

ENTRE A FILOSOFIA E A VIDA: O QUE É POSSÍVEL PENSAR E APRENDER COM O PROJETO EXISTENCIAL DE MICHEL ONFRAY?

Denis Domeneghetti Badia
Paula Ramos de Oliveira*

Resumo: O presente texto trata das relações que podem existir entre filosofia e vida. Ao lado de uma filosofia do imaginário que procura o reencantamento da cultura escolar pela arte, é possível criar um novo imaginário da filosofia com a instauração de um outro “logos” que se afaste do paradigma clássico e do racionalismo. Michel Onfray, com seu “projeto existencial” e a criação da Universidade Popular, aparece como um exemplo dessa possibilidade que é aqui apresentada.

Palavras-chave: filosofia; vida, imaginário; projeto existencial.

Resumen: Este trabajo se ocupa de la relación que puede existir entre la filosofía y la vida. Al lado de una filosofía del imaginario que busca el reencantamiento de la cultura escolar a través del arte, se puede crear un nuevo imaginario de la filosofía con la introducción de otro “logos” que se alejan desde el paradigma clásico y el racionalismo. Michel Onfray, con su “proyecto existencial” y la creación de la Universidad Popular, aparece como un ejemplo de esta posibilidad que se presenta aquí.

Palabras claves: filosofía; vida, imaginario; proyecto existencial.

Filosofia e vida: que relações podem existir entre uma e outra? Qual o lugar da filosofia em nossas vidas e qual o lugar da vida na filosofia? A filosofia pode nos ajudar a fazer da vida um lugar melhor para nós? Existe uma vida filosófica? Essas perguntas dizem respeito a todos os que praticam a filosofia, sejam professores, pesquisadores ou estudantes.

Há diversas categorizações da inteligência, mas nenhuma delas aponta especialmente para a “existência”. Neste texto queremos defender que podemos lapidar, com a presença da filosofia em nossas vidas, o que chamaremos de uma “inteligência existencial”.

Para tanto, escolhemos apresentar justamente um filósofo que tem um projeto existencial: Michel Onfray.

Nós, os que trabalhamos em filosofia, mesmo cuidando tanto do pensamento, às vezes nos colocamos em algumas armadilhas. Uma delas, acreditamos nós, é a busca por autores que nos “representem integralmente”, como se não pudéssemos achar ideias interessantes em uns e outros, construindo, com elas, uma coerência singular que nos represente. Quase que nos deixamos falar por outros. Isso se torna ainda mais evidente quando se trata de algum filósofo que ligou filosofia e vida de maneira intensa, posto que nestes aparece muito mais claramente a dimensão política de seus atos e, assim, nos vemos tendo que concordar ou discordar de seu conjunto.

* Professores do Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar e do Departamento de Ciências da Educação, da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara (FCL-UNESP-CAR). E-mails: paula-ramos@uol.com.br e denis@fclar.unesp.br.

Neste sentido, pretendemos apresentar aqui o projeto existencial de Michel Onfray como um exemplo de alguém que pensou a relação da filosofia com a vida e praticou essa relação com a construção de um projeto. Não se trata, portanto, de referendar cada uma de suas ideias, muito menos todas elas. Não é essa a questão aqui. O que desejamos é pensar como essa relação filosofia-vida em Onfray é capaz de criar algo novo ou – dito de outro modo – como uma relação fértil entre filosofia e vida é capaz de criar o novo.

Da filosofia do imaginário a um novo imaginário para a filosofia

Gilbert Durand e J. C. Paula Carvalho propõem um reencantamento que seria propiciado, fundamentalmente, por uma filosofia do imaginário que priorizasse a arte na cultura escolar. Tanto M. Maffesoli (1988) quanto Paula Carvalho (2000) e Gilbert Durand (1989) são perspassados pelo “projeto do esteticismo”, ou uma ética estética, ou a educação fática como religião da arte.

Isso, sem dúvida, é bastante verdadeiro e auspicioso em termos de projeto. Mas essa revalorização do imaginário pelas artes e na crítica à educação praxeológica, de certo modo menospreza o “logos” num combate à ideologia racionalista.

Entretanto, a filosofia pode ser repensada como um outro instrumento que, revalorizando outro tipo de “logos”, crie um imaginário da filosofia, ou seja, a filosofia se torna um outro caminho, ao lado das artes, para reencantar o mundo, desvinculando o “logos” do “logos tecnocientífico” e criando um “logos” pelo ensino de filosofia, que

seria bem próximo ao “logos spermatikos” dos estóicos e dos Jardins de Epicuro.

Esse revisitado ensino de filosofia seria uma forma outra de valorizar uma “razão aberta” ou “generosa”, como diziam Goussier (1973) e Bachelard (1975). Portanto, um novo “logos”. Afinal, a mudança paradigmática não ocorre no campo das ciências “duras”, com a crise da física e da biologia molecular? Sem falar nas novas matemáticas, que levaram os pioneiros da física-matemática, da mecânica quântica, etc. a escreverem textos pedindo uma nova filosofia, uma nova racionalidade e um novo “logos”, desprendidos do paradigma clássico e do racionalismo.

Aí está a atenção que deve ser dada a esse novo imaginário da filosofia emergente na contemporaneidade, iniciado por Nietzsche e Heidegger, e continuada pelos chamados “novos filósofos”, pela filosofia da diferença e pelos desconstrutivistas, especialmente Foucault, Deleuze, Derrida e, em nosso caso específico, Michel Onfray.

Mostraremos a seguir, sucintamente, como o projeto existencial de Michel Onfray é um instrumento desse novo imaginário da filosofia, desse novo “logos”, pela criação de um novo ensino da filosofia que começa com as crianças. Bachelard não dizia, na *Poética do Devaneio* (1971), que a alma pode ser dita em “animus” e em “anima”? A revalorização feita por Durand e seus colaboradores, é uma valorização em alma, e com os novos filósofos, poderíamos dizer que se fala a alma como “animus”.

Filosofia como projeto existencial

M. Onfray chocou os acadêmicos pela sua acirrada crítica à inércia do ensino universitário da filosofia, nos liceus e nos cafés filosóficos, então eliciados como lugares de ritos de passagem para o futuro “homo academicus”. Realizado seu doutorado em filosofia sobre Nietzsche, Onfray começou a lecionar nos quadros do ensino oficial num Liceu Técnico de Caën, Escola Técnica de Santa Úrsula. Lá permaneceu de 1983 a 2002 e, desanimado, entrega seu pedido de demissão junto à rede do ensino oficial francês.

Com alguns colegas, funda em 2002 a Universidade Popular de Caën, cujos princípios remontam às várias Universidades Livres das primaveras de 68, sobretudo à Universidade Livre de Berlim. Tais fundamentações e diretrizes constam de um Manifesto, redigido em 2004, à comunidade filosófica. Depois, em 2006, é fundada a Universidade Popular do Gosto, em Argentan. Os vínculos com as primaveras de 68 são claros, e isso o indis põe com a comunidade acadêmica. Seu lema é: “Maio de 68 sequer começou, tem que ser redescoberto”, seguido de outro que critica a separação entre teoria e prática no ensino acadêmico e na formação ideológica dos professores, o que poderia ser reconduzido ao lema de Jaurès “o professor não transmite aquilo que ele ensina, mas sim o que ele é”. Em *Le désir d’être un volcan* (1996), formula explicitamente essa plataforma de um “projeto existencial”, ao afirmar ser inadmissível a separação e a cisão entre aquilo que se pensa, aquilo que se diz e como se vive: deve haver uma consistência e uma coerência entre o pensamento, a obra, o ensino e a vida privada e comunal do professor. Isso é

o que mais intimida seus detratores: a insistência crítica e a consistência lógico-existencial com que M. Onfray solda esses ambientes múltiplos de sentido, frequentemente escotomizados.

Como diz o autor, em introdução ao livro *La puissance d’exister. Manifest hédoniste* (2006a), depois de trinta livros editados sobre a hedonismo e o projeto existencial, cabe fazer uma sinopse, de que trata o próprio livro e que fundamenta o manifesto *La communauté philosophique. Manifeste pour l’Université populaire*. (2004), que constantemente retoma os tópicos que o autor enuncia na citação abaixo, na contracapa do livro:

se eu devesse reduzir a questão do hedonismo a uma interrogação, seria evidentemente a de Spinoza: ‘o que pode o corpo’. A isso seria preciso acrescentar: como e de que modo ele se tornou o objeto filosófico de predileção? Depois, uma série de questões daí decorrentes: como pensar como artista? Como instalar a ética no campo da estética? Que lugar deixar a Dionísio numa civilização totalmente submissa a Apolo? Qual a natureza da relação entre hedonismo e anarquismo? Segundo que modalidades uma filosofia pode ser praticada? O que pode o corpo esperar das biotecnologias pós-modernas? Que relações mantêm entre si biografia e escritura em filosofia? Segundo que princípios são fabricadas as mitologias filosóficas? Como descristianizar a episteme ocidental? Novas comunidades são possíveis? Responder a tais interrogações, supõe desenvolver os momentos constitutivos de um pensamento existencial radical. Onde: a subjetividade artista, a ética imanente, a estética cínica, a política libertária, o nietzscheísmo de esquerda, o materialismo sensualista, o utilitarismo jubilatório, a erótica solar, a bioética prometeica, o corpo

faústico, o hapax existencial, a vida filosófica, a historiografia alternativa, a ateologia pós-cristã, os contratos hedonistas, tantas ocasiões para reencantar nossos tempos melancólicos com a proposta de um pensamento para ser vivido.

O projeto existencial de M. Onfray culmina numa realização concreta: o funcionamento da Universidade Popular de Caën, na qual a filosofia segue a "tradição existencial", isto é, a oportunidade de refletir deve moldar uma vida ou conduta filosófica na realidade. Muitas vezes, nos dois volumes do diário hedonista (*Le désir d'être* um vulcan e *Les Vertus de la foudre*) insiste Onfray na coerência e indissolubilidade entre o que se pensa, entre o que se escreve, entre o que se diz e o comportamento nas várias situações da vida cotidiana. Essa insistência tem por origem aquilo que, em *L'Art de Jouir: pour un matérialisme hédoniste* (1991), o autor chama, retomando o *Abecedário de La Sculpture de Soi: la morale esthétique* (1993), "hapax existencial", quer dizer, experiências que ocorrendo uma única vez, determinam toda a existência do indivíduo. Está bem próximo, mas sem tal caráter "existenciador", daquilo que o existencialismo de K. Jaspers (1967) designa como "situações-limites", ou aquilo que a antropologia psicanalítica de G. Rohéim (1967) chamou de "trauma ontogenético" (e que, com caráter "existenciador", semelhante, determina a história psicocultural de um indivíduo). Em Onfray, encontramos dois "hapax existenciais", se bem que por questões de pudor, compreensível, ele insista mais no segundo: a orfandade-internato na mais tenra idade e o infarto, cuja reanimação foi um longo processo, marcado na memória da "entrada em morte" pelo "túnel

do tempo", ocorrido quando tinha 28 anos. Ora, ambos os eventos destacam a importância da morte. Por isso, o autor diz que a "genealogia da moral e o início da filosofia, é uma "algodicéia": como a teodicéia, na filosofia tradicional, sobretudo em Leibniz e Malebranche, se preocupa com a questão de como é possível viver num mundo onde existe o Mal, Onfray presentifica o mal sob a forma da presença da dor no corpo. Essa dor no corpo presentifica tanto a importância mal vivida da corporeidade na doença e na presença da morte quanto a contrapartida de uma celebração da "corporeidade solar" e do "prazer de viver".

Na algodicéia não se trata só da "Weltschmerz"¹ dos românticos, amplificada na Fenomenologia do Espírito de Hegel. Nada de tão metafórico como o "mal estar de viver" ou "tédio existencial" dos poetas malditos da Decadência, reconfigurados em *A Náusea*, de Sartre. Trata-se da presentificação "aqui e agora", da "dor no corpo", seja pela doença, seja pela ascese salesiana, no Internato de Dom Bosco.

Daí que essa luta contra o mal se presentifique com uma "luta hedonista" ou um "hino à alegria", como está em Schiller e em Beethoven (na Nona Sinfonia). É o ponto de partida da experiência de vida e da presença do Mal na vida como origem da filosofia. Por isso a filosofia é "a construção de si", mediando-se uma "erótica solar", como Onfray expõe em *La Sculpture de Soi: la morale esthétique* (1993) e *Théorie du corps amoureux: pour une érotique solaire* (2000).

¹ Dor do mundo.

Por isso, também, é uma proposta da "subjetividade soberana", e da "política do rebelde": a escultura de si supõe a análise aprofundada de uma "corporeidade solar" e de uma valoração dos "sentidos grosseiros" (o olfato, paladar e tato). Onfray rastreia essa valoração numa "contra história da filosofia": a valoração, sobretudo, do olfato, a partir de Epicuro e dos cirenaicos, desenvolvendo-se por seis densos tomos. Observe-se que desde *A razão gulosa* (1999) até a valorização do olfato, sem dar o nome das ciências cognitivas, Onfray se refere ao rinencéfalo ou sistema límbico, que é o cérebro das emoções, dos sentimentos e da afetividade, isto é, da "razão sensível".

Mas a construção de si enfrenta, pela sabedoria trágica, como em *La Sagesse Tragique: du bon usage de Nietzsche* (2006b), toda a forma de alienação e de desconstrução dos agregados humanos tecidos com a "moralina" e com os totalitarismos.

Onfray vê a "escultura de si" como uma "subjetividade soberana", incorporando o conceito de soberania de Nietzsche, amplamente trabalhado por G. Bataille, em *Dossier de l'Hétérologie* (1970), que dará o conceito de "sensibilidade individualista libertária", presente na reivindicação que faz o autor, de um "anarquismo libertário" ou, como prefere atualmente, remetendo a Proudhon, autonomia ou autonomismo. Essa autonomia é uma exaltação das figuras do rebelde, realização da "sensibilidade individualista libertária", sendo analisada aprofundadamente na obra *Politique du Rebelle: traité de résistance et d'insoumission* (1997), retomando, não só

com G. Palante, em "La sensibilité Individualiste" (1990), mas com toda a corrente do individualismo revolucionário presente nessa contra-história da filosofia, o próprio autor remetendo ao texto de Alain Jouffroy, *De l'individualisme révolutionnaire* (1997).

Por isso, na realização concreta que é a Universidade Popular de Caën, no seu manifesto *La Communauté Philosophique* (2004, p. 130), o alvo é a "construção de um indivíduo radiante, soberano, solar e libertário, o único verdadeiramente revolucionário".

Apresentaremos agora os cinco pontos fundamentais sobre os quais se constrói um outro modo de filosofar, uma outra definição da disciplina, uma prática alternativa. Nas últimas páginas do manifesto *La Communauté Philosophique* (ONFRAY, 2004, p. 131-133), concretizada na Universidades de Caën e Argentan, que desenvolvem exatamente uma pedagogia libertária, podemos ler o seguinte:

Em primeiro lugar, contra a legitimação escolar e universitária como sendo a única, contra a redução acadêmica da filosofia, contra sua submissão aos valores niilistas do mercado: restaurar a prática antiga preocupada com uma conversão na perspectiva de uma criação de si, condição do resto.

Em segundo lugar, contra a historiografia clássica, fabricada para se distanciar da potência existencial da disciplina, relegando-a a um corpo destinado a fornecer armas ao pensamento conservador, reacionário, contra o culto idealista, espiritualista, dualista, do teórico que produz discurso, verborragia e glosa em quantidade: visar a uma teoria utilitarista e pragmática vislumbrando a produção de efeitos na vida cotidiana e concreta – uma vida filosófica.

Em terceiro lugar, contra a redução da filosofia às classes terminais e o confinamento da disciplina somente a esta secção, contra a maquinaria das lógicas oficiais – coeficientes, exercícios de estilo calibrados, produção de um emprego do tempo, autores e noções oficialmente escolhidos, controle dos conhecimentos: instaurar a gratuitidade integral da prática, e desde a mais tenra idade, sem limite, porque o desejo de filosofar basta para legitimar essa ascese pessoal.

Em quarto lugar, contra a confiscação da filosofia pelos profissionais incestuosos desejosos de reproduzir o sistema e a casta que o perpetua pelas lógicas elitistas, esotéricas, voluntariamente engendradas e depois mantidas pelo recurso a uma linguagem absconsa, fórmulas obscuras, um vocabulário nebuloso, uma retórica especiosa: abrir a filosofia para aqueles que são motivados por um desejo de se aproximar dela, sem outra perspectiva que trabalhar sobre si, progredir para construir sua subjetividade como uma mônada soberana.

Em quinto lugar, contra a avacalhação da filosofia confiscada para fins de psicoterapia de grupo, improvisada nos Café Filo, submetida ao mercado midiático ou editorial, desviada para servir o mundo tal como está nas lógicas de colaboração liberal: abrir Universidades Populares que, pela mediação de um intelectual coletivo, produz as condições de possibilidade de uma escultura de si, de uma bela individualidade. Portanto, elogio das revoluções moleculares.²

Pela exposição destes cinco pontos centrais do manifesto – que se relacionam harmonicamente uns com os outros - podemos ver claramente que Onfray defende um projeto existencial que ele mesmo vive. Na introdução dissemos que em um filósofo

que vive intensamente a relação filosofia-vida aparece mais nitidamente a dimensão política tanto de um (filosofia) quanto de outra (vida). Eis o que pretendemos defender: que aproximar filosofia e vida é um modo de trazer a dimensão política de ambas. Não deixá-la morna, esquecida, desvitalizada, opaca. Dialogar com outras vozes, sempre, mas não deixar de usar a nossa voz nunca. Tornar nossas as duas: vida e filosofia. Diz Onfray (2004, p. 33-34; grifos nossos):

A Antiguidade propõe uma definição simples da filosofia: **torno-a minha**. Faz dela a atividade reflexiva e de meditação que, por conseguinte, promove a uma existência. Teoria, certamente, pensamento também, dissertação, retórica, análise, evidentemente, confrontação, explicação, argumentação, aprofundamento conceitual, seguramente, mas unicamente tendo por fim transfigurar a vida, operar uma conversão claramente perceptível no cotidiano.

O que Onfray fez foi transfigurar a vida, tornando sua a filosofia, tornando a filosofia sua. E o fez incluindo, nesta transfiguração e apropriação, um gesto ousado: demitir-se de seu cargo na rede oficial do ensino francês. Temos muito a aprender com esse gesto, pois com ele o filósofo disse: eu me importo com o ensino de filosofia. Sim, pois há uma tendência entre os filósofos/pesquisadores da academia de ignorar a questão do ensino de filosofia, deixá-la de lado. Como se fosse possível formar-se em filosofia, fazer pós-graduação em filosofia, e lecionar filosofia no ensino superior sem aprender ou ensinar. Ignorar essa dimensão

² As citações de Onfray utilizadas neste artigo são traduções livres de Denis Domeneghetti Badia.

educacional da filosofia, para nós, é não pensar na própria atividade de fazer filosofia (seja ela em qual perspectiva for: história da filosofia, temas, etc). Estranhamente costuma-se associar Ensino de filosofia com educação básica, como se os que estivessem no ensino superior fossem, de algum modo, superiores, acima deste “detalhe” da filosofia.

Onfray escreve para/sobre a comunidade filosófica e quando a escolhe já está dizendo que há algo que une aqueles que estão na filosofia. É assim que vemos nele um questionamento do lugar da filosofia e do filósofo. Quem diz quem é ou não é filósofo? Quem diz onde se deve filosofar e onde não deve? Esse questionamento está presente no primeiro ponto dos cinco explicitados anteriormente.

Quando, onde e como, alguém - e quem? - diz que se trata de filosofia ou se trata de um filósofo? Que instâncias visíveis ou invisíveis legitimam o uso do epíteto e da qualidade? Há lugares, circunstâncias, ocasiões, intermediários, grandes prescritores, instituições, confessadas ou não, por meio das quais se decide que uma obra ou um pensador pertence ao santo dos santos filosóficos? Como entrar numa história das ideias, nos manuais ou na época enfeitado com as penas do filósofo? São múltiplas as instâncias legitimadoras que contribuem para uma historiografia acadêmica. Identifiquemos esta tradição e despedacemo-la. (ONFRAY, 2004, p.31)

Já com o segundo ponto nos alerta que a história da filosofia é uma história dos vencedores, que elegeu Platão e erigiu a filosofia ocidental com base nesta escolha, excluindo outras vozes e com a ausência delas excluiu novos trajetos para essa histó-

ria. Onfray (2004, p. 17) afirma, logo nas primeiras páginas do manifesto:

Aspiro a um tipo de novo Jardim de Epicuro, mas sem muros, não mais sedentário, geograficamente fechado, localizado, mas um jardim nômade, portativo, móvel, que se leva consigo onde quer que se vá. Um Jardim virtual de efeitos reais. Um modo de viver segundo os princípios epicuristas no mundo e não ao lado dele. Proponho uma máquina de guerra que, segundo o princípio do Cavalo de Tróia, entre na cidade para aí levar seu combate de resistência, de oposição e de vida alternativa ao mundo trivial.

E um pouco mais adiante levanta a voz dos mais excluídos, como se dissesse (e praticamente o diz): “Mais Jardim e menos República.”

A noroeste de Atenas, onde eu partira a busca dos vestígios desse lugar mítico, enganado pelas indicações de um mapa, não encontrei como Jardim de Epicuro senão uma igreja suja com crianças que brincavam como aves numa gaiola. Carros por todo o lugar, uma poluição considerável, marcas de óxido de carbono manchando os muros, lojas com placas desgastadas, nada que dissesse do lugar filosófico. Fica a ideia que ele se encontrava afastado, num bairro, longe do centro, do Partenon e da Acrópole onde viviam os deuses, os importantes e a sombra de Platão.

Ora, considero o Jardim de Epicuro como aquilo que Deleuze chama de “um personagem conceitual”, uma figura, uma ocasião de filosofia e de filosofar, um conceito com a mesma dignidade que o número pitagórico, a Ideia platônica, a “époche” céptica e outros tópicos clássicos da filosofia. O Jardim: uma obra filosófica, uma encarnação, uma ideia tornada volume. Construção epicurista, casa conceitual, habitação destinada à ideia, pode-se imaginar, com Malaparte, o filósofo dispunha de

uma casa semelhante a ele. (ONFRAY, 2004, p.18).

No terceiro ponto defende a ideia de que não há idade para o filosofar. Aliás, Epicuro (2002, p. 21) já dizia: “Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito.” Basta o desejo de filosofar e este filosofar não deve ser subsumido pela “maquinaria das lógicas oficiais” que controlam tempos, estilos, autores e noções da historiografia dos vencedores.

O quarto ponto repudia o uso da filosofia para reprodução do sistema ou a “casta que o perpetua”. Com a chegada da televisão a filosofia entra em uma outra era, diz Onfray (2004, p.44): “O mesmo público que desmaiava com Bergson, quebrava as cadeiras com Sartre, pasma-se diante das aparições televisivas de filósofos jovens que, belos, hábeis, reitores, convincentes, convidam os eleitores a votar nas eleições presidenciais em Giscard.” E um pouco depois comenta sobre o que denominou de “biblioteca rosa filosófica”:

Mas pior que isso, com a recente floração no mercado editorial, a textos curtos, sem idéias, trazendo títulos formatados como campanhas publicitárias por serviços de marketing que exploram o desejo de filosofia e tomando como pretexto o tema, engolfam-se no mercado portátil: os pequenos tratados, os breves vade-mecum, os léxicos para uso de debutantes, a filosofia sem dificuldades, Kant sem Prozac - chamemos tudo isso de biblioteca rosa filosófica. Poder-se-ia cair mais baixo que isso? (ONFRAY, 2004, p. 46).

Por fim, o último ponto diz das práticas filosóficas pouco sérias que servem ao mercado midiático ou editorial. A elaboração de manuais, por exemplo, são reprodução de trechos de outros e não leitura de textos originais:

Evidentemente, manuais, histórias e enciclopédias propõem o mesmo mingau fabricado por tão deploráveis cozinheiros. Como esperar uma visão inédita: Proposições inovadoras? Patamares novos de abordagem? Perspectivas inesperadas? Pistas descobertas recentemente? Nada além da pura e simples reciclagem de discursos ideologicamente formatados, politicamente interessados e emagrecidos intelectualmente. O primeiro que fala poderia ouvir sua voz em eco, um ou mais séculos depois de ter proferido seu discurso. Tais instrumentos de perenização ideológica fornecem ocasiões para reiterar erros e imortalizar as aproximações. Porque um erro mil vezes repetido acaba por se tornar uma verdade antes da milésima encantação. (ONFRAY, 2004, p. 49-50).

Em cada denúncia, uma perspectiva diferente. Nos cinco pontos vemos que essas perspectivas unem-se no projeto existencial que defende. Destaquemos apenas elas, correspondentes, respectivamente, aos cinco pontos:

[...] restaurar a prática antiga preocupada com uma conversão na perspectiva de uma criação de si, condição do resto.

[...] visar a uma teoria utilitarista e pragmática vislumbrando a produção de efeitos na vida cotidiana e concreta – uma vida filosófica.

[...] instaurar a gratuidade integral da prática, e desde a mais tenra idade, sem limite, porque o desejo de filosofar basta para legitimar essa ascese pessoal.

[...] abrir a filosofia para aqueles que são motivados por um desejo de se aproximar dela, sem outra perspectiva que trabalhar sobre si, progredir para construir sua subjetividade como uma mônada soberana.

[...] abrir Universidades Populares que, pela mediação de um intelectual coletivo, produz as condições de possibilidade de uma escultura de si, de uma bela individualidade. Portanto, elogio das revoluções moleculares. (ONFRAY, 2004, p. 131-133).

Ligar a filosofia com a vida é vitalizar a filosofia e a própria vida. Onfray vive filosoficamente e, com esse trajeto, criou lugares novos para a filosofia - lugares de criação de uma bela escultura de si. Em seus jardins aspira-se à amizade entre filosofia e vida, ligação que mostra insistentemente que viver é sempre tomar partido, numa busca incessante por harmonizar e potencializar o que se pensa, o que se diz e o que se vive dentro e fora da filosofia.

Referências

- BACHELARD, Gaston. **La philosophie du non: essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique**. Paris: PUF, 1975.
- _____. **La poétique de la rêverie**. Paris: PUF, 1971.
- BATAILLE, Georges. Dossier de l'hétérologie. In: **Oeuvres Complètes II. Écrits posthumes (1922-1940)**. Paris: Gallimard, 1970.
- DURAND, Gilbert. **Beaux-Arts et Archétypes: la religion de l'art**. Paris, PUF, 1989.
- GONSETH, Ferdinand. **Motivation et structure d'une philosophie ouvert**. Lousanne: Éditions l'Age d'Homme, 1973.
- EPICURO. **Carta sobre a felicidade (A Meneceu)**. Tradução e apresentação de Álvaro Lorençini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.
- JASPERS, Karl. **Psicologia de las concepciones del mundo**. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1967.
- JOUFFROY, Alain. **De l'individulisme révolutionnaire**, suivi de Le Gué et de Correspondance avec Philippe Sollers. Paris: Gallimard Tel, 1997
- MAFFESOLI, Michel. L'éthique de l'esthétique. In: **Caheirs de L'Imaginaire: L'Imaginaire dans les sciences et les arts**. Paris: Editions Privat, 1988. (nouvelle série, n° 1, 1988).
- ONFRAY, Michel. **L'art de jouir**. Pour um matérialisme hedoniste. Paris: Grasset, 1991.
- _____. **La Sculpture de soi**. La moral esthétique. Paris: Grasset, 1993.

-
- ____. **Le désir d'être un volcan.** Journal hédoniste. Paris: Grasset, 1996.
- ____. **Politique du rebelle.** Traité de résistance et d'insoumission. Paris: Grasset, 1997.
- ____. **Les Vertus de la foudre.** Journal hédoniste 2. Paris: Grasset, 1998.
- ____. **A razão gulosa.** Filosofia do gosto. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- ____. **Théorie du corps amoureux.** Pour une érotique solaire. Paris: Grasset, 2000.
- ____. **La communauté philosophique.** Paris: Galilée, 2004.
- ____. **La puissance d'exister.** Manifest hédoniste. Paris: Grasset, 2006a.
- ____. **La sagesse tragique.** Du bon usage de Nietzsche. Paris: Le Livre de Poche, 2006b.
- PALANTE, Georges. **La sensibilité individualiste.** Romillé: Éditions Folle Avoine, 1990.
- PAULA CARVALHO, José Carlos de. **Cultura da Alma e Mitanálise:** imaginário, poesia e música. Londrina: Editora UEL, 2000.
- RÓHEIM, Geza. **Psychanalyse et anthropologie.** Culture – personnalité – inconsciente. Paris: Gallimard Tel, 1967.

Recebido em: 14/11/2016
Aprovado em: 26/12/2016