensée et le mouvant* (*O pensamento e o movente*), de Henri Bergson (1859-1941), nas quais o filósofo francês pensa a natureza da intuição. E a intuição, diz Bergson, é como uma “potência” do pensamento, “uma força singular” (BERGSON, 2006, p.126) cuja origem está no “contato” (Ibid., p. 129) que o filósofo experimentou com algo de excepcional projetado por seu próprio corpo (Ibid., p. 126) num momento decisivo de sua existência. De uma introspecção profunda e radicalmente impactante, de um “contato” imediato com o mais profundo de si mesmo, surge para o filósofo precisamente o “ímpeto” e o “movimento” que dará vida ao seu pensamento, pensamento este que em seu estado original “é como um certo turbilhonamento de uma forma particular” (Ibid., p. 129) a ser decifrada. Toda a abstração conceitual da

obra escrita desenvolvida abundantemente a posteriori não é mais que o recurso simbólico de que a intuição original lança mão a fim de fornecer “explicações” (Ibid., p. 126) – sempre aproximativas, nunca precisas – daquilo que ela é e representa.

Com o objetivo de purificar o conceito de intuição de sua carga espiritualista no sentido religioso e metafísico da palavra, Michel Onfray convoca Bergson em seu texto. O que lhe interessa é o materialismo “sutil” e vitalista do autor de *Les deux sources de la morale et de la religion* (*As duas fontes da moral e da religião*), uma vez que “Bergson leva em conta noções dinâmicas – elã vital, perturbações, trocas de tensão e de energia –, de uma eficácia tremenda para significar as pontas extremas da experiência que são as intuições” (ONFRAY, 1999a, p. 35). De fato, na conferência intitulada *A intuição filosófica*, Bergson afirma que:

A matéria e a vida que preenchem o mundo estão igualmente em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, sentimo-las em nós; seja lá qual for a essência íntima daquilo que é e daquilo que se faz, somos parte disso. Desçamos então para o interior de nós mesmos: quanto mais profundo for o ponto que tivermos alcançado, mais forte será o ímpeto que nos devolverá à superfície. A intuição filosófica é esse contato, a filosofia é esse elã (BERGSON, 2006, p.143-144).

Assim, apoiando-se em Bergson, “o fenômeno intuitivo” é concebido por nosso autor “como o produto singular” de uma energia que perpassa e transforma a matéria (ONFRAY, 1999a, p. 35) à maneira da vontade de potência nietzschiana. Voltaremos a falar sobre esse materialismo sutil e vitalista caro a Onfray. Por ora, ressaltamos que a euforia e a sensação de haver chegado à resolução de um problema difícil ou a uma ideia original e revolucionária fez com que a maior parte dos filósofos, e não apenas os místicos e religiosos, atribuísem seus *insights* maiores às graças divinas ou bênçãos sobrenaturais quando, na verdade, esse entendimento súbito e intuitivo outra coisa não é senão a solução advinda do caos corporal para manter a ordem da vida na instância da consciência. As ideias, portanto, não caem do céu dos universais, elas emanam das entranhas do corpo. As intuições são o “produto de uma estratégia dos fluxos” (Ibid., p. 36) fisiológicos pertencentes ao corpo, logo, ao indivíduo que, por sua vez, é inteiramente corpo e nada mais. Com sua veia de pensador existencial Onfray afirma que a obra de um filósofo “se nutre” precisamente de “substâncias que, de outro modo, devasta os corpos” (Ibid., p. 40). Sem que o próprio organismo encontre uma solução para a crise que o acomete, ele se destrói mergulhando o ser no torpor da loucura.

Michel Onfray não está falando de abstrações românticas, mas de fatos da vida concreta e real da vida de muitos dos principais gênios da história das ideias. Desse modo, para demonstrar, ele reúne na chamada “categoria dos filósofos do hápax existencial” (Ibid., p. 79) os exemplos mais significativos passíveis de sustentar sua tese. De fato, a despeito dos esforços da tradição em ocultar as pegadas dessa gênese física de toda metafísica, os exemplos que restam documentados são abundantes e Onfray sabe explorá-los no sentido de confirmar suas ideias sobre o corpo de um pensador quando submetido à tensão dos hápax. Assim, “quando os filósofos se confiam um pouco, quando a correspondência atesta, quando uma biografia registra o acontecimento, encontramos quase sempre esse gênero de abalo em sua existência” (ONFRAY, 2010, p. 16). Com efeito, em geral não é se debruçando exclusivamente sobre a produção teórica de um filósofo que se vai descobrir o tipo de chamuscas que alimentou a matéria viva de seus livros. Se esta curiosidade atira o pesquisador, então é preciso ir à origem, vale dizer, àquilo que antecedeu a escrita, escrita esta que é sempre a forma acabada e limitada de um processo mais longo e complexo de gestação de ideias que não raro envolve toda a vida do pensador e do qual seu corpo foi o protagonista exclusivo. Como bom nietzschiano e adotando um método diferente de ler e interpretar os filósofos, Onfray ressalta seu gosto de proceder à maneira de um genealogista e, assim, “sem visar a exaustividade” (Ibid.), fornece “alguns momentos fortes” (Ibid.) que compuseram os subterrâneos vivos da produção de algumas das maiores ideias da história da filosofia. A coisa começa com Agostinho, devido à notoriedade da sua experiência, e segue, cronologicamente:

Agostinho, caso mais célebre... Ex-farrista e ex-estroina, o futuro Padre da Igreja, o Doutor da lei católica se encontra no fundo de um jardim, em Milão, quando a graça o visita – lágrimas, torrentes de lágrimas, gritos de rasgar a alma, voz vinda do além – são as próprias palavras das Confissões – ao que se segue, evidentemente, a conversão ao catolicismo; Montaigne e seu tombo do cavalo em 1568, depois do que dispõe da sua teoria epicuriana da morte; Descartes e seus três sonhos, numa noite de novembro de 1619, que engrenam a gênese do racionalismo (!); Pascal e sua célebre Noite do memorial entre 22h30 e meia-noite do dia 23 de novembro de 1654 – lágrimas também nesse caso...; La Mettrie e a síncope que, no campo de batalha durante o cerco de Friburgo em 1742, lhe ensina o monismo corporal; Rousseau em outubro de 1749, no caminho de Vincennes, onde vai visitar Diderot preso, que cai no chão, depois, em convulsões, descobre a matéria para o seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*; Nietzsche em agosto de 1881, à margem do lago de Silvaplana, onde tem a visão do eterno retorno e do Super-Homem; Jules Lequier em seu jardim de infância, quando assiste ao rapto de um passarinho por uma

ave de rapina, daí se seguindo suas intuições sobre as relações entre a liberdade e a necessidade, matéria de todo o seu trabalho, como *La recherche d'une première vérité* [*A busca de uma primeira verdade*]; e tantos outros... (Ibid., p. 16-17).

Cada um desses exemplos é analisado em detalhes por Onfray no capítulo *Método, de A arte de ter prazer*. Mais à frente tomaremos dois deles, os de Rousseau e Nietzsche, ao modo de ilustração. Por enquanto, apontemos para o fato de que o corpo, em todos esses casos onde o hápax existencial se manifestou, foi soberano: o organismo, aí, “soube” como proceder, com a ajuda de seu instrumento, a consciência, para evitar autocolapsar-se. Promovendo uma “lógica da reconversão dos impulsos e das energias, de configuração das potências e de superação das tensões, o corpo”, nessas experiências extremas sem duplo possível, surge “como uma formidável máquina de produzir sentido” (ONFRAY, 1999a, p. 40). Sendo assim, toda e qualquer consideração acerca do que existe na “origem do pensamento” (Ibid.) deve eleger o corpo como campo a ser investido das curiosidades científica e filosófica. Onfray revela o antes oculto chão de fábrica do pensamento e, assim, pinta um cenário onde há apenas ideias imanentes ao corpo e nada além do corpo. Não há “alma”, não existe “espírito”. “A carne” é que é, sempre, “propedêutica” “às palavras” e “ao sistema” de pensamento (Ibid., p. 42), de forma que as ideias, teorias e reflexões abstratas devem ser encaradas e analisadas como sintomas do corpo (Ibid., p. 76), provas de suas manifestações vitais.

Daí a necessidade de se conciliar com essa máquina sutil e de extrema sensibilidade que é o corpo: é preciso prezá-lo e conhecê-lo porque, sem isso, não há conhecimento de si possível. É preciso, pois, ouvi-lo e tentar interpretar suas demandas, algo que, no fundo, passa sempre por ser uma tentativa mais ou menos bem sucedida, mas nunca plenamente realizada porquanto a experiência corpórea é muito mais da ordem do “não dito”, do não compreendido a priori, e sim do *sentir*. Entender já é um dominar, dominar é, em certo sentido, um modo de controlar, de imprimir uma forma ao sentimento, o que sem dúvida é urgente tentar empreender, como veremos na quinta parte deste trabalho. Contudo, trata-se sempre de um processo que permanece de qualquer modo inacabado porque as palavras são insuficientes e estão aquém dos inomináveis sentimentos enquanto impressões primárias.

Não obstante, é “à escuta das forças que lavram seu corpo” e “trabalham sua carne” que o “pensador dá maiores oportunidades a sua intuição” (Ibid., p. 35), portanto à matéria viva com a qual alimentará seus escritos. Para o filósofo as palavras, mesmo em sua insuficiência, são o instrumento da qual não pode pres-

cindir: delas ele tem uma necessidade tanto estética quanto existencial. Onde essa bela definição da filosofia que Michel Onfray nos apresenta sob a inspiração de Bergson: “Uma filosofia é a tentativa de dizer o que um corpo exige” (Ibid., p. 78). E o corpo exige expressão, por conseguinte, ele clama por uma criação artística. O pensador, então, se torna um artista da palavra em sua tentativa de dizer o que precisa, de alguma forma, ser dito. Ele tem de satisfazer uma exigência visceral. Contudo, uma existência inteira não será suficiente para dar cabo a seu projeto (Ibid.).

2.2

Dioniso e Apolo: a desrazão como o antecedente da razão

Ora, ouvir o corpo com o objetivo de transformar energias produtoras de intuições em ideias passíveis de se encarnarem no real concreto, eis o que foi inaceitável a toda tradição filosófica dominante ao menos até Nietzsche. Efetivamente, na história do pensamento ocidental, nada foi mais desprezado que o corpo, quase sempre visto como um concentrado de antíteses ao *pensamento*, não como sua fonte geradora. Em contrapartida, nada foi mais adorado e louvado que a Ideia, com maiúscula, já que (supostamente) ela seria aquilo que transcende ao *corpo* escapando de sua extensão e substância impura enquanto produto de uma alma sem materialidade tanto quanto de uma Razão (também com maiúscula) em tudo oposta às paixões, aos sentimentos e... à loucura. Ao menos foi esta a fé da tradição.

Para Onfray, no entanto, dizer que o corpo é a fonte geradora do pensamento implica em, entre outras coisas, identificar a paternidade de Apolo, o deus grego representante da luz e da ordem, da disciplina e da harmonia, em Dioniso, o símbolo divino da embriaguez, da paixão desmedida e caótica, da desordem vital, até mesmo da loucura. Paternidade esta, claro, vergonhosa, pois “a ideia de que um pensamento possa ser produzido tão radicalmente por um corpo choca as consciências que têm familiaridade com a história da filosofia” (Ibid., p. 29), pois esta se construiu sobre os pilares do pensamento platônico/cristão e, portanto, tem em seu cerne o desprezo pelo corpo em benefício de um pensamento desencarnado.

O pensamento dominante produziu os dominadores e guardiões do pensamento, a saber, aqueles que Nietzsche chama em seu *Zaratustra* de os “desprezadores do corpo” (NIETZSCHE, 2011, p. 34-36). Idealistas, essas consciências se chocam com a hipótese de centrar a gênese do pensamento no corpo e, em consequência, negam ter de reconhecê-lo como uma *razão* superior à “Razão”: “Como, meu caro sistema de pensamento e as ideias, as grandes ideias de todos os gênios, seriam produtos de um corpo que fede, que sofre, que adoece, envelhece, morre e apodrece?”, questionam tais adeptos do formalismo conceitual, não sem ironia.

E se lhes for dito, a semelhantes desprezadores do corpo, que a lucidez e a razão de alguns dos mais importantes pensadores da humanidade surgem de seu contrário, ou seja, de um estado de quase loucura? “Uma carne habitada pelo entusiasmo, pela desordem e uma estranha parcela que lembra a loucura, a histeria, a possessão, é o que parece excêntrico, incongruente” (ONFRAY, 1999a, p. 29) demais em se tratando de filosofia. No entanto, Michel Onfray lembra que um número significativo de filósofos conheceu esse estado físico/psíquico por meio dos hápax existenciais, vale dizer, aquelas “experiências radicais e fundadoras ao longo das quais do corpo surgem iluminações, êxtases, visões que”, por sua vez, “geram revelações e conversões” convocadas em seguida a se configurarem “em concepções do mundo coerentes e estruturadas” (Ibid.). Os exemplos acima mencionados são a mais forte evidência de que primeiro o ser mergulha na desordem, só depois é que ele encontra alguma ordem possível. Antes, o caos; após, o cosmo. O informe e difuso antecede a “bela forma” assim como a embriaguez precede a lucidez. A priori, pois, Dioniso domina. Só a posteriori é que Apolo entra em cena. A desrazão, portanto, antecede a razão e a inspiração filosófica é, antes de se apresentar como uma criação poética, um estado fisiológico.

Se desde Schopenhauer a razão deve ser concebida como um epifenômeno do corpo, isto é, como um subproduto do organismo do qual é dependente e a quem obedece como a um senhor, ao menos desde Nietzsche a loucura poética dionisíaca está presente na filosofia como elemento propedêutico à sabedoria apolínea. Transmutadores por excelência, os filósofos (pelo menos os mais interessantes deles, aqueles pertencentes à categoria dos pensadores existenciais) não se diferenciam do artista e do poeta, pois também eles capturam Dioniso, exercem algum domínio sobre ele para, em seguida, apresentá-lo “sob os ouropéis de Apolo” (Ibid., p. 40) como se esta fosse sua forma primeira e última. O capítulo de *Arte de ter prazer* em que Onfray expõe, ao longo de 68 páginas, o que entende por hápax existencial subintitula-se *Da anterioridade do melão sobre a razão*. O tal “melão” é uma referência a Descartes. A “razão” também...

De fato, sobre essa questão da recusa do corpo e de suas pulsões como fábrica das Luzes filosóficas Onfray lembra o emblemático caso de Descartes: afetado e agitado na noite de 10 para 11 de novembro de 1619 por ocasião da experiência de seus três sonhos (num dos quais surge o referido “melão” no cenário imagético) fundadores de sua obra, tendo o corpo abalado por dúvidas e inquietações maiores, o pensador francês apela à divindade com a intenção de deslocar suas intuições fundamentais para um plano mais “puro”. “Esse curioso recurso ao divino”, escreve Onfray a respeito, “dá a impressão de que aos olhos do filósofo não se podia deixar uma verdade surgir do corpo, de um lugar imanente, e, para uma iluminação dessa ordem, era preciso um socorro celeste” (Ibid., p. 49). Nesse sentido é que Descartes se classifica como um filósofo idealista clássico e, especialmente, cristão. Noutro passo Onfray afirma que é precisamente “contra o universo das forças” imanentes e naturais que “o cristianismo fomentará sedutores mundos remotos” (Ibid., p. 163). Os filósofos, seduzidos por essa visão, contribuíram convenientemente “para esse ódio mortal” do corpo ao fazerem “o elogio de um mundo de Essências inteligíveis, de Formas puras e desencarnadas, de Absolutos e de Espíritos” (Ibid.). Contudo, a despeito do que acreditam e professam os idealistas, para Onfray o pensamento é, sempre, “um produto da carne que sofre e que registra as menores vibrações da existência”, algo que resulta “de um compromisso com forças que dinamizam o organismo com a finalidade de evitar a fratura, a quebra, a loucura, o desequilíbrio” (Ibid. p. 49). Nesse sentido a filosofia é como uma prática soteriológica radical.

Além de Nietzsche, também Paul Valéry (1871-1945) aparece como uma influência importante para Michel Onfray, pois também ele exigia, como método, que o estudo do texto de um pensador fosse complementado e enriquecido com os dados acerca de sua existência pessoal. Com efeito, em *Études Philosophiques* (*Estudos filosóficos*) Paul Valéry escreve, por exemplo, que “a reconstituição de um ser pensante unicamente baseada no exame dos textos leva à invenção de monstros” (Citado por ONFRAY, 1999a, p. 50). Temos aqui uma afirmação forte que condena a quase totalidade da história oficial da filosofia que, como método, adotou sempre a prática da hermenêutica textual e o culto do sistema em detrimento a qualquer aspecto ligado à biografia de um filósofo. É então com muito gosto que Michel Onfray elogia Paul Valéry. De fato o filósofo francês, que também foi poeta, no que diz respeito aos fatores que influenciam o pensamento,

traz à luz um método. Ele é fundamental, pois permite abordar o pensamento nas instâncias de que ele provém; impede uma leitura das obras como se fossem totalmente independentes das condições que as per-

mitem, dos corpos, das carnes e das saúdes, até mesmo das deficiências que as supõem. A ideia é mostrada dentro das perspectivas de que ela emerge: a biografia torna-se uma fonte crucial de compreensão dos textos, embora, é claro, não se possa reduzir uma obra completa a uma pura e simples existência. A vida autoriza simplesmente uma abertura, um ângulo de abordagem que permite melhor penetrar um livro (Ibid.).

Faltam nas biografias de muitos filósofos informações de bastidores que contenham pistas genealógicas acerca das condições de possibilidade nas quais uma obra emerge, suas causas primeiras, por assim dizer. Esses relatos biográficos ou autobiográficos, quando contextualizados devidamente, permitem apreender um sistema de pensamento de modo mais pleno e vivaz já que em relação com as causas existenciais absolutamente singulares que possibilitaram sua vinda ao mundo dos livros. Tais detalhes são o fundamento de toda grande obra. Contudo, em geral são mantidos em segredo pelos filósofos a fim de não macular a razão pura e autonomamente criadora do gênio com a materialidade impura de seu corpo e da história de sua existência pessoal cheia de crises, angústias, medos, dúvidas e outras incertezas comuns a todos os mortais humanos.

Diferentemente dos exemplos que citamos, muitos dos quais conhecidos graças à prática da escrita autobiográfica, Onfray (Ibid., p. 30) destaca o outro lado, vale dizer, a vertente dos filósofos que esconderam seus hápax devido ao culto da razão impessoal e desinteressadamente iluminada. Desse modo, ignoramos, “por exemplo, como Hume tirou Kant de seu sono dogmático”; tampouco sabemos, “em detalhes, do arrebatamento que toma Malebranche quando ele descobre uma obra maior de Descartes” cuja leitura “o converte à filosofia”; igualmente se sabe muito pouco “sobre a depressão nervosa de Hegel e sua hipotética resolução pelo recurso à obsessão dialética”. Aparentemente esses detalhes da vida viva não têm importância ante a majestade do Conceito e da Ideia que a tudo transcendem. A verdade metafísica, segundo a lógica de uma história do pensamento moldada pelo platonismo, não pode ser devedora da verdade física, sensível e corporal, tampouco de tragédias pessoais, menos ainda de experiências aparentemente ordinárias e triviais da vida cotidiana. Já que a tradição cultivou somente conceitos graúdos como Bem, Deus, Verdade, Espírito e Alma, aquilo que associa filosofia e vida, pensamento e vivência, razão e corpo deve sempre ser disfarçado e encoberto.

Não obstante, a verdade é que “a razão só produz ordem quando o corpo”, portanto a vida, “fornece o material” (Ibid.) que poderíamos chamar, metaforicamente, de essencial. Aliás, foi lendo essas páginas onfrayrianas que nos depara-

mos com uma bela definição da vida extraída de Paul Valéry: “A vida é para cada um o ato de seu corpo” (Citado por ONFRAY, 1999a, p. 107). Em consequência, ainda citando Valéry, o corpo se torna “o único, o verdadeiro, o eterno, o completo, o insuperável *sistema de referência*” (Ibid). E, em outra parte, esta asserção forte e verdadeira, igualmente de Valéry, epigrafada no capítulo *Corpo*: “Todo Sistema Filosófico em que o Corpo do homem não tenha um papel fundamental é inepto, inapto” (Ibid., p. 99).

2.3

O materialismo vitalista

Pensamento que ecoa a revolucionária ideia nietzschiana de que o corpo é a grande razão, sem dúvida, mas em relação a qual Onfray dá um passo adiante e lembra que o cérebro, hoje, não pode deixar ser reconhecido como a “*grande razão dessa outra grande razão*” (2010, p. 47). Com efeito, o cérebro é o lugar onde toda a tensão pulsional que perpassa o organismo se concentra e sofre a esperada transfiguração geradora dos pensamentos ordenados – ou apolíneos. Quer dizer, o cérebro é a sede da alma, ou melhor, ele é a própria alma. Aquilo que, por exemplo, Epicuro dizia ser a alma dentro do corpo hoje é identificado como sendo o cérebro em sua complexidade operacional. É para isso que Michel Onfray chama a atenção: “Os que conhecem o homem neuronal”, ou seja, nossos neurocientistas e neurobiólogos contemporâneos, certamente dirão, um dia, quando as pesquisas avançarem suficientemente, “de que modo uma singularidade filosofante é, talvez, antes de tudo um corpo excêntrico, uma carne que delira” (ONFRAY, 1999a, p. 30).

Daí o materialismo vitalista de que fala Onfray, uma posição ontológica digna de um discípulo de Epicuro adepto da sutileza atômica produtora da alma, por certo, mas que igualmente subscrive a noção nietzschiana que define a vida como vontade de potência. Assim é que Onfray afirma seu materialismo no mesmo passo em que se apropria do conceito de vitalismo, já que para ele não há mais antagonismos entre as duas posturas, mas sim um complemento necessário: “*A antiga oposição entre materialismo sumário e vitalismo sutil, tendo de um lado os não crentes e, do outro, os cristãos, saiu de cena em benefício de uma superação dialética singular: o material vitalista*” (ONFRAY, 2010, p. 46). O epicurista do século XXI, alinhado às últimas descobertas da neurofisiologia e da física con-

temporânea (esta última empregando cada vez mais sutilezas qualitativas como onda, partícula, massa ou energia em sua definição da matéria) reivindica, como dissemos em outro lugar (Cf. COSTA, 2017, p. 67), a existência de um vitalismo da matéria, uma força energética que faz a vida ser o que é mas que, simultaneamente, “não foge à matéria, não está para além dela mas, ao contrário”, dela faz parte, a constitui trabalhando-a, “é ela” (Ibid.).

Aquilo que Espinosa chamou de “*conatus*”, Schopenhauer de “vontade”, Nietzsche batizou de “vontade de potência”, Bergson de “elã vital”, Freud de “pulsão” e Wilhelm Reiche de “orgone” – este último, tomado pelo delírio de captar o que ele entendeu por força vital, chegou até mesmo a fazer experimentos com rádio e a construir uma máquina dedica a façanha de capturar e reservar o tal orgone para uso terapêutico antes de, claro, dar de cara com o fracasso de sua empreitada científica –, Onfray chama de “material vitalista” e se recusa a fornecer maiores precisões teóricas pela simples razão de que elas, cientificamente e ao menos por enquanto, inexistem. Nosso autor deixa claro que sua posição ontológica é pelo materialismo, uma vez que para ele tudo o que existe, todo o real, é redutível à matéria, às partículas elementares materiais, ao átomo ou ao que mais os físicos apontem como sendo ainda mais elementar, mas ainda assim físico, material, corpóreo, por minúsculo e sutil que seja. No detalhe, porém (detalhe que ainda escapa à compreensão humana), seu materialismo é vitalista, pois, de fato, a matéria parece ser “atravessada por fluxos perpétuos, eles também reduzíveis à matéria”, certamente, ainda que ultrapassando “a pura e simples justaposição atômica” (ONFRAY, 2010, p. 46) do materialismo clássico.

Há um “entremeio da matéria”, explica Onfray, que rapidamente ressalta, a fim de afastar qualquer mal entendido, que o que se encontra nesse permeio “também é matéria”, algo mantido por forças imanentes que “aguardam sua decodificação científica” (Ibid.). Por isso seguimos ignorando suas lógicas operacionais enquanto explicação causal satisfatória, apesar de constarmos seus efeitos. Nesse sentido, o corpo pode ser considerado como o notável “lugar percorrido pelas dinâmicas destinadas a permanecer misteriosas e desconhecidas”, escreve Onfray. “Podem-se apenas”, continua ele, “constatar seus efeitos, apontar seus trajetos, cartografar seus fluxos” (Ibid.) numa vida filosófica intensa, e esta é a pretensão do seu conceito de hápax existencial.

Seu materialismo vitalista e monista permite conceber o pensamento como sendo originário de fluxos corporais do mesmo modo que as demais “regulações” produzidas “sob a mesma carne” e “sob a mesma pele” (ONFRAY, 1999a, p. 94), sem dúvida, mas essa constatação supõe o cérebro como a central nervosa que ad-

ministra esses processos, algo para o qual um dos maiores expoentes do Iluminismo francês, o Barão de Holbach, já apontava em pleno século XVIII. Sem deixar de ironizar o dualismo corpo/alma ainda tão em voga em sua época, D'Holbach escreve: “Aqueles que distinguem a alma do corpo nada mais parecem ter feito do que distinguir seu cérebro de si mesmo” (HOLBACH, 2010, p. 136). Em seguida o autor do *Sistema da natureza* (livro de 1771) conclui seu raciocínio como se estivesse escrevendo à luz da neurofisiologia do século XXI:

Com efeito, o cérebro é o centro comum aonde vêm dar e se confundir todos os nervos espalhados por todas as partes do corpo humano. É com a ajuda desse órgão interno que se realizam todas as operações que são atribuídas à alma; são as impressões, as mudanças, os movimentos transmitidos aos nervos que modificam o cérebro. Como consequência, ele reage e põe em funcionamento os órgãos do corpo, ou então age sobre si mesmo e se torna capaz de produzir no interior do seu próprio âmbito uma grande variedade de movimentos, que foram designados pelo nome de *faculdades intelectuais* (Ibid., p. 136-137).

A alma é, portanto, o cérebro ou algo produzido e dependente deste órgão, o mais intrigante órgão do corpo humano e uma das mais complexas obras da natureza. Michel Onfray considera que é nesse “estranho encéfalo” (ONFRAY, 1999a, p. 40), ainda muito misterioso, o lugar que concentra e são consumidas as potências enérgicas do corpo. No entanto, se já avançamos significativamente no que se refere ao conhecimento do cérebro, é preciso reconhecer que “nada sabemos” acerca da qualidade própria dessas forças vitais que o rondam. Ignoramos a natureza dessas energias e “seu modo de funcionamento” de forma a estarmos “reduzidos, para tentar captar o máximo de informações a respeito delas, a examinar” tão só “seus efeitos” (Ibid., p. 40), efeitos estes de que os hápax existenciais de Rousseau e Nietzsche são abundantes.

2.4

A epifania rousseauniana

A constatação de que processos fisiológicos antecedem o pensamento abstrato se fez notória entre os iluministas do século XVIII, século este de fato revolucionário no sentido amplo do termo. Toda a fisiologia de que fala Nietzsche tem

aí sua mais decisiva base empírica. A *Enciclopédia* de d'Alembert e Diderot, obra maior do iluminismo francês, já é marcada por essa “transvaloração” epistêmica e verbetes como alma, cérebro, corpo e faculdades são emblemáticos no sentido de registrar essa reviravolta no conhecimento provocada sobretudo pelo avanço da anatomia do corpo humano. Em sua apresentação ao sexto volume pertencente à coleção da mais abrangente tradução da *Enciclopédia* no Brasil, volume este intitulado *Metafísica*, o professor Pedro Paulo Pimenta discorre sobre a inversão conceitual promovida pelos enciclopedistas com relação a isso que tradicionalmente significava o estudo do que está para além da natureza, para além do mundo físico e material, como ainda Voltaire define a metafísica (PIMENTA, In: DIDEROT, 2017, p. 14).

Na pluma de um Diderot, porém, a metafísica se torna a “ciência das razões das coisas” logo na primeira linha do verbete que dedica ao conceito (DIDEROT, 2015, p. 394), algo que podemos apontar como um avanço na filosofia: “Tudo tem a sua metafísica e a sua prática”, escreve o autor de *Jacques, o fatalista e seu amo*: “Interrogai um pintor, um poeta, um músico, um geômetra, e o obrigareis a explicar as operações de sua arte, ou seja, a chegar até a metafísica dessa arte” (Ibid.). De maneira que podemos acrescentar: perguntai sobre os meios operacionais pelos quais um pensador exerce sua arte (a arte de pensar) e chegareis ao corpo sem dele sair. À velha metafísica da transcendência as luzes da maior parte dos enciclopedistas opõe uma metafísica da imanência (PIMENTA, In: DIDEROT, 2017, p. 14).

Num período da história do pensamento em que filósofos trabalham ao lado de médicos, anatomistas, fisiologistas e empiristas consumados o conhecimento avança e percebe-se o que não poderia deixar de ser percebido: é no cérebro e no sistema nervoso, e não no “espírito” ou na “alma”, que reside a base de uma sensibilidade apta à produção das “representações intelectuais” (Ibid., p. 15). A antiga metafísica cede espaço para a fisiologia e ciências afins. Trata-se de uma novidade moderna: o surgimento de “uma fisiologia do entendimento” apontando para o fato de que “toda representação remeteria a processos físicos materiais” (Ibid., p. 18). A “Razão” soberana da metafísica transcendente perde sua majestade nas mãos dos enciclopedistas, torna-se mais modesta, epifenômeno do corpo e da sensibilidade deste que, nessa época, já é plenamente concebida como senhora do entendimento humano (assim é em Locke, Hume, Condillac, Buffon, Diderot mas também, e mais fortemente, em D'Holbach, Helvétius e La Mettrie). O empirismo aí já demonstrava fortemente que “existe um automatismo da razão” que é dependente de “processos fisiológicos que fariam dela uma função do corpo

como outra qualquer, a exemplo da respiração, da digestão, etc” (Ibid., p. 19). A propósito, pode-se até mesmo fazer uma reparação histórica aos iluministas no sentido de que tradicionalmente esses filósofos são representados como idólatras cegos da razão quando, na verdade, ao menos em sua vertente mais empirista e lúcida, eles já reconheciam, sem grandes dramas intelectuais e sem nenhuma ferida narcísica, a modéstia e a limitação de seu instrumento mais caro e precioso.

E aqui não podemos abrir mão de registrar as conclusões essenciais a que os estudos do professor Pedro Paulo Pimenta chegam sobre a Enciclopédia. Elas apontam (infelizmente sem mencionar Nietzsche, que tanto fez para validar essas mesmas ideias no século seguinte ao das Luzes) para a fisiologia da filosofia cara ao pai do *Zarathustra* e a Onfray:

Ora, se na produção das ideias tudo remete ao corpo e à sua estrutura, bem como as transformações advindas pelos órgãos da sensibilidade – o que explica a instabilidade e precariedade do uso das faculdades racionais –, como esperar que os homens cheguem um dia a uma filosofia unificada e coerente, certa e universal? *Doutrinas filosóficas, como produtos de uma função fisiológica particular* (grifo nosso), não deixam de ser sintomas de estados normais alternados com estados patológicos (...). A pergunta que muitos verbetes da Enciclopédia deixam em suspenso é esta: não caberia tomar o discurso filosófico como uma doença, um índice de um estado de “transe ou êxtase”, e não, como ele costuma se apresentar, uma instância reguladora da racionalidade? (Ibid., p. 21).

Com isso continuamos no centro da imagem sugerida por Onfray no qual Dioniso representa a paternidade de Apolo. Ou seja, algumas doses de loucura estão contidas no processo de racionalização e de formação do pensamento filosófico. Até mesmo a doença (como Nietzsche soube profundamente). Mas sobretudo o *pathos*, no sentido grego do termo que define o indivíduo tomado pelos sentimentos e paixões de uma alma comovida, bem como o “transe” e o “êxtase” fazem parte das afecções do corpo que moldam o espírito do pensador à maneira dos poetas trágicos de outrora. Sem desrazão não há razão. Sem corpo não há espírito (e espírito, aqui, não passa de uma expressão metafórica para consciência, inteligência, pensamento). As ideias filosóficas, portanto, “despontam” sempre como “figurações de um processo material” (Ibid., p. 23), imanente e existencial. Após esse preâmbulo é provável que estejamos em melhores condições para compreender um dos mais emblemáticos exemplos do que foi dito até aqui: o hápax existencial de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

Colaborador da *Encyclopédia*, tido sempre como um dos expoentes maiores do Iluminismo francês, Rousseau serve a Michel Onfray como ilustração perfeita para constatar a “força” dionisiaca presente e atuante “em pleno século das Luzes, como que para melhor mostrar o caráter secundário da razão, sua função reativa” (ONFRAY, 1999a, p. 66). Em casos fortes como o de Rousseau o hápax que o acomete demonstra, à sua revelia, tanto a verdade radical da relação monística entre corpo e espírito como o fato de que esses momentos ímpares de manifestação violenta de sentimentos fundidos com ideias e pensamentos perturbadores carregam, em seu cerne, a potência de converter o indivíduo a uma visão filosófica do mundo. Tudo ocorre a partir do interior do próprio indivíduo, por ele e para ele. Em outras palavras, essas experiências inaugurais fornecem os fundamentos (vivenciais a priori, intelectuais a posteriori) de uma vida filosófica a ser consumada. Assim é que Jean-Jacques Rousseau “ilustra, a seu malgrado, o casamento entre a carne e o conhecimento, a pele e o saber” (Ibid.), de modo que toda sua obra futura será devedora da “mística pagã” de que ele foi objeto. Com efeito, “o hápax existencial” de que o genebrino é alvo de fato “revela o filósofo” que ele será na medida em que fornece-lhe “as intuições que não cessará de desenvolver durante toda a sua vida ao longo de milhares de páginas” (Ibid.).

Pois bem, o acaso cuidou para que o momento excepcional na vida de Rousseau ocorresse por volta das duas horas da tarde, “num dia de outono extraordinariamente quente” (MILLER, 2012, p. 225), do ano de 1749. Rousseau tem 37 anos e está a caminho de Vincennes para visitar seu amigo Denis Diderot (1713-1784), que se encontra preso por subverter os ensinamentos da Igreja Católica (Ibid.). O caminho é demasiado longo, o calor demasiado forte, de modo que de quando em quando o filósofo procura a sombra de uma árvore a fim de recuperar suas energias. Fazia parte desse descanso o folhear de uma importante revista literária da época, a *Mercure de France*. É então que numa dessas pausas os olhos de Rousseau se fixam, repentinamente, sobre a questão formulada para o concurso literário promovido pela Academia de Dijon para o ano de 1750, no qual seria premiado o melhor ensaio sobre o seguinte tema: “*Se o progresso das ciências e das artes tem contribuído para corromper ou purificar os costumes*” (ROUSSEAU, 1964, VIII, p. 340-341). Nada mais foi preciso. A leitura puramente casual dessas palavras foi suficiente para fazer o corpo do caminhante solitário disparar uma torrente de emoções e um turbilhão vertiginoso de ideias transbordantes. A sua força vital se manifesta aí em seu ápice. A confusão psíquica e a perturbação física não deixam de ser devastadoras, mas, simultaneamente, carregam consigo as iluminações intelectuais que farão de Rousseau o filósofo que se conhece.

Vale notar que em tudo o hápax de Rousseau é similar ao sofrido por Agostinho e, assim como o Bispo de Hipona, também ele relata com detalhes o episódio mais marcante de sua vida em uma obra autobiográfica chamada *Confissões*, na qual diz expressamente que “se algo já se assemelhou a uma inspiração súbita, foi o impulso que cresceu em mim quando li aquilo” (ROUSSEAU, *Confissões*, livro VIII, citado por MILLER, 2012, p. 225). Atordoados, chorosos, trêmulos da cabeça aos pés, Rousseau desmorona-se entregando-se à prostração sob uma árvore (MILLER, 2012, p. 225). O corpo somatiza, evidentemente, mas também fornece a solução para o problema existencial pois junto com a tontura, as palpitações e a fraqueza se fez acompanhar o vislumbre que possibilita a conversão filosófica definitiva: “Logo que tal li, vi outro universo, e transformei-me noutro homem”, escreve Rousseau (1964, VIII, p. 66). Mais tarde o filósofo relatará em carta ao senhor de Malesherbes os pormenores de seu transe:

De repente sinto o espírito ofuscado por mil luzes; uma infinidade de ideias vivas se apresentaram ao mesmo tempo com uma força e uma confusão que me lançaram numa perturbação inexprimível; sinto a cabeça tomada por um aturdimento semelhante à embriaguez. Uma violenta palpitação me oprime, toma-me o peito, já não podendo respirar ao andar, deixo-me cair sob uma das árvores da alameda, onde passo cerca de meia hora em tal agitação que, ao me levantar, percebi a frente de meu paletó molhada de lágrimas, sem que eu sentisse que as vertia (Citado por ONFRAY, 1999a, p. 67).

Nessa mesma carta, o autor *Do contrato social* não deixa de registrar sua constatação pessoal da enorme distância que separa a ideia vivida em sua carne sob a intensidade da inspiração e a posterior tentativa de registrá-la por escrito:

Ó senhor, se pudesse escrever apenas um quarto do que vi e senti sob aquela árvore, com que clareza eu não teria revelado todas as contradições do sistema social, com que força não teria exposto cada um dos abusos de nossas instituições, com que simplicidade não teria demonstrado que o homem é naturalmente bom e que é através dessas mesmas instituições que ele se torna perverso (Citado por MILLER, 2012, p. 225).

Biógrafos como James Miller (Ibid., p. 226) não deixam de se referir a esse acontecimento como “a epifania de Rousseau”. Depois dessa experiência, evidentemente, constata-se uma repentina mudança de comportamento do genebrino, fruto de seu novo olhar sobre si e sobre o mundo. Nas *Confissões* ele es-

creve: “Larguei os dourados e as meias brancas, pus uma peruca redonda, depus a espada, vendi o relógio, dizendo para comigo com inacreditável alegria: ‘Graças ao céu, nunca mais terei necessidade de saber que horas são’” (ROUSSEAU, 1964, VIII, p. 352). Abandonando também seu trabalho com a música, o filósofo passa a redigir, “como um possuído” (MILLER, 2012, p. 226), sua resposta ao concurso da Academia de Dijon: “Com a mais inconcebível rapidez, os meus sentimentos puseram-se em uníssono com as minhas ideias” (ROUSSEAU, 1964, VIII, p. 341). De fato seu texto vence o grande prêmio e Rousseau, fazendo-se notório, inicia a trajetória filosófica original que exercerá grande influência no e para além de seu século XVIII – com todas as controvérsias de que seu discurso antiprogresso e anticivilização porta.

Não obstante, o que nos interessa aqui é apontar para a relação concreta, direta e genealógica entre a obra de Rousseau e sua vida rachada ao meio pelo hápax existencial, o instante dos instantes de sua existência que, lembremos as palavras de Onfray, se define como “a categoria temporal dos êxtases” (ONFRAY, 1995, p. 113). É o próprio Rousseau que dá esse testemunho: “Todo o resto da minha vida e das minhas desgraças não foi mais que a consequência inevitável deste instante de exaltação”. Dito de outro modo, pouco importa se a tese que Rousseau busca defender em seu *Discurso sobre as ciências e as artes* (tese paradoxal dentro do espírito das Luzes de que a Enciclopédia foi o símbolo maior) é a de que os humanos se corrompem proporcionalmente ao avanço das artes e das ciências, mas sim que tal ideia, válida especialmente para o próprio Rousseau que nela encontra um piso sólido no qual assentar sua existência na medida em que lhe possibilita a construção de uma visão do mundo coerente e original, tal ideia, dizíamos, “tivera origem direta na revelação vivenciada” pelo filósofo no caminho de Vincennes (MILLER, 2012, p. 229).

Chama bastante a nossa atenção o quanto as palavras de James Miller, autor de *Vidas investigadas: de Sócrates a Nietzsche*, estão em consonância com a interpretação de Michel Onfray. A propósito, o mesmo biógrafo de filósofos acrescenta ainda, como que lembrando do Nietzsche de *A gaia ciência*, que Rousseau, à maneira de “um Sêneca tardio” (portanto como um pensador existencial), “transformou fraquezas pessoais em objetos explícitos de sua filosofia” (Ibid., p. 226). Mas, sendo filósofo, como poderia deixar de fazê-lo?

2.5

O pensamento como o mais potente dos afetos

Uma palavra a mais acerca da noção de “êxtase”, cuja manifestação mais evidente é a quebra da ordem sensitiva e o consequente desequilíbrio espaço-temporal que faz os místicos crerem sair de si mesmos (*ékstasis*) para se fundirem com “o todo”. Pois bem, o hápax existencial redimensiona o que se entende por êxtase para *aquém* de seus usos “transcendentes” e místico-religiosos (que de todo modo não passam de má interpretações e mal entendidos acerca do corpo, esse grande desconhecido da história do pensamento), ou seja, o êxtase deve ser entendido aqui como uma experiência imanente e própria do corpo, ou melhor, como uma experimentação que o corpo exerce consigo mesmo em relação às afecções que o atingem e nele se acumulam a partir dos mais variados e desordenados estímulos. O êxtase é o momento da “explosão” do corpo, aquilo que se manifesta num ponto culminante impossível de ser previsto e de se repetir tal qual. É a forma extremada pelo qual o corpo transforma impressões que se tornaram, para ele, demasiado intensas. O hápax existencial pensado por Michel Onfray permite sobretudo conceber o êxtase como uma experiência filosófica vivida em seus extremos, experiência esta pela qual constata-se que pensamento, verdade e corpo mantêm entre si uma relação de forte interdependência. É que provam os momentos tão raros quanto sublimes da inspiração originária.

A respeito dos sintomas do êxtase vivido por Rousseau, por exemplo, Michel Onfray (1999a, p. 67) extrai uma conclusão decisivamente fundamental:

Com essa experiência, o pensador vive a filosofia em sua carne: ela habita seu corpo para o perturbar, o incomodar e lhe revelar aquilo de que é portador. O organismo grava os tremores de um pensamento em via de se fazer, para além das palavras, contra sua vontade, no registro da pura emoção.

O pensamento filosófico é então apresentado como um afeto forte e potente, algo mais da ordem da emoção que da razão, porém inseparável desta última e por isso mesmo é que o pensamento se torna uma força capaz de transformar e reorientar uma vida humana fornecendo-lhe um horizonte existencial. É a emoção que manifesta um caráter, mas é a consequente conversão à vida do pensamento

que lhe imprime forma. A transfiguração do sentimento (porque pensar é também sentir...) em páginas escritas surge como uma consequência natural que posteriormente se transforma em exigência vital: o filósofo necessariamente torna-se escritor. Apesar da insuficiência das palavras, não obstante elas só intervirem por acréscimo, a linguagem é o instrumento que permite à “carne” fazer-se verbo a fim de vencer as limitações do espaço e do tempo de que toda subjetividade é prisioneira. Um pensamento que não é escrito perde-se no ar, desaparece tão logo se manifeste, ao passo que a palavra escrita permanece viva e com o potencial de intervir, ainda e sempre, na realidade de outras subjetividades que nelas possam encontrar sua inspiração.

Rousseau faz parte dessa lógica um tanto ilógica a que pertence o pensamento vivo. Para exagerarmos na expressão à maneira de Nietzsche, digamos que seus textos depois do hápax são escritos “com o próprio sangue”, o sangue da emoção de uma experiência intelectual viva, pois o “sangue é espírito” (NIETZSCHE, 2011, p. 40). Assim, Rousseau “transfigura o impulso dionisíaco” (ONFRAY, 1999a, p. 68) original expresso por seu corpo através de suores e lágrimas, do sangue também, impulso este “lançado a toda velocidade nos músculos e nos órgãos” (Ibid.), até mesmo o atordoamento de sua consciência, tudo isso é transfigurado em ímpeto criativo cuja extensão, no seu caso, dura bastante: “Seguindo-se a essa iluminação, Rousseau vive uma *efervescência* – a expressão é sua – de quatro ou cinco anos de extrema produtividade” (Ibid.).

A escrita é a forma artística pela qual o pensador confere às suas ideias uma forma estética única organizada a partir da matéria bruta, ilimitada, descomedida e informe de que se compôs sua “iluminação” original. Primeiro Dioniso, isto é, o arrebatamento súbito e efêmero, o entusiasmo impulsivo, a embriaguez inspiradora. Só depois é que entra em cena o princípio apolíneo com o objetivo de impor ordem no caos, equilibrar os elementos e comedi-los numa “forma bela” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 56). Enfim, o filósofo torna-se filósofo-artista, uma vez que sua reflexão outra coisa não é senão um trabalho efetuado sobre a emoção que a antecede e sem a qual ela não existiria (ONFRAY, 1995, p. 67).

2.6

O corpo: uma máquina hiperestésica

“Sem hiperestesia, não há pensamento existencial possível” (ONFRAY, 1999a, p. 76), escreve Michel Onfray. Quer dizer, o corpo do filósofo é de uma sensibilidade fora de série diante da vida (vida... esse “ato do corpo”!). Mesmo uma variação mínima em seu sistema nervoso provocada por clima, bebida, alimentação, estímulos visuais ou auditivos pode abalá-lo enormemente. As leituras, então, não lhe são nada inofensivas – lembremos de Agostinho, Rousseau e Nietzsche, para ficarmos apenas nesses três exemplos de vidas afetadas e profundamente transfiguradas por leituras demasiado marcantes para seus corpos. Por causa de sua hipersensibilidade, o corpo do pensador registra o real “à maneira de um sismógrafo” (Ibid., p. 83). Dessa perspectiva (e vale deixar no ar a pergunta se de outra perspectiva, a idealista, por exemplo, escapar-se-ia desta...), não é exagero, mas verdadeiro, a afirmação onfrayriana de que “o corpo do pensador é antes de tudo uma carne excepcional, de pele tão fina que se adivinha o esfolamento ao menor sopro, à menor variação de temperatura” (Ibid.). Claro, apenas uma perspectiva existencial e não acadêmica da filosofia permite tal asserção. Acaso Nietzsche diz algo diferente quando, à maneira de Agostinho e Rousseau, fala da inspiração vivenciada por ele próprio?

Talvez ainda mais que Rousseau, Nietzsche foi o filósofo caminhante por excelência. Caminhar sempre foi, para ele, uma maneira de filosofar, uma forma de fazer nascerem pensamentos com a cumplicidade muscular (NIETZSCHE, 1995, II, § 1, p. 38). De fato, a maiêutica nietzschiana é mais corporal que intelectual. A caminhada, para um filósofo, é verdadeiramente um exercício espiritual, quer dizer, é um modo de praticar a disciplina mediante um exercício físico cujo propósito é o de aguçar o espírito, expor a inteligência às possibilidades intuitivas, torná-la mais receptiva às ideias e ao seu tempo próprio – pois as ideias não obedecem ao querer do pensador e vêm à sua mente apenas quando querem. Caminhando, o corpo, logo o espírito, “se faz instrumento mais sutil e refinado, registra as menores vibrações, conhece as hiperestesias com as quais se estruturam as imagens, se fabricam as ideias, se produzem os conceitos” (ONFRAY, 1995, p. 193). Antes das notas escritas em cadernos sempre à mão vem o suor, o esforço físico e a aceleração da circulação sanguínea no corpo. Como escreve Onfray, “a marcha refina a máquina, a estende, a remonta para que ela se desdobre, se

desenvolva em formas reflexivas que, logo, estarão cativas no papel – depois nos livros” (Ibid.).

Pois bem, foi durante uma de suas andanças de dia inteiro que Nietzsche foi surpreendido por seu hápax existencial: a inspiração súbita, o transe e o “êxtase” – conforme ele mesmo reconhece – se apoderam do seu ser. A diferença em relação a Rousseau é apenas a de que não um livro, não uma frase lida, mas um bloco rochoso foi o que funcionou como gatilho da inspiração originária – ou então, pode-se conjecturar, simplesmente “testemunhou” o acontecimento que, coincidentemente, ocorre no exato instante em que o filósofo se encontra parado ante a pedra, contemplando-a. O fato é que, num dia específico de agosto de 1881, Nietzsche caminhava pelas margens do lago de Silvaplana, em Sils-Maria, na Suíça, quando, detendo-se “junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei” (NIETZSCHE, 1995, Z, § 1, p. 82), veio-lhe o pensamento do eterno retorno, um dos pilares de sua obra inteira e do *Assim falou Zaratustra* em particular. “Seis mil pés acima do homem e do tempo” (Ibid.), foi o que o filósofo conseguiu rabiscar de mais imediato como registro do momento exato da aparição dessa ideia concebida por ele como “a mais elevada forma de afirmação” da vida “que se pode em absoluto alcançar” (Ibid.).

Não precisamos tratar aqui, em minúcias de detalhes, o hápax de Nietzsche, um dos mais célebres da história da filosofia. Para o nosso propósito vale mais, sem dúvida, citar suas próprias palavras como forma de destacar o que Nietzsche entende por inspiração a partir da experiência vivida por ele mesmo, experiência que é descrita em *Ecce Homo* com uma riqueza de detalhes impressionante. Em especial, suas palavras estão alinhadas em alto grau com o discurso de Michel Onfray sobre o hápax existencial, sobretudo no que concerne ao papel central e exclusivo do corpo nesse processo e em como ele, o corpo, somatiza as intuições que nele próprio já se encontravam em ebulição contínua. Pedimos, então, licença ao leitor para reproduzirmos as palavras de Nietzsche, e certamente seremos desculpados pela extensão da citação em virtude tanto da importância teórica como da beleza literária contidas na passagem:

Alguém, no final do século XIX, tem nítida noção daquilo que os poetas de épocas fortes chamavam *inspiração*? Se não, eu o descreverei. — Havendo o menor resquício de superstição dentro de si, dificilmente se saberia afastar a ideia de ser mera encarnação, mero porta-voz, mero *medium* de forças poderosíssimas. A noção de revelação, no sentido de que subitamente, com inefável certeza e sutileza, algo se torna *visível*, *audível*, algo que comove e transtorna no mais fundo, descreve simplesmente o estado de fato. Ouve-se, não se procura; toma-se, não se

pergunta quem dá; um pensamento reluz como relâmpago, com necessidade, sem hesitação na forma — jamais tive opção. Um êxtase cuja tremenda tensão desata-se por vezes em torrente de lágrimas, no qual o passo involuntariamente ora se precipita, ora se arrasta; um completo estar fora de si, com a claríssima consciência de um sem-número de delicados tremores e calafrios que chegam aos dedos dos pés; um abismo de felicidade, onde o que é mais doloroso e sombrio não atua como contrário, mas como algo condicionado, exigido, como uma cor *necessária* em meio a tal profusão de luz; um instinto para relações rítmicas que abarca imensos espaços de formas — a longitude, a necessidade de um ritmo *amplo* é quase a medida para a potência da inspiração, uma espécie de compensação para sua pressão e tensão... Tudo ocorre de modo sumamente involuntário, mas como que em um turbilhão de sensação de liberdade, de incondicionalidade, de poder, de divindade... A involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável; já não se tem noção do que é imagem, do que é símbolo, tudo se oferece como a mais próxima, mais correta, mais simples expressão. Parece realmente, para lembrar uma palavra de Zaratustra, como se as coisas mesmas se acercassem e se oferecessem como símbolos (— “aqui todas as coisas vêm afagantes ao encontro da tua palavra, e te lisonjeiam: pois querem cavalgar no teu dorso. Em cada símbolo cavalgas aqui até cada verdade. Aqui se abrem para ti as palavras e arcas de palavras de todo o ser; todo o ser quer vir a ser palavra, todo o vir a ser quer contigo aprender a falar” —). Esta é a *minha* experiência da inspiração; não duvido que seja preciso retroceder milênios para encontrar alguém que me possa dizer: “é também a minha”. — (Ibid., Z, § 3, p. 85-86).

O que acabamos de ler é uma das mais emblemáticas, precisas e poéticas descrições do fenômeno da inspiração filosófica. Obviamente que, ao contrário do que afirma Nietzsche, não era preciso “retroceder milênios” para encontrar quem se identificasse perfeitamente nesta descrição e pudesse dizer: “Foi também a minha experiência”. De fato, Rousseau estava, no tempo, logo ali, há pouco mais de cem anos de distância. Não obstante, após essa tão bela quanto precisa análise do fenômeno da inspiração, Nietzsche se sente impelido a enfatizar, a fim de suprimir qualquer equívoco quanto sua posição imanente, que é “o *corpo*” que “está entusiasmado”, que é somente ele que sente os efeitos da intuição com seus movimentos extáticos, que é preciso deixar a tal “alma”, definitivamente, fora de tudo isso (Ibid., Z, § 4, p. 87).

2.7

A escrita: arte de mobilização das energias vitais

O corpo, portanto, mas sobretudo sua capacidade de produzir sentimentos e percepções em graus elevadíssimos. “Sentir, eis uma expressão que irá chocar os amantes de pureza que pensam ver os filósofos em exercício *ex nihilo*”, escreve Onfray (1999a, p. 83), lembrando que a reflexão, ao menos quando esta se inscreve na tradição “existencial”, não tem outra base em que fixar-se senão aquela de “um corpo” e “uma carne capazes de emoções, de percepções, de sensações” (Ibid.), o que, para ele, é condição necessária – “mas não suficiente, é de supor” (Ibid.) – para que seja possível a “resolução dos conflitos com a ajuda de um hápax de consequências filosóficas” (Ibid.). Resolução que dá mostras de si por meio de uma arte de viver, certamente, mas que se supõe em relação de dependência recíproca com uma arte de escrever.

Um pensamento filosófico, em última instância, é a conversão do pensador ao seu próprio corpo. Contudo, um pensamento se manifesta na e pela linguagem e, portanto, exige seu registro. Ora, a escrita é a forma artística por excelência pela qual um pensador dá vazão à ânsia por racionalização dos seus afetos. Dessa forma, quanto mais intensa for a sensibilidade do corpo de um filósofo, mais intensa será sua relação com a escrita, maior será sua necessidade de escrever e mais forte sua paixão por essa arte do “transvestimento pela linguagem” (Ibid., p. 77) da dinâmica que se dá entre corpo e consciência ou, se quisermos, entre paixão e razão, sensação e intelecção. Ocorre, porém, que a linguagem, em comparação ao sentimento, é naturalmente limitada, como dizíamos. Contudo, não virá daí, precisamente, a prolixidade da escrita filosófica caracterizada por uma busca viciante em alcançar o inalcançável na linguagem? A verdade é que o sentimento de urgência que muitos pensadores alimentam pela escrita os condena a uma atividade sem termo, e eles sabem disso, ou seja, estão conscientes de que sua expressão linguística será, sempre, uma modéstia aproximação daquilo que foi expresso original e autonomamente por seus afetos e sentimentos intuitivos, como Rousseau percebeu.

“A vida inteira não basta para isso”, afirma Onfray. “Cada livro mostra”, continua ele, “o fosso que se escava entre o que um dia apareceu e o que vemos

escapar para o indizível, o inefável” (Ibid.). E isso “que um dia apareceu”, disse certa vez Bergson, é algo “tão extraordinariamente simples” que por isso mesmo o filósofo se encontra diante da impossibilidade de dizê-lo (BERGSON, 2006, p. 125). Ora, precisamente por isso o filósofo fala, e escreve, e pratica esse exercício por toda sua vida, inevitavelmente, de modo que o que disse Montaigne acerca de si mesmo vale quase como lei universal para todos os pensadores: “Quem não vê que tomei um caminho pelo qual (...) avançarei tanto quanto houver de tinta e de papel no mundo?” (MONTAIGNE, 2001, III, 9, p. 239-240) – eis aqui uma evidência forte da vida filosófica de Michel Onfray: sua compulsão pela escrita traduzida em uma centena de livros publicados...

Pode-se questionar num filósofo tal prolixidade? O porquê de tantos livros que nunca terminam de dizer o que pretendiam? Certamente, mas nos parece ainda mais legítimo pôr a seguinte questão: poderia um pensador decidido a viver filosoficamente cada instante de sua existência agir de outro modo? Pode-se acusar um filósofo de grafomania sem risco do ridículo? Seria ignorar os fatores que movem esse impulso à escrita. Seria não compreender a necessidade estética que o filósofo tem de transformar tudo o que lhe atinge, das menores às maiores coisas, em pensamento, isto é, em símbolo, palavra, verso, aforismo, ideia, conceito, texto, livro. Como disse Nietzsche (um notório escritor compulsivo) numa bela passagem de *A gaia ciência*, os filósofos não são “batráquios pensantes” ou “aparelhos de objetivar e registrar”, indivíduos de “entranhas congeladas” (NIETZSCHE, 2001, Pr., § 3, p. 13), não, pelo contrário: “Temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós” (Ibid.). Para um filósofo viver significa, segundo Nietzsche, dar vazão ao impulso que transforma “continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo” (Ibid.), conclui o pensador alemão.

Viver um pensamento significa também escrevê-lo, e isso no próprio ato da escrita. Em seguida, fora do escritório, é preciso analisar em todas as demais esferas da vida se há coerência entre o que efetivamente se vive e o que foi pensado. É preciso ainda retomar continuamente a pena e o papel a fim de refinar o pensamento e acrescentar-lhe novas vivências. Faz parte da arte de viver dos filósofos a prática dessa espécie de alquimia de que fala Nietzsche. Portanto, por toda sua vida, eles falam e escrevem, em especial aqueles que, como Onfray, concebem não projetos acadêmicos, mas projetos existenciais, algo que torna a relação com a escrita ainda mais complexa em virtude de um compromisso firma-

do consigo mesmo de espelhar o vivido no dito, e no dito, o vivido. Assim é que os filósofos consagram todo o seu trabalho escrito “a dizer, redizer, definir, afinar, corrigir, acrescentar, escrever e reescrever” (ONFRAY, 1999a, p. 78) sem cessar seus sistemas de pensamento. Nisso Onfray reconhece uma “admirável devoção” e “paixão” que o filósofo nutre por essa arte “que mobiliza todas as energias”, vale dizer, “a escrita” (Ibid.).

2.8

O romance autobiográfico

E se, como ensina Onfray, uma filosofia é para ser vivida, uma parte significativa do impulso do filósofo enquanto escritor será direcionada à prática da escrita autobiográfica ou, no vocabulário conceitual onfrayriano, do *romance autobiográfico*. De fato, nosso autor diz explicitamente não ser capaz de conceber “uma filosofia sem o romance autobiográfico que a torna possível” (ONFRAY, 2001, p. 14). Mas no que consiste, para um filósofo, o exercício do “romance autobiográfico”? Trata-se, evidentemente, de narrar uma vida que se quer filosófica e que, para dar cabo a esse projeto, em retrospecto se examina, se espelha, busca as relações, as genealogias de si enquanto pensador, portanto os elos possíveis entre uma experiência passada e um pensamento escrito e afirmado no presente.

Assim, quando da preparação de uma obra, o autor inclui em seu projeto a narrativa de vivências pessoais não por vaidade, menos ainda por um cultivo gratuito do próprio ego, mas sim por creditar a elas a origem de determinados problemas filosóficos e das ideias estabelecidas em consequência da tentativa de resolvê-los. Essa escrita de si é romanceada porque literária. Ou seja, o filósofo lança mão de sua memória afetiva tanto quanto de seu talento com a pluma para exercitar um tipo de escrita que não pode deixar de ser também um exercício de “transposição da vida para um plano artístico” (*Aurélio*, verbete “Romance”, acepção 4), algo que caracteriza toda obra literária, filosófica inclusive. Escrevendo à maneira de um romancista suas próprias memórias o filósofo faz, então, uma autobiografia romanceada em virtude de imprimir um tom literário à narração feita para si mesmo da própria vida, mas doravante compartilhada em cumplicidade com potenciais leitores. Os prefácios dos livros de Michel Onfray são um belo exemplo disso e, de certo modo, lembram os prólogos que Nietzsche escreveu às suas próprias obras – “talvez a melhor prosa que escrevi até agora” (NIETZSCHE, 1995, p. 12), disse Nietzsche a seu amigo Overbeck.

Isso quanto à forma, quanto à arte de escrever, que de todo modo deve estar presente como meio para um conteúdo a prevalecer, pois para o filósofo escrever não é uma atividade comercial, puro ganha pão, mas uma necessidade existencial. Sua escrita “pressupõe menos fazer parte de um processo de oportunidade de mercado literário do que para tentar resolver, para si mesmo, certo número de problemas encontrados no trabalho próprio de ascese filosófica” (ONFRAY, 2018b, p. 244). A escrita é, portanto, antes de tudo um exercício espiritual. Que um autor possa, como se diz, ganhar a vida vendendo livros é algo secundário e mesmo uma consequência bem vinda na medida em que lhe permite continuar trabalhando livremente.

Continuando nossa elucidação de tal conceito, a saber, o romance autobiográfico, digamos que se trata, ademais, de demonstrar a implicação de uma vida numa filosofia, o que significa justificar esta a partir daquela e, recíproca e consequentemente, comprometer, com o máximo de coerência, aquela com esta. Trata-se de escrever o que se vive e, em troca, de praticar uma escrita viva e pulsante. É o movimento que Nietzsche executa com maestria inigualável em *Ecce Homo* que serve aqui de modelo a Onfray – Nietzsche, cujos primeiros escritos, bem como sua última obra, são do gênero autobiográfico, escreve: “Falo apenas do vivido, não somente do pensado; a oposição pensamento/vida não existe em mim” (NIETZSCHE, 1995, nota 36, p. 125). Com efeito, todo o *Ecce Homo* é uma demonstração de como suas obras expressam suas vivências e de como estas fizeram brotar aquelas. A vida pessoal de Nietzsche está implicada em seus livros porquanto não há, para ele, um divórcio entre filosofia e vida.

Também Michel Onfray tenta evidenciar o quanto sua obra não se distingue de sua existência. Também ele fala do vivido que para ele se tornou o pensamento. Seu método de demonstração consiste em utilizar fatos de sua história pessoal como prolegômenos às suas teses teóricas e às suas hipóteses filosóficas. Assim, cada um de seus livros é aberto com um pequeno ensaio autobiográfico onde o leitor encontra, através da narração de uma experiência pessoal, a justificativa vital da abordagem teórica que se segue. De fato, há em Michel Onfray uma forte carga autobiográfica por trás de cada ideia expressa em seus textos e o sentido tanto ideológico quanto metodológico dos prefácios que os acompanham é o de explicar essa relação deliberadamente buscada e construída entre filosofia e vida, e isso desde o seu primeiro livro publicado.

Desse modo, em *Féeries anatomiques: généalogie du corps faustien* (*Espectáculos anatômicos: genealogia do corpo faustiano*), o prefácio se intitula *Tumeur* (*Tumor*) e conta a odisseia vivida por Onfray e sua companheira na luta

contra o câncer que esta contraiu e da qual brotaram as páginas desse livro sobre bioética (Cf. ONFRAY, 2003, p. 23-75). Em *Fisiologia do corpo político*, introdução de *A política do rebelde: tratado de resistência e insubmissão* (Cf. Id., 2001, p. 13-28), a experiência de trabalho, aos dezessete anos, na fábrica de queijos de sua aldeia natal onde conhece a transfiguração do corpo pela labuta, a submissão dos necessitados aos poderosos, mas também a revolta mediante recusa em protagonizar, por sua vez, a luta de classes já que, diante da oferta feita pelo proprietário para que o então jovem estudante Onfray se torne diretor em sua fábrica, ele escreve ter experimentado, “pela primeira vez, o júbilo que existe em se dizer não” (Ibid., p. 25). Donde sua proposta de uma política libertária que elogia o anarquismo e reivindica o pensamento de maio 68 e o nietzschianismo de esquerda francês tutelado intelectualmente por Bataille, Deleuze e Foucault, tudo desenvolvido em devida ordem teórica, claro, mas com a diferença de que essa teoria não é vazia como um produto de abstração pura, e sim a expressão da força de “um caráter” enraizado numa “experiência existencial fundadora” e, por isso, “impressa na carne desde os mais tenros anos” (Ibid., p. 267).

Igualmente em *Autorretrato com criança*, texto que abre *A potência de existir: manifesto hedonista* (Cf. Id., 2010a, p. XIII-XL), livro síntese de sua proposição filosófica, no qual nosso autor revisita, trinta e seis anos depois, o episódio mais marcante de sua vida, aquele que funda toda sua visão de mundo, a saber, o longo período vivido num internato dirigido por padres: “Texto adiado, muita dor para voltar àqueles quatro anos num orfanato de padres salesianos entre meus dez e catorze anos” (Ibid., p. XIII). Ou ainda, nas páginas iniciais de *Le crépuscule d’une idole: L’affabulation freudienne* (*O crepúsculo de um ídolo: a fábula freudiana*), a história de como suas primeiras descobertas literárias produziram efeito no terreno fértil de sua alma juvenil, pois aos quinze anos, no “mercado do conselho de Argentan”, sua cidade natal, Onfray descobre Nietzsche, Marx e Freud por acaso através de uma vendedora de livros usados: “Aquela senhora de cabelos curtos, cujo rasto perdi entretanto, vendia-me por uma ninharia uma grande quantidade de livros que eu lia com avidez, na desordem e no caos de uma alma sequiosa de clarezas” (2012a, p. 19). Três livros o impactaram notadamente: *O Anticristo* de Nietzsche, *O manifesto do partido comunista de Marx* e *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* de Freud, “três relâmpagos no céu negro dos meus anos pós-orfanato acenderam o fervor em que ainda hoje vivo” (Ibid. p. 21). De fato, em experiências livrescas dessa ordem cabe perguntar: “Seremos, algum dia, capazes de medir os efeitos que as ideias de um filósofo podem produzir sobre a existência de um jovem leitor?” (p. 25). Eis um campo fértil para a pesquisa filosófica e literária.

O livro *A arte de ter prazer* contém igualmente um prefácio importante, mas sobre ele convém não apenas fazer menção, e sim um comentário que nos será útil na transição entre este e o nosso próximo capítulo. Antes, porém, destaquemos que em *Théorie du corps amoureux: pour une érotique solaire* (Teoria do corpo amoroso: por uma erótica solar), publicado em 2000, Michel Onfray trata mais detidamente sobre o tema da escrita autobiográfica. O livro, que tem como texto de abertura um *Manifesto pela vida filosófica* (ONFRAY, 2018b, p. 31-42), é concluído precisamente com um *Manifesto pelo romance autobiográfico* (Ibid., p. 231-245) e, entre a abertura e a coda, encontra-se o desenvolvimento de uma proposição filosófica para pensar e subverter as relações humanas e seus códigos sociais acerca dos desejos e prazeres sexuais a partir de uma releitura das teses dos filósofos helenistas, especialmente cirenaicos, cínicos e epicuristas.

No *Manifesto pelo romance autobiográfico* lemos a seguinte exortação: a de que o filósofo seja consequente, ou seja, que aponte em sua existência os efeitos de sua teoria (Ibid., p. 236) e, do mesmo modo, que seus leitores possam “constatar na elaboração de um mundo de conceitos o peso de uma vida e a profundidade de uma biografia” (Ibid.). Essa ideia põe em jogo a coerência, tão negligenciada, entre dois mundos frequente e arbitrariamente separados: um *eu* que pensa e escreve e um eu que vive. Contudo, um filósofo é tanto mais probo quanto mais procura manter sincronizados esses dois tempos, e é por concebê-lo assim que Onfray diz não poder aceitar uma “filosofia sem a vida filosófica, e a vida filosófica sem o romance autobiográfico que a acompanha” e atesta a “autenticidade do projeto”. Para ele, “uma existência deve produzir uma obra exatamente como, em troca, uma obra deve gerar uma existência” (Ibid., p. 236-237).

2.9

Um exercício de escrita e leitura de si

Os filósofos tomam então a escrita autobiográfica como um exercício espiritual do exame e cuidado de si. Nessa ordem de ideias, Michel Onfray reafirma a noção de exercícios espirituais para pensar o romance autobiográfico como uma prática de si que passa por uma escrita introspectiva que é, na verdade, uma leitura de si. Trata-se da introspecção tão recomendada pelos filósofos estoicos da Antiguidade e, assinala Onfray, “um dos principais exercícios espirituais da prática existencial da disciplina” (ONFRAY, 2012a, p. 111). Assim, “no detalhe

da vida cotidiana do pensador”, explica ele, “o romance autobiográfico é escrito à maneira de um trabalho filosófico” (ONFRAY, 2018b, p. 240) de si para consigo. “O conjunto desse projeto”, continua Onfray, “procede” e visa “um voluntarismo ético” (Ibid.). Nessa perspectiva do exame da própria vida e da reflexão existencial a escrita autobiográfica acrescenta à escrita filosófica em seu todo elementos que servem para delinear um “testemunho do trabalho entre si e si efetuado pelo filósofo que aspira à sabedoria” (Ibid., p. 243).

Modelos de referência dessa prática atravessam a Antiguidade e parecem se concentrar, depois do período helenístico grego, nas práticas filosóficas cultivadas sob o Império Romano. Após as *Cartas, Máximas e Sentenças* de Epicuro chega-se, cronologicamente, às Cartas a Lucílio de Sêneca – obra considerada por Onfray como “um monumento no gênero do romance autobiográfico” (Ibid., p. 252) – e ao *Manual de Epicteto*, de sorte a nos darmos conta de que é toda uma tradição que perdura e evolui por séculos nessa prática de se implicar pessoalmente em reflexões filosóficas compartilhadas com um interlocutor ou discípulo, também eles envolvendo os detalhes de suas vidas em trocas epistolares carregadas de preceitos de sabedoria.

Dentre os antigos, Marco Aurélio e os seus *Pensamentos para mim mesmo* (obra também conhecida como *Meditações*) são uma referência maior para Onfray devido à mudança de paradigma que o pensador estoico promove: “Com o imperador filósofo, a escrita filosófica coincide absolutamente com a escrita de si”, de modo que “o exercício do romance autobiográfico se sobrepõe muito exatamente à doutrina” (Ibid., p. 243-244). Desse modo, como observa Denis Huisman, Marco Aurélio pratica “o estoicismo como um ideal estético da existência” (HUISMAN, 2000, p. 362) onde sua vida, seus gestos e atitudes formam a principal matéria de suas reflexões: ele viveu “sua condição humana pensando-a” (Ibid.) a fim de viver de acordo com o que julgava ser o ideal estoico. Daí o caráter inspirador de sua obra, pois nos textos de Marco Aurélio não lemos, mas respiramos o exemplo vivo da ideia de que “a obra é tanto o livro como a vida” (ONFRAY, 2018b, p. 244). Tal é o espírito da filosofia antiga existencial que Onfray busca reativar em seu próprio projeto filosófico.

Em verdade, estamos aqui diante “da grande tradição socrática” que exorta à “introspecção analítica” (ONFRAY, 2012a, p. 109) de si na qual a escrita autobiográfica serve como um espelho reflexivo. Trata-se de uma linhagem a qual pertencem claramente Agostinho e suas *Confissões*, Montaigne e seus *Ensaio*s, Pascal e seus *Pensamentos*, Descartes e suas *Meditações metafísicas*, Rousseau e suas *Confissões*, mas também seus Devaneios do caminhante solitário, Nietzsche

e seu *Ecce Homo* (Ibid.) e, adicionemos por nossa conta, John Stuart Mill e sua bela *Autobiografia*. Como entender, pois, que muitos ainda neguem legitimidade a essa longa tradição que não recusa o discurso pessoal nem odeia o eu (não obstante Pascal...), mas, pelo contrário, o cultiva e o afirma porque reconhece nele o único meio e “ponto de partida” (ONFRAY, 2010, p. 15) possível para o exercício filosófico? Como compreender que ainda se torça o nariz aos que hoje, à maneira de Onfray, reivindicam essa tradição praticando-a? Thoreau (1817-1862) critica o fato de que “a maioria dos livros omite o *eu* ou a primeira pessoa” quando, afinal de contas, “é sempre a primeira pessoa que está falando” (THOREAU, 2015, p. 17). Onfray reafirma essa maneira não muito acadêmica, porém muito francesa, de filosofar na primeira pessoa e lembra, a propósito, que o próprio *Discurso do método* de Descartes por pouco não foi intitulado *História da minha vida* (Ibid., p. 14).

Para um filósofo, a autobiografia nunca é um fim em si mesmo, jamais é a simples escrita da própria vida, mas a narração dos meios pelos quais floresceram seus pensamentos e para os quais ele deseja não a ocultação, e sim a valorização desse aspecto muito humano em sua obra. Ele deseja, portanto, revelar a relação vivencial que mantém com a filosofia. A noção socrática de vida examinada exige essa prática da confissão pessoal. Peguemos, por um instante, o exemplo de Montaigne, um mestre moderno absolutamente impregnado pelo espírito antigo: noutra ocasião (COSTA, 2014, p. 41) comentamos o quanto os Ensaios falam do método de educação imposto por seu pai, que o obrigou a aprender latim antes do francês, de sua inabilidade nos exercícios manuais ou esportivos, sua falta de jeito para administração da casa, “de seu gosto pelas ostras e pelo vinho clarete”, sobre o fato de ele nunca tomar “água ou vinho puros”, sobre seu sofrimento com os cálculos renais, as razões que o levaram a ser prefeito de Bordeaux, o horror de viver em meio à guerra civil religiosa, “seus hábitos de leitura, sua falta crônica de memória, seu gato, seu grande amigo, o filósofo La Boétie, a morte deste, seu famoso tombo de cavalo que lhe serve de experiência viva à reflexão sobre a morte, etc”. Pois bem, quando se trata de um filósofo com o gênio de Montaigne, nada disso é dito gratuitamente, mas funcionam como pequenas pepitas da vida que, para além da narração pura e simples de momentos tão pessoais, ensejam para o pensamento sempre à espreita a oportunidade de se manifestar. Dessa forma, o bom leitor dos Ensaios não deixará de perceber o quanto é “a partir dessas histórias – meios de pensamento e não fins em si” (ONFRAY, 2010, p. 14) – que Montaigne

disserta sobre: o papel da educação na construção de uma identidade; a parte herdada em toda evolução pessoal; o papel maior do corpo em sua filosofia; uma reflexão sobre a identidade, o ser, a incerteza ontológica diante de outrem; a parte animal no homem; a importância da determinação, da segurança e da rigidez estoica; a possibilidade de viver como epicuriano; e outras lições de vida capazes de servir à construção de si para seu autor, decerto, mas também ao leitor envolvido numa cumplicidade amistosa (Ibid.).

Se enganam, pois, os que pensam que a escrita de si exclui o outro porque, na leitura de um filósofo, o outro, o leitor, encontra quase sempre seu espaço ao se deixar enredar nas idas e vindas do pensamento. Montaigne estava bastante consciente desse fenômeno: “O que serve para mim pode porventura servir também a um outro” (MONTAIGNE, 2006, II, 6, p. 70), disse ele. O outro, de fato, poderá se nutrir das ideias alheias a fim de formar seu próprio pensamento uma vez que as proposições feitas por um pensador para si mesmo e a partir de problemas que lhe dizem respeito diretamente estão abertas a interpretações, apropriações e vivências outras. O filósofo parte sempre de si, mas não fica, forçosamente, preso a si mesmo. Por outro lado, ele dispensa qualquer sentimento de culpa por filosofar e escrever na primeira pessoa do singular.

Assim, “entre a recusa do ego e o egotismo alucinado” (ONFRAY, 2010, p. 14), ou seja, entre a detestação do eu e o narcisismo desenfreado, “há um espaço para dar ao eu um estatuto singular: uma ocasião de apreender o mundo a fim de penetrar alguns de seus segredos” (Ibid.). A partir daí, “a narração de um romance autobiográfico” adquire a potência de interferir positivamente noutras subjetividades, também elas desejosas de encontrar pontos de referências (ONFRAY, 2018b, p 244): “A escrita de um romance autobiográfico singular presume a leitura de romances autobiográficos exemplares” (Ibid., p. 245) porque, em filosofia, a leitura é esse exercício espiritual que supõe um “diálogo silencioso e necessário para a indução do movimento ético” (Ibid., p. 244), que é o efeito produzido em nós a partir do contato com as obras de Sêneca, Epicuro, Marco Aurélio ou Montaigne.

Também a filósofa brasileira Marcia Tiburi já abordou o tema da filosofia como experiência pessoal e autoconfissão biográfica. Em seu livro *Olho de vidro*, de 2011, ela escreve um ensaio introdutório no qual expõe os determinantes tanto das razões motivacionais que a levaram a escrever sobre o tema quanto do método adotado para fazê-lo. Haveria aí alguma relação com a prática onfrayriana de escrita e método? Teria a filósofa brasileira lido o pensador francês e se inspirado, ao menos em parte, em seu modo de composição? Talvez não. Todavia, sem dú-

vida existe uma forte convergência entre ambos quando ela escreve que

a experiência filosófica é sempre a do acontecimento da própria vida e que a autobiografia não é para o filósofo a narrativa dos fatos, mas do pensado do qual ele é o pensante, do que ele elabora na vida contemplativa, na vida teórica que caracteriza seu fazer como modo de existir (TIBURI, 2011, p. 58).

Com efeito, no livro em questão Marcia Tiburi realmente conta de que forma sua participação por cinco anos em um programa de televisão funcionou para ela como um “laboratório do pensamento” no qual elabora sua filosofia da televisão, um objeto midiático até então desprezado por ela assim como pela maior parte dos intelectuais. Aludindo a Descartes, Marcia escreve, então, um “discurso do meu método” (In: *ibid.*, p. 13-61) e, ciente de pisar em terreno hostil quando se trata de filosofar confessando uma experiência pessoal, o texto abre com um parágrafo de advertência um tanto cerimonioso, mas, igualmente, apologético de sua postura incomum:

Em primeiro lugar devo pedir desculpas ao leitor pelo longo prefácio com que inicio este livro. Em segundo lugar, a quem não se interessa por motivações devo sugerir que salte esta conversa preliminar e vá para ao primeiro capítulo, onde as questões são colocadas de um modo direto, livres da subjetividade falante deste trecho. Em terceiro lugar, se, munido de sua paciência, desejar passear nestas veredas, prometo só o que tenho a dar: o desejo de sinceridade intelectual. Boa leitura a quem considerá-la um valor (*Ibid.*, p. 13).

Sem dúvida, esse é o maior valor inerente à escrita autobiográfica: a “sinceridade intelectual” de quem reconhece não haver outro modo de pensar e de viver um pensamento senão a partir de uma subjetividade cheia de si e orgulhosa de si porque construtora de si. Sendo assim, mais à frente, na página 58, Marcia Tiburi lança esta questão provocadora: “É possível ser filósofo sem viver a vida com base na pergunta pelo próprio significado da experiência vivida?” (*Ibid.*). Michel Onfray é dos que mais firmemente vem respondendo que não!

2.10

Da dor de estar no mundo à potência hedonística de existir

Em *Féeries anatomiques: généalogie du corps faustien* Michel Onfray, com humor, imagina as queixas e resmungos daqueles que tanto se incomodam com suas páginas escritas na primeira pessoa: “Que prazer em fornecer armas para a crítica que execra a mistura do gênero autobiográfico e do trabalho filosófico...” (ONFRAY, 2003, p. 79). Todavia, não se trata de uma provocação gratuita, e sim do exercício legítimo de um método originário da convicção de que “toda teoria procede de experiências vividas por uma carne arranhada e dolorida de estar no mundo” (Ibid.). Repitamos: vida e filosofia, na obra de Michel Onfray, são duas instâncias indissociáveis. Dito isso, que nos seja permitido, a fim de exemplificar, fazer uma abordagem sobre o prefácio do livro *A arte de ter prazer: por um materialismo hedonista*, no qual o nosso autor narra a experiência determinante de sua vida de filósofo, de teórico do hedonismo e de arauto de uma ética que toma o prazer como guia existencial. Dessa forma poderemos seguir pela ponte que nos conduzirá diretamente aos três capítulos restantes desta dissertação, capítulos exclusivamente dedicados à elucidação desse hedonismo filosófico o qual não existiria, para Onfray, sem a precoce experiência com a mais intensa dor de existir – pois a dor, à sua maneira, é também um guia para a existência.

E de fato o texto em questão se chama *Algodiceia: genealogia da minha moral* (ONFRAY, 1999a, p. 11-21). Ora, algodiceia é a junção da palavra grega *álgos*, que significa “dor”, e “odisseia”, do grego *odysseía*, que, como é notório, deriva diretamente da *Odisseia* de Homero, poema grego épico, para significar, em sentido figurado, qualquer narrativa enriquecida de aventuras extraordinárias (*Michaelis*) ou uma “série de complicações, peripécias ou ocorrências singulares e inesperadas” (*Aurélios*). A julgar, pois, pelo significado de “algodiceia”, o nosso autor pretende narrar a odisseia de uma dor, a sua, para dela extrair uma interpretação metafísica e, assim, fazer da forte experiência com o sofrimento a gênese de uma ética hedonista, vale dizer, uma ética de combate à dor que toma o corpo como cúmplice e aliado na busca do prazer enquanto elemento expansível da potência de vida sem, contudo, em nenhum momento, ignorar a condição trágica em que esta está imersa, condição necessária bem difícil de ignorar quando a morte acena de tão perto.

Não se escapa sempre à dor e ao sofrimento. Quanto à morte, esta se impõe universalmente para suplantar a vida que enquanto tal fora afirmada com ela, apesar dela e, por um ínfimo instante, contra ela. Para Onfray, a lição deixada por sua algodiceia não foi apenas a de resistir à morte enquanto isso for possível, mas também a de que é preciso fazê-lo com arte, prazer e alegria apesar da dor e do sofrimento predominante no mundo e do nada que nos espera quando enfim deixarmos de aqui estar. “Nenhuma gaia ciência está isenta de uma concepção trágica do real” (ONFRAY, 1999a, p. 277), e a *gaia ciência hedonista* de Michel Onfray se inscreve na tradição atomista de Demócrito e Epicuro para, a partir dessa base ontológica, demonstrar como é possível construir sentido para uma vida posta a priori sob o signo da dor e da ausência de todo encantamento metafísico. É da afirmação da condição trágica do ser humano que surge, então, uma filosofia da alegria e do prazer, mas cuja base existencial não deixou de ser desesperante na mais profunda relação com a dor, e isso até o ponto de a própria morte ser desejada como o mais doce dos bálsamos.

Assim, Onfray inicia o livro no qual tece os princípios de um pensamento sobre o corpo e as virtudes éticas do hedonismo narrando as memórias indeléveis de um enfarte sofrido aos... vinte e sete anos de idade. “Naquela segunda-feira, 30 de novembro”, escreve ele, “meu corpo experimentou uma sapiência que se transformaria em hedonismo” (Ibid., p. 13). Estranhamente, a sabedoria veio de um corpo cuja vontade de vida foi inteiramente consumida pela agudeza máxima em que a dor se fez sentir: “Todos os movimentos necessários à minha descida da ambulância para dar entrada no pronto-socorro do hospital foram dolorosos. Eu tinha vontade de um imenso sono, de uma morte reparadora” (Ibid., p. 14). Em momentos como esse, é forte a impressão de que o ápice da dor e do dilaceramento do corpo foi alcançado. Daí que nem mesmo a morte assusta mais, pelo contrário: “Há uma paz em saber que um além do pior está totalmente excluído” (Ibid., p. 15). Talvez a dor seja a forma mais eficaz de o real se impor em toda sua intensidade, brutalidade e autoridade (Ibid.). Mas pode ocorrer também de a própria consciência ser perturbada e, assim, qualquer consolo se extingue. Nesse caso, a dor impera absolutamente e se faz sentir em toda sua pureza. No extremo, “o nada” se torna “desejável e parece doce quando a dor aniquila todo controle e o corpo” é reduzido a uma pura “estrutura animal” (Ibid.). “Sofrer como um animal”, eis o que significa “conhecer a deserção da consciência e da inteligência, depois a emergência de um devir imundo – a carne como único receptáculo da morte, como lugar de eleição do traspasse” (Ibid.).

Primeiros socorros, primeiras incisões efetuadas na carne pelos médicos.

Diagnósticos apontam a necessidade de transferência emergencial, de helicóptero, até o hospital de referência. Contudo, a neblina impossibilita a operação de voo e o transporte precisa ser feito de ambulância. Nesse caso, o paciente enfrenta um trajeto que prolonga sua convivência com a dor no lugar da morte desejada: “Passar tão perto da morte e escapar dela me parecia inadequado, um pouco como uma falta de gosto – pois é preciso saber morrer quando ainda é tempo” (Ibid., p. 17) – todavia, não está nas mãos de um enfartado sob cuidados médicos decidir acerca da morte voluntária... Na emergência do hospital, operações cirúrgicas são feitas sobre um corpo nu esgotado, fragilizado, destruído pela dor e incapacitado para a vida. Nesse momento, uma constatação se impõe: “A morte é simples, pois transforma definitivamente o corpo em puro objeto, ao passo que o sofrimento, mais complicado, coloca-o do lado da impureza: mistura de passividade e consciência, de desordem e saber, de impotência e certeza” (Ibid.). Segue-se uma descrição dos procedimentos médicos: “A pele é incisa, a carne aberta, o corpo penetrado” (Ibid.) por sondas que forçam caminho pelas artérias até o coração, “onde desabrocham em buquês metálicos” (Ibid.). “O sangue jorra da virilha aberta, escorre pelas pernas e imagina-se a própria carne maculada pelo próprio sangue” (Ibid.).

Sobre a dor, André Comte-Sponville diz algo interessante: ela é um de nossos “afetos mais fundamentais” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 183), tal como o prazer, sendo, no entanto, o exato contrário deste. Segundo diz com justeza, não existe teoria capaz de expressar o que é a dor com propriedade. A experiência de por ela ser afetado encerra toda manifestação possível. O corpo, aqui, é soberano e detém, sozinho, toda a razão. Assim, ele já “nos diz o bastante” o que é a dor, “e melhor que uma definição” (Ibid.). Por isso Comte-Sponville é econômico nas palavras sobre a dor no verbete que lhe dedica em seu *Dicionário Filosófico* sem, no entanto, deixar de dizer o que pode ser dito, e suficientemente, sobre ela: “A dor é mais que uma sensação penosa e desagradável”, escreve ele. A dor “é uma sensação que não se pode esquecer, que se impõe absolutamente, que impede qualquer bem-estar, qualquer relaxamento, qualquer repouso, enfim que é possível suportar, quando é viva, apenas no horror ou no heroísmo” (Ibid.).

Por conseguinte, o conhecimento pela dor é aquele que vem através dos abismos inerentes à condição trágica da existência humana. Conseguir escapar ao abismo após encará-lo tão dramaticamente exige de um filósofo que se faça a metafísica dessa vivência. Uma lição da qual não é possível se esquivar aqui é a da mais manifesta certeza quanto à singularidade radical da experiência profunda da vida evidenciada na impossibilidade de partilhar afetos fundamentais como

prazer e dor, tão radicalmente instalados na dimensão atômica e nuclear do corpo de cada um de nós. “A dor é uma odisseia singular que possui, assim como o prazer, o estranho privilégio de revelar a solidão, de mostrar a evidência metafísica em luzes ofuscantes e aterrorizantes” (ONFRAY, 1999a, p. 19), escreve Onfray, concluindo que “o conhecimento da dor se metamorfoseia em conhecimento pela dor” (Ibid.) na qual a experiência de quase morte se transforma, a posteriori, em experiência metafísica apreendida com a maior das propriedades apenas pelo corpo, já que nele impressa definitivamente.

Após sobreviver à morte, ainda na sala de recuperação, outra lição existencial adveio da necessidade imposta pelo destino de ter de testemunhar, após os esforços desmedidos dos médicos e enfermeiros, a morte de um idoso igualmente infartado. Como não desenvolver a partir daí uma radical alteridade, princípio elementar de toda ética e da ética hedonista em particular? As teses de Michel Onfray estão, todas elas, enraizadas em suas próprias experiências da vida viva, inclusive no que ela tem de mórbido e de contato com a morte. Dessas experiências provêm sua incansável tentativa de definir e defender um sistema hedonista em torno do qual orbitam suas obras. Tal filosofia procede, portanto, de uma lição de morte, morte esta que, porque não se efetivou, pôde, por isso mesmo, instruir sobre o seu contrário, a vida. Assim, dando seu testemunho existencial, Onfray escreve que “depois daquela lição de trevas” não restava outra coisa senão “fazer do corpo um parceiro da consciência, reconciliar a carne e a inteligência” (Ibid., p. 21). De fato, esse corpo que pensa e essa carne capaz de cultura e inteligência constituem os fundamentos fisiológicos de sua ética e de seu projeto filosófico.

Três anos mais tarde Onfray retorna ao centro hospitalar, desta vez na condição de sobrevivente visitante. Estamos lendo o epílogo do livro, sugestivamente intitulado *Dissecta membra*, uma expressão latina que significa “fragmentos dispersos”. O nosso autor é agora um filósofo decidido a tomar lições de anatomia antes de seguir em frente. Visita então as regiões menos vivas e mais macabras do hospital universitário, as salas de dissecações. Numa delas se depara, como que por acaso, “com antebraços num balcão, e, no outro, duas mãos” (Ibid., p. 316), órgãos separados de seus corpos originais, eles próprios reduzidos à condição de fragmentos corporais. Em seguida vê cadáveres e ainda outros órgãos espalhados, restos mortais úteis como materiais pedagógicos à ciência médica. Assiste então a um grupo de estudantes de medicina, futuros cirurgiões, exercitando sua arte sombria sobre um tórax aberto de um corpo sem cabeça e sem braços. Desprovido da vocação necessária, sua experiência se faz acompanhar por náuseas e mal-estares. Como poderia ser diferente, uma vez que se seu próprio corpo escapou da

condição em que agora estes se encontram, corpos inertes, há muito esvaziados de sua energia vital?

É ao término dessas páginas autobiográficas que Onfray declara seu amor à vida e sua vontade de usá-la “até furar a sola” (Ibid., p. 319), um sentimento carregado dessa urgência de viver que um dia foi expresso por Henry David Thoreau numa página do seu *Walden*: “Queria viver profundamente e sugar a vida até a medula, viver com tanto vigor e de forma tão espartana que eliminasse tudo o que não fosse vida” (THOREAU, 2015, p. 95-96). Também Onfray deseja eliminar de seu horizonte tudo o que não é vida, com a diferença de que seu ímpeto está nos antípodas de uma austeridade espartana, pois o seu desejo é o de viver de modo verdadeiramente hedonista. Contudo, priorizar a pulsão de vida em detrimento da pulsão de morte significa também afirmar a vida tal como ela é, e ela é algo que está condicionado à mortalidade. *Algodiceia* e *Disjecta membra*, prólogo e epílogo de um tratado para uma *Arte de ter prazer*, são textos que expressam um pensamento trágico. Eles demonstram que na obra de Onfray o impulso à vida com prazer e alegria não é inconciliável com a condição trágica dessa mesma vida, mas, ao contrário, é a sua própria expressão visto que o hedonismo, “sem o trágico”, não é senão “uma impostura”.

O que é o trágico em Michel Onfray? Aqui ele não inventa nada de novo, porque não precisa. O trágico é simplesmente a atitude existencial de quem procura, sem alimentar ilusões, ver e encarar a realidade tal como ela é, inclusive com suas dores, seus sofrimentos e principalmente com a finitude que a natureza impõe a tudo o que vive. Nem pessimista nem otimista, o indivíduo trágico é aquele que vê as coisas como elas são. Que o real se manifeste em toda a sua autenticidade: a vida “é assim e não de outra maneira. *Fatum*, diziam os romanos” (ONFRAY, 2019, p. 32), e isso é o próprio trágico, ou seja, uma adesão ao que é. Podemos dizer, assim, que o pensamento trágico é caracterizado por uma intensa consciência da morte, sendo a morte aquilo que funda, ontologicamente, a condição trágica do ser humano.

Não devemos nos enganar em relação a isso, pois tudo passa por aí: “Toda existência é construída sobre areia” e “a morte é a única certeza que temos” (ONFRAY, 1999a, p. 21). Contudo, que atitude o filósofo hedonista deve assumir ante o fato da morte? Sem cultivar um pessimismo mórbido nem um otimismo ilusório – um ama a morte, o outro finge que ela não existe –, sua postura tem de ser o de um desprezador da morte (Ibid.). A morte está logo ali, como se sabe. No entanto, basta saber disso e não se enganar quanto a isso. De resto, enquanto estamos aqui, vivendo, cuidemos de recusá-la e de desprezá-la. Ora, para Michel Onfray

“o hedonismo é a arte desse desprezo” (Ibid.), o que se traduz em uma forma de arte da afirmação da vida. Deixemos, pois, à morte o que a ela pertence. A vida é um pequeno intervalo da matéria consciente entre dois nada: o nada que fomos, e o nada que seremos por toda uma eternidade. O hedonismo é uma opção por um modo de vida enquanto há vida. É, então, uma recusa da morte.

Mas com isso atingimos uma de nossas questões principais, a saber: o que é, propriamente dito, o hedonismo, inclusive em sua condição pré-filosófica? Com efeito, antes de abordarmos o hedonismo enquanto sabedoria e arte de conduzir uma existência, precisamos considerar seu aspecto ontológico, qual seja, a de uma força da natureza que impulsiona a vida e a ação humana a partir de dois afetos primordiais: a dor e o prazer. O hedonismo é uma espécie de dialética entre a morte e a vida, entre o desprazer e a alegria, entre o sofrimento e o gozo. Em Michel Onfray, como vimos em *Algodiceia*, é precisamente porque a dor existe que precisamos cultivar o prazer.

3

THE OZONIDE

3

O QUE É HEDONISMO?

O nosso autor é categórico: “Somente o corpo permite conhecer”, porquanto o corpo é uma máquina sensualista “que sente, prova, toca, olha, ouve e informa um cérebro que constrói a realidade, fabrica imagens e produz representações” (ONFRAY, 2009, p. 31). O corpo é a via direta para o conhecimento da *physis*, isto é, da natureza e de si mesmo enquanto ente natural. Do mesmo modo, apenas o corpo permite o prazer, e o prazer é parte integrante do processo de conhecimento do mundo. O hedonismo é tributário do sensualismo, ou seja, trata-se de uma ética ancorada numa ontologia da matéria corporal (Ibid.). Por isso a tradição filosófica hedonista nunca toma o corpo como um objeto a ser desprezado, mas, ao contrário, sempre o teve em altíssima conta. O prazer, por certo, mas também as paixões, bem como a dor e o sofrimento tornam-se, aqui, “instâncias dignas de consideração filosófica” (ONFRAY, 1995, p. 162). É que somente pensando o corpo e buscando os meios de libertá-lo das amarras morais e dos erros da ignorância o filósofo pode conceber uma ética que é, na verdade, uma dietética de seus prazeres – e o prazer, diferentemente da dor, é, para falar como Espinosa, paixão alegre, pulsão de vida, aumento da potência de existir, donde sua importância enquanto fundamento ético.

Os usos dos prazeres são vários e pressupõem uma arte de lidar com eles que culmina, em última instância, em uma arte de viver. Somente uma sabedoria hedonista permite fazer do conjunto dos prazeres possíveis uma potência de vida, ao passo que seu oposto, a ignorância, frequentemente o converte em pulsão de morte. Eis então a razão de ser deste capítulo: iniciar uma abordagem conceitual do hedonismo visando distinguir o hedonismo inerente à nossa natureza biológica daquele que será pensado, a posteriori, como um produto genuinamente cultural que, no entanto, faz daquela natureza mesma sua substância principal. É preciso ainda dizer o que o hedonismo filosófico não é, e ele não é isso que hoje vulgarmente se entende por hedonismo no âmbito da sociedade capitalista e consumista que é a nossa. Enfim, não é possível pensar o prazer e suas implicações éticas sem analisarmos sua relação com a felicidade. Desse modo, fecharemos este capítulo com o convite que Onfray nos faz para não ver o hedonismo e o eudemonismo como dois mundos conceituais e existenciais demasiado distantes um do outro.

3.1

Prazer e dor: afetos fundamentais da vida

Pois bem, o que dissemos acima sobre a dor serve, como apontado, igualmente para o prazer. Ou seja: ambos, prazer e dor, são concebidos aqui como afetos fundamentais, o que significa dizer que, desde que se tenha um sistema nervoso suficientemente desenvolvido toda a vida, seja ela humana ou outra variação do reino animal, está baseada na relação imposta pela natureza a partir desses dois afetos opostos, primeiros e primordiais. O que é o prazer? Sendo um afeto que está na base da vida ele é, assim como a dor, algo que escapa a precisões teóricas. Também aqui é o corpo que, sentindo, nos diz a verdade inteira. O corpo detém, sempre, a grande razão da vida. O resto é interpretação do real, conceito ou, se quisermos, representação verbal aproximada da realidade percebida pelo corpo. Contudo, digamos, numa primeira abordagem, que o prazer “é o afeto que se opõe à dor”, o que significa dizer que é “o afeto que nos agrada” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 467) em oposição ao que nos desagradar. O prazer, portanto, é o afeto “que nos regozija e nos faz bem” em contraste ao que nos pesa, nos entristece e nos faz mal. O prazer, define André Comte-Sponville, “é a satisfação agradável de um desejo” (Ibid.), ao passo que a dor é tanto uma satisfação não agradável de um desejo como, o que é mais frequente, a simples privação dessa satisfação. Em ambos os casos, a insatisfação perdura, portanto o desprazer.

Definindo assim o prazer e a dor como afetos fundamentais, ou seja, como a base e o alicerce de que tudo o mais decorre na existência e a que estão submetidos todo querer, desejo e ação cabe-nos, conseqüentemente, definir o que devemos entender por essa palavra, afeto. André Comte-Sponville põe a coisa em devida ordem conceitual em seu *Dicionário filosófico*: afeto, explica ele, “é o nome comum e erudito dos sentimentos, das paixões, das emoções, dos desejos – de tudo o que nos afeta agradavelmente ou desagradavelmente” (Ibid., p. 16). Vale dizer, chamam-se afetos todas as variações entre prazer e dor a que o corpo está submetido por sua sensibilidade e que ele expressa à sua maneira, mas que nenhuma definição atende suficientemente, mas apenas aproximadamente. O afeto, essa única palavra, diz então o que é possível e necessário dizer sobre a relação corpo, sentimento e consciência. Assim, “o afeto é como o eco, em nós, do que o corpo faz ou sofre. O corpo experimenta; a alma sente, e é isso que se chama

afeto” (Ibid.).

Sendo o prazer e a dor os afetos elementares de toda vida animada (no sentido biológico do termo), eles determinarão a oscilação que *afeta* essa vida mesma, seja para mais, seja para menos potência de viver, de existir, a depender se é a dor ou o prazer que lhe atinge, que lhe aflige, que lhe afeta. E aqui, como não poderia deixar de ser, o conterrâneo de Michel Onfray convoca Espinosa, uma autoridade maior no tema que define o afeto da seguinte maneira: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (SPINOZA, 2011, III, def. 3, p. 98). Esta é a passagem da *Ética* citada por Comte-Sponville cujo comentário não é de modo algum desprovido de interesse: segundo ele, o que Espinosa está dizendo muito explicitamente é que a existência, a nossa existência humana, “não é um absoluto”, mas sim que “existimos *mais ou menos*”, segundo o ritmo de “nossos afetos” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 16) numa lógica em que “a alma e o corpo são uma só e mesma coisa”, ou seja, “não acontece nada naquele que não suceda também neste, e vice-versa” (Ibid.). O afeto? “É o nome dessa unidade” corpo/alma, explica Comte-Sponville, “na medida em que exprime um aumento ou uma diminuição da nossa potência de existir e de agir”. Noutros termos, afeto “é o esforço de viver (o conato), considerado em suas flutuações positivas ou negativas” (Ibid., p. 16-17).

Prazer e dor são as duas instâncias por trás desse relativismo de nossa existência, pois é em virtude desses afetos que, mesmo vivos, o somos em graus oscilantes. A energia vital não é algo estático, mas dinâmico e, nesse sentido, é dependente dos afetos. Por conseguinte, a vida mesma se apresenta, num dado momento, mais ou menos potente: mais potente, se é a alegria o afeto preponderante em nosso corpo; menos potente, ao contrário, se a tristeza predomina. De maneira que existimos em maior ou menor grau de vitalidade na medida mesma em que nos sentimos mais ou menos vivos, com mais ou menos força para afirmar essa nossa existência. Viver e agir constituem um único e mesmo ato: mais dor, menos vitalidade, menor força para agir. Na direção oposta, o prazer tem uma relação direta com o aumento da vitalidade que, por sua vez, proporciona força para a ação, para o movimento, portanto para a vida. Assim, dor e o prazer determinam, universalmente, mas de modo diverso em cada indivíduo, essa variação da energia vital. Vimos acima, na *Algodiceia* narrada por Michel Onfray, o quanto a dor e o sofrimento manifestam sua condição de afetos paralisantes, por vezes destruidores, da vida. Veremos, no decorrer deste nosso escrito, o quanto o prazer, a alegria e a felicidade são para o nosso autor armas existenciais de combate a

essa ameaça mortífera que é a dor. Sua afirmação é pela vida enquanto fruição, gozo, júbilo, prazer, portanto enquanto maximização da *potência de existir*, um conceito espinosista que intitula uma de suas obras.

Segundo as teses onfrayrianas, somos todos, por natureza, seres hedonistas, e esta é uma condição tão essencial à vida que se manifesta mesmo antes de esta vir à luz. De fato, considerando o tempo de gestação da vida humana, é ainda na escuridão do ventre materno, por volta da vigésima quinta semana de gestação, que se dá o momento chave no qual o sistema nervoso parece estar suficientemente desenvolvido para fazer com que “a matéria cinzenta” (ONFRAY, 2010, p. 114) reaja aos estímulos mais básicos, quais sejam, “a capacidade de sentir o prazer e a possibilidade de sentir dor – base do hedonismo” (Ibid.), logo, da condição necessária para que o indivíduo possa apreender a realidade. Por isso Onfray entende esse momento gestacional como sendo aquele no qual surge o primeiro estágio da condição propriamente humana do feto: “É essa a data”, observa ele, “a partir da qual ele sai do nada para entrar no humano, apesar de ter sido vivo desde o encontro espermatozoide/óvulo” (Ibid.). Os demais estágios do processo de humanização, a saber, a descoberta de si, dos outros, do mundo, a formação de uma consciência a partir do meio social, as memórias afetivas que constituirão um caráter etc., tudo isso não será senão um longo e complexo processo de desenvolvimento regido por essa base hedonista, variações ricas em possibilidades tanto quanto de imprevisibilidades que se dão sobre apenas dois tons: prazer e dor.

O hedonismo, num sentido mais amplo, é o tropismo instintivo que nos orienta em relação aos estímulos de que nosso corpo é o alvo receptor. Munidos da capacidade de sentir dor e prazer em todo seu espectro, tudo fazemos para atingirmos este, o prazer, ao passo que somos impelidos a nos afastarmos o máximo possível daquela, a dor. Nesse sentido cru e natural, dor e prazer são como dois polos sustentadores da vida em seu estado mais elementar. A dor, assim como sua variação, o medo, são alertas naturais evidentes para o ser vivo, avisos claros de uma ameaça a ser evitada. Já o prazer é um estímulo para irmos ao encontro de tudo o que potencialmente contribui para o fortalecimento, desenvolvimento e perpetuação da vida. Nisso o hedonismo funciona como uma bússola de precisão para todo o reino animal – do qual o ser humano faz parte – em seu estado de pura natureza.

É uma questão de seleção natural, explica a biologia moderna: “Nosso cérebro está programado para gostar de sexo”, à guisa de ilustração, “porque o sexo, no estado natural, produz bebês” (DAWKINS, 2007, p. 224), e isso garante

a preservação da espécie. Por outro lado, a mesma “seleção natural estabeleceu a percepção da dor como senha para danos corporais que representem risco à vida, e nos programou para evitá-la” (Ibid.) a qualquer custo. A dor é simplesmente um “recurso” da natureza “que funciona de modo a aumentar as chances de sobrevivência do sofredor” (DAWKINS, 2009, p. 367). “Os cérebros”, explica nosso biólogo, “são construídos com uma regrinha prática mais ou menos assim: ‘se você sentir dor, pare o que quer que esteja fazendo e não torne a fazê-lo’” (Ibid.). Lição a reter: sem a capacidade de sentir dor não haveria chance de sobrevivência para a vida animal. Assim, ainda que a dor seja um mal a ser evitado porque sinaliza um comportamento de risco ao ser vivo, se ela persistiu ao longo da evolução é porque essa utilidade de alerta natural favoreceu enormemente à sobrevivência da nossa e de inúmeras outras espécies de seres vivos na natureza. Contudo, como observa Richard Dawkins, “ainda está em aberto o interessante debate sobre por que raios tem de doer tanto” (Ibid.). De qualquer modo, nos casos extremos em que a luta contra a dor é perdida, ela devora o indivíduo até o fim se metamorfoseando em sua ausência, ou seja, em morte, quer dizer, em alívio no nada.

Na natureza que se basta a si mesma essas questões são muito bem resolvidas. Os problemas verdadeiramente humanos só têm início no âmbito da cultura e a nossa, de base judaico/cristã, por desprezar o corpo e não reconhecer o que em nós é natureza (e somos inteiramente natureza antes de qualquer coisa) tem sido desastrosa na lida com nossos afetos fundamentais a ponto de inverter a lógica hedonista ao fazer, da dor, um bem, e, do prazer, um mal. Daí a necessidade de persistir, partindo das lições fornecidas pela natureza, no desenvolvimento de um hedonismo cultural, portanto artificial – no sentido primeiro da palavra, ou seja, daquilo que é produto de uma arte do fazer – e ético.

3.2

Pan-hedonismo: a vida sob o domínio de dois senhores soberanos

Grandes nomes da história das ideias reconheceram o predomínio do tropismo hedonista natural e a importância desse fato para pensar a condição humana propriamente dita. Não se escapa a essa constatação quando nossa espécie é considerada em sua natureza. Alguns foram além e afirmaram que o único critério

realmente universal sobre o qual devemos pensar as relações entre os humanos, portanto a moral, depois a ética e a felicidade, é o prazer e a dor, ou, o que dá no mesmo, a alegria e a tristeza, o bem-estar e o sofrimento.

Demócrito de Abdera (460-357 a. C.) parece ter sido o primeiro deles, a julgar por este fragmento: “Pois o prazer e o desprazer são o limite (das coisas vantajosas e desvantajosas)” (DEMÓCRITO, 1996, p. 265). Posteriormente a fórmula é ampliada, desenvolvida e celebrada pelos cirenaicos (os adeptos da escola cirenaica, criada por Aristipo de Cirene (435-350 a. C.) no século IV a. C., cuja filosofia será objeto de análise mais à frente) que admitiam apenas “dois estados da alma – o prazer e a dor” (DIÔGENES LAËRTIOS, 2014, II, 87, p. 69). Estes filósofos são os primeiros a elegerem o prazer como bem supremo, portanto como princípio e razão de ser da ética. Para isso se fundamentam na natureza humana, ou seja, no fato de que desde a infância somos “atraídos instintivamente para o prazer” assim como somos levados a evitar “o seu oposto, a dor” (Ibid.). Historicamente os cirenaicos podem ser considerados os fundadores do hedonismo filosófico, apesar de, como veremos, Michel Onfray relativizar um pouco essa ideia.

Epicuro de Samos (341-271 a. C.), claro, que assim como Aristipo será capital para este nosso estudo quando discutirmos a gênese da ética hedonista, afirma por sua vez ser o prazer “o princípio e o fim da vida feliz” (Ibid., X, 128, p. 312) uma vez que o prazer é “nosso bem primordial e congênito” (Ibid.). Sendo assim, é a partir do prazer e por ele que escolhemos e rejeitamos o que quer que seja “e a ele voltamos usando como critério de discriminação de todos os bens as sensações de prazer e de dor” (Ibid., X, 129, p. 312-313). Como se vê, ética hedonista e natureza humana não se separam no epicurismo assim como no cirenaísmo. Já Aristóteles (384-322 a. C.), mesmo não sendo partidário da ética hedonista, não deixou de reconhecer esse “pan-hedonismo” e dedicou todo o livro X de sua *Ética a Nicômaco* à discussão do tema, deixando para a história esta fórmula universal: “O prazer e a dor, com efeito, se estendem ao longo da existência inteira e exercem peso na influência *relativamente à virtude e à vida feliz*, visto que os seres humanos elegem o prazeroso e se esquivam do doloroso” (ARISTÓTELES, 2014, X, 1, p. 357). O estagirita confirma, também ele, o tropismo hedonista.

Entre os modernos essa verdade se faz notória sob a pena epicurista de Montaigne (1533-1592): “O prazer é nossa meta (...), na própria virtude o fim último a que visamos é a volúpia” (MONTAIGNE, 2002, I, 20, p. 120), escreve ele dos Ensaaios. Trata-se de uma ideia que ganha força entre alguns representantes maiores do Iluminismo francês, como é o caso do Barão D’Holbach (1723-1789),

pensador que fez do princípio hedonista o fundamento de sua moral utilitarista e virtuosa: “Os homens são forçados, pela sua natureza, a amar a virtude e a recluir o crime, pela mesma necessidade que os obriga a buscar o bem-estar e a fugir da dor” (HOLBACH, 2010, p. 800). É a natureza a força que impera nos seres humanos mesmo quando estes são analisados na perspectiva da política e da moral, e é ela que “os força a diferenciar entre os objetos que lhes dão prazer e aqueles que lhes causam dano” (Ibid.) em qualquer âmbito que seja.

Antes de D’Holbach, John Locke (1632-1704), em seu célebre *Ensaio sobre o entendimento humano*, faz essa mesma observação certa ao escrever que a natureza “põe no homem desejo de felicidade e aversão à aflição” (LOCKE, 2012, p. 50), e que estes são os únicos “princípios práticos inatos que operam e influenciam incessantemente (como sói) todas as nossas ações” (Ibid.). Também Helvétius (1715-1771), pensador esquecido pela tradição, no entanto mais sensato e realista que um Kant, disse o seguinte:

A sensibilidade física produziu em nós o amor ao prazer e o ódio à dor; que o prazer e a dor foram depositados (...) em todos os corações, e aí fizeram desabrochar o germe do amor de si, cujo desenvolvimento deu origem às paixões, de onde saíram todos os nossos vícios e todas as nossas virtudes” (HELVÉTIUS, 1979, p. 230).

Jeremy Bentham (1748-1832), que leu Helvétius e com ele aprendeu a fórmula do utilitarismo, corrente política e moral cujo princípio é a promoção da felicidade do maior número de pessoas (se constituindo, portanto, como um hedonismo aplicado socialmente por meio da política), escreve em forma de imperativo categórico esta fórmula que veio a se tornar célebre: “A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a *dor* e o *prazer*” (BENTHAM, 1979, p. 3). Estes “dois senhores”, esses dois impulsos da natureza, onipotentes e onipresentes no corpo, logo na alma dos humanos, são incontestavelmente as molas propulsoras de seus pensamentos assim como de suas ações, afirma Bentham. Somos por eles governados “em tudo o que fazemos, em tudo o que dizemos, em tudo o que pensamos, sendo que qualquer tentativa que façamos para sacudir este senhorio outra coisa não faz senão demonstrá-lo e confirmá-lo” (Ibid.).

Enfim, Sigmund Freud (1856-1939) expressa essas mesmas ideias sob uma nova roupagem conceitual denominada *princípio de prazer*: “O princípio de prazer é um dos dois grandes princípios que regem, segundo Freud, a totalidade da

nossa vida psíquica, ou antes, é o único: todo ser humano (talvez até todo animal) tende a fruir o mais possível e a sofrer o menos possível” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 469). O conceito correlato a este é o *princípio de realidade*, porém ele vem menos se contrapor à sua verdade do que condicioná-la às condições de possibilidade que o mundo real da vida prática no âmbito da civilização impõe. Assim, segundo Freud, “o princípio de realidade também tem por fim o prazer (...), mas um prazer que, embora diferido e atenuado, tem a vantagem de oferecer a certeza que o contato com a realidade e a conformidade com as suas exigências proporcionam” (Citado por COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 469). Comte-Sponville observa com razão que em sua teoria psicanalítica (supostamente científica...) dos princípios de prazer e de realidade Freud não faz mais que “um comentário, mas psicanaliticamente fundamentado, dos parágrafos 129 e 130 da *Carta a Meneceu*” (Ibid.) de Epicuro.

Mas precisamente o que esses filósofos vêm afirmando ao longo da história do pensamento encontra, hoje, corroboração científica digna do nome. Esses pensadores que remontam a Demócrito e que estiveram na contramão da tradição espiritualista, platônica, idealista, ascética e cristã, numa palavra, transcendentalista; esses pensadores que consideraram o corpo em sua natureza imanente ao mundo real para dele extrair lições fundamentais sobre a universalidade do princípio hedonista a partir do qual puderam sugerir repostas éticas e políticas a grandes questões humanas; pois bem, o que esses filósofos materialistas, sensualistas, empiristas, hedonistas, utilitaristas, numa palavra, imanentistas sempre intuíram e afirmaram a ciência, hoje, em particular a neurobiologia, tende a evidenciar cada vez mais como sendo realmente a base ontológica certa para que pensadores contemporâneos como Michel Onfray continuem dialogando e dando prosseguimento à tradição filosófica hedonista tão desprezada e perseguida pelo ideal ascético de ontem e de hoje. “Não há ética fora do hedonismo”, sentencia Onfray (1995, p. 116). Como efeito, o nosso autor deseja, em nosso século XXI, a retomada da tradição iniciada por Aristipo e Epicuro a fim de propor uma ética filosófica consistente e forte o bastante para combater os niilismos que nos são contemporâneos.

A ontologia, isto é, o discurso sobre a realidade que fundamenta essa ética deve, à maneira do que fizeram os filósofos que acabamos de citar, ancorar-se na natureza que nos constitui. Esta, por sua vez, delegou seus poderes de comando aos “dois senhores soberanos” de que fala Bentham, ou seja, o prazer e a dor, hipótese hoje reforçada, dizíamos, pelos avanços da ciência contemporânea. Os cientistas, quando não são caluniados pelos filósofos (em geral pelos idealistas),

são seus verdadeiros aliados (comumente entre os materialistas). Um exemplo para nós emblemático encontra-se na atitude do neurocientista português António Damásio e, mais precisamente para o nosso interesse no momento, nas belas e verdadeiras palavras com as quais ele inicia seu livro de título e subtítulo bastante sugestivos: *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. Leiamos, então, António Damásio:

Os sentimentos de dor ou prazer são os alicerces da mente. É fácil não dar conta dessa simples realidade porque as imagens dos objetos e dos acontecimentos que nos rodeiam, bem como as imagens das palavras e frases que os descrevem, ocupam toda a nossa modesta atenção, ou quase toda. Mas é assim. Os sentimentos de prazer ou de dor ou de toda e qualquer qualidade entre dor e prazer, os sentimentos de toda e qualquer emoção, ou dos diversos estados que se relacionam com uma emoção qualquer, são a mais universal das melodias, uma canção que só descansa quando chega o sono, e que se torna um verdadeiro hino quando a alegria nos ocupa, ou se desfaz em lúgubre réquiem quando a tristeza nos invade (DAMÁSIO, 2004, p. 11).

Com essa bela passagem escrita por um cientista de alma filosófica, concluamos pelo fato de que, sim, existe um hedonismo universal definido por esse tropismo entre prazer e dor instalado em cada ser humano, bem como em cada outro animal, pela natureza. Contudo, há igualmente, como extensão dessa natureza primeira, porém como obra astuciosa do epifenômeno que é a razão, um hedonismo humano, exclusivamente humano, até mesmo mais que humano, vale dizer, um hedonismo filosófico, logo cultural. Este último parte daquela tendência instintiva e universal, evidentemente, mas seus fins são diversos e até mesmo infiéis à sua natureza primeira porque se realizam no âmbito da cultura e do artifício do querer humanos. É que o ser humano, ao menos o ser humano sábio, percebeu que vive melhor segundo sua natureza quando não lhe obedece cegamente, mas ponderadamente. Para isso ele se vale da sua razão enquanto artifício cultural.

3.3 Uma objeção no meio do caminho

Nosso esforço aqui é o de esclarecer, o quanto for possível, o que Michel Onfray entende por hedonismo. Antes, porém, é necessário considerar a existência de uma definição mais sumária e geral comum a todas as variantes do hedonismo e por isso encontrável nos mais diversos manuais de filosofia. Tomemos, para exemplificar, a definição que André Comte-Sponville (esse mestre das definições) oferece no seu já mencionado *Dicionário filosófico*, onde, aliás, o nosso autor é mencionado como um legítimo representante dessa tradição na contemporaneidade. Lemos, então, no verbete “hedonismo” da referida obra que este termo designa “toda doutrina que faz do prazer (*hedoné*) o soberano bem ou o princípio da moral: é assim em Aristipo, em Epicuro (embora seu hedonismo se acompanhe de um eudemonismo) ou, hoje, em Michel Onfray” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 273). Definição correta, limpa e precisa. No entanto, por se tratar de um *dicionário filosófico*, e não de um *dicionário de filosofia*, o autor, que não é partidário do hedonismo, faz uma objeção digna de que façamos uma pausa atenta antes de prosseguirmos. Assim, na esteira de sua definição, o colega de Michel Onfray faz a seguinte observação:

Admitamos que o militante que prefere morrer na tortura a denunciar seus companheiros aja tendo em vista o prazer (ou para evitar um sofrimento maior: o de ter traído, o de seus companheiros, que teriam sido torturados por sua vez, o da derrota...). Mas, nesse caso, o hedonismo nada mais é que uma espécie de teoria onivalente, que perde sua virtude discriminante. Se todo mundo age em função dela, para que reivindicá-la? (Ibid.).

Vemos nessa passagem que é precisamente a universalidade do hedonismo que Comte-Sponville considera como o “ponto fraco” da teoria quando aplicada à ética: “A doutrina só é aceitável”, escreve ele, “se der à palavra *prazer* uma extensão a tal ponto vasta que já não quer dizer grande coisa” (Ibid.). E mais: para o autor do *Pequeno tratado das grandes virtudes* a conhecida máxima de Chamfort (1740-1794), a saber, “Goza e faz gozar sem fazer mal nem a ti nem a ninguém: eis aí, creio, toda a moral” (CHAMFORT, 2009, 319, p. 99), célebre entre os hedonistas modernos (Onfray, por exemplo, costuma mencioná-la com

frequência), não deixa de ser atraente e verdadeira em boa parte. Entretanto, a seu ver, ela é insuficiente porque seria a tentativa de “erigir o princípio de prazer (que não pretende ser mais que descritivo) em ética (que seria normativa)” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 273). “Mas”, questiona, enfim, Comte-Sponville, “como esse princípio, em sua universalidade simples, poderia bastar?” (Ibid.).

Em réplica diríamos que, de fato, ela não basta, nem deve bastar, se a fórmula de Chamfort tiver de ser entendida como sugere Comte-Sponville, ou seja, como uma máxima prisioneira da “universalidade” do princípio de prazer e da sua pura e “simples” transposição para o campo da ética, sem mais. Ora, nada é tão simples assim e nenhum hedonista pretendeu se contentar com essa sumária aplicação de um fato natural a uma norma moral, ainda que ressaltando o imperativo de não fazer mal nem a si nem a ninguém. Isso seria deixar de lado a complexidade que toda tarefa ética exige, logo seria fadar-se ao fracasso desde a saída. Ademais, restaria sempre a questão necessária de saber o que se deve entender pelo principal, isto é, *gozar*, uma vez que as categorias dos prazeres e dos seus usos possíveis são tão diversas e múltiplas quanto os corpos e os temperamentos que delas se apropriam, o que impossibilita qualquer tentativa de uma universalização moral simplória.

De resto, gozar por gozar, sem fazer mal a si nem aos outros pode até bastar como regra geral, à maneira de uma divisa ética do tipo “minha liberdade termina onde inicia a do vizinho”. Mas isso não é suficiente para um filósofo hedonista que enxerga, nessa sentença enxuta, não um fim em si mesmo, mas inúmeros desdobramentos. Ele precisa ir além, e o faz hierarquizando seus prazeres e não apenas fruindo inofensivamente deles, pois não obstante ser esta uma regra fundamental, a qualidade que distingue um prazer de outro conta tanto ou mais que sua neutralidade ofensiva (não causar dano). Chamfort, com sua bela máxima, fornece tão somente a divisa, o preceito geral do qual se deve partir. Todavia, a complexidade da empresa ética surge assim que se toma a decisão de cultivar esse preceito com a finalidade de erigir o prazer em soberano bem. Daí, a nosso ver, a necessidade de fazer a seguinte distinção: uma coisa é o impulso do princípio de prazer; outra, bem diferente, é o trabalho cultural e intelectual exercido sobre essa força da natureza com o propósito de construir uma ética que incorpore um estilo de vida filosófico único, original, inimitável e, portanto, despreocupado com normas morais universais. O filósofo hedonista quer domar a natureza bruta que o habita a fim de superar seus ditames; deseja domesticar suas forças selvagens a fim de usá-las a favor da criação de sua existência humana (voltaremos a isso). Essa é sua tarefa, e para a qual nenhuma fórmula sumária basta.

Como observamos acima, o tropismo hedonista tem, por assim dizer, vida própria: ele é um fato biológico natural e universal que define o movimento de aproximação ou de afastamento do organismo em relação à fonte de estímulo tendo como critério as sensações de dor e de prazer. Determinado por essa lógica, todo ser humano tende a fruir o máximo que puder e a sofrer o mínimo possível. Não obstante, isso igualmente se aplica à lesma, à rã, ao cachorro, ao cavalo, às ovelhas, aos insetos, quiçá até mesmo com plantas e vegetais é assim que se passa. Esse é um movimento que abarca toda a vida animal na Terra e, de nossa parte, não temos como escapar da natureza que nos produziu e que nos constitui. Uma vez que nos entendemos quanto a isso, surge a problemática propriamente humana, e ela é de outra ordem, a saber, o que fazemos dessa tendência natural no âmbito da vida cultural, logo moral, que por sua vez nos rege como uma segunda natureza a despeito do que em nós é natureza primeira?

O exemplo do militante utilizado por Comte-Sponville é válido para demonstrar, por um lado, a óbvia universalidade do tropismo hedonista e, por outro, o fato de, por consequência, não existirem ações desinteressadas. Ou seja, agimos, sempre, mesmo em nossos sacrifícios mais altruístas, com base no interesse próprio. Trata-se, todavia, de um exemplo extremo, ao passo que na vida prevalece um cotidiano menos dramático ou heroico no qual as coisas são mais diluídas e de difícil percepção quanto às causas que nos governam. Um cotidiano, lembremos, feito de cultura e educação. Aliás, quem pode precisar o efeito e o alcance que a educação e a cultura exercem sobre a tendência inata e natural que pulsa no ser humano, seja para o bem, seja para o mal? E nos casos, certamente mais comuns, em que o militante preso e submetido à tortura age no sentido contrário e delata seus companheiros para salvar a própria pele? Isso está igualmente de acordo com a universalidade do princípio de prazer e das ações egoístas comuns a humanos e animais. Pode, ainda, no entanto, estar em concordância com um caráter duvidoso formado por um processo de aculturação e de moralidade menos virtuoso e que, por conseguinte, o determinou a uma escolha menos digna de sua condição humana do que de sua natureza de primata. De fato, a moral também exerce seu peso. Ela tem o poder de criar determinantes, até mesmo uma segunda natureza, como diz Nietzsche, que interaja ou se sobreponha, de uma forma ou de outra, à natureza primeira. A civilização, a propósito, não é feita senão de moral e de efeitos castradores sobre nossas tendências mais inatas. Na lógica da moral, ascética por excelência, prazer e dor podem inclusive ter seus polos invertidos e suas funções naturais distorcidas na medida em que são usados a favor de uma vida mais disciplinada, porém menos potente.

Não se pode confundir, então, o hedonismo natural e universal com aquele, artificial, cultural e particular cujo aperfeiçoamento os filósofos, desde Aristipo, se esforçam por dar conta. Este hedonismo é uma construção da razão; o outro, matéria bruta produzida por Gaia. O hedonismo filosófico busca construir uma ética que é também uma segunda natureza a ser esculpida a partir da energia proveniente do hedonismo natural. Dessa forma, a nosso ver, o hedonismo não é uma formulação tautológica, conforme a crítica que André Comte-Sponville lhe faz, uma vez que o prazer universal, considerado em seu estado de natureza, já não terá o mesmo estatuto, a mesma condição original, pois já será outra coisa após um trabalho de redirecionamento e condicionamento promovido pela inteligência humana. Noutros termos: qualquer satisfação de desejos, portanto qualquer prazer, não será um bem para um filósofo hedonista se não for lapidado, incessantemente trabalhado, justificado e fundamentado na sua razão mais que nos seus instintos, ainda que em harmonia com estes. Para uma operação dessa ordem não há fórmula universal, mas apenas decisões circunstanciais e únicas. Ao contrário da moral, a ética não é universalizável – será preciso voltar a esse tema mais tarde.

Eis, então, uma primeira distinção fundamental: o filósofo hedonista não busca o prazer puro como tal. Para isso ele precisaria estar nas savanas e viver como “um bom selvagem”, e não nas cidades como um indivíduo integrado à civilização. Todavia, o prazer é por ele querido, não rejeitado. Ocorre que, antes de sua realização, o prazer é “processado” a fim de produzir efeitos éticos determinados pelo pensamento racional. O filósofo não vive (à maneira de muitos, senão da maioria) o prazer pelo prazer, como que entregue ao puro impulso mamífero de sobrevivência, mas somente sob certas modalidades criadas, desejadas e determinadas por sua consciência e por seu gênio. Só então ele se permite viver a sensação hedônica incitada por seu corpo. Cumpre, portanto, à sua razão e à sua cultura a tarefa de esculpir o seu prazer. Em suma: é preciso haver intencionalidade, artifício, cálculo e projeto ético, caso contrário não existe hedonismo filosófico. De resto, mesmo os mais libertinos dentre os filósofos vivificaram seus prazeres com *razões* que não são exatamente unanimidades para o grosso da sociedade. Isso é muito diferente do que ocorre hoje, por exemplo, em nossas sociedades dominadas pela ideologia capitalista.

Pois o capitalismo, a fim de manter sua base de sustentação, vale dizer, o consumismo, explora com mestria o princípio de prazer dos seres humanos, sem dúvida, mas para dar cabo dessa operação precisa alienar os indivíduos de seus desejos potencialmente próprios com a intenção de submetê-los às suas re-

gras. Assim, o que capitalismo quer e consegue promover é a uniformização dos desejos e, por conseguinte, a padronização dos comportamentos humanos. Sua sobrevivência depende disso. Eis porque, antes de analisarmos, no próximo capítulo, como dois sábios da Antiguidade grega, Aristipo de Cirene e Epicuro de Samos, fizeram do hedonismo uma força ética genuína e um princípio de distinção, precisamos denunciar as deturpações contemporâneas do hedonismo que são, na verdade, apropriações distorcidas de forças da natureza inerentes aos indivíduos, forças estas as quais impulsionam seus movimentos, mas que se encontram confiscadas e desviadas pela ordem ideológica vigente na sociedade atual. Essa ordem é produzida pelo sistema de produção capitalista em sua versão extrema, a saber, o neoliberalismo que, hoje, se mostra como o maior dos totalitarismos. Tal ideologia do culto ao dinheiro, à mercadoria e ao consumo irracional se especializou no sequestro das energias hedônicas dos indivíduos para maculá-las em seus jogos nefastos os quais, pregando o prazer como isca, produzem apenas ilusões, frustrações, insatisfações, egos falhos, dores, sofrimentos, vazio existencial ou, numa palavra, niilismo. Tratemos logo, pois, de distinguir o hedonismo filosófico daquilo que ele não é: um hedonismo vulgar.

3.4

Crítica ao hedonismo vulgar

Em nossa época impulsionada por três revoluções industriais impera realmente uma espécie de ideal coletivo ou ideologia (no sentido marxista) manipuladora das massas sociais. Através dela se explora uma ânsia humana não lapidada por prazer e felicidade onde o hedonismo mais primitivo inerente a cada indivíduo desde o nascimento é utilizado como puro sistema de recompensas a partir do qual o capitalismo produz necessidades antes inexistentes e pelas quais consegue submeter uma multidão de seres humanos à sua lógica alienante de consumo. É por isso que se diz que nossa sociedade mercantil é hedonista. Vá lá, concordemos com o uso da expressão, mas tenhamos em mente que nesse caso seu sentido é o mais trivial possível. E podemos aqui subscrever o que o professor de filosofia Fernando Muniz afirma em seu livro *Prazeres ilimitados: como transformamos os ideais gregos numa busca obsessiva pela satisfação dos desejos*, onde ele escreve que o que se chama de prazer atualmente é, na verdade, “a excitação que precede a aquisição” de um bem de consumo, portanto um “prazer negativo que

antecipa o preenchimento de uma falta” (MUNIZ, 2015, p. 170) artificialmente criada no âmbito de uma cultura de formação de consumidores. Novas necessidades artificiais surgem a cada dia e, com elas, inúmeras possibilidades de satisfações superficiais servem de iscas para capturar os desejos humanos. A energia hedônica é assim desviada e efetivamente nada é mais útil à produção de exércitos de consumidores do que o tropismo hedonista em seu estado bruto. Todavia, “não há fruição verdadeira” em tudo isso e “a felicidade prometida projeta-se em um futuro perpetuamente adiado” (Ibid.) e nunca alcançado uma vez que nos mantemos continuamente insaciados.

O engodo passa sempre pelo comportamento consumista porque comprar e consumir são fontes geradoras de prazeres excitantes e viciantes. No entanto, o vício, como se sabe, leva à doença e ao sofrimento e, de fato, a medicina reserva o termo *oniomania* (ou *oneomania*) para definir quem sofre com o desejo incontrolável e impulsivo, até mesmo mórbido, de fazer compras e acumular bens. Os sujeitos identificados como consumidores compulsivos são aqueles que compram não por necessidade, mas para obter a sensação de prazer proporcionada pelo ato de comprar. Todavia, comprar pelo puro prazer de comprar se assemelha ao gozo alcançado no consumo de drogas: produz uma sensação de prazer bastante intensa e de curta duração com efeito viciante para o cérebro que passa a solicitar a repetição cada vez mais constante de novas doses de... compras. Daí a facilidade de se tornar um dependente do consumo, ou seja, um *oniomaniaco*. Nesse “automatismo que remete à toxicomania”, escreve Muniz, “os consumidores passam a necessitar das mercadorias como os dependentes necessitam das drogas pesadas” (Ibid.), e esta é a lógica doentia – sejamos francos – de nossa sociedade mercantil hiperconsumista (Ibid.). Tão doente quanto um dependente químico, o consumidor compulsivo é sem dúvida um escravo do prazer – porém ele é, antes de tudo, uma vítima do neoliberalismo.

Essa lógica define um hedonismo vulgar tão contrário ao hedonismo filosófico que há autores que preferem reservar a palavra exclusivamente para este último caso. Ou seja, para alguns estudiosos não há hedonismo senão no sentido em que os antigos gregos entendiam a palavra. Esse é o caso de Fernando Muniz que, em seu texto já mencionado, discorda do diagnóstico segundo o qual a vida na pós-modernidade é uma “busca frenética pelo prazer” (Ibid., p. 15). Ao contrário da impressão comum, Muniz considera que precisamente perseguir de modo compulsivo o prazer é um comportamento que veda o acesso ao prazer, algo para o que os gregos já alertavam: uma vez que “o prazer não é objeto de reflexão preferencial em nosso mundo atual” (Ibid., p. 16), e como apenas aparentemente,

de maneira vaga e imprecisa, sabemos o que é o prazer, como pretender alcançá-lo? É o mesmo que aspirar à felicidade sem saber no que consiste uma vida feliz. Abrir mão da reflexão para confiar inocentemente nos instintos no âmbito de uma cultura de massa impregnada de publicidade não é nem um pouco razoável e, como vemos diariamente, nunca produz resultados aceitáveis do ponto de vista ético. Persegue-se, então, mas às cegas, um objeto desconhecido, e esta é a razão pela qual Muniz afirma que “vivemos em um mundo que, provavelmente, ao contrário do que costumamos pensar, perdeu o contato com o prazer”, pois “não se pergunta mais sobre o que ele é nem como ou por que devemos buscá-lo” (Ibid., p.16-17). De fato, que prazer perseguir quando não se sabe o que ele é? Faltam aos contemporâneos os fundamentos teóricos sobre a matéria mesma de sua busca. Faltam-lhes, portanto, as filosofias hedonistas.

Daí que, para Muniz, esse prazer o qual se ignora, mas que no entanto compulsivamente se vai atrás, culmina necessariamente num estranho paradoxo: “Não somos hedonistas desenfreados: somos, inconscientemente, anti-hedonistas” (Ibid., p. 17), uma vez que essa busca às escuras por um objeto cujo delineamento se ignora impossibilita que se alcance o que quer que seja senão frustrações e descontentamentos. Busca-se desesperadamente prazer e felicidade, mas essa busca mesma produz apenas vazio existencial porquanto nos falta o aparato conceitual capaz de orientá-la. Assim, “o que nossa sociedade chama de prazer é, na verdade, compulsão e voracidade” (Ibid.). Compulsão e voracidade, porém, dizem respeito às formas grosseiras e animais de lidar com os prazeres, formas estas que persistem tanto quanto seu objeto, o gozo grosseiro, ao passo que o ser humano é capaz de ir além dessa condição para fruir de maneira verdadeiramente superior. Muniz apenas expressa de outro modo o eterno problema entre o hedonismo instintivo, natural e bruto, e o hedonismo cultural lapidado por uma educação filosófica tal como os gregos preconizavam. Ele tem razão quando afirma que o mundo atual rompeu os laços com o prazer porque perdeu o verdadeiro significado que os gregos atribuíam à fruição em nossas vidas, e nisso há uma explícita convergência entre ele e Onfray: para ambos, o que se perdeu no Ocidente da civilização industrial foi a possibilidade de obter o prazer autêntico. Cultivam-se, ao invés disso, apenas formas estúpidas de lidar com esse afeto.

Ser anti-hedonista é, nesse sentido, ser hedonista de maneira compulsiva e irracional, qual um tolo ou um animal. Evidência maior disso são os hábitos que adquirimos enquanto consumidores pós-modernos onde, inconscientemente imersos em nosso frenesi, nos assemelhamos a mariposas incapazes de se darem conta de que seu impulso natural está sendo desviado da rota originária e que

precisamente por isso se entregam, cegamente e até a morte, a uma luz artificial a qual não resistem à força de atração. Em vez de fazerem uso tão só da luz lunar como guia natural para sua sobrevivência ou para uma fruição que não acarrete degeneração, as mariposas são ludibriadas na raiz de seus impulsos por uma luz artificial intensa, porém mortal. O mesmo ocorre conosco: desconhecendo a verdadeira natureza e função biológica do prazer em nossos corpos e a implicação disso em questões éticas, nos deixamos levar, ofuscados como as mariposas, pelas armadilhas do consumismo provedor de um oceano de prazeres artificiais apesar das dores e desprazeres que ao fim engendram. O ardil nunca é visto como tal e, assim, continuamos a nos submeter a um jogo existencial que faz com que o humano permaneça inapto e entregue à própria sorte na lida com sua necessidade de gozo.

Não obstante, é na contramão desse cenário que Onfray deseja para a palavra “prazer” uma “dignidade” que ela ainda não possui (ONFRAY, 2010, p. 28). Por isso sua persistência na “trilha teórica e existencial” (Ibid., p. 29) do hedonismo que, apesar de todos os equívocos, representa uma visão filosófica do mundo (Ibid.) digna desse nome. O conjunto de seus escritos, aliás, reflete esse esforço teórico de um trabalho de depuração do hedonismo autêntico o qual ele distingue e opõe muito decisivamente à versão vulgar e grosseira do hedonismo produzido por um capitalismo hoje globalizado. Desse modo, uma crítica onfrayriana ao neoliberalismo aparece, por exemplo, em algumas páginas-chaves escritas em *A arte de ter prazer* sob a inspiração do frankfurtiano Herbert Marcuse (1898-1979), considerado por Onfray um freudiano-marxista (1999a, p. 299). Nessa crítica, o que está em questão é a relação de dependência entre prazer e felicidade ou, para adiantar uma ideia a ser logo examinada, o hedonismo é algo que necessariamente está vinculado ao eudemonismo em virtude de a felicidade resultar do conjunto dos prazeres que, por sua vez, conduzem à felicidade. E qual é o ideal que a nossa sociedade mercantil e consumista alimenta no imaginário coletivo? Precisamente o ideal eudemonista, ou seja, a ideia de que a felicidade pode ser obtida – contanto que se possa comprá-la.

Não por acaso a máquina capitalista neoliberal é tão bem sucedida em arregimentar soldados voluntários para a sua causa ideológica: é que ela promete ao sujeito, de uma maneira sofisticadamente profética, um futuro pleno de uma felicidade proporcional ao seu esforço e mérito individual, ou seja, uma felicidade condicionada ao grau de subserviência a que uma pessoa se entrega através do trabalho e de sua contribuição ao que acredita ser o único sistema de organização social capaz de garantir sua salvação. Para sinalizar a efetividade dessa promes-

sa, o sistema primeiramente alivia a fome do trabalhador e outras necessidades essenciais pela lógica da exploração do corpo faminto e desabrigado porque desempregado. A sobrevivência básica de cada um de nós está portanto atrelada ao principal instrumento do neoliberalismo: o trabalho. Vencida esta etapa primitiva, os que conseguem progredir em alguma carreira têm acesso às migalhas que excedem o feijão com arroz – ou seja, os bens de consumo que ultrapassam as necessidades básicas e que servem sobretudo para distrair as pessoas do essencial. Segue-se daí uma conversão coletiva à ideia segundo a qual com trabalho, suor e sacrifício pessoal tudo se vence e tudo se alcança – desde que nos submetamos às regras do sistema capitalista e sejamos bons consumidores.

Quanto mais o operário se submete ao regime político-econômico (ou, mais precisamente, econômico-político), maiores são as chances de ele alcançar os bens excedentes que distinguem socialmente os cidadãos entre aqueles que têm e os despossuídos. O capitalismo se assenta na ilusão de felicidade por meio da posse. Na medida em que convence a todos de que basta ter para ser e que ninguém é se nada ou pouco possui, os indivíduos se entregam a um modo de vida inteiramente devotado ao trabalho e ao consumo, sendo aquele a condição de possibilidade para este. Nesse ciclo, a vida se reduz ao “consumo das coisas”, o que “torna a ética dispensável” (MUNIZ, 2015, p. 164). De fato, que ética seria possível quando o prazer, que é o segredo do consumismo, se reduz à “mera sensação” (Ibid.) de comprar e o critério de uma vida bem sucedida toma como parâmetro o poder aquisitivo? Isso não é uma vida com sentido; isso é niilismo.

Daí a importância de Marcuse, um crítico social que na esteira de Marx considera “inaceitável a perversão do eudemonismo praticada, com êxito, pela civilização mercantil e seus imperativos de consumo, de rentabilidade, de materialismo grosseiro” (ONFRAY, 1999a, p. 299). Para Onfray, o que Marcuse busca com sua teoria crítica é conceber uma nova sensibilidade “contra o capitalismo industrial” (Ibid.), e nisso o projeto marcusiano se fundamenta no nietzschianismo em razão de invocar “uma transmutação radical dos valores” (Ibid.). O objetivo é despertar a consciência individual contra as armadilhas que buscam sua completa subsunção no todo social: “É preciso acabar”, escreve Onfray, “com a alienação dos corpos e dos sentidos necessária ao capitalismo” sempre pronto a absorver, “como um Leviatã, a energia dos homens no trabalho, para fazer deles sujeitos dóceis, objetos submissos ao princípio de realidade e aos valores do mundo industrial” (Ibid., p. 300). Ora, todo desejo pessoal singularmente sonhado por um homem ou por uma mulher se reduz, diante do mínimo contato com a realidade imposta pela economia capitalista, a uma simples ilusão. Na civilização

mercantil, os seres humanos não passam de meros insumos, e como tais são tratados.

Os valores ideológicos desse mundo industrial parecem ter atingido seu ápice atualmente. Seus efeitos sobre tudo e todos são inegáveis e sempre puderam contar com o moralismo conservador de origem religiosa reforçando seus poderes sobre os corpos. Todavia, o que hoje se chama neoliberalismo não é senão a intensificação da lógica capitalista que muito eficazmente se vale das mais avançadas técnicas publicitárias, sensacionalistas, midiáticas e tecnológicas produzidas quase que exclusivamente para explorar a *psyché* humana e seu aparato sensorial. Todo o sistema de educação, por exemplo, foi cooptado para servir ao mercado e à sua estrutura disciplinar responsável por definir os tipos e as qualidades das profissões a serem almeçadas, bem como as recompensas eudemonísticas que cada uma pode render no futuro para o carreirista de sucesso. Manipuladora dos destinos, a escola se tornou, nas palavras de Claudio Szynkier, um “cada vez mais equipado laboratório de modelagem para o mercado de trabalho”. Ao regime capitalista não interessam a singularidade e os anseios originais que, ao menos na juventude, brotam espontaneamente de cada indivíduo. Não. O que o capitalismo exige para seus fins é o “Homem Unidimensional” (Ibid.), e este se define como o homem “castrado” pronto a renunciar aos “seus próprios desejos em proveito dos engodos lançados pelo social” que ele introjeta e assimila “a ponto de acreditar, auge da ilusão, que ele está na origem dos desejos que são os seus, ao passo que não faz senão obedecer à mais ampla empreitada de condicionamento que existe” (Ibid.).

A “mais ampla empreitada de condicionamento que existe”... Estamos aqui diante de uma frase impactante carregada de uma sinistra verdade: a de que o capitalismo produziu, numa escala sem precedentes, o tipo humano adequado aos seus fins. Com efeito, a sociedade de consumo na qual estamos inseridos se baseia nesse único ideal de igualdade: somos todos iguais, desde que sejamos consumidores – e de fato somos cotidianamente transformados em consumidores tanto quanto, em última instância, em vidas para consumo (para usarmos a expressão de Zygmunt Bauman). E aqui não importa tanto o conflito social entre aqueles que têm as mais cobiçadas e fetichizantes mercadorias e aqueles que são obrigados a se contentar, como podem, com o mínimo necessário para sua sobrevivência e subsistência. O ponto é que todos, salvo raríssimas exceções, desejam alcançar a condição de consumidor ideal. Em termos de valores que regem os comportamentos humanos, vivemos hoje em um opressivo sistema de homogeneização responsável por produzir um enorme nivelamento nos modos de pensar,

de não pensar, de desejar, de trabalhar, de amar, de temer, de sofrer, de viver... O capitalismo é “incompatível com qualquer estrutura inerente de diferenciação” (CRARY, 2016, p. 22), e é por isso que nossa época privilegia apenas os sujeitos adaptados e socialmente úteis. Também por isso nada causa mais aversão que a diferença individual, donde a epidemia de atos de intolerância e seus horrores noticiados diariamente.

A ideologia alienadora analisada por Marx no século XIX vigora atualmente de modo muito mais intensa devido à espetacularização dos jogos sociais, algo recente cujo paradigma crítico foi estabelecido pelas análises de Guy Debord (1931-1994). O trabalho escravizante e o encantamento fetichista pela mercadoria ganharam ainda mais força no contexto da *sociedade do espetáculo* que é a nossa desde a segunda metade do século XX. Nela, a *imagem* midiaticizada alimenta o imaginário popular útil à ideologia neoliberal que assim fornece continuamente os tipos ideais de vida e de comportamentos a serem almejados e adotados por todos e cada um. É dessa forma que os operadores do capital mundial cooptam massas de vidas humanas para sacrifícios voluntários. O princípio disso, apontávamos, está na capacidade de explorar artificialmente a faculdade desejante dos indivíduos lhes oferecendo fontes de satisfação para necessidades antes inexistentes. Para isso são criados ininterruptamente novos objetos de desejos que nenhum montante financeiro é capaz de dar conta, apesar do alívio momentâneo que ao menos os ricos têm acesso. Contudo, todos nós, enquanto homens e mulheres modernos, estamos enredados nessa mesma armadilha inescapável. A esse respeito, inspirando-se nas teses de Georg Simmel (1858-1918), Renato Nunes Bittencourt observa perspicazmente em seu artigo intitulado *Dinheiro: o duplê da virtude*, publicado na Revista Filosofia Ciência e Vida em outubro de 2012, que

a sociedade capitalista, por meio de sua miríade de oportunidades de consumo e ofertas de produtos, estimulou a ampliação da capacidade desiderativa do homem moderno em sua ânsia pela obtenção de mais prazer a cada instante. Como os desejos brotam constantemente em um ritmo tecnicamente incapaz de ser adequadamente satisfeito, a abundância financeira alivia essa tensão psíquica e serve de mecanismo social de distinção (BITTENCOURT, 2012, p. 27).

Todavia, idólatra do dinheiro e vivendo para alimentar sua sede de posse,

no lugar de diminuir a produção de desejos e assim conseguir desenvol-

ver uma vida mais frugal, o homem moderno se esforça sofregamente para adquirir cada vez mais dinheiro para satisfazer os seus infindáveis desejos, imergindo assim em um processo de alienação existencial do qual se torna incapaz de se emancipar, resultando não raro no seu próprio adoecimento (Ibid.).

Pouco a pouco desejos vãos e artificiais se tornam necessidades imprescindíveis e é nisso consiste, ao menos em parte, a “empreitada de condicionamento” dos seres humanos. O efeito nefasto dessa lógica é sempre o mesmo: “Os desejos humanos” genuínos “são pervertidos, massacrados, destruídos” (ONFRAY, 1999a, p. 300) desde sua base. “Em lugar das pulsões naturais”, escreve Onfray, “enxerta-se na alma do homem unidimensional uma vontade de adequação aos modelos sociais” (Ibid.). Disso resulta que precisamente por serem desejados por todos é que tais modelos preestabelecidos funcionam como credenciais para ingresso a uma suposta cidadania. São modelos transcendentais que, por ânsia de segui-los, já não desejamos livremente, mas tão só como seres coagidos. Queremos, então, unicamente “o que o social nos mostra como sendo, aparentemente, o único desejável possível” (Ibid.) e, com isso, o que realmente desejamos é nos adequarmos. De fato, o “homem unidimensional” é impulsionado por aquilo que Erich Fromm chama de “caráter mercantil” cujo anseio não é outro senão “a completa adaptação” (FROMM, 2014, p. 147). Em suma: vivemos, a nível global, o tempo dos desejos únicos tanto quanto a era do pensamento único.

Aos capitalistas interessa manter o sistema como está, produzindo incessantemente seu próprio e principal insumo, isto é, o humano unidimensional, alienável, manipulável e padronizado tal como requerido por todo sistema político, econômico e ideológico totalitário, ou seja, todo sistema fechado em si mesmo. É o que Guy Debord condensa em um aforismo de *A sociedade do espetáculo*: “O espetáculo na sociedade corresponde a uma fabricação concreta da alienação”, escreve ele. “A expansão econômica é sobretudo a expansão dessa produção industrial específica. O que cresce com a economia que se move por si mesma só pode ser a alienação que estava em seu núcleo original” (DEBORD, 2017, § 32, p. 48). Debord denuncia aqui a expansão máxima da alienação da existência humana mediada por imagens que difundem a lógica do capitalismo a todas as esferas da vida pública e privada. Para isso, todos os meios de comunicação de massa como o cinema, as propagandas, as revistas, os telejornais, as rádios e as telenovelas, também a música e, hoje, as redes sociais e as igrejas evangélicas são úteis. A ideologia do trabalho enquanto culto ao trabalho, por exemplo, nunca é questionada, mas, ao contrário, é sempre celebrada mediante a imagem típica do “homem de bem” e “pai de família” que através do trabalho cumpre seu dever

social e, em troca, conquista sua dignidade cidadã, isto é, seu status de consumidor. Uma tal imagem se tornou sacrossanta e seu poder simbólico é tão forte que cada um está assim predestinado a se tornar trabalhador para poder ser também consumidor. A própria “potência” da vida, como dito, passa a ser medida não por ela mesma, mas segundo o “poder de compra” do sujeito, portanto por sua dependência em relação ao dinheiro e às coisas que através de sua posse ele consegue adquirir.

Michel Onfray chama a atenção para as implicações éticas e hedonistas desse cenário no qual os desejos e impulsos espontâneos dos indivíduos lhes são subtraídos desde a raiz para que, em seu lugar, prevaleçam padrões sociais convenientemente aceitáveis. Quando “a alienação está em seu apogeu, queremos o desejo que nos é sugerido” (ONFRAY, 1999a, p. 300) em detrimento de nossos próprios desejos, para sempre abandonados. Assim:

O princípio de prazer está inteiramente submetido, com a ajuda das técnicas em que o capitalismo excelsa – sistema mediático e sociedade do espetáculo – , ao princípio de realidade. Trata-se de fazer desejar o que é útil ser desejado para o social – as mercadorias, os bens de consumo, por exemplo (Ibid.).

Marx e Lafargue acertaram em cheio quando apontaram aspectos religiosos por trás do capitalismo, como no caso do fetiche dos consumidores por suas mercadorias. O professor Fernando Muniz lembra, em seu *Prazeres ilimitados*, que “a neurociência tem demonstrado, por meio do escaneamento do cérebro, que certos produtos causam a mesma resposta neural que as imagens de santos no cérebro de religiosos” (MUNIZ, 2015, p. 164). Isso significa que “a contemplação de um novo modelo de iPhone e da imagem do Cristo crucificado são equivalentes em termos de reação neural”, o que “explica a veneração, as peregrinações e os sacrifícios que os consumidores fiéis se dispõem a fazer para obter um novo modelo que está prestes a se tornar obsoleto” (Ibid.). Quanto à produção de desejos uniformes maciçamente sugeridos, uma das mais recentes técnicas a favor do capitalismo leva o nome de “neuromarketing – essa esquina onde a neurociência estende a mão para a propaganda” (Ibid.). É a partir do neuromarketing que surgem as mais avançadas estratégias midiáticas concebidas exclusivamente para “a produção de desejos em massa” (Ibid.). Em tudo isso, lembremos, é sempre o impulso humano ao prazer que é explorado.

Prosseguindo nessa linha crítica, Onfray aponta para os efeitos nocivos

gerados pela ideologia neoliberal a qual produz, por um lado, o hedonismo ruim, vulgar, criticável e, por outro, afasta os indivíduos do hedonismo genuíno, aquele que se define como a capacidade de viver em harmonia com os desejos e os prazeres sem que sejamos por eles dominados e escravizados devido a um encantamento fetichista por mercadorias e hábitos viciantes de consumo. Na lógica do capitalismo, ressalta Onfray, “falsos ídolos são promovidos a ideais” que encantam, iludem e nos convidam a chafurdar num “hedonismo vulgar” que não teria outro efeito senão o de nos desviar “do hedonismo autêntico” (ONFRAY, 1999a, p. 300). Qual o resultado produzido? Que diferença há entre hedonismo vulgar e hedonismo autêntico? Esta: “Gosta-se de ter, ao passo que se deveria ser, quer-se acumular, possuir, consumir, ao passo que se deveria ter júbilo, amar, gozar” (Ibid.) – mas, ah!, como estamos distantes dos júbilos autênticos...

Porque para ter júbilo, amar e gozar legitimamente é necessário se apropriar daquilo mesmo de que se faz lenha para a combustão da sociedade neoliberal: é preciso tomar posse de si, reivindicar a propriedade do eu, reclamar a individualidade porquanto, como foi salientado, “a energia que faz a civilização” mercantil “funcionar” não é “captada” noutro lugar senão “nos indivíduos” que, uma vez integrados ao sistema, se despojam “de suas próprias capacidades de gozo” (Ibid., p. 300-301). Ora, nesse jogo de submissão social pelo qual se abre mão da energia própria e da capacidade de decidir por si mesmo sobre as potencialidades da vida e do corpo, é sempre o prazer que está em foco e é sobre ele que se decide, explicitamente ou não. A autenticidade do prazer é inerente à individualidade livre, autônoma e independente. Pertence, portanto, às escolhas singulares de uma vida baseada na liberdade.

A deturpação e a corrupção do gozo, por outro lado, estão inseparavelmente ligadas aos jogos sociais dominantes que sacrificam “o prazer autêntico” no “no altar do real” (Ibid., p. 301) onde o impulso do prazer individual é tolhido e abatido pela realidade imposta pelo social e suas formas de condicionamento e de controle da vida. No ápice, a servidão se faz voluntária e, “como única compensação” hedonista possível, “os fanáticos pela autocastração se lançam sobre o consumo” porque, imersos em seu mundo de ilusão e de vazio existencial, “ter dispensa-os” comodamente do trabalho “de ser” (Ibid.). Essa cooptação de sacrificantes voluntários do *ser* se dá desde sempre, como Marx há muito constatara, com o apoio de forças ideológicas opressoras a serviço do capital, vale dizer, “as superestruturas ideológicas” (Ibid.), quais sejam, “a Escola, a Igreja, a Família e os ideais que lhes são associados – o Saber, a Religião, a Moral” (Ibid.). O Exército e as ideias de Pátria e de Nação (Ibid.) completam o cerco de um siste-

ma político/social conservador e repressor nos costumes, porém extremamente liberal em economia. Vivemos nesse mundo em que os fluxos monetários flutuam livremente nas nuvens do ciberespaço enquanto seus servidores humanos, imponentes, se arrastam na terra concreta com um pacote muito limitado de opções de locomoção existencial – em geral lhes são oferecidos, depois do chão da fábrica ou do escritório, o piso reluzente de um shopping center ou de uma igreja evangélica.

Todos esses instrumentos sociais controlam os impulsos individuais com o único propósito de fazer os indivíduos abdicarem de “suas próprias forças” (Ibid.). Sujeitamos-nos, inconscientes desse mecanismo, à ideologia imposta pelo mercado que nos enreda no seguinte comércio: “Dê sua liberdade, sua inteligência, sua capacidade de decidir livremente e, em troca, você se tornará cidadão, diplomado, pai ou mãe de família, soldado, graduado” (Ibid.). Em suma: entregue sua individualidade, com tudo o que de singular e original ela porta em potência, e você será, em ato, um ser comunitário plenamente integrado, quer dizer, um “fantasma, sombra de si mesmo, função social...” (Ibid.). A isso nos submetemos, voluntariamente, devido a uma impregnação cultural que tem em seu cerne uma promessa de fruição que nunca é cumprida. Ora, contra “as carnes” que “são assim produzidas, todas semelhantes” (Ibid.), o hedonismo autêntico deseja a “bela singularidade” (Ibid., p. 309), esta força única capaz de se opor à “onipotência dos valores de mercado” (Ibid.). É nessa ordem de ideias que o hedonismo filosófico – uma ética que reivindica o prazer genuíno como “imperativo categórico” – deseja “a produção de um estilo” que se define como “o contrário da uniformidade e da integração na massa” (Ibid.). É também nesse sentido que o hedonismo é uma filosofia “individualista” a qual se assume, em consequência, como uma ética “libertária” (Ibid.).

3.5

Hedonismo e eudemonismo

Mas voltemos a um ponto de interesse central o qual foi apenas aludido no tópico anterior, mas não devidamente desenvolvido, a saber, a distinção conceitual entre hedonismo e eudemonismo, ou, por outras palavras, a diferença filosófica entre as noções de prazer e de felicidade. Eis aqui um jogo de definições um tanto problemático com o qual nos deparamos frequentemente. Com efeito, a consulta

de qualquer bom dicionário ou manual de filosofia irá oferecer definições distintas para cada um desses termos. Assim, do lado do hedonismo temos o prazer concebido como o bem a que todo homem e cada mulher deve buscar como ideal motivador da conduta ética. Já o eudemonismo, por sua vez, diz respeito à ideia de felicidade entendida como sinônimo de bem-estar e serenidade, objetivos a que deve visar a ação moral virtuosa. As duas expressões pertencem ao vocabulário filosófico e possuem significados próprios e independentes, de modo que o prazer e a felicidade parecem realmente não dar conta, indistintamente, das “mesmas situações”, “emoções” e estados “físicos e psíquicos” (ONFRAY, 2008, p. 45): à palavra prazer imediatamente ligamos os sentidos a um estado de satisfação do corpo em relação a um desejo ou à causa de determinada sensação prazerosa; à felicidade associamos o estado de espírito de quem se encontra tranquilo, imperturbável, sereno e em paz consigo mesmo. Pode-se ainda dizer que está feliz quem se encontra alegre ou contente, porém costuma-se dissociar dessa condição o sentimento de prazer.

Não obstante, Michel Onfray vê o prazer e a felicidade menos como dois mundos conceituais distintos ou como dois estados do corpo separados e independentes um do outro do que como duas formas de expressar uma única e mesma realidade (Ibid.). De fato, como pensar num estado de felicidade que exclua o prazer ligado à satisfação mesma de estar feliz? É difícil dissociar uma coisa da outra e, observa Onfray, uma tal distinção implica em incongruência. Se determinados tipos ou fontes de prazeres podem gerar sofrimento após sua fruição (o consumo ou o abuso de certas drogas, por exemplo), e se nesse caso pode-se apontar uma separação entre prazer e felicidade, por outro lado é difícil ascender a esta sem aquele. Certos prazeres, se bem fruídos, conduzem diretamente à felicidade e à serenidade como que por uma porta de entrada principal que seria difícil acessar sem as chaves do júbilo. Nesse sentido podemos afirmar que a felicidade não é senão um prazer mais ameno e mais duradouro, pois a verdadeira diferença entre o prazer e a felicidade encontra-se mais na ordem dos graus de intensidade do que numa suposta natureza exclusiva e inerente a cada um desses estados de espírito. Ou seja, entre ambos temos mais uma gradação harmônica composta com picos mais extremos aqui e ali do que dois mundos independentes ou mesmo, como querem alguns, incompatíveis entre si.

Esses picos de oscilação, todavia, são mais que do suficientes para marcar diferenças significativas da experiência que envolve ambos os sentimentos. Com efeito, Onfray define o prazer como “uma sensação bastante violenta para que provoque um curto-circuito da consciência”, quer dizer, “no momento do gozo,

há apenas ele e não há lugar para a razão, a inteligência ou o trabalho intelectual útil para saber que se vive nesse momento emocional específico” (Ibid., p. 46). Significa afirmar que, em virtude de sua intensidade máxima, o prazer se apodera do “sujeito emocionado” (Ibid.), pois a força de certos prazeres é de tal ordem que a consciência é anulada por um breve instante (Ibid.). Nesse gozo puro vive-se a experiência de ser dominado pela força hedonística da natureza. De certo modo e em certos casos, experimenta-se uma inconsciência resultante da consciência alterada de que Baudelaire dá um testemunho poético em *Paraísos artificiais*. Todavia, não deixa de ser perigoso brincar nos arredores desse abismo. Daí a necessidade de um trabalho seletivo da razão sobre os tipos e as fontes dos gozos antes de entregar o organismo a uma fruição muito aguda visto que, durante esta, não será possível qualquer escolha, e depois será, certamente, tarde demais. Como escreve D’Holbach, “os prazeres mais vivos são comumente os menos duradouros”, no entanto são os que “produzem as comoções mais violentas no organismo humano; de onde se segue que um homem sábio deve ser econômico com eles, visando à sua própria conservação” (HOLBACH, 2014, p. 17).

Quanto à felicidade, esta se encontra, explica Onfray, “a montante ou a jusante”, ou seja, “antes do prazer esperado ou depois daquele que se teve” (ONFRAY, 2008, p. 46), mas sempre a ele ligado. A diferença está em que ela, a felicidade, deve sua manifestação emocional à consciência, isto é, ao fato de que toda felicidade é um estado psicológico originário de um reconhecimento lúcido e soberano de si mesma. Quer dizer, todo indivíduo feliz não tem dúvida de que o é e que assim se encontra – ainda que, como vimos na crítica ao consumismo fomentado pelo capitalismo, exista uma perversão eudemonista, vale dizer, a felicidade ilusória e enganosa a qual muitos se entregam. “O estado de felicidade”, observa o nosso autor, é naturalmente “menos violento que o de prazer” em virtude de invocar “a doçura, a paz, a serenidade, a calma aferentes às certezas de que um contentamento alegre ocorrerá ou acaba de ocorrer” (Ibid.). A felicidade é, assim, dependente da mais vívida lembrança de um prazer fruído recentemente e cuja satisfação, ainda quente no corpo, se faz sentir na forma de um estado físico e psicológico pleno de uma alegria serena. De modo semelhante, a expectativa segura e certa de estar prestes a viver um momento prazeroso já produz a tão desejada *eudaimonia*.

“Com a felicidade”, escreve Onfray, o corpo parece conhecer “arroubos mais voluptuosos do que com o prazer, gerador de forças mais terríveis, de energias aumentadas e consideráveis” (Ibid.). A volúpia é, então, um movimento bem mais calmo e, como tal, permite a plena consciência de que se vive um estado de

felicidade em ato. O prazer, por seu turno, é um movimento rápido, forte e pode ser intenso o suficiente ao ponto de dominar todo o corpo, sobretudo sua parte consciente. Nisso reside a diferença substancial: a intensidade forte e inconsciente, porém breve, de um (o prazer); e a serenidade duradoura e consciente de se encontrar em mar calmo e tranquilo, por certo, mas também de vir a viver novas e intensas aventuras hedonísticas mais à frente no tempo (a felicidade). Apesar dessa distinção, estamos, ainda assim, tratando da dinâmica própria de fenômenos emocionais que compartilham a mesma natureza, razão pela qual Onfray considera um erro pensar “o hedonismo e o eudemonismo como dois mundos separados” (Ibid.). Sobre isso, ele afirma não existir “nenhum instrumento de medida física ou metafísica” que permita “qualificar” ou “quantificar as intensidades úteis para decidir” (Ibid.) a seguinte questão: qual deles, o prazer ou a felicidade, desempenha o papel preponderante sobre o indivíduo? (Ibid.).

Contudo, uma preocupação maior com a ideia de prazer se impõe em razão de o prazer, apartado da noção de felicidade, ter sido historicamente estigmatizado, censurado e condenado por mais de mil anos de dominação cristã sobre os corpos. De fato, o cristianismo associou o corpo e o prazer à animalidade terrena tanto quanto a um pecado a ser combatido em nome da alma celestial. Por estar diretamente ligado à carne, o prazer se tornou o pecado por excelência. Onfray afirma que esse delírio colaborou “singularmente para diabolizar” o prazer, “torná-lo inaudível, carregado de miasmas e odorizado pelos gases pútridos do inferno católico” (Ibid.). A campanha difamatória cristã foi reforçada pela associação dos prazeres aos instintos mais animalescos quando, na verdade, “nenhum hedonista jamais propôs como ideal os plenos poderes dos instintos, das pulsões, das forças noturnas que assemelham o homem ao mais selvagem, ao mais brutal animal” (Ibid., p. 46-47). O cristianismo, enquanto deturpa por séculos a fio a noção de prazer não deixa, por outro lado, de celebrar a ideia de felicidade sob a roupagem teológica da bem-aventurança, da glória ligada à felicidade eterna desfrutada num paraíso fictício após uma vida de agonia e sofrimento passageiros nesta Terra bem real. Enquanto o filósofo hedonista vê o prazer e a felicidade como afetos e sentimentos interdependentes, o cristianismo separa radicalmente essas duas instâncias e faz a vida feliz depender da dor de existir.

Essa contaminação cristã, todavia, não atinge o hedonismo professado por Michel Onfray porque ele se inspira em um tempo pré-cristão, mas precisamente no helenismo grego, para poder pensar uma ética do prazer digna do nome. É da ética grega, portanto, que ele parte e esta é, essencialmente, uma ética eudemonista. Ocorre, porém, que eleger a felicidade como meta nos aproxima igualmente

do prazer, e é nesta aproximação que Onfray insiste em *As sabedorias antigas*, obra na qual inicia sua história da filosofia na perspectiva do hedonismo e onde lemos a seguinte ideia: a de que “a ética grega é” essencialmente “eudemonista”, pois

sejam quais forem as escolas, elas convidam o homem que pratica a filosofia a se desvencilhar do que impede sua felicidade, a trabalhar seus desejos para rarefazê-los e torná-los inofensivos, a se desfazer de todas as amarras que dificultam e até impossibilitam um trabalho de purificação de si mesmo. O propósito é a autonomia, a independência, a ausência de sofrimento, de problemas, a existência feliz e a *vida filosófica* [grifo nosso] que a permita. Os exercícios espirituais, as reflexões, os diálogos, as meditações, as relações de mestre com discípulo, tudo isso visa a construção de uma subjetividade radiosa, solar, independente e livre. E da fabricação dessa individualidade nasce um prazer, o prazer obtido consigo mesmo. *O eudemonismo, então, possibilita o hedonismo* [grifo nosso] – definido pela capacidade de desfrutar de si como um ser em paz consigo mesmo, com o mundo e com os outros (Ibid., p. 47).

Onfray fala aqui de um prazer que emerge da felicidade inerente a uma arte de viver e de saber desfrutar de si enquanto individualidade bem constituída, algo que remete à temática do sábio que se basta a si mesmo e que é uma constante na ética filosófica antiga. Contudo, não se trata apenas de uma questão de parentesco: o eudemonismo, aponta ele, é condição de possibilidade para o hedonismo, assim como o inverso é ainda mais verdadeiro visto que o filósofo hedonista deseja, precisamente, que o conjunto de seus prazeres potencialize sua vida e a dinamize movimentando-a, porém num grau maior do que poderia admitir um eudemonista de profissão convencido de que a calma ataráxica lhe é suficiente. É assim entre os estoicos, por exemplo. No entanto, mesmo os mestres da ética da virtude austera desfrutam, em qualquer grau que seja, do prazer contra o qual estão sempre armados, pois o momento mesmo em que se realiza sua ação virtuosa é gerador de um inegável júbilo – lembremos aqui a sentença de Montaigne já mencionada: “Na própria virtude o fim último a que visamos”, consciente ou inconscientemente, “é a volúpia” (MONTAIGNE, 2002, I, 20, p. 120).

No campo do hedonismo, essa volúpia é assumida e requerida pois aqui o filósofo, seja ele de tendência cirenaica ou oriundo da escola epicurista, deseja que suas lembranças sejam boas e estejam ligadas a experiências de fruição dos prazeres certos e na intensidade conveniente à manutenção de sua alma serena e imperturbável. A ataraxia está assim presente em ambas as posturas éticas e estas, por sua vez, se movimentam numa mesma escala de variáveis. Desse modo,

enquanto um seguidor de Aristipo privilegia os cumes inconscientes do prazer máximo e positivo, um epicurista fiel à sua doutrina buscará manter sua consciência bem desperta e alerta se entregando somente aos prazeres ditos moderados, ou seja, aqueles minimamente entorpecentes. Nos dois casos, porém, podemos subscrever a seguinte definição de felicidade: “A felicidade”, escreve D’Holbach, é “um estado de quiescência contínua às maneiras de sentir e de existir que nós achamos agradáveis ou em conformidade com o nosso ser” (HOLBACH, 2014, p. 14).

Aristipo e Epicuro, estes dois mestres maiores do prazer e da felicidade, definirão duas tendências básicas na sabedoria hedonista: para um, o prazer autêntico é cinético, ou seja, um movimento corporal; para o outro, o melhor prazer se dá de forma catastêmica, isto é, em repouso porque em maior comunhão com o espírito e a ataraxia. Todavia, assim como entre o prazer e a felicidade existem mais assimilações necessárias do que distinções, veremos igualmente que Epicuro não ignorou de todo a parcela de dinamismo própria de sua filosofia do prazer, bem como o fruidor emblemático que foi Aristipo não desvalorizou os júbilos ditos negativos que surgem no momento da evitação de um desprazer. Isso dito, assinalemos que há diferenças dignas de análises: Aristipo e Epicuro são dois filósofos éticos simultaneamente hedonistas e eudemonistas. Contudo, a temperatura entre os respectivos estados de alma (ou seja, entre o prazer e a felicidade) oscila significativamente quando consideramos o adepto de um mestre ou o discípulo do outro.



A INSPIRAÇÃO CIRENCICA E EPICURISTA: GENEALOGIAS DA ÉTICA HEDONISTA

4

A INSPIRAÇÃO CIRENAICA E EPICURISTA: GENEALOGIAS DA ÉTICA HEDONISTA

Quando se trata da origem do hedonismo enquanto corrente de pensamento todos os manuais e a maior parte dos estudiosos são unânimes: a ética do prazer tem seu iniciador histórico na figura de Aristipo de Cirene, aluno de Sócrates e criador da escola cirenaica. Michel Onfray, em *A arte de ter prazer*, texto de 1991, considera essa tese verdadeira e também ele aponta Aristipo como “ancestral” e “pai” de todos os filósofos hedonistas – “pelo menos na tradição ocidental” (ONFRAY, 1999a, p. 236). Todavia, no primeiro volume de sua *Contra-história da filosofia*, que data de 2006, o nosso autor revê esse lugar comum em relação à gênese do hedonismo e acrescenta algumas sutilezas a essa matéria.

O que é a *Contra-história da filosofia*? É a escrita de uma história alternativa da filosofia composta por pensadores e correntes de pensamento esquecidos, marginalizados, desprezados e colocados no limbo da história oficial das ideias não por falta de peso, estatura ou importância conceitual, mas simplesmente porque no campo de batalha das ideias a história que veio a se tornar tradição pertence aos vencedores que, naturalmente, se deram o direito de oficializá-la impondo suas escolhas. Qual é essa tradição dominante? É a filosofia idealista em suas variantes platônica, cristã e alemã (ONFRAY, 2008, p. 23). Contra essa tradição filosófica espiritualizada e historicamente vencedora Onfray opõe uma alternativa denominada “contratradição”, qual seja, “a filosofia hedonista”, vale dizer, uma filosofia “materialista, sensualista, existencial, utilitarista, pragmática, ateia, corporal”, numa palavra, uma filosofia “encarnada” (Ibid.).

Em seu recorte da história do pensamento, Onfray considera essas ramificações como interdependentes. Assim, todas elas contribuem para uma teorização e panorama da história do hedonismo enquanto tradição filosófica. Como pensar uma ética preocupada com o corpo e suas demandas carnis, seus desejos, seus apetites e apelos aos prazeres sem contar realmente com uma base ontológica materialista e imanente? Só um pensamento idealista e transcendente permite fazer pouco caso do corpo, até mesmo desprezá-lo. Por isso não surpreende que Onfray inicie sua história da filosofia destinada a mapear, da Antiguidade à contempora-

neidade, os vestígios do pensamento hedonista, isto é, um pensamento que “não se constitui *contra* o corpo, a despeito dele ou sem ele, mas com ele” (Ibid., p. 22) precisamente com Leucipo de Mileto (460-370 a. C.), o pai do atomismo grego, e não com Aristipo de Cirene.

Para Onfray, a gênese do hedonismo se confunde com o surgimento da filosofia materialista ocidental porque a ética que faz do prazer o soberano bem não é senão o desdobramento de uma metafísica da imanência que se reconcilia positivamente com a materialidade do mundo, da natureza e, por conseguinte, do corpo. Trata-se de uma tradição filosófica que dispensa os além-mundos e rompe definitivamente com os mitos e as superstições religiosas, instâncias estas que alienam a vida de seu centro de gravidade físico e natural. Quando Leucipo afirma (e até onde os registros permitem saber, ele foi o primeiro a fazê-lo) “que os átomos são os primeiros princípios das coisas” (DL, 2014, IX, 30, p. 259), ele relega os deuses a papéis secundários na ordem cósmica e, com isso, abala as estruturas da transcendência. O prazer, na filosofia, começa, pois, com o atomismo porquanto essa ontologia encerra em si uma compreensão do mundo no qual o medo ancestral que os humanos têm dos deuses cede espaço para a formulação de um universo composto essencialmente apenas por corpos indivisíveis, sua dança no vazio e nada mais (ONFRAY, 2008, p. 42). Tudo o que acontece ocorre por determinismos causais racionalmente compreensíveis, não por vontade divina. Surge, assim, o naturalismo e, com este, a liberdade moral dos seres humanos: “Leucipo arrima os homens no real imanente e apenas em sua dimensão material”, escreve Onfray, que vê no surgimento dessa metafísica a carta originária de “demissão dada aos mitos, às fábulas e à religião” (Ibid.). Todas as variações éticas que tomam o corpo em alta conta e que giram em torno do prazer e da felicidade se apropriaram dessa ontologia atômica inaugurada por Leucipo. Para constatar, basta-nos colocar a seguinte questão hipotética: o que seria de filósofos como Demócrito, Aristipo, Epicuro, Lucrécio, D’Holbach, Diderot e La Mettrie sem o pensador de Mileto? A dívida que esses pensadores hedonistas têm com Leucipo é considerável.

O hedonismo surge ao mesmo tempo em que o atomismo antigo porque uma das consequências imediatas dessa física é a afirmação de “um monismo filosófico que conduz”, a partir das inovações introduzidas por Demócrito, “à invenção do corpo uno e material” (ONFRAY, 2008, p. 62). Por exemplo, é somente a partir de Leucipo que Demócrito, se contrapondo a um pensamento dualista muito em voga em sua época, nega a existência de uma alma separada do corpo e de um outro mundo por onde esta alma, sendo imortal, perambula antes de se

encarnar em uma nova perdição física, isto é, corporal e carnal. Ora, uma vez estabelecido que o corpo é tudo e que a alma não está separada dele, ele, o corpo, se torna muito naturalmente o “único bem de que dispomos” (Ibid.). Resta ao sábio querê-lo como tal, buscar compreendê-lo e compor com as possibilidades que lhe são próprias. Daí que a valorização, ou ao menos uma maior consideração, acerca dos desejos e dos prazeres corporais se tornam inevitáveis: é que desprezar o corpo deixa de ter qualquer sentido quando se constata que o corpo é o verdadeiro ser que tanto se buscava intelectualmente alhures. Ou seja, tudo depende do corpo e nenhuma apreensão da realidade é possível sem ele.

Para além de sua física pioneira, o que talvez já fosse suficiente para justificar o nome de Leucipo no registro historiográfico como o primeiro filósofo hedonista do Ocidente, Onfray considera ainda a existência da expressão “alegria autêntica” no corpus do pensador pré-socrático. Com efeito, segundo o nosso autor, a aparição da palavra “alegria” atribuída a Leucipo encontra-se em um fragmento de Clemente de Alexandria (140-150 – 215 d. C.). Esse fragmento informa que Lykos, um aristotélico, alude a Leucipo nos seguintes termos: Lykos teria dito achar, tal como Leucipo, que “a alegria autêntica é o propósito da alma e é obtida na relação e na contemplação das coisas belas” (Cf. Ibid., p. 47). Onfray considera então a equivalência, no grego, entre os termos *kháris* e *hedoné*, respectivamente *alegria* e *prazer*. Segundo ele (que se baseia no dicionário grego/francês de Anatole Bailly), essas expressões são quase sempre sinônimas em Sófocles, Platão (no *Górgias* e no *Sofista*) e em Plutarco (Ibid., p. 48). Além disso, uma acepção sensual e sexual de *kháris* aparece na *Iliada de Homero*, tese confirmada por Platão e Xenofonte (Ibid.). Daí a fazer de Leucipo o primeiro pensador hedonista da história não deixa de ser uma hipótese arriscada, risco que Onfray reconhece como tal e o assume (Ibid., p. 39 e 48). É considerando a física de Leucipo e atribuindo a este filósofo uma ética da alegria que Onfray conclui em favor de um hedonismo inaugural, “pois como alvo de toda vida bem sucedida”, escreve ele, “pode-se escolher a alegria, por sua vez parente próxima do prazer” (Ibid.). Quem duvida que o prazer seja consubstancial a um estado de alegria e que a alegria, por sua vez, envolve a experiência do prazer?

Todavia, se Leucipo é digno de abrir uma história da filosofia hedonista, o nome de Aristipo de Cirene é sem dúvida aquele que concentra a quintessência dessa corrente de pensamento na Antiguidade: a escola cirenaica é aquela que consolida a base teórica e prática a partir da qual as éticas do prazer serão desenvolvidas e refinadas no decorrer dos séculos. Com Leucipo e Demócrito surge o fundamento ontológico sobre o qual o hedonismo se assenta – a física atomista,

logo o materialismo, o naturalismo, o empirismo, o sensualismo, numa palavra, o pensamento da imanência – , mas é certamente com Aristipo, logo seguido de Epicuro, seu herdeiro intelectual, que se dá efetivamente a invenção filosófica que concebe o prazer como critério e razão para uma vida a propósito.

Advertência aos eruditos: este capítulo é dedicado à explanação dessas duas tendências fundamentais sobre as quais variam toda ética hedonista, a saber: o cirenaísmo e o epicurismo. No entanto, cientes de estarmos entrando aqui em um ambiente de discussão clássica no âmbito da filosofia acadêmica, especialmente no que se refere aos estudos sobre Epicuro e o epicurismo, salientamos aos especialistas da área que o nosso intento não é o de nos aprofundarmos na análise teórica de toda a problemática que por ventura envolva um ou outro conceito cirenaico ou epicurista por nós utilizados. Lemos Aristipo e Epicuro com cuidado, dedicação e atenção, mas não alimentamos a pretensão de contribuir para discussões canônicas e, por isso, não nos debruçamos sobre questões de ordem filológica desta ou daquela ideia apresentada. Este não é o espaço para um estudo mais detido sobre o cirenaísmo ou sobre o epicurismo. O nosso objetivo é apenas o de cartografar os fundamentos éticos de ambas as filosofias, pois são elas que estão na origem do hedonismo enquanto tradição do pensamento. Assim, nos interessamos bem mais por questões práticas como, por exemplo: de que modo Aristipo e Epicuro concebem o prazer? O que ensinaram que nos possa ser útil para pensar a felicidade? Como lidaram com os desejos de modo a dominá-los ou mitigá-los? Este capítulo se justifica porque, ao estudarmos uma ética filosófica hedonista (no caso, a de Michel Onfray), sentimos a necessidade de voltarmos às suas raízes – algo que o próprio Onfray faz, e nisso o acompanhamos.

4.1 Aristipo de Cirene

Nos textos de Michel Onfray há sempre uma relação direta entre ética do prazer e vida filosófica. Ora, que outro móbil seria mais eficaz para a ação que o prazer? O hedonismo é por excelência uma filosofia prática e seus representantes maiores sempre manifestaram, nos termos do nosso autor, “um ardor em viver sua filosofia” tanto quanto “em pensar sua vida” (ONFRAY, 1999a, p. 236). Que prazer mais morno seria o de se contentar com uma teoria do prazer sem extrair suas provas da concretude da vida cotidiana? O júbilo é para ser vivido mais que teorizado: deve-se pensar, pois, no intuito de dar vida à letra filosófica na medida

em que texto e discurso são concebidos como ocasiões para engendrar a ação e visar a um comportamento ético específico. Na verdade, entre os hedonistas não há teóricos, mas pensadores pragmáticos preocupados com uma economia dos prazeres. Com eles, a ética se torna “uma arte de viver no cotidiano” e em nada lhes interessa a “ciência absconsa” (Ibid.) especializada nas abstrações teóricas puras que fazem da vida prática um impasse.

Em *A gaia ciência hedonista*, capítulo de *A arte de ter prazer* no qual faz sua primeira abordagem historiográfica do hedonismo (anos antes do monumental projeto de uma *Contra-história da filosofia*), Michel Onfray insiste em frisar que o aspecto prático dessa corrente filosófica se deve ao fato de o corpo ocupar o centro das inquietações morais dos pensadores que a representam. Que usos fazer do corpo? “Que liberdades para o desejo que o percorre? Que soluções para o prazer que brota? Que beatitudes, êxtases, júbilos para a alma que jaz na matéria, em seu próprio seio?” (Ibid.). Situados à margem da história oficial da filosofia, os pensadores hedonistas têm no entanto fornecido respostas concretas a estas questões que se renovam, continuamente, a cada século e a cada geração. As mais ousadas delas foram encenadas em uma antiga colônia grega, atual Líbia, por um pensador que fez do corpo um aliado maior e do riso a melhor companhia de sua prática filosófica.

Pois Aristipo, dito de Cirene e socrático dissidente, é o filósofo da leveza por excelência. Seu riso diante dos espíritos graves e demasiado sérios é irônico e cômico a um só tempo. De fato, ele não concebe outra maneira de fornecer suas lições de sabedoria que não seja através de galhofas, razão pela qual, nos textos em que lhe consagra, Onfray o toma como “filósofo emblemático do hedonismo” (ONFRAY, 2008, p. 103) e personagem situado no “meio termo entre o saltimbanco e o vagabundo” (ONFRAY, 1999a, p. 236). Decorre daí que Aristipo, adorador dos sentidos do corpo, é o discípulo que rompe com o socratismo por não suportar o excesso de austeridade e rigor de uma racionalidade sem corpo. Em contrapartida, Platão, seu exato contemporâneo e igualmente aluno de Sócrates, visa sem dúvida suas teses quando argumenta contra o prazer apesar de, não se sabe por que, tomar sempre o cuidado de ocultar o nome de Aristipo em seus diálogos – salvo por uma única exceção, pois no *Fédon* o “socrático maior” registra a ausência do filósofo dito “socrático menor” entre aqueles que estiveram ao lado do mestre, Sócrates, em seus momentos finais de vida (PLATÃO, 2004, p. 119).

Ora, tal desprezo tem sua justificativa, visto que Aristipo é simplesmente aquele que abandona o sóbrio traje filosófico para se travestir, se perfumar e dançar num banquete promovido pelo tirano Dionísio, no qual Platão também se en-

contra: rindo e dançando com “o corpo totalmente submerso em panos e tecidos femininos, tudo em meio a incríveis eflúvios preciosos, pois Aristipo era homem de se perfumar” (ONFRAY, 1999a, p. 237). Eis como a alegria pode ser sinônimo de transgressão. Onfray convida-nos até mesmo a imaginarmos o impacto da cena sobre o homem grego médio “orgulhoso de sua virilidade acompanhada de uma túnica de pano áspero e de um nariz alérgico aos belos e bons odores” (Ibid.). Platão, o sério, cita Eurípedes para recusar o pedido de Dionísio para que se junte aos dançarinos vestidos à moda das mulheres em sua bacanal: “Não poderei vestir um traje feminino”, recita o autor de *O banquete* (DL, 2014, II, 78, p. 67). Aristipo, por sua vez, cita o mesmo poeta trágico grego para justificar sua adesão às roupas de púrpura e às demais extravagâncias festivas: “Mesmo nas festas báquicas quem for puro não se corromperá” (Ibid.). Temos aqui representados nesta anedota duas visões do mundo cujo confronto atravessa os séculos e a história das ideias até nossos dias: ascetismo contra hedonismo.

A virada de casaca momentânea de Aristipo não é uma provocação gratuita, mas sim a oportunidade legítima de rir, filosofar, agir e se divertir, tudo isso a um só e mesmo tempo visto que a verdade ligada à anedota é a de que a inversão do traje funciona como ocasião para praticar uma “inversão de valores” morais (ONFRAY, 1999a, p. 237) passível de demonstrar a completa arbitrariedade destes. Descendente dos sofistas, o relativismo ético reivindicado por Aristipo causa confusão, desconstrói padrões de gêneros, endossa a vestimenta feminina em um mundo falocrático para provar que nada é certo ou errado por natureza, mas somente por convenção – nada mais atual em tempos de extremismo conservador reacionário como são os nossos. Como diz Onfray a respeito, “é com as histórias mais antigas que se fazem as melhores sabedorias” (Ibid.).

Mas isso parece não valer nada para a tradição universitária, que faz de conta que Aristipo e os cirenaicos nunca existiram. Para além do método subversivo e provocador, raramente considerado, o desprezo que cerca a figura e o pensamento de Aristipo certamente se relaciona com a problemática do prazer porquanto, para o mundo da erudição pesada, a filosofia parece ser algo incompatível com o riso e com o gozo. Pensador hedonista e filosofia do prazer, eis os termos que os filósofos profissionais consideram contraditórios em si mesmos. Nesse sentido, Onfray observa que eles parecem supor que a disciplina “obrigue ao ascetismo, sujeite à austeridade, e que não podemos invocar legitimamente seu universo asséptico se rimos, bebemos, comemos, amamos, dançamos, cantamos – simplesmente quando vivemos...” (ONFRAY, 2008, p. 103).

O que mais esperar considerando que a tradição acadêmico/universitária

foi moldada como uma instituição cristã? A despeito de sua laicização recente, em filosofia a Universidade continua o templo do pensamento idealista e do método escolástico oriundos da tradição patrística onde, compreende-se, o hedonismo nunca teve muito espaço. Como cristianismo e prazer não combinam muito bem, a tradição repete o programa que lhe é conveniente e repele o que não lhe é afim numa espécie de tropismo anti-hedonista. No caso, Aristipo “é o filósofo do prazer e, como tal, não se pode perder tempo procurando nele matéria para reflexão” (Ibid.). Sendo assim, em sua história alternativa da filosofia feita precisamente a partir da perspectiva hedonista, Onfray não apenas revoluciona o ensino da disciplina na medida em que apresenta diversos pensadores pouco ou jamais estudados nas universidades como promove, igualmente, certa purificação do ambiente de pesquisa: de fato, ele faz sair a austeridade gratuita, o enfado e a chatice desnecessários para fazer entrar um mosaico de pensadores que celebram a alegria, a volúpia e o prazer, afetos que, por sua vez, alimentam o esforço que o trabalho intelectual exige fazendo com que, de volta, este proporcione ainda mais prazer, um prazer de cultura e de erudição alternativas. Assim, em seus textos de apresentação da tradição hedonista Michel Onfray fomenta uma verdadeira libido sciendi.

Montaigne, que denuncia essa tendência muito antiga de atribuir à filosofia “um semblante carrancudo, sobranceiro e terrível” (MONTAIGNE, 2002, I, 26, p. 240), questiona: “Quem a mascarou com esse falso semblante, lívido e medonho?” (Ibid.). A pergunta, irônica, carrega em si mesma a resposta: “A escola” (Ibid., p. 241), isto é, a Escolástica cristã contra a qual Montaigne pôde se voltar graças a recepção que fez em sua própria época da filosofia antiga. Se Montaigne não tivesse tomado contato com Plutarco, Sócrates, Demócrito, Diógenes de Sinope, Pirro, Epicuro, Aristipo, Sêneca e Lucrécio dificilmente poderia afirmar que nada há de “mais alegre, mais jovial, mais vivaz e quase digo brincalhão” que a filosofia (Ibid., p. 240). Com efeito, é preciso ter conhecido o outro lado da disciplina para poder concluir que “ela só prega festas e bons momentos” (Ibid.) e que “a marca mais expressa da sabedoria” é um “um júbilo constante” (Ibid., p. 241). Por isso também o autor dos *Ensaio*s afirma ser a virtude o objetivo maior da prática filosófica, com a diferença de que para ele a virtude, ao contrário do que pregam os escolásticos, não é algo que está “plantada no topo de um monte abrupto, escarpado e inacessível” (Ibid.). Ela está, como os antigos já haviam provado,

alojada em uma bela planície fértil e florescente, de onde ela vê bem abaixo de si todas as coisas; mas que se pode chegar lá, caso se conheça

o caminho, por estradas umbrosas, relvosas e suavemente perfumadas, prazerosamente e por uma encosta fácil e lisa, como é a das abóbadas celestes (Ibid.).

De modo que podemos conceber a filosofia como uma disciplina para a vida que conduz à virtude pela estrada do prazer, desde que se opte por seguir pela vereda do júbilo. Como dissemos acima citando o próprio Montaigne, o prazer é como um bem supremo natural e o fim último da própria virtude é a realização desse júbilo no plano da ética ou, noutros termos, da cultura. Virtude e prazer são inseparáveis no hedonismo. Assim, como que dando provas de seu forte parentesco com Aristipo e Epicuro, diz, de forma Montaigne emblemática, bela e provocativa, que a virtude é “a mãe nutriz dos prazeres humanos” porque,

tornando-os legítimos, torna-os seguros e puros. Moderando-os, mantém-lhes o fôlego e o sabor. Suprimindo os que recusa, aguça-nos para os que nos deixa; e deixa-nos abundantemente todos os que a natureza quer, e até a saciedade, maternalmente, se não até a lassidão (a menos que quiséssemos dizer que o regramento que detém o bebedor ates da embriaguez, o comedor antes da indigestão, o vagabundo antes de pegar uma pelada seja inimigo de nossos prazeres) (Ibid., p. 242-243).

Voltemos a Aristipo. O que é, então, para esse filósofo, o prazer? De início, sua definição se relaciona tão fortemente com o tempo presente que o imperativo categórico hedonista de um cirenaico não poderia ser senão a célebre sentença latina eternizada por Horácio: *Carpe diem*, ou seja, “colha o dia”, “aproveite o momento”, “não subestime os poderes de Cronos, esse impiedoso deus do tempo” e outras variações de sentido que convergem, todas elas, para o incitamento de que se deve aproveitar o prazer que se oferece na imediatez dos instantes que compõem o tempo de vida humana, esse tempo sempre urgente porque fugaz. O hedonismo é aqui considerado a partir de um de seus principais aspectos, a saber, o de uma arte de lidar com os momentos únicos da vida.

A maior parte dos humanos, desprovida dessa arte, se inquieta com a nostalgia do passado ou se angustia com expectativas futuras gerando sobre si um contínuo desprazer. Sábio hedonista, Aristipo não move uma palha, não faz o mínimo esforço para buscar um prazer que não esteja acessível de imediato (DL, 2014, II, 66, p. 64). Segundo nos conta Diógenes Laércio, ele nega até mesmo que haja prazer na recordação de prazeres passados (uma ideia que Epicuro defenderá): “De fato, o movimento da alma se exaure com o tempo” (Ibid., II, 90, p. 69), por isso uma lembrança condenada a se tornar cada vez mais vaga nem de

longe pode ser comparada à vivacidade impressa na carne por um prazer efetivo e em ato. Eis porque Aristipo defende que o gozo verdadeiro é somente aquele que se dá no tempo coincidente com o ápice do movimento responsável por engendrar o prazer no corpo, ou seja, no instante presente. Daí que, como observa Onfray, “o essencial”, para o cirenaico, “consiste em fruir o instante, em pedir ao presente o que ele pode dar, e nada mais” (2008, p. 118). De certo modo essa é uma ideia que percorre sem grandes alterações a totalidade das sabedorias antigas, hedonistas ou não, visto que ela se relaciona com a noção de felicidade, e tra serenidade nquillidade da alma comum a estoicos, pirrônicos, cirenaicos, epicuristas e mesmo a cínicos. Como ainda diz Onfray, “o pecado pagão consiste em perder o presente” (Ibid.). Na verdade, apenas com o cristianismo é que o conceito de felicidade, reformulado, se torna prisioneiro da perspectiva de uma esperança num futuro sempre melhor que o dia de hoje, ou seja, um futuro *post-mortem*.

O hedonismo ensina que já existem dores e sofrimentos suficientes a serem combatidos no momento em que efetivamente se vive. Por conseguinte, é tolice aumentar seu número com angústias imaginárias ligadas ao ontem e ao amanhã, instâncias cronológicas inexistentes porquanto apenas o *hoje* existe verdadeiramente. A preocupação maior de Aristipo reside, assim, no aprimoramento de sua capacidade

de aproveitar o instante propício, o famoso kairós, aquela ponta de tempo, aquela densidade na duração, aquele momento sem igual e sem esperança de retorno durante o qual se trata de apanhar o que deve ser apanhado e de captar o que o deve ser, pois antes será cedo demais, depois, tarde demais. O hedonismo celebra o instante e é indiferente ao passado ou ao futuro: ir buscar em outra parte que não nessa dimensão pontual do tempo as ocasiões de se alegrar, eis um erro (Ibid.).

Todavia, como o ser humano não escapa inteiramente de uma relação com o seu passado e com o seu futuro, porquanto apenas os animais ditos irracionais têm o privilégio de ignorar o que passou e o que está por vir para se concentrarem unicamente no presente, deve-se, em favor do cirenaísmo, “modular esse princípio”, relativizá-lo um pouco sabendo que se pode “fazer um uso hedonista do passado ou do futuro” (ONFRAY, 1999a, p. 238). É que a lembrança ou a expectativa de momentos de fruição se tornam legítimas em virtude da felicidade que origina e, portanto, a torna compatível com o hedonismo cirenaico. Contudo, isso só é possível de ser afirmado porque felicidade não é, para Aristipo, o mesmo que prazer. Não devemos esquecer aqui sua tese principal, qual seja, a de que “só do duro presente trata-se de extrair a quintessência” (Ibid.), e esta é o prazer, ou seja,

o soberano bem que, por sua vez, não se confunde necessariamente com a ideia de felicidade.

Realmente, os cirenaicos admitem apenas dois estados da alma, a saber, o prazer e a dor (DL, 2014, II, 86, p. 69), e estes, por sua vez, são concebidos como movimentos: “Sendo o prazer um movimento suave, e a dor um movimento brusco” (Ibid.). O “fim supremo” que a natureza impôs a todos os seres vivos é o “movimento calmo que resulta em sensação” (Ibid., II, 86, p. 68) agradável, ou seja, em algum tipo de gozo. O prazer é então um dado físico e uma afecção do corpo desejada pelo conjunto dos seres vivos, que em contrapartida, rechaçam a dor como uma afecção a ser evitada. Cada indivíduo sente e conhece assim, na própria carne, “essa oscilação entre o atraente e o repulsivo” (ONFRAY, 1999a, p. 238), vale dizer, entre o júbilo e a dor. Fornecendo, desse modo, uma definição “dinâmica e positiva” do prazer Aristipo emprega em sua ética as energias e a vitalidade próprias da natureza para assim marcar seu favorecimento junto a esse guia existencial que antecede toda cultura. Trata-se do ideal de viver em conformidade com a natureza, sendo também este, sob perspectivas diferentes, um ideal comum às filosofias estoicas, epicuristas e, do modo mais escandaloso possível, cínicas.

Essa confiança na natureza é a razão pela qual os cirenaicos não hierarquizam os prazeres: um prazer não se distingue de outro, dizem eles, e nenhum prazer é mais intenso que um terceiro (DL, 2014, II, 87, p. 69). Ou seja, esses filósofos abstraem o prazer de todo e qualquer contexto valorativo oriundo da sociedade, da moral e da cultura para afirmar seu valor intrínseco. O prazer vale por si, independente do que pensam dele – donde a ausência de hierarquização entre os gozos. Assim, o prazer, considerado de *per se*, pensado isoladamente, é sempre bom, caso contrário não seria buscado instintivamente por todos. Que dores e sofrimentos possam resultar de uma experiência de prazer são variáveis consequentes que não atingem essa verdade primeira de que em si mesmo, enquanto é experimentado, no momento de sua duração, quando apenas ele existe, um prazer é sempre um prazer, e nada mais. Como escreve Onfray a respeito, “uma vez que tudo é percepção corporal subjetiva, os gozos, sejam quais forem suas causas ou modalidades, são apenas modificações fisiológicas da matéria corporal” (ONFRAY, 1999a, p. 239). Significa dizer que a sensação agradável do movimento suave próprio do gozo pertence exclusiva e naturalmente ao corpo, e este ignora todo e qualquer motivo para se abster de sensações agradáveis.

Mas a consciência, todavia, não ignora tais razões, e nem poderia. Se gozar bastasse, se seguir os instintos e a natureza fosse suficiente, tudo seria mais sim-

ples e a ética não teria sua razão de ser. Como somos um misto de seres biologicamente determinados mas culturalmente desviados da rota natural, a vida se torna mais complexa e, assim, a relação com o corpo e com os prazeres se torna problemática – mas não problematicamente insolúvel. Que fique, então, bem entendido: não há gozo sem consciência em Aristipo. Não obstante, há, em seu pensamento, uma diferença crucial, qual seja: o mestre do hedonismo não padece do mal produzido pela moral, comum a todas as épocas e que foi denominado por Nietzsche de “má consciência”. Esta, se não é uma doença, surge, todavia, “como sintoma de que a vitalidade humana está malsã” (*Dicionário Nietzsche*, MARTON [Org.], 2016, p. 294).

Ora, a vitalidade cirenaica é elevadíssima e se lixa para os que falam mal dos prazeres da cama, da boa mesa, da embriaguez do vinho, das cortesãs bem como das boas essências aromáticas com as quais um homem grego da Antiguidade pode perfumar seu corpo. Fruir com boa consciência, claro, concordemos, mas isso não significa, para Aristipo, se privar de um prazer em razão de uma censura moral. Para isso seria necessário sofrer de uma “vitalidade malsã” porque prisioneira da moralidade. Ao contrário, fruir de todos os prazeres, sem discriminação, significa, para um cirenaico, um ato de esbanjamento de sua saúde. Portanto, sem alimentar nenhum pudor, Aristipo entrega à sua carne o que ela pede: fruição, gozo, satisfação dos desejos, prazer. Que sua vida filosófica seja dedicada a essa causa nada há de mais subversivo em matéria de sabedoria num ambiente social e intelectual em que predomina a desconfiança e mesmo a repugnância para com os desejos do corpo. Aristipo, porém, sai em defesa do prazer de modo radical: para ele, “o gozo vale por aquilo que ele é, pelo que é, não pelo que permite, além dele” (ONFRAY, 1999a, p. 239). Somente o júbilo é o fim supremo. Tudo o mais deve ser visto como meio para atingi-lo.

Aristipo entende que o impulso ao prazer é um movimento tão conforme à nossa constituição orgânica que para ele apenas um espírito pervertido o rejeita (DL, 2014, II, 89, p. 69), o maldiz e desdenha ir ao encontro do gozo. Inversão de valores: pervertido não é quem vive com ou para o prazer, mas aquele que recusa esse movimento e o culpa pelas mazelas do mundo que podem até, muitas delas, resultarem de inabilidades no uso dos prazeres, mas estes, em si mesmos, nunca são um mal, mas sempre um bem. Para um cirenaico não há, portanto, julgamento moral transcendente previamente estabelecido. Tudo é imanente à natureza, e esta é uma força cega indiferente aos juízos dos homens e das mulheres acerca do bem e do mal – que, de resto, são apenas artifícios culturais relativos a si próprios e, por isso, passíveis de revisões, transgressões ou simplesmente dignos de desprezo

por parte do sábio hedonista. Nessa ordem de ideias, cabe somente ao filósofo, a sós consigo mesmo, formular os próprios parâmetros éticos – por isso Aristipo afirma que, se todas as leis fossem revogadas, ainda assim ele continuaria a viver rigorosamente tal como escolheu viver (Ibid., II, 68, p. 64), pois este é um compromisso e uma das mais fortes vantagens de sua condição de filósofo. Sendo a retidão ética imprescindível, o hedonista de inspiração cirenaica “é por si só sua própria lei” (ONFRAY, 1999a, p. 241), e nisso que consiste o radicalismo da ética aristipiana tida por Onfray como “terrivelmente” subversiva (Ibid.).

4.1.1

Um relativismo ético

Sendo assim, “que não se procure direito natural entre os cirenaicos” (Ibid.), escreve Onfray, que acrescenta, em tom de advertência para as boas almas, que esses filósofos não reconhecem “nem mesmo leis culturais” (Ibid.). À maneira dos cínicos, os adeptos de Aristipo praticam uma liberdade que diríamos incivil, isto é, sem contas a prestar a nenhuma autoridade, seja ela divina ou humana. De fato, os cirenaicos levam até as últimas consequências o usufruto de seus próprios juízos absolutamente livres e independentes. O único critério que seguem, e este é dinâmico, é o de um cálculo hedonista para uso próprio do qual eles, na condição de filósofos, “são os únicos a deter a receita” (Ibid.). Significa dizer que os cirenaicos reivindicam um relativismo ético intransigente pelo qual dispensam todo e qualquer “imperativo social” (Ibid.). Salvo em caso de convergência accidental entre “um mandamento ético coletivo” e um gozo cirenaico particular (Ibid.), em geral esses filósofos se distanciam das normas comuns. Será preciso esperar Epicuro para vermos surgir os primeiros princípios daquilo que se torna, na modernidade, o utilitarismo, ou seja, um hedonismo preocupado com o social, portanto com a política. Por enquanto, o modelo hedonista é o do cirenaico e este preconiza um gozo individual porque parte de uma lógica nominalista onde só o indivíduo é efetivamente considerado.

É dessa perspectiva que se pode conceber, a partir de Aristipo, uma crítica ao Estado, à Pátria e à Religião, verdadeiras “máquinas de romper gozos, instituições devoradoras de vitalidades singulares” (Ibid.), portanto coisas que o cirenaísmo permite desprezar. Veremos o quanto Michel Onfray, em sua defesa da individualidade, persiste nessa atitude de revolta contra todas as generalidades e instituições “especializadas na absorção das energias particulares” (Ibid.). Por

ora, assinalemos aqui, a propósito de Aristipo, o predomínio dessa íntima relação entre ética hedonista e pensamento libertário, quando não rebelde, dentro do contexto da antiguidade grega. Com efeito, o relativismo ético que afronta a pretensa universalidade da moral (voltaremos a esse tema) remonta às lições do discípulo de Demócrito, Protágoras de Abdera, sofista dos mais importantes a quem é atribuída a célebre fórmula “o homem é a medida de todas as coisas” (DL, 2014, IX, 51, p. 264). Tal sentença declara a inexistência de uma moral universal única, natural e absoluta. Ela marca ainda a origem do perspectivismo cultural reivindicado por Aristipo. Por conseguinte, esse filósofo não poderia deixar de ser partidário do relativismo ético, um princípio de vida que, como ressalta Onfray, “será uma constante” na “sabedoria hedonista” (ONFRAY, 1999a, p. 241).

4.1.2

O hedonismo de um libertário

O ponto próprio no pensamento de Aristipo, sua originalidade maior, reside nessa “invenção” teórica e prática de um prazer positivo, em movimento, dinâmico, até mesmo “solar” (ONFRAY, 2008, p. 120). A instância da qual essa dinâmica emerge e sobre a qual produz seus efeitos mais intensos é sem dúvida o corpo: “Sem fazer rodeios, os cirenaicos ensinam que o gozo concerne ao corpo e unicamente a ele” (ONFRAY, 1999a, p. 238). Quanto aos chamados “prazeres da alma”, os júbilos ditos espirituais, é evidente que existem, mas não como professam os espiritualistas e sim “enquanto modalidades corporais do hedonismo” (Ibid.), ou seja, na medida em que são o resultado de um processo físico e orgânico aos quais estão inseparavelmente ligados.

Com isso não sugerimos que a questão do corpo em Aristipo seja de todo um ponto pacífico. Na verdade, o contrário é que se constata: uma vez que “não se dedicavam ao estudo da natureza” (DL, 2014, II, 92, p. 70), não existe uma física entre os cirenaicos. Menos sistemáticos que os epicuristas e os estoicos, a dialética lhes parece bastar aos objetivos exclusivamente éticos e morais de sua escola. Sendo assim, aprendendo a teoria do bem e do mal, se tornando capaz de argumentar adequadamente, o cirenaico adquire os meios de escapar aos temores imaginários como o medo da morte tanto quanto de se libertar da superstição do povo (Ibid.). A força do verbo e o poder da retórica são suficientes a esse propósito. Não há, portanto, necessidade de perscrutar a fundo a natureza, de se deter

sobre a matemática ou de estudar os corpos celestes para resolver problemas ligados ao bem e ao mal cotidianos. Lembremos que Aristipo era sofista de profissão e que considerava a filosofia, dentre outras coisas, uma poderosa “arte de dizer” (DL, 2014, II, 75, p. 65).

As lacunas ontológicas de sua doutrina são então inevitáveis e, nesse caso, Michel Onfray chama a atenção para a ausência de uma definição do corpo nos fragmentos que subsistem de Aristipo. A esse respeito, observa ele, “não se sabe como é a fluidez concernente ao corpo aristipiano: será feita apenas de matéria? Animada por um princípio espiritual: uma alma imaterial, ou material?” (ONFRAY, 2008, p. 120). São questões que inevitavelmente surgem em algum momento da análise do hedonismo cirenaico. Contudo, estão fadadas a permanecerem como tais, sem respostas, porquanto o filósofo de Cirene não se ocupou de uma física ou mesmo de uma fisiologia sobre a qual sua ética pudesse estar mais firmemente assentada. Ainda assim, mesmo que nenhum fragmento permita uma certeza, Onfray considera a possibilidade de fazer “avançar a hipótese de que, em Aristipo, o corpo é a alma e vice-versa” (Ibid.). Ora, Aristipo valoriza os cinco sentidos do corpo (Ibid.) e o conjunto destes, por sua vez, aparece sempre como o ponto de referência maior sobre o qual gravita sua ética hedonista, e isso é o que permite conjecturar acerca de uma alma como epifenômeno do corpo, hipótese corroborada por passagens como esta que se encontra em Diógenes Laércio: “Em sua opinião os prazeres somáticos são muito melhores que os psíquicos, e as dores somáticas são muito piores que as dores psíquicas” (DL, 2014, II, 90, p. 69). O corpo detém, portanto, uma clara proeminência sobre o espírito.

O corpo é o verdadeiro critério “do ideal hedonista” no qual se trata de perseguir o prazer e se afastar a todo custo do desprazer (ONFRAY, 2008, p. 121), pois é nele que esses afetos se dão da forma mais intensa. Resta fazer um bom uso do corpo, um uso ético, e, para isso, é necessário mantê-lo livre das amarras morais tanto quanto das forças desmedidas de suas próprias pulsões. E aqui Onfray aponta para algo muito importante em sua interpretação do pensamento de Aristipo: é ruim o sofrimento, a dor, o penar; e é bom, por outro lado, “tudo o que conduz o filósofo na direção do júbilo” e do “prazer corporal”, evidentemente. Porém – pois há um porém... –, Onfray acrescenta a esse princípio a seguinte advertência: todo júbilo é bem-vindo, “desde que este não custe o preço de uma alienação” (Ibid.). O que isso significa? Significa que ao contrário do que dizem seus detratores (liderados por Platão) e sua reputação histórica, Aristipo estabelece sim um limite ao júbilo e à busca da fruição. Significa ainda que, por essa lógica, esse limite, enquanto tal, tem de necessariamente ser capaz de superar, em

grau de importância, o próprio prazer, esse prazer mesmo que até este momento fora tomado como o soberano bem exclusivo.

É patente que esse fator o qual funciona como critério limitador do prazer e que por isso mesmo deve superá-lo em qualidade só pode ser uma e nenhuma outra coisa, vale dizer, a liberdade. “Nenhum prazer cirenaico”, escreve Onfray, “deve ser obtido à custa de um desprazer presente ou futuro” (Ibid.), e este desprazer surge precisamente “quando a liberdade do indivíduo se vê abalada” (Ibid.). Ora, colocar a liberdade acima do gozo é o mesmo que defini-la como condição de possibilidade para este, donde sua superioridade enquanto princípio ético. Com efeito, que prazer seria digno de um filósofo hedonista na ausência de liberdade individual para medir, quantificar, eleger, decidir acerca de um gozo dentro de circunstâncias específicas que se apresentam na ordem de um espaço e de um tempo únicos? É preciso decidir a ação relativamente a cada situação e, sem liberdade para tal, não há filosofia hedonista. É por isso que Onfray sublinha que “o gozo de Aristipo coincide com o de um libertário” (Ibid.) que, por sua vez, é definido como o sujeito “que não coloca nada acima da liberdade, inclusive, e sobretudo, o prazer...” (Ibid.).

Mas como, e por onde, a liberdade se mostra superior ao prazer numa ética hedonista? Também aqui o princípio é assaz evidente: a superioridade da liberdade sobre o gozo se manifesta por meio da consciência dominante e dominadora dos momentos de júbilo. Quando a consciência comanda a fruição, conduz seus objetos e dirige seus ritmos é sinal de que a liberdade prevalece sobre o gozo, e assim deve ser. O pensamento, a razão, a inteligência e a consciência aguçada compõem a caixa de ferramentas com a qual o filósofo impõe sua vontade aos prazeres esculpindo-os e dando-lhes uma forma desejada. Assim, diferentemente do que pinta a caricatura/crítica-clássica da campanha anti-hedonista que vigora da Antiguidade aos nossos dias, “o gozo não ocorre contra a consciência ou a despeito dela”. A verdade é que “o primeiro necessita da segunda para existir verdadeiramente” (Ibid.). Contrariamente, portanto, ao que afirma Platão na conclusão de seu *Filebo*, o prazer cem por cento natural dos animais jamais foi uma referência ética para nenhum hedonista, menos ainda para o mestre de todos eles, Aristipo de Cirene (Ibid.).

De fato, em sua diatribe contra o prazer e para melhor marcar a “repugnância” que sente “pela doutrina de Filebo – que não é apenas a dele, mas também de incontáveis outros” (PLATÃO, 2012, p. 205) hedonistas cujas ideias rondam a ágora grega antiga –, Platão não hesita em fazer Sócrates, seu porta-voz oficial, caricaturar o hedonismo da maneira mais simplista possível, qual seja, as-

sociando a doutrina filosófica que toma o prazer como um bem maior ao gozo perseguido cega e instintivamente pelos animais desprovidos de razão. Assim, na hierarquia dos bens estabelecida por Sócrates (que já de início força uma separação entre vida de reflexão e vida de prazer cuja intenção velada é depreciar o hedonismo enquanto proposição filosófica séria), o prazer ocupa o último lugar, ou seja, o quinto. Todavia, nem mesmo aí ele se sustenta efetivamente visto que quando comparado à medida, à beleza, à verdade e à inteligência o prazer é tido pelo próprio Protarco – personagem do diálogo incumbido de defender as teses hedonistas em lugar de Filebo – como o maior dos impostores (Ibid., p. 201).

Ademais, o prazer “não seria o primeiro” dos bens “nem mesmo que todos os bois e cavalos e todos os outros animais juntos pelo fato de perseguirem o prazer, afirmassem que sim” (Ibid., p. 207). Entenda-se: os prazeres ditos corporais a que a passagem faz alusão, e mesmo o próprio corpo, não interessam ao idealismo platônico que para fustigá-los como coisas impuras e corruptíveis precisa associá-los aos bois, cavalos e outros bichos. Realmente, a singela concessão desse último lugar feita ao prazer na hierarquia dos bens é reservada apenas aos prazeres ditos “puros”, aqueles que Sócrates restringe às operações intelectuais da “alma” (Ibid., p. 205) bem como a “algumas sensações” (Ibid.), notadamente à visão e à audição, os sentidos por excelência da contemplação das belas formas abstratas. Assim, a vida boa para Sócrates é a vida mista de pensamento inteligível e de prazeres afins. Quanto aos júbilos “impuros” porque ligados ao corpo e à sexualidade, estes passam por serem os únicos propriamente associados às teses dos filósofos hedonistas e, como tais, são convenientemente tidos como coisas desprezíveis que despertam aversão e vergonha, razão pela qual devem ser confinadas à invisibilidade noturna (Ibid., p. 203).

Por causa desse jogo dialético um tanto forçado, Onfray considera que o Sócrates do *Filebo* não discute verdadeiramente as teses hedonistas, sobretudo aquelas atribuídas aos cirenaicos, tão em voga na época. Realmente, como explicar que o Aristipo histórico, contemporâneo comprovadamente conhecido de Platão, não seja o principal interlocutor de Sócrates? Decerto ele seria o principal personagem a estar à altura de debater sobre um tema no qual é a grande referência, o que forçaria o Platão escritor a uma maior verossimilhança dialógica tal como procedeu, por exemplo, com Protágoras e com Górgias. No entanto, ao invés do cirenaico Platão convoca, segundo observação feita por Onfray, dois “hedonistas de pacotilha – Filebo e Protarco” (ONFRAY, 2008, p. 149) –, que são na verdade personagens inventados exclusivamente para representar uma posição intelectual e uma atitude existencial tão consideráveis na Grécia antiga que foram

dignas da atenção e da crítica platônicas. Assim, sem uma defesa digna desse nome, se torna mais fácil refutar o hedonismo e advertir os cidadãos atenienses contra essa escola rival que valoriza os apetites do corpo.

“Um partidário do ideal ascético assim que ouve falar em prazer, lembra os animais do galinheiro, os bois e os cavalos, conforme recomenda o fim do diálogo...” (Ibid., p. 148), escreve Onfray a respeito do *Filebo* jogando, em seguida, a questão fundamental que não é feita por Sócrates nem por nenhum de seus interlocutores:

Quem entre os filósofos hedonistas da Antiguidade, contemporâneos de Platão ou anteriores a ele, defendeu essa tese do cio animal para qualificar a excelência do gozo? Ninguém, a não ser os polemistas preocupados em evitar a leitura dos textos e a consideração de argumentos dignos desse nome (Ibid.).

Em favor do hedonismo aristipiano e contra a falsa crítica platônica Onfray faz a distinção decisiva entre o mundo do prazer selvagem e aquele vivido no âmbito exclusivamente humano da cultura filosófica: “Como seria”, pergunta ele, “um prazer ao qual a consciência, a razão, a cultura e a reflexão não dessem nenhuma forma? O que seria um gozo não esculpido pela inteligência?” (Ibid., p. 121). A resposta salta aos olhos: seria apenas “uma descarga nervosa percorrendo os músculos de uma rã descerebrada, um espasmo perdido no cosmo, um inútil dispêndio diluído no azul...” (Ibid.). Aristipo, que cultivava sua razão soberana, desconhece o gozo animalesco.

Para confirmar essa paixão intelectual cultivada por Aristipo e que o coloca nos antípodas desse gozo bestial, basta apontarmos para o fato de ele atribuir grande valor e importância à cultura e à educação, conforme evidenciam as seguintes passagens extraídas das *Vidas e doutrinas* de Diógenes Laércio: quando perguntado sobre qual seria “a diferença entre uma pessoa educada e outra sem educação?” (DL, 2014, II, 69, p. 65), Aristipo responde se tratar da mesma e exata diferença existente “entre um cavalo treinado e um sem treino” (Ibid.). Ademais, o cirenaico costumava afirmar que “é melhor ser um mendigo que inculto”, pois “ao primeiro falta dinheiro”, certamente, o que faz falta e gera penas, mas ao segundo “falta a própria condição humana” (Ibid., II, 70, p. 65). Nessa mesma ordem de ideias, certo dia lhe perguntam qual é a diferença entre um homem sábio e um ignorante e insensato, ao que o filósofo, praticando a ironia em forma de enigma, diz: “Manda os dois despidos à presença de alguém que não os conheça

e saberás” (Ibid., II, 73, p. 66). Enfim, para comprovar sua repulsa pelos excessos que demonstram estultice e irracionalidade, a um homem que se vangloriava “de poder beber muito sem ficar embriagado” (Ibid.) sua reação foi dizer que “um mulo” faz a mesma coisa (Ibid.). Conclusão: Aristipo repudia que se tome o comportamento animal como modelo. Ao invés disso, seu exemplo se inspira sempre a figura do sábio.

Como foi dito, a liberdade em Aristipo está acima do prazer. Mas como seria assim se o prazer fosse buscado sem a consciência que supõe uma inteligência tão viva quanto possível? Somente sua educação e cultura filosóficas permitiam a Aristipo viver seus júbilos sem entraves porquanto a elas devia seu entendimento de que o perigo não está em entrar num bordel, por exemplo, mas “sim em ser incapaz de sair” (Ibid., II, 69, p. 65). Assim, desdenhando de todo julgamento moral, sua sabedoria encontra-se por inteira na seguinte máxima: “Abster-nos de prazeres não é o melhor, e sim dominá-los e não sermos prejudicados por eles” (Ibid., II, 75, p. 66). Munido desse imperativo categórico e de uma consciência sempre desperta é possível, na prática, possuir Laís sem ser por ela possuído (Ibid.), ou seja, é possível satisfazer os impulsos sexuais ao mesmo tempo em que se evita ser por eles dominado. Nenhuma privação hedônica é necessária. Com um uso soberano da razão, da memória, da inteligência e do pensamento pode-se cultivar o prazer e simultaneamente exercer poder sobre ele. De fato, Aristipo recusa ser escravo do que quer que seja, inclusive da volúpia – à glória da liberdade, força maior da filosofia!

Como todo pensador hedonista digno desse nome, e não como desejam fazer crer seus detratores, Michel Onfray deixa claro que

o prazer ao qual Aristipo aspira é pois desejado, almejado, escolhido, dominado, fabricado por seus próprios cuidados. Não excede aquele que o faz ocorrer e não o leva mais longe que ele, deixa-o aquém de seu ser, sempre habitando sua própria morada. O verdadeiro júbilo consiste em não ser consumido nem queimado pelos prazeres, mas aquecidos por eles (...). O hedonista não se priva do instrumento que lhe permite a construção de seu prazer: a consciência, clara e lúcida, vigilante e assentada, sempre ativa, perfeita e eficaz (ONFRAY, 2008, p. 122).

Evidências aristipianas para o comentário de Onfray: uma vez censurado por viver com uma prostituta que já serviu a muitos, Aristipo responde que tal como uma casa não é menos habitável por haver acolhido muitos moradores; e assim como não faz nenhuma diferença se viajamos num navio nunca antes uti-

lizado ou noutro já muito viajado; do mesmo modo uma mulher que viveu com muitos homens não é, por isso, menos mulher (DL, 2014, II, 74, p. 66) – lógica da não discriminação dos prazeres amorosos em razão de preconceitos e julgamentos alheios. Noutra ocasião, se mostrando dispendioso mas consciente do exato valor que se deve atribuir ao dinheiro, enquanto viaja numa nau em que descobre haver piratas a bordo o filósofo simplesmente joga fora uma grande quantia e reflete: “É melhor que o dinheiro se perca por causa de Aristipo que Aristipo por causa do dinheiro” (Ibid., II, 77, p. 66) – eis aqui uma lição de desprendimento eternamente válida. Outro exemplo: amante notório de iguarias, da boa mesa, das cortesãs, mas igualmente possuidor não possuído de Laís, em certa ocasião Aristipo é intimado por Dionísio a escolher uma dentre três belas jovens. Compreensivelmente incapaz de decidir-se, o filósofo leva consigo as três boas moças mas, surpreendentemente, chegando no átrio e distante dos olhos do tirano, pede, sem mais, que elas vão embora (Ibid., II, 67, p. 64), simples assim... – lição de autocontrole, desprendimento e autonomia na lida com os prazeres da cama. O que testemunham esses textos? O que dizem essas anedotas filosóficas? Demonstram que existe em Aristipo uma ascese (e ascese não é ascetismo, que seria sua versão extrema, mas sim um componente inerente aos exercícios espirituais próprios das escolas filosóficas da antiguidade), isto é, um apego ao controle racional dos desejos com vistas a exercer um verdadeiro domínio de si sobre si mesmo (ONFRAY, 2002, p. 18). Trata-se, em última instância, de um exercício de liberdade, liberdade esta afirmada sobre todas as coisas.

Um fragmento importante, presente nas *Memoráveis de Xenofonte*, testemunha nesse sentido o grande apreço que Aristipo nutria por sua liberdade e autonomia. Trata-se de um diálogo entre Sócrates e o próprio Aristipo, então seu discípulo, no qual aquele está a argumentar em favor da abstinência dos prazeres da mesa, do vinho e da sexualidade ao mesmo tempo em que aconselha a resistência às intempéries e à tentação da fadiga a despeito dos gritos do corpo. A fama de Aristipo é a de alguém que se entrega a tudo isso sem a mínima moderação. Exagero e interpretação de má-fé quando, na verdade, o verdadeiro desejo do cirenaico é o de “levar a vida” da forma “mais doce e agradável” (XENOFONTE, 1999, II, 1, p. 122), e não imprudentemente. Todavia, Sócrates o faz concordar com a ideia de que homens educados e treinados para ignorar o cansaço, a fome, a sede, o apetite sexual e a se endurecerem estoicamente contra o frio, o calor e o sono são aqueles que se tornam aptos a governar, ao passo que os que cedem a tais desejos são inaptos para o mando e, portanto, compõem a classe das pessoas destinadas a serem governadas. Sócrates reduz assim as formas de vida em duas categorias: a dos que mandam e a dos que obedecem. Ou seja, para ele ou gover-

namos os outros ou pelos outros somos governados – e tudo começa, por analogia, por sermos senhores ou servos de nossos próprios apetites e desejos naturais. É então que Sócrates pergunta a Aristipo qual seria, na visão dele, a vida mais feliz ou agradável, aquela em que se é senhor, ou aquela em que se é escravo. A resposta do cirenaico é emblemática: “Parece-me existir”, diz ele, “um caminho intermediário, que me esforço por trilhar, entre o poder e a servidão: a liberdade, que mais seguramente conduz à felicidade” (Ibid.).

4.1.3

A felicidade entre prazeres em repouso e júbilos em movimento

A liberdade, então, está acima de tudo. Ela é o caminho que mais seguramente conduz à felicidade porque é aquele que permite a independência de espírito e a autonomia ética necessárias à fruição dos prazeres sem o risco de uma alienação. Todavia, em Aristipo, hedonismo e eudemonismo, apesar de se complementarem, não se confundem. Sendo assim, e considerando que o próprio Aristipo sugeriu o tema, abordemos a felicidade partir da distinção feita por ele entre esta e o prazer, uma vez que se trata de um problema importante por nos conduzir a uma clara oposição entre o mestre de Cirene e Epicuro, o sábio do Jardim. Já sabemos que Aristipo concebe o prazer como o soberano bem. Falta-nos analisar, no entanto, a clara distinção que ele faz entre este e a ideia de felicidade. Com efeito, Diógenes Laércio registra que para os cirenaicos somente “o prazer isolado” é propriamente dito o “bem supremo”, ao passo que a felicidade não é compreendida por esses filósofos senão como a somatória “de todos os bens isolados, na qual incluem também os prazeres passados e futuros” (DL, 2014, II, 87, p. 69). Está claro: a felicidade é o conjunto maior no qual está contido a totalidade dos prazeres vividos e por viver, e esta é uma definição idêntica a que apresentamos anteriormente (Cf. supra, tópico 3.5).

Não obstante, e este é o ponto, os cirenaicos negam que exista prazer na recordação ou na expectativa dos prazeres porquanto estes só existem propriamente no instante presente em que se manifestam no corpo. Por essa razão, prazer e felicidade só podem ser concebidos como duas formas irreduzíveis de se relacionar com o tempo, um tempo posto sob o signo da alegria: “Se a definição temporal do

gozo coincide com o instante”, explica Onfray,

a da felicidade refere-se aos três constituintes do tempo: passado, presente e futuro. A lembrança de um prazer, a expectativa e o desejo de um prazer são maneiras de gerar uma alegria que estrutura e constitui a felicidade (ONFRAY, 2008, p. 123).

Recordar um júbilo ou esperar pela realização de um pode até significar uma alegre expectativa, mas não é o mesmo que gozar. O gozo em si mesmo pertence exclusivamente a um ato realizado no puro instante presente. Porém, condensado assim na ponta extrema de um momento imediato fadado a tornar-se rapidamente passado, sua natureza se mostra evanescente e seu prolongamento no tempo, impossível – donde a necessidade de se entregar aos seus ritmos cíclicos compostos por desejos, necessidades e satisfações ininterruptamente recorrentes. Por conseguinte, o término de um prazer vivido na carne representa o fim do movimento fisiológico que o produziu bem como o prenúncio de um novo movimento. Aquilo que permanece na memória corporal, a doce lembrança que resta da experiência já não é prazer, e sim felicidade. Eis aqui a prova, segundo os cirenaicos, de que é o prazer, e não a felicidade, o verdadeiro bem: enquanto aquele aparece sempre como o alvo almejado e o fim a ser alcançado, esta não parece ser desejada por si mesma, mas unicamente em função do conjunto dos prazeres que encerra (DL, 2014, II, 88, p. 69). Apenas o prazer é concretamente vivido. A felicidade, enquanto lembrança, desejo e expectativa em relação aos prazeres permanece, assim, como certo estado de espírito pleno e ideal, mas sem sustentação própria. Em suma, sem os júbilos efetivamente vividos não há felicidade. E ainda que gerem sofrimentos, os prazeres existem por si mesmos, ao passo que a felicidade, sem estes, não passa de sonho e idealização sem nenhuma materialidade.

Donde esta outra problemática: considerando que alguns prazeres provêm de causas geradoras de desprazeres – atente-se bem: não são os prazeres por eles mesmos que geram dores, mas suas fontes causais quando são mal escolhidas ou mal dosadas (um exemplo clássico disso é a alimentação e o consumo de bebidas alcoólicas que, em excesso, causam sem dúvida prazer, ainda que este dure pouco para logo dar lugar a dores e frustrações) –, e como a evitação da dor é um elemento estratégico imprescindível a toda ética hedonista, e considerando, ainda, que o acúmulo de prazeres dessa natureza não produz felicidade, sendo penoso para o indivíduo cultivá-los, tais prazeres devem, então, ser evitados de modo decisivo (Ibid., II, 90, p. 69). Eis aqui, no cerne da doutrina cirenaica, um apa-

rente paradoxo: enquanto, num primeiro momento, como vimos, Aristipo não faz nenhuma distinção entre os prazeres porquanto todos eles produzem sensações agradáveis, constatamos agora, por outro lado, que ele preconiza um princípio qualitativo segundo o qual os júbilos devem ser escolhidos a partir de sua potência eudemonística.

Apesar disso, Aristipo define o prazer de modo bem diferente de como ele será concebido na doutrina epicurista. Aqui, na alvorada da história do hedonismo, o júbilo surge, é inventado, como diz Michel Onfray, já em seu ápice. Ou seja, ele é positivo, ativo, cinético, dinâmico. Uma vez que prazer e dor são movimentos (um suave, o outro brusco), portanto afecções positivas que agem sobre o corpo, Aristipo constata a impossibilidade de existir prazer num estado de repouso em que porventura o corpo e a alma se encontrem. Também não há, para ele, prazer em escala negativa, o que significa dizer que o alívio proporcionado pela remoção de uma dor que nos aflige não deve ser confundido com um gozo propriamente dito. É assim para os epicuristas, uma vez que estes defendem a ideia de que no momento em que ocorre a extinção de uma dor surge, concomitantemente, o prazer, precisamente o prazer de deixar de sofrer.

Oportunamente seja dito que o nosso Machado de Assis, em seu *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no capítulo intitulado *A propósito de botas*, ilustra com ironia literária essa “felicidade barata” professada pelos epicuristas que contraria as teses cirenaicas. Machado chega inclusive a mencionar o próprio Epicuro. Leiamos a passagem, pois ela é emblemática e, como parte de toda grande obra literária, rica em ideias filosóficas:

(...) Deixei-o nessa reticência, e fui descalçar as botas, que estavam apertadas. Uma vez aliviado, respirei à larga, e deitei-me a fio comprido, enquanto os pés, e todo eu atrás deles, entrávamos numa relativa bem-aventurança. Então considerei que as botas apertadas são uma das maiores venturas da terra, porque, fazendo doer os pés, dão azo ao prazer de as descalçar. Mortifica os pés, desgraçado, desmortifica-os depois, e aí tens a felicidade barata, ao sabor dos sapateiros e de Epicuro. Enquanto esta ideia me trabalhava no famoso trapézio, lançava eu os olhos para a Tijuca, e via a aleijadinha perder-se no horizonte do pretérito, e sentia que o meu coração não tardaria também a descalçar as suas botas. E descalçou-as o lascivo. Quatro ou cinco dias depois, saboreava esse rápido, infável e incoercível momento de gozo, que sucede a uma dor pungente, a uma preocupação, a um incômodo... Daqui inferi eu que a vida é o mais engenhoso dos fenômenos, porque só aguça a fome, com o fim de deparar a ocasião de comer, e não inventou os calos, senão porque eles aperfeiçoam a felicidade terrestre. Em verdade vos digo que toda a sabedoria humana não vale um par de botas

Nos cirenaicos não é assim, porquanto consideram eles que “prazer e dor são movimentos, ao passo que nem a ausência da dor nem a ausência do prazer são movimentos” (DL, 2014, II, 89, p. 65). O que pensar, então, da falta de movimentos, isto é, da ausência dos afetos fundamentais de toda vida animal? Para Aristipo, a ausência de dor definitivamente não é um prazer, mas “a condição da pessoa adormecida” (Ibid.). É portanto um estado de completa insensibilidade e indiferença, de sentidos e emoções adormecidos, condição própria de um corpo anestésico. O hedonismo, ao contrário, preconiza um corpo de aguçada sensibilidade, até mesmo um corpo hiperestésico. Não é que deixar de sofrer não seja agradável, longe disso: como dissemos, uma vez que todo filósofo hedonista faz da dor o mal absoluto, livrar-se dele já representa uma doce vitória, como demonstra com perfeição o Brás Cubas de Machado de Assis. Mas daí a se contentar com esse estado de espírito em que nem fruímos nem sofremos? Fazer dessa condição de neutralidade física e psíquica um ideal? Não, a serenidade desejada por Aristipo não vai tão longe, ou melhor, não fica tão aquém das possibilidades de júbilos positivos que a vida nos oferece.

A ausência de dor e de prazer não representa nada para Aristipo exceto uma qualidade intermediária (Ibid., II, 90, p. 69), uma espécie de ponto neutro momentâneo entre as constantes movimentações que se dão de um polo a outro entre a dor e o prazer. Trata-se de uma dinâmica a que o corpo está submetido. Para lançar mão de uma imagem, pensemos numa linha vertical graduada representando a escala das afecções: abaixo de zero temos todas as variações inerentes à negatividade, a saber, penas, angústias, dores, penúrias e sofrimentos diversos. Obviamente é melhor encontrarmo-nos no nível neutro ou zero (quem sabe até mesmo mortos...) ou em algum ponto próximo disso do que permanecermos indefinidamente no epicentro dessas zonas negativas e sombrias carregadas de rangidos e gemidos, de lástimas e lamentos, de agonias e tormentos dantescos. Todavia, apenas o que se encontra acima de zero é digno de ser denominado prazer, júbilo, gozo ou alegria.

Em suma, para Aristipo a fruição é positiva ou não o é, pois para ele não existe o prazer dito negativo tão caro a Epicuro em um desenvolvimento posterior do hedonismo. Para o cirenaico, a ausência de perturbação é simplesmente o intervalo que coincide com uma aparente pausa do movimento que oscila ininterruptamente entre um sofrimento e um júbilo em seus mais diversos graus de intensidade e complexidade. Contudo, esta disposição fisiológica cara à noção

grega de *ataraxía* (calma, tranquilidade, ausência de sofrimento) não é um prazer, menos ainda um desprazer, mas algo como “um entre-dois que nada basta para denominar prazer” (ONRAY, 2008, p. 122). Significa afirmar que “não ser infeliz não equivale a ser feliz; não sofrer não é usufruir; a ausência de negatividade não constitui uma positividade” (Ibid.), mas sim uma espécie de neutralidade emocional que não interessa a um Aristipo tão afeito às agitações agradáveis da vida.

Não obstante, pode-se legitimamente perguntar: o que deseja, então, um cirenaico? Qual sua meta? Que *télos* para sua ética hedônica? No que se resume seu projeto filosófico? Não parece menos genuíno responder que todos os seus fins se concentram na possibilidade de realizações plenas no âmago mesmo do instante presente, um instante, porém, sempre em movimento, sempre em devir. Sobre isso, Michel Onfray diz o essencial:

Tornar-se disponível para o presente e solicitar-lhe oportunidades ativas para conhecer os sinais característicos do prazer – a volúpia que instiga agradavelmente os sentidos, para falar como Cícero –, eis uma definição do hedonismo. Pura presença disponível no mundo, capacidade de acolher volúpias e alegrias, adesão ao real, são maneiras de se curar dos sofrimentos psíquicos, tarefas a que Aristipo designa a filosofia (ONFRAY, 2008, p. 122)

Anos antes de escrever essa bela passagem, a diferença entre prazer epicurista e gozo cirenaico levou Onfray a tecer duras críticas ao sábio do Jardim quando de seu primeiro comentário sobre Aristipo. Com efeito, em *A arte de ter prazer* ele qualifica os epicuristas de “tristes” por assimilarem “o prazer à satisfação negativa, à quietude que atua nos cadáveres” (ONFRAY, 1999a, p. 239). Mais à frente, sempre opondo a ordem estática dos epicuristas aos desejos dinâmicos dos cirenaicos, ele escreve: “O prazer epicurista consiste simplesmente na evitação da dor: é negativo e reativo – gozar é não sofrer –, ao passo que o dos cirenaicos é positivo e ativo” (Ibid., p. 242). Até aí tudo bem, mas o contraste entre as duas escolas se torna ainda mais acentuado na pena do então jovem Onfray, que se vale dessa diferença para radicalizar seu elogio aos cirenaicos em detrimento dos epicuristas. Assim, “uns visam a impassibilidade do cadáver, os outros a exuberância da vida” (Ibid.). Desse modo, recorrendo à imagem do corpo inerte e sem vida para se referir à *ataraxia* de Epicuro, ele escreve: “O epicurista quer destruir nele as paixões, os desejos, a tentação da volúpia: seu modelo é o cadáver que ignora a fome e a sede, o frio e o calor, o desejo e a inquietude” (Ibid.). E mais: “A doce impassibilidade da carne morta”, eis a meta do epicurista... em vida.

Por fim, em outra passagem o nosso autor conclui que “Epicuro não gosta da vida” e que por isso dedica seu arsenal filosófico à prática do “ideal ascético” enquanto que Aristipo, este sim, “gosta da existência e se rejubila na afirmação e na boa saúde” (Ibid., p. 242-243). Onfray se refere a Epicuro até mesmo como um “pseudo-hedonista” (Ibid., p. 265), uma afirmação realmente injusta que nem mesmo a lembrança feita na mesma página da dívida que os libertinos do Grande Século têm para com o atomismo epicurista ameniza. Não é que essas considerações sejam de todo equivocadas – elas de fato consistem numa interpretação possível do sistema de Epicuro –, mas, sim, que esse elogio sem reservas a Aristipo em comparação com essa crítica forte feita ao hedonismo mais morno e ameno de Epicuro nos parece próprios de uma verve juvenil ainda muito viva nesse momento específico em que Onfray escreve (lembramos que *A arte de ter prazer* data de 1991, quando o nosso autor tem apenas 32 anos). O fato é que, posteriormente, como veremos, o amadurecimento intelectual de Onfray trouxe consigo uma adesão quase que total ao mestre do Jardim e, ao menos em *As sabedorias antigas*, a importância de Epicuro supera sobremaneira a de Aristipo que, no entanto, permanece uma referência importante.

4.1.4

Um mestre sem escola e sem discípulos

Para concluir com Aristipo, destaquemos um ponto interessante e não menos polêmico da interpretação que Michel Onfray faz do pensador de Cirene, *a saber, a inexistência dos cirenaicos*! Sim, é isso mesmo: segundo Onfray, não há uma escola propriamente dita cirenaica. Ora, após passarmos as últimas páginas nos referindo alternadamente a Aristipo e aos seus, depois de tratarmos o filósofo hedonista e os ditos cirenaicos como sinônimos, eis que agora apresentamos a hipótese levantada por Onfray de que o mestre do hedonismo não fundou uma escola à maneira dos pitagóricos, estoicos, cétricos e epicuristas. Analisemos...

Na introdução das *Vidas e doutrinas* Diógenes Laércio, em sua classificação das escolas ou seitas filosóficas, escreve que “alguns filósofos foram qualificados segundo suas cidades natais, como os elíacos e os megáricos, os eretrianos” e... “os cirenaicos” (DL, 2014, I 17, p. 16). Entretanto, no livro II, após tratar da vida de Aristipo ele pretende passar “em revista os filósofos da escola cirenaica” (Ibid., II, 85, p. 68), ou seja, aqueles “que derivam dele”, de Aristipo, “embora

alguns chamem seguidores de Hegesias, outros de Aníceres, e outros ainda de Teôdoros” (Ibid.). Esta última observação feita pelo compilador grego não pode passar despercebida porque, ao distinguir os seguidores destes últimos, ele aponta para um distanciamento cada vez maior em relação ao próprio Aristipo, supostamente um fundador de escola. Como discípulos de uma linhagem direta de Aristipo aparecem sua própria filha, Areté (hipoteticamente filha, mas hipoteticamente também irmã), um neto homônimo seu, conhecido como o metrodíaktos (discípulo da mãe); Teôdoros, chamado o Ateu, e os já mencionados Hegesias e Aníceres. (Ibid., II, 86, p. 68), para ficarmos apenas com os nomes mais representativos.

Seguindo Diógenes Laércio e outros doxógrafos da Antiguidade, toda uma tradição tem englobado “sob o epíteto *Cirenaicos* uma série de nomes, obras, fragmentos, reputações, anedotas e teses” que Onfray entende como sendo “extremamente contraditórias” (ONFRAY, 2008, p. 123). De fato, ao consultarmos qualquer manual de filosofia constataremos que sob as rubricas *Cirenaicos*, *Cirenaísmo* ou *Cirenaica* diz-se tratar de uma escola filosófica hedonista fundada por Aristipo, natural de Cirene, por sua vez discípulo de Sócrates (um socrático dito “menor”, segundo uma classificação depreciativa clássica). Pois bem, em um tópico chamado *Os cirenaicos existem?* Onfray coloca a hipótese de que o termo cirenaico serve antes

para reunir artificialmente indivíduos que têm como único ponto em comum o fato de terem nascido em Cirene – hoje região da Líbia – do que para qualificar filósofos cujo corpus reúne visões de mundo semelhantes, próximas, que diferem apenas por algumas evoluções ou transformações (Ibid., p. 123-124).

Para sustentar essa hipótese o autor da *Contra-história da filosofia* aponta para uma falta de coerência minimamente aceitável entre os ditos discípulos fiéis (DL, 2014, II, 86, p. 68) e as lições do mestre. Assim, para ser verdadeiramente um cirenaico, não basta, para tanto, ser filósofo e natural de Cirene. Para Onfray, autor da primeira (e até agora única) doxografia sobre Aristipo em língua francesa – *L’Invention du plaisir: Fragments cyrénaïques* (*A invenção do prazer: Fragmentos cirenaicos*), de 2002 – ,

o que subsiste sob a rubrica dos filósofos cirenaicos parece uma casa da sogra: Aristóteles, não o Estagirita, mas o nativo de Cirene, Antípatro, Aristóxenes, Dionísio o Trânsfuga, Hegesias, Anicéris, Teodoro o

Ateu, todos provêm das planuras verdejantes e irrigadas da Cirenaica, com certeza, mas o que têm em comum? O que ensinam que constitui uma escola estruturada, coerente e digna desse nome? Infelizmente nada (ONFRAY, 2008, p. 124).

O problema maior gira em torno do nome de Hegesias, sempre destacado nos manuais como o principal discípulo de Aristipo. Ocorre, porém, que associar aquele a este não apenas implica em erro lógico por falta de coerência como parece, antes, trair uma tentativa velada de desacreditar o hedonismo aristipiano. Por que? Porque Hegesias, apesar de adotar o prazer e a dor como fins, privilegia claramente a perspectiva desta sobre aquele, o que certamente faz dele um filósofo pessimista, mas de forma alguma um hedonista. De fato, os seguidores de Hegesias consideram que “a felicidade é totalmente impossível” uma vez que o corpo não escapa aos sofrimentos que de todos os lados lhe atingem e fazem com que a alma, em consequência, viva num contínuo estado de perturbação (DL, 2014, II, 94, p. 70). Para Aristipo, como vimos, a felicidade existe: ela é o conjunto dos prazeres vividos e por viver. Além disso, o corpo aristipiano se mostra mais afetado por estes últimos e o mais distante quanto possível dos “muitos sofrimentos” (Ibid.) caros à visão pessimista de seu pretenso discípulo que, de resto, encontra sua sabedoria última na indiferença perante a vida (Ibid., II, 95, p. 70). Ora, nada há de mais contrário à postura de Aristipo, esse sábio hedonista amante e afirmador da existência. Que seja dito, enfim, que Hegesias se tornou conhecido como aquele “que persuade a morrer” – *peisithânatos* (Ibid., p. 243) –, uma vez que para ele viver é indiferente, mas morrer não...

O que Hegesias verdadeiramente representa é uma oportunidade para os críticos de Aristipo associarem seu pessimismo ao que eles entendem como sendo um processo natural de decadência que inevitavelmente atinge a doutrina aristipiana do *Carpe diem* após seu apogeu. “Com Hegesias”, escreve um deles, “a escola (cirenaica) desembocará num pessimismo absoluto. É que o prazer é raro ou fraco, e que o presente dura muito...” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p.104). A mesma ideia se encontra no verbete *Cirenaísmo do Dicionário de filosofia* de Nicola Abbagnano: “(...) a conclusão dessa atitude é o conselho de pensar no dia de hoje, aliás, no instante em que cada um atua ou pensa, dada a incerteza radical do futuro” (ABBAGNANO, 2012, p. 168). Sim, correto, mas, em compensação: “Hegésias extraía consequências pessimistas desse ponto de vista, afirmando que, para o sábio, a vida é indiferente” (Ibid.). Michel Onfray tem, pois, razão quando caracteriza Hegesias como “um pessimista nato”, “um desesperado de primeira ordem com retórica eficaz e pérfida, a tal ponto que a ele se deve uma epidemia

de suicídios que levará Ptolomeu a proibir suas aulas” (ONFRAY, 2008, p. 124) – eis um exemplo raro de como a filosofia pode ser perigosa aos seus praticantes. Ora, Aristipo, filósofo hedonista emblemático, é, ao contrário, “um adorador da vida que não conhece fadiga e entusiasmado por sua tarefa” (ONFRAY, 1999a, p. 240) de viver prazerosamente, o que supõe um otimismo teórico e prático em tudo oposto às ideias do pregador da morte voluntária que é Hegesias.

Nos ensinamentos de Aristipo, “a morte é dispensada” (Ibid.), pois só a vitalidade lhe interessa. “É difícil”, portanto, “entender como Hegesias e os seus podem ser considerados cirenaicos a não ser por uma razão geográfica, a única aceitável!” (ONFRAY, 2008, p. 124). Quanto a nós, acrescentaríamos mais uma razão: a oportunidade dos críticos em lançarem descrédito à filosofia hedonista insinuando que ela degenera em pessimismo. Assim, conclui Onfray, da mesma maneira que Aristipo não se orgulhava de ter engendrado uma prole – Diógenes Laércio narra que certa vez o filósofo foi duramente criticado por rejeitar o próprio filho; sua resposta, porém, foi a mais chocante possível: “Sabemos que o es-carro e os piolhos também provêm de nós, mas por serem inúteis jogamo-los fora e tão longe quanto possível” (DL, 2014, II, 81, p. 67) – , igualmente não se preocupou em deixar para a posteridade a herança doutrinal de uma escola filosófica que eternizasse seu nome tal como fizeram Pitágoras, Platão, Zenão e Epicuro.

Ao que tudo indica, não interessava a Aristipo cercar-se de discípulos zelosos. Para Onfray isso é coerente com a ideia de que o hedonismo não “suporta a cristalização de sua dinâmica em um ensino congelado, imóvel, morto” (ONFRAY, 2008, p. 125). Com efeito, a história do hedonismo testemunha a renovação, e não a degeneração, desse pensamento a cada vez que ele é retomado. O hedonismo está submetido a uma mudança evolutiva constante, e isso obriga o historiador das ideias a falar em hedonismos, no plural. Como poderia ser diferente, se a sensibilidade filosófica é antes de tudo a manifestação de uma subjetividade específica e se toda ética oriunda de uma sabedoria reivindica, direta ou indiretamente, o relativismo que lhe é inerente? Nesse sentido, nada é mais próprio da história de uma corrente de pensamento do que as “infidelidades”, as “transformações”, as “reformulações” e os “reajustes” (Ibid.) diversos que ela sofre. A cada vez o pensamento é necessariamente reelaborado e adaptado a uma sensibilidade sem-par. Assim, o hedonismo de Aristipo a ele pertence, exclusivamente. Inspirar-se em sua ética e retomar suas intuições e ideias principais significa se apropriar de sua filosofia para dela fazer outra filosofia. No entanto, um pensamento original deve sua força e sua permanência na história das ideias precisamente a essas apropriações necessariamente infiéis que ele suscita.

É então doutra maneira que “Aristipo faz escola”, observa Onfray: ele o faz “perdurando, citado em sinal de cumplicidade e de benevolência nos livros de alguns filósofos como um ponto de ligação, uma oportunidade de convivência” (Ibid.) na comunhão de ideias afins e eletivas. Nesse sentido, a verdadeira influência exercida pelo pensamento de Aristipo na história da filosofia “ainda está por ser escrita” (Ibid.), diferentemente daquela, muito forte, que as ideias de Epicuro desempenharam sobre todo o pensamento materialista e hedonista depois do período helenístico – não obstante a tentativa cristã de apagar da história todo e qualquer vestígio dos sistemas de pensamentos incompatíveis com suas ficções. A influência epicurista encontra-se bastante documentada. Todavia, uma vez que não há pensamento sem inspiração e sem modelo, o fato é que ao abordar o hedonismo de Epicuro continuamos a dialogar muito fortemente com Aristipo, o único “cirenaico” digno desse nome.

4.2 Epicuro de Samos

Com Epicuro o hedonismo evolui, ganha refinamento e sutilezas antes inexistentes passam a fazer parte dessa sensibilidade filosófica que se torna então mais rica e complexa. Epicuro é o pensador que consolida a união entre eudemonismo e hedonismo, ou seja, felicidade e prazer passam a compor um só e mesmo movimento, um só e mesmo fim da conduta humana. Também o corpo, em sua filosofia, recebe uma maior atenção bem como toda uma teoria do conhecimento passa a alicerçar os fundamentos de uma ética cujo interesse último é a construção da vida feliz, vale dizer, uma vida sem dores e sofrimentos – na medida em que isso é possível para o sábio –, sem medo dos deuses e da morte, livre de superstições e em harmonia com os desejos do corpo e com os prazeres da alma, tudo em conformidade com os ditames da natureza. Eis o ideal epicurista.

A preocupação maior continua a ser a felicidade individual, é certo, mas com Epicuro surge uma novidade das mais importantes: o hedonismo comunitário e a amizade praticada como virtude na partilha dos prazeres proporcionados por uma vida filosófica em comunhão com almas afins, afinidades eletivas, individualidades que se complementam pela doçura e pelas provas de amizade no sentido primeiro, nobre e verdadeiro da palavra. Eis um elemento até então inédito na ética hedonista. No entanto, sem Leucipo e Demócrito, mas principalmente sem Aristipo, não teria existido o filósofo Epicuro que a história conheceu. Epicuro

é o maior discípulo do pensador cirenaico e podemos afirmar que seu eudemonismo descende em linha reta do hedonismo aristipiano (ONFRAY, 2002, p. 46) como uma evolução teórica e prática deste. O convite para expandir a felicidade individual no convívio com outros indivíduos numa comunidade filosófica é uma evidência dessa evolução.

Em um trabalho anterior (Cf. COSTA, 2017) abordamos a física epicurista no que ela pôde contribuir para combater a maior superstição (Deus) e o maior medo (o medo da morte) humanos. Naquela ocasião tratávamos do ateísmo na obra de Michel Onfray, pensamento que possui uma forte base ontológica epicurista. Mesmo que Epicuro não fosse ateu (ele nunca negou, nem por um momento, a existência dos deuses), ele inventa, dissemos ali, aquilo que Gilles Deleuze chama de “ateísmo tranquilo” (Ibid., p. 39), a saber, a ideia de que os deuses não estão nem aí para os seres humanos e que, conseqüente e reciprocamente, estes não devem se importar tanto assim com as divindades, menos ainda temê-los. Por que? Em primeiro lugar, se toda a realidade é composta de átomos, também os deuses, que existem, são constituídos por esta matéria. E ainda que os “átomos divinos” sejam mais sutis não há, em essência, uma superioridade ontológica entre humanos e divindades, pois ambos compartilham a mesma natureza. Em segundo lugar, os deuses vivem em uma harmônica bem-aventurança, sendo nisto modelos para os humanos. Quer dizer, a raiva, a inveja, a inquietação, o ciúme e outros afetos incompatíveis com um estado de felicidade plena não são cultivados pelos deuses, ao contrário do que ocorre com os humanos, e por isso estes nada têm a temer nem a esperar daqueles. Os deuses são portanto indiferentes às ações humanas. Eis, assim, a lição que Epicuro nos lança: cuidemos tão só de nossos próprios assuntos imanentes. Desse modo, há cerca de vinte e três séculos atrás Epicuro fornecia aos seus contemporâneos a fórmula que os permitia viver como se os deuses não existissem, o que significa, na prática, uma verdadeira paz de espírito para os adeptos dessa ideia tão simples quanto eficaz.

Por sua vez, a física atomista e radicalmente imanentista de Epicuro é o mais forte pensamento, ainda hoje, para fazer avançar uma filosofia verdadeiramente ateísta, afirmadora da terra e, sobretudo, capaz de encarar a morte de frente, isto é, de responder à condição trágica do ser humano recusando em absoluto o pensamento mágico e os subterfúgios religiosos. No referido trabalho exploramos o que Onfray chama, a partir de Epicuro, de “Salvação pelo tratamento atômico”, “morte da morte” e “santidade dos deuses indolentes” (Cf. ONFRAY, 2008, p. 184-191 e COSTA, 2017, p. 38-40 e 59-65). São pontos fortes da física e da ética epicuristas. Tratamos ali, pois, de nos valer do potencial crítico do

pensamento de Epicuro e de sua primeira consequência ética: a indiferença em relação aos deuses. Trataremos aqui, neste tópico que ora iniciamos, do aspecto mais propositivo de sua filosofia, a saber: como o ser humano deve conduzir uma existência abandonada pelos deuses à sua própria sorte num mundo mergulhado em dores e penúrias? Se tomarmos a divisão sugerida pelo célebre quádruplo remédio (*tetraphármakon*) abordamos, anteriormente, seus dois primeiros momentos: não há nada a temer dos deuses, nem da morte. Nesta nova oportunidade de escrever sobre Epicuro trataremos, pois, dos outros dois momentos, ou seja, da possibilidade de aprender a suportar a dor e dos meios pelos quais a felicidade humana se mostra efetivamente possível de ser alcançada e cultivada.

Prosseguindo, então, com a nossa proposta temática de investigar os fundamentos da filosofia hedonista, buscaremos aqui respostas para a seguinte questão: no que consiste o prazer para Epicuro? Que avanços e que diferenças seu pensamento promove em relação ao hedonismo cirenaico? Que aproximações permanecem? Aristipo e Epicuro são as bases mais sólidas para toda a filosofia hedonista ocidental, por isso Michel Onfray os evoca tão forte e continuamente: é que não se propõe uma ética do prazer hoje sem um verdadeiro resgate da tradição inaugurada pelos mestres gregos dessa arte de viver. Já dissertamos onfraysticamente sobre o pensador de Cirene. Resta-nos encontrar o prazer de viver no Jardim cultivado pela sabedoria epicurista.

4.2.1

O prazer da ausência de perturbação

A sabedoria epicurista é antes de tudo corporal. De fato, o corpo ocupa o centro das atenções dessa filosofia de tal modo que, com o grego nascido na ilha de Samos em 341 a. C. e morto em 271 a. C. reencontramos, de passagem, uma ideia que nos ocupou anteriormente, qual seja: toda filosofia procede de uma fisiologia que lhe corresponde necessariamente. Por outros termos, o pensamento provém de um corpo em interação com um mundo, uma época, um lugar, um povo. Em suma, uma filosofia emerge, sempre, de um contexto biográfico. Onfray observa que muitos séculos antes de Nietzsche viver e teorizar essa mesma ideia Epicuro já afirmara que o pensamento se origina do corpo, e não do mundo das ideias universais e imutáveis que se mantêm imortais por força e graça de suas reminiscências em almas imateriais e igualmente imortais. Ao contrário,

cada pensamento é único e singular porque redutível a um estado corporal específico (ONFRAY, 2008, p. 171). Nada há de mais antiplatônico e oposto à tradição filosófica dominante cristianizada por ideias puras e imutáveis. “Uma fisiologia da filosofia” já existe, pois, “em pleno século IV antes de nossa era” (Ibid.) graças à poderosa intuição de Epicuro, uma intuição que Onfray considera

um rasgo notável – mais um – por parte de um filósofo que consegue cristalizar sozinho um pensamento que, apesar do aspecto fragmentário com que nos chegou, tem um peso considerável em matéria de resistência ao regime de escrita platônico, cristão e idealista da filosofia ocidental. Corpo glorioso, no sentido pagão do termo! (Ibid.).

A razão filosófica em Epicuro é estrita e singularmente corporal porque toda sua visão de mundo assim o é. Seguindo as teses fundamentais de Demócrito, ele afirma que só existem corpos e arranjos atômicos próprios a esses corpos. Átomos, um número infinito de átomos de tamanhos e qualidades variados e seu movimento no vazio: eis os componentes básicos da realidade, e isso dos fenômenos que nos cercam à complexa alma de um filósofo, também ela um agregado de átomos que lhe dá forma e vida. Tudo é redutível a um arranjo atômico e, por conseguinte, o todo é físico e corpóreo. Assim, para Epicuro, falar em alma imortal e incorpórea pressupõe o devaneio e o uso de “palavras vãs” (DL, 2014, X, 67, p. 299). As ideias procedem dos corpos humanos e, em última instância, das fisiologias e idiossincrasias desses corpos. No caso das ideias epicuristas, por exemplo, são elas próprias inerentes e imanentes à realidade “atômica e material” chamada... Epicuro (ONFRAY, 2008, p. 173). Não deixa de ser interessante pensar que o epicurismo, essa filosofia hedonista que perdura por séculos após a morte do mestre e que ainda hoje é passível de ser retomada em seus detalhes não possui outra origem, não provém de outra fonte senão do corpo de Epicuro e de sua maneira muito particular de ver e sentir o mundo (Ibid.).

Com efeito, o corpo desse filósofo é um corpo doente e frágil (como será o de Nietzsche), mas por isso mesmo bastante ativo numa incansável busca por sua saúde, seu equilíbrio e seu bem-estar. Epicuro foi de fato um homem doente – o seu discípulo Metrodoro dedica ao tema uma obra chamada *Da saúde precária de Epícuras* (DL, 2014, X, 24, p. 288) –, mas também foi médico, sobretudo médico de si mesmo – daí sua autoridade para escrever um livro intitulado *Opiniões sobre as doenças e a morte* (Ibid., p. 289), infelizmente perdido assim como centenas de outros escritos de sua autoria. Epicuro foi (como Nietzsche?) um laboratório de experimento filosófico em si e para si mesmo. De sua constituição fisiológica

frágil em interação com um temperamento firme e sereno; do homem doente, porém exímio na arte de perscrutar-se e de formular os cuidados adequados para si; do pensador enfermo, contudo médico na melhor tradição hipocrática emerge, pois, um pensamento filosófico que faz do corpo seu melhor aliado e da arte de ser feliz – isto é, de ser o menos infeliz possível – um ideal de sabedoria prática concreta. Em suma:

Doente, débil, frágil, incapaz de excessos imediatamente nocivos à sua carcaça de hidrópico, seus inimigos o censuram por não ter deixado a cama durante anos por ócio, fleugma congênita ou preguiça conceitual, ao passo que permanecia amarrado a ela pela dor, crucificado pelo sofrimento. Será de admirar que tal homem construa um sistema colocando acima de tudo a arte de não sofrer? De escapar às aflições? De conhecer o prazer da ausência de perturbações? (ONFRAY, 2008, p. 173).

Por essa passagem já percebemos as mudanças de tom e postura que Onfray assume em relação a Epicuro se a comparamos com os trechos citados anteriormente, no tópico sobre Aristipo. Esqueçamos aquelas críticas medonhas. A partir de agora o elogio a Epicuro vigora absolutamente e não é por menos. Passemos, então, ao que realmente importa: que o leitor retenha, a partir do que foi dito acima, que o hedonismo de Epicuro não poderia nunca ser aquele de Aristipo pois corpos distintos correspondem a pensamentos diferentes. Um esbanjava saúde e detinha um temperamento conveniente às celebrações dionisiacas mais extravagantes. O outro conheceu mais intensamente os males que podem acometer um corpo quando este é obrigado, pela natureza, a conviver íntima e frequentemente com eles, quais sejam, a dor crônica, o sofrimento, a doença, a prostração. No entanto, Epicuro conhece igualmente, e mais intensamente, as alegrias singelas proporcionadas pela saúde recuperada ou por um alívio momentâneo da dor. Antes de conceber sua teoria hedonista do júbilo que existe em deixar de sofrer ele experimenta o fenômeno em sua própria carne.

Epicuro encarna como nenhum outro filósofo o ideal helenístico da salvação existencial pela prática de uma filosofia. Sua obra serve, antes de tudo, como uma espécie de “sublimação e compensação” (Ibid., p. 174) para seus tormentos físicos. Noutros termos, Epicuro cuida de si mesmo através da razão na medida em que o discurso racional lhe permite os meios de mitigar os sofrimentos do corpo. Assim, seus textos e pensamentos têm uma tarefa a cumprir: a de fornecer os meios intelectuais necessários à construção de uma existência feliz a despeito desta estar “colocada a priori sob o signo da dor” (Ibid.) e do sofrimento. O *lógos*,

o discurso racional é, então, colocado a serviço da terapia de um corpo doente. Que outra utilidade teria o pensamento para um filósofo-médico senão aquela voltada para “uma terapia, uma medicação, uma medicina da alma, portanto do corpo” (Ibid.)? Nessa ordem de ideias Onfray chama a atenção para um detalhe curioso poucas vezes observado: o próprio nome de Epicuro coincide incrivelmente com sua prática filosófica uma vez que “a etimologia do patronímico” do pensador grego informa que *Epikouros* significa... “aquele que socorre” (Ibid, p. 181). E se levarmos em conta as variações registradas – *epikoureîn* (socorrer); *epikouría* (socorro, assistência) – podemos ser levados a acatar a sugestão de Onfray de que Epicuro parece mesmo destinado “a trabalhar pela salvação: a sua, depois, na mesma ocasião, a dos outros...” (Ibid.).

Além dos males inerentes à sua própria doença, Epicuro foi obrigado a lidar também com as hostilidades de um mundo exterior em decadência em razão da perda da autonomia política ateniense, fato este responsável por jogar a incerteza existencial sobre o destino de centenas de cidadãos. Lembremos que o período helenístico é marcado por uma forte turbulência histórica em virtude da transição da cultura grega clássica para o mundo imperial romano. Num primeiro momento os gregos, juntamente com a democracia que lhes conferia liberdade na participação do governo da *polis*, são subjugados pelo império dos macedônios e, posteriormente, pelos romanos. Deixa de existir a liberdade de decisão política acerca do destino de suas próprias Cidades-Estados. A Grécia transita de uma democracia autônoma e isolada para uma monarquia macedônia aberta ao mundo – aliás, como um mal que veio para o bem, foi somente graças às expedições de Alexandre, o Grande, que a cultura grega se difundiu por todos os países mediterrâneos. Em seguida o reino dos macedônios se rende ao imperialismo romano que, por sua vez, integra a cultura grega à sua.

No epicentro dos acontecimentos políticos a perda de soberania gera instabilidade e insegurança entre os gregos. As pessoas temem a nova ordem que se instaura pela força no poder e, entre outros males, isso os deixa mais vulneráveis às doenças da alma geradas e alimentadas pela superstição popular. O medo da morte paralisa frequentemente o cotidiano dessa gente. A ignorância e a imaginação causam pavores que potencializam o efeito dos males efetivamente existentes, além de criar aqueles restritos ao imaginário comum. Na contramão da insensatez em que o Ocidente mergulha após a morte de Alexandre e a consequente disputa entre seus generais pela partilha do império, o Jardim epicurista surge com o propósito de oferecer uma terapêutica filosófica que opõe a razão à fé; a filosofia à religião; a imanência à transcendência; uma economia dos prazeres às

dores do mundo; a liberdade à servidão; a autonomia à dependência; o individualismo comunitário à lógica gregária da política que exige de homens e mulheres adequação às normas coletivas. Uma sabedoria de vida em tempos de decadência, eis o projeto epicurista bem como de outras escolas filosóficas que surgem no mesmo período dito helenístico. “Haverá algo mais verdadeiro como justificação de uma visão filosófica do que sua aspiração soteriológica?”, pergunta Onfray, que responde: “Pensamos para viver, sobreviver – apesar de tudo...” (Ibid.).

Nesse contexto, Epicuro se revela um pensador resistente e insubmisso aos males provenientes do seu ambiente histórico-social – ele próprio chegou a Atenas na condição de exilado (Ibid., p. 175). Assim, “fisicamente frágil, socialmente desclassificado, movendo-se num momento político decadente, ele compra o Jardim, na periferia de Atenas (...), e o transforma em enclave de resistência” (Ibid., p. 176) intelectual e cultural. Diferentemente da tendência de boa parte dos filósofos que antecederam a época helenística, Epicuro não se interessa em intervir na Cidade para convencer os cidadãos sobre a melhor forma de governo ou bajular os poderosos na condição de conselheiro real – aliás, seria perigoso se o tentasse em virtude do clima político bastante hostil de então. Como única solução possível (e desejável) o pensamento se volta cada vez mais para a introspecção individual, para o cuidado de si, se distancia da política, busca a independência face às circunstâncias. Como observa Onfray, é preciso “mudar-se mais do que mudar a ordem do mundo”:

A ideia se tornará fórmula sob a pena de Descartes; ela triunfa no projeto epicurista. Quando o mundo desmorona, quando a cultura antiga desaparece, nas horas de crepúsculo, as auroras se anunciam: o epicurismo desabrocha numa época em ruínas. A construção de si como única resposta à desintegração de um mundo faz lembrar outros períodos da história... (Ibid.).

Passemos agora aos detalhes desse hedonismo que, ao contrário do que fizeram crer as calúnias infundadas de seus detratores, faz o elogio do comediamento e cultiva, como virtudes maiores, a prudência, a amizade, o riso, alegria, a liberdade, a autonomia, a construção de si e outras “variações sobre o tema da doçura de viver e do puro prazer de existir” (Ibid., p. 180). Um puro prazer que não pode ser vivido sem um combate ininterrupto contra o mal absoluto para todo hedonista digno desse nome: a dor. O sofrimento parece mesmo ser a coisa mais constante da vida, o elemento mais persistente da natureza, e é contra ele que o epicurismo trava sua batalha maior.

4.2.2

Uma arte de lidar com a dor

Epicuro concebe o prazer como uma conformidade à natureza ao passo que a dor, inversamente, seria uma desconformidade (DL, 2014, X, 34, p. 290). A dor é um fato natural, mas ela existe para sinalizar um desequilíbrio do organismo ao passo que o prazer, ou a simples eliminação da dor, manifesta um equilíbrio retomado, uma harmonia vital e uma saúde recuperadas. Todavia, o sofrimento é abundante demais no mundo, sendo também absurdamente universal: toda a gente e todo ser animado por um sistema nervoso sofre, inevitavelmente. A luta mesma para escapar ao domínio da dor constitui, junto com os esforços desmedidos para alcançar o prazer, a força motriz da vida, aquilo que a impulsiona e a movimenta. Alcançar o prazer, no entanto, é mais difícil do que parece, como evidencia o fato de que a maior parte das pessoas, julgando-se próxima da felicidade, não faz senão potencializar a dor de existir escolhendo mal os tipos de prazeres por persegui-los sem critérios racionais. Lidando de frente com a condição trágica do ser humano que parece destinado à aflição, Epicuro “parte para guerrear contra tudo o que gera medo, temor, dor, sofrimento”. A propósito, Michel Onfray observa que a obra de Epicuro como um todo “procede desta única preocupação: erradicar a negatividade e definir a positividade como realização dessa paz da alma e do corpo. Nada mais” (ONFRAY, 2008, p. 181). A dor é onipresente e uma constante, dizíamos, e Epicuro era cômico disso como poucos. Em sua obra remanescente a dor é interpretada como ela é de fato, ou seja, como aquilo “que antecede” tanto quanto o que “sucede o prazer” (SILVA, 2018, p. 104), ou então como desdobramento de um prazer cuja intensidade o torna passível de gerar pesares após sua consumação (Ibid.).

A infelicidade deve então ser compreendida a partir da manifestação de dores no corpo e/ou na alma, ao passo que a felicidade se define pela ausência dessas dores ou sua supressão. Os desejos que descontroladamente se apossam da alma por imprudência de nossa parte e que por isso são difíceis de serem saciados também são fontes geradoras de angústia, inquietação, frustração, sofrimento (Ibid.) e, por vezes, desespero. Daí a preocupação maior do projeto filosófico epicurista: formular uma economia dos prazeres, isto é, uma técnica que habilite o aspirante à sabedoria a lidar com os seus desejos de forma inteligente e austera. O objetivo é rarefazê-los para não sofrer com eles já que quanto menos desejos alimentarmos em nossa alma, e quanto mais os que restam permanecerem sob o jugo da razão, mais momentos de genuínos prazeres são possíveis de serem vivi-

dos, mais a felicidade é certa, e de fato nisso consiste a ideia de que a felicidade é alcançável.

Na *Carta a Meneceu* Epicuro diz: “Sentimos necessidade do prazer somente quando sofremos pela ausência do prazer, mas quando não sofremos não sentimos mais necessidade do prazer” (DL, 2014, X, 128, p. 312). É através dos desejos que sentimos necessidade do prazer. Um desejo, enquanto não é saciado, implica em sofrimento. Se não desejamos, não sofremos; logo, fruímos, ao menos temporariamente, de um estado de plenitude, isto é, de ausência de necessidades e dos sofrimentos que a estas estariam ligados. Em Epicuro prazer e dor são identificados antes de tudo às necessidades mais prementes do corpo. Um corpo desidratado ou faminto “grita” de dor e gera o sofrimento necessário para forçar o intelecto a buscar os meios de recompor o que falta para que a engrenagem orgânica volte a funcionar adequadamente. “A repleção” adquirida interrompe o sofrimento, cessa a dor, apazigua o corpo e, por sua vez, “gera o prazer de recobrar a serenidade natural” (ONFRAY, 2008, p. 192). Supressão da dor, presença do prazer; presença do prazer, ausência de necessidades. Sábio é então aquele que se contenta com esse estado de equilíbrio conquistado e que não arrisca perdê-lo buscando prazeres extras, quais sejam, aqueles que estão para além das necessidades impostas pela natureza.

Mas isso, mesmo sendo muito, não basta, pois a dor não se restringe a questões básicas como nutrição e hidratação do corpo. A doença, sobretudo a doença, mas igualmente inúmeras contingências da vida humana se encarregam da produção positiva e contínua dos sofrimentos mais diversos. O fato de ter sido obrigado a suportar o mal provocado por seus cálculos renais rendeu a Epicuro uma sapiência empírica a partir da qual ele construiu sua teoria de combate à dor. Sua receita procede dele mesmo. Por conseguinte, Epicuro ilustra como se pode praticar a filosofia em socorro próprio numa época em que as técnicas da medicina moderna não são sequer imagináveis: “Por uma reflexão sobre o mecanismo da dor, seguida por uma decisão sobre o uso possível dessa informação” (Ibid., p. 193), eis como procede o filósofo a fim de curar-se:

O bisturi não pode excisar ou extrair o cálculo que acarreta enormes sofrimentos? Então o filósofo entra em cena: se essa dor for radical, ela me aniquilará; se ela não me mata, deve ser suportável. O mal é denso, mas breve no tempo, pois a morte ocorre imediatamente; ou, leve em intensidade, ele pode perdurar sem aniquilar o corpo do doente que o sofre (Ibid.).

A lição de Epicuro para o enfrentamento da dor o aproxima dos estoicos nesse ponto (ONFRAY, 2008, p. 193): trata-se aí de uma atitude para espíritos fortes e corajosos. De certo, esses sábios não tinham escolha: sendo a dor inevitável, precisavam fazer-se duros para suportá-la quando possível ou consolar-se com a possibilidade de a morte vir socorrê-los de uma dor tão aguda quanto insuportável. Onfray escreve que essa “algodiceia epicurista” demonstra a “possibilidade de uma verdadeira filosofia vivida e praticada como terapia” (Ibid.).

Por mais atroz que a dor do corpo possa ser, Epicuro, diferentemente de Aristipo, a considera um mal menor em comparação com a dor da alma. Isso se deve à relação tempo/intensidade da dor em questão. Com efeito, uma de suas sentenças vaticanas afirma que a dor intensa necessariamente dura pouco, ao passo que qualquer outro tipo de dor, se perdura, é por ser “tênue e portanto pode ser suportada” (EPICURO, 2014, 4, p. 16). A mesma ideia se encontra na máxima principal IV (Cf. DL, 2014, X, 140, p. 315): se a dor é todo o mal para nós, escreve Epicuro, “a morte nada é para nós” (Ibid., X, 139, p. 315), razão pela qual ela acompanha como um antídoto a dor extrema que aflige a carne, e somente a carne, já que esse tipo de alívio inexistente quando se trata de uma dor que atormenta a alma. Além disso, as dores deste tipo não se concentram unicamente no momento presente, como as do corpo, mas, pelo contrário, flagela o indivíduo igualmente por seu passado bem como o mortifica por seu futuro (Ibid., X, 137, p. 314), uma expansão no tempo que tem o efeito de potencializar as aflições da vida humana, motivo pelo qual Epicuro considera a dor da alma um mal maior – e os psiquiatras contemporâneos certamente lhe dão razão aqui.

Jogo de discernimento submetido à dinâmica das circunstâncias concretas da vida, o hedonismo é portanto uma técnica, um cálculo utilitário baseado na arte da escolha e da recusa. Se se trata de celebrar o prazer, e ainda que o objetivo seja sempre o de alcançar o júbilo, faz parte do jogo existencial a necessidade de compor com a dor, companhia sempre desagradável e indesejada, contudo inevitável. Nessa ordem de ideias surge em Epicuro aquilo que Onfray chama de um “bom uso da dor”, isto é, um uso inteligente de sofrimentos inevitáveis, porém enfrentáveis e até mesmo úteis já que, por rodeios e estratégias pode-se, por meio deles, atingir o seu contrário, vale dizer, o gozo.

Com efeito, Epicuro afirma na *Carta a Meneceu*: “O prazer é nosso bem primordial e congênito” (DL, 2014, X, 129, p. 312), logo, ele é aquilo que serve de critério às escolhas e rejeições que compõem nossa conduta ética. Mas apenas aparentemente a coisa se mostra simples: o fato é que a definição de prazer em Epicuro é mais complexa em relação ao papel primordial assumido mais predo-

minantemente pelo intelecto do que pelo corpo, não obstante ser este, em última instância, o guia principal. De fato, Epicuro diz muito explicitamente que “o critério de discriminação de todos os bens” são “as sensações de prazer e dor” (Ibid., p. 313) e, com isso, atribui ao corpo e à sua potência sensualista a função de guia ético. Não obstante, sem diminuir o papel do corpo, a razão entra em cena para orientar as demandas dos sentidos de modo a muitas vezes lhes negar uma satisfação imediata ou contrariar seus apetites quando, na verdade, pretende servi-los mais e melhor, realizar seus fins, mas com critérios intelectuais rígidos que visam antes a qualidade que a quantidade dos prazeres.

O corpo pelo corpo, as sensações pelas sensações, todos os prazeres são pronta, abundante e imediatamente acolhidos, sem mais, tão logo a oportunidade se apresente – lembremos que somos sobretudo animais instintivamente impelidos por um sistema de recompensas (o prazer) a nos fartarmos de comida porque evoluímos nas savanas, onde os alimentos, escassos, dependiam da caça e da sorte. A razão, a inteligência e a consciência vêm, então, a serem os olhos-guia do corpo no âmbito da cultura e da civilização e, portanto, devem prevalecer sobre os instintos demasiado sedentos. O prazer é o bem, até mesmo o bem supremo, mas precisamente por isso é que não devemos escolher qualquer prazer, de qualquer forma e em qualquer quantidade. Ao invés disso, frequentemente se faz necessário recusar muitos prazeres quando comprovadamente suas causas geram, como paga por seu usufruto, aborrecimentos diversos, inquietações e tormentos consideráveis. Daí que o caminho para atingir verdadeiros júbilos passa muitas vezes pela convivência temporária e voluntária com a dor. Parece um paradoxo, mas na verdade é uma estratégia da ética hedonista muito bem definida por Epicuro: “Consideramos muitos sofrimentos superiores aos prazeres, quando a submissão ao sofrimento por um longo período nos traz como consequência um prazer maior” (Ibid.). Eis, novamente, o critério da relação tempo/intensidade. De fato, ele permite ao filósofo analisar se o sofrimento gerado por uma abstinência ou por um esforço prolongados tem o potencial de se converter no preço a pagar pela obtenção de um prazer maior, mais longo e mais intenso associado à realização de um projeto de vida.

Apesar de “todo prazer, por ter uma natureza condizente conosco”, ser um “bem”, “nem por isso todo prazer deve ser escolhido” (Ibid.), escreve Epicuro a seu discípulo Meneceu. Do mesmo modo, é da natureza de toda dor ser um mal para nós, mas a natureza em si mesma não é condição suficiente, ou seja, não pode ser o único critério de nossas escolhas e rejeições. É por isso que, se for útil e vantajoso, devemos, em determinadas situações, escolher a dor para, com

esse sacrifício, alcançarmos mais nobre e soberanamente os prazeres dignos de um caráter virtuoso. “Convém então”, continua Epicuro, “discriminar todas essas coisas com o cálculo daquilo que é útil e a ponderação daquilo que é prejudicial, porque em certas circunstâncias o bem é um mal para nós e o mal é um bem para nós” (Ibid., 130, p. 313). Epicuro fala em “cálculo”, “utilidade”, “ponderação” para expressar essa astúcia da razão filosófica que por desvios necessários alcança o que realmente importa: o prazer, logo a felicidade. Denis Diderot, assinando o verbete Epicurismo na Enciclopédia, fornece um belo resumo desse princípio prático do cálculo hedonista:

Em geral, quando a volúpia não trazer como consequência a dor, não hesitai em abraçá-la; se a dor que ela provocará for menor do que ela, abraçai-a também; abraçai mesmo a dor da qual esperais um grande prazer (grifo nosso). Só calculareis mal quando vos abandonardes a uma volúpia que vos causará uma pena excessiva, ou que vos privará de um prazer maior (DIDEROT, 2017, p. 168).

Se distanciando da indiscriminação total, da quantidade e da intensidade sem muitos freios dos prazeres cultivados na Cirenaica de Aristipo, Epicuro introduz na filosofia hedonista a “prudência utilitarista e pragmática” (ONFRAY, 2008, p. 200) ou, em termos epicuristas gregos, a *phrónesis* (SILVA, 2003, p. 74-76), palavra que traduz a aspiração à vida filosófica, à sabedoria prática (Ibid., p. 74), à arte de viver de modo feliz. A *phrónesis*, explica-nos o professor Markus Figueira, é o elemento “que confere” ao “sábio” a “medida de sua ação no mundo” (Ibid., p. 75). Sinônimo de sensatez, ela “é moderadora dos apetites (desejos) e esclarecedora das medidas de realização plena dos prazeres” (SILVA, 2018, p. 132). Cada gesto, cada ação, cada adesão e cada rejeição devem, pois, ser calculados tendo em vista suas consequências hedonistas. O fim último é a experiência de viver os melhores júbilos que a vida pode oferecer, aqueles que, em sua duração e intensidade, superam de longe as dores e mantêm o indivíduo em harmonia com sua natureza própria. Assim, podemos pensar essa prudência pragmática ou *phrónesis*

como a possibilidade que a alma tem de exercer o seu poder de escolha ou recusa, isto é, escolher o que é ponderadamente refletido como conveniente e recusar o que não é necessário nem conveniente. É a *phrónesis* que atua na triagem dos desejos que se almeja realizar. Ela confere a medida natural do prazer que se quer vivenciar (SILVA, 2003, p. 76).

É esse “poder de escolha” conferido pela *phrónesis* e essa “medida natural do prazer” própria ao modo de vida epicurista que leva o mestre do Jardim a problematizar um pouco mais a questão do prazer. Daí sua ponderação utilitária das situações em jogo fazer com que veja, às vezes, o mal no *bem*, e o bem no *mal*. Michel Onfray observa que precisamente “essa preferência pelo pior que leva ao melhor” (ONFRAY, 2008, p. 202) não costuma ter o devido destaque nos estudos dedicados a Epicuro (Ibid.). Entretanto, “a ênfase nesse ponto”, segundo ele, “permitiria avaliar a verdadeira natureza do epicurismo”, qual seja, a de “uma força” filosófica “considerável, uma inteligência de situações, um pensamento projetivo, qualidades que configuram uma ascese rigorosa e revelam uma ética exigente” (Ibid.) que não deixa espaço à acusação simplória de que o hedonismo é sinônimo de gozo grosseiro ou de imoralidade.

O que vemos surgir a partir dessa arte ligada a um “bom uso da dor” é sem dúvida essa ascese genuína a que se refere Onfray, uma ascese que não é aqui, ressalte-se bem, o mesmo que ascetismo, mas sim um exercício (*áskesis*) inerente à filosofia prática e que é exigido como meio para se atingir o que os gregos entendiam por *vida boa*, isto é, uma vida moldada pelo ideal de sabedoria que não é outra senão a vida feliz. Faz parte desse exercício prático da inteligência isso que Onfray chama de “artimanha da razão”, algo que permite ao filósofo preferir circunstancialmente o “negativo” como estratégia “para gerar” o “positivo” (Ibid.). Assim, partindo sempre de um cálculo de utilidade pessoal, tal jogo justifica os esforços dispendiosos que envolvem, por exemplo, o processo de aprendizagem bem como outros “investimentos dolorosos no momento mas produtores de prazeres sublimados” a posteriori (Ibid., p. 202-203):

Aprender a falar e dominar uma língua, investir tempo, trabalho e energia na prática de um instrumento musical, até mesmo praticar a filosofia e se construir visando a sabedoria com a ajuda de exercícios espirituais rigorosos, esses são exemplos que permitem avaliar como o hedonismo supõe um mecanismo mais sutil, mais conceitual, mais imaginativo, menos sumário do que pensam seus detratores (Ibid., p. 203).

Em *Sobre Epicuro (Sur Épicure)* Marcel Conche dá o seguinte exemplo: “Claudie sofreu muito para aprender a nadar: mas depois, que prazer saber nadar! – um prazer muito maior do que apenas brincar na beira da água” (CONCHE, 2014, p. 54). Imaginamos as dores e as frustrações sofridas por Claudie que não sabia, mas desejava saber nadar a fim de fruir dessa habilidade. Para alcançar seu objetivo ela se submete resolutamente a uma ascese rigorosa de treinos exaus-

tivos. Mas o que de início era puro sofrimento se torna progressivamente num sofrimento relativo que aos poucos vai cedendo lugar para o “prazer de aprender” (Ibid., p. 55). Ao fim do processo, quando “as penas e dores desapareceram” (Ibid.) por completo e a habilidade de nadar se sobressai o prazer, que até então havia sido um prazer relativo à dor, surge finalmente na condição de “um prazer absoluto” (Ibid.), qual seja, o de haver se tornado uma exímia nadadora.

4.2.3

Tópica dos desejos

Mas não apenas por desvios pelo negativo chega-se ao positivo, já que uma lógica em tudo semelhante se aplica igualmente aos casos, mais frequentes, em que é preciso exercer um poder de escolha rigoroso quando se dispõe de um rol de positivities. Nesse caso, para não fazer o caminho inverso, isto é, do gozo ao sofrimento, a ponderação visa evitar escolher mal o tipo, a quantidade e a intensidade dos prazeres uma vez que errar nesse ponto conduz mais rapidamente aos desprazeres indesejáveis. Donde uma “dietética” e uma “aritmética dos desejos” (Ibid., p. 194). Considerando que todo desejo é desejo por prazer, é com eles, em última instância, que é preciso lidar. Cuidemos, pois, de conhecer sua natureza a fim de melhor controlá-los, selecioná-los e administrá-los convenientemente à produção da paz para conosco mesmo. O que está em jogo aqui são as condições próprias em que o prazer se nos apresenta (Ibid.), daí a célebre classificação epicurista dos desejos cujo princípio é o de que “só uma taxinomia possibilita uma pragmática dos prazeres”. Eis mais um exemplo de como a inteligência, a cultura e a razão intervêm sobre o impulso natural que nos move.

Essa lição de sabedoria epicurista tem sua síntese na *Carta a Meneceu* e seus detalhes (na medida em que detalhes são possíveis numa obra fragmentada) nas *Máximas principais*. Com efeito, Epicuro ensina que alguns desejos “são naturais e necessários”; outros “são apenas naturais”, mas não necessários; e outros ainda são “infundados” porquanto não são “nem naturais nem necessários”, mas sim desejos artificiais cuja existência se deve unicamente “à imaginação ilusória” dos humanos (Cf. DL, 2014, X, 127 e 149, p. 312 e 319). Vamos aos detalhes: o primeiro grupo concentra os desejos naturais e necessários e inclui tudo quanto é exigido pelo corpo para a sua boa constituição física, saúde e bem-estar. Uma vez que são os mais básicos, prementes e comuns tanto a humanos como a animais, tais desejos são de número limitado. São eles: beber quando se tem sede; comer

quando se tem fome; dormir quando se tem sono; necessidade de proteção contra as intempéries entre os animais, o abrigo domiciliar como o equivalente cultural humano e coisas dessa ordem estritamente natural que, em caso de não satisfação, acarretam desequilíbrio no organismo, mal-estar e risco de morte. O segundo grupo concentra aqueles desejos que promovem alguma variação sobre os primeiros, mas sem os quais, segundo Epicuro, podemos passar muito bem. São os chamados desejos naturais, mas não necessários. Se beber, comer e abrigar-se são exigências que a natureza nos impõe, buscar a satisfação dessas necessidades à maneira dos ricos e poderosos que ignoram a sabedoria só gera dificuldades. Assim, restaurantes caros, bebidas refinadas, iguarias e casas suntuosas são desnecessários e não devem ser objetos de nossos desejos porquanto apenas acrescentam artifícios ao que é possível satisfazer de modo simples e frugal.

O que é natural e necessário é simples e está à mão; o requintado, não. A esse respeito conta-se que o famoso Jardim comprado por Epicuro para sua morada e fundação de sua Escola era muito simples e modesto (Ibid., X, 11, p. 285). Além disso, o filósofo se contentava com “um copo de vinho ordinário” (Ibid.) por dia e em geral se alimentava apenas de pão e água. Só esporadicamente se permitia receber dos amigos “um pequeno pote de queijo” (Ibid.), o bastante para um banquete à moda epicurista. Não se trata, porém, de fazer votos de pobreza, mas sim de demonstrar que a liberdade e a autonomia dependem dessa ascese rigorosa que recusa o luxo e o supérfluo quando toda uma cultura e costume sociais os valorizam. Nisso o epicurismo se aproxima do cinismo tanto quanto do estoicismo que, por outras vias, expressam a mesma mensagem, a saber: é escravo das posses e dos desejos quem segue a opinião do vulgo; é livre aquele que segue os conselhos da natureza. Por outros termos, “é dura e complicada a vida dos que confiam mais na opinião do que na natureza”, escreve Sêneca, observando que, por outro lado, tende a ser “agradável e sem problemas a vida” do sábio que só reconhece os mandos desta (SÊNECA, 2018, 48, p. 164).

E quanto à sexualidade, o que dizer sobre ela? Vimos que esse problema foi muito bem resolvido na perspectiva cirenaica. Na classificação dos desejos de Epicuro, porém, o regime sexual parece incluir-se igualmente nessa segunda categoria, ou seja, entre os desejos que são naturais, mas não tão necessários assim. Julguemos por esta passagem de Diógenes Laércio onde lemos o seguinte: “Os epicuristas sustentam (...) que a união carnal jamais faz bem, e que se deve ficar contente se ela não faz mal” (DL, 2014, X, 118, p. 310). Também a paixão amorosa é dispensada por Epicuro – “o sábio não se apaixonará” – que, aliás, vê com desconfiança o matrimônio (Ibid., X, 118 e 119, p. 310), quase sempre visto pelos

sábios como uma ameaça à liberdade. Por isso que, ainda segundo Diógenes Laércio, em pelo menos duas obras (*Da Natureza e Problemas*) Epicuro afirma que “o sábio não se casará nem gerará filhos” (Ibid., X, 119, p. 310).

De fato, mesmo sendo natural, aos olhos do filósofo preocupado com sua autonomia de vida e serenidade de espírito, não parece necessário engendrar filhos que dificultem a conquista da vida feliz. Esta, sendo já tão difícil e incerta para si, como pretender garanti-la a um terceiro que viria ao mundo por um capricho de nossa parte? A responsabilidade por outro ser é um fardo grande demais. Por outro lado, jogá-lo no mundo e deixá-lo à própria sorte é uma irresponsabilidade grave. Aristipo, bem resolvido no que se refere ao regime sexual, foi desastroso na lida com sua prole quando seria mais coerente com a postura de um sábio não a ter gerado. Não, nada de filhos e, nesse caso, deve-se desobedecer a natureza. Sobre a sexualidade em si, Onfray observa que os epicuristas que sucedem ao mestre, como Lucrécio, Horácio e os “poetas do círculo campaniense” (ONFRAY, 2008, p. 195) se mostram mais livres em relação ao desejo sexual que eles tendem a considerá-lo como “natural, por certo, mas também necessário” (Ibid.), e acrescenta, talvez tomando como referência o parágrafo 118 do livro X das Vidas..., que “o próprio Epicuro, em determinadas afirmações, leva a pensar que não está longe de considerar que a sexualidade pertence ao âmbito dos desejos que é possível satisfazer, contanto que não se sigam dissabores”. Os desejos sexuais seriam, então, “naturais e”... “quase necessários” (Ibid.). Ora, por que não? Afinal, um pouco menos de ascese e um pouco mais de prazer natural nunca fez mal a ninguém...

Quanto aos desejos que não são nem naturais nem necessários e que portanto devem ser evitados por completo, estes se referem às criações exclusivamente humanas. São eles, por exemplo, as honrarias, a riqueza, o poder político, o status social, a ambição comercial, o acúmulo de bens materiais, o anseio por glória, fama e, hoje, celebração midiática (Cf. DL, 2014, X 149, p. 319 e ONFRAY, 2008, p. 196). Sem nenhuma relação com a natureza, o poder que esses desejos exercem sobre os grupos sociais se deve à ignorância, à imaginação e à falsa opinião cultivadas pelas pessoas. Inimigos da ataraxia, absolutamente culturais e artificiais, tais desejos só existem por força das convenções humanas. Desprezíveis por gerarem dores desnecessárias naqueles que os ambicionam, todas essas aspirações e seus correlatos não são mais que ventos, “desejos vãos, sem objetos, vazios” (ONFRAY, 2008, p. 196). No entanto, são coisas que produzem ódio, inveja, desprezo e outros males que se deve evitar através da razão (DL, 2014, X, 117, p. 310).

Alimentados unicamente pela insciência, pela imprudência, pela opinião popular e imaginação ilusória, tais anseios não atendem a nenhuma necessidade natural e ainda fazem o indivíduo ignorar todo e qualquer limite razoável e necessário à felicidade. Se almejá-los é sofrer em vão, possuí-los é tornar-se servo deles e viver sob tormentos antes evitáveis. Tanto é assim que, em caso de não satisfação dessa classe de desejos, não sofremos fisicamente, não atrofiados, não definhamos, não morremos por inanição. Todavia, os males psicológicos aí envolvidos são consideráveis porquanto, no reino dos desejos não naturais nem necessários, cultivam-se de fato os males e as penas da alma, aqueles que, para Epicuro, nos atormentam mais intensa e longamente que os do corpo. Somente uma vida conforme a natureza – e lembremos que o epicurismo é, em grande medida, um naturalismo, (ONFRAY, 2008, p. 196) – dispensa-nos desses engodos da cidade dos homens e das mulheres sem paz.

Essa classificação dos desejos torna possível a aplicação do cálculo pragmático e utilitário. Uma vez que o prazer almejado pelo epicurista concentra-se sobre os desejos naturais e necessários, ou seja, sobre aqueles cuja satisfação plena é fácil de obter e está ao alcance de todos, o êxito eudemonístico é quase certo: “A riqueza conforme a natureza é limitada e fácil de obter”, escreve Epicuro, “a requerida pelas opiniões vãs estende-se ao infinito” (Ibid., X, 144, p. 317) e, ao invés de felicidade, contribui apenas para manter a vida em estado de ansiedade, logo, de infelicidade. A mesma ideia se encontra nesta *outra máxima principal*: “Quem aprendeu a conhecer os limites da vida sabe que aquilo que remove o sofrimento devido a necessidade e torna a vida completa é fácil de obter; sendo assim, não há necessidade de ações que envolvam luta” (Ibid., X, 146, p. 318). Eis a receita da paz da alma e da liberdade ética. Por prazer Epicuro entende simplesmente “a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma” (Ibid., X, 131, p. 313), algo bastante difícil de conseguir no mundo dos artifícios, dos caprichos, do supérfluo e das *desnecessidades*. Não há, portanto, nenhum proveito em ir buscar prazeres fora do primeiro grupo dessa “taxinomia” (ONFRAY, 2008, p. 196). O fundamento disso é o cálculo utilitário e pragmático dos epicuristas cuja síntese é: “Conhecer a lógica dos desejos com que estamos lidando, reconhecê-los em sua diversidade confusa e misturada, saber como responder a eles, evitá-los, nada ignorar das consequências de uma satisfação ou de uma recusa a satisfazer” (Ibid.). Tudo isso compõe um conjunto de técnicas existenciais das quais resulta, para o sábio, uma “verdade hedonista” (Ibid.) ao mesmo tempo que uma autenticidade eudemonista.

A verdade hedonista, porém, se torna um pouco mais problemática nos

detalhes em razão de existirem prazeres não naturais nem necessários e que, a julgar pela lógica austera epicurista, deveriam, sem mais, ser rejeitados. Ocorre, todavia, vejam só, que tais prazeres são tão queridos como praticados por essa escola filosófica que, de resto, deve sua existência precisamente ao cultivo desses júbilos indubitavelmente enquadráveis no terceiro grupo da taxinomia elaborada por Epicuro. É Michel Onfray quem aponta para essa questão dos limites reais, mais que intelectuais, dessa “tripartição” dos desejos, uma vez que é preciso perguntar pelo lugar a ser ocupado nessa lógica pela própria filosofia bem como pela amizade e pela arte (Ibid., p. 197). E não há sofística capaz de forçar a inclusão destas três fontes de prazeres entre os desejos naturais, pois os “animais os ignoram e só os humanos aspiram ao sentido, à doçura e ao prazer estético...” (Ibid.).

A filosofia, a amizade e a arte não são desejos naturais, isto é, não nos foram concedidos ou impostos pela natureza como uma exigência à nossa sobrevivência elementar. Pelo contrário, tais bens surgiram apenas paulatinamente, ao longo de um processo cultural progressivo no âmbito da civilização humana, e é isso o que eles são: bens culturais ligados ao que de melhor os seres humanos foram capazes de criar. Quanto à questão de serem ou não necessários, o que dizer? Ao menos para uma pequena minoria o desejo de fruir dessas criações humanas é tão forte quanto vital. Com efeito, para alguns a vida seria mesmo insuportável sem a arte e a amizade, por exemplo. Não obstante, há toda uma multidão planetária que vive desde sempre uma doce e inocente felicidade ignorando tais bens da cultura (Ibid.). De resto, e até onde se sabe, “ninguém morre por não praticar a filosofia – senão, que hecatombe! –, a arte ou a amizade”. “A essa altura”, ironiza Onfray, a humanidade já estaria extinta (Ibid.). De fato, quanta gente simples vive bem, em paz e tranquila sem filosofar? Por outro lado, quantos não vivem satisfeitos com sua estupidez? Grande é também o número de ignorantes e insociáveis que gozam de longevidade e saúde. Segundo Onfray, a única conclusão a ser extraída desse problema é a seguinte: deve-se reconhecer que “há desejos não naturais nem necessários no entanto desejáveis! Porque geradores de prazeres” epicuristicamente “consideráveis...” (Ibid.).

Destaquemos a filosofia como exemplo. Evidentemente a disciplina de Epicuro nada tem a ver com o reino da natureza, mas, pelo contrário, se constitui exclusivamente como uma pura criação – desejável... – da cultura humana e sem dúvida é também o seu mais nobre e eficiente instrumento de educação. Todavia, trata-se de um artifício. Mas, sem a filosofia, ou seja, sem a capacidade de pensar bem para bem proceder, provavelmente seríamos reduzidos à condição de bestas hedonistas seguindo impulsos cegos, como rãs descerebradas afetadas por espas-

mos nervosos sem sentido algum. Com a filosofia, porém, podemos ser uma consciência pensante interferindo em nossa própria natureza com o objetivo de lhe impor outros rumos. Sem ela, longe disso, não haveria a desejada transmutação do hedonismo natural em virtude cultural. Também não existiriam os prazeres espirituais tão caros aos discípulos do sábio do Jardim, quais sejam:

O desejo de ser epicurista, de pensar no Jardim, de se aproximar de Epicuro, de comunicar-se com pessoas de qualidade, de ler os filósofos, de comentá-los, de partilhar ou confrontar pontos de vista: são desejos não naturais e não necessários, até mesmo artificiais e facultativos, no entanto ricos em potencialidades hedonistas” (Ibid., p. 197-198).

E mais: tais desejos podem ser cultivados sem nenhuma preocupação com a medida e a moderação, já que todo o resto é dependente deles. Filosofemos, pois, a gosto e à vontade!

4.2.4

Prazeres cinéticos e catastemáticos

“Ler os filósofos”, “comentá-los”, “partilhar ou confrontar” seus “pontos de vista”... Sendo assim, dando então continuidade aos prazeres desta ordem convém retornarmos a um tema importante com o intuito de rematá-lo, a saber: a diferença efetiva, em potencial ou aparente entre as teorias hedonistas de Aristipo e Epicuro. Lembremos, seguindo Onfray, a divergência tal como ela é tradicionalmente apresentada:

De um lado, Epicuro e sua ataraxia: ausência de perturbações, falta de sofrimento, de dor, negação da negação – em termo técnico, aponia; de outro, Aristipo e seu gozo permanente, sem limite, ativo, voluntário. Um prazer negativamente definido no Jardim: não sofrer, não temer, não faltar, não padecer; um prazer positivamente buscado em Cirene: a alegria, o júbilo, o contentamento ativos e militantes, expansivos, demonstrativos. Os pãezinhos e a água do primeiro, o perfume caro do outro, o hedonismo ascético epicurista contra o hedonismo jubiloso cirenaico (Ibid., p. 203).

Eis a oposição clássica entre ambos os pensadores. No tópico sobre Aristipo abordamos essa problemática precisamente a partir desse modelo interpretativo e, como vimos, o próprio Onfray endossou, em letras claras e fortes, essa distinção que se tornou canônica. Aqui, em *As sabedorias antigas*, ele rever significativamente essa leitura e se volta contra a tradição que outrora contou, neste ponto, com sua contribuição. Menos mal, pois não deixa de ser interessante, para o pesquisador, poder constatar o movimento de um pensamento, a dinâmica de uma leitura e as revisões a que um autor submete sua interpretação. Antes disso do que a inflexibilidade dogmática que impede qualquer avanço teórico.

Pois bem, além dos vários fragmentos dos dois filósofos hedonistas colaborarem para essa leitura, a oposição clássica entre ambos se deve especialmente a Diógenes Laércio que no Livro X de suas *Vidas e doutrinas* reserva os passos 136 a 137 especialmente para marcar as diferenças doutrinárias entre Epicuro e Aristipo (DL, 2014, X, p. 314-315) – assim, quanto aos prazeres, Aristipo admite apenas o gozo em movimento, ao passo que Epicuro “admite ambos, quer os da alma” (o prazer estático), “quer os corpo” (o prazer em movimento) (Ibid., X, 136, p. 314), mas prefere aqueles a estes (Ibid., X, 131, p. 313). De fato, a divergência se impõe na maior parte do tempo quando se confronta o arsenal de fragmentos, máximas, ditos e anedotas disponíveis. Michel Onfray, no entanto, relativiza um pouco essa leitura e sugere que há convergências em geral ignoradas porquanto, como vimos seção anterior, também Aristipo pensa a evitação do sofrimento e não é o imprudente teimoso incapaz de projetar uma ação ética para além do puro instante do momento presente (ONFRAY, 2008, p. 204). Do mesmo modo Onfray observa que há um “dinamismo hedonista em Epicuro” em razão de que, compreende-se, o mestre do Jardim não poderia se contentar tão só e exclusivamente com o prazer em repouso ou em cultivar o mal menor hoje na expectativa de obter um bem maior amanhã ou em um futuro ainda mais distante. Aristipo não podia escapar a certa dimensão do pensamento projetivo e Epicuro, por sua vez, jamais desprezaria a importância de colher o prazer do momento presente, “pois o filósofo asceta frágil e doentio” também soube rejubilar-se “com prazeres instantâneos”, aqueles da ordem do dia, a saber: “A doçura, a amizade, a conversação, a filosofia praticada, a alegria, o contentamento que são prazeres em movimento” (Ibid.), ainda que na prática epicurista se trate de um movimento bem mais calmo se comparado à cinética cirenaica.

No que concerne a Aristipo, se colher os frutos do instante presente lhe bastasse, como seria possível justificar a existência de todo um “arsenal soteriológico” existente em sua obra? Mesmo despedaçadas, as lições de sabedoria

existem no *corpus* cirenaico (Ibid., p. 205) e toda a preocupação de Aristipo com a cultura, com a educação, com a prática filosófica visando a manutenção de sua autonomia e liberdade (liberdade que, como vimos, ele valoriza acima de tudo) demonstra que ele “levava em consideração o porvir e o futuro – ao contrário do animal, incapaz de se desprender do instante, com o qual tantas vezes” Aristipo foi injustamente comparado (Ibid.). Daí que a diferença entre prazeres cinéticos e catastêmicos não pode ser tão rigidamente interpretada ao ponto de concluir por dois mundos incompatíveis entre si. Para Onfray, o que em teoria Epicuro e Aristipo afirmam representa “menos duas concepções opostas do que duas variações sobre o mesmo tema” (Ibid., p. 204). Assim como hedonismo e eudemonismo constituem mais um *continuum* de uma mesma natureza do que duas realidades distintas, do mesmo modo a problemática que envolve os prazeres ditos em repouso e os júbilos dinâmicos expõe muito mais uma série de variações sobre um mesmo tom. Isso não significa dizer que diferenças não existam, mas sim que elas não são tão radicais como se pintam porque, na prática, aquele que “conhece a cinética do júbilo” não está preso a esta dimensão do gozo e, portanto, não está alheio e indiferente às delícias ligadas ao gozo “de um tipo de ataraxia ou de apônia” (Ibid.). Para Onfray, a oposição efetiva entre Epicuro e Aristipo, como não poderia deixar de ser, reside bem mais entre “dois temperamentos” do que “entre duas concepções” do prazer “radicalmente antinômicas” (Ibid.).

Foi o que assinalamos no início desta seção, quando afirmamos que o hedonismo de Epicuro não poderia ser o mesmo que aquele praticado por Aristipo: ambos expressam as exigências de duas fisiologias distintas; dois corpos atomicamente organizados de maneira única, com especificidades próprias; dois contextos históricos diferentes, logo dois seres irreduzíveis cujos corpos produzem temperamentos únicos, um para cada tipo de filosofia hedonista. Não obstante, é ainda da filosofia que se fala, e mais ainda do prazer, mas de prazeres cultivados em diferentes graus de intensidades que, vez ou outra, parecem convergir para um ponto comum, seja para a ataraxia e o repouso, seja para a dinâmica e o movimento – com a diferença, sempre determinante, que maiores doses de moderação são mais exigidas por um corpo do que por outro.

4.2.5

O Jardim como personagem conceitual

O corpo de Epicuro e dos seus discípulos têm seu refúgio no Jardim adquirido pelo mestre, por cerca de oitenta minas (DL, 2014, X, 11, p. 285), na periferia de Atenas entre 305-306 a. C. (ONFRAY, 2008, p. 210). No entanto, o Jardim de Epicuro, enquanto ideia, ultrapassa essa cifra, esse local e essa datação e pode ser pensado à parte, isolada e abstratamente, qual um conceito autônomo. Mais precisamente, ele deve ser pensado como um personagem conceitual no sentido deleuziano da expressão, isto é, como algo que permita que o ideal de vida filosófica comunitária transcenda a geografia e a época do Jardim original sem deixar, todavia, de lhe ser fiel no espírito. É para esta direção que aponta a leitura que Onfray faz do epicurismo.

Com efeito, pode-se afirmar que o Jardim é o principal personagem conceitual do epicurismo tal como Sócrates o é do platonismo (DELEUZE, 1992, p. 77-78) e assim como Dionísio e Zaratustra o são do nietzschianismo. Gilles Deleuze explica que um personagem conceitual é uma espécie de “heterônimo” (Ibid., p. 78) do filósofo que o criou. Este, por sua vez, está destinado a “transformar-se em seus” próprios “personagens conceituais” (Ibid., p. 78-79) ao mesmo tempo em que tais personagens se diferenciam de suas características comuns ou históricas para se tornarem, eles mesmos, o espírito emblemático de um *corpus* filosófico doutrinário específico. Por exemplo, o Sócrates histórico não é o Sócrates de Platão bem como o Zaratustra lendário não se confunde com o Zaratustra de Nietzsche. Contudo, o socratismo representa o platonismo e, da mesma maneira, Nietzsche faz de seu Zaratustra o porta-voz oficial de sua filosofia. “O personagem conceitual” se torna assim, segundo Deleuze, “o devir de uma filosofia” (Ibid., p. 79) e uma forma, que diríamos estética, de retomá-la.

Michel Onfray nos convida a pensar desse modo o Jardim de Epicuro porque considera que a principal obra deixada pelo sábio da ilha de Samos é a vida filosófica hedonista que a sua doutrina permite (ONFRAY, 2008, p. 209), em qualquer época ou lugar, em conexão com a ideia do Jardim. “O Jardim oferece uma microcomunidade selecionada” (Ibid.) a partir de afinidades individuais dispostas a realizarem, por si mesmas, o ideal epicurista da vida filosófica entre amigos, e é isso o que permite fazer dele um “objeto filosófico” autônomo e, como tal, digno da mais alta consideração teórica. No entanto, Onfray observa que não

tem sido assim. Para ele, quando se trata dos estudos epicuristas a tradição parece estar presa aos lugares comuns de forma a “comentar vagamente pela centésima vez o quádruplo remédio, a classificação dos desejos ou a natureza dos prazeres em Epicuro” (Ibid.) enquanto deixa de examinar o lugar tanto geográfico quanto conceitual que concentra a experimentação prática dessas ideias. Ela esquece assim que toda a teoria ética epicurista visa à concretização de “um tipo de vida” e de “um estilo existencial” cuja formulação última se realiza por e no Jardim não apenas conceitualmente pensado, mas geograficamente localizado e realmente habitado.

A vida comum é errante e desorientada. A vida filosófica é, ao contrário, precisa, esclarecida e orientada. Como em todas as escolas helenistas, o objetivo principal do epicurismo é propor uma verdadeira “conversão” da vida comum para a vida filosófica cujo alcance dessa mudança de olhar sobre o mundo possa ser medido no cotidiano mais trivial do aspirante à sabedoria. Nada de ideias puras ou palavreado vazio. No epicurismo o verbo visa à encarnação (Ibid.) e o discípulo precisa demonstrar seu progresso intelectual através do seu comportamento real. O Jardim é o lugar idealizado para essa experiência de conversão do pensamento em vivência concreta, razão pela qual ele é visto por Onfray como “um tipo de personagem conceitual”, ou seja, como “uma configuração, uma comunidade na qual se concretizam as ideias que um filósofo digno desse nome pratica” (Ibid.) na medida em que as supera, pois é preciso ir “além” das ideias (Ibid.). Se para o “filósofo digno desse nome” pensar e viver consiste num só e mesmo ato, sem dúvida isso é possível somente porque ele impõe um primado da vida sobre o pensamento ao passo que a maioria se contenta com a vida teórica na qual faz das ideias um fim em si. No epicurismo “o Jardim deixa de lado o discurso sobre ele mesmo para brilhar na prova da excelência das teses formuladas anteriormente” (Ibid.). A priori, pois, temos as ideias; a posteriori vêm as provas concretas de uma vivência por elas orientada.

Deleuze afirma que “os personagens conceituais são verdadeiros agentes de enunciação” (DELEUZE, 1992, p. 79) de uma filosofia. Nesse sentido, o que, então, enuncia o *Jardim* no epicurismo? Que intenções existenciais e que vitalidades ele exprime em ideias que aspiram sua encarnação? Onfray escreve que “o Jardim remete ao paraíso terrestre” (ONFRAY, 2008, p. 210), a uma espécie de mundo dentro do mundo onde ele é “um laboratório, um exemplo” (Ibid.) do que pode ser uma sociedade inspirada num ideal diferente daquele que efetivamente vigora entre os que fazem as cidades e sua administração pública, seja sob a monarquia, seja sob o regime dito democrático: “Liberemos a nós mesmos da prisão

dos assuntos cotidianos e públicos”, aconselha Epicuro (EPICURO, 2014, 58, p. 55). Lembremos que Epicuro cria seu Jardim em meio ao caos instalado em Atenas após as conquistas de Alexandre e que por isso mesmo ele o concebe como uma espécie de antídoto a uma sociedade adoecida por causa das disputas pelo poder. Com efeito, o indivíduo que adere aos ensinamentos de Epicuro não está interessado apenas na aquisição escolar de um vocabulário filosófico específico: o que ele deseja é a efetiva “proteção” oferecida por essa “microsociedade seleta” (ONFRAY, 2008, p. 210) a qual pertence este vocabulário. O que ele busca é a doutrina de pensamento tanto quanto o local ideal que permita transfigurar sua existência. Ele se dirige, em última instância, a um modo de vida alternativo capaz de mitigar a dor de existir em meio aos males do mundo lá fora, para além das fronteiras do Jardim.

O Jardim de Epicuro promete, então, “um Estado jubiloso no Estado decadente” (Ibid., p. 211), ou seja, um pequeno território autônomo e independente poupado da negatividade que vigora na Cidade-Estado (Ibid.). Diferentemente dos estoicos expostos às turbulências das ruas sob os pórticos dos templos ou no mercado público, os epicuristas buscam consolidar sua liberdade num “porto de paz” escolhido a dedo. Uma vez lá, no Jardim, a felicidade não é prometida para um futuro qualquer noutro mundo, como nas religiões de ontem e de hoje, mas, pelo contrário, sua efetivação, mais modesta, porém realizável, se manifesta no instante presente, no aqui e agora, no real imediato em que o indivíduo adere ao epicurismo “com o corpo que se tem, sendo o que se é, no quadro geográfico recortado pela vontade dos homens, na periferia de Atenas” (Ibid.). Tendo como meta maior de sua sabedoria alcançar a tão preciosa tranquilidade da alma num mundo em que tudo conspira para agravar o estado de aflição e de desespero humanos, Epicuro encoraja seus discípulos a uma ruptura o mais completa possível com este mundo dos desejos vãos ligados sobretudo ao universo das disputas políticas. Pede apenas que o façam sem estardalhaços: “Romper com a cidade”, efetivamente, mas “não violentamente, brutalmente, ostensivamente” e sim “deixando sem cerimônia a vida trivial e fervilhante para entrar como filosofia no Jardim em que tudo é calma e volúpia...” (Ibid., p. 240). Assim, retirado e discreto, poupado das perturbações porque “distante, ao abrigo, longe dos tumultos do mundo” tal como ele se encontra, torna-se possível, para o indivíduo, “pensar numa prática existencial eficaz e incandescente”. Não é por outra razão que se diz que Epicuro “inventa o mosteiro e a tradição cenobita” (Ibid., p. 240-241) que depois será apropriada pelo cristianismo para fins um tanto... sombrios.

De que outra forma é possível evitar o contágio da negatividade gerada

pelos humanos comuns imersos em relações triviais e hipócritas regidas pela traição e pela busca frenética por honrarias, vantagens, riquezas e poder político que, como vimos, são desejos ilusórios cujo estrago existencial se estende à quase totalidade do mundo dito civilizado? Como cultivar uma vida filosófica, prazerosa e tranquila em meio à cegueira tirânica da maioria sempre muito importuna? A fórmula do Jardim nos diz que é preciso tomar distância, se afastar, isolar-se a fim de preservar-se: ao invés da competição social e política o sábio, como diz Sêneca, “preferirá viver em paz, e não em conflito” (SÊNECA, 2018, 28, p. 105-106). A alternativa mais viável à realização desse projeto passa pelo isolamento voluntário. Com efeito, a solidão equivale a um bem para o filósofo na medida em que ela atende a sua necessidade de cultivar-se como tal. Pode-se mesmo dizer que o fim último de sua formação não é outro senão o de se construir como um indivíduo autônomo capaz de bastar-se a si mesmo. Uma vez nessa condição que traz a paz para consigo ele busca preservá-la porque aí descobriu, como diz Epicuro, “a fonte mais pura de proteção diante dos homens assegurada até certo ponto por uma determinada força de rejeição”, ou seja, “a imunidade resultante de uma vida tranquila e distante da multidão” (DL, 2014, X, 143, p. 317). E precisamente aquilo contra o que essa “fonte pura” protege o filósofo o ameaça constantemente: a turba. Assim, basta uma pequena desmedida no convívio social ou um contato imprudente com as multidões para que a vida deixe de ser tranquila e os outros se convertam em nosso inferno particular.

A filosofia não é para todos, disse Epicuro. De fato, nem todos estão dispostos a ouvir seus conselhos e a mudar a trajetória de suas vidas para colocarem-se inteiros nas trilhas da sabedoria. Questão de disposição pessoal: nem toda a gente tem uma fisiologia tal que lhe permita abraçar alguma das escolas de sabedoria disponíveis no mundo antigo. Na verdade, para a maioria é sempre mais fácil e cômodo entregar a alma a alguma religião. “A sabedoria é uma arte”, afirma Sêneca, e, nesse sentido, ela “deve atingir um alvo seguro, escolher discípulos capazes de aperfeiçoamento e afastar-se dos casos desesperados” (SÊNECA, 2018, 29, p. 107). Muitos são, porém, os casos perdidos para o desespero. Entretanto, enquanto ética, a filosofia não pode alimentar, por princípio, pretensões universais. Que a comunidade filosófica seja seleta e componha apenas com o pequeno número dos que estão dispostos a praticar seus princípios, é o que aparece quase como uma necessidade: o sábio não é um pregador universal, mas um conselheiro particular, e é melhor assim.

A liberdade requerida pelo modo de vida epicurista depende, pois, desse distanciamento e isolamento em relação à multidão que em todas as épocas é

sempre insensata. É preciso viver ignorado pela turba, portanto é “no campo, longe do mundo, afastado das vilanias produzidas pelas cidades” (ONFRAY, 2008, p. 212) que o filósofo pode efetivamente realizar seu projeto, vale dizer, construir sua liberdade, fabricar “sua autonomia peça por peça, momento por momento, pacientemente” (Ibid.). Tal como o artista esculpe sua estátua, também o filósofo esculpirá sua própria existência (nosso próximo tema). Por conseguinte, ele vive escondido, preservado e oculto em nome da proteção de sua individualidade. Sozinho, dissemos, mas isso não significa um isolamento completo porquanto o discípulo de Epicuro vive efetivamente numa comunidade de indivíduos, todos eles igualmente zelosos de suas próprias solidões essenciais.

No Jardim, o que conecta os interesses comuns e exerce poder de governo entre os adeptos da comunidade é o chamado “contrato hedonista”. Do que se trata? De uma espécie de micro contrato social concebido pelos e para os membros da escola epicurista. Através dele se estabelece as normas de convivência no interior da escola e, como princípio, serve de modelo a toda outra comunidade filosófica inspirada neste personagem conceitual imortal que é o Jardim de Epicuro. Como explica Michel Onfray,

o hedonismo no Jardim, ou em qualquer outra parte quando se pretende viver segundo sua lei, reclama essa condição prévia: formular as expectativas, elaborar juntos a regra do jogo, depois decidir e obrigar-se a elas. Eis a maneira de evitar o desprazer e, por conseguinte, produzir prazer: uma técnica simples, clara, nítida, que não admite variações (Ibid., p. 214-215).

O princípio do contrato hedonista confere, então, fora e dentro da comunidade, uma prática relacional inteligente cujo objetivo é impedir “o transbordamento dos efeitos da inconsciência e da ausência de sabedoria do outro sobre a tranquilidade do sábio” (Ibid., p. 215). Ora, as aflições geradas por relações sociais conflituosas não são menos prejudiciais para o filósofo cioso de sua *ataraxia* do que a superstição popular ou a imprudência na escolha das fontes dos prazeres são para o homem e a mulher comuns. Trata-se de proteger-se da insensatez alheia. No entanto, se a economia dos desejos se aplica apenas ao indivíduo numa relação de si para si, o contrato hedonista funciona como a extensão do mesmo princípio no que diz respeito ao convívio com o outro. Assim, nenhuma relação social deve ser mantida se for a ocasião de gerar penas, dores e angústias evitáveis. É preciso então esquivar-se a muitas convivências se desejamos manter realmente intocável a saúde do nosso corpo tanto quanto a serenidade da nossa

alma.

De fato, “viver como filósofo em um mundo que ignora e desdenha a pretensão à sabedoria de alguns supõe um manual de instruções da relação com o outro” (Ibid.) – e como veremos no capítulo seguinte, este é um ponto da ética hedonista particularmente caro a Michel Onfray, nisso bastante fiel ao epicurismo. Longe de venerar um isolamento absoluto, mas habituado a um isolamento relativo, não é dado ao sábio epicurista o convívio com qualquer um. Nesse sentido o lugar do outro se estabelece por uma lógica aristocrática cujo ápice da aproximação e da convivência coincide com o ponto culminante do epicurismo enquanto doutrina filosófica que preconiza a prática de uma virtude maior, vale dizer, a amizade. Nisso Epicuro é preciso: “De todos os bens que a sabedoria proporciona para produzir a felicidade por toda a vida o maior, sem comparação, é a conquista da amizade” (DL, 2014, X, 148, p. 319). Arte de viver, o hedonismo epicurista é igualmente uma arte da seleção daqueles com os quais a vida de sabedoria pode ser compartilhada. Bem poucos, é verdade, até mesmo raros, mas o essencial aqui consiste na eleição pela vontade do filósofo pois um amigo, sendo uma escolha de proximidade e de convívio, é, antes de tudo, “um irmão que a gente se dá, e que se dá, ele, por liberdade”, à gente (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 28). A amizade é assim um ato de “amor” e de “alegria” (Ibid.) suprema, e esta é uma definição propriamente filosófica porquanto o sábio ama o amigo assim como ama a sabedoria. *Philia* é o termo grego para ambas as formas de amor que, para o filósofo, é uma só e mesma forma. Assim, aquele que ama a sabedoria ama também as amizades “afins por natureza” (SILVA, 2018, p. 153), já que estas são justamente aquelas voltadas para a prática filosófica comum. Com efeito, não é possível fazer *philosophia* sem *philia*. Logo, amar a sabedoria é também amar o amigo igualmente devotado à deusa Palas Atena.

No epicurismo, a amizade representa a efetiva realização da “excelência do hedonismo” (ONFRAY, 2008, p. 215) na medida em que exprime um sinal evidente dos “poderes do contrato hedonista” (Ibid., p. 213) dentro da comunidade filosófica. É “entre amigos” epicuristas, escreve Onfray, que “o sopro dos deuses passa e difunde as felicidades e os prazeres da ausência de perturbação”. Este é o cenário no qual transborda-se a alegria de poder praticar “a doçura, virtude essencial” que em Epicuro encontra seu vigor precisamente nessa “vontade de gozo a dois” e no “interesse bem compreendido do gasto e da profusão afetiva compartilhados” (Ibid., p. 215). A doçura se torna assim um “capital de força inestimável” que possui o potencial de reduzir um pouco a “solidão solipsista em que cada um vive” (Ibid., p. 216). Ao mesmo tempo, para falar como Espinosa, ela

proporciona alegria e produz mais força de ação já que, compartilhada, a potência de existir é aumentada. Dessa forma, a amizade detém todas as “potencialidades magníficas” (Ibid.) para a efetivação de uma vida equilibrada e harmônica, razão pela qual o sábio a celebra. Para ele, a amizade é realmente uma força vitalista.

Por outro lado, no extremo oposto da relação com o outro, há os que são incapazes de amizade em qualquer grau que seja, mas que primam pela capacidade de gerar conflitos, atritos, desconfianças e outros problemas relacionais. Nesse caso, o contrato, que é “virtude da escolha” (Ibid.), permite que se efetue o afastamento necessário do indivíduo incômodo a fim de evitar relações problemáticas porque geradoras de desequilíbrio e desconforto existencial (SILVA, 2018, p. 153). O epicurista, que faz questão de amizade, evita ter de conviver minimamente com qualquer forma de inimizade, pois trata-se da mesma diferença entre a eleição do prazer (o amigo) e a rejeição do sofrimento evitável (o inimigo). Assim,

no quadro de uma relação com um indivíduo incapaz de contratar (...), mais dotado para a pulsão de morte do que para a pulsão de vida, talentoso para criar os desgostos, os aborrecimentos, os sofrimentos, genial na arte de gerar dores e dificuldades, mas visceralmente incapaz de produzir alegria, felicidade e prazer, o sábio destituirá, descartará o importuno – ou a importuna (ONFRAY, 2008, p. 216).

Quem duvida que os importunos ou as importunas componham uma tirania majoritária em relação a qual é necessário manter uma distância razoável? Vem daí a aversão do sábio às multidões. Todavia, mesmo na comunidade filosófica em que vigora o contrato hedonista, não obstante todo o cuidado que se possa ter, alguns importunos passam, inevitavelmente, pelo filtro protetor da precaução, se infiltram, por assim dizer, se comprometendo com as exigências da comunidade, depois faltam ao compromisso firmado e então dão azo a uma atitude radical: é preciso expulsar, livrar-se dos intrusos a fim de que se possa salvaguardar a *ataraxia*. Em suma, “não é possível contratar com todos” (Ibid.). Sobre isso Diógenes Laércio fornece um exemplo emblemático, o de Timocrates, irmão de Metrodoro, um sujeito desesperado, um caso perdido para a filosofia. Com efeito, Timocrates cria problemas para a comunidade, não se adéqua, abandona a Escola ou, provavelmente, é expulso dela. Em seguida inicia uma campanha difamatória contra Epicuro e o Jardim (DL, 2014, X, 6-7, p. 284) – mas, como se diz, dependendo da fonte de origem toda calúnia e ofensa se convertem facilmente em elogio. O fato é que, como escreve Diógenes Laércio, “esses detratores são

uns desatinados, porque nosso filósofo apresenta testemunhos suficientes de seus sentimentos insuperavelmente bons para com todos” (Ibid., X, 9, p. 285).

Enfim, aquilo que funciona numa localização geográfica precisa (o verdadeiro Jardim e os símiles que historicamente lhe tomaram por modelo de inspiração) vale, evidentemente, para o indivíduo isolado e fora de qualquer comunidade, porém decidido a moldar sua ação, logo sua relação com o outro, a partir do mesmo princípio hedonista: manter o mais próximo de si relações que produzem prazer e alegria; afastar-se daquelas comprovadamente geradoras de desprazeres e tristezas. Do primeiro círculo a amizade poderá emergir; do segundo, não interessa nenhuma inimizade mas sim a indiferença absoluta, ou seja, nenhuma relação. Ética das afinidades eletivas, este é um legado das sabedorias antigas de que a solidão filosófica moderna e contemporânea se fazem herdeiras – voltaremos a isso. Retenhamos, para concluir com Epicuro, uma das principais lições de sabedoria proporcionadas pelo Jardim, a saber, a de que

não se filosofa nem se vive uma vida filosófica sozinho, mas tampouco com qualquer pessoa. Para aqueles que não podem entrar decentemente na comunidade seletiva epicurista, pontual ou duradoura, geograficamente localizável, sedentária, ou em relações com os fluxos intersubjetivos, nômades, resta o último recurso dos materialistas, dos subversivos e dos mestres da imanência: rir – e fruir em outro lugar... (ONFRAY, 2008, p. 216).

O riso e a fruição, em movimento, a despeito e independente do outro, em favor da preservação da própria individualidade com a qual apenas a verdadeira amizade contribui: eis uma lição que remonta a Demócrito e a Aristipo e que, evocada por Epicuro, evidencia a dinâmica do seu hedonismo cujo foco reside incontestavelmente na construção de si, na soberania individual, na liberdade, na autonomia e na preservação dessas instâncias maiores inerentes a uma arte de viver. Que sinal pode indicar o sucesso de que uma vida se fez obra de arte? Aquele da inconfundível individualidade de quem pela filosofia soube esculpir seu próprio vir a ser.

Pois na Antiguidade, como provam os estudos de Michel Foucault e de Pierre Hadot acerca da filosofia greco-romana, um indivíduo aderiu a uma filosofia porque buscava “uma ética da existência” num “esforço para afirmar a sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma”. No essencial, o objetivo era o de praticar “um estilo de liberdade” (FOUCAULT, 2004, p. 289-290). Ora, estilo, existência, liberdade e individualidade, mas também estética e sensibilidade

de são palavras-chave norteadoras do nosso próximo capítulo: nele entramos no campo da estética da existência, um tema caro a Michel Onfray que, na esteira de Nietzsche e Foucault, o retoma e o explora à sua maneira. Veremos a seguir em que sentido e em que modalidades a ética hedonista é, para o nosso autor, a mais forte expressão de uma estética existencial.

5

PRAZER E
PESTILO:
POR UMA ESTÉTICA
DA EXISTÊNCIA

5

PRAZER E ESTILO: POR UMA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

A batalha ética em matéria de hedonismo se fez sempre contra o ascetismo moral, algo que passa necessariamente por reclamar o direito ao prazer, logo a um uso soberano do próprio corpo. Perguntar o que pode o corpo é, em última instância, perguntar sobre as potencialidades do prazer, portanto sobre os modos possíveis de viver a vida. Nessa ordem de ideias uma estética da existência só é possível no âmbito de um relativismo ético, pois, assim como uma obra de arte é relativa ao gênio e à singularidade que a criou, sendo portanto a expressão de um estilo, do mesmo modo uma ética, em filosofia, só pode ser a expressão de um modo de vida único. Para podermos seguir por essa trilha precisamos fazer, já de saída, uma observação importante: ética e moral não são sinônimos. Adotemos, pois, uma distinção entre esses dois termos de modo a reservarmos, para cada um deles, sentidos diferentes. Assim, a questão ética se torna uma questão particular: *como viver?* A isso só podemos responder individualmente, uma vez que não se pode dizer ao outro como ele deve viver a própria vida. No campo da moral, por sua vez, a pergunta-chave é: *o que devo fazer?* Tal questão, que não é desprezível, se relaciona com o conjunto dos nossos deveres perante a sociedade e não raro extrapola esses limites para exercer poder sobre as diversas formas conhecidas de controle social dos comportamentos humanos. A moral se torna então moralidade.

O problema moral é da ordem do universal e muitos pretenderam fundamentá-la a partir dessa compreensão, de teólogos a filósofos como Kant. Essa distinção entre ética e moral aparece, por exemplo, em Marcel Conche, que a faz em simples, claras e poucas palavras na introdução de seu livro *O fundamento da moral*, onde escreve o seguinte: “A ética de Espinosa supõe o sistema desse filósofo. É portanto uma ética particular, pois somos espinosistas ou não. O mesmo ocorre”, continua ele, “com a ética nietzschiana do super-homem, ou com a ética epicurista, ou com a estoica, ou qualquer outra” (CONCHE, 2006, p. X). Com efeito, a moral não é a ética, e tampouco a ética pode ser confundida com a moral, apesar de incluí-la superando-a. O que é, então, a ética? Marcel Conche responde com precisão: “A ética é a doutrina da sabedoria” e, “a cada vez, de *uma* sabedoria”. Mas, e a sabedoria, o que é? “É a arte de viver a melhor vida possível.

Como viver? Nosso juízo a esse respeito será sempre este ou aquele conforme, por exemplo, concebemos a morte como um ponto final ou uma passagem” (Ibid., p. X-XI).

Michel Onfray não segue rigorosamente essa distinção semântica entre ética particular e moral universal. De fato, trata-se de uma inovação recente na língua francesa introduzida por Gilles Deleuze, nos anos 1970, em seu livro *Espinoza: filosofia prática* (Cf. DELEUZE, 2002, p. 23-35). Como outros autores, Onfray costuma utilizar indistintamente os termos moral e ética e em geral se refere a eles como expressões intercambiáveis. Todavia, na prática, ainda que lançando mão de uma palavra ou outra, ele efetivamente distingue a pretensão universalista de alguns em legislar sobre a conduta humana em geral da vontade individual de construir um *ethos* próprio e independente, sendo esta a postura mais concretamente realizável e mais sensatamente concebível, e é isso o que nos interessa aqui. Assim, Onfray fala em moral universal e em moral particular, mas também pode utilizar o termo ética nos mesmos sentidos. Seu livro *A escultura de si*, que é um livro de ética individualista no mais alto grau, sub intitula-se, no entanto, a *moral estética* (e com esta expressão, *moral estética*, tocamos no cerne deste capítulo). Constatamos apenas uma vez (Cf. ONFRAY, 2010, p. 47) a distinção entre *moral universal* e *ética particular* que coincide com a discriminação semântica de nossa preferência. No entanto, como dissemos, a distinção fundamental prevalece em sua obra, ou seja: Onfray faz uma crítica da ética universal (ou da moral...) em benefício de uma moral (ou de uma ética...) individual.

Pois bem, a universalidade do prazer e da dor, dissemos no nosso terceiro capítulo, não serve como critério para fundamentar uma moral universal, algo que Onfray julga impossível, até mesmo uma ambição tola. O prazer e a dor são fenômenos universais, evidentemente, mas nenhuma sensibilidade humana é exatamente idêntica à outra e ao fim cada indivíduo tem de lidar sozinho com seus afetos singulares. Não existe um padrão de humanidade e por isso o uso dos prazeres pressupõe um uso de si impossível de ser enquadrado em uma normatização universal sem prejuízos de ordem psíquica e identitária. A moral, que é moral religiosa baseada em um ascetismo rigoroso, tem por séculos demonstrado sua capacidade de produzir neuroses e provocado desastres humanos na lida com os afetos precisamente por pretender impor uma uniformidade de comportamentos a partir de regras de vida que julga de validade geral. Seu único sucesso, porém, tem sido o de castrar impulsos naturais que não se manifestam exatamente da mesma forma em cada ser humano. Daí a necessidade de demandarmos o relativismo ético contra a pretensão absolutista da moral. Insistimos nesse ponto: “O

hedonismo é uma filosofia da matéria corporal, uma sabedoria do organismo” (ONFRAY, 1999a, p. 239), mas cada corpo, cada organismo, é um, é único. Cada indivíduo deve, assim, por si próprio, aprender a se conhecer para poder aprender a lidar com suas potencialidades sensitivas, tarefa para a qual a filosofia é de utilidade ímpar.

Portanto, o ponto de partida de toda ética é o corpo e, por conseguinte, o eu que o acompanha, não o *nós* que constitui a premissa básica de toda moral. A moral tem sempre como referência os outros, o todo, o geral. A ética se assenta na perspectiva de uma consciência individualista, a única realmente concreta uma vez que o *todo* não é mais que uma abstração. A moral – e por moral entendemos sobretudo a moral judaico-cristã que é a nossa – tem sido historicamente a desconsideração do corpo em nome de uma suposta alma que perde sua singularidade na medida em que está ligada à ideia de valores universais, transcendentais e divinos que a regem de cima para baixo. Na lógica religiosa, o conceito de alma representa a negação do corpo, uma negação que tem por efeito a anulação do eu singular e afirmador de si em nome de um Nós de humildade, igualdade e submissão. Enquanto a moral obriga à uniformização dos comportamentos criando uma consciência coletiva vigilante e opressora, o hedonismo ético convida cada um a se emancipar e a se apoderar de si mesmo a fim de afirmar-se enquanto *diferença*.

Donde o parentesco da ética com a estética: é que, graças às pressões morais e os condicionamentos sociais a que somos submetidos desde o berço, a diferença não é dada a priori, nem surge espontaneamente, mas é algo que precisa emergir pelas mãos do próprio sujeito na condição de escultor de si mesmo a partir da expansão de sua consciência e de sua sensibilidade individualista. Para Onfray, o filósofo hedonista é um indivíduo consciente de suas forças que adere à liberdade existencial, liberdade esta que tanto assusta a maioria acostumada a seguir muito mais do que guiar-se. Tal indivíduo, com coragem e sem hesitação, toma nas próprias mãos a responsabilidade por sua existência. Ele é autônomo em matéria de ser e de viver. Por isso é também um adepto do perspectivismo ético. Inspirando-se na arte, ele próprio guiado por um impulso artístico criador aplicado à vida cotidiana, esse indivíduo concebe para si mesmo um modo de vida que apenas ele pode encarnar, e ninguém mais, pois tal vida reflete um estilo. Esse sujeito pode ser definindo como um esteta da existência porque submete seus valores éticos àqueles da arte. Ele é, à sua maneira, um filósofo-artista.

Se o capítulo anterior teve o propósito de apresentar a origem e os fundamentos primeiros das éticas hedonistas (e é importante que frisemos o plural...), fundamentos estes que encontraremos sempre, seja aqui, seja ali, este capítulo,

por sua vez, visa expor o que pode ser visto como a contribuição original de Michel Onfray para o desenvolvimento do hedonismo filosófico, qual seja: a sua proposição de uma estética da existência ou, por outros termos, a variação hedonista de uma ética do prazer e da afirmação da vida inspirada na arte, especialmente na arte contemporânea.

Assim, explorando o sentido amplo da palavra estética, concebemos este nosso último capítulo de acordo com a seguinte estrutura temática: *uma estética em relação a si*, isto é, tomando como referência o próprio indivíduo (tópicos 5.1 e 5.2); *uma estética com relação ao outro* (tópicos 5.3 e 5.4 e seus respectivos subtópicos); *uma estética relacional com o mundo* (tópico 5.5 e seus subtópicos). A síntese e o sentido dessa estética da existência em prol de uma vida hedonista nos serão apresentados por Michel de Montaigne, cuja voz finalizará este nosso escrito.

5.1

Sobre a escultura de si: a estetização da ética

Michel Onfray utiliza a metáfora da escultura com a qual batiza uma de suas obras para pensar a contraposição que a ética necessariamente assume frente à moral. Enquanto esta se baseia na ideia mui religiosa e filosoficamente idealista de uma humanidade universal, a ética, tal como a vimos defendendo aqui, considera apenas a mui profana diferença entre os seres humanos. Idealista, senão conceitualista, a moral cria preceitos a partir de generalidades supostamente fundamentadas, quando não divinamente reveladas, e os toma como tábuas de valores que abarcam toda a terra e não como uma criação humana, demasiado humana, portanto como regras relativas e passíveis de revisões e adaptações de acordo com o progresso das relações sociais. A moral é inflexível e essencialmente conservadora, ao passo que a ética desconhece a Ideia, a generalidade, a Forma, o abstrato e o fundamento absoluto para trabalhar somente a partir de princípios relativos e maleáveis que priorizem a singularidade dos tipos humanos e as circunstâncias em questão. A ética é nominalista, por isso ela é também consequencialista.

Persistamos nesse ponto, ele é importante em tempos de neofascismos e de manifestações de ódio às diferenças: a ética parte do princípio de que a natureza humana é constituída precisamente desse único elemento fundamental, a

saber, a diferença. Montaigne expressa esse fato da seguinte maneira: “A forma mais geral que a natureza seguiu foi a variedade” (MONTAIGNE, 2006, II, 37, p. 678). Esta é, segundo o autor dos Ensaios, a “sua qualidade mais universal” (Ibid.), ou seja, só há universalidade da “diversidade” (Ibid.), portanto, segundo uma fórmula precisa, “a singularidade é uma característica universal” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 295). Acrescentemos que a multiplicidade de tipos é tão marcante entre os seres humanos – animais entre animais, decerto, mas viventes das cidades e criadores de culturas – que Montaigne ressalta que precisamente as coisas relativas ao espírito são responsáveis por diferenciá-los ainda mais um do outro, e isso de tal modo que ele afirma existir “mais diferença entre um homem e outro homem do que entre um animal e um homem” (MONTAIGNE, 2006, II, 12, p. 201).

Pois bem, essa diversidade é afirmada na ética, ou anulada na moral. O modelo moral pode, hoje, ser a ciência quando erigida em cientificismo ou então a chamada “ciência moral” dos filósofos políticos/moralistas (comunistas e capitalistas aqui confundidos). Historicamente, contudo, tem vingado a ânsia por impor imperativos categóricos própria da religião. Quanto à ética, tal como aqui a consideramos, esta nem de longe passa por ser uma ciência exata (ONFRAY, 1995, p. 59), razão pela qual o modelo reivindicado por Onfray para pensá-la não poderia ser outro senão “a arte” (ONFRAY, 1999a, p. 309). Para ele, a sensibilidade criadora de um filósofo deve se voltar antes de tudo para a criação de um modo de vida que evidencie a amálgama entre ética e estética. Por outras palavras, “a obra-prima de que se trata em matéria de ética é a existência” mesma, portanto “a vida” concreta enquanto material bruto a ser trabalhado por um pensamento que se experimenta no cotidiano a fim de construir a marca mais distintiva de toda obra artística vitalista, a saber, “a produção de um estilo” (Ibid.), ou seja, a criação de um caráter, de um temperamento e de uma personalidade que expressem a insígnia de uma existência singular. É isso que para Onfray significar pôr a existência sob o signo da estética.

O nosso autor de fato aprecia essa relação da arte com a filosofia e trabalha por uma aproximação cada vez mais íntima desta com aquela, senão por sua estetização. “Qualquer um que põe a emoção antes da reflexão é artista” (ONFRAY, 1995, p. 67), escreve Onfray, que confessa toda sua estima e afeição precisamente aos filósofos “que injetaram uma forte dose de arte em seu jeito” (Ibid.), filósofos que souberam fazer da emoção um impulso vitalista à criação de si mesmos. Se inserindo nessa linhagem, Onfray afirma não conceber “força sem elegância, vontade sem alegria ou determinação sem preocupação com uma plenitude esté-

tica” (Ibid.). Daí seu gosto confesso pelas “passarelas que conduzem da filosofia às belas-artes, do pensamento à estética – e o inverso” (Ibid., p. 86). A figura do filósofo-artista nietzschiano está bem presente nessa atitude.

No entanto, se for preciso apresentar um nome ligado às artes, esse nome é o de Marcel Duchamp (1887-1955), “o *anartista*”, segundo Onfray (2010, p. 43), ou o artista-filósofo, diríamos, para associá-lo a Nietzsche, por sua vez o esteta do pensamento. Com efeito, Duchamp é um dos nomes reverenciados por Onfray para pensar uma estética da existência. A *Fonte*, por exemplo, obra de 1917, representa para ele “uma verdadeira revolução” (Ibid.) estética, uma quebra de paradigma radical porquanto, com “esse sanitário metafísico”, Duchamp comete o grande sacrilégio de pulverizar “a *Crítica da faculdade do juízo*, de Kant, logo o platonismo em arte e alhures” (Ibid.). Ora, a *Fonte* é simplesmente um urinol de porcelana branco, isso mesmo, nada mais que um mictório, um objeto industrializado, comum, banal, vulgar, até mesmo desprezível. Entretanto (e o simbolismo aqui é forte), foi o que bastou para Duchamp promover uma verdadeira transvaloração dos valores em matéria de arte quando resolveu retirar tal objeto de seu contexto originário para apresentá-lo numa exposição como peça artística.

Daí o conceito de *ready-made* (que, mais que um conceito, formula antes uma atitude estética): o que era um objeto manufaturado de uso comum, um artefato invisível no cotidiano, repentinamente se torna obra de arte por força e capricho do gênio do artista. Consequentemente, a atitude de Duchamp aguça o olhar do espectador que então se vê diante da inutilidade das referências estéticas clássicas para poder interpretar a sua obra. É preciso, então, criar novos parâmetros para novas interpretações possíveis. Como não lembrar aqui do perspectivismo nietzschiano? De fato, o *ready-made* permite dizer que não há obra de arte em si, mas somente interpretações artísticas. Um objeto comum, já pronto, e uma simples mudança de lugar, logo de contexto (o urinol, antes exposto numa loja de construção, passa a ser exibido numa galeria de arte), são responsáveis por um estrago estético e metafísico sem precedentes: “Mais de vinte séculos de teoria clássica do belo viram fumaça num piscar de olhos”, escreve Onfray. É que, “de repente, o Belo em si faz as malas e advém a ideia segundo a qual quem olha faz o quadro” (Ibid.).

Marcel Duchamp faz a arte perder seus valores absolutos de referência da mesma maneira que Nietzsche declara o crepúsculo dos ídolos metafísicos e morais outrora concebidos como eternos e imutáveis. Fim do Bem e do Mal em si; despedida do Belo e do Feio *de per se*. O advento do relativismo estético em Duchamp resulta do efeito prolongado dos golpes de martelo nietzschianos em

matéria de crítica da moral ocidental. É então que a ética e a estética somam suas forças a fim de conceber novas possibilidades de existência. Ainda sobre Duchamp, Onfray conclui o seguinte: “Para o melhor e para o pior, tudo, absolutamente tudo, se torna matéria de arte” (Ibid., p. 44). Sendo assim, por que a mesma ideia não poderia ser aplicada à existência? Onfray entende que se deve fazer um bom uso de tal atitude e que portanto “cabe aos filósofos registrar nos seus domínios” éticos “essa revolução possível” em estética. E mais: “Metafisicamente, torna-se possível a vez e hora de uma ética estética” (Ibid., p. 44).

Donde a escultura artística como ideia inspiradora para pensar uma forma de vida filosófica possível. Onfray lembra a utilização dessa metáfora por Plotino, nas *Enéadas*, onde o neoplatônico incita cada um a ser capaz de esculpir a própria estátua uma vez que “*a priori*, o ser é vazio, oco” (2010, p. 44), “*a posteriori*”, contudo, ele será aquilo que dele foi feito ou o que ele fez de si mesmo, negligentemente ou não, conscientemente ou não. Daí a conhecida “formulação moderna: a existência precede a essência” (Ibid.). Sobre isso, Onfray escreve que “cada um é (...) parcialmente responsável pelo seu ser e pelo seu devir” (Ibid.) tal como

ocorre com o bloco de mármore, bruto e sem identidade enquanto o cinzel do escultor não se decide a lhe dar uma forma. Esta nunca se encontra oculta, em potência na matéria, mas é produzida ao longo de um trabalho. Dia a dia, hora após hora, segundo após segundo, a obra se constrói. Cada instante contribui para o devir (Ibid.).

O que vale para o escultor em relação à sua obra se aplica igualmente à relação que o indivíduo mantém consigo mesmo. Uma vez que a personalidade individual e o modo de vida que lhe acompanha não são determinados *a priori*, mas construídos pouco a pouco, a partir da experiência, pode-se, então, pensar a ética como uma estética praticada em prol da existência em meio a uma profusão caótica de possibilidades de habitar este planeta. O objetivo é o de construir uma ordem específica a fim de imprimir uma forma de vida que seja a manifestação de um estilo único, algo inimaginável no âmbito da moral cuja metáfora mais pertinente talvez seja a de uma fábrica de produção em massa de onde saem apenas seres incrivelmente semelhantes porque padronizados a partir de uns poucos moldes preestabelecidos.

Ninguém é inteiramente responsável por aquilo que é em razão de sermos lançados à existência numa época, numa pátria, numa língua materna, numa família e numa sociedade que nos submete a uma primeira formatação através de

um tipo de educação conveniente às normas morais reinantes no lugar e na época. São instâncias determinadas pelo acaso e que por sua vez nos determinam à revelia de qualquer escolha possível. Os primeiros anos do nosso ser simplesmente não nos pertence, mas sim à tribo, à comunidade, à coletividade rural ou urbana mais ou menos livre ou prisioneira de seus próprios preconceitos em relação à vida e aos costumes. Contudo, há o corpo e, com ele, a possibilidade de que certa fisiologia produza uma idiossincrasia forte que não se deixe curvar completamente pelo que lhe é estranho. Como observa Georges Palante (1862-1925), se uma parte de nós é sem dúvida “modelada pelas influências sociais passadas e presentes”, uma outra parte é constituída por “um fundo fisiológico e psicológico que lhe é próprio e que aparece como um resíduo irreduzível às influências sociais” (PALANTE, 2019, p. 22). A salvação poderá vir de um corpo que não é, ou ao menos tem o potencial de não o ser, inteiramente fixado por contingências. “O homem”, diz Nietzsche, “é o *animal ainda não determinado*” (NIETZSCHE, 1992, § 62, p. 65). Digamos que alguns homens, os mais individualistas deles, são ao menos não *inteiramente* determinados.

É possível, pois, sobrevir um ponto de nossa trajetória a partir do qual o vir a ser que nos é próprio de fato passe a nos pertencer enquanto possibilidade de construirmos algo que escape ao que o aleatório existencial nos reservou num primeiro momento. Podemos ver esse instante como uma abertura para o desenvolvimento pleno do nosso ser na medida em que por ele surge a oportunidade da escultura de si, isto é, de enfim tomarmos as rédeas do restante da nossa formação. Trata-se de subtrair-se à moral para vivenciar escolhas que se constituirão como nossas exclusivamente e, assim, assumirmos, com todos os riscos que isso implica, a nossa individualidade inteira. Trata-se de algo que envolve, em última instância, a prática do que os filósofos antigos entendiam como o mais precioso dos exercícios espirituais, a saber, o conhecimento de si e o cultivo de si voltados para o cuidado de si. Como isso pode ser feito?

Aqui o instrumento mais poderoso é a educação, não a educação social doutrinadora e construtora dos hábitos e costumes coletivos a que somos submetidos num primeiro momento, mas uma educação singular voltada para a sensibilidade individual, portanto para um livre exercício e cultivo de si que possibilite a construção de um percurso pessoal de formação intelectual que refletirá uma atitude ética única. Trata-se, mais precisamente, de uma educação filosófica, porquanto apenas esta permite dar cabo ao projeto de esculpir o próprio caráter, daí o grande apreço que o professor Michel Onfray lhe dispensa: “Visto que a ética não é dada, mas produzida, construída; visto que ela supõe um trabalho volonta-

rista; visto que, com base no modelo da arte contemporânea, ela se autoriza uma existência como material de artefato” (Ibid., p. 47), destaquemos a importância capital que a educação exerce em nossas vidas, especialmente quando aprendemos a nos autoeducar. A ética provém daí: “A formação” do pensamento é o que estabelece “as bases sem as quais nada de moral é possível” (Ibid.).

É a educação, pois, o que possibilita romper com os determinismos socio-culturais. Apenas ela confere a liberdade e a autonomia necessárias para que façamos escolhas singulares, aquelas que orientarão nosso ser, nosso caráter, nossa individualidade. Nesse sentido, ela também nos habilita para a condição de artistas criadores de nossa própria trajetória existencial. O que, pois, devemos fazer dessas escolhas que integrarão um ser a priori incompleto? Qual poderá ser nossa obra própria? “O que devemos tentar construir” (Ibid., p. 44) a partir da metade inacabada de uma vida escapável ao Leviatã social e moral? O que fazer da existência enquanto “material de artefato”? Está em jogo aqui o trabalho de esculpir “um Eu, um Ego, uma Subjetividade radical” (Ibid.), nos diz Onfray que, com seu estilo literário, oferece as variações tonais desse projeto ético no qual o filósofo-artista se ocupa de buscar uma “identidade sem duplo”, isto é, “uma realidade individual” sem par, vale dizer,

um estilo notável. Uma força cósmica única. Uma potência magnífica. Um cometa traçando um caminho inédito. Uma energia abrindo uma passagem luminosa no caos do cosmos. Uma bela individualidade, um temperamento, um caráter. Sem querer a obra-prima, sem visar a perfeição – o gênio, o herói ou o santo –, há que tender à epifania de uma soberania inédita (Ibid.).

Fica claro que essa proposta filosófica de fazer da ética uma estética aplica-se somente à primeira pessoa, não à segunda ou à terceira. Tal pretensão até mesmo horroriza o indivíduo ético o qual tem, por necessidade, que seguir sempre no sentido oposto de todo mimetismo social e cuidar de mudar mais seu mundo interior do que a ordem mundial exterior indiferente à sua vontade pessoal. A moral, a política, a ordem econômica, o outro e os outros constituem o conjunto dos fatores exteriores a si enquanto variáveis com as quais o indivíduo deve compor e incluir em seu projeto ao modo de princípio de realidade porque, evidentemente, não se pode viver em completo isolamento. Por outro lado, é se colocando nos antípodas da moral e recusando decididamente que a ética emerge e, com ela, a individualidade mesma, pois “a moral é a grande inimiga da individualidade” (PALANTE, 2019, p. 233). Não se deixar afetar inteiramente pelos contextos

sociais, manter-se imune aos determinismos coletivos do entorno, assim é que o filósofo-artista se torna inevitavelmente um *imoralista*, no sentido nietzschiano da expressão.

Uma ética que faz do prazer um princípio e do eu uma instância a ser afirmada como tal, eis os ingredientes certos para os mais diversos mal-entendidos e calúnias que, vindo da moral social, revela antes o receio desta de ter de lidar com indivíduos livres e emancipados. É falso, porém, que o cultivo de si seja gerador de egoísmos, conforme pensa o senso comum. A fim de esclarecer adequadamente as coisas, precisamos distinguir egoísmo de individualismo, duas noções tão frequente e equivocadamente assimiladas. Ora, para o egoísta, esquizofrenicamente centrado no próprio ego, o mundo gira ao seu redor e o outro não existe com o reconhecimento e a dignidade que lhes são devidos. O indivíduo, por sua vez, reconhece ao outro seu estatuto próprio, qual seja, o de outrem, o de um eu absolutamente distinto, o de outra individualidade com a qual compomos uma relação de intersubjetividade. Esse outro reconhecido em sua inteireza é aquele sem o qual nenhuma ética é possível, inclusive a ética hedonista cuja “aritmética dos prazeres” individuais “obriga” igualmente “a uma preocupação” com os prazeres do outro (ONFRAY, 2010, p. 55).

É o que precisa ficar muito bem esclarecido a fim de desfazer essa confusão conceitual contemporânea muito em voga, porém errônea, entre os termos individualismo e egoísmo. Como escreve Onfray, “aos olhos dos seus adversários, o hedonismo passa por ser sintoma da indigência da nossa época” (Ibid.). Assim, entre “autismo, defesa do consumidor, narcisismo” e a apatia mórbida “para com os males da humanidade inteira” (Ibid.) que vemos em todo lugar, o hedonista é acusado de pregar o individualismo que alimenta essa lógica quando a palavra certa para a falsa acusação seria egoísmo. Qual a diferença? Já o dissemos antes: o indivíduo “afirma que só existem indivíduos”, entre os quais ele se inclui; por outro lado, o egoísta se comporta como um verdadeiro autista, pensa que apenas ele existe e todos os demais lhe aparecem como objetos mais ou menos úteis (Ibid.).

Georges Palante chama de “sensibilidade individualista” aquilo que se contrapõe à “sensibilidade social” (PALANTE, 1995, p. 4) entendida como uma sensibilidade grosseira no sentido em que Nietzsche emprega a expressão “instinto de rebanho”. Palante distingue categoricamente essa sensibilidade individualista do que se entende por egoísmo em sua forma mais vulgar: “O egoísta banal”, explica, é um arrivista, ou seja, um sujeito inescrupuloso que quer vencer na vida a todo custo. Munido de uma “sensibilidade grosseira”, o egoísta é o sujeito que

“não sofre nada” com “as falsidades e mesquinhez” inerentes aos jogos sociais de um mundo que estimula a competitividade, mas, ao contrário, ele “vive nesse meio como um peixe na água” (Ibid.). A sensibilidade individualista é de outra ordem: ela “supõe uma viva necessidade de independência, de sinceridade consigo mesmo e com o outro que é apenas uma forma de independência de espírito” (Ibid.). Individualismo é, portanto, antônimo, e não sinônimo, de egoísmo.

Nessa ordem de ideias, e dentro do contexto de uma crítica à sociedade de consumo, Erich Fromm (1900-1980) define o egoísmo como uma espécie de desvio de caráter do sujeito moderno. Para ele, “ser egoísta” quer dizer que “eu quero tudo para mim mesmo; que ao possuir, não compartilhando, tenho prazer; que me devo tornar cobiçoso porque, se meu objetivo é ter, sou mais na medida em que tenho mais” (FROMM, 2014, p. 27), razão pela qual o egoísta está sempre “em antagonismo com todas as demais pessoas” (Ibid.). Nesse ponto convergindo com Michel Onfray, também Gilles Lipovetsky combate a mesma confusão social e moral que trata individualismo e egoísmo como sinônimos. Para o conterrâneo do nosso autor, quando, por exemplo, a Igreja “usa o termo individualismo”, isso na verdade “significa egoísmo”. Contudo, Lipovetsky esclarece que “individualismo não é equivalente ao egoísmo” porque desde a modernidade o conceito de indivíduo diz respeito ao “princípio segundo o qual cada um é reconhecido como” um ser “livre e semelhante aos outros”, e esta é precisamente uma condição indispensável para que o ser humano se torne “o legislador de sua própria vida”. “Nessa perspectiva”, continua ele, “individualismo não significa egoísmo”, mas sim “liberdade”.

Vemos assim que o hedonismo filosófico se mostra no detalhe mais complexo e distante dos lugares comuns. Antes de tudo, nessa ética do indivíduo “o prazer *nunca* se justifica se custar o desprazer do outro” (ONFRAY, 2010, p. 55). Tal prática pertence ao sujeito egoísta, não ao filósofo hedonista. Depois, se não se trata de idolatrar o próprio ego, igualmente não se deve guerrear contra uma instância sem a qual não há *si* nem *outrem*, os dois constituintes de qualquer relação ética. De fato, Onfray entende que o ego é necessário, mas não o *egoísmo*, que é o culto exagerado do ego causado por uma cegueira infantil que denota ausência de consciência do outro e que, portanto, eleva o *eu* para além de qualquer medida razoável. A expansão máxima da vontade de poder de um ego sobre os demais não interessa a Onfray. Ao contrário, ele afirma a necessidade de combater “a religião egótica, o culto do ego” e “o narcisismo autista”. Por outro lado, recusa com igual vigor o convite moral à repulsa de “tudo o que manifesta uma primeira pessoa”. Mantendo-se distante desses extremos, o indivíduo ético

precisa “encontrar a boa medida do Ego, sua necessária restauração e restituição” (Ibid., p. 45), algo que cabe a cada um fazer por seus próprios meios.

Estamos mais uma vez diante do que a razão, a consciência bem estabelecida e a inteligência bem formada podem fazer para domar um impulso naturalmente cego e cheio de ânsia de dominação: pois o ego, deixado por conta própria, converte-se rapidamente em egoísmo e tende realmente a devorar os demais egos para afirmar-se com brutalidade num mundo que estimula a competição selvagem nos sentidos civil, político e econômico da expressão. O egoísmo certamente resulta do domínio de uma paixão sobre a lucidez e a consciência clara. Ele é força cega, fruto de um exacerbado amor-próprio, um amor-próprio tão natural quanto o impulso ao prazer e igualmente essencial para a preservação da vida individual. Todavia, uma vez dominando sem freios o ser humano e suas relações intersubjetivas, essa força se manifesta como narcisismo puro, um dos males maiores da nossa época. Por outro lado, a moral que convida à humildade, à submissão a Deus e a outras autoridades maiúsculas que incitam a praticar o ódio de si como indivíduo culpado e pecador visa unicamente à impotência do eu que, enfraquecido, mais facilmente é subjugado. As convenções sociais e os costumes estabelecidos funcionam efetivamente com este único intento: promover a entropia da natureza própria de cada um. A ética estética, por sua vez, busca a expansão desse ego natural, porém dentro de determinados parâmetros, regras e princípios os quais, por sua vez, não serão ditados por nenhuma moral castradora. O que uma estética existencial busca é a medida adequada à realização de uma vida com sentido e estilo.

Donde a importância do trabalho filosófico que se estabelece a partir do exame da própria vida, da crítica às ordens sociais e da busca de uma construção positiva em matéria de ética. “À maneira de um Descartes, que, por sua metafísica, procura e encontra um eu, trata-se de obter um resultado semelhante para que uma ética seja enfim possível”, escreve Onfray, lembrando que “sem ponto de partida, nenhum objeto ético é possível” (Ibid.), e o ponto de partida de toda ética, e da ética hedonista em particular, é o eu. De onde mais se originaria qualquer relação com os outros – e inclusive e antes de tudo consigo mesmo –, senão a partir de um eu bem assentado?

Certo, compreende-se essa linha de raciocínio, mas, e quanto às outras pessoas que nos cercam e com as quais conjugamos os mais variados vínculos e relações intersubjetivas? O que dizer de todos os “Tu, Ele, Ela, Nós, Vós, Eles e Elas” (Ibid.)? Quem ou o que são essa gente? Onfray responde que são simplesmente modalidades da alteridade. Assim, cada outro é, evidentemente, um eu para quem

todos os outros são objetos de sua perspectiva. Porque cada qual se encontra no centro de si mesmo, encerrado nos limites do próprio corpo, é somente a partir dessa máquina ultrassensível que é o corpo que se recebe as impressões dos objetos exteriores que compõem o mundo, inclusive aquelas impressões vindas de todos os outros corpos com os quais compartilhamos a existência humana. Não se escapa à lei do solipsismo. A alteridade reside no grau de abertura da nossa consciência ética e no reconhecimento de que é assim também para o outro, tão solipsista quanto nós, mas igualmente capaz de praticar a alteridade. Nunca somos um átomo isolado no vazio, mas sempre em interação constante e necessária com outros átomos.

A alteridade se define, portanto, pela aceitação do outro enquanto outro, em sua diferença mesma e sem o desejo, por parte do indivíduo ético, de alterá-lo no que quer que seja à sua imagem e semelhança. Nessa atitude, a individualidade, em matéria de ética, supera a práxis moral sempre pronta a nivelar os sujeitos. A alteridade é uma virtude que “supõe uma relação entre dois seres distintos” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 25). É o contrário, pois, de uma relação baseada na identidade de si com o outro porque “o outro é o contrário do mesmo” (Ibid.), nunca seu símile. De todo modo, a saudável convivência relacional com esse outro que define toda ética digna desse nome é irrealizável se a priori uma “sadia relação entre si e si que constrói o Eu não existir” (ONFRAY, 2010, p. 45). Por outros termos, se o ponto de partida de toda ética, isto é, o eu, logo o corpo, não gozar de plena harmonia consigo mesmo toda e qualquer relação intersubjetiva será deficitária. Por isso Onfray afirma que “uma identidade falha ou ausente a si mesma veda toda ética” (Ibid.) – difícil é não constatar que assim se passam as coisas em nosso mundo contemporâneo tão moralista quanto antiético.

5.2

Em busca da bela individualidade

“Cada ação individual, cada modo de pensar individual provoca horror”, escreve Nietzsche em *Aurora* (2004, § 9, p. 19). O pensador alemão está criticando a cultura moderna, esta que ainda é a nossa e cuja maior exigência não é outra senão a negação do ego, a “debilitação e anulação do *indivíduo*” (Ibid., § 132, p. 102) com o objetivo de camuflá-lo e subjugá-lo no todo social. A cultura cristã do ódio ao *eu* encontrou terreno fértil na modernidade onde perdura graças à cultura

de massa que pretende castrar o indivíduo daquilo que mais *pode* lhe ser próprio: a singularidade e a autonomia ante a vida. Ser filósofo nesse contexto requer o uso de uma liberdade *incivil* que quebre os grilhões do corpo social para tornar possível o cultivo de si. Repitamos: a moral sufoca a individualidade. Esta, por sua vez, floresce apenas na exceção. E é sob o signo dos antigos filósofos helenistas e de Nietzsche que Michel Onfray se constitui hoje como um dos principais pensadores do indivíduo. Ora, ligada à noção de indivíduo está a de estilo, pois nenhuma estética da existência é possível fora da construção de um *estilo*, um conceito caro a Onfray por expressar a singularidade adquirida após um trabalho sobre si de contenção da energia caótica da vida em uma forma determinada por um projeto filosófico.

Para pensar esse aspecto estético da ética hedonista Michel Onfray foi ao encontro de sua inspiração junto à obra de Andrea del Verrochio (1435-1488), artista italiano da Renascença, mais precisamente de sua estátua equestre de bronze representando o Condottiere Bartolomeu Colleoni (1400-1475). Para Onfray, ao contrário do que diz a lenda, o monumento que se encontra na Piazza San Zani-pollo, em Veneza, Itália, não representa um mercenário: sua interpretação é a de que o Condottiere é “antes de tudo uma figura de excelência, um emblema da Renascença que associa a calma e a força, a quietude e a determinação, o temperamento artístico e a vontade de reinar sobre si mesmo antes de qualquer outro império” (ONFRAY, 1995, p. 19). Para o nosso filósofo, o Condottiere simboliza “uma figura ética, um *personagem* conceitual (Ibid., p. 23)” no sentido deleuziano da expressão. Emblema de sua época, essa figura concentra em si uma ruptura radical com toda forma de cristianismo ao mesmo tempo em que encarna as virtudes da Roma Antiga. Por ter praticado a “grandeza” renascentista, Onfray explica que o Condottiere foi um homem que soube como nenhum outro submeter a energia vital a uma vontade intransigente de ser senhor absoluto de seu próprio destino. Assim,

longe das virtudes cristãs, essas diminuentes lógicas, contra a humildade que define, a culpabilidade que corrói, a má consciência que mina, o ideal ascético que mata, o Condottiere pratica uma moral elevada e da afirmação, uma inocência, uma audácia e uma vitalidade que transbordam. Sua ética é também uma estética: às virtudes que amesquinham, ele prefere a elegância e a cortesia, o estilo e a energia, a grandeza e o trágico, a prodigalidade e a magnificência, o sublime e a eleição, o virtuosismo e o hedonismo – uma autêntica teoria das paixões destinada a produzir uma bela individualidade (Ibid., p. 19).

A figura do Condottiere representa um ser submetido pela natureza a um excesso de força vital, uma força que poderia vitimá-lo não fosse sua capacidade singular de contê-la para dela fazer um bom uso. É sua inteligência firme e seu querer austero que direcionam tal energia para as ações julgadas como certas. Retendo o necessário, suas atitudes deixam que se dissipem as sobras energéticas. Noutro passo Onfray escreve que a ética presume “um corpo faustiano, informado pela potência e pela demiurgia de uma inteligência que quer” (ONFRAY, 2010, p. 47). Segundo o *Aurélio*, demiurgia vem do grego *demiourgía*, palavra que significa “prática de uma arte”, “produção” ou “criação”. Onfray considera que o modelo por excelência dessa potência criadora de si é o Condottiere, esse personagem conceitual afetado por uma “vitalidade transbordante”, por certo, mas cujo corpo, guiado por uma sapiência ímpar, encontra a contenção, isto é, uma forma ética à sua altura, quer dizer, uma postura única diante da vida e um modo de se conduzir na existência que tornam impossíveis qualquer imitação. Nesse sentido, o Condottiere está livre de todo tipo de moralina, essa substância tóxica diminuidora das forças e niveladora das formas.

A moral é o oposto da ética, já o dissemos mais de uma vez: ela aniquila a individualidade ao passo que a ética se caracteriza por sua afirmação. A moral se ocupa da formação do “homem calculável” (ONFRAY, 1995, p. 25), o igual a todos os outros, ou seja, o homem padronizado, sujeito mediano e medíocre porque destituído de uma singularidade expressiva. A ética de inspiração estética, ao contrário, possibilita a manifestação de uma individualidade forte e única, irreduzível e irreplicável. Daí o encanto que a obra de Andrea del Verrochio exerce sobre o nosso autor: para além dos “atributos de capitania e as exatidões da soldadesca” (ONFRAY, 1995, p. 24) a que geralmente reduzem a figura do Condottiere, trata-se de perceber nessa escultura “a expansão de uma vitalidade transbordante, contida, mas expressiva” (Ibid., p. 25). Eis todo o simbolismo do Colleoni e seu cavalo: eles representam a força encarnada e “suas potencialidades quando ela é dominada, circunscrita dentro de uma forma” (Ibid., p. 25) tão única e original quanto desejada.

Para Albert Camus (1913-1960), a escultura é “a maior e mais ambiciosa de todas as artes” (CAMUS, 2011, p. 294) precisamente devido ao empenho do escultor “em fixar nas três dimensões a figura fugaz do homem, em restaurar a unidade do grande estilo à desordem dos gestos” (Ibid.). Camus nos diz que o propósito da escultura não é o de imitar a realidade, mas sim o de estilizá-la – porque o estilo não existe na natureza: ele é pura criação e capricho humanos. A escultura deve então estilizar, estilizar um “gesto”, um “semblante”, um “olhar”

(Ibid.). Ela deve “capturar em uma expressão significativa o êxtase passageiro dos corpos ou o redemoinho infinito das atitudes” (Ibid.) e, assim, conter o devir numa forma ideal possível. Concordando evidentemente com essa definição, Onfray acrescentaria o seguinte: o trabalho do escultor deve servir de inspiração para que o indivíduo torne estilizável sua existência mesma, e isso em sua integridade e movimento próprios, pois sua forma é dinâmica, não estática. Assim, não basta a capacidade de contemplar e de produzir obras de arte para escapar ao niilismo inerente à realidade em sua secura natural: é preciso, ainda e sobretudo, fazer-se artista e escultor de si mesmo. Trata-se de magnificar, engrandecer e exaltar cada gesto e cada ato vivido, querer uma ação determinada por uma vontade buscando, assim, ser senhor de seu devir. Trata-se, ainda, de brincar com os movimentos incessantes da vida bem como atuar em suas circunstâncias imprevisíveis à maneira do artista exímio que, às vezes, improvisa.

Em meio a uma “paisagem caótica” (Ibid.) de paixões e instintos que brigam por domínio sobre o ser, o Condottiere inspira porque excede na arte de selecionar e se deixar comandar pelas paixões que dinamizam e potencializam a vida, decerto, mas sem o risco da fratura, da quebra pelo excesso. Sua consciência guia seus impulsos. Sua inteligência de vida se faz vontade de vida. Ele é o emblema da lógica dos instintos da vontade de potência nietzschiano na medida em que “exalta a conduta, o talento para comandar as partes que, em nós, querem o império e a onipotência” (Ibid.). Assim, submetendo a energia vital, o Condottiere evita sucumbir a ela e exerce domínio sobre sua existência. Tal modelo de superação do humano pode ser inatingível até certo ponto, talvez seja mesmo uma condição inalcançável em sua plenitude, mas o interesse aqui está em que sua aura existencial inspire outras sensibilidades ético/estéticas a proliferarem suas tentativas de esculpir a si mesmas porque, de fato, importa menos atingir a genialidade e a perfeição que a singularidade e a diferença. “Dar estilo ao caráter” tem mais a ver com a construção de um “gosto” próprio pela vida do que com a qualidade ou a excelência prática “desse gosto” (DIAS, 2011, p. 113).

Escultor e criador da própria existência, o Condottiere se coloca a tarefa maior de edificar sua identidade pessoal, isto é, aquilo que “deve jorrar do bloco de mármore disforme que existe ao chegar-se na consciência” (ONFRAY, 1995, p. 29). Esculpir a própria vida é precisamente isso: “Interromper a energia para contemplá-la, captar a vitalidade para domá-la e dela se nutrir” (Ibid., p. 84) a fim de se construir. O Condottiere representa o humano de exceção porque possui essa habilidade própria do sábio de transformar a energia informe do real em uma forma ética determinada por uma vontade consciente. Precisamente “lá, onde o

informe trepida, escondem-se as potencialidades que cabe à forte individualidade expor, fazer surgir” (Ibid.). Donde a metáfora do artista faustiano: “O homem faustiano é demiurgo, intercede para gerar as forças cristalizadas” (Ibid.) como faz, por exemplo, um Michelangelo ao encarar “um bloco de mármore de várias toneladas para dele extrair, após as tentativas infrutíferas de um talhador de pedras de Carrara, o Davi do qual se conhece a energia, a potência e o olhar intratável” (Ibid.).

O mesmo procedimento pode e deve ser empregado aos atos e gestos da vida cotidiana que assim se tornam potencialmente capazes de dar forma a um modo de ser a priori inexistente. Assim, por analogia, faustiano é também todo indivíduo ético, vale dizer, “o praticante de uma moral sem moralina” (Ibid., p. 30) que é o sujeito hábil em transformar a energia dionisiaca que o habita em uma forma apolínea a qual lhe conveio em detrimento a inúmeras outras possibilidades de ser porque, assim como de um bloco de mármore bruto muitas figuras imponentes eram possíveis ao artista que ao final se decidiu sobre uma em prejuízo de todas as demais, igualmente “não há constituição de uma singularidade sem a morte de tudo o que ela teria podido ser, fora dessa cristalização particular” (Ibid., p. 77). O Condottiere foi bloco de mármore e escultor de si mesmo, um Michelangelo que tomou a própria vida como matéria-prima e cuja talhadeira foi o conjunto das virtudes praticadas com a finalidade de dar cabo a um projeto ético possível e desejado. A coerência de uma vida virtuosa se tornou aí o objeto artístico extraído. Tomando-o como modelo, cada um poderá constatar como as tentativas infrutíferas serão maiores ou menores tanto em número como em dificuldades, a depender do talento que se dispõe para enfrentar as imprevisibilidades da vida. Avesso a toda forma de ilusão, Michel Onfray não deixa de sublinhar que é da “natureza de uma ética ser difícil” (Ibid., p. 69). Sendo assim, “os ideais que ela propõe”, precisamente por serem ideais, estão desde já “fora do alcance e só servem”, concreta e efetivamente, “como indicadores de direção” (Ibid.), nunca como verdades absolutas passíveis de serem alcançadas.

Na leitura que faz do Condottiere, Onfray encontra o mesmo trajeto inaugurado por outros grandes indicadores de caminhos possíveis, a saber, os filósofos helenísticos gregos e romanos, verdadeiros mestres no exercício de si com vistas à construção de uma individualidade forte, livre e autônoma:

O objeto do Condottiere é ele mesmo. Assim reencontra o caminho antigo da prática de virtudes com fins soteriológicos. A ascese visa uma edificação, uma colocação em forma de si. A partir do material bruto que é um homem dominado por seus lados sombrios, trata-se de extrair

um sentido, mostrar um estilo, produzir uma obra. Onde encontramos a preocupação de Diógenes, e as vias exaltantes nas quais se empenharam os filósofos helenísticos e depois romanos – antes do triunfo cristão das virtudes que cheiram a morte (Ibid., p. 30).

A marca mais vigorosa da singularidade está na manifestação de um estilo cuja matéria prima é composta por gestos, palavras, silêncios e ações que no ato mesmo de sua realização, no instante preciso de sua efetivação no tempo e no espaço, esculpem e dão forma à figura de um ser almejado, buscado, desejado, porém nunca completamente alcançado. O estilo, todavia, é o que distingue particularmente a busca mesma dessa identidade sempre escapável em seu ideal, até mesmo porque o ideal é incompatível com o devir, logo com a realidade. Mas aqui o interessante é que Onfray, assim como Nietzsche antes dele, “amplia a noção de arte para dar conta” precisamente “dos atos que produzem continuamente a vida” (DIAS, 2011, p. 64), atos estes inerentes ao *vir a ser*, não ao *ser*. À diferença da escultura propriamente dita, a arte da vida não almeja a imobilidade do que *é*, mas o dinamismo do *devir* – sabendo que, todavia, “o tornar-se arrasta atrás de si o haver sido” (NIETZSCHE, 2004, § 49, p. 44). Não obstante, tanto na ética como na arte, o estilo é o elemento definidor da “assinatura” de uma “identidade encarnada” (ONFRAY, 1995, p. 82), ao passo que na moral dos costumes, sempre niveladora, reina a “caligrafia única” de “pessoas sem personalidade, seres sem espessura, sem estilo e sem maneira” (Ibid.) própria que as distinga da massa. Nessa ordem de ideias Onfray recorre à etimologia da palavra e nos faz saber que estilo “tem relação com o estilete, este pequeno cinzel contemporâneo das escritas sobre as superfícies macias” (Ibid., p. 78). Esse utensílio, o qual possibilitou a escrita em seus primórdios, possui numa de suas extremidades uma ponta afiada e, na outra, um achatamento que permite ao espírito hesitante ou errante voltar atrás e apagar uma mensagem talhada fora do aspecto desejado.

Onfray lembra que do início da escrita até hoje todos os que se aventuram na arte de manipular as palavras a partir de uma preocupação com o estilo se comprometeram com essas duas formas de executar a tarefa, a saber: inscrever, escrever, traçar, produzir um sentido onde não havia nenhum; mas também “aplanar a superfície sobre a qual já estão as estrias, os signos, as caligrafias esculpidas” (Ibid.) para tentar novamente dizer o que se quer, porém de outro modo, de forma mais precisa, talvez mais elegante. O estilo, nos diz Onfray, é precisamente esse “compromisso entre as duas práticas, o uso da ponta e da espátula, na perspectiva, aí também, de um equilíbrio, de uma harmonia” (Ibid., p. 79). O que mais deseja “o homem com o estilete” (Ibid.) além de transmitir uma mensagem? Ora, para

o artista da palavra, *dizer* não basta por si próprio. Com efeito, ele se sente impelido a alcançar também o *como*, a *maneira* única e a *forma* conveniente ao seu espírito após o trabalho de “tentativa, busca, pesquisa e, talvez, enganos” (Ibid.). Nesse sentido, “criar um tom é tentar a produção de uma obra de uma maneira sem duplicação possível” (Ibid.). A definição de estilo em matéria de arte e escrita faz dele algo passível de ser aplicado à existência quando esta se inspira na estética. O contrário disso são os padrões sociais os quais oferecem modos de ser e de viver cuja principal característica está justamente na reprodutibilidade fácil, no convite ao mimetismo, na imitação cômoda. Assim, os *duplos* são muitos em nossa sociedade de cultura de massa. Os *únicos*, por sua vez, são raros.

O cinzel, então, enquanto instrumento representa “a vontade”; já a tabuleta na qual produzir signos muito vivos é “a vida cotidiana” (Ibid.) imersa no real imediato com o tempo fugidio que lhe é próprio. “Fazer de sua vida uma obra de arte supõe” (Ibid.) a capacidade de determinar-se mais do que a de ser determinado: “Não há moral sem decisão tenaz de estruturar a existência através do querer” (Ibid.), escreve Onfray, querendo com isso dizer que toda ética a qual tem em mira a produção de uma “forma só é imaginável dentro do contexto de um voluntarismo estético” (Ibid.). Trata-se, portanto, de experimentar, de ensaiar e testar “novas possibilidades de biografia” (Ibid., p. 93) a partir do próprio querer, algo só possível fora das “obrigações sociais (...), religiosas, metafísicas” (Ibid.) e de outros instrumentos da moralidade castradora de toda criatividade existencial autônoma. Ora, como afirma Rosa Dias em seu livro *Nietzsche: vida como obra de arte*, “criar é colocar a realidade como devir” (DIAS, 2011, p. 65), não como ser. Significa dizer que “aos olhos do criador”, isto é, o próprio indivíduo, “não há mundo sensível já realizado onde é preciso se integrar” (Ibid.). Recusar o enquadramento social é então o primeiro passo para o advento da criação de si porque “criar”, continua Rosa Dias, “não é buscar” um modelo já dado e adaptado às convenções, ou seja, “não é buscar um lugar ao sol” em meio à multidão. Criar, escreve ela, é “inventar um sol próprio” (Ibid., p. 65-66). Também aqui estão presentes as práticas identificadas com a escultura de si sugeridas por Onfray: nelas “os corpos, o tempo, os gestos, as palavras, as ações, o espaço, o real por inteiro, são considerados como materiais dos quais é preciso extrair formas” (ONFRAY, 1995, p. 93), ou seja, formas de viver de um ser cuja realidade autêntica encontra-se em devir. Não há outro instrumento que sirva a esta operação que não seja o querer que antecede a ação, pois é “a vontade” do indivíduo que “vale como estilete destinado a produzir uma obra” (Ibid.).

A diferença crucial é que o escriba da própria vida não dispõe da possi-

bilidade de corrigir qualquer palavra pronunciada, qualquer gesto ou escolha os quais, precedidos ou não de um querer consciente, vieram à realidade para marcar definitivamente uma história inscrita mais ao modo de um relógio solar que sobre uma tabuleta de argila que permita a correção do ato cometido. Essa é a analogia utilizada por Michel Onfray para lembrar a condição trágica na qual o indivíduo ético está inserido no tempo presente, o único a lhe pertencer: “Quando não é instrumento da escrita”, escreve ele, “o estilo é também a haste do gnômon que permite traçar os signos da sombra que fazem sentido sobre a superfície plana de uma pedra onde estão gravados os intervalos” (Ibid., p. 79). Ora, nesse caso, o estilo se torna o “instrumento da realeza do tempo, a haste pela qual se visualiza o que, após Platão, pode-se chamar de a imagem móvel da eternidade imóvel” (Ibid.). Eis, pois, a necessidade de sincronizar os atos de vida com o tempo, esse “tempo da natureza” o qual é também o “do ser”, ou seja, “o devir em via de devir” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 587).

O tempo é portanto o instrumento dos instrumentos. Uma vez que toda ação apenas nele e por ele se realiza, e isso de forma definitiva porque deixando marcas indelévels, o bom uso do tempo exige sabedoria, e esta nos diz antes de tudo que o tempo é indiferente aos anseios da vida humana. Consequentemente o tempo não deixa, em absoluto, nenhum espaço para o arrependimento de uma ação desastrosa ou omissa. Melhor: ele torna esse sentimento insignificante e vão diante do fato de que “na extremidade do traço” concretamente ensaiado “não há mais o escriba e sua possibilidade de recorrer à espátula”, mas somente ele, “o tempo, imperioso, indene à hesitação, à indeterminação” (ONFRAY, 1995, p. 79). O humano e seu querer ético, essa vontade criadora de atos de vida encontra, aqui, na relação com o tempo, a dura prova de seu projeto. Esse é o momento de lidar com o trágico e de se entregar com coragem ao desconhecido: a incerteza e a imprevisibilidade é o que efetivamente definem o futuro. Por outro lado, trata-se de não se arrepender das ações infrutíferas e equivocadas do passado, mas sim de esquecê-las como condição de possibilidade para manter em aberto o que resta a construir e, assim, praticar o exercício de uma inocência criadora tencionada unicamente sobre o presente. A lida com o tempo exige a coragem e a solidão do sábio trágico. Nesse jogo de risco com o tempo o projeto, o ideal, o pensamento e a reflexão devem anteceder o máximo possível toda ação porquanto tudo se passa como num relógio solar cuja “escrita fugaz sobre as pedras está mais próxima daquilo que pode ser a maneira na vida de um homem” (Ibid.). Assim,

inscrito na duração que não perdoa e não transige, cada um de nós é proprietário de um estilete sem a extremidade que permite apagar. A

ponta, unicamente a ponta. Os erros, as falhas, os traçados imprecisos não podem ser retomados. A vida continua, as horas desfilam e se inscrevem sem especial disposição sobre os quadrantes solares impassíveis. O mesmo vale para nós, condenados a não tremer e a refletir antes de produzir qualquer signo que seja (Ibid.).

O esboço de uma vida traçado na temporalidade fugidia é a tentativa de fazer emergir a singularidade. O estilo, em ética, é então tudo aquilo que, em seu conjunto, permite o advento do indivíduo, seu “reerguimento” (Ibid., p. 80) mesmo em razão de não haver identidade plena senão por meio de um estilo que a verticalize numa afirmação. É da natureza do estilo, pois, querer a distinção e a “unicidade”, razão pela qual “ele é a antinomia da religião” que, ao contrário, “reúne, associa, agrupa e reagrupa” (Ibid.) todos num só e mesmo *todo*, indistintamente. Enquanto “o estilo fragmenta, rebenta, divide” (Ibid.) para melhor distinguir, a religião busca a síntese: ela quer a comunhão na fusão, a confusão na mescla, a generalização na pretensa universalização (Ibid.) – por sinal, o espírito fascista desejava de um igualitarismo total pertence, desde sempre, às religiões organizadas, especialmente àquelas denominadas monoteístas.

Michel Onfray aponta aqui para duas forças contrárias e em embates permanentes: as instâncias sociais, a moral e a religião trabalham em favor de um “movimento centrípeto” com vistas a captar os sujeitos por meio de uma força de atração que os puxa para um centro comum desde o berço (Deus, Pátria, Família, Educação, Trabalho). É em torno desse centro de gravidade que eles devem fazer orbitar suas existências, existências que lhes foram alienadas pela formatação social. Em sentido contrário age uma energia centrífuga inerente à sensibilidade individualista e à vontade ética que lhe acompanha. Trata-se de uma força de resistência a qual impele o indivíduo a afastar-se do centro que reúne tudo e todos em um mesmo modo de vida onde a diferença é anulada em benefício do padrão coletivo e da uniformidade social. Ora, “preocupada em estruturar a sua própria personalidade pela expressão de um tom que lhe seja próprio, uma pessoa visará a homogeneidade dela mesma, e não a do grupo” (Ibid., p. 80-81). Trata-se, pois, de querer “a expansão de sua própria natureza, em total insubordinação quanto ao coletivo” (Ibid., p. 80). Daí a necessidade de se rebelar contra os aparatos sociais que afrontam a dignidade humana individual.

Desse modo, uma vez estabelecido que em matéria de ética tudo parte do indivíduo e pressupondo sempre que este construiu uma boa relação hedonista consigo mesmo, pode-se, então, avançar em direção à formulação de relações hedonistas com o outro. A relação com o outro é uma relação de troca de afetos.

Aqui a consciência ética é como um espelho que nos confronta com nossa própria capacidade de lidarmos com impulsos, desejos e paixões constituintes da energia da vida, paixões e impulsos que por séculos a moral cristã buscou extirpar do humano à força de muito ascetismo. Ao contrário da moral, a ética trabalha sobre a ideia de limitar convenientemente as pulsões passionais, não em extirpá-las. O hedonismo aqui em questão pretende tomar o ser humano pelo que ele é – um ser de afetos – e não pelo que idealmente deveria ser – uma alma sem corpo.

5.3

Do utilitarismo jubiloso

O humano é um ser carregado de paixões, de *pathos*, um ente natural, logo animal, que possui em seu cerne aquilo que Onfray, a partir de Bataille, chama de a parte *maldita* (ONFRAY, 1995, p. 143 e 208). Pois ao contrário do que se acredita, a barbárie contemporânea de nossa civilização ocidental em frangalhos tem menos a ver com uma entrega generalizada às nossas pulsões animais do que com a tentativa de “erradicar pura e simplesmente as paixões de onde elas se encontram para esvaziar o homem de sua substância e transformá-lo em cadáver antes do tempo” (Ibid., p. 143). O hedonismo funciona como um antídoto à lógica castradora que impera na civilização porque se quer aliado e cúmplice da natureza e deseja antes trabalhar a partir de suas forças selvagens do que condená-las de antemão. Enquanto “ética afirmativa”, no sentido nietzschiano da expressão, o hedonismo defendido por Michel Onfray “quer as partes animais do homem até o limite do aceitável” (Ibid.) e considera que o pior e o mais prejudicial pertencem aos resultados provenientes de uma luta ascética, sempre vã, travada contra o que, no humano, é natureza. Sem a construção de uma ética, na ausência de um trabalho de escultura sobre a matéria bruta, a natureza despontará violentamente em algum momento e o fará produzindo efeitos desastrosos. Melhor então domá-la numa relação de cumplicidade com suas forças. “Toda a questão ética”, lembra Onfray, “reside na determinação dos limites: a partir de que momento essas potências magníficas arriscam-se a tombar para o lado sombrio? Além de que marcos elas são intoleráveis? O hedonismo permite uma resposta” (Ibid.).

Num primeiro momento é preciso ter em mente que o tropismo hedonista natural é o princípio fundador dessa ética cultural de mesmo nome: há o “movimento natural, e universal, que empurra os homens a buscar o prazer, em seguir em direção a ele, a desejá-lo ao mesmo tempo que a fugir do desprazer, a afastar-

-se da dor, do sofrimento e das penas” (Ibid., p. 144). Em seguida, partindo desse fato, é preciso ocupar-se da possibilidade “de realizar uma intersubjetividade contratual na qual os sujeitos consentem, tanto um quanto o outro, a uma álgebra dos prazeres que se instrua das partes malditas” (Ibid.). Às partes malditas estão ligadas as paixões geradoras do riso, mas também das lágrimas; do erotismo, mas igualmente da pulsão masoquista de morte; do egoísmo exacerbado, mas não menos do eu equilibrado e preocupado tanto consigo mesmo como com o mundo e com os outros. Enfim, a *parte maldita* é simplesmente a animalidade que nos constitui e que levamos conosco, mais ou menos manifesto, para as relações intersubjetivas que estabelecemos numa civilização dada.

É nesse sentido que Onfray nos lembra que o hedonismo é uma arte de lidar com a impureza que nos habita sem intervalos. De fato, o que em nós é passional e desiderativo foi tratado historicamente como impuro porque manifesta mais explicitamente o corpo, ao passo que o puro define a ausência de desejos e de paixões. A arte hedonista se posiciona contra essa utopia delirante da moral que pretende fazer do ser humano um anjo castrado. O grande anseio “dos apóstolos do ideal ascético” sempre foi o de “aniquilar o desejo no homem” a fim de “produzir uma carne branca, despojada de seu sangue e de sua matéria, de seus humores e de sua linfa, de sua vitalidade e de suas forças” (ONFRAY, 1999a, p. 165). “Transformar o homem em anjo, a matéria em ideia” (Ibid.), o interesse próprio em moral da compaixão, eis as ilusões compartilhadas entre sacerdotes, padres, pastores e filósofos cristãos.

Aqui Onfray aborda o tema de nossa tendência natural ao egoísmo: para ele precisamos reconhecer essa força, não pretender extirpá-la ou dissimular sobre ela, mas contê-la trabalhando-a para que, dentro dos limites adequados, essa energia se converta em voluntarismo ético – inclusive e sobretudo na relação com o outro. Todos, sem exceção, tendem ao prazer próprio. Então que o lugar do outro em nosso entorno seja ocupado a partir da perspectiva do hedonismo e não forçosamente contra ela. Enquanto ética, o hedonismo define-se precisamente pela consideração desse outro a partir do princípio de que “o gozo desejado por um” indivíduo “deve imperativamente ser colocado em perspectiva com o do outro” (ONFRAY, 1995, p. 144). Ora, na condição de puro impulso instintivo, o gozo se quer, naturalmente, egoísta: “O egocentrismo ou o egoísmo só escutam a voz do gozo pessoal: meu prazer, e só ele” (Ibid.). Do mundo selvagem de onde provimos (um mundo sobre o qual não cabe julgamentos morais) até a nossa sociedade consumista e mercantil dita civilizada, estamos diante de um *continuum*, ou seja, permanecemos no registro do egoísmo. A ética surge apenas quando a

razão assume a dianteira e faz avançar um esforço voluntário que visa limitar uma paixão suscetível de gerar sofrimentos num contexto cultural complexo no qual não se escapa à necessidade de manter relações interpessoais. Que tais relações nos sejam, portanto, a nós e aos outros, de benefícios mútuos.

Como “um prazer pessoal, sem o outro, pode rapidamente tornar-se um prazer apesar do outro” e mesmo “contra ele” (Ibid.), o que produz sofrimento quando se deve promover a alegria, Onfray repete sem cessar que o hedonismo busca o oposto do egoísmo porquanto se trata de uma atitude filosófica que implica necessariamente “uma preocupação” ativa “de júbilo para si”, decerto, mas “*ao mesmo tempo que para o outro*” (Ibid.). Que não se veja aqui, nessa consideração para com o outro, qualquer resquício da moral cristã da compaixão. Lembremos que o hedonismo é uma ética individualista. No entanto, ela se anularia de tal condição tão logo pendesse para alguma forma de egocentrismo, pois nessa condição toda e qualquer ética é anulada. Complementando o que já foi dito anteriormente, repetamos que, se a ética não é uma moral com suas pretensões universalitas, tampouco o individualismo é sinônimo de egoísmo. O egoísta pensa apenas em si e pretende reduzir o mundo à sua limitada consciência representativa de si mesmo. O indivíduo, por sua vez, entende que a experiência única e intransferível de ser si mesmo e de sentir a vida deve, por analogia, ser reconhecida igualmente no outro. É seu dever, então, raciocinar da seguinte maneira: “Se sofro, o outro também sofre e inclusive pode sofrer por uma ação minha”. Por conseguinte, “se gozo e faço gozar – conforme o princípio de Chamfort de que Onfray faz cláusula pétrea de sua filosofia – então me constituo como agente ético porque tal só é possível na relação com um ser distinto de mim”.

A alteridade é, pois, uma exigência ética e a dinâmica própria do hedonismo, explica Onfray, “considera que não existe volúpia possível sem consideração do outro” (Ibid.) o que, conforme foi assinalado, não se dá por “amor ao próximo” (Ibid.) à maneira da moral da renúncia de si,

mas por interesse, fique bem entendido, pois o outro é o conjunto da humanidade da qual eu extraio minha própria pessoa, o que cada um de nós experimenta. Assim, todos são o outro para mim, porém eu sou o outro para todos os outros. E aquilo que pratico na direção do outro se acha, dentro de uma perspectiva eudemonista, colocado em prática na minha direção. O gozo que proporciono encontra, no seu caminho, o gozo que me proporcionam. Teoricamente. Quando há falta de simetria, há falta de ética, ausência de regra hedonista e queda para o egocentrismo (Ibid.).

Todos nós somos, por natureza, seres solipsistas, mas alguns se constituem, através da cultura e de uma educação filosófica, como indivíduos. Por sinal, apenas em contraste com o outro é possível extrair a boa individualidade. O individualismo, portanto, não veda a intersubjetividade: ao contrário, ela é sua própria condição de possibilidade. Por outro lado, o egocentrismo (essa espécie de solipsismo não lapidado) interdita toda boa interação com o outro, logo toda ética digna do nome. Como encontrar o equilíbrio que nos mantenha o máximo possível na trilha da ética? A intersubjetividade hedonista pressupõe, para Onfray, a prática de uma *patética*, ou seja, uma arte de lidar com as paixões, e não apenas as nossas como as que pertencem àqueles com os quais nos relacionamos na medida de uma interpretação afetiva possível. Trata-se, evidentemente, de uma arte sutil, complexa e de difícil execução porquanto exige uma sensibilidade elevada e sempre atenta às nuances da expressão emotiva que se dá na interação com outrem por meio da linguagem, dos gestos e dos atos. “Uma patética é então uma estética das paixões”, elucida Onfray, acrescentando que ela funciona como “uma poética das partes malditas” (Ibid.), isto é, um trabalho realizado com aquelas partes passionais do ser humano desprezadas pela moral ascética, mas desejadas pelo hedonismo.

A relação com nossas próprias paixões se dá de modo intuitivo, imediato, direto e, por isso mesmo, confusa para os que são incapazes de se autoanalisarem, de conhecerem a si mesmos, em suma, de filosofarem. Mas essa relação que experimentamos conosco evidencia a impossibilidade de compartilhar verdadeiramente qualquer afeto de nosso corpo com o outro. “Cada individualidade está condenada a viver sua única vida, e somente sua vida, a ressentir e experimentar, o positivo como o negativo, para si só e por si só” (ONFRAY, 2001, p. 40). Não obstante, o corpo alheio de fato nos toca afetivamente e, em troca, também o nosso o afeta. Dessa interação surgem sinais, e são precisamente esses sinais produzidos a partir de afecções mútuas que devem ser lidos pelo indivíduo ético, com todos os riscos interpretativos que isso pressupõe.

Os corpos com os quais nos relacionamos e que nos afetam expressam paixões e estados de alma a serem decodificados, interpretados de algum modo, depois trabalhados racionalmente a fim de produzir, em nós, uma ação coerente com um projeto ético. Esse processo define a boa intersubjetividade. No entanto, tudo é muito delicado, visto que o acesso ao outro em si mesmo nos é vedado, absolutamente. Entre nós e eles/elas nenhuma sensação, percepção ou emoção podem ser realmente transferidas, a não ser de modo comunicativo e participativo, portanto indireto e distante (Ibid.). É o que se tem. Leiamos, então, nas entrelinhas

das manifestações comunicativas com o outro a fim de construir uma compreensão mais próxima possível daquilo que está oculto por trás das aparências. “Para além das peles que nunca são penetradas mas são condenadas às superfícies, às ductibilidades superficiais, ela [a patética] visa a alma para tocar no outro, atrás da aparência, nas suas profundezas” (ONFRAY, 1995, p. 144-145). Nesse jogo fenomenológico dos sentimentos, o mesmo vale no sentido oposto: o esforço de nossa parte em nos fazer entender por um terceiro.

Prisioneiros do nosso próprio eu, “cada signo emitido em direção ao outro é”, antes de tudo, “uma tentativa de romper um pouco mais o solipsismo criando as condições de uma ilusão de intersubjetividade” (Ibid., p. 145). Realmente, como “nunca se abandona a própria sombra”, uma intersubjetividade radical é impossível (ao menos enquanto a biotecnologia não consegue transportar pensamentos, sensações e emoções de um cérebro para outro). Mas isso que Onfray chama de “quimera” das relações interpessoais se mostra suficiente para evitar os mórbidos efeitos do “*isolismo*” (Ibid.), expressão utilizada por ele na acepção que Sade lhe atribui e que devemos entender como o isolamento extremado definido pela completa “ausência de relações com outrem” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 327). Diferentemente da solidão, que é consubstancial ao ser humano e caracteriza uma relação “ao mesmo tempo singular e inalienável consigo e com tudo” (Ibid.), no isolamento não existe qualquer tipo de relação com o exterior, especialmente com outras realidades subjetivas, e essa condição tende a definhar o indivíduo e pôr em risco sua própria personalidade. É por isso que a pena de isolamento na solitária é uma das mais cruéis e temidas até mesmo pelos criminosos mais perigosos. Qual Eu sobreviveria se condenado a si de forma tão radical? A interação com os *não eu* é necessária até mesmo para a sobrevivência mais elementar.

A relação com o outro, ainda que superficial por natureza, é uma exigência da vida. A esta, por sua vez, pertence uma dinâmica própria pela qual cada ser humano, movido por interesses pessoais, instrumentaliza outro ser humano, inevitavelmente. A diferença está no fato de que isso ocorre em graus tão variados quanto os que levam da barbárie amoral à ética praticada por um sábio virtuoso. No jogo das relações interpessoais, o hedonista é aquele que emprega sua energia na tentativa de fazer convergir o interesse alheio com o seu. Com qual intenção? A de criar as condições de possibilidades que favoreçam as relações intersubjetivas mais prazerosas e desfavoreçam, proporcionalmente, as mais sofríveis. Donde sua necessidade de excelir como intérprete dos sinais que as intenções alheias deixam escapar em seus gestos, feições, expressões faciais, olhares, tonalidades

vocais, ruborização da face e outras singelas e sutis manifestações do corpo as quais, não raro, dizem mais e melhor que palavras porque provêm diretamente dos afetos. Sobre isso, escreve Onfray que:

Entre os seres, circulam então signos, traços quase imperceptíveis em um rosto, um esboço de sorriso, um olhar fixo que investiga, um silêncio fundado, uma rigidez no corpo, uma docilidade dentro da alma, um fio metálico na voz, longe daquilo que é dito, mas inteiramente no modo, na maneira, uma volúpia no gesto, uma intenção solícita e mil outras paixões transformadas em informações. Todas elas exigem a sagacidade, a celeridade e o espírito da delicadeza. Não há ética possível sem essas virtudes necessárias à decodificação fulgurante (ONFRAY, 1995, p. 145).

Significa dizer que o hedonismo é uma ética muito mais sutil e complexa do que gostariam de reconhecer seus detratores porque, para ser digno dela, é preciso possuir uma alma leve, maleável, perspicaz e atenta como a dos sábios da Antiguidade helenística. Por trás dessa arte da “decodificação fulgurante” encontramos uma atitude aristocrática e seletiva (Ibid.) bem como, se quisermos, certa impureza relacional, se por impureza for preciso entender uma ética submetida aos interesses (Ibid.) particulares dos envolvidos. Efetivamente, por tudo o que já dissemos até o momento, o hedonismo é, nesse sentido, assumidamente impuro e assim deverá permanecer aos olhos dos moralistas que solicitam a crença no altruísmo puro onde supostamente reina a ausência completa, na realização da ação moral, de qualquer vestígio de interesse ou satisfação pessoal. Ação moral desinteressada... eis um oxímoro com que fantasiam teólogos e filósofos idealistas que pretendem o impossível: escapar à individualidade e ao princípio de prazer a ela ligada. Ao contrário, de modo a compor mais realisticamente com o mundo, Onfray afirma que o hedonismo necessariamente se apresenta como “um utilitarismo”, e isso no sentido anglo-saxão do termo” (Ibid.).

Para explicar o que isso significa na perspectiva de uma ética que se quer jubilosa, vale lançar mão da linguagem do mundo dos negócios ao modo de metáfora: o hedonismo é um utilitarismo por envolver, sempre, entre duas pessoas, por exemplo, “um cálculo de interesse que permite lucros para ambas: suplemento de alma, aumento de volúpias, entesouramento de prazeres, capital jubiloso e dividendo em matéria de ser” (Ibid.). Ora, o utilitarismo é uma ética “que necessita de um cálculo permanente visando determinar, incessantemente, as condições de possibilidade do máximo de prazer para si e para o outro” (Ibid.), e é isso a própria ética, ou seja, a indispensabilidade do outro. Aqui, porém, ela é hedonista,

pois não basta que a relação com o outro seja pacífica ou harmoniosa, ela tem de ser positivamente prazerosa.

Algumas páginas mais adiante Onfray é ainda mais preciso nesse ponto: “Visto ser impossível evitar que o outro seja objeto para mim, que ao menos ele seja creditado de um júbilo enquanto instrumento” (Ibid., p. 152). Reciprocamente, “se devo ser uma coisa para o outro”, continua ele, “que eu seja um pretexto que goze. O utilitarismo filosófico, o hedonismo, quer o cálculo dos júbilos com a intenção de um máximo de benefícios para um e para outro” (Ibid.). Ora, nada ofende mais os ouvidos das boas almas do que ouvir as palavras “cálculo” e “prazer” ligadas à ética. Não obstante, o hedonismo mantém sua força – trata-se de “gozar” tanto quanto “fazer gozar” (Ibid., p. 145) – e seu realismo. Há de jamais ignorar, ainda, a existência de “uma variedade importante de modulações sobre este tema e que existem prazeres indiretos obtidos pelo fato de proporcionar gozo, tanto quanto prazeres diretos resultando das satisfações recebidas” (Ibid.).

Fica claro nessas linhas escritas em *A escultura de si* que Michel Onfray não crê em ações éticas desinteressadas, uma vez que os ditos “prazeres indiretos” são aqueles que resultam da satisfação pessoal de fazer o outro fruir: é que existe um sutil e por vezes intenso júbilo em proporcionar alegria e felicidade a outrem. Onfray também não faz distinção entre hedonismo e utilitarismo e, a este, acrescenta a noção de pragmatismo como sendo aquilo que lhe dá movimento e sentido na realidade concreta. Mais uma vez contrariando os significados comuns que associam o utilitarismo ao comportamento de quem se preocupa tão só em extrair vantagem pessoal de suas relações sem levar em conta o interesse alheio, até mesmo em detrimento dele, o utilitarismo, em filosofia, remete à mais alta consideração do outro no campo da ética consequencialista cuja formulação mais acabada surgiu no século XIX com os pensadores ingleses Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Na verdade, o utilitarismo é um desdobramento natural do hedonismo no domínio da política uma vez que estende seus princípios ao conjunto da sociedade, e não apenas a uma limitada comunidade de indivíduos. É, por assim dizer, um eudemonismo social já que “o princípio de utilidade, a saber, *a maior felicidade para o maior número de pessoas*, age como ponto cardeal da filosofia ética” (ONFRAY, 2010, p. 26). Para Onfray, hedonismo e utilitarismo são inseparáveis e compartilham a mesma gênese na história das ideias na figura de Demócrito de Abdera:

Singularmente, o filósofo de Abdera estabelece as bases de um pensamento utilitarista de efeitos visíveis muito mais tarde – em alguns an-

glo-saxões do século XIX, como Jeremy Bentham e John Stuart Mill. De fato, em Demócrito, o contentamento depois o agradável individual e subjetivos definem o útil. Consequentemente, o descontentamento e o desagradável caracterizam o inútil” (ONFRAY, 2008, p. 65).

Na Antiguidade, porém, sua prática comunitária mais refinada surge, como vimos, com Epicuro e sua escola hedonista do Jardim – uma ideia compartilha com Jean-Marie Guyau (1854-1888). Por isso Onfray fala da criação, por parte de Epicuro, de “uma prudência utilitarista e pragmática” de extrema atualidade:

Na perspectiva que é a sua, como filósofo-médico, Epicuro – sigamos aqui a tese de Jean-Marie Guyau – inventa o utilitarismo. Evidentemente, Epicuro considera o bem idêntico ao bom, que por sua vez abrange o que parece útil para evitar o sofrimento e criar prazer. Inversamente, o mal e o mau caracterizam o que gera o sofrimento. (Ibid., p. 200).

O que vale para o indivíduo serve igualmente para o grupo que, por sua vez, se inicia como tal já a partir do momento em que duas pessoas se envolvem numa relação de cumplicidade ética. Assim, a utilidade diz respeito ao que garante prazer ou felicidade para ambas as partes, ao passo que a inutilidade está associada a tudo quanto produz dor ou infelicidade para um ou para os dois indivíduos. Nada a ver com o lugar comum que toma o utilitarismo como um princípio egoísta da vantagem pessoal sobre o outro.

Quanto à noção de pragmatismo, a sociedade mercantil que é a nossa impregnou igualmente esse termo com suas próprias obsessões: é pragmático tudo o que é suscetível de aplicação prática para a geração de lucros e rendimentos comerciais, o que vale ainda sob o ponto de vista dos conflitos trabalhistas uma vez que o mercado de trabalho demanda um pragmatismo ligado à competência pessoal para liderar grupos de pessoas, gerenciar conflitos, aumentar a eficiência da empresa e agir em seu nome a partir de uma eficácia polivalente. Apropriação indevida, aqui também, daquilo que, em filosofia, o pragmatismo representa, a saber, uma corrente de pensamento fundada por Charles Sanders Peirce (1839-1914) e William James (1842-1910), dois filósofos americanos. O que é o pragmatismo? Trata-se, como explica André Comte-Sponville em seu *Dicionário filosófico* (2011, p. 466), de “uma doutrina” “que identifica a concepção de um objeto à de seus efeitos possíveis”. Por exemplo: “Saber o que é o fogo ou a gravitação é saber que efeitos podem produzir” no real concreto, e não na abstração conceitual. Assim, uma ideia não passa de “uma hipótese” a “ser submetida à experimenta-

ção para determinar seu valor” (Ibid.), de modo que para um filósofo pragmático não faz sentido atribuir qualquer valor de verdade a uma ideia se ela for incapaz de produzir efeitos positivos na realidade efetiva. “A verdade é, portanto, para o pragmatismo, o que tem êxito, mas – e aqui esse “mas” é de suma importância – não no sentido mercantil do termo”, isto é, como “o que vale a pena” (Ibid.). A verdade pragmática, isso sim, é o “que resiste eficazmente à prova experimental” e, nesse sentido, “a verdade não é um absoluto”, mas “uma hipótese que passou pela experimentação” (Ibid.).

O mesmo vale para a ética enquanto criadora de espaços de experiências existenciais e intersubjetivas. Já pensavam e agiam assim os antigos filósofos helenistas, para os quais o critério de verdade era o efeito produzido por uma ideia, e não a ideia em si mesma. Ao contrário dos metafísicos idealistas, o pensador pragmático ensina que “temos de submeter nossas ideias à prova do real, em vez de submeter o real a uma ideia preconcebida” (Ibid.). Por isso Onfray reivindica essa tradição para fazer par com sua proposição hedonista: é que ela contribui decisivamente para uma filosofia da imanência: “Sou por uma filosofia utilitarista e pragmática, e não por sua irmã inimiga: idealista e conceitual” (ONFRAY, 2010, p. 25). Esse novo positivista (Ibid., p. 27) que é o filósofo pragmático “propõe uma teoria da verdade que rejeita o absoluto dos idealistas em benefício da relatividade epistemológica” (Ibid.). Aplicado à ética tanto quanto à política, o pragmatismo hierarquiza as ideias não por serem belas, mas por sua eficácia hedonista e utilitarista. Que efeitos uma ideia é capaz de produzir na vida cotidiana das pessoas? No que ela é útil para a geração da felicidade para o maior número? Colocá-la em prática gera as consequências desejadas? Assim, defendendo o caráter útil e prático da filosofia, Onfray escreve que o “utilitarismo pragmático” proposto por ele “remete ao consequencialismo filosófico” segundo o qual

não existem verdades absolutas, não existe bem, mal, verdadeiro, belo, justo em si, mas relativamente a um projeto claro e distinto. É o que, numa perspectiva própria – o hedonismo no caso –, possibilita avançar em direção ao projeto obtendo resultados jubilosos. A ideia já está em Bentham: pensar em função da ação e visá-la relativamente a seus efeitos (Ibid.).

O útil e o pragmático têm, evidentemente, uma ligação direta com o interesse individual, ao qual não escapamos. Helvétius certa vez escreveu que “todo homem, em seus juízos, aconselha-se apenas com o seu interesse” (HELVÉTIUS, 1979, p. 199), acrescentando que “irritar-se com os efeitos de seu amor próprio” é

como se queixar “dos aguaceiros da primavera, dos ardores do verão, das chuvas do outono e das geadas do inverno” (Ibid., p. 189). É preciso, portanto, reconhecer que por natureza os seres humanos são em tudo motivados por seus próprios interesses, tese que Michel Onfray subscreve integralmente: “O interesse é motor essencial, ele guia todos os nossos gestos” (ONFRAY, 1995, p. 146). Qual é o problema em reconhecer essa verdade?

Com efeito, é a partir dessa mesma e única base, o interesse próprio, que se distingue aquele que estagnou no puro egoísmo daquele que evoluiu em direção ao hedonismo: se “o egoísmo supõe um movimento circular integrando o outro numa perspectiva de instrumentalização pura na qual o contentamento de si exclui o do outro, o hedonismo é uma mesma figura, porém inclui a alteridade no propósito de satisfazê-la igualmente” (Ibid.). Diferença crucial que opõe, “de um lado, o utilitarismo vulgar, do outro, o utilitarismo hedonista” (Ibid.). Apenas neste último caso é que “a utilidade consiste na satisfação dos desejos, na realização dos prazeres de um sujeito envolvido numa relação ética” (Ibid.) conosco. Esses são os princípios reivindicados. Resta estabelecer o lugar do outro em relação ao eu que somos enquanto identidade que queremos construir e preservar.

5.4

Ética das afinidades eletivas: os círculos éticos

Uma ética das afinidades eletivas trata da relação que estabelecemos com o outro e com os outros a partir da nossa capacidade de eleição e de rejeição, de escolha e de recusa, de exercer um sim e um não. Em Onfray ela define a busca por uma “intersubjetividade hedonista” (ONFRAY, 2010, p. 49-56) baseada na ideia de que o prazer que o outro é capaz de oferecer e aquele que somos capazes de proporcionar-lhe devem funcionar como princípios reguladores de toda relação entre dois. O contrato de inspiração epicurista é aqui praticado em conjunto com uma apropriação muito singular feita por Onfray do conceito de *pathos* da distância nietzschiano. Virtudes éticas que vão da polidez a mais nobre das relações humanas, a amizade, se fazem presente em prol da construção do que Onfray chama de “círculos éticos” (Ibid., p. 51-54). Estes círculos devem ser convenientes a uma individualidade bem formada e ao projeto existencial que lhe corresponde. É nesse sentido que o valor ético da aristocracia é aqui reivindicado – de fato, o capítulo de *A escultura de si* que ora analisamos chama-se “Da aristocracia ou

as afinidades eletivas” (Cf. ONFRAY, 1995, p. 164-186). Não confundir, porém, com a definição primeira do termo ligada à organização política de uma sociedade governada por uma camada social privilegiada (os ditos “melhores” ou, no sentido grego clássico, os *áristoi*). A ideia de aristocracia não é aqui empregada no sentido político, isto é, no sentido do poder dos melhores ou supostos como tais sobre o restante da sociedade, mas, sim, em seu significado ético onde o *melhor* diz respeito ao governo de si sobre si mesmo, porém em relação à problemática da alteridade em virtude de ser a alteridade, como é sabido desde os antigos, “o maior problema da ética” (ONFRAY, 2014a, p. 109).

Mais uma vez encontramos, nessa forma de conceber uma relação aristocrática com o outro (ONFRAY, 1995, p. 164), traços muito nítidos das éticas filosóficas gregas e romanas que eram, antes do cristianismo suplantá-las, tão individualistas quanto aristocráticas. Um exemplo desse tipo de ética vigorava, como vimos, no Jardim epicurista onde, sem discriminar mulheres e escravos, aceitavam-se a entrada de todos os interessados em compor essa escola de filosofia com a única condição de que fossem capazes de contratar hedonisticamente, ou seja, de cultivar a melhor relação possível com o outro a partir de uma bem sucedida relação consigo mesmo. Daí as virtudes caras aos epicuristas tais como a doçura e a amizade, cujas práticas eram uma exigência elementar. Toda interação sábia com outrem, portanto todo vínculo saudável com o outro se dá, necessariamente, a partir de uma lógica aristocrática que nos define como senhores soberanos de nossas escolhas. O eu é o centro focal de onde se ramificam toda e qualquer relação intersubjetiva. Portanto, nenhuma intersubjetividade se dá de modo passivo ou impessoal e toda ela deve ser a melhor para o indivíduo no sentido de compor com suas regras éticas.

Assim, apesar de o moralismo cristão tê-lo carregado de um tom assaz pejorativo, Onfray não abre mão do epíteto aristocracia. Ciente desse problema de interpretação conceitual, ele reconhece “a reprovação geral que existe sobre a palavra” ao mesmo tempo em que aponta a contradição presente nesse falso moralismo uma vez que, na prática, todos nós, efetivamente, fazemos uso do princípio aristocrático (Ibid.). Donde a seguinte provocação:

Quem não distinguiria o amigo do passante, a mulher amada ou a criança que nos dá amor do anônimo peregrino passando sob nossas janelas? Quem considera indistintamente seu amigo e seu confidente, seu irmão eleito e o desconhecido? Ninguém (Ibid.).

O que Michel Onfray expõe, de modo frio aos olhos de muitos, mas realista e honestamente à visão de outros, é que simplesmente “há graus dentro da intersubjetividade” (Ibid.), ou seja, todos nós, muito naturalmente, de um modo ou de outro, praticamos alguma forma de aristocracia relacional. O aristocrata digno desse nome, tal como Onfray o concebe, é simplesmente “aquele que assume essa diferença” (Ibid.) e a faz valer, ou seja, é o indivíduo que se coloca na dianteira de si para viver segundo sua própria natureza, e não segundo às convenções morais. O aristocratismo é portanto um princípio; o utilitarismo pragmático, o meio de realização da tarefa ética; já o fim almejado não é outro senão o hedonismo proveniente do cultivo de relações intersubjetivas capazes de proporcionar um ganho efetivo de nossa potência de existir mediante o prazer que geram, pois estar junto com o outro pode ser uma riquíssima fonte de vitalidade. Essa é a atitude aristocrática reivindicada por Onfray. Nela, a ética se mantém afirmadora da diferença do eu, por conseguinte, submetida à individualidade que ela continuamente está a construir. Persistimos aqui na lógica da escultura de si. Daí a necessidade de se opor, uma vez mais e sempre, à moral de rebanho forçadamente igualitarista.

Aqui Onfray se refere, evidentemente, à moral cristã e ao seu princípio do amor ao próximo, princípio este que, primeiro, instrumentaliza hipocritamente o outro que nunca é amado por ele mesmo, mas apenas como meio para adular servilmente a Deus: “Amendo o outro, é a Deus que amo”, de modo que praticar a moral se resume a um ritual de oração (ONFRAY, 2010, p. 52). Depois, o cristianismo pretende fazer do amor ao próximo um dever que obriga o torturado a amar seu torturador já que ambos são criaturas do mesmo Criador e, sob este, todas as almas são iguais. Ora, “que estranha perversão poderia levar a essa prescrição inaudita: amar o autor do suplício que nos destrói?” (Ibid.). Nada é mais antinatural, daí o caráter pervertido dessa moral. Uma crítica semelhante cabe à versão socialista do princípio do amor ao próximo, vale dizer, o comunismo, também ele baseado em um igualitarismo absoluto entre os indivíduos.

Se no cristianismo o outro e os outros se nivelam como criaturas servas do Divino, no comunismo o apelo ao igualitarismo se dá em nome da revolução concebida como causa transcendente tanto quanto pelo ideal de uma sociedade livre, sem classes, sem propriedade privada na qual todos são iguais e para a qual todos devem contribuir abrindo mão de seu caro ego e de sua preciosa singularidade. Em troca de tal sacrifício, tem-se acesso à sociedade ideal, um verdadeiro paraíso terrestre. “Que mais pedir?”, pergunta André Comte-Sponville: “Nada, a não ser a humanidade adequada a ela” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 117). Ou seja, a doutrina comunista é acometida pelo mesmo mal que afeta a moral cristã: ambas

“não tem outra escolha senão entre a utopia e o totalitarismo: é preciso sonhar o homem ou transformar a humanidade. Ilusão ou lavagem cerebral. Tolice ou ditadura” (Ibid.). A história registrou os sinistros efeitos das tentativas de adequação da humanidade a uma ideologia da salvação universal, seja ela baseada na crença de um deus único ou na sociedade comunista. Cristianismo e comunismo são morais inumanas na medida em que pregam e exigem aquilo que parece estar muito além das possibilidades humanas. Simultaneamente, elas desprezam a condição humana propriamente dita que é uma condição imperfeita e bem mais modesta, nada ideal, mas por isso mesmo tão rica em diversidades reais como a própria natureza da qual ela provém. Assim, a moral do amor ao próximo se apresenta mais como “uma fantasia, um grito no deserto”, escreve Onfray, e isso

não tanto por seu rigor, sua dificuldade ou sua exigência – talvez seja lá, aliás, que ele (o amor ao próximo) é mais justificável – mas pela inumanidade que engendra ao suprimir todas as diferenças, todas as riquezas, todos os méritos singulares em prol de uma indiferenciação na alteridade (ONFRAY, 1995, p. 164).

Na moral igualitarista, todos são os próximos de todos, indistintamente. Para o cristão, por exemplo, o outro “é alteridade neutra, desprovida de qualidades singulares, ou de defeitos particulares” (Ibid., p. 165), o mesmo valendo para todo eu implicado nessa moral que se quer divina, mas que há séculos demonstra sua impossibilidade prática. Mais vale, a fim de compor com os seres humanos tais como são, uma ética suscetível de produzir efeitos reais e concretos. Assim, em oposição a essa “moral dos deuses, e como tal vedada aos homens” (ONFRAY, 2010, p. 52), Onfray propõe “uma ética aristocrática e eletiva” (Ibid.). Em vez de visar à “santidade”, é melhor guiar as ações morais almejando “a sabedoria” (Ibid.), um ideal mais terreno e próximo de cada um. Aqui também, como em tudo o mais, a filosofia deve suplantar o pensamento religioso.

Assim como Epicuro propõe uma aritmética dos desejos em relação às coisas, Onfray sugere um cálculo ético pragmático e hedonista no que diz respeito às pessoas suscetíveis de nos afetar, e o explicita nos seguintes termos:

Sou por uma geometria dos círculos éticos que, partindo de um ponto central focal, Eu – sendo cada um o centro do seu dispositivo –, organize ao seu redor, e de maneira concêntrica, a localização de cada um em função das razões de manter ou não com o outro uma relação de proximidade (Ibid.).

Como tudo o que lhe atinge e a envolve, nossa vida vai se moldando, dinâmica e continuamente, a partir do círculo ético que construímos e que, consequentemente, passará a nos definir. Se somos, como diz acertadamente o ditado, o que comemos tanto quanto o que fazemos, o mesmo vale, e com igual peso, à ideia segundo a qual somos formados a partir das relações intersubjetivas que estabelecemos. O eu, nunca neutro, jamais inteiramente passivo, é o ponto convergente de toda prática relacional. Dotado de uma hipersensibilidade, apenas a partir dele pode haver aproximações e distanciamentos gradativos, ou seja, um movimento centrípeto e uma dinâmica centrífuga (ONFRAY, 1995, p. 168) em relação a outrem. Quanto mais próximas de nós mantemos as pessoas, isso deve significar que mais afetiva e amorosa, mais prazerosa e alegre é a relação estabelecida. Quanto mais distante mantemos um ou outro ser humano, menos positiva e mais instável ela é. No grau máximo de distanciamento, por exemplo, no caso de um inimigo declarado (pode acontecer...), resta apenas o desprezo, essa “forma negativa e centrípeta da afinidade eletiva” (Ibid., p. 166). Quer dizer: não se trata de praticar a vendeta, o ódio, a guerra ou a violência supostamente justificada, menos ainda de amar o inimigo oferecendo-lhe a outra face, mas de desprezá-lo, ou seja, instalá-lo no círculo ético negativo a fim de fazê-lo desaparecer de nosso campo de visão, portanto de nossas afecções. Decerto estes são casos extremos, até mesmo raros, mas nem tanto assim, como sabem os filósofos, esses provocadores indesejáveis.

Que critérios temos para julgar o espaço que o outro ocupará em nosso círculo ético? Quais são os detalhes dessa dinâmica relacional? Antes de tudo, o princípio hedonista, isto é, o prazer e a dor, a tristeza e a alegria, a felicidade e a infelicidade, ou, para usar o vocabulário de Espinosa, os bons e os maus afetos. Em seguida, devemos fazer valer os filtros de nossa consciência e inteligência, aqueles inerentes à capacidade desenvolvida para julgar e avaliar, a partir das informações prestadas pelo outro através de seus gestos, sinais e comportamentos diversos, o lugar que ele ocupará em relação ao nosso próprio centro de gravidade ético estabelecido por nosso corpo, logo por nossa subjetividade. No entanto, não é este eu que circunscreve, previamente, a posição de um terceiro em seu campo de interação afetivo. Na lógica dos círculos éticos nada é, a priori, certo. Do mesmo modo nada está, a posteriori, fixado. Na ética das afinidades eletivas, “não existe nenhum lugar definitivo” (ONFRAY, 2010, p. 52). Portanto, em um primeiro e fundador momento reina o acaso, o imprevisto, o previamente desconhecido porque nada sabemos sobre as pessoas que os encontros casuais da vida nos reservam. É preciso viver entre elas, conviver com outras subjetividades para podermos saber como serão preenchidos os espaços éticos antes vazios.

Para isso se faz necessário desenvolver a faculdade de um observador arguto capaz de perceber, no mínimo detalhe, o quanto o outro é, em seus atos para conosco, o reflexo fiel de suas palavras. Se nossos atos refletem, para os outros, um caráter que corresponde em maior ou menor grau os discursos que proferimos sobre nós mesmos, do mesmo modo as ações alheias espelham, para nós, quem esses terceiros são efetivamente, e não apenas discursiva ou aparentemente. Como Montaigne afirmou certa vez, “o verdadeiro espelho de nossos discursos é o curso de nossas vidas” (MONTAIGNE, 2002, I, 26, p. 251). Sendo assim, não há que se falar em amor platônico nem em amizade ideal ou em ódio puro. Nada disso existe no plano das ideias e das palavras, mas tão somente quando o discurso se faz fiel às práticas e os gestos correspondem realmente às demonstrações de carinho, de amizade, de amor ou de ódio.

Apenas a prova empírica fornecida pelos fatos pode servir a um julgamento, ou seja, a uma “aritmética que permite deduzir, por constatação, a natureza da relação” (ONFRAY, 2010, p. 53). Esta será, com efeito, de “amizade, amor, ternura, camaradagem ou o contrário” (Ibid.) de tudo isso? Não somos nós, dizíamos, quem decidimos previamente sobre isso porque, como ressalta Onfray, “as situações nos círculos éticos são devidas apenas aos comportamentos do outro” (ONFRAY, 1995, p. 167) aos quais reagimos de acordo com critérios hedonistas. Significa dizer que se esse terceiro se destaca “na falta de hedonismo”, se, em consequência,

ele falha em todas as ocasiões de contribuir para um aumento dos prazeres, se instrumentaliza o outro numa única perspectiva egoísta ou egocêntrica, se inunda o mundo com o seu querer imperioso, pagando o preço de uma pura e simples negação daquilo que não é ele, então ele contribui para a sua evicção, para o seu afastamento. Agindo de maneira inversa, ele pode trabalhar para um aumento da proximidade com aquele que terá elegido. Cada um é então, de modo importante, responsável pelo lugar que ocupa dentro dos círculos éticos do outro (Ibid.).

Onfray concebe quatro níveis desses círculos éticos cujo princípio da afinidade eletiva vai definindo o vínculo afetivo que mantemos com esta ou aquela pessoa. Não obstante a complexidade prática da tarefa que exige leitura e interpretação apuradas das ações, dos comportamentos, dos signos, dos gestos e mesmo do silêncio alheios (Ibid., p. 166), teoricamente as alternativas são simples: trata-se de eleger ou de excluir, logo, em última instância, de exercer um direito radical de escolha. Nos termos de Onfray, o indivíduo mobiliza aqui duas forças: uma “força centrípeta”, outra “centrífuga”. A primeira leva a efeito uma “apro-

ximação” do outro “em direção a si”; a segunda ativa uma “ejeção” de outrem “para as bordas” (ONFRAY, 2010, p. 53), portanto para um afastamento do eu. Isso ocorre, todavia, em graus tão variados quanto são as circunstâncias em que as relações se dão dentro dos quatro círculos éticos.

No primeiro círculo encontram-se “as afinidades superiores”, a saber, as relações de amor e de amizade (ONFRAY, 1995, p. 166), sendo esta última a mais sublime dentre todas. No segundo círculo estão os convívios de grande importância mantidos através da prática da “fraternidade, camaradagem” e “simpatia” (Ibid.). Em seguida vem o terceiro círculo, e este engloba os vínculos casuais, aqueles “que se manifestam a partir da vizinhança e da relação obrigada, pelo trabalho, habitação e todas as formas tomadas pelos conjuntos sociais dos quais todos participam” (Ibid.). Esses três círculos éticos concentram todo o espectro de variações possíveis no que se referem às boas relações, que são as relações positivas. Estas vão do amor de nossas vidas ao bom vizinho. Onfray utiliza a metáfora da entropia, conceito da termodinâmica, para dar uma ideia dos graus de energia e de calor com que somos afetados pelo outro, a depender se ele se encontra no primeiro, no segundo ou no terceiro círculo de proximidade ética em relação ao eu que somos, o mesmo valendo, claro, no sentido oposto, ou seja, de nós para o outro que goza igualmente de total autonomia para nos eleger ou nos evitar.

Sendo assim, é preciso que haja ainda os graus zero e negativo, ou seja, aqueles em que o outro em nada nos afeta ou nos afeta, infelizmente, negativamente. Onfray os agrupa num quarto círculo, um “espaço definitivamente aberto para o vazio”, escreve ele, “no qual se manifestam as degradações que vão do neutro ao negativo” (Ibid.). Os indivíduos neutros são inofensivos para nós: se não compõem conosco uma intersubjetividade jubilosa, também não nos prestam as dores e os sofrimentos típicos dos maus encontros. São os desconhecidos de modo geral, os anônimos com os quais cruzamos na rua e que nos ignoram tanto quanto nós a eles. Somos, juntos, seres que se veem sem se verem, indivíduos que não se notam e que, por vezes, por acaso, se esbarram, mas que, em geral, é como se não se sentissem um ao outro. Assim, um pedido de desculpas, um outro de licença à passagem, um olhar rápido, pontual, e, depois, um mais que provável e eterno *não mais ver*. Somos estranhos inocentes da vida cotidiana, eles, elas e nós, todos exercemos a indiferença e o desinteresse afetivo em relação ao outro, especialmente nas grandes metrópoles. A despeito disso, quem sabe aquela “passante baudelairiana” (Ibid.), cujo nome próprio inocentemente ignoramos, não seria, noutra circunstância, a amada eleita a ocupar o primeiro dos círculos de

nosso projeto ético, logo existencial?

Não há nenhum mistério em descobrir quem pode ser, para nós, os indivíduos ditos “negativos”: eles “são os inimigos, os sujeitos” que ativam o “nosso desprezo” para que os mantenhamos a “distância máxima” na esperança de que esta paixão negativa “se transforme em esquecimento”, virtude aristocrática que suplanta o desprezo superando-o, uma vez que o desprezo nos mantém desagradavelmente preso ao outro (Ibid.) que, por isso, permanece exercendo um domínio perverso sobre nossa alma. O desprezo, escusado seria dizê-lo, é desprezível, ou seja, é um sentimento ruim, um mau afeto. Desprezar significa “recusar a alguém o respeito que se deve de ordinário a seu próximo, seja porque parece não merecê-lo, seja porque somos incapazes, com razão ou não, de considerá-lo como nosso igual” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 157). Quando se é incapaz de prezar o outro em algum dos três graus positivos acima elencados, isso significa que se está diante de uma relação de sofrimento, e o sofrimento é o inimigo primeiro e último de todo hedonista. É preciso, então, trabalhar para se livrar do sentimento de desprezo, o que pode ser obtido instalando estrategicamente o indivíduo que nos provoca esse tipo de reação entre os neutros e os desconhecidos, algo que o esquecimento ativo permite como um fármaco para a alma.

Do primeiro ao último desses círculos éticos damos livre curso a paixões que precisamos fazer confluir positivamente em direção ao outro e, de volta, saber interpretar, a nosso favor, aquelas que se manifestam a partir dele, pois são os “afetos” que exibem a ligação existente entre o “ético” e o “patético” (ONFRAY, 1995, p. 166). Daí a necessidade de praticar a arte rizomática na lida com as relações interpessoais e suas respectivas afecções. Inspirado aqui no conceito deleuziano de rizoma, Onfray escreve o seguinte:

De mim para o mundo, sob suas formas de aparição, se fazem os *rizomas* que vão mais ou menos longe em direção à periferia: quanto mais a raiz é curta, mais ela une ao próximo, mais ela é sólida. Ela ganha em consistência o que não tem em comprimento. Quanto mais longa, mais se refere ao longínquo, mais ela é solta, distendida. Os rizomas são variáveis e submetidos a um certo número de parâmetros que determinam sua solidez, sua natureza, seu número, sua quantidade e qualidade confundidas (Ibid.).

As variáveis que animam os círculos éticos e que portanto agem sobre os rizomas são “todas as informações dadas pelo outro, de maneira positiva, dizendo, mostrando, afirmando, ou negativa, escondendo, dissimulando ou negligencian-

do” (Ibid.). Parâmetros sempre ativos, nunca estáticos, são eles que fazem com que nenhuma relação seja estabelecida a priori ou definitiva a posteriori: “Essa ética é dinâmica, nunca parada, sempre em movimento, em permanente relação com o comportamento do outro. Por conseguinte, o outro é devedor dos seus compromissos e responsável por seu lugar em meu esquema ético” (ONFRAY, 2010, p. 53). Onfray elenca um rol de virtudes práticas (“o sal da existência”) cuja presença pode produzir o mais alto grau de um vínculo afetivo, ao passo que sua “ausência desvincula, desliga, desata a relação” (Ibid.). São elas o amor, a afeição, a ternura e a doçura, a prestimosidade e a delicadeza, a magnanimidade e a polidez, mas também a gentileza, a civilidade, a prontidão, a atenção, a cortesia, a clemência, a dedicação e tudo o mais que se pode entender por “bondade” (Ibid.).

As demonstrações dessas virtudes aproximam e conferem calor à relação, estreitam laços e fortalecem os rizomas. As manifestações em contrário afastam e dilatam o vínculo até torná-lo frio e distante, até mesmo “um rizoma morto” (ONFRAY, 1995, p. 167). É a entropia agindo e fazendo oscilar o espaço que aquele ou aquela ocupa momentaneamente em nossas vidas, pois a entropia é essa força que caracteriza a fadiga consubstancial ao movimento. A vida em comum é dinâmica e supõe um jogo ativo entre os seres (Ibid.). Uma negligência comportamental aqui ou ali, uma falta ética evidente, uma imperícia moral à nossa vista, um testemunho da incapacidade de cuidar do outro, uma indiferença para com suas dores, uma desatenção sobre seus prazeres, tudo isso compromete o convívio, esfria a relação. O movimento centrípeto falha “nessas ocasiões, a evicção se prepara e a passagem de um círculo ao outro, no sentido de uma degradação, é logo manifesta” (Ibid., p. 167-168).

A entropia por negligência passiva ou por provocação ativa é o motivo dos amores que findam “ou das amizades que definham”. É a causa, portanto, de “rupturas, separações, divórcios” (Ibid., p. 168) e outras dissoluções de vínculos interpessoais. Do mesmo modo, o movimento inverso é evidente e, graças a ele, quem hoje se encontra “o mais próximo dos círculos éticos não deixou de fazer o trajeto que o conduziu das margens exteriores, onde ele não podia deixar de se encontrar, em direção ao centro, onde reside” (Ibid.). Assim, aquele que um dia foi um anônimo, um “sem nome” para nós, hoje o nomeamos, e o fazemos com felicidade. “Ora, nomear é”, precisamente, “fazer surgir o ser, é conferir a existência” (Ibid.) de alguém em nossa vida dizendo-lhe que ele existe, felizmente, para nós. Assim, o indivíduo que antes ignorávamos a existência passa a existir, por eleição nossa, para um convívio próximo, senão no primeiro, certamente no segundo círculo ético. No entanto, para que se desse tal “movimento centrípe-

to” foi preciso a esse alguém “fornecer as informações que o permitem: gestos, signos, palavras, intenções, provas que autorizam os rizomas curtos e sólidos” (Ibid.).

Lembremos, porém, que por mais curtos e sólidos que sejam os rizomas, eles nunca se tornam imperecíveis. É que não existe, nesse jogo ético imanente, nenhuma estabilidade relacional. Nossa própria posição no projeto ético do outro é tão instável quanto a do outro no nosso em razão de sermos por ele continuamente monitorados e avaliados com uma sensibilidade sismográfica. Da mesma forma, ele ou ela, eles ou elas ocupam hoje determinado espaço de proximidade com relação à nossa vida. Amanhã ou depois, porém, poderão estar mais próximos ou mais distantes, o que prova que “a ética parece menos um assunto de teoria do que de prática”, ressalta Onfray, reafirmando que é o “utilitarismo jubiloso” que “designa a regra” desse jogo cuja dinâmica é animada por “pensamentos, palavras e ações” (ONFRAY, 2010, p. 53) que se dão em contextos específicos e inéditos a cada vez. Significa dizer que “a ética é uma questão de vida cotidiana e de encarnações infinitesimais no tecido fino das relações humanas, não de ideias puras ou conceitos etéreos” (Ibid.).

Fica claro, assim, que a atitude ética aristocrática a qual rege o princípio das afinidades eletivas não qualifica o outro a partir de critérios preconceituosos e arbitrários como os praticados por aqueles que estão nos antípodas de toda ética filosófica, a saber, os moralistas pedantes, os fundamentalistas religiosos, os seres arrogantes e insolentes, os racistas de toda espécie e a gente mesquinha, egoísta e autoritária em geral. Não! Aqui, qualitativamente, é o caráter que interessa. Assim, ninguém é definido previamente por cor, gênero, orientação sexual, ideologia política, ascendência, sistema de crenças, classe social, etc., mas sim qualificado ou desqualificado a partir de sua capacidade ou não de praticar as virtudes acima elencadas. Processo empírico de resultados a posteriori porque, antes dos sinais que definirão o outro para nós, ele não é senão uma incógnita.

O outro é, portanto, o melhor (um *áristoi*), não no sentido do poder político, mas tão somente na perspectiva singular de uma ética hedonista, ou seja, em razão de favorecer um relacionamento afetivo saudável, alegre e prazeroso. Ele é o melhor, pois, para um eu em particular. Para um terceiro (ou para esse mesmo eu noutra circunstância), ele ou ela são ou se tornam sujeitos a serem evitados na medida em que, na perspectiva desse terceiro, proporcionam apenas tristezas e desprazeres. O fato é que sempre que elegemos e escolhemos um amigo por atração de ideias e simpatia de vida o fazemos a partir de uma perspectiva aristocrática em virtude de desejarmos que o melhor de nós mesmos se manifeste por e pelo

o outro enquanto dispositivo ético. Por isso também o outro deve ser o melhor para nós. Eis porque a ética hedonista é ativa e eletiva. Eis porque ela precisa sê-lo para que inclusive produza seus efeitos no âmbito de uma preocupação sob a forma da ataraxia, isto é, em sua capacidade de evitar interações conflituosas responsáveis por abalar a paz de uma alma. Por isso também “o hedonismo consiste, dentro da lógica aritmética dos prazeres (...), em aumentar as condições de possibilidades centrífugas e em reduzir ao máximo os trajetos centrípetos” (ONFRAY, 1995, p. 168) porque, como a experiência comprova abundantemente, a qualidade das relações humanas se mantém na proporção inversa à sua quantidade. Sendo assim, os melhores e mais afetivos vínculos são os de menor número.

Em tempos dominados por redes sociais e vidas virtuais que invertem essa lógica incentivando o delírio de contabilizar milhares de “amigos” e seguidores que não valem dois ou três amigos reais, esta continua sendo uma verdade que se impõe por si mesma: quantidade e qualidade não se correspondem. É preciso, pois, manter o maior número dos seres com os quais nos relacionamos à boa distância, ou seja, entre os círculos dois e três, entre os rizomas de médio comprimento e os mais longos. A dinâmica própria da vida nos ajuda na arte da selecionar aqueles que terão nossa permissão para proximidades mais íntimas. Como escreve Onfray,

sabendo que não se pode congelar a paisagem dos círculos e que ela é incessantemente submetida às estações, trata-se de preservar a paz de seu espírito, seu equilíbrio e seu próprio prazer. O trabalho seletivo deve permitir guardar a alma serena. O princípio das afinidades eletivas quer os prazeres mais numerosos e de melhor qualidade (Ibid.).

Temos assim dois movimentos: visando preservar a serenidade da alma, Onfray faz o elogio da “atenciosidade” cujo meio de realização é a polidez. Este movimento é aristocrático e seletivo. O segundo visa não tanto a ataraxia, já garantida pelo primeiro, mas o prazer positivo e dinâmico, o mais qualificado dentre todos, algo só possível, em sua expressão maior, na prática da amizade. Somente aqui se aplica o sentido máximo da eleição por afinidade.

5.4.1

A polidez

A polidez, afirma Michel Onfray, é menos uma virtude que “a ferramenta privilegiada na ordem instituída pelos seres” (Ibid., p. 169). Instrumento a serviço da civilização, a polidez é aquilo pelo qual a desordem intersubjetiva é evitada. Tal definição obriga Onfray a imediatamente distinguir o que entende por polidez do sentido burguês da expressão, mais corriqueiro e pejorativamente atribuído à palavra e sua prática. De fato, a burguesia fez da polidez “uma caricatura a serviço de seus interesses”, uma “pequena codificação das mentiras sociais” (Ibid.). Em suas mãos, a polidez se reduziu a um “princípio hipócrita visando a permanência da etiqueta” (Ibid.), portanto da pequena ética à serviço da “reprodução das castas” (Ibid.). Contrário a essa acepção, Onfray pensa a polidez de outra maneira: “A polidez que tenho em vista”, escreve ele, “é princípio seletivo pelo qual se realiza aquilo que Nietzsche chamava de o patos da distância” (Ibid., p. 170). Ora, excetuando os amigos e os amores dignos do nome, toda outra relação com outrem se efetua justamente no registro da polidez, o que implica certa distância. Visto que não é possível ser virtuosamente amoroso com todos, nada impede que sejamos, para com toda a gente, indiscriminadamente respeitoso e atencioso, ou seja, polido. A etimologia não deixa de ligar a palavra ao ato de polir: tornar-se brilhante ou lustroso, nos diz o *Michaelis*, se referindo à acepção primeira do verbo. Na acepção três, porém, polir significa fazer-se educado, refinado ou, numa palavra, civilizado. Ser polido significa então praticar a “limpidez” (Ibid.) nos modos de tratamento, o mesmo que ser gentil e atencioso no trato com as pessoas.

Dizíamos que a polidez não é propriamente uma virtude. Como explica André Comte-Sponville (2011, p. 458), ela é mais a aparência de uma. Todavia, seria um erro subestimar seu valor socialmente prático, e tanto é assim que uma segunda consideração etimológica aproxima a polidez da política enquanto “arte de viver juntos”, com a diferença de que esta arte em particular, segundo Comte-Sponville, cuida “mais das aparências que das relações de força, multiplicando mais as esquivas que os compromissos” (Ibid.). Por certo é uma forma de superar o egoísmo, mas “mais pelos modos do que pelo direito ou pela justiça” (Ibid.). A polidez, continua Comte-Sponville citando Alain, “é a ‘arte dos sinais’”, algo “como que uma gramática da vida intersubjetiva. Nela a intenção não conta nada, o uso é tudo” (Ibid.). Daí seu aspecto mais real que ideal. Mais utilitário e pragmático do que moralista ou moralizador. Se as reais intenções, na polidez, são de fato insondáveis, e por isso “seria um equívoco deixar-se enganar por ela”, seus

efeitos éticos, porém, são concretos, razão pela qual o maior erro seria “pretender prescindir dela”. A polidez “não é senão um semblante de virtude, moralmente sem valor”, mas “socialmente inestimável” (Ibid.).

Michel Onfray certamente discordaria da afirmação de que a polidez não tem valor moral. Também não é possível concluir que sua prática jamais corresponde à verdadeira intenção ética do sujeito e que esta esteja sempre velada, contrariada ou em dissonância com seus atos. Menos kantiano e mais consequencialista, Onfray atribui valor moral precisamente ao que tem utilidade social, ao que é “socialmente inestimável”. Para ele, o que é útil para a sociedade favorecendo o princípio da maior felicidade para o maior número de indivíduos não pode deixar de ser, moralmente falando, valorizado, sendo a polidez precisamente aquilo que “proporciona a via de acesso às realizações morais” (ONFRAY, 2010, p. 56). Sem superestimar a polidez, o nosso autor lhe confere entretanto um valor civilizatório: ela é para ele uma “pequena porta de um grande castelo”, ou seja, um meio inestimável que nos “conduz diretamente ao outro” (Ibid.), o que não é pouco, mas muito. Certamente não é tudo, mas talvez seja o essencial uma vez que praticar a polidez é afirmar “ao outro que o vimos. Logo, que ele é” (Ibid.). Ora, não é nada desprezível a atitude de conferir dignidade a uma pessoa até então desconhecida para nós e com a qual passamos a estabelecer algum tipo de relação.

A partir dessa demonstração de civilidade o outro requer de nossa parte, de direito, uma “atenção” que por sua vez supõe uma “tensão” ética (Ibid., p. 55). Esse é o momento de fazer valer aquelas práticas que nos definem como seres humanos, e não o contrário, a saber: “A civilidade, a delicadeza, a doçura, a cortesia, a urbanidade, o tato, a prestimosidade, a reserva, a obsequiosidade, a generosidade, o dom, o empenho, a atenção” (Ibid., p. 56). Para Onfray, todas estas práticas compõem, elas também, um arsenal a serviço da ética hedonista porque, ao mesmo tempo em que tendem a evitar os aborrecimentos de uma intersubjetividade fracassada, ou ao menos a diminuir as chances de isso ocorrer, elas proporcionam, por outro lado, a “alegria necessária na comunidade” gerada pelas gentilezas mútuas e multiplicáveis: “Eis como *fazer* ética, *criar* moral, *encarnar* valores. O saber viver como saber ser” (Ibid.).

Nesse ponto Onfray reafirma sua inserção na tradição ética utilitarista e pragmática uma vez que esse saber viver juntos mediante a polidez supõe, para ser efetivo, “o cálculo hedonista” que, “como cálculo mental” que precede toda ação, exige, para se tornar mais natural e integrado ao comportamento do indivíduo, “uma prática regular capaz de gerar a velocidade necessária” (Ibid.). Aqui Onfray está respondendo àqueles que acusam essa ética de ser muito racionalista

e, por isso, difícil de praticar devido à tensão mental exigida por ela. No entanto, como tudo na vida, é preciso haver instrução, educação, orientação e, depois, prática, muita prática, pois toda ética não é senão uma habilidade adquirida. De modo que, “quanto menos se pratica a polidez”, escreve ele, “mais ela se torna difícil de aplicar. Inversamente, quanto mais você se aplica, melhor ela funciona”. Ora, um indivíduo é polido, logo civilizado, tanto quanto foi educado ou se educou para sê-lo, e não doutro modo. As virtudes não caem do céu e muito menos são inatas. Sua prática, portanto, não se dá de maneira automática e natural. Como tudo o mais que é humano, também as virtudes são objetos de aprendizagem e de assimilação cultural, depois de exercícios práticos e, por fim, de internalização. Aprendemos a ser moral, ético, virtuoso e polido tal como aprendemos a dominar um idioma, um instrumento musical ou uma prática esportiva. Assim, “o hábito supõe o adestramento neuronal” (Ibid.), e isso é o que chamamos educação.

Devido a esse tom realístico muitos veem na ética consequencialista uma atitude fria e calculista do tipo que prioriza a razão em detrimento do sentimento de compaixão ou a ação a despeito da intenção. De fato, não há nenhum sentimentalismo puro aqui. No entanto, a verdade é que apenas os partidários dessa ética têm a sensibilidade de utilizar a seu favor, como critério ético, aquilo que é comum a todos os seres humanos, a saber, a busca por prazer e felicidade. Como uma ética preocupada com a felicidade das pessoas pode ser fria, se ela se ocupa precisamente da tentativa de promover sentimentos e afetos de prazer e de alegria? Muitas são as morais ditas compassivas que, na prática, dedicam-se exclusivamente à proliferação das dores e dos sofrimentos dos indivíduos sob o pretexto de um bem maior no futuro ou no além-vida mediante o cumprimento de um dever moral agora. O fato é que o hedonismo e o utilitarismo não são sistemas morais ascéticos e idealistas, podendo por isso prescindir de todo princípio transcendente e de toda e qualquer religiosidade. Tratamos aqui de éticas desencantadas que compõem com os humanos e com o mundo tais como são, motivo pelo qual são criticadas. São éticas naturalistas, não sobrenaturalistas. Elas rompem, portanto, com os sonhos e ilusões para se apegarem à realidade, e a realidade nos mostra sem cessar que “fora do campo ético, encontramos apenas um campo etológico”, razão pela qual “a impolidez” conduz diretamente à “selvageria” (Ibid.). Por conseguinte, é preferível uma preocupação concreta sobre como nos tornarmos mais civilizados do que persistir no erro de negligenciar a educação para a vida em comum ao mesmo tempo em que se reivindicam morais absolutistas geradoras de intolerância para com o próximo que por ventura não compartilhe da mesma doutrina de fé.

A polidez é, pois, uma “força arquitetônica” (ONFRAY, 1995, p. 170) que estrutura e dinamiza em boa ordem e devida forma as relações intersubjetivas. Ela não deixa de ter o sentido nietzschiano desejado por Onfray visto que, como se sabe, o filósofo alemão costumava ser extremamente doce, gentil, atencioso e amável com as pessoas que, encantadas com sua extrema delicadeza, dispensavam-lhe o mesmo tratamento em retribuição. Não obstante, mais próximo do aristocratismo inerente ao conceito de *pathos da distância* caro a Nietzsche, Onfray reivindica igualmente a boa utilidade que a polidez oferece à ética individualista e hedonista preconizada por ele, vale dizer, uma ética preocupada com a construção e com a preservação da identidade pessoal tanto quanto com as possibilidades de viver com prazer e serenidade de espírito. Para isso, desde Epicuro, como vimos, a lição da sabedoria é uma só: manter-se razoavelmente distante da multidão, frequentar comedidamente a sociedade e ser seletivamente rigoroso na escolha dos convivas mais próximos, cuja prudência recomenda que pertençam sempre ao menor número.

Aqui a polidez se apresenta como “uma métrica provedora da quantidade, da qualidade e do número de rizomas expostos em forma de estrela a partir de si” (Ibid.). Desse modo, o terceiro e quarto círculos éticos existem para o grande número. No segundo círculo o número reduzido ganha em qualidade. No primeiro, a escassez e a raridade valem o ouro da existência porquanto permitem o cultivo da boa solidão cara ao filósofo sem que este precise isolar-se do mundo e das pessoas. A esse respeito é interessante que Onfray recorra, para ilustrar essa ideia, à fábula dos porcos-espinhos criada por Schopenhauer. Vale a pena ler o texto diretamente sob a pena do pensador alemão. Ele contém uma fórmula preciosa, que diz o seguinte:

Num dia frio de inverno, uma vara de porcos-espinhos se une em grupo cerrado para se proteger mutuamente do congelamento com seu próprio calor. Mas logo sentiram os seus espinhos, o que os afastou de novo uns dos outros. Porém, a necessidade de aquecimento novamente os aproximou e aquele incômodo se repetiu, de modo que eram atirados de um lado para outro, entre esses dois sofrimentos, até que encontraram uma meia distância, na qual puderam suportar-se da melhor maneira possível. Assim também, a necessidade da sociedade, nascida do vazio e da monotonia interior, impele os homens uns para os outros. Mas suas múltiplas qualidades repelentes e seus erros insuportáveis faz com que se distanciem de novo. A distância média que finalmente encontram, e pela qual pode subsistir uma vida em comum, é a polidez e as boas maneiras. Na Inglaterra, àquele que não se mantém nessa distância, grita-se: *keep your distance!* [mantenha a sua distância!]. Por conta dela, a necessidade de aquecimento mútuo é apenas parcialmente

satisfeita, mas, em compensação, a picada do espinho não é sentida. Quem, entretanto, tem bastante calor íntimo e próprio, permanece de bom grado afastado da sociedade, para não sofrer nem provocar danos (SCHOPENHAUER, 2009, p. 168-169).

A vida em comum, tal como ela pode ser suportada, vale dizer, mediante a boa distância entre um Eu e Eles/Elas, existe graças à polidez, sinônimo de boas maneiras para Schopenhauer. O tratamento delicado e a cortesia dispensados aos outros os mantêm à meia distância, nem muito próximos, nem tão afastados. O indivíduo garante assim sua paz de espírito e a proteção necessária à sua identidade própria. Contudo, Schopenhauer tem uma clara tendência à misantropia, se é que podemos falar assim. Ele detesta mais que tudo a mediocridade coletiva e opõe sempre o homem de qualidade intelectual superior àqueles com inclinação exagerada para a vida em sociedade. “A sociabilidade de cada um está quase na proporção inversa do seu valor intelectual”, escreve Schopenhauer, que reforça essa ideia da seguinte maneira: “Dizer ‘ele é bastante insociável’ quase significa dizer ‘ele é um homem de grandes qualidades’” (Ibid., p. 169).

Todavia, a inquietação de Schopenhauer com a sociabilidade não pode ser vista como mera arrogância de um gênio isolado por sua condição tão distinta. Seu apreço pela solidão se deve, isso sim, a uma preocupação hedonista ou, mais precisamente, eudemonista. Quando ele escreve que “ter em si mesmo o bastante para não precisar da sociedade já uma grande felicidade” (Ibid.), ele o faz por considerar que boa parte dos infortúnios humanos provém deles mesmos quando excessivamente agrupados. Mais expostos uns aos outros, seus defeitos ou qualidades incômodas vêm logo à superfície e causam danos mútuos. Assim, a solidão é condição de possibilidade para a ataraxia, um estado de serenidade da alma tão caro ao autor dos *Aforismos para a sabedoria de vida* quanto para a tradição epicurista visto que, para Schopenhauer, “a tranquilidade” é, “depois da saúde”, precisamente “o elemento mais essencial de nossa felicidade” (Ibid.). Ora, como o comércio com os humanos é uma ameaça contínua a esse estado de espírito, a felicidade “não pode subsistir sem uma dose significativa de solidão” (Ibid.), remata Schopenhauer, e ele tem razão.

A solidão se mostra, então, preferível ao excesso de sociabilidade, mas não o isolamento, pois ninguém escapa, nem mesmo o sábio, à necessidade de manter na sua caixa de ferramentas existenciais certo número de interações com o outro. Por mais comedida que seja, algum grau de sociabilidade é também necessário à felicidade. Nesse caso, como destaca Onfray, a fábula schopenhaueriana fornece lições hedonistas imprescindíveis: uma vez que ela sugere um “cálculo dos pra-

zeres”, uma “consideração das penas, das vantagens e dos inconvenientes, dir-se-ia uma fábula destinada aos trabalhos praticados para ver funcionar uma boa aritmética das paixões” (ONFRAY, 1995, p. 170). Significa dizer que é preciso abrir mão e fazer sacrifícios, contanto que estes sejam úteis e possibilitem que a somatória dos júbilos proporcionados supere a das penas adquiridas. “Trata-se de pagar um pouco de calor com um pouco de desconforto e um pouco de preservação da própria identidade com um pouco de frio” (Ibid.). Somente a polidez, uma não virtude virtuosa, permite estabelecer essa boa distância e esse equilíbrio.

Pois é preciso atingir algo como a mediania aristotélica, porém aqui ela deve oscilar preferencialmente mais para a solidão do que para a socialização: “Um progresso será evidente”, escreve Onfray, “quando for praticado este *patos* da distância que permite um movimento balanceado entre demasiada solidão e demasiada gregariedade” (Ibid., p. 170-171). Todavia, em concordância com Schopenhauer, ele afirma que somos mais sábios quando reconhecemos que existe “menos sofrimento na economia dos prazeres e das penas, ao se preferir um excesso de solidão a um exagero nas relações com o outro” (Ibid., p. 171). Ou seja: é preciso ter em mente que os seres humanos não são feitos nem para uma dependência total do grupo, nem para uma solidão radical, mas para algum ponto entre um extremo e outro (Ibid., p. 170). Essa proporção, porém, não deve ser uma mediania exata, mas, pelo contrário, é preciso inclinar-se convenientemente para a solidão e alimentar afeição especial pela própria companhia tomando-a como um porto seguro pois, entre dois extremos, é melhor estar sempre sozinho que constantemente acompanhado.

Esculpimos nossa personalidade a partir de uma matéria-prima já dada pelo mundo. Esta matéria são os outros, para os quais somos, por nossa vez, também um objeto com o qual é necessário compor. Encontrar a distância ideal entre si e outrem, definir os rizomas, eleger alguém ou evitar uma pessoa faz parte do complexo processo de criação da própria individualidade e de sua afirmação. Existe uma estetização das relações humanas no qual se busca “estabelecer as condições de possibilidade para uma boa distância, para uma relação harmoniosa e para um equilíbrio de força experimentado”, qualidades estas que Onfray extrai do vocabulário “das belas-artes” (Ibid., p. 173) para a vida em sociedade. Ele cria um neologismo para definir e resumir de outra maneira essa arte das distâncias em que o eu se aventura nos jogos intersubjetivos: *Eumetria*, ou seja, a medida do Eu. Enquanto se mantém no domínio de si e criador de seu próprio destino, segue-se, a partir do indivíduo, “uma proporção” em razão da qual, “no centro desta geografia ética, o mais próximo de si”, estão “as quantidades mínimas e as

qualidades máximas”. Ao contrário, “na periferia, é forçoso constatar que aí se encontram as quantidades máximas e as qualidades mínimas” (Ibid.). Sabedoria e vivência acumuladas são aqui indispensáveis para, a partir de decisões racionais, fazer o outro trafegar entre essas zonas territoriais à nossa volta. O objetivo é evitar os afetos negativos causados por uma imprudência relacional. O escultor da própria vida lança mão do princípio da Eumetria como um método a serviço de seu projeto existencial, qual seja, o de “evitar pôr em risco o núcleo duro da sua identidade” (ONFRAY, 2010, p. 51). Tal princípio vale ainda como recurso imprescindível na promoção dos bons encontros, especialmente o mais sublimes deles: a amizade.

5.4.2

A amizade

Sem retomar o que já foi dito sobre a amizade na seção dedicada a Epicuro digamos, à guisa de complemento, que somente a amizade verdadeira, vale dizer, aquela e única relação ética que podemos definir como “a mais fina e mais sublime” (ONFRAY, 1995, p. 173) entre todas permite, com segurança, complementar o eu como uma identidade firme e imune às corruptelas dos jogos sociais. Paradoxalmente, é com dois (supondo uma relação de amizade entre dois indivíduos) que melhor se faz *um*. A razão disso é que na amizade protegemos a individualidade do outro simultaneamente à sua afirmação integral porquanto, no que se refere ao amigo, o queremos tal como ele é, não de outro modo. Os amigos são, assim, seres que se complementam, pois é papel do amigo contribuir para essa identidade outra compartilhando-a com a sua própria numa relação baseada na afinidade máxima, na semelhança de caráter, até mesmo no princípio de irmandade. Apenas na presença de um amigo somos nós mesmos, podemos ser nós mesmos, ao natural, tal como o somos na solidão porque, como disse Francis Bacon em seus Ensaios, “*um amigo é outro eu*; pois um amigo é muito mais que outro” (BACON, 2007, p. 92). Eis porque na prática da verdadeira amizade nos tornamos, com o outro, uno.

A amizade é a sociabilidade mínima em quantidade, porém máxima em qualidade. Ela é uma relação de caráter nobre que se basta a si mesma e que serve de proteção aos amigos contra a gregriedade exagerada e vulgar a qual, graças a ela, podem com segurança prescindir. Por isso Georges Palante exaltou a amizade como um “princípio de individualização” e de “aristocratização” que se “opõe à

sociabilidade cujas tendências vão do conformismo e do nivelamento, à estagnação das inteligências” (PALANTE, 1995, p. 75-76). Nesse sentido, a amizade é uma potência “aristocrática e associal” (ONFRAY, 1995, p. 173) que nos blinda contra os males exteriores. Assim, “na relação com o mundo”, ela “é provedora de uma força que isola do resto da humanidade” (Ibid.). Essa proteção contra as relações superficiais possibilita, por outro lado, o cultivo aprofundado da mais perfeita das relações humanas, aquela que é responsável pelo complemento do nosso ser. A amizade é, nesse sentido, um fim em si mesmo. Somente ela torna possível a mais livre manifestação da “singularidade de cada um” na medida em que “autoriza, na escultura de si, o recurso ao outro como a um espelho que se pode interrogar sem risco de obter um reflexo infiel” (ONFRAY, 1995, p. 173-174). Essa transparência total entre dois indivíduos faz da fidelidade mútua a principal característica da amizade.

Tal fidelidade está associada diretamente à expressão maior de uma livre escolha, algo que faz com que a relação entre amigos supere todas as demais ligações com outrem em seu conjunto. Nesse sentido, ela se diferencia completamente das relações sociais obrigadas, inclusive das mais importantes dentre elas, como as que se dão entre pais e filhos. Realmente, aqui não existe escolha possível quanto às idiossincrasias do outro nem livre arbítrio de nossa parte. Não se escolhe os filhos nem os pais que se tem. Ambos nos são dados pela natureza por obra do acaso e seu vínculo de amor se dá de forma muito natural e instintiva, mas também, quando a natureza não basta para garanti-lo, o vínculo encontra sua proteção na forma da lei, esse garantidor último das obrigações mínimas entre os parentes consanguíneos tais como são exigidas pela sociedade civilizada. De todo modo, trata-se de uma relação obrigada. Por outro lado, como afirma Montaigne, a quem pertence o exemplo que acabamos de apresentar, “nosso livre arbítrio não tem manifestação que seja mais verdadeiramente sua do que a da afeição e amizade” (MONTAIGNE, I, 28, p. 277), já que apenas na amizade ocorre um dos fenômenos mais raros entre os indivíduos: a “concordância das vontades” (Ibid., p. 278), algo difícil de ocorrer mesmo entre irmãos consanguíneos. Aliás, questiona Montaigne, por que encontraríamos necessariamente nestes últimos “a correspondência e afinidade” próprias das “amizades perfeitas?” (Ibid., p. 277). E aqui o autor dos Ensaios se refere a uma amizade de tipo único, tal como a que ele mesmo encontrou na pessoa de Étienne de La Boétie, a quem considerava seu verdadeiro irmão: “O nome irmão é um nome belo e cheio de dileção, e por esse motivo nós dois, ele e eu, usamo-lo em nossa aliança” (Ibid., p. 276).

Uma amizade assim é ainda mais especial por preservar e complementar,

como dissemos, a individualidade dos envolvidos. Em vez de exigir sacrifícios identitários – e todas as demais relações sociais fazem essa exigência – em qualquer nível que seja, por vezes até à anulação do indivíduo, a amizade de que Michel Onfray faz o elogio é, pelo contrário, condição *sine qua non* para uma individualidade filosoficamente bem formada. E por que é assim? Ora, pela simples razão de que, como ensina o epicurismo, não existe vida filosófica sem amizade. Nesse sentido, “o propósito do amigo” aparece sobretudo como “a colaboração de si e do outro sob a forma concluída e acabada de uma bela individualidade, de uma singularidade completa” (ONFRAY, 1995, p. 174). Por isso que, ressalta Onfray, na relação de amizade, e apenas nela, “o solipsismo” inevitável a cada um se encontra o mais longe possível, “quase esquecido” (Ibid.): é que no amigo encontramos, como diz Bacon depois de Montaigne, “um outro eu”, ou seja, um igual, ainda que na diferença, e talvez até mesmo devido a ela, já que se trata de uma diferença muito especial. Ora, essa diferença pertencente ao outro que é nosso amigo é precisamente aquilo mesmo que não somos, que não temos, mas que no entanto carecemos de ser e de ter e que, se tivermos sorte, encontramos na amizade, essa forma sublime que todo homem e toda mulher bem-aventurados têm de complementar seu ser fadado pela natureza à incompletude. Não é por acaso que a amizade, quando aparece, aparece justamente como um grande alento para o grau de vazio existencial que cada um comporta em si.

É essa complementaridade proporcionada pelo amigo que nos autoriza e nos impele, em troca, a uma entrega total de nosso ser ao outro. Aliás, Onfray lembra que a etimologia da palavra já indica “o quanto o amigo se define pela privação de si, pela renúncia de uma parte de si em prol do outro entendido como esse fragmento nosso que agora nos falta” (Ibid.). Ou seja, há privação de si porque há, na verdade, complemento de si, razão pela qual a amizade é um “sentimento individualista” e, por isso mesmo, “um sentimento eletivo e aristocrático” (PALANTE, 1995, p. 74). Uma vez que verdadeiros amigos se encontram numa instância relacional muito superior a todas as outras relações as quais, por sua vez, são indispensáveis à estrutura social, eles podem se dar à liberdade de delas prescindirem e, assim, se colocarem à margem da sociedade e de suas normas estritas. De fato, a amizade dispensa as regras e as leis instauradas e dá de ombros às instituições Trabalho, Família, Pátria, Estado e Nação. É que amigos são amigos antes, depois e a despeito de seus status de cidadãos integrados e de seus papéis para com a sociedade, daí a “radical força atômica” e o “caráter associal” (ONFRAY, 1995, p. 175) da amizade. Não é por acaso que as instituições sociais desconfiam dos amigos:

Podemos dizer que as sociedades organizadas (...) veem com um olhar ciumento e suspeitam mais ou menos abertamente de tais sentimentos, precisamente porque eles são particularistas, eletivos, individuais. (...) A sociedade sempre teve uma tendência a regulamentar o amor e a monitorar a amizade. O espírito social ou gregário não tolera as afeições particulares, exceto na medida em que lhe estão subordinadas. Parece-lhe que o indivíduo rouba algo da sociedade quando encontra sua força e sua alegria em um sentimento que foge à regulamentação. Parece-lhe que existe um egoísmo condenável, um assalto feito à sociedade (PALANTE, 1995, p. 76-77).

Não obstante todas essas considerações emblemáticas que fazem da amizade a mais perfeita das relações humanas, Onfray não a vê como um absoluto, ou seja, como uma união inabalável entre dois seres. Para ele, também a amizade não é uma ligação rigorosamente estável, pura e totalmente imune à entropia. O nosso autor não faz nenhuma concessão ao idealismo, por mínima que seja, visto que sua concepção ética evoca o dinamismo de forças incessantemente atuantes e constantemente empregadas, portanto passíveis de produzirem efeitos diferentes em situações distintas. Para Onfray, não existe Amizade em si, “mas somente provas de amizade, todas dadas nos instantes, nos momentos” (ONFRAY, 1995, p. 176) precisos de um tempo espaçado tal como ela exige. Por isso a amizade nunca está pronta, mas em contínua construção, tal como os indivíduos que ela envolve em seus enlevos, eles próprios sempre tornando-se o que são. Exercício, pois, incessante, a amizade só pode ser concebida como uma sublimação prática, nunca teórica. Não se deve idealizar a amizade. Para que ela seja, é preciso vivê-la e praticá-la porquanto ela não se sustenta por si mesma, como uma entidade conceitual autônoma. Palavras, atos, gestos e tudo o que se pode conceber sob a ideia de “provas de amizade” não cessam assim de lhe conferir forma e força no transcorrer do tempo, tempo que, a seu respeito, “é um fator de embelezamento” (Ibid.) uma vez que o tempo transcorrido é a própria expressão, quase por si só, do vigor virtuoso que une os amigos. Não é por acaso que a autoridade do tempo costuma ser solicitada quando as pessoas querem demonstrar a força de seus vínculos de amizade.

Em contrapartida, os tempos modernos, tais como o gênio chapliniano retratou no cinema, não veem com bons olhos uma relação tão subversiva da ordem social e por isso tudo fazem para inviabilizá-la. Trabalho, família, ausência de ócio e os mais diversos compromissos ditos sociais são impedimentos poderosos para a prática viva da amizade tanto quanto para o cultivo de si. O humano unidimensional caro ao mercado e à moral social não tem amigos verdadeiros, apenas parentes, conhecidos ocasionais e colegas eventuais. Desde Montaigne (portanto,

desde o início da modernidade) “o que costumamos chamar de amigos e amizades são apenas contactos e convivências entabuladas devido a alguma circunstância ou conveniência por meio da qual” (MONTAIGNE, I, 28, p. 281) almas estranhas umas às outras são obrigadas a se manterem juntas e estabelecerem relação. Em consequência, a amizade não é sinônimo de coleguismo, companheirismo ou camaradagem, e é por isso que “raramente ela suporta o distanciamento”, o “silêncio” ou “a falta de tempo” (ONFRAY, 1995, p. 176), desculpa perene que serve para justificar todas as acomodações sociais que sinalizam a consolidação da alienação. A amizade, no entanto, “perece de negligência e de ausência de razão de ser”, escreve Onfray, sublinhando, em conclusão, que ela “não é um sentimento etéreo sem relação com suas condições de exercício” (Ibid.). Eis mais um pensamento herdado diretamente do epicurismo, tradição filosófica dada a praticar tudo aquilo que teoriza.

Se nas demais formas de relações humanas a prudência recomenda reserva, discrição, fala contida, ação comedida, salvaguarda de si, intimidade e identidade confundidas nessa proteção, na amizade, como foi dito, podemos nos revelar por inteiro ao outro como a nós mesmos nos revelamos. Isso é permitido porque na figura do amigo nos deparamos com o nosso confidente, algo que nos faz perceber o quanto encontrar um amigo é também, e sobretudo, encontrar um ponto de equilíbrio na condução da nossa existência. Com efeito, a amizade é responsável por “restaurar os equilíbrios interiores” (Ibid., p. 177) do indivíduo, afirma Onfray, escrevendo aqui sob a inspiração de Francis Bacon:

De algum modo, ela é uma ciência singular, uma arte termodinâmica. Os prazeres e as dores que ameaçariam estragar a alma são assim desativados pela partilha, pela confidência. Daí a extrema modernidade das análises de Francis Bacon que define a amizade como um sentimento aparentado a confissão auricular, de onde ela procede (Ibid.).

Epicuro disse que “toda amizade deve ser buscada por si mesma, mas origina-se de seus benefícios” (EPICURO, 2014, 23, p. 30) terapêuticos, algo que também fora apontado por Sêneca: “Lucílio, meu excelente amigo, nada ajuda tanto um doente a recuperar como a afeição dos amigos, nada é mais eficaz para afastar de nós a expectativa e o medo da morte” (SÊNECA, 2018, 78, p. 329). Francis Bacon, por sua vez, escreve belamente que o principal benefício que a amizade nos proporciona é a reconfiguração de nossos medos e angústias mediante o “desabafo pleno dos tormentos do coração” (BACON, 2007, p. 88). O amigo é aquele “a quem você pode manifestar pesares, alegrias, medos, esperan-

ças, suspeitas, deliberações, e o que estiver no coração a oprimi-lo, em um tipo de absolvição ou confissão” (Ibid.). Essa definição da amizade reforça sua extrema raridade. A bem dizer, são mesmo raros os indivíduos que encontram alguém a quem possam se entregar confidentemente sem reservas numa relação de total cumplicidade ao ponto de extrair disso grandes benefícios para as suas vidas.

Encontrar um amigo, dizíamos, é ter a sorte de encontrar um outro eu, um eu que nos completa e graças ao qual podemos ser mais humanos. Ninguém expressou melhor essa bela ideia do que Montaigne: “Na amizade de que falo”, escreve o mestre por trás dos *Ensaio*s, as almas “se mesclam e se confundem uma na outra, numa fusão tão total que apagam e não mais encontram a costura que os uniu” (MONTAIGNE, I, 28, p. 281). Manifestação maior de uma relação por afinidade, amar um amigo é como amar a si mesmo, assim como proteger um amigo é proteger a si próprio. Por isso Montaigne conclui dizendo que, se lhe pressionassem a responder por que ele amava tanto Étienne de La Boétie, a resposta mais sincera que poderia dar seria esta: “Porque era ele; porque era eu” (Ibid.), simples assim! Só muito raramente alguém tem acesso a esse tipo de felicidade.

Por fim, é preciso dizer que o amigo tem uma função claramente hedonista em nossas vidas, pois ele possibilita uma alegria ampliada no sentido espinosiano da expressão na medida em que faz oscilar para cima nossa força de ação no mundo. Ou seja, o amigo nos proporciona *conatus*, isto é, potência de existir. No registro baconiano, Onfray escreve que a amizade é “a arte de amenizar as dores e pulverizar” as tormentas (ONFRAY, 1995, p. 177) existenciais. Nesse sentido, ela possui também uma “natureza catártica” e, como tal, “ajuda a viver instaurando o equilíbrio, a paz interior, a ordem dentro de uma alma onde o desequilíbrio” e a “guerra contra si mesmo” (Ibid.) ameaçam destruir o ser. No campo hedonista, continua ele, “a amizade é princípio de harmonia pelo qual, ao realizar a partilha dos afetos, aumentam-se as alegrias e diminuem as dores do amado, assim como as suas próprias” (Ibid.). Ora, segundo o princípio epicurista, “a amenização da aflição induz imediatamente o aumento de prazer” (Ibid.), por conseguinte, promove uma intensificação da vida. Assim, com seu equilíbrio restaurado ou conquistado, com sua vitalidade renovada ou fortificada, o indivíduo se apodera das condições de possibilidade para viver experiências estéticas concernentes exclusivamente a si, a seu corpo e à matéria de que a natureza é feita, porém partilháveis com seu quase duplo, o amigo.

5.5

Teoria do gozo estético: o sentido pleno do hedonismo

“Eu não tenho filosofia: tenho sentidos”, escreveu Fernando Pessoa sob o heterônimo de Alberto Caeiro (PESSOA, 2001, *O guardador de rebanhos*, II, p. 26). Precisamos ponderar sobre o significado dessa frase. Ora, o hedonismo é precisamente uma filosofia da exaltação dos sentidos do corpo. Contudo, essa filosofia, sabemos, não foi predominante na história das ideias, mas, pelo contrário, atravessou-a como um pensamento e uma atitude dos subsolos (ONFRAY, 1999a, p. 213): O hedonismo foi sempre uma filosofia marginal e uma corrente alternativa precisamente por dar importância e por fazer a sua afirmação. Já a tradição predominante, a filosofia idealista que remonta a Platão, é negadora do corpo e tem como principal atitude uma hostilidade em relação à natureza sensível das coisas terrenas. Filósofos do distanciamento do mundo e dos sentidos, os idealistas criaram paraísos conceituais como subterfúgios às exigências corporais tão manifestas quanto incômodas.

A esse respeito Michel Onfray lembra uma importante passagem da *Genealogia da moral*, de Nietzsche, na qual o pensador alemão define a atitude dos filósofos idealistas e ascéticos como sendo “caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos” e – e este é o ponto – completamente “dessensualizada” (NIETZSCHE, 1998, III, § 10, p. 105). Tal atitude se deve, diz Nietzsche, à “precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu” (Ibid.), ou seja, em seu início, o filósofo não pôde ser ele mesmo, não tinha meios de ser ele mesmo porque não teve a coragem necessária para sê-lo. Teve, então, que “imitar e mimetizar os tipos já estabelecidos do homem contemplativo”, e estes tipos eram “o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso” (Ibid.). Em suma, o ideal ascético foi o modelo e a atitude predominantes no início da filosofia e os filósofos pouco fizeram para se desviarem desse caminho. Devemos ao cristianismo o fato de que tal modelo tenha perdurado até bem recentemente (Ibid.). É a esse tipo de filosofia, tradicionalmente concebida como sendo a Filosofia, que Fernando Pessoa recusa, a ela preferindo, com razão, seus sentidos, ou seja, a vida.

A tradição hedonista tem sua origem, como vimos, em Leucipo e Demó-

crito, filósofos do átomo, da matéria e da corporeidade. O que quer o filósofo hedonista desde a Antiguidade abderitana? Ele deseja a mais harmoniosa integração da experiência da vida humana com sua mãe natureza, de quem o ser humano se afastou indevidamente. E, quanto à natureza, o que ela deu aos seus filhos de mais precioso para a experiência da vida? A sensibilidade, isto é, a faculdade de receber impressões e sensações que informam sobre a realidade. Com efeito, o que de mais intensamente a realidade nos oferece senão cores, sabores, sons, paisagens, superfícies ásperas e lisas, espessas e sutis, cheiros diversos, odores e eflúvios em abundância? A realidade dá sinal de si ao intelecto humano por meio de infinitas variações sensitivas. Tudo o que excita nossos cinco sentidos representa uma comunicação direta com o mundo tal como ele é. “Tudo é sensação” (CAVALCANTI FILHO, 2013, p. 196), disse ainda o poeta, ele que, por pensar assim, deu bem mais importância e credibilidade ao seu corpo que à sua alma (PESSOA, 2001, *Poemas inconjuntos*, p. 135). Fernando Pessoa expressa uma atitude sensualista a qual se caracteriza por confiar plenamente ao corpo o que lhe é de direito: a grande razão da vida.

Intimamente ligado ao prazer e à dor, todo o espectro fenomenológico sensitivo existe, evidentemente, para orientar a vida animal enquanto espécie em sua árdua tarefa de sobreviver para procriar. O meio ambiente natural fornece os meios para a vida biológica proliferar, cabendo aos indivíduos de cada espécie adaptar-se, sobreviver e passar seus genes adiante deixando à seleção natural o encargo do processo evolutivo ao longo das eras do tempo geológico. Este é, sabemos, o reino da necessidade. Mas o que melhor define o ser humano desde a invenção da agricultura, a cerca de dez mil anos, senão sua tendência de escapar à necessidade de viver conforme a necessidade? Comer, beber, dormir e fazer sexo apenas para dar, inconscientemente, o seu contributo à sobrevivência da espécie? Não para o ser humano. Graças ao advento da civilização, este animal se desviou de sua rota estritamente natural e deu a si próprio a possibilidade de que tudo o que lhe é vital e necessário fazer o seja feito com arte, isto é, com um avançado grau de artifício técnico capaz de conferir prazer e beleza às suas ações essenciais.

O filósofo hedonista, movido pelo princípio de “rematerializar a vida” (ONFRAY, 1999a, p. 214) após dois milênios de ideal ascético, filosofia idealista e religião do anti-corpo propõe, enfim, uma alternativa existencial para o nosso tempo: transformar a necessidade natural em experiência cultural e estética, o que para ele define o sentido pleno de seu pensamento. Assim, é em um punhado de páginas fundamentais de *A arte de ter prazer* que Michel Onfray faz um es-

boço do que seria, então, “uma filosofia do corpo” (Ibid., p. 213). Nelas o nome de Ludwig Feuerbach (1804-1872) adquire importância capital uma vez que se deve a esse pensador alemão a expressão “gozo estético”, uma criação conceitual maior para uma filosofia do prazer: “Com esta (...) expressão – ‘gozo estético’ – o hedonismo adquire seu pleno sentido: vontade de produzir formas únicas, de transfigurar o real em emoções, de tomar o mundo como um pretexto para beleza, excelência e prazer”, escreve Onfray (Ibid., p. 218). Quais são os meios para essa realização? Que “instrumentos” possibilitam uma tal “alquimia”? Ora, precisamente “os cinco sentidos” que, para tal tarefa, devem ser “exacerbados pela consciência” (Ibid.).

A palavra estética, já o dissemos, se relaciona com o sensível e diz respeito, antes de tudo, a apreensão da realidade pelos sentidos. Apenas por estes é que podemos sentir realmente a vida, isto é, cheirar, ouvir, ver, tocar e provar o mundo, um mundo tão pulsante de vitalidade quanto nosso corpo. Tudo o que a tradição idealista recusou em nome do inteligível – o corpo, o sensível, o tocável, o experimentável, o físico, o orgânico, a matéria, o devir, numa palavra, o real – a tradição sensualista e hedonista afirma e reivindica. O hedonismo, repitamos, é uma filosofia que pretende reconciliar o ser humano com sua natureza própria e com a natureza das coisas que o cercam, sendo por isso uma exigência de sua efetividade o contínuo aprimoramento dessa relação. Para alcançar esse objetivo Michel Onfray aposta tudo na mediação do artifício cultural que, em sua obra, aparece associado às belas-artes: ele deseja um pensamento do belo a serviço de uma prática voltada à promoção do júbilo, uma estética que seja não como um fim em si mesmo, mas um meio para uma ética. Vimos esse princípio operando em relação à construção de si e na busca da bela *individualidade*; depois o constatamos em relação aos *outros* através da lógica dos círculos éticos. Ele se expressa agora em relação ao *mundo* e à sua matéria diversamente modificada e modificável, inclusive e principalmente por força do artifício e da genialidade humanos.

Fernando Pessoa teria apreciado – se é que não apreciou – ler esta bela frase de Feuerbach: “É verdadeiro o que se manifesta aos sentidos”. Ou então esta outra: “A manifestação do sensível é a própria realidade” (Citado por ONFRAY, 1999a, p. 214). Para Feuerbach, a sensibilidade é a própria essência do ser humano: mais do que pensar ou imaginar, sua natureza é sentir. É por isso que, na contramão do idealismo, tudo o que contraria esse princípio – filosofias, religiões, abstrações fantasmáticas, pensamento sobrenaturalistas etc. – corrompe a humanidade mesma (ONFRAY, 1999a, p. 215) porque a aliena de sua razão de ser. Fazer os humanos desconfiarem do mundo e de seus próprios sentidos significa

afastá-los da vida. Antes de Nietzsche, o autor de *A essência do cristianismo* já afirmava consistir na “negação dos sentidos” a “fonte de todas as loucuras, maldades e doenças que povoam a vida humana” (Citado por ONFRAY, 1999a, p. 215). Por outro lado, em uma contraposição radical à lógica ocidental dominante, ele dizia que “a afirmação dos sentidos é a fonte da saúde física, moral e teórica” (Ibid.). Daí esse imperativo ético hedonista formulado por Feuerbach: “Se você quer melhorar os homens, torne-os felizes; mas, se quer torná-los felizes, vá às fontes de todas as felicidades, de todas as alegrias – aos sentidos” (Ibid.).

Transformar a necessidade em estética significa ir precisamente aos sentidos, entretanto é preciso fazê-lo munido de uma atitude filosófica que permita ao indivíduo lidar com a exuberância da vitalidade de seus cinco sentidos. Para fruir mais e melhor da saúde e da liberdade que Feuerbach associa à sensibilidade bem cultivada, o ser humano precisa, antes, reconciliar-se com o seu próprio corpo. O que vai tornar possível esse processo é a união de uma consciência bem constituída e esclarecida com o desejo de viver prazeres saudáveis passíveis de gerar uma autêntica felicidade aqui e agora, na emergência de uma imanência afirmada como tal. Sobre isso, Onfray lembra que:

O indivíduo cioso de hedonismo deixará de considerar seu corpo como uma estranheza, um estranho, mas será preciso também aceitar as fulgurâncias que o habitam. Mais ainda, tratar-se-á de suscitar-las, de decuplicá-las e de assegurar sua vitalidade. Para isso, a consciência é chamada a desempenhar um papel arquitetônico: transfigurará essa energia para evitar que ela seja apocalíptica, perigosa e mortífera (ONFRAY, 1999a, p. 217).

Nessa ordem de ideias, reafirmemos que a pulsão de morte pertence ao asceta que nega a vida ao combater o júbilo para louvar, em seu lugar, a dor que mortifica o corpo, mas também, no outro extremo, ao tolo que se entrega sem consciência, sem personalidade, sem forma e sem medida aos prazeres de todos os tipos. Nesta atitude o sujeito se mantém próximo, senão ainda inteiramente prisioneiro, do reino bestial donde todos nós provimos. Na outra, a cultura e o pensamento abstrato estão presentes, por certo, mas, mórbidos, servem à morte. Confirmemos, portanto, que o hedonismo filosófico é, por assim dizer, a forma quintessenciada de o ser humano lidar com sua potência fruidora. No gozo desregrado, há uma entrega passiva aos imperativos da natureza e à sua força cega capaz de fazer o indivíduo sofrer, agonizar e até mesmo morrer em nome do prazer, como ocorre nos casos de dependência química. No gozo estético, a inteligência e a consciência ampliada lançam mão das modalidades do belo para fazer do prazer

uma força maior em benefício da vida. Trata-se, em última instância, de buscar a experiência de viver prazeres esculpidos pela arte do *sentir*.

Pois assim como o pensamento, também a consciência não é senão uma modalidade corporal, ou seja, ela existe pelo e para o corpo, e não o contrário: “A consciência não é exterior ao corpo”, afirma Onfray, “ela é, do corpo, o que melhor exprime as veleidades apolíneas de ordem” (ONFRAY, 1999a, p. 217). Dito de outro modo, a consciência é o corpo, corpo informado sobre si mesmo quanto à sua sensibilidade, pois a consciência é a forma pela qual o corpo se manifesta ordenado e guiado por uma razão que lhe é inerente. Do ponto de vista estético e utilizando o vocabulário kantiano, Onfray ensina que não é o entendimento que comanda a sensibilidade, mas, antes, o entendimento é que está “a serviço da sensibilidade” (Ibid., p. 115). A consciência existe, então, para servir à razão do corpo, e não o corpo para servir à consciência. Tanto é assim que “a meditação da vontade, da consciência e da inteligência dos acontecimentos escalona definitivamente os gozos bestiais e os prazeres hedonistas” (Ibid., p. 217), marcando-lhes uma diferença menos de natureza do que de grau e apontando para o que é preciso nunca perder de vista: gozar sem consciência significa arruinar a alma (Ibid.), logo o corpo.

É a consciência, portanto, que modera o ímpeto da energia vital retendo-a sob certos limites. A inteligência, por sua vez, se apropria dessa matéria bruta para lhe conferir formas humanamente viáveis. Por outras palavras, “o cérebro age como um filtro que decodifica o prazer, lhe dá sua plenitude e sua forma intelectual”, pois “o prazer sem encéfalo não pode ser estético” (Ibid.). Vê-se o quanto a razão e a lucidez são vitais no projeto filosófico de Michel Onfray: é que para ser estético, o prazer precisa passar por um processamento que busca conferir determinada forma pela qual as emoções envolvidas com o gozo possam aflorar. Não é qualquer forma que é aceitável, mas uma forma humanamente expressiva e eticamente viável. Só a consciência permite fazer do gozo um critério ético porquanto não basta sentir o júbilo, é preciso, sobretudo, “saber que se está desfrutando”, e é essa faculdade clara e julgadora que caracteriza o “gênero humano em sua relação com o prazer” (Ibid.).

A consciência e a inteligência potencializam assim o prazer e ampliam as possibilidades de habitar este mundo entre júbilos e alegrias, apesar de suas dores e dos seus sofrimentos. Trata-se, aqui, de apreender a realidade de maneira ao mesmo tempo poética e filosófica, ética e estética, passional e racional, intuitiva e científica, natural e artificial. Disso podemos extrair uma justificada expansão da palavra *prazer* para muito além da circunscrição conceitual comum que a associa

exclusivamente à mera sensação agradável. Para Onfray, o hedonismo pertence à tradição do pensamento vitalista porque concebe o prazer como uma pulsão afirmadora da vontade de vida. De fato, os próprios ascetas corroboram desde sempre para a verdade desta afirmação já que, em seus esforços sem fim para negar e aniquilar a vontade de vida que lhes habita, tomaram sem cessar, em qualquer ocasião, o prazer como o principal inimigo a ser abatido.

5.5.1

Dos três sentidos: quanto ao olfato

Munido de suas ideias sensualistas, o hedonista não negligenciará nenhum de seus cinco sentidos, mas, pelo contrário, cada um deles será “tratado como permitindo um acesso estético ao real” (Ibid., p. 218). Não obstante isso, sempre a contrapelo da tradição, em *A arte de ter prazer* Onfray inicia sua reflexão sobre esse ponto mais sensualista da ética hedonista destacando aqueles sentidos do corpo humano que desfrutam da pior ou de nenhuma reputação entre os filósofos em matéria de belas-artes, a saber, o olfato, o paladar e o tato. Não se trata de privilegiar estes três sentidos em detrimento da visão e da audição, mas de fazer apontamentos para uma reparação estética e uma reabilitação histórica visando à equivalência hierárquica entre os cinco sentidos, algo a que uma filosofia do corpo não pode prescindir. Assim, uma vez que tudo já foi dito acerca da audição e da visão e de suas respectivas artes, deixemos estes sentidos um pouco de lado e acompanhemos Onfray em suas linhas gerais dedicadas ao olfato para, na sequência, abordarmos também aquelas que foram escritas para instigar uma reflexão sobre o paladar e o tato.

O olfato, que é sem dúvida o sentido do corpo humano mais desprezado dentre todos, encontra na obra de Michel Onfray um lugar especial. Com efeito, o nosso autor considera que o cheiro permite “apreender o mundo numa modalidade inabitual, no entanto fundamental” (Ibid., p. 111). Para tomar isso como verdade é necessário, entretanto, ser discípulo de Demócrito de Abdera e de Aristipo de Cirene a um só tempo. Ou seja, é preciso, em filosofia, reivindicar um materialismo hedonista para poder, com orgulho, conceber “os eflúvios” e “os perfumes” como instâncias realmente dignas de apreciação estética tanto quanto de análises filosóficas. Os odores são “como certo tipo de manifestações do mundo”, algo como uma expressão, por outros meios atômicos, de seus fenômenos e “de suas

vibrações” (Ibid.). São, portanto, tão consideráveis para a arte e para a vida como qualquer outro fenômeno da natureza. Essa visão do mundo, demasiado sensuualista, foi, à sua maneira, combatida por Platão que, no *Filebo*, por exemplo, faz Sócrates dizer que “os aromas” são “prazeres menos divinos” se comparados aos que são proporcionados pela visão e pela audição (PLATÃO, 2012, p. 157). Convenhamos: “Menos divinos” significa, no vocabulário platônico, mais impuros e corruptíveis. Por conseguinte, os cheiros correspondem a um prazer mais próximo do animalesco. Trata-se de uma sutileza retórica de Platão para depreciar os poderes das narinas e mandar um recado crítico ao filósofo Aristipo que, como se sabe, foi um notório defensor do valor estético das essências odoríferas. Platão, porém, é idealista, e “um idealista”, em qualquer época que seja, tem sempre “um nariz atrofiado” (ONFRAY, 1999a, p. 111).

Onfray chama de “contenderes do nariz” tanto aqueles que difamam os cheiros, como Platão no *Filebo*, como os que utilizam a faculdade olfativa para fins nada nobres, contribuindo, desta forma, para a sua desvalorização estética. Sem nos determos nesse ponto mencionemos, de passagem, o caso de Kant, filósofo magnânimo em seu elogio à visão, mas que, proporcionalmente, atribui indignidade ao olfato – e talvez por isso mesmo faça tão mau uso de sua faculdade olfativa (Ibid., p. 113). O problema não é que sua filosofia estética negligencie o nariz: se Kant escolhe privar-se de um de seus sentidos, isso é de menor importância. Ocorre, no entanto, que o pensador prussiano faz “um uso perverso de suas narinas” (Ibid.), e esta é a crítica que Onfray lhe dirige: “É em oportunidades surpreendentes que se vê o pai da crítica utilizar seu nariz” (Ibid., p. 137), como, por exemplo, para manifestar seu racismo. Com efeito, Kant privilegia o olfato apenas para fazer valer a fantasia de sua distinção racial, pois realmente “o filósofo das Luzes põe em cena seu apêndice nasal para elaborar a descrição que faz das raças negras” (Ibid.). Para além de qualquer consideração estética, a atenção de Kant sobre a questão olfativa se detém estranhamente sobre um ponto específico: “O odor dos negros...” (Ibid.).

Kant chega até mesmo a lançar mão da química especulativa do seu século e da teoria das combustões orgânicas para defender a ideia de que os brancos são mais vigorosos que os negros e que aqueles cheiram bem enquanto estes emanam maus odores. Para demonstrar, Onfray cita algumas linhas kantianas extraídas do opúsculo *Definição do conceito de raça humana*, texto de 1785, presente no livro *Filosofia da história*. De fato, nesse texto podemos ler o seguinte:

O odor forte dos Negros, que nenhum cuidado de limpeza

consegue dissipar, permite supor que sua pele elimina de seu sangue uma grande quantidade de flogístico, de modo que neles o sangue se serve dela para se desflogistizar num grau muito superior ao nosso (KANT, 1947, p. 146).

Noutro opúsculo, chamado *Das diferentes raças humanas* (1775-1777), sempre fazendo uso desse tipo de vocabulário aparentemente científico, o filósofo prussiano recorre dessa vez ao “excesso de partículas de ferro” no “sangue humano” e à “liberação de ácido fosfórico” para chegar às razões pelas quais “todos os Negros” cheiram tão mal (Ibid., p. 50). Essa forma de praticar o racismo com o apoio das narinas não é exclusiva de Kant, mas, antes, parece ser a tendência de um mal histórico: de Marco Aurélio a Schopenhauer, passando por Buffon, Onfray analisa como “a metodologia branca” se serviu do nariz “para farejar o impuro, a mistura, o inferior” (ONFRAY, 1999a, p. 142) ou suposto como tais por racistas, escravistas e antisemitas consumados (Cf. Ibid., p. 111-155). A reboque desse uso pervertido e perverso das narinas, a faculdade olfativa em si mesma se torna ainda mais desprivilegiada do ponto de vista estético. Infelizmente, para alguns, ela foi de fato uma sensibilidade grosseira, pois para uma legião de filósofos o olfato teve apenas esta utilidade: difamar e justificar um racismo tribalista. Nesse sentido, como escreve Onfray,

o nariz dos filósofo não é um órgão inocente, e o uso que fizeram dele revela o quanto associaram o olfato à recusa do outro e de seu corpo. A desconfiança para com o nariz é cúmplice da recusa da carne, e o recurso ao faro por parte dos pensadores evidencia suas antipatias (Ibid., p. 135).

Ao nosso autor, entretanto, interessa a reabilitação das narinas e o elogio ao olfato, visto que o nariz, em matéria de estética, é o grande esquecido da história da filosofia. Onfray chama a atenção inclusive para a inutilidade de “procurar reflexões, mesmo que modestas, ou análises dignas desse nome concernentes aos cheiros, aos perfumes, aos aromas nas obras de filosofia dedicadas ao julgamento do paladar, à estética, à análise dos sentimentos, emoções ou percepções artísticas” (ONFRAY, 2008, p. 108). Os teóricos do corpo estético ouvem e veem o mundo muito bem, ocasionalmente até anotam alguns de seus sabores nutritivos. Em contrapartida, parece que não sentem as variações odoríficas que os cercam dado o silêncio que fazem a esse respeito. Agindo como se não tivessem narinas,

insensíveis aos cheiros, aplicam toda a sua atenção e reflexão exclusivamente à visão e à audição. “Tudo para o olho! E uma complacência igualmente para com a orelha” (Ibid.), mas nada, nenhum escrito, nenhuma consideração séria sobre o nariz. Por qual razão? Por que dois dos cinco sentidos têm mais prestígio e dignidade filosófica? E quanto aos demais, por que são negligenciados? O que motiva essa eleição que limita a exploração teórica e prática da sensibilidade humana ao ato de ver e ouvir?

Michel Onfray lembra que há questões biológicas a serem consideradas: é que o ancestral do humano, ao se tornar um ser bípede e liberar as mãos da tarefa de patear, desenvolve um cérebro mais complexo ao qual a natureza, ao longo de milhares de gerações, acrescenta um córtex. As condições de vida nas savanas mudam e por falta de exigência adaptativa ao meio o homínideo deixa de sentir os cheiros tão bem quanto seus ascendentes quadrúpedes. Em contrapartida, de pé, sua visão se desenvolve mais, ele passa a enxergar melhor (Ibid., p. 109) e, ao menos em parte, “o odor desaparece em proveito da imagem” (Ibid.). Significa dizer que

o processo de hominização nos transformou em animais bem dotados para ver, mas deficientes em sentir cheiros e gostos. Ou seja, a civilização desnaturou esse animal que ainda somos e nos transformou em olhadores do mundo à custa de uma deplorável incapacidade de cheirá-lo e prová-lo. Assim, nos apartamos cada vez mais do real, contentando-nos em usufruir das imagens que dele formamos (ONFRAY, 2018a, p. 40-41).

A esse processo de “desnaturação” do ser humano responsável por atrofiar “os sentidos da degustação e da olfação” (Ibid., p. 46) é preciso acrescentar outro fator de peso, mais próximo de nós, que é o de uma aculturação a contento. E aqui o idealismo e o espiritualismo estendem toda sua influência já que convém a essa tradição do pensamento dar preferência aos olhos e aos ouvidos em virtude de serem estes os órgãos da sensibilidade responsáveis por circunscrever o mundo e mantê-lo a certa distância do corpo, algo impossível de ocorrer com o paladar, o tato e olfato, faculdades sensitivas que “supõem a carne e o corpo em sua totalidade” (ONFRAY, 2008, p. 108) em contato direto com o mundo físico. Ou seja, a recusa em atribuir o mesmo nível de dignidade estética aos cinco sentidos se deve a um princípio de negação do mundo. Enquanto a audição e a visão afastam o ser

humano da natureza, já que se pode ver e ouvir a distância, o paladar, o olfato e o tato aproximam demais dela, e é por isso que se confere primazia àqueles sentidos enquanto o desprezo é dispensado a estes. Os primeiros diminuem a presença do corpo afastando-o das coisas sensíveis e naturais enquanto promovem uma suposta maior aproximação do intelecto com as ideias puras: afastam do mundo imanente, aproximam do mundo transcendente. Os segundos, por sua vez, invertem a lógica: fazem pouco caso das abstrações e empiricamente estreitam os laços entre o corpo e a natureza, reconectando assim aquele com esta.

A diferença está, portanto, no fato de que a visão e a audição são sentidos mediadores (ONFRAY, 1999b, p. 84-85), ou seja, eles se interpõem entre os humanos e as coisas de modo a distanciá-las deles. Dessa forma, se comprometem minimamente com a matéria (Ibid.). Contrariamente, a pele, o nariz e a boca são sentidos da imediatidade, isto é, mantêm uma relação de contato muito direta com os elementos dos objetos. Aqui, o corpo está inteiramente comprometido em sua interação com os compostos dos outros corpos uma vez que só se pode tocar, cheirar e degustar os frutos do mundo se nos entregamos a um contato íntimo entre pele, nariz, língua e a natureza das coisas. Por outro lado, ali, no olhar e na audição, o mundo aparece ao indivíduo como se fosse mais puro e asséptico do que realmente é em razão de o contato com as coisas visíveis e audíveis se darem de forma distanciada e discreta. Os olhos e os ouvidos são os sentidos da *representação*. O nariz, a pele e a boca são os da experimentação.

O conde de Buffon (1707-1788), que disse belas coisas acerca dos sentidos e nos convida ao bom uso de nossa sensibilidade física prioriza, no entanto, a visão e a audição, expressando assim claramente o seu idealismo. Para ele, os sentidos da audição e da visão são “mais delicados e castos” (In: DIDEROT, 2017, p. 468). Por outras palavras, são mais puros, uma vez que são menos sensualistas. Consequentemente, as artes ligadas a esses sentidos são privilegiadas e “merecem um lugar de distinção” (Ibid.). Assim, tanto a pintura como a música, afirma Buffon, são artes que concentram seus prazeres, prazeres “mais inocentes” e menos voluptuosos, “na alma: uma pelos olhos, a outra pelos ouvidos” (Ibid.). No desfrute estético da audição e da visão o corpo está, aparentemente, menos presente, portanto é menos solicitado para contemplar seus objetos que, por sua vez, estão razoavelmente distantes. Em compensação, nenhuma consideração estética é feita com respeito aos três outros sentidos, mas sim uma afirmação antisensualista e anti-hedonista generalizada: “Pode ser que os prazeres dos sentidos sejam os mais vivos”, diz Buffon, “mas parecem-me”, conclui ele, “os menos dignos do homem” (Ibid., p. 469).

De fato, para aqueles que preferem o plano das ideias a uma experiência sensual e concreta com a natureza, apenas a visão e a audição lhes permitem uma apreciação dos fenômenos do mundo ou, antes, a representação artística desses fenômenos, no conforto da grande distância entre a realidade e a abstração que dela se faz. Os idealistas gostam das zonas que protegem do mundo sensível que eles consideram impuro e corruptível. Ver e ouvir é, esteticamente falando, o mais próximo que podem chegar do almejado prazer dito puro, o qual é sempre um prazer associado mais ao intelecto que ao corpo, mais à alma que à carne. Devido a essa fantasia dualista que separa corpo e mente, “quanto maior é a proximidade do objeto, mais a repulsa invade o filósofo” (ONFRAY, 1999a, p. 117). Esse “distanciamento do mundo” aparece aqui como “o sintoma manifesto do sacrifício ao ideal ascético”, pois “ver”, bem como ouvir, “isola e distancia do real” (Ibid.) ao passo que tocar, cheirar ou provar aproximam demais a realidade ao ser humano, integrando-o ao mundo mundano, pois estes sentidos trazem para junto dele a matéria bruta de que é composta a realidade. Aqui o corpo se faz mais evidente, mais presente, mais ativo e solícito, fato este que incomoda demasiado os adeptos do puro espírito. Eis porque “a imagem e o som dispõem de um status intelectual negado aos sabores, odores e percepções táteis” (ONFRAY, 2008, p. 108). Ora, “a boca, o nariz e a pele, não apenas a polpa dos dedos, já tão restritiva, supõem as mucosas e as secreções” (ONFRAY, 2008, p. 108), portanto evidenciam por demais o corpo em suas indiscrições elementares tidas pelos ascetas como coisas bestiais, logo repulsivas.

Poderiam objetar que também a audição, por exemplo, só é possível devido às ondas sonoras, após serem captadas pela orelha (que funciona como uma concha acústica), fazerem vibrar a membrana timpânica situada bem no interior do ouvido, de modo que há aqui, sim, uma clara interação física entre a matéria externa e o corpo humano que por ela é afetado. Sem dúvida. Todavia, não deixa de ser igualmente evidente que esse processo, por mais físico e mecânico que seja, é, tal como a visão, extremamente sutil quanto à percepção que podemos ter do funcionamento do corpo humano. Se, por um lado, não vemos as ondas sonoras sendo ricocheteadas pelo ambiente até atingirem nossas orelhas, menos ainda nos damos conta do que ocorre no interior do ouvido, este órgão de função exclusiva que funciona, assim como o olho, com enorme discrição. Como não notamos as ondas de som e de luz que os permitem, as faculdades de ouvir e de enxergar nos dão realmente a impressão de serem demasiado cerebrais, visto que apenas seus efeitos, na forma de representações mentais, são percebidos. Assim, na prática, ver e ouvir mantém certo grau de inatividade do corpo, dando a falsa ideia de que o organismo não está implicado no processo, mas apenas a alma. Daí a aparência

de pureza e de assepsia no ato de olhar e de escutar a qual se vale Buffon para dizer que estes sentidos são “mais delicados e castos” em comparação aos demais.

De fato, com os outros três sentidos o cenário é radicalmente outro: convocando sem nenhum pudor as mucosas e as secreções, eles chafurdam, explícita e literalmente, na matéria das coisas se fazendo sentir com muito mais intensidade física. Para isso, solicitam movimentos corporais que insinuam algo pelo que os puros de espírito têm grande aversão, vale dizer, o nosso parentesco com os outros animais. Para sermos mais precisos, digamos que a excitação desses sentidos põe à vista o que para muitos deve continuar oculto: a nossa própria animalidade. Com efeito, a língua, o nariz e a pele são rejeitados em razão de testemunharem “a animalidade que subsiste no homem” lembrando-o constantemente que “tocar, fungar, farejar, mastigar, engolir, deglutir são operações que invocam a digestão e a defecação”, logo “a submissão” de cada um “às necessidades naturais” (Ibid.). O nariz, por exemplo, é o “órgão dos animais que caçam, matam e comem” (Ibid.), uma herança que trazemos inscrita em nosso DNA já que fomos, por milhões de anos, caçadores e coletores. Evidenciar isso, porém, fere o orgulho de Narciso.

Contato direto com o mundo; aproximação íntima entre a natureza e o ser humano que, intelectualmente prepotente, pretendeu abstrair-se dela; questões biológicas que fazem dos outros bichos nossos primos e irmãos; sacrifício dos sentidos como forma experimentação do mundo em nome de um intelectualismo ascético; por tudo isso “os filósofos oficiais” (Ibid., p. 109) promoveram uma hierarquia da sensibilidade estabelecendo que ver e ouvir são “sentidos nobres”, ao passo que cheirar, tocar e degustar pertencem à categoria dos “sentidos ignóbeis” (Ibid.). Eles criaram assim um corpo amputado e, no mesmo passo, comprometeram a experiência estética já que, na história das ideias sobre do Belo, três quintos dos sentidos humanos estão ausentes. Em suma:

Tudo bem quanto aos primeiros [os “sentidos nobres”], aos quais se associam sem constrangimento práticas elaboradas e técnicas sutis que geram a arte das imagens e dos sons, a pintura e a música, todas elas atividades incontestavelmente ligadas à estética – cuja etimologia lembra a capacidade de... sentir. Em contrapartida, seria inútil procurar, nas obras de filosofia, um elogio ao olfato, ao paladar ou ao tato, mais ainda uma celebração de atividades artísticas associadas: ninguém reconhece a enologia, a ciência dos perfumes, a gastronomia como disciplinas ligadas integralmente às belas-artes (Ibid.,

p. 109-110).

Em *A arte de ter prazer* Onfray acrescenta outras considerações pertinentes ao elogio do olfato. Ele lembra, por exemplo, a defesa que Nietzsche faz das “virtudes do nariz” (ONFRAY, 1999a, p. 134), especialmente a partir de uma passagem emblemática do *Crepúsculo dos ídolos* onde, de fato, o pensador alemão exalta esse “delicado instrumento” a serviço do ser humano que é a faculdade olfativa. Leiamos Nietzsche:

E que finos instrumentos de observação temos em nossos sentidos! Esse nariz, por exemplo, do qual nenhum filósofo falou ainda com respeito e gratidão, é, por ora, o mais delicado instrumento à nossa disposição: ele pode constatar diferenças mínimas de movimento, que nem mesmo o espectroscópio constata (NIETZSCHE, 2006, III, § 3, p. 26).

Essa valorização dos sentidos como forma autêntica de apreensão e observação da realidade não deixa de aproximar Nietzsche a empiristas notórios como Locke e Hume. Antes deles, também Montaigne dera sua contribuição ao sensualismo afirmando que “todo conhecimento se encaminha a nós” única e exclusivamente “pelos sentidos” os quais, seja dito com clareza, “são nossos” verdadeiros “mestres” (MONTAIGNE, 2006, II, 12, p. 383). Além disso, sem desprezar nenhum deles, Montaigne dissera, ainda, que “não há sentido que não tenha um grande poder e que não traga por seu intermédio um número infinito de conhecimentos” (Ibid., p. 387). Sendo assim, toda filosofia que não seja sensualista não passa de uma fantasia do espírito ou, para dizê-lo como Nietzsche, é apenas “metafísica” ou “teologia” (NIETZSCHE, 2006, III, § 3, p. 26). Em *Ecce Homo*, o pensador que desmascarou o idealismo, a metafísica tradicional e a moral de rebanho dirá que deve sua sagacidade extraordinária precisamente ao seu faro: “Eu fui o primeiro a *descobrir* a verdade, ao sentir por primeiro a mentira como mentira – ao *cheirar*...”, escreve Nietzsche, que arremata: “Meu gênio está nas narinas...” (NIETZSCHE, 1995, IV, § 1, p. 109).

Se nenhum filósofo falou com “respeito e gratidão” do olfato, o bom exemplo, o mais livre exemplo, vem da literatura, no caso, do célebre romance *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust (1871-1922), um clássico maior da literatura do século XX que Onfray considera como “um monumento às sensa-

ções” (ONFRAY, 1999a, p. 218). De fato, trata-se de uma obra em que até mesmo a “sebe de pilriteiro”, os “aromas da flor de laranjeira” ou o “cheiro bom do lilás” (Ibid.) adquirem autoridade, honra e nobreza filosóficas já que, sob uma escrita (parcialmente) ficcional, se tornam objetos dignos de reflexão existencial. Além dos cheiros da natureza, Proust fala ainda da experiência marcante “dos perfumes de mulheres, dos eflúvios discretos que lembram à memória e fazem surgir na consciência a imagem de um ser particularmente amado” (Ibid., p. 219).

Nesse sentido, Albert Camus considera que a obra de Proust trata “da mais difícil e da mais exigente das memórias, a que recusa a dispersão do mundo como ele é e que”, para isso, “tira de um perfume redescoberto o segredo de um novo e antigo universo” singular (CAMUS, 2011, p. 306). O que Proust constrói, prossegue Camus, é uma poderosa síntese, uma unidade de sentido artístico que se dá a partir do encontro de uma “lembrança perdida” com uma “sensação” olfativa “presente”. Ou seja, um cheiro específico produzido pela natureza hoje é o mesmo que se manifestou em um momento singular vivido num ontem já longínquo. Assim, um tempo há muito perdido para o espírito porque há muito foi vivido pelo corpo, porém salvo na memória olfativa, subitamente vem à consciência para se tornar um tempo redescoberto em toda sua grandeza emocional no instante preciso em que o cheiro a ele associado é novamente experimentado. As doces lembranças retornam com a sua carga emotiva original, e o dispositivo que desencadeia essa experiência estética magnífica são os odores ou, por outras palavras, a “impressão produzida no olfato pelas emanações voláteis dos corpos” (Cf. Aurélio, verbete “odor”).

Assim, a arte de Proust dignifica os poderes cognitivos do olfato para promover, através da linguagem, a experiência estética de um reencontro entre um passado de memórias felizes com uma consciência presente que recusa o esquecimento e a dispersão próprios da realidade contingente. Podemos então afirmar que o olfato evidencia o corpo como um “guardião fiel de um passado” que o “espírito jamais deveria esquecer” (PROUST, 2010, p. 17). O mundo romanesco de Proust não é, pois, mais do que o mundo próprio de uma memória (CAMUS, 2011, p. 306), e nele os cheiros exercem um papel fundamental. Como poderia ser diferente, se o olfato é um dos sentidos mais fortemente associados à memória, sobretudo à memória afetiva de uma infância há muito desaparecida? “Respiro um odor de uma rosa”, escreve Henri Bergson, “e imediatamente lembranças confusas de infância me voltam à memória” (Citado por ONFRAY, 1999a, p. 219).

Como os poderes de uma faculdade sensorial capaz de ativar no cérebro, de

modo tão vívido, experiências de um passado distante puderam ser desprezados por aqueles que se debruçaram sobre a arte do *sentir*? O simples fato de cheirar uma flor, a rolha de um vinho perfumado, o cheiro próprio e perdurante de um lugar, do bairro de nossa infância, por exemplo, um perfume específico que de imediato ativa na memória dias e épocas peculiares de nossa experiência de vida, tudo isso excita o cérebro e faz com que uma complexa cadeia de redes neuronais traga à tona lembranças bastante vivas, mas há muito adormecidas nos recônditos do sistema nervoso. O que é despertado pelo olfato é a memória corporal de uma trajetória existencial única e irreplicável. Possuímos algo em torno de 20 a 25 milhões de células olfativas. Para fruir dessa capacidade, ainda que bastante limitada se comparada a de outros animais, é preciso que a consciência e a arte humanas valorizem essa sensação fazendo dela, como Proust e Bergson exemplarmente fizeram, uma experiência a um só tempo poética e filosófica. É a estes mestres do sensualismo que Michel Onfray se junta quando nos convida a aguçar o potencial olfativo: “O nariz”, afirma ele, deve ser “investido dos poderes de fornecer do mundo uma abordagem singular” onde “a consciência aumentará seus poderes” e “a memória seus prodígios” (ONFRAY, 1999a, p. 219). Exploremos, pois, os cheiros que a vida nos oferece e consideremos a possibilidade de filosofar a partir dos odores.

5.5.2

Quanto ao paladar

Com exceção da pele, que cobre toda a superfície do corpo, não deixa de ser interessante o fato de que todos os demais órgãos da sensibilidade se concentrem anatomicamente no rosto, o que dá uma imagem de proximidade comunicativa máxima com o cérebro, o verdadeiro centro nervoso da sensibilidade humana e não apenas humana. “O rosto, enquanto lugar em que se inserem os órgãos dos sentidos, oferece protuberâncias e volumes, mas sobretudo aberturas pelas quais se infiltra o mundo” (Ibid.). A boca é sem dúvida a mais intrigante dessas “aberturas que operam a junção entre o” mundo “exterior” e o mundo “interior” (Ibid.). Órgão da comunicação oral a serviço do pensamento, a boca é sobretudo o órgão que nos conecta ao mundo natural por meio da necessidade que temos de nos nutrirmos dele. Ela é então “o vestíbulo da necessidade alimentar, nutricional e vital” (Ibid.), escreve Onfray, que já consagrou dois livros às questões dietéticas, livros nos quais propõe tanto uma problemática sobre os hábitos e costumes alimentares dos filósofos quanto uma filosofia do gosto propriamente dita.

Os franceses amam a cozinha. Como não fariam desta arte, também ela, objeto de suas considerações, de suas análises e meditações filosóficas? Uma filosofia do belo e do gosto não se reduz aos sentidos ditos nobres (ONFRAY, 1999b, p. 104), mas diz respeito, apesar da tradição, a todos os sentidos do corpo humano e seus respectivos objetos. De fato, o nosso autor considera que qualquer tema relacionado à vida concreta é passível de receber tratamento filosófico, qualquer um, visto que, em verdade, “não há objeto filosófico específico que durma num céu de ideias próprias, longe do mundo” (Ibid., p. 103): o que existe são “tratamentos filosóficos de todos os objetos possíveis e imagináveis” (Ibid.). Ora, como algo tão vital como a matéria alimentar, mas também a que trata dos líquidos que hidratam ou embriagam o corpo, não seriam dignas da razão filosófica estética? Como pensar o corpo ignorando os elementos que mais diretamente interagem com ele? Quanto ao mais, existem questões evidentemente éticas ligadas aos hábitos alimentares. Deveríamos deixá-las de lado?

Talvez os filósofos profissionais desprezem o paladar como objeto estético pelas mesmas razões que o fazem em relação ao olfato: trata-se de dois sentidos do corpo muito “generosos em mostrar o quanto o homem que pensa e medita é ao mesmo tempo um animal que sente cheiro e saboreia”. Por isso, aponta Onfray, “o descrédito lançado a todas as atividades estéticas que fazem apelo aos sabores e aos odores, assim como às artes da cozinha e da bebida” (Ibid.). Não obstante, vem precisamente da alimentação humana o mais notório exemplo de como uma necessidade fisiológica pode ser transformada em virtude estética, algo que por si só torna o tema relevante, e mais que relevante. De fato, a questão da gastronomia é emblemática porque ilustra com perfeição a diferença existente entre prazer bestial e gozo humano; entre hedonismo natural e filosofia do prazer; entre “animalidade pura” e “humanidade impura”, ou seja, a diferença entre a natureza entregue à sua lógica exclusiva e a intervenção da arte, da cultura e do artifício humanos no tratamento das satisfações de nossas necessidades mais vitais, as quais são também as mais prementemente recompensadoras do ponto de vista do prazer: beber e comer.

A fome em si mesma pode muito bem ser saciada de “maneira sumária por uma pura e simples ingestão de alimentos” (ONFRAY, 1999a, p. 219), independentemente da aplicação de uma sensibilidade estética devotada à ciência dos prazeres da mesa. Uma vez que a fome atíça o apetite e provoca os incômodos físicos universalmente conhecidos, muitos são os que se satisfazem com o imediato e simples alívio da fome sem maiores preocupações com o ato de comer como um ritual artístico provedor de prazeres sutis e de experiências estéticas enrique-

cedoras. Pensando em uma humanização mais elaborada, o que exige cultura e artifício, Michel Onfray tem outra postura: ele exalta a gastronomia como uma arte humana ligada aos imperativos de uma natureza literal, sua matéria prima. Ao mesmo tempo, essa arte é aquilo que permite ao ser humano se libertar um pouco dessa natura na medida em que a transforma noutra coisa. Nesse sentido, “sair da natureza implica a ação da cultura” (ONFRAY, 1999b, p. 95) enquanto instrumento transfigurador das necessidades naturais, sempre manifestas, em artifícios culturais (Ibid., p. 96). Daí a importância que Onfray confere à culinária em sua obra, tida sempre como “a cultura acrescentada à necessidade em matéria de boca” (ONFRAY, 1999a, p. 220), o que pressupõe elementos artísticos (Ibid.) e éticos ligados a esse ato apenas aparentemente tão simples como é o de se alimentar.

Nessa ordem de ideias, a gastronomia pode ser comparada e colocada ao lado do erotismo, cuja prática distancia o humano de sua animalidade sexual sem, contudo, castrá-lo de seus impulsos naturais. No estado de natureza, se o animal tem sede, a água dos rios, dos pântanos, dos charcos ou das cachoeiras lhe satisfaz sem maiores problemas (ONFRAY, 1999b, p. 95). Se tem fome, “ele come o que encontra, o mais à mão, raízes, bagos silvestres, presas que caça” (Ibid.). Se sente desejo sexual, ele simplesmente “copula, após algumas exhibições, alguns combates” pela parceira (Ibid.). No entanto, tudo muda no âmbito da cultura e da civilização, onde o artifício funciona como dispositivo de transfiguração das necessidades tornando as coisas bem mais complicadas e trabalhosas para os seres humanos, nisso apartados do restante da natureza. Assim, quanto à sede, homens e mulheres “elaboram complexas beberagens e fazem fermentar as bebidas, preparam o *caribi*, uma mistura de sidra e de vinho” (Ibid.). Se têm fome, “eles cozinham, fabricam e inventam o grão de lótus em geleia, os bolinhos glutinosos de arroz com *osmathe*, o filé de *fugu*, mortal quando mal preparado, o creme de *anryales* com fécula, a vulva ou a teta de leitoa recheada, a língua de pavão ou olhos de peixe cozidos na água” (Ibid., p. 96) e iguarias ad *infinitum*. E quanto ao apetite sexual? Bem, em sua analogia Onfray é bastante explícito e escreve que para saciá-lo os seres humanos se notabilizam “com a mesma engenhosidade que na cozinha e escolherão entre a masturbação e o casamento (que, aliás, são parentes), inventarão a liga, a pornografia e o consolo, a geleia afrodisíaca e os trajes de couro”, coisas que apimentam o ato, desviam sua prática das leis da selva e são ignoradas pelos outros animais. Conclusão: “Os batráquios não bebem uísque, os gastrópodes não cozinham, e rendas não regalam nenhum artrópode” (Ibid.). Logo, apenas os humanos são artificiosos.

O erotismo e a gastronomia são também parentes próximos da religião, da arte e da metafísica enquanto criações que diferenciam os seres humanos dos outros bichos. Portanto, aquilo que a natureza exige da nossa espécie, cabe à cultura intervir para conferir-lhe novas formas (Ibid.), dar-lhe outra roupagem. Mais uma vez estamos no cerne do hedonismo filosófico, uma vez que:

Em vez de serem dispensadas, como é hábito nas tradições do ideal ascético, as necessidades devem ser transfiguradas, metamorfoseadas. O corpo tem suas razões, mostra seus apetites. Uma filosofia digna desse nome deve preocupar-se com as formas culturais que se podem dar às exigências naturais. O hedonismo é a resposta aos apelos imperiosos, uma teoria do artifício necessário ali onde surgem as partes malditas (Ibid.).

Nem todos concordam... Assim como Kant difama a faculdade olfativa, a filosofia encontra na figura de Jean-Paul Sartre seu desprezador dos gostos e sabores provenientes do paladar. Com efeito, Onfray denuncia a perversão conceitual operada por Sartre que em sua obra-mestra, *O ser e o nada*, expõe uma “metafísica do buraco” (ONFRAY, 1990, p. 120) que pretende circunscrever a alimentação ao registro das forças brutas da natureza a que o ser humano, para sua vergonha, é obrigado a se submeter. “A tendência a preencher” um buraco, escreve o filósofo existencialista, “é certamente uma das mais fundamentais entre aquelas que servem de base ao ato de comer”. Sendo assim, “o alimento é a ‘massa’ que obturará a boca” e “comer, entre outras coisas, é se ‘encher’” (SARTRE, 2011, p. 747-748). Ou seja, comer é tampar aquilo (“o buraco”) que a priori se apresenta “como um nada” (Ibid., p. 747).

Apesar do “entre outras coisas”, Sartre parece realmente não se importar tanto com a boca “que distingue os sabores, associa os perfumes, decanta as substâncias” (ONFRAY, 1990, p. 121) quanto com a passagem da “massa” de alimentos mastigados pelo esôfago até sua chegada ao estômago, onde deve cumprir, segundo ele, sua função maior: preencher um buraco após haver obturado o vazio de uma boca salivante. O apetite é assim reduzido a algo que pura e simplesmente gera “um vácuo, um apelo do ventre vazio, do estômago deserto, e pouco importa o que ingerimos, contanto que esse vazio seja preenchido” (ONFRAY, 1999b, p. 137) e a fome saciada. Sartre não leva em consideração a gastronomia enquanto arte transformadora da necessidade animal em virtude humana e equipara o ato

de comer ao de empanturrar-se. Desprezador do próprio corpo à moda platônica (ONFRAY, 1990, p. 121-122), comer para ele não é mais que “preencher uma brecha” ou “fechar uma abertura” (ONFRAY, 1999a, p. 220). Ou seja, para o autor de *A náusea* não existe estética gastronômica possível, apenas uma humilhante submissão do humano a uma necessidade do seu corpo (Ibid.) que, para piorar, envolve o processo digestivo e, conseqüentemente, a defecação – e Sartre, como sabem sua biógrafa Annie Cohen-Solal e Simone de Beauvoir, tinha nojo das necessidades físicas (ONFRAY, 1990, p. 122).

Deixando Sartre para trás como uma nota a ser esquecida nesta matéria, Onfray parte logo para o elogio, uma vez mais, a Feuerbach e seu culto aos sentidos. Ele nos faz saber que devemos ao autor de *A essência do cristianismo* a célebre fórmula segundo a qual “O homem é o que ele come” (Ibid., p. 25). Ora, a fisiologia é a base do pensamento e do caráter. Uma vez que todos os elementos contidos nos nutrientes interagem com o corpo e portanto tendem a influenciar o modo de funcionamento da máquina humana que somos, inclusive quanto à produção das ideias, como imaginar que a matéria dos alimentos, suas moléculas e vitaminas, seus elementos químicos e hormônios não determinariam, de uma forma ou de outra, o nosso ser?

Todavia, o filósofo que representou a mais forte inflexão no pensamento ocidental e que na esteira de sua transvaloração dos valores atribuiu à dieta a seriedade temática que lhe é devida foi, sem dúvida, Nietzsche, pensador a quem devemos a emblemática ideia segundo a qual a “salvação da humanidade” depende muito mais da “questão da alimentação” (NIETZSCHE, 1995, II, § 1, p. 35-36) do que das lucubrações de teólogos e filósofos metafísicos. Com efeito, Nietzsche considera que tanto as virtudes éticas como a força intelectual são dependentes, dentre outras coisas, dos hábitos alimentares cultivados. Ele deplora, por isso, em um gesto de autocrítica, o fato de que até a sua maturidade tenha ele próprio sido tão negligente nessa matéria, uma falta para consigo atribuída à nefasta influência da cultura alemã, ou seja, ao “idealismo” alemão (Ibid., p. 36), tão distante quanto possível das coisas relacionadas ao corpo e ao cuidado com o corpo. É junto à cozinha italiana que o autor de *Aurora* encontra seu estilo poético em matéria de dieta, o que só ocorre, confessa ele, com o desenvolvimento de seu pensamento e o autoconhecimento proporcionado pela doença. Nietzsche passa sua vida em revista, a examina e percebe, dentre muitas coisas, o quão vital para um filósofo é a ciência alimentar. Para seu uso, ele formula a seguinte questão: como um pensador “deve alimentar-se para alcançar seu máximo de força, de virtú no estilo da Renascença, de virtude livre de moralina?” (Ibid.). Com isso

Nietzsche atrela sua reeducação alimentar à grande crítica teórica que faz da moral e cultura ocidentais.

Na história das ideias, Nietzsche foi em quase tudo um divisor de águas. Onfray considera que só depois do filósofo alemão é que a gastronomia pôde, enfim, se tornar a “ciência que vê a boca como caminho de acesso a uma estética de si” (ONFRAY, 1990, p. 26). Em sua apologia às coisas próximas e cotidianas, Nietzsche realmente coloca a questão da alimentação no mesmo nível de importância da escolha do clima mais favorável à manutenção da saúde, da prática dos exercícios físicos (ele era adepto de longas caminhadas diárias), dos livros e da música como sendo escolhas fundamentais no processo de tornar-se o que se é e do cultivo de si. Sua busca é pela consolidação de um estilo, donde sua afirmação de que tais práticas pertencem a um “instinto de autodefesa” o qual se constitui como a expressão de um “gosto” singular (Ibid., II, § 8, p. 47).

Nietzsche chama de “casuística do egoísmo” (Ibid.) o conjunto dessas práticas de si e, contra o desdém dos eruditos que logo veem tais coisas como pequenas e indiferentes à filosofia, ele responde que precisamente aí reside a imperativa necessidade de uma reaprendizagem (Ibid., II, § 10, p. 50). Ou seja, em vez de esses senhores ficarem divagando sobre conceitos que “não são sequer realidades”, tais como os conceitos de “Deus”, “Alma”, “Virtude”, “Além”, “Verdade”, etc., precisam antes entender que a questão da alimentação, do lugar, do clima e “toda a casuística do egoísmo” são incalculavelmente “mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante” (Ibid.), pois são realidades que determinam a fisiologia, logo a vida, portanto o corpo, o comportamento, a força do caráter e o potencial do pensamento. O ser humano é formado diretamente por essas coisas reais da experiência cotidiana, e não pelos conceitos maiúsculos criados pela imaginação dos metafísicos idealistas, puros produtos de ordem intelectual tomados como fim em si mesmos. Em outras palavras, trata-se primeiramente de praticar o “cuidado de si” (Ibid., II, § 2, p. 40) e o cultivo de si. Somente assim, como consequência, o filósofo poderá, talvez, estar em condições de lidar com as grandes tarefas no âmbito da cultura.

Nietzschiano à sua maneira, Onfray faz do regime alimentar uma preocupação maior, e isso ao ponto de ter feito deste o tema de abertura de sua carreira literária com o livro *O ventre dos filósofos: crítica da razão dietética*, publicado em 1989. Nesta obra Onfray persegue as pistas metodológicas deixadas por Nietzsche em torno da relação entre atitude existencial e fisiologia; entre, enfim, os usos do corpo e as ideias; entre as doutrinas filosóficas, o pensamento moral e os hábitos alimentares; entre os atos de comer e de beber e as formas assumidas

por um sistema de pensamento. Assim, que relações existem entre a recusa de Diógenes de Sinope pelas convenções sociais e sua preferência cínica por comer polvo cru? Que ideias são sustentadas por um Nietzsche que condena as bebidas alcoólicas e prega o bom uso das fontes naturais de água? O pensador alemão, que preconiza refeições leves, tem no entanto um estranho gosto por... salsichas. Já o filósofo idealista e crente pietista Kant, por sua vez, foi um assíduo frequentador de bares e todos os dias, ao meio-dia, tomava seu vinho sagrado (Ibid., p. 55). Apologista da vida natural e primitiva em detrimento da civilização moderna, Rousseau só poderia defender uma alimentação a propósito, isto é, uma que fosse rústica e simples, com o mínimo de preparo possível (Ibid., p. 45). Seria esse defensor do vegetarianismo em pleno século XVIII um expoente ilustre do veganismo dos tempos atuais?

Esse passeio gastronômico pela vida de filósofos ilustres não é de maneira nenhuma fora de propósito, pois, como assinalamos, se é legítimo empreender um pensamento sobre o corpo e suas façanhas, então falar sobre o que neste corpo se acumula na forma de nutrientes está mais que justificado. O objetivo de Onfray é entender as razões corporais por trás de uma obra filosófica e, no caso, ele considera que a razão dietética compõe esse rol de razões outras. Se um determinado tipo de alimentação forma um tipo específico de homem (ou de mulher), por que seu sistema teórico e sua ética não seriam também afetados? Onfray não duvida dessa relação e em *O ventre dos filósofos* segue os rastros genealógicos da moral dos filósofos a partir de seus hábitos alimentares precisamente por considerar que “toda culinária revela um corpo, um estilo ou até um universo” (Ibid., p. 9). Seis anos depois o nosso autor volta a abordar o tema da alimentação em *A razão gulosa: filosofia do gosto*. Aqui, no entanto, propõe uma estética gastronômica de efeitos éticos, ou seja, uma investigação filosófica da gastronomia enquanto verdadeira ciência hedonista a serviço da ética estética. E “o hedonismo gastronômico é ético” porque, escreve Onfray, “permite estilizar nosso corpo e, portanto, nosso espírito” (ONFRAY, 1999b, p. 96). Em ambas as obras Onfray está perseguindo fiel e respectivamente duas grandes questões formuladas por Nietzsche em *A gaia ciência* (2001, I § 7, p. 59), a saber: “Conhece-se os efeitos morais dos alimentos?” – donde *O ventre dos filósofos* – ; “Existe uma filosofia da alimentação?” – eis as páginas de *A razão gulosa*.

Antes de Onfray, e como mais uma de suas inspirações, temos Michel Foucault, efetivamente um dos poucos pensadores contemporâneos a compreender a casuística do egoísmo nietzschiano no que se refere à dieta (ONFRAY, 1990, p. 26). Com efeito, na última fase do filósofo francês, na qual suas preocupações gi-

ram em torno da estilística da existência ligada à arte de viver dos antigos gregos, especialmente no segundo volume de sua *História da sexualidade*, chamado *O uso dos prazeres*, Foucault, estudando a relação dos filósofos da Antiguidade com o prazer, a moral, a liberdade, a verdade e a sabedoria percebe a importância que eles atribuíam à problemática do regime alimentar e dedica uma parte do seu livro à abordagem do tema. Das análises foucaultianas, Onfray destaca uma conclusão: “A escolha de um alimento torna-se realmente o que ela é: uma escolha existencial, pela qual se chega à constituição de si mesmo” (Ibid., p. 27). Permanecemos, aqui também, no registro da escultura de si própria de uma arte de viver. Assim, munidos de uma sabedoria ímpar, os filósofos antigos não negligenciavam nada que, interagindo com o corpo, tivesse o potencial de influenciar também o caráter, o comportamento, a conduta na vida, inclusive e especialmente no que se refere ao regime alimentar. Não é por acaso que Onfray enfatiza as seguintes palavras de Foucault:

É claro que a própria “dieta”, o regime, é uma categoria fundamental através da qual pode-se pensar a conduta humana; ela caracteriza a maneira pela qual se conduz a própria existência, e permite fixar um conjunto de regras para a conduta: um modo de problematização do comportamento que se faz em função de uma natureza que é preciso preservar e à qual convém conformar-se. O regime é toda uma arte de viver (FOUCAULT, 1984, p. 129).

Dentro das preocupações do filósofo antigo para alcançar a vida boa, que é a vida virtuosa dedicada à sabedoria, o regime alimentar é uma oportunidade preciosa de fazer do corpo um importante aliado. Desse corpo se exige eficácia, daí uma atenção contínua com os “numerosos elementos da vida física de um homem” (Ibid., p. 130). Com efeito, a dieta “problematiza a relação com o corpo” e permite desenvolver um modo de vida “cujas formas, escolhas e variáveis são determinadas” precisamente por esse “cuidado com o corpo” (Ibid.). Os gregos, como bons fisiólogos que eram, sabiam que cuidar da saúde e da boa forma física significava cuidar simultaneamente do espírito, portanto do pensamento e do caráter, razão pela qual a dietética inclui ainda uma preocupação com os exercícios físicos. De fato, Foucault observa que esse processo se dá justamente por esses dois registros complementares: uma preocupação com a “boa saúde”; uma atenção especial ao “bom estado da alma”, duas instâncias do cuidado de si

que implicam a prática de dois regimes que “se induzem” mutuamente: o regime físico da prática da ginástica, e o regime alimentar. Ambos os regimes funcionam como modalidades dos exercícios disciplinares de uma ética filosófica, algo que Foucault sublinha claramente: “A resolução de seguir um regime medido e razoável, assim como a aplicação com que a ele se dedica, dependem por si mesmas de uma indispensável firmeza moral” (Ibid., p. 131).

Exercitar essa “firmeza moral” é, no que concerne ao regime alimentar, praticar o autodomínio exigido por uma economia dos prazeres da mesa. O aspirante à sabedoria não pode comer qualquer coisa, de qualquer forma e em qualquer quantidade. O comportamento filosófico exemplar começa e termina, por assim dizer, à mesa. Cálculos e regras são então determinados por cada escola de sabedoria a qual pertencem eleições e proibições alimentares exclusivas (Ibid., p. 135) e, por conseguinte, críticas ou adesões aos célebres banquetes. Assim é que “a dietética” funciona como “uma técnica da existência” (Ibid.), ou seja, como uma ética estética que escapa a preceitos universais porquanto é, “por parte do indivíduo, uma prática refletida de si mesmo e de seu corpo” (Ibid., p. 136). Vimos um exemplo disso em Epicuro e o próprio Sócrates orientava nesse sentido seus discípulos (Ibid.), pois também ele enxergava o exercício do regime alimentar como um dos elementos essenciais pertencentes a “toda uma maneira de se construir como um sujeito que tem por seu corpo o cuidado justo, necessário e suficiente” (Ibid., p. 137). Sendo assim, o que é ingerido em cada refeição, sua qualidade para a boa saúde e sua quantidade adequada não são de forma alguma preocupações menores. Pelo contrário, trata-se realmente de um

cuidado que atravessa a vida cotidiana; que faz das atividades maiores ou rotineiras da existência uma questão ao mesmo tempo de saúde e de moral; que define entre o corpo e os elementos que o envolvem uma estratégia circunstancial; e que, enfim, visa armar o próprio indivíduo com uma conduta racional (Ibid.).

É nesse sentido que para Onfray “ética e estética” se fundem na arte maior de esculpir uma bela individualidade: é que no âmbito de uma vida hedonista a questão de tornar-se o que se é passa pela ciência da alimentação porque esta, enquanto “sapiência estética”, envolve uma preocupação eudemonista. Onfray usa a expressão “diet’ética” (ONFRAY, 1990, p. 146) para designar essa “ciência do agir” entendida como “arte de viver” (Ibid.) com prazer. Não por acaso ele

recupera, em *A razão gulosa*, a importância filosófica de um mestre maior do sensualismo, o francês Brillat-Savarin (1755-1836), autor de uma obra célebre chamada *A fisiologia do gosto*. Trata-se de um pensador que dedicou todo o seu talento filosófico à arte da mesa. É a ele, aliás, que devemos este notório aforismo: “Dize-me o que comes e te direi quem és” (SAVARIN, 1995, p. 21). De sua pena saíram ainda outras máximas ligadas aos fundamentos de uma estética do gosto. Exemplos: “Os animais se repastam; o homem come; somente o homem de espírito sabe comer” – donde uma filosofia da alimentação; “O destino das nações depende da maneira como elas se alimentam” – Nietzsche teria lido Savarin? Pois o filósofo alemão disse algo parecido (vide supra, p. 195); “A gastronomia é um ato de nosso julgamento, pelo qual damos preferência às coisas que são agradáveis ao paladar em vez daquelas que não têm essa qualidade” – tropismo hedonista natural aplicado ao julgamento do gosto cultural; “A descoberta de um novo manjar causa mais felicidade ao gênero humano que a descoberta de uma estrela” – lição de casuística do egoísmo que prima pela valorização das coisas próximas e úteis; Por fim, Savarin escreve: “Os que se empanturram ou se embriagam não sabem comer nem beber” (Ibid.) – porque prisioneiros do hedonismo vulgar, quando não bestial.

Aproveitemos essa alusão de Savarin à arte de saber beber e passemos a falar do vinho que, como se sabe, é o néctar dos gastrônomos. Quanto a esse assunto, e desta vez se detendo mais diretamente na exploração das potencialidades sensoriais do palato, é com reverência que Onfray lembra o trabalho de Michel Serres (1930-2019) em *Os cinco sentidos: filosofia dos corpos misturados I*, uma obra sensualista por excelência. É nesse livro que Michel Serres faz do Châteu d’Yquem, um vinho tido como um dos mais refinados e preciosos, um objeto filosófico digno de análises, senão conceituais, certamente sensuais (Cf. SERRES, 2001, p. 153-170): “Enfim uma realidade sensual apreendida sem conceito numa língua de sabores deliciosos”, escreve Onfray (1999a, p. 221) acerca da meditação enológica empreendida por seu conterrâneo. Todavia, podemos aqui dispensar-nos de trazer às nossas páginas as análises de Michel Serres, bem como o respectivo comentário que Onfray lhe dedica, para preferir uma pequena amostra de um experimento estético/filosófico semelhante que o próprio Onfray empreende em um de seus livros mais recentes. Nos referimos a *Cosmos: uma ontologia materialista*, de 2015.

No primeiro capítulo desse livro, chamado *O tempo*, há um tópico no qual o nosso autor registra a experiência de sabores e emoções que apenas o vinho pode proporcionar. De fato, é com um grupo seletivo de amigos que Onfray faz de

uma histórica sessão de degustação de vinhos a ocasião perfeita para um intenso exercício estético, poético e filosófico como somente um pensador hedonista pode conceber. Trata-se de um experimento vinícola no qual é posto em jogo uma reflexão sobre o tempo, mais precisamente sobre “as formas líquidas do tempo” (ONFRAY, 2018a, p. 33-56). Daí a convocação não da teoria, do escritório e dos livros que falam sobre o conceito de tempo, mas, antes, da tentativa de transmutar empiricamente uma experiência sensorial em experiência temporal: “Eu queria sair em busca do tempo não de forma conceitual, numênica, mas de modo nominalista”, escreve Onfray, ressaltando seu desejo de reencontrar “*um tempo perdido, não o tempo perdido*” (Ibid., p. 34). Assim, mantendo distância do puro intelectualismo, o exercício filosófico prático se dá na forma de um ritual de degustação no qual é solicitada a potência de um paladar suficientemente treinado e capacitado para extrair dessa sensibilidade toda uma riqueza de sabores e, com isso, excitar os afetos correspondentes, pois sem emoção não há experiência estética.

Nessas páginas Onfray ensina que o vinho representa uma das formas mais sublimes pelas quais a arte humana consegue reter o espírito de uma época e o gosto de um lugar. “Não existe, para ir em busca do tempo perdido, lugar mais mágico do que uma adega, onde quem sabe provar a alma de um vinho acede ao tempo reencontrado” (Ibid., p. 36). Com efeito, de modo análogo ao “espírito do tempo” conservado na música, na literatura, no cinema, no teatro e na arquitetura de uma época, no que se refere ao registro especial do sabor, também o vinho atravessa o tempo conservando em si a essência de um outro tempo, o seu tempo próprio, aquele no qual foi produzido. “O que existe dentro de um tempo”, afirma Onfray, “se encontra em cada um de seus fragmentos dispersos” (Ibid., p. 37), inclusive e sobretudo no vinho, feito justamente para conservar o melhor do espírito contemporâneo à sua produção, a despeito do tempo que não cessa de transcorrer. Assim, as características conservadas por um vinho são próprias de um tempo que há muito deixou de existir, mas cuja aura, por força da arte humana, manteve-se cristalizada e imune à ação do tempo que lhe seguiu. Na adega, as substâncias captadas e conservadas em uma garrafa de vinho estão imunes ao devir. Certa imutabilidade se lhe tornou inerente. Eis porque os especialistas na matéria afirmam que beber de um velho vinho é principalmente interagir com as moléculas de uma época aprisionadas numa garrafa sob a “forma de alma” (Ibid., p. 36) – se for permitido a um materialista como Onfray fazer uso poético de um conceito idealista. Cada taça de vinho ou de champanhe, diz o nosso autor, “guarda a memória de seu século de nascimento” tal como “as mônadas sem portas nem janelas de Leibniz” ou, para usar o vocabulário de Espinosa, “recorda as

modificações múltiplas e variadas da substância única” (Ibid., p. 38).

Pois bem, no início de 2012, Onfray e seu grupo se encontram na histórica região da Champagne, na França. O vinho escolhido é um Moët & Chandon, porém as safras diferem em cinco: 2006, 2002, 1983, 1959, 1921 (Ibid., p. 41-42). Onfray assinala que um ritual de degustação é como “uma lição de ontologia concreta” ou como “uma aula de metafísica aplicada” (Ibid., p. 42). Sem dúvida, pois em se tratando de vinho, o paladar, em comunhão com o olfato, permite experimentar concretamente o *ser* e o *dever*, o que foi e permanece sendo bem como as transformações gradativas que o conduzirão ao seu desaparecimento completo no *não-ser*. Assim, “o *passado* do vinho permite ir de suas condições de possibilidade ao seu ser; seu *presente*: ir de seu estar à sua dispersão; seu *futuro*: ir de suas metamorfoses à sua morte” (Ibid.), com o que “a vida de um vinho replica (...) a de um humano” (Ibid.). Toda a atenção sensorial se volta desse modo à captação do que está destinado a logo desaparecer, mas não antes de imprimir algumas ideias na memória afetiva.

Mas, como sugere David Hume (1711-1776), o que são as ideias senão impressões tênues quando comparadas às sensações vívidas que lhes deram origem? (HUME, 2004, p. 35-36). É sobre estas que reside todo o efêmero, porém intenso momento “presente da degustação” (ONFRAY, 2018a, p. 45), momento este que funciona como um genuíno “exercício espiritual” (Ibid.): “À maneira das práticas filosóficas que permitiam aos filósofos da Antiguidade (...) aumentar sua presença no mundo”, degustar um vinho “consiste em praticar a ampliação de si no mundo, ou mesmo a redução do mundo a si – algo permitido pelo vinho champanhe” (Ibid.). Para tanto é preciso estar inteiro na experiência, deixar trabalhar a memória e as emoções correspondentes por ela estocadas (Ibid., p. 49) nos meandros do cérebro, pois “o vinho”, afirma Onfray como um discípulo um tanto heterodoxo de Epicuro (já que, como se sabe, o mestre do Jardim reprova as bebidas refinadas), “se prova com a alma, a parte anatomicamente mais sutil do corpo” (Ibid., p. 51). Mas chega de teoria e peguemos, como ilustração prática desse exercício de materialismo hedonista, dois exemplos, os das garrafas de 2006 e 2002. Quanto à primeira, Onfray registrou as seguintes linhas:

Ao se abrir a garrafa de 2006, e enquanto nenhuma taça ainda foi enchida, a sala é tomada pelo aroma desse vinho potente. Uma quintessência. Entregue à experiência, não busco palavras, só uma maior proximidade com o líquido. (...) Quero embeber meus átomos com esses átomos, nutrir meu corpo

com a alma desse champanhe (Ibid., p. 49-50).

Tal como os filósofos, também os enólogos possuem um vocabulário próprio por meio do qual esforçam-se por traduzir em palavras sensações que em tudo as superam. Acompanhemos Onfray em sua lição de enologia anotada: o vinho em questão é descrito, ao olhar, como contendo uma “coloração pálida” e “reflexos esverdeados” (Ibid., p. 50). Da contemplação passa-se para a olfação: “Ao primeiro nariz, percebem-se frutas apenas maduras – pêssago, manga, banana, com notas de maturidade, pimenta branca, sílex, pasta de amêndoa. Manifestam-se em seguida as notas florais – madressilva, bergamota, anis” (Ibid.). Finalmente, chega-se à degustação propriamente dita:

O ataque é crocante com sabores de nectarina e groselha. Exibição de riqueza: untuosa, succulenta. Afirmção e prolongação da amplitude sobre um amargor aperitivo de pomelo. Pessoalmente, acho que esse vinho excepcional ainda esconde seus maiores segredos. Manifesta extrema riqueza, mas nada se funde no atemor. Em boca, o fogo de artifício é intenso, cachorro louco, cavalo disparado, uma pintura expressionista bem colorida, intensa, um quinteto de cobres bem rutilante, ácido (Ibid.).

Como se vê, a sabedoria em matéria de vinhos abusa da linguagem metafórica, analógica e figurativa: muitas e eloquentes imagens, todas buscando, desesperadamente, dizer o sensível que insiste em esquivar-se às palavras – donde uma profusão de termos fortes e adjetivos técnicos que, no entanto, dizem os sommeliers, são indispensáveis para descrever as características da bebida. Tudo vem a propósito da análise sensorial proporcionada por uma experiência única, mas, como diz Onfray noutro contexto, toda experiência sensível “ultrapassa tanto as palavras quanto a escrita” (ONFRAY, 1999a, p. 16). Fernando Pessoa foi ainda mais direto a esse respeito quando disse que “sentir é pensar sem ideias, e por isso é compreender” (CAVALCANTI FILHO, 2013, p. 198). O sentimento, no sentido amplo da palavra, basta por si só. O que não impede, claro, sobretudo no registro de uma degustação de vinhos, que se lance mão das ideias e dos jogos de palavras para de alguma maneira tentar expressar o que os sentidos manifestam, preferencialmente com estilo e beleza literários. Uma vez que alma se encontra embevecida sob os efeitos das moléculas de um vinho raro, porque eco-

nomizar nas palavras quando se pode com elas brincar? Também isso faz parte do exercício hedonista, pois muitos dos magníficos prazeres encontram nas palavras suas testemunhas, ainda que estas não lhes possa ser absolutamente fidedignas. Vamos, então, à garrafa de 2002. Ela suscita uma profusão ainda maior tanto de sabores quanto de figuras de linguagem: “Sempre em silêncio”, escreve o nosso autor,

entro no vinho como quem adentra uma gruta pré-histórica. Provo. Conclusões: maduro, fresco, potente e delicado, rico e ligeiro, harmonioso e cinzelado, maturidade tostada, suave e seca, notas calorosas de colheita e frangipana, de malte e amêndoa torrada, moca e fumo claro. Em seguida: fruta madura e succulenta – pera, cítricos cristalizados e frutas de caroço (mirabela, nectarina, pêssego branco). Construção precisa e matéria aveludada. Ataque redondo e cremoso. O frutado se faz mais fresco: tangerina e toranja rosa. Final de boca: notas de ruibardo, groselha, quinino e cítricos acidulados. Em boca, eu tinha esse frescor generoso, essa amplitude carnuda, a impressão de que nem tudo se revela, que o mistério permanecia inteiro e que rodavam pelo meu palato aromas frescos, ácidos, potentes, generosos (ONFRAY, 2018a, p. 50).

A degustação prossegue. Ao todo, a experiência enológica como ocasião para presentificar um tempo passado através dos achados de seus sabores dura cerca de duas horas (Ibid., p. 55). Explorando o sentido do paladar associado ao conhecimento relativo aos vinhos, Michel Onfray pratica a filosofia hedonista, numa de suas modalidades, à maneira de um Brilla-Savarin ou de um Michel Serres. Acerca da prática filosófica da dietética, Foucault observa que a “boa gestão do corpo”, para efetivamente “ser uma arte da existência”, precisa “passar por uma convocação na escrita, efetuada pelo sujeito a propósito de si mesmo” (FOUCAULT, 1984, p. 137). Onfray promove esse tipo de escrita. Dentre outras variações sobre esse tema, trata-se aqui da escrita autobiográfica de experiências vividas à mesa. Como vimos, Onfray lança mão daquilo que ele mesmo chama de “escrita sensual” (ONFRAY, 1999a, p. 221), um gênero de escrita pertencente tanto às artes quanto à filosofia e que visa expressar uma verdade, por certo, porém uma verdade reconciliada com a beleza.

Uma taça de vinho permite essa “outra maneira de fazer filosofia, a que aposta nas virtudes da língua sensual, nas belezas da análise poética e prefere a emoção estética como veículo dos conhecimentos e do prazer” (Ibid., p. 222). Trata-se de um modo de praticar a disciplina no qual os conceitos *ideais* cedem espaço aos sentidos *corporais*, no caso, aqueles tidos como os mais desprezados, vale dizer, o olfato e o paladar. Uma taça de vinho, um único trago e um turbilhão de sensações e sabores identificáveis. Ora, o que se experimenta no vinho é precisamente a quintessência da inteligência e da arte humanas, uma arte capaz de extrair segredos antes ocultos na natureza. Em outro lugar Onfray escreve que “não há nada que seja mais um efeito de cultura que o vinho” (ONFRAY, 1999b, p. 25). Em potência, a sensibilidade nos é inteiramente dada pela natureza, mas somente a cultura permite seu florescimento pleno e a possibilidade de que seja utilizada em favor de uma experiência de vida humanamente mais rica. O hedonismo é precisamente essa arte da manipulação da natureza para melhor unir-se a ela. É, pois, uma forma legítima de não deixar a satisfação dos sentidos se reduzirem ao mecanicismo de um materialismo sumário. O materialismo vitalista, por outro lado, prova que a máquina humana que somos e não deixaremos de ser é, contudo, capaz de experimentar prazeres de extrema sutileza – inclusive aqueles relacionados às sensações táteis.

5.5.3

Quanto ao tato

A filosofia do gosto de Michel Onfray deve ser entendida como a proposição de uma filosofia do corpo. Ora, o que mais marca a presença de um corpo humano que cheira, ver, ouve e experimenta sabores do que sua pele, essa complexa rede sensível que envolve toda sua extensão e que mais diretamente marca a fronteira entre o eu, os outros e o mundo? Como se diz, o tato é o “sentido mais sensível”. Todavia, no campo das ideias estéticas, ele é o mais esquecidos deles, ainda que seja o mais proeminente. Esse esquecimento não será em razão de o tato ser o sentido que mais diretamente remete aos... sentidos? O platonismo histórico, ao declarar guerra aos sentidos do corpo afirmando que estes nos enganam, expressa certamente uma repulsa pelo tatear, um ato que põe o ser humano em contato íntimo com o mundo dos fenômenos e com todas as coisas próximas da experiência sensível mantendo-o, assim, distante das ideias puras. O tato é por excelência o sentido da empiria.

Por isso a pele, toda a pele, “é o sentido mais erótico” (ONFRAY, 1999a, p. 222). É um erro, portanto, reduzi-lo, como frequentemente ocorre, “ao que os dedos” e “as mãos são capazes de captar” (Ibid.), pois ao tato “concerne”, na verdade, “à pele em seu conjunto” (Ibid.), logo à totalidade do corpo, não a uma parte isolada com função exclusiva. Quem melhor compreendeu a natureza sensorial da pele foram os mestres orientais do erotismo: eles perceberam bem que a pele faz de todo o corpo uma zona erógena em potencial graças às terminações nervosas que o revestem integralmente, ao passo que os ocidentais tenderam a reduzir a sexualidade aos órgãos reprodutores. No entanto, a pele, toda ela, participa do erotismo, essa técnica cultural refinada concebida para transformar a necessidade sexual em um ato artístico.

Por outro lado, pode-se ter a impressão de que falta à exploração do tato seu objeto estético próprio. O ouvido tem seus sons e sua música, o nariz desfruta de seus perfumes, o olho contempla a sua paisagem ou a sua pintura, a boca do gourmet, por sua vez, sabe valorizar os bons pratos e degustar os bons vinhos. E para a pele, nada além do óbvio? Ou seja, nada além daquilo que se pega e se manipula com os dedos e com as mãos para depois ser apreciado pela visão, em se tratando de artes plásticas, ou pelo paladar, no caso de uma especiaria culinária, mas não especificamente para si mesma? Ora, essa é uma falsa impressão porque, na verdade, a pele é o grande órgão da sensação tanto quanto é aquele que reúne e torna comum todos os demais sentidos do corpo (SERRES, 2001, p. 49). Como escreve Michel Serres em *Os cinco sentidos*, “nosso corpo se cobre de pele, fecha-se sob ela” e, todavia, é ela, a pele, que “se abre para os sentidos” (Ibid., p. 50). Quer dizer: ao mesmo tempo em que a pele é, ela própria, o órgão de um sentido autônomo, o tato, é também aquele que é comum a todos os demais sentidos na medida em que os recebe todos juntos para lhes servir “de elo, ponte, passagem entre eles” (Ibid., p. 66). A verdade é que nenhum sentido existe isoladamente, como que prescindindo da pele, mas a pele é que, ao contrário, por formar uma espécie de “tela de fundo” e um “suporte” para todos eles ou um “contínuo” que os interliga deve, por seu turno, ser concebida como o “denominador comum” (Ibid., p. 66) da sensibilidade do corpo. O tato é, assim, o mais predominante dos sentidos e, conseqüentemente, todos os objetos estéticos feitos para estimular a visão, a audição, o paladar e o olfato lhe pertencem igualmente, uma vez que ele participa, direta ou indiretamente, de todas estas sensações.

Devemos à pele o fato de todo o corpo ser ele mesmo um grande órgão da sensação. É por esse motivo, aliás, que a pele, segundo as análises de Michel Serres, deve ser considerada como um órgão “multissensorial” (Ibid., p. 78), por-

quanto “cada sentido, proveniente dela, exprime-a intensamente à maneira e na qualidade de cada um” (Ibid.). De resto, os receptores sensitivos espalhados por toda sua extensão fazem do tato o mais completo dos sentidos bem como o mais abrangente, uma abrangência que ganha em complexidade precisamente porque os demais órgãos da sensação estão concentrados na pele, integrando-a em suas percepções próprias. Todas as sensações, de alguma forma, são táteis. Por isso Michel Serres (2001, p. 47) diz que a pele, devido às “suas concentrações singulares, desenvolve a sensibilidade” em sua inteireza: é que ela tem a capacidade de fazer convergir sobre si a “variedade de nossos sentidos” que, nela, se misturam (Ibid.). Como não seria assim, uma vez que “cada órgão dos sentidos invagina-se na mesma pele”? (Ibid., p. 49). Serres e Onfray compreendem a pele como um invólucro que abarca o interior do ser humano delimitando o espaço próprio do seu corpo. Esse invólucro, contudo, possui “portas erguidas” para o mundo e estas são precisamente “os órgãos dos sentidos externos”: é “por estas portas”, escreve Serres, que “vemos, ouvimos, sentimos os gostos e as fragrâncias” (Ibid., p. 50). E mais: “Por estas paredes, mesmo fechadas, nós tocamos” (Ibid.). Como resultado, é a pele que “estremece, exprime, respira, escuta, vê, ama e se deixa amar, recebe, recusa, recua” (Ibid., p. 47) manifestando assim, em sua superfície, os efeitos de uma interação direta do corpo com os demais corpos, ou seja, com o mundo simplesmente.

Pois é através da pele que lemos o mundo e nele nos orientamos já que, efetivamente, por ela passam toda textura, brisa, sensação térmica, pressão, umidade, dor, prazer e vibração que provêm dos objetos exteriores e dos fenômenos naturais. A pele, na medida em que é o maior órgão do corpo humano (HORS-TIMAN, 2010, p. 30), está associada diretamente à orientação deste corpo no espaço que ele ocupa e sua locomoção nesse espaço é dependente dela. Assim, devemos às sensações táteis o essencial no que se refere aos movimentos do corpo. É também através do tato que o cérebro calcula, por exemplo, a força necessária a ser empregada pelo organismo na manipulação dos objetos (Ibid.). De modo geral, é graças à pele que podemos ter uma percepção ampliada do mundo e sentir nossa presença nesse mundo. Estejamos conscientes disso ou não, “a sensibilidade, alerta aberta a todas as mensagens, ocupa mais a pele que o olho, a boca ou a orelha” (SERRES, 2001, p. 66), e é através desse tecido ultrassensível que sentimos ininterruptamente, sem nenhuma possibilidade de deixarmos de sentir o que quer que seja, salvo na condição de cadáver. Cabe ao tato, portanto, sofrer “todos os contatos, involuntários ou não, entre o invólucro exterior do corpo e o mundo” (ONFRAY, 1999a, p. 222), um mundo que nos cerca e que deixa suas marcas sobre nossa pele à guisa de tatuá-la de vivências que se acumulam.

“A pele é”, assim, “uma variedade de contingência”, escreve Serres. “Nela, por ela, com ela tocam-se o mundo e o meu corpo, o que sente e o que é sentido”. Desse modo, a pele pode ser definida como uma “borda comum” entre o corpo e o mundo (SERRES, 2001, p. 77). Nessa ordem de ideias, Serres fala de uma “contingência” que significa “tangência comum”, o mesmo que dizer que “mundo e corpo cortam-se” na pele e “acariciam-se nela” (Ibid.). De fato, os fenômenos atingem a pele em fluxo contínuo e ininterrupto, condição pela qual o corpo está constantemente a processar informações táteis, o que permite ao indivíduo o desenvolvimento de uma sapiência empírica precisa. É o caso do marinheiro que compreende “uma brisa em seu rosto”, por mais sutil que esta seja, “como uma informação sobre a velocidade de seu barco”. Da mesma forma, “o camponês capta, pela umidade, pela suavidade e pela untuosidade de um vento crepuscular qual o tempo que se anuncia para o dia seguinte” (ONFRAY, 1999a, p. 222). São dois exemplos com os quais Onfray ilustra uma estética epistemológica onde herdeiros de uma sabedoria milenar, o homem do mar e o homem do campo, primeiro *sentem* a natureza, deixam-se infiltrar por ela, se fundem com ela antes de proferirem qualquer leitura de suas intenções. E aqui é interessante que Onfray recorra às palavras de Michel Serres, tão pertinentes quanto possível para a relevância de uma reflexão sobre as sensações táteis. “Nosso amplo e longo invólucro variável”, escreve Serres, sempre no registro da escrita sensual,

ouve muito, vê pouco, aspira secretamente aos perfumes, estremece sempre, ao ruído, à luminosidade forte, ao fedor, recua de pavor, retrai-se ou exulta. Freme diante do branco e das notas altas, desliza suave, a qualquer carícia. As coisas nos banham dos pés à cabeça, a luz, a sombra, os clamores, o silêncio, as fragrâncias, toda sorte de ondas impregnam, inundam a pele (SERRES, 2001, p. 66).

A pele trabalha o corpo em sua integridade e nela são registradas impressões acumuladas ao longo de toda uma existência. Com uma imensa gama de sensações variáveis, delicadas e sutis continuamente inscrevendo-se sobre e sob a pele (ONFRAY, 1999a, p. 222), o tato representa a essência do tropismo hedonista: a pele, logo o ser de que ela é o invólucro vivo, se retrai ante a dor e o desconforto assim como se exulta sob o efeito de sensações agradáveis, aprazíveis e jubilatórias. Um mesmo fenômeno, o arrepio, por exemplo, pode sinalizar um estado emocional na medida em que resulta de uma reação do corpo ao frio extremo, manifesta um calafrio, uma irritação, até mesmo um abalo provocado pelo medo de uma ameaça de morte, ou outro estado quando o arrepio é então a manifestação visível e tocável de uma carícia erótica ou de uma intensa emoção

provocada por uma pintura, pela cena de um filme marcante ou por uma música, pois há notas musicais que são de arrepiar a pele que, como afirma Serres, ouve muito bem. Por sinal, chama-se “*frisson*” o frêmito ou arrepio resultante da forte emoção que algumas pessoas experimentam ao ouvir suas canções prediletas. Nesse caso, o *frisson* pode ser compreendido como uma onda de prazer que perpassa toda a extensão da pele, uma experiência estética tão intensa que já foi chamada convenientemente de “*orgasmo da pele*”: dentre todas as ondas que, no dizer de Serres, “*impregnam*” e “*inundam a pele*”, algumas literalmente a fazem gozar. Os cientistas explicam que o fato de o corpo reagir do mesmo modo a estímulos diferentes (seja o arrepio provocado por um susto, seja aquele proveniente de um júbilo) demonstra a unidade do sistema orgânico. O arrepio da pele comprova tanto o monismo da nossa natureza quanto a tênue linha divisória que separa a dor e o prazer.

Esquecida pelos filósofos, exceto por raríssimas exceções (sendo Condillac a maior delas), a pele é uma “tela sutil estendida entre os órgãos e o real, o sangue e o ar” (ONFRAY, 1999a, p. 223), ou seja, ela é aquilo que define a extensão do corpo e, assim, o nosso mundo interior e o mundo exterior são por essa superfície ultrasensível demarcados como dois mundos distintos, ainda que, em contato, ambos se misturem e tornem-se comum. Apesar dessa importância ontológica, a pele não recebeu da filosofia nenhuma atenção. Em contrapartida, ela parece existir apenas “para o cirurgião que a incisa” e para “o dermatologista que a inspeciona, e apenas para eles” (Ibid.). Trata-se de uma negligência estética surpreendente considerando que é na pele que “se inscrevem as emoções e as memórias, as tragédias e os vincos do riso, o tempo e o avanço da morte” (Ibid.), de modo que ela, a pele, funciona como um “pergaminho” (Ibid.) destinado a registrar permanentemente uma trajetória existencial única, “pergaminho virgem por pouco tempo”, depois, nas palavras de Onfray, um “impossível palimpsesto” (Ibid.) onde a vida deixa indelevelmente sua marca. Por isso Michel Serres diz admiravelmente que “*trazemos na pele singularidades feitas de pele*” (SERRES, 2001, p. 66). É que é na pele, e não em outra parte do corpo, o lugar no qual se revelam as “gravuras” singulares de um tempo vivido, ou seja, as “*rugos*” únicas “*escritas a estilo*” (Ibid., p. 72). É preciso estar a decifrar e a refletir continuamente sobre tais gravuras pois, enquanto viver, a alma de um filósofo “*frequenta*” justamente “*este couro*” físico “*coberto de inscrições*” (Ibid.). Mas quantos filósofos levam em consideração sua própria pele – logo sua vida – em suas meditações ditas metafísicas?

5.5.4

Lição última do hedonismo: "Saber desfrutar lealmente do próprio ser"

Quanto aos demais sentidos do corpo, a visão e a audição que, como dissemos acima, desfrutam do status de nobreza por parte da tradição filosófica, em *A arte de ter prazer* Onfray tece algumas considerações pertinentes acerca da música mas evita, nesta obra, fazer uma "lista fastidiosa das belas-artes que dependem do olhar" (ONFRAY, 1999a, p. 223) a fim de se deter um pouco mais exclusivamente sobre essa "arte divina que é a música" (Ibid.). Isso não significa que o nosso filósofo rejeite as artes visuais, muito pelo contrário. Na verdade, e isso não surpreende, Michel Onfray é um grande esteta e desde o início de sua carreira se dedica a escrever livros sobre as artes em geral e sobre a arte contemporânea em particular, como os que celebram a pintura de Jacques Pasquier, Monsù Desiderio, Vladimir Velickovic, Ernest Pignon-Ernest e Valerio Adami; a fotografia de Willy Ronis e Bettina Rheims; a escultura de Pollès; a música de Pascal Dusapin e Éric Tanguy; a literatura de Miguel de Cervantes ou do contemporâneo Michel Houellebecq; além de ele próprio ter escrito uma dezena de livros de poesia. Quanto a nós, no que se refere a esse "corpo hedonista" capaz de gozar esteticamente a partir do conjunto de suas potencialidades sensitivas, portanto explorando a audição, a visão, o olfato, o paladar e o tato, nos designamos à tarefa de destacar, nesta dissertação, as reflexões que Onfray oferece acerca destes três últimos sentidos do corpo os quais, como foi suficientemente dito, são os sentidos desprezados pela maioria dos filósofos, sempre mais propensos ao ideal ascético que ao hedonismo sensualista. Se tais filósofos escolheram privilegiar em suas análises um sentido ou dois, fizemos aqui a opção por três.

Tudo de belo e verdadeiro foi e continua sendo dito sobre as artes visuais, o sentido da visão e principalmente acerca das emoções provocadas pelos sons harmoniosos. Seria interessante seguir as ideias apresentadas por Onfray sobre a música e, a partir delas, convocar Schopenhauer e Nietzsche, estes dois grandes melômanos para os quais a vida sem música seria um erro grotesco, para enriquecer nossas análises. Contudo, já é hora de nos encaminharmos para a conclusão deste trabalho e, para essa tarefa, preferiremos outro caminho, a saber, as considerações finais que Onfray nos oferece sobre seu projeto filosófico em *A arte de ter prazer*, uma conclusão que anuncia seu livro seguinte, precisamente *A escultura de si* de

que o nosso presente capítulo procurou fazer o comentário – trata-se de um livro no qual Onfray visa conceber, na esteira de Nietzsche, um “corpo artístico” capaz de fazer frente ao niilismo ascético de nossa época a partir da emergência de novas e jubilosas possibilidades de existência, aquelas propensas a integrarem suas vidas e seus corpos ao sentido da Terra. Tais palavras são uma verdadeira síntese de tudo o que aqui procuramos expressar. Assim, leiamos Onfray, que finaliza da seguinte maneira o capítulo intitulado *Corpo de A arte de ter prazer*:

Na vontade de uma promoção dos sentidos, Nietzsche colocava, depois de Feuerbach, os delineamentos de uma autêntica filosofia do corpo: uma carne em paz consigo mesma e com o mundo, o único mundo que existe. Uma carne capaz de erotismo e de gastronomia, de estética e de música, de sensações táteis e olfativas. Uma carne em harmonia com o real, que não vá contra ele mas no sentido dele, que obedeça às injunções de Dioniso mais do que as proibições de Apolo. Com o prazer como fio condutor da ética, “o homem já não é artista, é ele próprio obra de arte”. Um corpo artístico, estético é pois necessário (Ibid., p. 224-225).

Fazer da própria vida uma obra de arte, tentar estar sempre no domínio de sua conduta, ser artífice de uma existência única elegendo o prazer como guia... Como não lembrar aqui de Michel de Montaigne, ele que, no final dos seus *Ensaaios*, foi magnânimo na expressão dessas ideias e cuja obra representa um modelo maior para um pensamento hedonista moderno. De fato, Montaigne celebra a construção de si e a vida filosófica hedonista, essa sabedoria do corpo e da terra. Lemos sob sua pena, por exemplo, que “compor nosso comportamento é nosso ofício” (MONTAIGNE, 2001, III, 13, p. 488), o que significa dizer que o essencial na existência é “conquistar” uma “ordem” e uma “tranquilidade” próprias (Ibid.), ou seja, como disse Onfray acima, “uma carne em paz consigo mesma”. Mas quando o autor dos *Ensaaios* afirma que “nossa grande e gloriosa obra-prima é viver adequadamente” (Ibid.), é preciso dar-lhe a palavra final porquanto, com essa frase emblemática, Montaigne nos fala da necessidade de viver de acordo com os ditames da natureza, porém impondo-lhes uma vontade resoluta a fim de dominá-los e não ser por eles dominados. É nisso que consiste esculpir a própria vida.

Montaigne é realmente um artista hedonista. Por exemplo, se for preciso, na vida, lançar mão da justa medida – “Considero desagradar-se das voluptuosidades naturais tão incorreto quanto agradar-se excessivamente delas” (Ibid., p. 486) –, ele o faz na perspectiva de alcançar a melhor estratégia para atingir bem

seu verdadeiro objetivo, qual seja, o de querer aquilo que sua natureza exige, vale dizer, o prazer. Por isso, sobre as voluptuosidades, ele diz que “não é preciso nem segui-las nem fugir delas”, mas sim “aceitá-las” (Ibid.) como um movimento natural o qual precisa apenas ser guiado, não contido. Todavia, Montaigne não esconde que seu movimento de orientação não se mantém necessariamente numa espécie de mediania aristotélica, mas, se as condições forem favoráveis, toma sempre, ainda que de forma moderada por uma razão de prudência, o partido dos prazeres, ao qual aceita “um pouco mais ampla e favoravelmente”, deixando-se assim “levar de melhor grado para a inclinação natural” (Ibid.). Montaigne é um filósofo à maneira antiga: seu objetivo é incontestavelmente o de viver de acordo com a natureza. Ele reata, assim, com o ideal grego e romano do epicurismo ao evidenciar sem pejo sua adesão às voluptuosidades que os sentidos oferecem já que, no fim, esta é uma adesão em favor da vida humana em conformidade com sua natureza própria. Donde sua crítica ao ascetismo, essa atitude antinatural de ódio ao corpo, desdém pelos sentidos e desprezo pelos prazeres: “Eu, que só vivo terra a terra, detesto essa sapiência desumana que quer tornar-nos indiferentes e hostis à cultura do corpo” (Ibid., p. 485-486). Montaigne se opõe, portanto, às lições sem vida dos desprezadores do corpo.

Como poderia ser diferente, se o gênio montaigniano, herdeiro do epicurismo e do cirenaísmo, fez do corpo um aliado maior? De fato, o autor dos *Ensaio*s se posiciona muito decisivamente contra os detratores do corpo que em todos os tempos são identificados por seus discursos e práticas de mortificação da carne, portanto da vida. As palavras de Montaigne impõem uma força contrária lembrando que defender o prazer é efetivamente fazer a apologia do corpo e, consequentemente, da vida, pois a vida é a vida do corpo. Ora, se os sábios ascetas sentem-se tão mal assim com as insinuações da volúpia em seus corpos, especialmente com aquelas associadas à sexualidade, então por que eles não abdicuem de uma vez da própria existência? A volúpia é inerente ao corpo e faz parte da vida como o que lhe há de mais natural. No entanto “há indivíduos que, com uma feroz estupidez (...), não gostam” dos prazeres. Então, com humor, Montaigne os provoca: “Por que não renunciam também de respirar?” (Ibid., p. 487). O prazer define o ritmo natural da vida. Cultivá-lo é, assim, optar por viver de acordo com a razão universal a qual aponta, através da manifestação dos desejos, os caminhos da transformação da necessidade em virtude: “A natureza observou maternalmente isso – que os atos que ela nos impôs como uma necessidade nos fossem também voluptuosos – e incita-nos a eles não apenas pela razão mas também pelo desejo; é errado quebrar suas normas” (Ibid., p. 488). Lição sempre atual: promover a união dos desejos com a razão.

O que não quer dizer que seja tarefa fácil. Como já dissemos suficientemente, viver de acordo com nossa inclinação natural ao prazer não significa seguir cegamente nossos desejos e instintos. Uma inclinação é uma tendência, não um determinismo. Como o ser humano é tanto um ser de cultura como de natureza, seu lado artificial está integrado, ainda que de forma um tanto conflituosa, no que nele é natural. Por isso a virtude é o produto de um esforço sem fim, algo que Montaigne expressa nestas tão sublimes quanto transparentes palavras: “Não há nada tão belo e legítimo quanto desempenhar bem e adequadamente o papel de homem, nem ciência tão árdua quanto a de saber viver bem e naturalmente esta vida” (Ibid., p. 492). “Esta vida”, que é vida única e que apenas na afirmação de si só pode ser inteiramente vivida porquanto, de todas as “nossas doenças”, prossegue Montaigne, “a mais selvagem é menosprezar nosso ser” (Ibid.).

Nessa difícil arte de viver cabe à alma, isto é, à consciência, a tarefa não só de conduzir como também a de tomar parte ativamente dos prazeres do corpo num ato de cumplicidade íntima. Significa dizer que ela, a alma, deve não apenas assistir e favorecer as inclinações do corpo como tem de realmente “participar de seus prazeres naturais”. E mais: talvez sua principal função seja precisamente a de “comprazer-se conjugalmente neles, acrescentando-lhes, se for mais sábia, a moderação, para evitar que por descomedimento eles se confundam com o desprazer” (Ibid., p. 492-493). O autor dos Ensaaios faz valer aqui a lição epicurista segundo a qual “a intemperança” bem pode ser “a peste da voluptuosidade”, já que produz desprazeres, mas “a temperança”, por sua vez, não deve ser “seu flagelo”, e sim “seu tempero” (Ibid., p. 493). Com isso Montaigne depura o conceito de temperança, erroneamente associado às práticas ascéticas quando ele tem, na verdade, a função de refinar, e não a de interditar os prazeres. A temperança é, por definição, “a moderação nos prazeres sensuais” (COMTE-SPOVILLE, 2011, p. 586), mas isso não significa privar-se deles. Moderar os prazeres quer dizer temperá-los, até mesmo apimentá-los, não restringi-los, pois “não se trata de não gozar (temperança não é ascetismo), mas de gozar melhor – o que supõe ser senhor de seus desejos” (Ibid.). Existe fórmula mais apropriada para expressar o hedonismo filosófico? Não cremos.

Nossa opção por concluir este escrito com o ensaio *Da experiência*, de Montaigne, não se deve a nenhum acaso. Esse é o capítulo que fecha a monumental obra de sabedoria que são os *Ensaaios*, se constituindo principalmente no testemunho final do filósofo de Bordeaux que aqui se firma como o pensador emblemático do hedonismo. Continuando a decretar os deveres da alma para com os afetos fundamentais do corpo, Montaigne diz ordenar à sua

que olhe tanto a dor como a voluptuosidade com olhos igualmente bem ajustados (...) e igualmente firmes, mas alegremente uma, severamente a outra, e, dependendo do que ela puder acrescentar-lhes, tão zelosos em extinguir uma quanto em estender a outra (MONTAIGNE, 2001, III, 13, p. 493).

A dor é inevitável, faz parte da vida, mas isso não a impede de ser um mal. Por seu turno, o prazer é sempre uma conquista num mundo em que a dor parece fazer a lei, é uma recompensa pela recuperação da saúde ou pela satisfação de uma necessidade vital. Portanto, é um bem a ser adquirido e que nunca é dado a priori. Ora, porque não fazer uso da inteligência e da arte para tornar mais presente e moderadamente intenso esse bem? “Passo o tempo, quando ele é mau e desagradável”, escreve Montaigne, “quando é bom, não quero passá-lo, esquadriño-o, detenho-me nele” (Ibid.). Em seguida, o grande ensaísta francês expressa o princípio ao qual se aterra, o mesmo de todo filósofo hedonista: “É preciso”, diz ele, “correr do mau e ficar no bom” (Ibid.). A dor, quando não é possível de ser evitada, deve ser suportada com uma firmeza quase estoica. O prazer, porém, quando se apresenta, deve ser cultivado e apreciado com vagar, arte, moderação, empenho e boa vontade para com ele, pois o prazer é, por definição, o bom e o agradável. Eis porque Montaigne critica igualmente, para além dos contendores do prazer e dos detratores do corpo, esses ascetas involuntários e desprezadores da vida por imprudência que são os sujeitos que a deixam escoar gratuitamente por pura falta de uma consciência capaz de esquadriñar o bom para nele ficar: “Só podemos culpar a nós mesmos se ela”, a vida, “pesar-nos e se escapar-nos inutilmente” (Ibid., p. 494).

Montaigne convida-nos a aprender a viver a vida em sua inteireza valorizando cada instante agradável que ela oferece, tarefa para a qual se exige uma consciência sempre alerta e pronta a contribuir, no que lhe for possível, na intensificação dos momentos aprazíveis. Nos *Ensaio*s, ele afirma, quanto à vida, que “há arte em desfrutá-la” e, depois, reconhece abertamente que a desfruta “o dobro dos outros” porque “na fruição a medida depende do maior ou menor empenho que lhe dedicamos” (Ibid.). Daí a necessidade de um projeto filosófico hedonista para administrar a existência em favor de seu máximo de fruição e de gozo. A razão é o instrumento a ser mobilizado não apenas para moderar os prazeres a fim de que estes não se convertam em desprazeres, mas sobretudo para sondá-los com o objetivo de intensificá-los o quanto for possível no tempo e no espaço em que se dão à experiência. O filósofo hedonista goza tendo a razão como sua cúmplice e colaboradora ou simplesmente não goza. Ou seja, sentir os prazeres sem a participação ativa da consciência é senti-los apenas de “passagem e ligeiramente”

(Ibid.) e, deste modo, a vida passa sem que dela nos apercebamos. Tal é o gozo do tolo, o gozo inocente daquele que ignora a arte de viver, e este é o tipo de gozo que Montaigne, como um sábio digno do nome, rejeita. Ele quer que o seu prazer seja tão lúcido quanto vivaz. Como isso é possível? Precisamente fazendo valer os poderes da consciência a fim de saber que se está desfrutando ao ponto de ser capaz de analisar racionalmente a natureza do gozo que se experimenta. Com qual propósito? O de garantir que se vive tal como se deseja viver.

Nessa ordem de ideias práticas, eis um exemplo do que significa, para Montaigne, um exercício de pensamento voltado para a arte da fruição:

Encontro-me num estado tranquilo? Há algum prazer que me estimula? Não deixo que seja surrupiado pelos sentidos; associo-lhe minha alma, não para embrenhar-se nele mas para comprazer-se, não para perder-se nele mas para encontrar-se; e por seu lado emprego-a em mirar-se nesse estado próspero, em avaliar-lhe e estimar-lhe a ventura e ampliá-la (Ibid., p. 495).

Nos deparamos aqui, mais uma vez, com a aplicação do verdadeiro sentido da expressão latina *carpe diem*, fórmula de Horácio tão cara a Aristipo e à tradição hedonista, mas que também ecoa na sabedoria estoica, como atestam estas palavras de Sêneca, um autor caro a Montaigne: “Por muito breve que esse momento seja, a nossa capacidade para aproveitá-lo fá-lo-á parecer longo. Conforme diz Posidônio, ‘um único dia da vida de um sábio é mais rico do que a existência interminável de um ignorante’” (SÊNECA, 2018, 78, p. 337). É a partir dessa capacidade para aproveitar e colher o dia, ou mesmo um instante específico de um dia qualquer, que podemos interpretar a seguinte injunção montaigniana: “Controlemos o uso do tempo; ainda nos resta muito dele ocioso e mal empregado” (MONTAIGNE, 2001, III, 13, p. 499).

Um pessimista consumado poderia, no entanto, objetar o seguinte: para quê se empenhar em tantas estratégias destinadas a circunscrever os bons momentos e a intensificar os prazeres se tudo está, de qualquer modo, destinado ao desaparecimento definitivo? Por que esse bom uso do corpo e essa dedicação ao cultivo de si se a consciência não sobrevive à morte? E as objeções continuam: de que vale tanta preocupação em fazer da necessidade uma virtude estética se, na visão radicalmente imanente do materialismo filosófico, com a morte advém a destruição do corpo e o nada absoluto? Nada se prolongará para além desta existência mesma que, de resto, não passa de um efêmero instante entre dois nada, o nada que a precedeu e o nada que a seguirá. Para quê, então, entusiasmar-se

com o prazer e a alegria se tudo dura tão pouco, se tudo acaba tão logo? Ora, pelo mesmo motivo, qual seja, a condição trágica da vida definida por seu fim, podemos inverter o problema: por que, se a vida é tão breve, única e condenada a desaparecer completamente, se não há outro mundo além deste, se a alma morre com o corpo e a consciência é aniquilada, por que, perguntamos, optar por viver de modo anti-hedonista, ou seja, mergulhado em dor, sofrimento, melancolia, profundo pessimismo e desespero angustiante? Apenas porque não repetiremos a experiência da vida? Tão só por esta durar tão pouco? Então quer dizer que a existência apenas seria digna de ser desfrutada caso perdurasse indefinidamente?

“Nenhuma gaia ciência está isenta de uma concepção trágica do real”, dissemos acima com Onfray (Cf. *infra*, capítulo 2, tópico 2.10). De fato, desde o início deste nosso escrito procuramos dar provas de que o hedonismo não é de forma alguma uma filosofia incompatível com a condição trágica da existência, mas, pelo contrário, é a sua própria afirmação na medida em que representa uma atitude ética de escolha pelo prazer de viver... apesar da dor de existir. Ora, a dor e o prazer são o verso e o reverso de uma mesma medalha existencial, a nossa. Contudo, tendemos a suportar melhor aquele (a dor) se optarmos por cultivar este (o prazer). De resto, isso está de pleno acordo com os ditames da natureza, esta mesma natureza que fez da vida o que ela é: um breve instante de consciência e de sensibilidade destinado ao desaparecimento completo no Cosmos inconsciente, indiferente e insensível donde proveio. Sejam os pessimistas ou otimistas, tristes ou alegres, ascéticos ou hedonistas, a natureza efêmera da vida é comum a todos. Cabe-nos, pois, sem ilusões, escolher como queremos viver o que logo vai desaparecer.

“Quanto a mim”, lemos agora numa bela passagem dos *Ensaio*s, “amo a vida e cultivo-a” (Ibid., p. 496) tal como ela é, e não como idealmente deveria ser. A vida que logo acaba ainda é uma vida, e nunca existiu outra. Se diante da eternidade do nada tudo é vão, mesmo os prazeres e as alegrias, então essa vanidade mesma é que deve ser afirmada. Hedonista e trágico a um só tempo, Montaigne continua sua reflexão da seguinte maneira:

Eu, que me gabo de acolher tão diligentemente os regalos da vida, e tão particularmente, quando os examino assim com atenção, encontro-lhes quase que apenas vento. Mas ora essa, somos vento em tudo. E ainda o vento, mais sabiamente do que nós, compraz-se em fazer barulho, em agitar-se, e contenta-se com suas próprias funções, sem desejar a estabilidade, a solidez, qualidades que não são suas (Ibid., p. 486).

Quanto a nós, ignoramos a imortalidade, a permanência da vida, a estabilidade e a eternidade tão tolamente sonhada pela humanidade e, por outro lado, estamos longe de saber nos contentarmos com as qualidades que nos são próprias. O exame lúcido da vida demonstra suficientemente que não há outra vida, mas somente este vento passageiro que sentimos e que nos constitui. Apesar de tudo, o filósofo hedonista é um vitalista incorrigível, um antiniilista que despreza a morte apesar da morte, afirma a vida tal como ela *é* e recusa o *não ser*, posto que viver é *ser*. Se a vida é efêmera, então essa efemeridade mesma é que deve ser exaltada: o hedonismo “é uma resposta (...) à filosofia trágica” (ONFRAY, 1999b, p. 190). Por certo a morte, sempre à espreita, dará a última cartada e vencerá, “mas pelo menos a existência não se terá pautado por suas cores nem se terá dado sob seu domínio” (Ibid.). Vitalismo contra mortalismo. Filosofia do prazer, ainda que concebida “sobre um cenário trágico” (Ibid., p. 46), contra os sistemas de pensamento pessimistas em conluio com o ideal ascético. Questão de escolha e de atitude existencial. Mas nisso, como em tudo o mais, o hedonista se diferencia por ao menos respeitar e tentar seguir sua “doce” e verdadeira “guia”, vale dizer, “a natureza” (MONTAIGNE, 2001, III, 13, p. 497).

Temos na consciência o fato de que toda vida “é para cada um o ato de seu corpo” (Paul Valéry, citado por ONFRAY, 1999a, p. 107). Que se dê, pois, “o devido valor à voluptuosidade corporal” (MONTAIGNE, 2001, III, 13, p. 497): corpo voluptuoso, decerto, porém munido de uma consciência parceira da vontade de explorar as potencialidades magníficas de que este corpo é portador. A inteligência e a consciência devem estar a serviço do desejo. Ora, foi o próprio Zeus que consentiu no casamento de Psiqué com Eros (KURY, 2003, p. 342-343), e foi justamente essa união da *alma* com a *carne*, nos primórdios do tempo, que engendrou Hedonê, a *daemon* grega do prazer cultuada por Epicuro porque ligada tanto ao corpo como ao espírito, à paixão assim como à razão, ao júbilo tanto quanto à inteligência. O gozo, por si só, já o dissemos, não basta, já que reduz o humano à besta. Logo, para que o hedonismo o seja de fato, e esta é a mensagem principal da obra onfrayriana (nisso herdeira do pensamento montaigniano), é preciso que ao prazer preceda e prevaleça a moldura estabelecida por estes suplementos de alma que são a arte e a cultura humanas. Nesse sentido, Onfray escreve que:

Só existe dimensão hedonista num prazer quando entra em jogo esse suplemento de alma, esse acréscimo ao júbilo de um sentimento que não ignora o mundo dos outros, o real, a situação em que estamos e a intersubjetividade, na qual tudo o que nasce desabrocha (ONFRAY, 1999b, p. 195).

Somente quando, no conjunto de sua existência, um filósofo se sobressai nessa arte de viver com prazer é que, talvez, se possa tomá-lo por um sábio. Foi o caso em Epicuro, em Aristipo e também em Montaigne. O caminho, longo, é por vezes inalcançável mesmo para os melhores filósofos. No entanto, é somente ao atingir essa altura, ou algum nível bem próximo dela, que um filósofo estará em condição de descobrir se viveu, na terra, como um deus. Por quê? A resposta é que precisamente nesse momento ele (ou ela) terá se dado conta de que viveu com plenitude sua efêmera existência a qual soube, graças à sua arte, aproveitá-la. Terá o filósofo vivido de forma hedonista e jubilosa “antes que Tanatos venha cobrar o seu tributo” (Ibid., p. 190)? Terá ele, esse candidato a sábio, exaltado “o efêmero” e criado “momentos magníficos” de vida “apesar da morte” (Ibid.)? Terá sabido extrair de si próprio matéria prima suficiente com a qual construir uma forma de viver bem e harmoniosamente consigo mesmo, com os outros e com o mundo? Se assim foi, se esse é o seu sentimento, ele estará então em condições de perceber, em relação a si e segundo as belas palavras de um sábio epicurista, algo de sublime: há “uma perfeição absoluta, e como que divinal, saber desfrutar lealmente de seu ser” (MONTAIGNE, 2001, III, 13, p. 500).

6

CONCLUSÃO

6 CONCLUSÃO

Podemos, para finalizar, passar em revista algumas de nossas conclusões de ordem geral à luz do que foi desenvolvido ao longo das páginas precedentes. Mas também podemos, em seguida, examinar até que ponto Michel Onfray toma Aristipo e Epicuro como modelos para um modo de vida a ser alcançado permanecendo, assim, um filósofo hedonista contemporâneo fiel à tradição criada pelos gregos. Pedimos, então, licença ao nosso leitor para concluirmos este nosso trabalho assim como ele começou: de modo um pouco menos acadêmico e um tanto mais livre – por exemplo, fazendo uso de notas para justificar informações que apenas aqui nesta conclusão aparecem, quando sabemos que isso não é o recomendado, ainda que não seja interditado de todo.

Vimos o quanto e como o papel do corpo é central em todos os aspectos, especialmente no que se refere à produção, para o filósofo, daquilo que lhe é mais caro: as ideias. “A ideia”, escreve Onfray, “é pura e simplesmente um produto da fisiologia, a secreção de um corpo que manifesta assim a profusão dos fluxos que o percorrem” (ONFRAY, 1995, p. 47). Ora, para o pensador digno desse nome, ser fiel ao seu pensamento e às ideias a partir das quais ele organiza sua visão do mundo é, em última instância, ser fiel a si mesmo. Nisso Onfray leva seu nietzschianismo até às últimas consequências e assume, como princípio metodológico, o fato de que toda filosofia é antes de tudo a manifestação de uma fisiologia e da vontade de potência que dinamiza essa máquina hipersensível a que chamamos corpo. Ser fiel a si é então ser fiel ao próprio corpo e à vida que este expressa em seus atos e pensamentos. Não há, para Onfray, filosofia sem autobiografia uma vez que esta é, necessariamente, intrínseca àquela. E aqui o nosso filósofo se diferencia de outros pensadores por assumir, expor e reivindicar essa subjetividade radical a qual a maioria procura dissimular sob a ideia de objetividade. No entanto, para o nosso autor toda obra filosófica é, no fundo, a expressão de um “romance autobiográfico” – inclusive a sua.

A relação com os prazeres se dá na mesma ordem e por consequência de uma relação carnal com as ideias. Assim, o hedonismo ético reivindicado por Onfray se constrói sobre uma base fisiológica evidente. O corpo aparece sempre como a fronteira entre um eu, os outros e o mundo. Ele, o corpo, pode muito, sabemos, mas não pode tudo, visto que o tudo não é de modo algum viável ética, moral, estética e filosoficamente falando – precisamente porque há o outro, e por-

que há o mundo. A fim de evitar a quebra por excesso de força vital, resta esculpir, na medida do possível, aquilo que Onfray chama uma bela individualidade, vale dizer, uma individualidade firme, sólida, afirmadora da vida, ciente de seu querer viver e confiante em seu voluntarismo ético. Nossa essência é uma construção sobre a nossa existência. A nossa natureza está em nosso corpo e nas paixões que lhes são consubstanciais. Esta é a matéria sobre a qual agem uma cultura e uma educação enquanto instrumentos construtores de uma humanidade. Tanto melhor se formos nós mesmos os artífices de nossa própria vida humana – nunca demasiado humana.

Cada um deve, pois, perscrutar o próprio corpo, conhecer-se no sentido do imperativo socrático do *conhece-te a ti mesmo*, meditar sobre que tendências, inclinações, tropismos e prazeres convêm para compor a busca de uma medida própria, vale dizer, uma medida que seja a mais harmônica possível entre o animal que somos desde sempre e o ser humano o qual visamos nos tornar. Nesse jogo existencial, aquilo que Onfray chama de forças malditas, ou seja, as paixões que nos habitam, não são extirpadas, mas valorizadas e administradas em favor da afirmação da vida. Trata-se de cultivar uma relação de contrastes que se complementam: esta que se estabelece entre as forças da natureza e os poderes da cultura, entre o corpo e o pensamento, entre a *physis* e o *ethos*, entre Dioniso e Apolo. Devemos então dizer, acerca de Onfray, o mesmo que ele disse sobre Albert Camus, um modelo de vida filosófica hedonista para ele: “Camus não queria o apolíneo sem o dionisíaco, nem o inverso, mas a medida e a vida, isto é, a vida medida” (ONFRAY, 2012b, p. 27). Construir uma subjetividade, no entanto, pressupõe a descoberta, na experiência viva, dessa medida única que dá forma a um *eu* o qual não é dado a priori, mas sim esculpido, durante toda uma existência e nos gestos praticados no cotidiano, a posteriori. *Tornar-se o que se é* implica revelar um *ser* antes desconhecido porque inexistente e o qual surge somente a partir dos atos concretos da experiência viva, registro único de seu devir, portanto de sua realidade factual. A forma apolínea de cada um poderá ser a expressão de um estilo, a marca única de uma singularidade que se manifesta aos poucos, à guisa de uma escultura, sobre a matéria dionisíaca original.

Ao fim e ao cabo, somente uma ética estética, crê Onfray, possibilita a plenitude entre si e *si*, entre si e o *mundo* e, principalmente, entre si e o *outro*, visto que o não reconhecimento e a não afirmação do outro enquanto outro significam a morte de toda ética, mesmo para a mais individualista delas. Ora, o filósofo hedonista deseja a construção de círculos éticos e a comunhão entre indivíduos livres e autônomos. Sua ética é, portanto, uma abertura ao outro. De fato, ele quer

um ambiente social onde sua individualidade possa aflorar sem entraves e onde a possibilidade de uma verdadeira prática da amizade possa emergir. Daí sua afirmação da diversidade, da multiplicidade e da pluralidade de modos de vida contra toda homogeneidade dos tipos e caracteres porquanto apenas num cenário de liberdade plena dos modos de ser e de viver é possível a construção, para cada um, do seu si mesmo. Donde o tom libertário dessa ética aguerrida contra o capitalismo, essa potência homogeneizadora. Apenas as identidades firmes e sólidas podem fazer frente ao nihilismo contemporâneo e à sua produção maciça de subjetividades dúbias, incompletas, fragmentadas, cegamente obedientes, francamente emuladoras porque submissas à lógica mercantil. Personalidades estas, em suma, adoecidas e potencialmente suicidas – quando não assassinas...

Esse espírito libertário é o que talvez mais permaneça de Aristipo de Cirene na obra onfrayriana, e isso concomitante, evidentemente, ao elogio que o nosso autor faz do prazer positivo e do relativismo ético, instâncias que, como vimos, Onfray subscreve quase sem restrição. Entretanto, não suportar nenhuma autoridade, cuidar para não exercê-la sobre ninguém e a ela não se submeter jamais (ONFRAY, 2014b, p. 113) é o imperativo categórico de Michel Onfray tanto em matéria de política (um tema que merece um estudo exclusivo) quanto de ética. Suas influências primeiras nesse ponto são certamente Proudhon e Nietzsche, mas imaginamos que não foi dos menores o entusiasmo de sua descoberta de um pensamento libertário num conjunto de fragmentos cirenaicos que ele mesmo organizou, em *L’Invention du plaisir*, sob o título *Une politique critique – Uma política crítica* (Cf. ONFRAY, 2002, p. 164-191; ver especialmente o tópico C. *Ni commander, ni obéir – Nem comandar, nem obedecer* –, Ibid., p.183-191).

A propósito, considerando que Onfray é um crítico ferrenho do neoliberalismo ao mesmo tempo em que se contrapõe às soluções marxistas/leninistas, um dos aspectos mais férteis em sua obra está precisamente no seu pensamento político. Aqui é necessário lembrar que os socialismos são múltiplos e que o comunismo é apenas aquele que venceu a batalha das ideias dominando-a historicamente, logo academicamente. Reivindicando socialismos alternativos pertencentes à linhagem libertária representada por autores como Proudhon, Bakunin, Fourier, Stuart Mill e, mais recentemente, Camus, o pensamento político de Onfray é um campo vasto a ser explorado. A pesquisa poderia, por exemplo, partir do seu *A política do rebelde* (1997), chegar aos livros políticos mais recentes, como *Théorie de la dictature* (Teoria da ditadura, Robert Laffont, 2019), e analisá-los à luz de suas constantes intervenções no debate político da França de que o atual *Décoloniser les provinces: contribution aux présidentielles* (Descolonizando as províncias:

contribuição para as eleições presidenciais, Editions de l’Observatoire, 2017) é um exemplo. Como ocorre com Aristipo, também para Onfray o caminho da liberdade é aquele que mais seguramente conduz à autêntica felicidade, uma vez que a liberdade é condição *sine qua non* a todo eudemonismo hedonista. Nisso o nosso autor é claramente aristipiano. Mas em que ele seria mais propriamente epicurista?

Em 2002, na França, a extrema direita (representada por Jean-Marie Le Pen, da Frente Nacional) chega ao segundo turno das eleições presidenciais. Michel Onfray abandona então sua carreira de funcionário público na Educação Nacional (por vinte anos ele foi professor de filosofia num liceu técnico) e resolve agir propondo uma revolução educacional: a criação da Universidade Popular de Caen, uma instituição de ensino gratuita e aberta a todos. Na comuna francesa da região da Normandia, nosso filósofo reúne vinte amigos com o propósito de verdadeiramente democratizar a filosofia, ou seja, colocá-la na rua e, à maneira dos antigos gregos, tornar o saber disponível mesmo ao mais simples dos passantes. O que não significa, escudado seria dizê-lo, banalizar a disciplina, pois “colocar a filosofia na rua não obriga a deixá-la se prostituir”. Evitando a vulgarização e combatendo a demagogia, por um lado, e “o elitismo esotérico praticado de maneira sectária” pela Universidade tradicional, por outro, Onfray buscou a síntese entre a fórmula universitária no que ela tem de melhor (o rigor da pesquisa, a transmissão de um conteúdo sério, a forma da conferência na primeira hora, o debate com os ouvintes na segunda) com a liberdade típica dos conhecidos cafés filosóficos (mas sem a improvisação muitas vezes praticada nesses ambientes). O acesso aos cursos é portanto totalmente livre e democrático, sem nenhuma exigência de diploma, total ausência de condição prévia exceto o puro e simples interesse pela filosofia. Em suma, Onfray propõe um saber elitista, porém transmitido em uma linguagem clara e precisa que dá às costas ao vocabulário obscurantista praticado por acadêmicos profissionais, a todos os cidadãos, sem restrição de cor, idade, gênero, orientação sexual, política ou quaisquer outros parâmetros discriminatórios – por isso Universidade Popular. A gratuidade e o acesso realmente democrático formam assim os princípios fundadores do projeto.

A Universidade Popular é plural, porém seus conteúdos pedagógicos são livres e libertários e, nesse sentido, suas cores vibram à esquerda do espectro político/ideológico. Assim, se Onfray ministra seus cursos sobre a contra-história da filosofia, o restante da comunidade, composto por professores voluntários, todos amigos, ministram outras disciplinas e correntes de pensamento: Séverine Auffret e o feminismo; Gérard Pouloin e a política crítica “no espírito da Escola

de Frunkfurt”; Françoise Gorog e a psicanálise existencial; Arno Gaillard e o cinema; Jean-Pierre Le Goff e a epistemologia; Nicolas Bénéès e o jazz; Françoise Niay e a arte contemporânea; Gilles Geneviève e sua oficina de filosofia para crianças, dentre outros colaboradores. Onfray afirma que a Universidade Popular funciona sob o princípio do “intelectual coletivo”. Sendo, pois, composta de indivíduos livres e autônomos, “essa comunidade filosófica não visa a uma univocidade ideológica, mas a uma coerência: uma prática existencial, feliz e política da filosofia”. Sim, “uma prática existencial da filosofia”, pois o conhecimento produzido na Universidade Popular pretende ser “uma vitalidade suscetível de ajudar a construir” “individualidades esclarecidas, fortes, serenas, poderosas, decididas, dotadas de uma vontade firme, bem consigo mesmas – que é a condição para se estar bem com os outros”. Daí, por conseguinte, uma prática feliz porquanto o que se visa é a condução de uma vida filosófica a qual tem, como meta, a felicidade no sentido que os gregos atribuíam a esta palavra. Nesse sentido o projeto envolve, naturalmente, uma prática política contemporânea, já que o conjunto desses elementos permite à comunidade firmar-se como um ponto de resistência ao poder do neoliberalismo e ao “microfascismo” a ele associado.

Dito isso, que modelo de comunidade filosófica e de instituição de ensino inspirou Michel Onfray na criação da sua Universidade Popular? Não foi a Sorbonne, nem o College de France, mas, segundo suas próprias palavras, o modelo é o “Jardim de Epicuro, onde a amizade é a lei, onde se ensina um modo de viver, envelhecer, amar, partilhar, sofrer e morrer”. Ora, o Jardim de Epicuro é, enquanto personagem conceitual (ver a esse respeito o nosso tópico 4.2.5), reativado por Onfray em espírito, teoria e prática no campo de ação próprio do seu projeto educacional, ou seja, longe do grande centro intelectual e político que é Paris, mas instalado na província como um manifesto de resistência ao tradicional sistema de ensino da filosofia. O seu epicurismo está, assim, expresso, patente e encarnado na comunidade filosófica libertária que ele e seu grupo de amigos fundaram com enorme sucesso na França. Nessa ordem de ideias, esse projeto funciona como uma espécie de “anti-república de Platão (fechada, cercada, totalitária, hierarquizada, racial)”, ao passo que o modelo do Jardim epicurista o permite ser um “espaço aberto, livre, igualitário, amigável, cosmopolita”.

Poderiam objetar que a criação, em 2006, da Universidade Popular do Gosto, em Argentan, bem como sua estima por uma estética gastronômica contrariam o epicurismo reivindicado por como modelo inspirador, sobretudo quando se sabe que há um sentido vulgar de epicurismo muito em voga hoje, o qual diz respeito precisamente à valorização de uma gastronomia de luxo para con-

sumidores abastados. Ora, de forma alguma esse tipo de crítica se sustenta, pois, primeiramente, ser epicurista não significa ser Epicuro e imitá-lo em sua paixão ascética pela exclusividade do pãozinho com água; depois, significa menos ainda subscrever o sentido vulgar e antifilosófico que o epíteto adquiriu, de modo que aqui é preciso muita má-fé para confundir uma coisa com outra. A Universidade Popular do Gosto de Onfray e amigos é epicurista porque é hedonista, e isso no sentido propriamente filosófico da expressão. A um jornal brasileiro o nosso autor responde sobre o ideal deste seu outro projeto que é como uma extensão natural da Universidade Popular original. Podemos citar as suas palavras e até mesmo reivindicá-las como uma síntese possível a este trabalho que ora concluimos. Leiamo-las:

Eu propus celebrar os cinco sentidos num lugar que é um “jardim” de reinserção social. Sob uma tenda, organizo jornadas consagradas a escritores, filósofos e nós celebramos com conferências, concertos, demonstrações culinárias e refeições festivas. Os cinco sentidos são mobilizados para construir uma conexão social hedonista. A última sessão consagrada a Camus (...) juntou 600 pessoas e nós servimos 400 refeições em Argentan, cidade onde nasci, onde moro e onde organizo as jornadas.

“Celebrar os cinco sentidos”, celebrar, portanto, o corpo e a potência de existir que o acompanha. Na Universidade Popular (este Jardim epicurista) se ensina como a filosofia é suscetível de ser praticada, hoje, como um modo de vida. Na Ágora grega, no Fórum romano, na França renascentista de Montaigne e na França Iluminista de Diderot, na Inglaterra dos utilitaristas e na Alemanha moderna de Schopenhauer e Nietzsche, nos Estados Unidos de Thoreau, mas igualmente no sombrio Século XX de Camus, a filosofia foi, efetivamente, uma disciplina prática e uma arte de viver. Em todas essas épocas e através desses e de outros pensadores, é sempre o espírito existencial da filosofia que ressurge, a despeito de seu confisco e instrumentalização puramente teórica praticada primeiro pelo cristianismo e sua Escolástica, depois pela Universidade. Onfray ensina que, ao contrário, a filosofia não é uma arte do discurso, mas uma arte de viver.

Em setembro de 2018, após dezesseis anos, chaga ao fim a aventura do nosso filósofo à frente da Universidade Popular de Caen, que segue suas atividades sem ele. Exatamente um ano depois (setembro de 2019), Onfray anuncia seu novo projeto educacional: a criação da Universidade popular nômade. O espírito que move o filósofo e professor Michel Onfray é sempre o mesmo: o de convidar “cada um a se colocar no centro de si para planejar a condução de uma vida

filosófica”. Assim ele tenta viver a filosofia; assim procura ensiná-la. A filosofia é uma ferramenta a nosso dispor para nos ajudar a viver melhor e, por dezesseis anos, os cursos ministrados por Onfray sobre sua série *Contra-história da filosofia* trataram precisamente disso: como é possível viver filosoficamente? O que é *uma vida filosófica*? Os conteúdos destes cursos, publicados em vários volumes, estão hoje disponíveis às pesquisas dessa ordem temática, e tais pesquisas ainda são inéditas ou incipientes. Deve fazer parte de um estudo dessa natureza um texto recente e importante: *Sagesse: savoir vivre au pied d’un volcan (Sabedoria: saber viver ao pé de um vulcão* – Albin Michel/Flammario, 2019), um livro que aborda a sabedoria tomando como referência não mais os gregos, mas os grandes filósofos romanos, de Lucrécio a Marco Aurélio, passando por Sêneca, Cícero, Epiteto e outros mestres da vida filosófica. É necessário ler a obra de Onfray na perspectiva de investigar no que consiste esta ideia que lhe é tão cara, valer dizer, a ideia de vida filosófica, pois trata-se de uma noção que põe em xeque concepções tradicionais da filosofia e, do mesmo modo, discute a fundo o estatuto próprio do filósofo. Eis, portanto, a matéria de nosso próximo estudo.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicolas. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. – 6. ed. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2014. – (Série Clássicos Edipro)

ASSIS, Machado de. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Globo, 2008.

BACON, Francis. **Ensaio de Francis Bacon**. Trad. Alan Neil Ditchfield. Petrópolis: Vozes, 2007.

BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. Trad. João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979. – (Coleção Os Pensadores)

BERGSON, Henri. A intuição filosófica. In: **O pensamento e o movente: ensaios e conferências**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 123-148. – (Coleção Tópicos)

BITTENCOURT, Renato Nunes. Dinheiro: o dublê da virtude. In: **Filosofia Ciência & Vida**, Ano VII, Nº 75, outubro 2012, p. 24-31.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Trad. Valerie Rumjanek. – 9. ed. – Rio de Janeiro: Record, 2011.

CAVALCANTI FILHO, José Paulo. **Fernando Pessoa: o livro das citações**. Rio de Janeiro: Record, 2013.

CHAMFORT, Sébastien-Roch-Nicolas de. **Máximas e pensamentos e caracteres e anedotas**. Trad. Regina Schöpke, Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

COMTE-SPONVILLE, André. **A filosofia**. Trad. Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2005. – (Coleção mesmo que o céu não exista).

_____. **Dicionário filosófico**. Trad. Eduardo Brandão. – 2. ed. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **Uma educação filosófica**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CONCHE, Marcel. **O fundamento da moral**. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2006. – (Coleção justiça e direito)

_____. **Sur Épicure**. Paris: Éditions Les Belles Lettres, 2014. – (Collection «encre marine»)

COSTA, Marcelo Henrique Pereira. **O ateísmo combativo de Michel Onfray: por uma laicidade pós-cristã**. Mossoró: EDUERN, 2017. E-book.

_____. Formulação de um Nietzsche Montaigniano. In: **Trilhas Filosóficas – Revista Acadêmica de Filosofia**, Caicó-RN, ano VII, n. 2, p. 25 - 47, jul.-dez. 2014.

_____. Nietzsche, Onfray e a filosofia como autoconfissão biográfica. In: **Revista Kukukaya**, ano IV, n. 31, p. 64-90, jul-ago. 2018. Disponível em: <http://www.virtualcult.com.br/edicoes-kukukaya-em-pdf.html>. Acesso em: 03 set. 2019.

CRARY, Jonathan. **24/7: capitalismo tardio e os fins do sono**. Trad. Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Ubu Editora, 2016.

DAMÁSIO, António. **Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos**. Adaptação para o português do Brasil Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O maior espetáculo da Terra: as evidências da evolução**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Trad. Estela dos Santos; prólogo Christian Ferrer. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2017.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, p. 1992. – (Coleção TRANS)

DEMÓCRITO. Fragmentos. In: **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. Trad. José Cavalcante de Souza, [et al.]. São Paulo: Nova Cultural, 1996. – (Coleção Os Pensadores)

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. Martia Ermantina de Almeida Prado Galvão. – 4. ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. – (Clássicos WMF)

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. – (Coleção contemporânea: Filosofia, literatura e artes)

DIDEROT, Denis. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Volume 2: O sistema dos conhecimentos**. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza (orgs.). Trad. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza, Luís Fernandes do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Volume 6: Metafísica**. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza (orgs.). Trad. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza, Thomas Kawauche. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

DIÔGENES LAÉRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. – 2. ed. – 2ª reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

EPICURO. **Sentenças vaticanas**. Trad. João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2014. – (Coleção clássicos da filosofia)

FOUCAULT, Michel. Uma estética da existência. In: **Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política**. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 288-293.

_____. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. – 13. ed. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FROMM, Erich. **Ter ou ser?** Trad. Nathanael C. Caixeiro. – 4. ed. – Rio de Janeiro: LTC, 2014.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Trad. Flavio Fontenelle e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014. – (Coleção Filosofia atual)

HELVÉTIUS, Claude-Adrien. Do espírito. In: CONDILLAC, Étienne Bonnot de. **Textos escolhidos/Condillac, Helvétius, Degérando**. Trad. Luiz Roberto Monzani [et. al.]. – 2. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979. – (Coleção Os Pensadores)

HOLBACH, Barão de. **Sistema da natureza: ou Das leis do mundo físico e do**

mundo moral. Trad. Regina Schöpke, Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2010. – (Coleção Tópicos)

_____. **A moral universal: ou Os deveres do homem fundamentados na sua natureza.** Regina Schöpke, Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2014. – (Coleção Tópicos)

HORSTIMAN, Judith. **24 horas na vida do seu cérebro, parte 1.** São Paulo: Duetto Editorial, 2010.

HUISMAN, Denis. **Dicionário de obras filosóficas.** Trad. Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano. In: Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.** Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 19-222.

_____. **Dicionário dos Filósofos.** Trad. Claudia Berliner, Eduardo Brandão, [et al.]. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, Immanuel. **La philosophie de l’histoire (Opuscules).** Trad. Stephane. Piobetta. Prefácio de Jean Nabert. Paris: Aubier Montaigne, 1947.

KURY, Mário da Gama. **Dicionário de mitologia grega e romana.** – 7. ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LAFARGUE, Paul. **O direito à preguiça.** – 3. ed. – Rio de Janeiro: Achiamé, 2012.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano.** Trad. Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2012. – (Coleção Tópicos)

MARTON, Scarlett (Org.). **Dicionário Nietzsche.** São Paulo: Edições Loyola, 2016. – (Sendas & veredas).

MILLER, James. **Vidas investigadas: de Sócrates a Nietzsche.** Trad. Hugo Langone. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.

MINIMALISM: a documentary about the important things. Direção: Matt D’Avella. Produção: Joshua Fields Millburn, Ryan Nicodemus, Matt D’Avella. Estados Unidos da América: Kino Lorber, 2016, 78 min.

MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios: livro I.** Trad. Rosemary Costhek Abílio. – 2. ed. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2002. – (Coleção Paideia)

_____. **Os Ensaios: livro II.** Trad. Rosemary Costhek Abílio. – 2. ed. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. – (Coleção Paideia)

_____. **Os Ensaios: livro III.** Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2001. – (Coleção Paideia)

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia.** Trad. Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. – 4. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MUNIZ, Fernando. **Prazeres ilimitados: como transformamos os ideais gregos numa busca obsessiva pela satisfação dos desejos.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

NIEMEYER, Christian (org.). **Léxico de Nietzsche.** Trad. André Muniz Garcia, [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Aurora: reflexões sobre preconceitos morais.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ONFRAY, Michel. **Anti-Freud.** Trad. Miguel Metelo de Seixas. Carnaxide: Objectiva, 2012a.

_____. **A arte de ter prazer: por um materialismo hedonista.** Trad. Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1999a. – (Mesmo que o céu não exista)

_____. **A escultura de si: a moral estética.** Tradução de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

_____. **A política do rebelde: tratado de resistência e insubmissão.** Tradução de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

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

_____. **A razão gulosa: filosofia do gosto.** Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1999b.

_____. **A sabedoria trágica: sobre o bom uso de Nietzsche.** Trad. Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014a.

_____. Camus em êxtase. Entrevista concedida a Marcos Flamínio Peres. In: **Revista Cult**, Ano 15, Nº 170, julho 2012b, p. 25-30.

_____. **Contra-história da filosofia 1: as sabedorias antigas.** Trad. Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. **Contra-história da filosofia III: os libertinos barrocos.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. Contra o pensamento dominante. Entrevista concedida a Matheus Moura. In: **Revista Conhecimento Prático Filosofia**. Nº 37, [s/d], p. 8-13.

_____. **Cosmos: uma ontologia materialista.** Trad. Dorothée de Bruchard. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2018a.

_____. **Decadência: o declínio do Ocidente.** Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2019.

_____. **Eudemonismo social.** Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. – (Série Contra-história da filosofia; v. 5)

_____. **Féeries anatomiques: généalogie du corps faustien.** Paris: Grasset, 2003.

_____. **L’Invention du plaisir: Fragments cyrénaïques.** Paris: Librairie Générale Française, 2002.

_____. **O ventre dos filósofos: crítica da razão dietética.** Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.

_____. **Théorie du corps amoureux: pour une érotique solaire.** Paris: Grasset, 2018b.

_____. Uma vida filosófica: entrevista concedida a Eduardo Wolf. In: WOLF, Eduardo; SCHÜLER, Fernando Luís (Orgs). **Pensar o contemporâneo**. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2014b, p. 110-127.

PALANTE, Georges. **As antinomias entre o indivíduo e a sociedade**. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Intermezzo Editorial, 2019.

_____. **L'individualisme aristocratique**. Textes coisis et presentes par Michel Onfray. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

PESSOA, Fernando. **Poesia / Alberto Caeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PIMENTA, Pedro Paulo. O destino da Metafísica na Enciclopédia. In: DIDEROT, Denis. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Volume 6: Metafísica**. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza (orgs.). Trad. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza, Thomas Kawauche. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 13-26.

PLATÃO. Fédon. In: **Platão**. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 115-190. – (Coleção Os Pensadores)

_____. **Filebo**. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

PROUST, Marcel. **No caminho de Swann**. Trad. Fernando Py. São Paulo: Abril, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Confissões**. Trad. Fernando Lopes Graça. Lisboa: Portugália Editora, 1964.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica**. Trad. Paulo Perdigão. – 20. ed. – Petrópolis: Vozes, 2011.

SAVARIN, Brillat-. **A fisiologia do gosto**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Trad. Jair Borboza. – 2. ed. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. – (Obras de Schopenhauer)

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Trad. J. A. Segurado e Campos. 2. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

SERRES, Michel. **Os cinco sentidos**. Trad. Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. – (Filosofia dos corpos misturados; 1)

SILVA, Markus Figueira da. **Epicuro: sabedoria e jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

_____. O hedonismo na obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio: os cirenaicos e Epicuro. In: **Phoênix**, V. 23, Nº 2, 2017, p. 80-93.

_____. **Termos Filosóficos de Epicuro**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. – 2. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

TÜRCKE, Christoph. **Sociedade excitada: filosofia da sensação**. Trad. Antonio A. S. Zuin [et. al.]. – Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

THOREAU, Henry David. **Walden**. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2015.

TIBURI, Marcia. **Olho de vidro: a televisão e o estado de exceção da imagem**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. In: **Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 75-265. – (Coleção Os Pensadores)

