

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Douglas Willian Ferreira

**ÁGAPE E LIBERDADE: OS FUNDAMENTOS DA
ESPIRITUALIDADE LAICA DE LUC FERRY**

Juiz de Fora

2016

Douglas Willian Ferreira

Ágape e liberdade: Os fundamentos da Espiritualidade Laica de Luc Ferry

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé

Juiz de Fora
2016

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Ferreira, Douglas Willian.

Ágape e liberdade: : Os fundamentos da espiritualidade laica de Luc Ferry / Douglas Willian Ferreira. -- 2016. 139 p.

Orientador: Sidnei Vilmar Noé

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2016.

1. Espiritualidade laica em Luc Ferry. 2. Agápe como princípio da espiritualidade. 3. A divinização do humano e a humanização do divino. 4. O homem-Deus e a liberdade. 5. Laicidade e cristianismo. I. Noé, Sidnei Vilmar, orient. II. Título.

Douglas Willian Ferreira

Ágape e liberdade: Os fundamentos da Espiritualidade laica de Luc Ferry

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em: _____/_____/_____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Frederico Piper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Wanderley Cardoso de Oliveira
Universidade Federal de São João del Rei

**Aos meus pais Elder e Vildânia
Aos meus irmãos Talita e Fernando**

AGRADECIMENTOS

A Deus, que não me deixou desanimar e sempre esteve ao meu lado, mostrando que era possível acreditar em seu *Ágape* por mim.

Ao meu orientador Professor Doutor Sidnei Vilmar Noé, por ter-me direcionado nos caminhos do conhecimento e mostrado que jamais estamos prontos: por isso é preciso sempre o aperfeiçoamento.

Aos meus pais Elder Maurício Ferreira e Vildânia Mara Ferreira, porque, mesmo nas ausências e nos enclausuramentos em meu quarto, não deixaram de perceber o quanto os amava nem deixaram de me amar.

Aos meus irmãos Talita e Fernando, que sempre torceram por mim, mesmo sem entender ao certo minhas decisões.

Aos meus Amigos distantes, na pessoa de Marlom Francis de Souza Moreira.

Aos meus Amigos próximos, na pessoa de Leonardo Elias Ferreira, a gratidão pela presença amiga e por compartilhar comigo diariamente essa trajetória.

Aos Amigos que me suportaram, na pessoa de Jorge Wilson Carvalho Fonseca, e que, apesar de todo o meu estresse e mau humor, me alentaram com palavras amigas.

Aos colegas da Academia Mônica, Tatiene, Marcos Vinícius, Gabriel, Ivan e Alciane, o agradecimento por dividir comigo todo o nervosismo e incertezas.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação de Ciência da Religião, na pessoa dos Professores Eduardo Gross e Paulo Afonso, que muito enriqueceram meu trabalho através das observações feitas na qualificação.

Aos Professores Frederico Piper Pires e Wanderley Cardoso de Oliveira, por aceitarem o convite de participarem desta banca de defesa.

Ao Secretário Antônio, que, em meio aos desesperos, sempre me transmitiu a calma necessária.

À Universidade Federal de Juiz de Fora e ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião.

À FAPEMIG, Instituição sempre preocupada com a capacitação educacional dos mineiros, por fomentar essa pesquisa.

Aos que torceram por mim, rezaram por mim e que pude conhecer nesses dois anos do Mestrado.

A todos, os meus mais sinceros agradecimentos!

“[...] entre o amor e o Divino existe qualquer relação: o amor promete o infinito, eternidade – uma realidade maior e totalmente diferente do dia a dia de nossa existência.
(BENTO XVI)

“O amor infantil segue o princípio: ‘Amo porque sou amado’. O amor amadurecido segue o princípio: ‘Sou amado porque amo’. O amor imaturo diz: ‘Amo-te porque necessito de ti’. Diz o amor maduro: ‘Necessito de ti porque te amo’”
(ERICH FROMM)

RESUMO

Para Luc Ferry, a contemporaneidade se caracteriza fundamentalmente como a era do amor. Segundo o autor, a secularização e o processo de desconstrução acontecidos na Filosofia não legaram ao homem uma sociedade sem fundamentos, nem mesmo um pessimismo niilista. Ao contrário, o que se vê é uma divinização do humano através da valorização do outro como aquele que permite ao homem a saída de si, e, assim, a ultrapassar os limites subjetivistas ao expandir seu pensamento. Essa divinização é um resultado claro da valorização da liberdade, sendo essa a centelha divina no humano. Afinal, a liberdade é caracteristicamente o que descoloca o homem para além de todos os determinismos, permitindo, assim, o fazer-se a si mesmo. Nesse sentido, o que se vê é um rompimento, segundo o autor, com todas as formas tradicionais de pensamento e uma superação do religioso e suas seduções. O homem-Deus, é, portanto, o grande responsável por todo o processo de secularização: tanto da moral e do amor quanto da própria espiritualidade. Nesse contexto, torna-se visível uma espiritualidade, aparentemente laica, pautada no *ágape* secularizado, que se apresenta, antes de tudo, como uma espiritualidade cristã, porque não consegue se desvencilhar, em suas próprias bases, da influência do amor cristão.

Palavras-chave: Ágape. Espiritualidade. Laicidade. Liberdade. Luc Ferry.

ABSTRACT

For Luc Ferry the contemporaneity is characterized fundamentally as the era of love. According to the author, the secularization and the deconstruction process that happened in philosophy did not bequeath to man a society without foundations, not even a nihilistic pessimism. Instead, what is seen is a deification of the human being, through the appreciation of the other as the one who allows the man to come out of himself, and then, to exceed the subjective limits to expand his thoughts. This deification is a clear result of the appreciation of freedom, being this the divine spark in the human being. After all, freedom is characteristically what displaces man beyond all enabling determinisms to become himself then. In this way, what is seen is a disruption, according to the author, to all the traditional ways of thinking and an overcoming of the religious and its seductions. The God-man is therefore the great accountable for the whole process of secularization: of both moral and love as well as of His own spirituality. In this context, it becomes visible a seemingly secular spirituality because, based on the secularized agape, it presents above all as a Christian spirituality, as it cannot disentangle itself from its own bases of influence of Christian love.

Keywords: Love. Spirituality. Secularism. Freedom. Luc Ferry.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1 – INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 2 – NO ESTADO LAICO A DIVINIZAÇÃO DO HUMANO.....	17
2.1. A secularização da moral cristã e a valorização da consciência humana.....	18
2.2. O aperfeiçoamento da “antinatureza do homem” através da consciência.....	24
2.3. A secularização da metafísica: um novo olhar sobre o espírito.....	29
2.4. Na contemporaneidade o ápice da secularização é empreendido pela desconstrução.....	32
2.5. Da convicção à responsabilidade: a necessidade de significar a própria vida.....	37
2.6. A liberdade é de ordem prática	42
2.7. Para além da Ética: o homem-Deus como manifestação do mistério da humanidade.....	45
CAPÍTULO 3 – A BUSCA DE SENTIDO: UMA COMPREENSÃO DA DIMENSÃO HISTÓRICA, ANALÍTICA E FILOSÓFICA DO AMOR.....	52
3.1. O casamento Moderno	53
3.2. A abordagem analítica do amor	60
3.2.1. A experiência espiritual em <i>Eros</i>	60
3.2.2. A experiência da alteridade mediada por <i>Eros</i>	64
3.2.3. A secularização de <i>Eros</i> e a não exigência de uma purificação.....	67
3.2.4. Amor e dever: se amo, tudo me é permitido.....	71
3.2.5. Uma breve exposição da compreensão de <i>philia</i>	75
3.2.6. <i>Ágape</i> : a tentação do cristianismo.....	77
3.2.7. <i>Ágape</i> : uma promessa de eternidade para o corpo e para a alma.....	80
3.3. O amor suplanta a fé e a esperança.....	83
3.4 A laicização de <i>Ágape</i>	85
CAPÍTULO 4 – ESPIRITUALIDADE LAICA OU ESPIRITUALIDADE CRISTÃ? ALGUNS APONTAMENTOS.....	89
4.1. A relação entre o religioso e a filosofia.....	90
4.2. A dissolução da religião na filosofia	92

4.3. O que é a filosofia? A epopeia de Gilgamesh.....	96
4.4. A filosofia como soteriologia.....	99
4.5. A filosofia como discurso do espírito.....	103
4.6. Amor e espiritualidade.....	105
4.7. Os fundamentos da espiritualidade laica: paralelos à proposta de Ferry.....	109
4.8. Espiritualidade e consciência.....	117
4.9. Porque o crente não pode ser superior aos que não creem.....	121
4.10. Da fidelidade como apego ao cristianismo.....	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
REFERÊNCIAS	133

CAPÍTULO I – INTRODUÇÃO

Comumente, a relação entre laicidade e religião é concebida na forma de uma superação, de incontestável distinção e mesmo de desprezo e repulsa de uma pela outra. No entanto, há na contemporaneidade uma maneira diversa de se compreender o religioso e o laico: trata-se de uma relação de continuidade ou mesmo de correspondência entre as aparentes inconciliáveis posturas. Afinal, só é possível dizer da laicidade quando se tem o religioso como pano de fundo; sobretudo nas modernas defesas do laicismo, esse cenário se pinta com mais força através da permanência dos conceitos, como também das estruturas religiosas na filosofia.

Nesse sentido, a dissertação que aqui se inicia analisa a espiritualidade laica concebida pelo filósofo francês Luc Ferry e sua consequente identificação do sagrado com a humanidade pautada no sentimento mais banal¹, no entanto, mais legítimo, experimentado pelo homem, que é a experiência secular de *Ágape*. Articulando o amor à ação desinteressada, gratuita e ilimitada, e assim superando as determinações políticas, sociais e religiosas, é que o homem pode conferir sentido à própria vida. Dessa forma, aos poucos, o amor substitui todos os princípios transcendentais garantidores de sentido, como os ideais republicanos, comunistas e até mesmo a fé, afirmando a responsabilidade do homem no que tange à sua própria realização (FERRY, 2012a, p. 16). Ou seja, somente na medida em que escolhe a si mesmo no outro pelo amor é que o homem pós-moderno poderá compreender o sagrado sobre uma nova perspectiva resultando numa história do sagrado que desloca a transcendência para o homem, pois “nosso universo leigo propende-se a recusar toda referência ao que for exterior aos homens, em nome de uma exigência incessantemente crescente de autonomia” (FERRY, 2012b, p. 178).

Esse elemento grandioso ou essa transcendência claramente se manifesta no amor que sacraliza as relações, e sua banalidade não é uma oposição à sua exaltação porque, na medida em que a vida acontece, – que se instaura a banalidade –, nela também se

¹ Banal, para o autor, é tudo aquilo que permite ao homem passar da esfera da intimidade para o coletivo, no sentido de ser uma experiência possível a todo ser humano, e que aparece como possibilidade cotidiana. (Cf. *O anticonformista*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012c, p. 129).

apresenta aquilo pelo qual é válido se sacrificar. Para Ferry, sacrifício e sacralidade são gerados pelo amor que impele o homem na saída de si para o encontro com o outro, de maneira tal que essa saída “em direção a” é ao mesmo tempo aprimoramento do eu. Nessa relação, supõe o autor, é que se torna possível a espiritualidade laica, sem Deus nem dogmas, mas fundamentado unicamente em *Ágape*. Por conseguinte, o presente trabalho analisa, na proposta de Ferry, a íntima afinidade estabelecida entre o amor cristão e o amor laico, bem como os momentos nos quais eles se aproximam ou se distanciam. Ainda, avalia até que ponto a filosofia laica de Ferry, ao sugerir uma superação do religioso, legitima a permanência da religião. Nesse sentido, deve-se considerar, inclusive, a crítica realizada por Comte-Sponville, ao afirmar que aquilo que Ferry chama de “transcendência na imanência, [...] é uma espécie de religião encarnada ou, antes, desencarnada” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 62).

Não se deve, também, olvidar os pressupostos iluministas e a grande influência do pensamento kantiano sobre as formulações do filósofo francês. Sendo assim, a liberdade permeia a todo momento, explícita ou implicitamente, a proposta humanista do autor, tornando-se inclusive, o que permite o desenvolvimento da privacidade e da individualidade quando substitui o matrimônio por conveniência pelo matrimônio como escolha fundamentada no amor. Consequentemente, a espiritualidade ganha novos contornos, expressando-se como valorização da vida, porque ciente dos limites do humano. Dessa forma, toda a proposta de eternidade experimentada no paraíso celestial, como defende o Cristianismo, são insignificantes para o homem pós-moderno que se reconhece finito, no entanto, não menos capaz de viver uma vida boa. A morte, limite inevitável, passa a ser vista como afirmação da vida no sentido de que somente aqueles que com clareza optam em significar a própria vida nesse mundo podem conquistar a salvação.

Para tal, o humanismo e seus valores tornam-se fundamentais nessa nova visão da vida e do humano despertado pela liberdade, de modo que a universalidade e a ação desinteressada gestados no pensamento kantiano se tornam os fundamentos do laicismo e dos direitos do homem. Essa influência de Kant é sentida em alguns momentos do pensamento de Ferry a tal ponto que há momentos de suas obras em que se percebe a proposta kantiana como uma propedêutica para o desenvolvimento de sua espiritualidade laica. Afinal, a ação moral desinteressada desperta no homem a responsabilidade pelo outro e a consciência dos limites de sua liberdade, bem como dos limites de si mesmo.

Segundo Ferry, para essa tomada de consciência é imprescindível o reconhecimento do legado e da influência da desconstrução do pensamento metafísico efetivada por Heidegger e Nietzsche. Ou seja, é somente porque o pensamento metafísico fora superado e com ele todo o tipo de fundamentalismo político, social e religioso, que se pode buscar a autenticidade, e, assim, valorizar a diferença, de modo que essa abertura traz consigo as sementes de um novo humanismo que o autor denomina como um humanismo transcendental porque evidencia uma “posição ‘fora da natureza’ do próprio do homem” (FERRY, 2012b, p. 198), entendido como uma fuga dos determinismos naturais e sociais. Nesse momento, Ferry fala de uma divinização do humano ilustrada na figura do homem-Deus que, longe de transformar o homem em um ser excelente e perfeito, garante à humanidade a experiência com o transcendente na imanência, evidenciado no comportamento moral e na prática do amor. De um amor que, segundo o autor, não pode ser *Eros*, porque não é falta e não se restringe em ser *Philia* porque não se direciona somente aos mais próximos, mas é *Ágape*, porque é amor que considera até mesmo o desconhecido.

Para a compreensão de toda essa trajetória do pensamento de Ferry, utilizaram-se sobremaneira as obras *A revolução do amor* (2012a), *O homem-Deus, ou o sentido da vida* (2012b) e um denso diálogo entre Ferry e Comte-Sponville intitulado *A sabedoria dos modernos* (1999). Nestas três obras tornam-se visíveis os limites da filosofia de Ferry, seus principais pontos, sobretudo o que aqui interessa, sua concepção de uma espiritualidade laica. Dessa forma, a presente dissertação objetiva primeiramente apresentar o pensamento desse autor que ainda é pouco estudado nas instituições de ensino superior do Brasil, sendo essa, salvo equívoco, a primeira dissertação inteiramente voltada para a análise do pensamento de Ferry. Dividido em quatro capítulos, este trabalho, mais que apresentar o pensamento do autor, aponta certos limites em sua filosofia como a formulação de uma espiritualidade laica profundamente arraigada nos pressupostos cristãos, ao invés desvencilhar-se dos elementos religiosos, por exemplo, atribuir a *Eros* ou a *Philia* a centralidade dessa espiritualidade, tendo em vista que somente assim o laico se apresentaria isento de conotações religiosas. Além disso, perceber-se-á a falha de Ferry em estruturar de maneira coerente essa espiritualidade laica, para que não se corra o risco de fazer dela uma espiritualidade vaga e distante da realidade humana. Na tentativa de evidenciar esses limites, foram utilizadas as propostas de Robert Solomon e de Comte-Sponville, para um melhor discernimento e prática dessa espiritualidade.

No entanto, antes de apresentar a espiritualidade laica, cerne dessa dissertação, fora proposto o seguinte trajeto para um melhor aproveitamento dos fundamentos filosóficos de Ferry: no primeiro capítulo intitulado *No estado laico a divinização do humano* reflete-se acerca das mudanças empreendidas no âmbito moral enfatizando os principais componentes que embasam o processo de laicização desde o Iluminismo até a pós-modernidade. Assim, há uma apresentação da interpretação de Ferry sobre o desenvolvimento da história da filosofia, de modo singular, a leitura que o autor faz da secularização da moral realizada por Kant embasado no pensamento de Rousseau, bem como da secularização da metafísica realizada especialmente por Heidegger e Nietzsche. Conseqüentemente ao aniquilamento do pensamento tradicional, acontecerá a fundamentação da moral na liberdade e na cotidianidade do homem moderno. Sob essa ótica, a secularização da moral resultará, segundo Ferry, numa concepção da filosofia como soteriologia (FERRY, 2008b, p. 217- 222), ou seja, como garantia da vida boa tendo em vista que as antigas fórmulas que colocavam a salvação em Deus ou em outras figuras transcendentais caducaram. Assim, a filosofia soteriológica valoriza a vida e a vontade de viver, permitindo ao homem, em última análise, indagar-se acerca do que é possível esperar (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 193). A resposta, finalmente se dará na concepção do homem-Deus, que é o homem livre de todos os determinismos e capaz de superar a natureza que nele fala fortemente. Dessa forma, acontece um alargamento do pensamento que retira o homem de sua situação naturalmente egoísta, lançando-o em direção à humanidade (FERRY, 2008b, p. 220).

O segundo capítulo *A centralidade do amor na busca de sentido: uma compreensão histórica, analítica e filosófica*, esclarecerá como se dá de modo concreto essa saída do homem. Para tal é imprescindível uma abordagem histórica na qual se torna visível a relação entre a liberdade e amor atestado no casamento moderno, resultando não somente numa nova relação entre os cônjuges, pautada na escolha e no sentimento, mas também no surgimento da intimidade e do amor aos filhos (FERRY, 2008a, p. 100-101). É forçosa também, nesse ponto, uma abordagem analítica do amor para que seja possível a clara distinção entre *Eros*, *Philia* e *Ágape*, e assim delimitar as diferentes experiências permitidas por eles. Nesse capítulo apresenta-se também uma grande crítica ao pensamento de Ferry relacionada, sobretudo, à escolha que o autor faz do amor agápico em detrimento daqueles outros dois amores que em si traduzem mais fortemente o espírito da laicidade, tendo em vista que o amor agápico é por excelência o amor cristão. Tem-se aqui um diálogo com outros autores, na tentativa de demonstrar que a preferência de Ferry

por *Ágape* já evidencia o não distanciamento da religião tão pretendido pelo autor. Finalmente, nesse capítulo a abordagem filosófica permite demonstrar que o amor é por excelência o sentimento que garante a eternidade, – que não se confunde com a ideia cristã de imortalidade –, no tempo, portanto, que garante a experiência do eterno na vida, sem precisar buscar no além um fundamento significativo para essa experiência humana. Dessa forma, as ações humanitárias e a política do amor, resultadas da expansão do pensamento, permitem a efetivação desse sentimento de tal forma que a esperança e a fé tornam-se desnecessárias.

O terceiro capítulo, intitulado *Espiritualidade laica ou Espiritualidade cristã? Alguns apontamentos*, evidencia a trajetória da dissolução da religião na filosofia mais do que a irrelevância da fé para a prática espiritual, na perspectiva de Ferry. Assim, o absoluto e o sagrado, segundo o autor, são ainda dizíveis e perceptíveis na sociedade laica porque a filosofia é o único e autêntico meio no qual o divino se faz compreender (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 518). Dessa forma, até mesmo a relação com o sagrado, que não é mais um ser Transcendente e fora do mundo mas imanente e humano, se dá por meio da espiritualidade laica, uma espiritualidade que em muitos aspectos esbarra no religioso, valorizando, dentre tantas propostas, a mística e a contemplação, o silêncio e o ritual, compreendendo todos esses conceitos a partir da razão e da liberdade. Essa apresentação de uma possível trajetória da prática espiritual, no entanto, não é formulada por Ferry, mas trata-se de considerações feitas a partir de outros autores como Robert Solomon, que defende uma espiritualidade para céticos, e também Comte-Sponville, que defende a existência de um espírito do ateísmo. Sentiu-se a necessidade dessa demonstração de possíveis caminhos para o desenvolvimento pessoal da espiritualidade laica, porque em Ferry encontra-se uma proposta de espiritualidade, em muitos aspectos, demasiado exigente. Afinal, o autor resume sua espiritualidade laica como sendo basicamente a concretização do amor, sobretudo na entrega ilimitada ao outro, sendo esse outro principalmente o desconhecido. Assim, partindo das relações mais próximas, Ferry dá um salto em direção às relações anônimas, o que se apresenta, de certa forma, como um movimento difícil para o homem pós-moderno. Com base nesse contexto é que esse terceiro capítulo busca direcionar de maneira mais detalhada a possibilidade desse amor ao que é estranho a partir do aprimoramento do espírito dado, especialmente, pelo cultivo de determinadas características como a simplicidade, a serenidade e aceitação.

A partir dessa limitação encontrada na estruturação da espiritualidade laica de Ferry, realiza-se também uma análise do exacerbado uso que o autor faz do Cristianismo, mesmo quando quer se ver distante da religião. Por consequência, torna-se factual o cristianismo subjacente em sua filosofia, o que se nota a partir dos relatos feitos pelo próprio autor, em sua autobiografia intitulada *O anticonformista*. Esse cristianismo é notado especialmente na proposta de espiritualidade de Ferry, a partir do momento em que o autor propõe a prática do amor agápico que desde criança o autor ouviu dizer nas pregações dos padres (FERRY, 2012c, p. 27), um amor que, segundo o autor, estava somente nos discursos dos religiosos, mas que muito raramente se concretizava como ação. Destarte, Luc Ferry elabora para o ateu, o agnóstico ou cético uma proposta de amor gratuito, aberto até mesmo ao crente, garantindo a grandeza espiritual desses, sobremaneira permitindo uma nova compreensão do ateísmo, no qual o não religioso deixa de ser sinônimo de inferioridade, concepção tão difundida sob forma de ideologia em nossa cultura tão fortemente cristã.

No decorrer da leitura desta dissertação, por vezes, se notará o medo de afirmações mais contundentes justificadas aqui, primeiramente, pelo fato de ser este um estudo inédito de Ferry em nível de pós-graduação, singularmente, como consequência desse ineditismo, porque não foi possível a pesquisa em nenhum comentador ou pesquisador de Luc Ferry por não encontrar nenhuma obra nesse nível. No entanto, nem o medo ou a novidade obscureceram a investigação, que no seu desenrolar espera responder a hipótese aqui levantada: Afinal, é possível a experiência de uma espiritualidade laica? E mormente: A espiritualidade laica de Ferry reflete a imagem do religioso ou do laico? Passa-se agora à investigação.

CAPÍTULO 2 – NO ESTADO LAICO A DIVINIZAÇÃO DO HUMANO

Filosofar após o processo de desconstrução² pode até parecer impossível ou mesmo uma contradição; no entanto, para Ferry esse não é o fato. No diagnóstico do autor, ao mesmo tempo em que há um rompimento com as velhas concepções do mundo e do homem, essa desconstrução filosófica, aparentemente desesperadora e atordoante permite um olhar mais humano, mais real e, na melhor das hipóteses, mais coerente com as situações e experiências vivenciadas cotidianamente pelo homem contemporâneo (FERRY, 2012a, p. 200-201).

Nessa lógica vê-se surgir o humanismo de Luc Ferry formulado, sobretudo, nos princípios da laicização ocorrida no âmbito da moral, da filosofia e da política. A partir disso, se desenvolve a divinização do humano que resultará na concepção do homem-Deus³. Para tal apresenta-se a interpretação de Ferry acerca dos embasamentos filosóficos da contemporaneidade, principalmente no que tange ao pensamento europeu, berço do processo de racionalização e laicização da Filosofia, especialmente na França, e ambiente favorável às grandes discussões filosóficas. No entanto, e segundo Luc Ferry, não se podem compreender as discussões que intrigam os filósofos pós-modernos sem um fundamental discernimento acerca das principais questões levantadas pela modernidade.

Afinal, é desse contexto de complexas mudanças ideológicas e intelectuais que se vê surgirem, no autor, os embasamentos de um humanismo⁴ que quer compreender o

² A desconstrução será, para Ferry, o momento histórico de rupturas acontecidas no século XX e que marcam a modernidade com inovações no âmbito moral e intelectual. Desconstroem-se os valores e as autoridades tradicionais findando com as ilusões difundidas pelos mesmos. Veremos mais adiante a interpretação de Ferry sobre esse momento da história do pensamento, bem como os principais responsáveis por esse processo.

³ O homem-Deus é a expressão da sacralidade própria de cada indivíduo perante a humanidade. De maneira geral, a capacidade de pensar e acima de tudo a capacidade de amar, faz do homem um ser, dentre todos os demais, divino. Somente a divindade possui amor tão gratuito, e não havendo divindade, mas tão somente o homem, e sendo este capaz de tal amor, podemos dizer que o homem é um ser divino. É evidente que o uso desse conceito resulta em grandes problemas; um deles, tão combatido por Ferry, é o fato de o homem estar tão cheio de si e acabar dominando os outros por acreditar-se divino. No entanto, essa interpretação é redutora demais daquilo que Ferry quer propor em seu conceito.

⁴ Vale lembrar a distinção que Ferry faz de dois humanismos: o Primeiro Humanismo se relaciona àquele gerado pelas propostas iluministas, no qual a razão tem um papel fundamental, porque é ela que faz do homem um ser excepcional e em muito, superior aos demais seres. Já o Segundo humanismo, proposto por Luc Ferry, surge após o processo de desconstrução da metafísica e da secularização moral e se caracteriza por valorizar, acima da razão, o amor. Alude-se aqui ao humanismo das luzes.

homem em suas peculiaridades. Mais que isso, Ferry se vê impelido pelos questionamentos acerca do sentido da vida humana (FERRY, 2012b, p. 173 - 175) e, insatisfeito pelas respostas de seu tempo, quer instigar o homem contemporâneo a discernir, através da Filosofia, seus projetos e suas escolhas para assim tirar o homem da ressaca de um niilismo herdado da modernidade.

Para tornar compreensível tal proposta, o capítulo está dividido em três grandes momentos: no primeiro deles, deter-se-á na compreensão da desconstrução filosófica resultante do processo de secularização da moral e da metafísica, enfatizando a liberdade e a desmedida ou *hybris*⁵ do homem como elementos propiciadores de tais mudanças. Neste tópico apresenta-se a interpretação que Ferry faz da história da Filosofia moderna e a maneira como o autor resguarda sua tese nos pressupostos da tradição filosófica. No segundo momento, debruçar-se-á sobre o status dado por Ferry à Filosofia, a saber, como possibilidade de salvação para o homem na terra, ou seja, a Filosofia se torna soteriologia. No terceiro e último ponto, cientes das predicções que o autor confere ao homem, analisar-se-á a inversão da proposta cristã por ele realizada, que culminará na visão de um Homem-Deus em oposição ao Deus-Homem.

Discernidas tais contribuições, poder-se-á inferir que a superação do passado não significa um desprezo de suas contribuições nem que se deve fadá-las ao esquecimento. Assessorados pelo processo de secularização inaugurado pelo Iluminismo, percebe-se a contínua valorização do homem e da razão, da liberdade e da autenticidade, do mérito e de uma ética não mais teológica, – no entanto, não menos religiosa –, de uma laicidade que embasa o crescimento político, humano e até mesmo, o que pode parecer contraditório, espiritual.

2.1 A secularização da moral cristã e a valorização da consciência humana

Deve ser lembrado que, paralelamente à secularização da ética, segundo Ferry, está acontecendo a secularização política e metafísica, cada uma trazendo em si a influência e os resquícios da outra. Assim, não se pode falar de uma secularização ética

⁵ Para o autor a *hybris* é o descomedimento do homem que lhe permite fugir a todo tipo de determinismo. Ela se identifica, de modo positivo, com a liberdade do homem, sendo a maneira própria do homem de não se prender à sua natureza, ou a seus instintos. Para isso ver *A sabedoria dos mitos gregos* (Rio de Janeiro: Objetiva, 2009a, p.16).

sem levar em consideração as demais. Enfatizam-se aqui as questões éticas, pelo fato de Ferry dividir o campo de investigação da Filosofia em três grandes eixos: teórico – que se relaciona à teoria do conhecimento; ético – relacionado à prática consciente do homem livre; e finalmente à sabedoria, que corresponderia aos elementos salvíficos encontrados na história da Filosofia (FERRY, 2007, p. 31-33).

Segundo Ferry, a moral kantiana é o início de uma secularização humanista da moral, pois, ao desprender-se do teológico-ético, o homem aplica às suas ações um julgamento que parte de sua interioridade, resultando em uma tomada de consciência fundamentada pelos pressupostos democráticos instaurados pelo Iluminismo (FERRY, 2007, p. 146). Visto que não há mais a necessidade de um fundamento ético-teológico, a saber, o decálogo do Antigo Testamento, o homem repensa o espaço político e social sem a interferência da divindade. “Temos, então, uma ética fundada no homem” (FERRY, 2012b, p. 34). Para cumprir seu dever, ser honesto e bondoso, atento às necessidades do próximo, justo e humano, não se faz necessária uma heteronomia religiosa, imposta como mandamento, uma vez que não é somente o homem religioso que é dotado de tais virtudes. A existência de grupos religiosos extremistas, e o Estado Islâmico é um exemplo contemporâneo disso, que matam em nome de uma suposta fé, ilustra o grande equívoco da costumeira identificação do ateu com o desrespeito e a imoralidade porque a ausência do respeito à diferença e à liberdade religiosa, que caracteriza tais grupos fundamentalistas, é a prova de que a valoração do homem de fé como homem virtuoso é também errônea, quando utilizado de maneira generalizada. Afinal, é inegável que o respeito à pessoa e ao diferente, e a bondade e a caridade não se reduzem a um patriotismo ou a um exacerbado dogmatismo religioso. Outros tantos exemplos podem ser dados para ilustrar essa ideia de que a capacidade de comportamento ético é um atributo possível a todos os homens, independentemente de ser ele ou não um crente.

Com efeito, quando Kant seculariza a moral, “fica claro, primeiramente, que a exigência da ‘preocupação com o outro’ e até mesmo, se for o caso, do ‘dom de si’ não desapareceu das grandes éticas leigas” (FERRY, 2012b, p. 35), o que permite afirmar que não é por ser leiga, secularizada ou laica que a moral contemporânea esteja revestida de uma desumanidade, intolerância, agressividade ou egoísmo. Essa capacidade de saída de si em favor do outro, que Luc Ferry chama “dom de si”, deve ser a base dessa moral laica. Ao que parece, no entanto, é que, fundamentando-se a moral no “dom de si”, tem-se afirmado, eminentemente, o mesmo pressuposto que sustenta a moral cristã, e, dessa maneira, a tentativa de superação da moral religiosa entra em colapso. Possivelmente o

autor não faz um rompimento definitivo porque buscará no Cristianismo os alicerces para a compreensão das ideais de liberdade e igualdade defendidos veementemente pela modernidade.

A ética cristã, segundo Ferry, diferentemente da ética grega aristocrática, valoriza a igualdade dos homens enquanto “filhos de Deus” e reconhece nesse mesmo homem a capacidade de um crescimento espiritual que contribui com seu aperfeiçoamento humano-cristão, a partir dos méritos conquistados em suas ações virtuosas e altruístas. Logo, “a dignidade de um ser não depende dos talentos recebidos com o nascimento, mas do que ele faz deles, não da natureza e dos dons naturais, mas da liberdade e da vontade da pessoa humana, quaisquer que sejam seus dotes iniciais” (FERRY, 2012a, p.138). Assim, percebe-se que a modernidade, por mais autêntica e inovadora que tenha sido, integrou elementos positivos do pensamento moral cristão. Dessa forma, é nítido que Ferry, por mais que se esforce, não consegue romper totalmente com os elementos religiosos, tendo em vista os resquícios do Cristianismo na pós-modernidade, particularmente na compreensão da laicidade tida pelo autor.

Nesse raciocínio, até mesmo a ideia de meritocracia, para o autor, deixa de ser uma novidade da modernidade, porque já é percebida nos fundamentos éticos cristãos, nos quais os méritos favorecem o crescimento moral do homem através do aperfeiçoamento dos dons recebidos de Deus (FERRY, 2012a, p. 138). No Cristianismo, a igualdade moral de todos os seres humanos, enquanto imagem e semelhança de Deus, finda com o pensamento grego de que a natureza é que conduz a organização moral hierarquizada e classicista, permitindo aos cristãos entenderem que “a dignidade moral de um ser reside não em sua natureza, que é neutra e sem valor algum do ponto de vista estritamente moral, mas na liberdade” (FERRY, 2012a, p. 140). Com o Cristianismo se vê germinar a primeira moral universalista, no qual os fins morais não pertencem mais ao ser, mas ao “dever ser”. Desse modo o homem se sente instigado a se tornar senhor de si fazendo com que suas ações, resultadas de uma autorreflexão, permitam um afastamento de sua decadência instintiva no intuito de se assemelhar totalmente com a bondade divina e sua racionalidade. É evidente que essa interpretação dos pressupostos morais cristãos, feita por Ferry, lhe garantirá, posteriormente, os fundamentos de uma espiritualidade laica sobre a base do Cristianismo, mesmo que não seja essa uma conclusão literalmente formulada nos escritos do autor, mas visivelmente encoberta nas entrelinhas de seu construto filosófico.

Outro fator que embasa a ética cristã herdada, todavia, da tradição judaica, é a eminência do trabalho que, sendo laborioso, retira o homem de seu estado natural e o cumula de virtudes, fazendo com que sua alma busque cada vez mais identificar-se com seu Criador (FERRY, 2012a, p.143). O trabalho é a capacidade de mudança, não somente do ambiente, mas também da interioridade, e quando o cristão reconhece ser esse mundo um meio e não um fim em si mesmo, põe-se a trabalhar por sua salvação. Evidentemente, não interessa a Ferry esse outro mundo, nem mesmo um retorno a Deus ou o alcance da vida eterna. Todavia, essa concepção do trabalho vista sob a ótica secular, garante aqui na terra o aperfeiçoamento do homem com vistas a alcançar o Outro⁶ em sua humanidade.

Quando se consideram as referências que Luc Ferry faz do Cristianismo e de sua valorização dos ideais de liberdade e igualdade, pode-se afirmar, para além do autor, o Cristianismo como a semente do laicismo. Afinal, o próprio Cristo, em um de seus célebres diálogos com os fariseus que O queriam condenar, afirma a necessidade de se dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus⁷, mostrando assim a grande diferença entre Estado e Religião (FERRY, 2012a, p. 144-145). No âmbito da ética, o mesmo acontece porque o homem não se submete mais cegamente às leis, mas ao foro íntimo, à consciência e à sua capacidade de discernimento. Percebe-se que a moral religiosa influenciou, em muito, a moral republicana, que nada mais é do que um aperfeiçoamento laico daquela. Mesmo que muitos ateus, republicanos ou materialistas não aceitem tal afirmação, os esplendores da religião continuam a brilhar na moral moderna dando a ela condições basilares de uma secularização humanista, sucedendo-se a ela a supervalorização do homem.

Assim, o humano passa a ser o único fundamento do bem e do mal. A moral laica baseia-se na liberdade e na igualdade e toma por fundamento não mais o Deus transcendente, como quer a ética religiosa, mas o próprio homem. Como se vê, “não há uma descoberta surpreendente de novos valores ou de uma nova moral, mas muito mais uma laicização dos valores tradicionais do Cristianismo” (FERRY; GAUCHET, 2008c, p. 26), ilustrado, sobretudo, na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*. Afinal,

a declaração dos Direitos do Homem podia ser lida como uma secularização dos valores cristãos. Nela, encontramos expressa a ideia de uma humanidade enfim reconhecida como UMA, assim como a

⁶ Entende-se como Outro aquele que faz a mediação do eu com a consciência e que se apresenta a mim como semelhante a mim. Portanto, o outro ajuda o homem a tomar consciência de si. Vê-se assim a forte influência da filosofia de Sartre para a compreensão desse conceito.

⁷ Para isso ver: O tributo a César (Mt 22, 15-22)

afirmação, sob diferentes formas, da dignidade *pessoal* de cada ser humano. O fato de o vocabulário dos ‘direitos’ e do ‘indivíduo’ sobrepor-se exatamente ao do ‘sagrado’ e da ‘alma’ indica suficientemente a amplitude dos deslocamentos, mas também a realidade de uma continuidade (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 511-512).

Assim, é perceptível que o princípio do processo de laicização se encontra já dado nos fundamentos religiosos. Afinal, prezar pela dignidade humana era também interesse da ética cristã, mesmo que visasse a uma finalidade diferente em relação à da ética iluminista. Compreende-se assim que esse indivíduo, dotado de dignidade enquanto pessoa, contém em si algo de sobrenatural, ou seja, que supera ou se coloca acima de sua natureza biológica. Esse elemento espiritual, ou racional, como sugere a filosofia das luzes, possibilita ao homem bastar-se a si mesmo, principalmente no que diz respeito aos embasamentos morais (FERRY, 2012a, p. 153). Kant é quem melhor ilustra essa mudança acontecida no campo da ética, pois, mesmo postulando a existência de Deus, não necessita dele para fundamentar a moral (FERRY, 2010b, p. 23). Para Luc Ferry, em relação à ética, Kant modifica o lugar de Deus fazendo dele o objeto de uma “fé prática”, relendo tudo aquilo que fora proposto até então, ou seja, agora são as motivações éticas que supõem a existência de Deus e não mais Deus é que supõe os fundamentos éticos. Nesse sentido, Ferry, em sua obra *Kant, uma leitura das três Críticas*, afirma:

Certamente posso tentar abstrair minha finitude, imaginar-me não mais do ponto de vista do homem finito, mas daquele de um Deus infinito. No entanto, a honestidade intelectual mais elementar me obriga a conservar a consciência clara do fato de que se trata de uma abstração, de uma hipótese fictícia e que é sempre um ser finito que pensa na verdade, mesmo quando ele se toma por Deus. Sendo assim, é sempre preciso partir não deste último, como faz Spinoza na *Ética*, mas do homem, que é e continua sendo um ser radicalmente finito, apesar de suas capacidades de abstração e de invenção (FERRY, 2010b, p. 24).

Portanto, quanto aos conteúdos, a moral laica permanece íntima da religiosa, e a diferença se encontra na nova forma desse conteúdo, que não se apresenta como uma verdade de fé, mas como livre expressão da consciência do homem que o convoca à ação responsável, fazendo da filosofia o principal agente dessa modificação, ou seja, Ferry instrumentaliza a Filosofia para fundamentar sua concepção moral laica. No entanto, nessa proposta de laicidade do autor, é perceptível a dificuldade de se estruturar uma tal moral definitivamente independente das concepções religiosas. Então, tem-se a impressão

de que Ferry, ao tentar superar o pensamento religioso, vê-se submerso no mesmo, porque se viu incapaz de se distanciar dessa inevitável influência.

Além disso, vale ressaltar o fato de que a laicidade valoriza o homem, como propõe Kant em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, não como um “meio”, mas como “fim”⁸, o que garante novamente a esse homem a dignidade, a eminência, a superioridade e a sublimidade conquistadas no classicismo grego e omitidas pelo pensamento medieval. Não que o homem tenha adquirido a perfeição divina, pelo contrário, sua humanidade é divina, porque ele é capaz de refletir acerca de suas ações e de se desprender de toda e qualquer forma de determinismo (FERRY, 2012a, p. 109). Para Ferry, essa grandeza do homem não pode ser vista como um otimismo, já que se deve reconhecer que no sujeito há também precariedades e decadência; entretanto, o divino se apresenta a partir da capacidade racional e reflexiva do sujeito pensante.

Não se pode preterir de que a moral kantiana confere à modernidade uma universalidade e um desinteresse até então olvidados. A própria formulação do Imperativo Categórico retrata a necessidade e o esforço de se fazer o bem a todos os homens, estimulando a conscientização da responsabilidade com o outro. Se o homem não quiser ter furtada sua liberdade e sua privacidade, também não tem o direito de ultrapassar os limites estabelecidos em sua relação com outrem. Além disso, para Ferry, Kant é taxativo em mostrar que as ações morais só o são, na medida em que é possível a ação desinteressada, porque somente assim o homem consegue ver no outro uma extensão de si mesmo, respeitando-o em sua humanidade. O homem virtuoso, portanto, é aquele que é conduzido pelo desinteresse, em vista ao bem comum e de uma universalização dos valores que quer promover. A ação desinteressada é aquela que rompe com a natureza humana egoísta e afirmando, a partir disso, a liberdade característica do homem.

Por conseguinte, torna-se possível ao homem afastar-se dos determinismos naturais e sociais. Por fim, se fosse naturalmente bom, o homem não teria a necessidade de recorrer aos imperativos, a uma moral estabelecida e leis que regem seu comportamento social. Essa é a maior prova de que se pode fugir daquilo que, para Ferry, nos é mais natural, a saber, a inclinação para fazer o mal. Daí surge também o mérito, o

⁸ “Ora digo eu: - O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ter considerado simultaneamente como fim” (KANT, 2007, p. 68).

reconhecimento valoroso do homem que escolheu agir moralmente, sufocando, muitas vezes, seus interesses particulares.

2.2 O aperfeiçoamento da “antinatureza do homem” através da consciência

Para que seja compreensível essa antinatureza⁹ do homem em relação aos determinismos naturais, é relevante apresentar as considerações que Ferry faz acerca da antropologia de Rousseau e a consequente diferenciação entre o homem e o animal, ao afirmar a capacidade do homem de buscar a perfeição (FERRY, 2007, p. 129-130). Assim, Ferry encontra o rigor necessário para sua defesa da liberdade como algo supranatural e, por conseguinte, como alicerce da moral laica no pensamento de Rousseau e de Kant, principalmente porque, para o autor, a filosofia de Rousseau leva o homem a uma autorreflexão e a rigorosos questionamentos sobre si mesmo e sua ação no mundo. Dentre tais questionamentos, não se pode fugir, ao menos dos seguintes: o que faz do homem esse ser tão importante a ponto de se tornar, ele mesmo, depois da modernidade, o embasamento moral, científico, filosófico, artístico e religioso? O que garante confiar no homem, quando suas atitudes despertam uma infundável desconfiança? Essas indagações ajudarão a compreender aquilo que no homem ultrapassa sua natureza e que o singulariza em meio a todos os outros animais.

Aparentemente contraditório, tendo em vista que toda a filosofia de Ferry se pauta na capacidade do homem de amar e fazer o bem, o autor, amparado pela antropologia de Rousseau, afirmará ser o mal a característica singular do homem e a demonstração de que ele não é programado nem guiado pela natureza. Assim, todos os outros animais que são determinados por seu código genético e pelos instintos são incapazes de fazer o mal pelo mal, ou seja, fazer o mal por prazer. Se um animal mata o outro é unicamente por instinto de sobrevivência e não por simples vingança, desprezo ou ódio. Enfim,

⁹ Luc Ferry entende a antinatureza do homem ou o supranatural como “a ideia de uma liberdade enraizada na ausência de natureza. É porque o homem é, de algum modo, justamente por causa de sua liberdade, transcendente em relação ao mundo, exterior e superior a ele, que ele pode julgar moralmente, em nome de um ideal que não está inscrito nele” (FERRY, 2012a, p. 158-159). Ou ainda, “*O animal e a natureza são um só. O homem e a natureza são dois.* Não se poderia traduzir melhor o pensamento de Rousseau: o animal é um ser da natureza, inteiramente confundido com ela; o homem é, ao contrário, um excesso; ele é, por excelência, o ser antinatural” (FERRY, 2007, p. 144).

o mal *radical*, a respeito do qual se pode pensar, na perspectiva de Rousseau, que os animais desconhecem, e que é um feito apenas dos humanos, está em outra coisa: ele reside no fato não mais simplesmente de ‘fazer maldade’, *mas de fazer uso do mal como projeto* (FERRY, 2007, p. 134).

Alguns homens são masoquistas e têm prazer em ver o sofrimento alheio, muitas vezes infligindo, de todos os modos, vinganças asquerosas àqueles que negativamente marcam sua vida. Percebe-se assim que, ao contrário dos animais, o homem pode escolher fazer o mal.

Em tal diagnóstico, Luc Ferry não está circunscrevendo o homem ao pessimismo e destinando-o à maldade; ao contrário, o que se vê em sua filosofia é antes um exacerbado otimismo em relação ao homem. Desse modo, o autor não pretende excluir a possibilidade de o homem fazer o bem, afinal, a cooperação e o altruísmo garantem, em certo sentido, a manutenção da própria vida na medida em que resultam em laços de cumplicidade pautados, especialmente, no interesse de sobreviver diante do ódio alheio. Nessa análise do mal, Luc Ferry demonstra uma contradição em relação à sua concepção humanista de defesa da não existência de uma essência humana, pois, ao apresentar esse argumento do mal como aquilo que permite distinguir o homem do animal, o autor sujeita o homem a certo determinismo: é como se esse mesmo homem existisse segundo os auspícios de uma essência maldosa pré-estabelecida.

O mal a que Rousseau remete e que Luc Ferry apresenta como característica singular do homem se expressa no ódio. Tem-se assim, – como defende o neurobiólogo Jean-Didier Vincent na obra *O que é o ser humano?* escrita com Luc Ferry –, que aquilo que é singular no homem é a capacidade de expressar suas emoções fundamentais nas paixões que resultam de sua consciência. Por isso, “o animal não conhece o ódio, mas conhece a agressividade e o medo que o fazem fugir ou atacar um adversário”, e ainda “só o homem conhece o ódio e o amor, talvez porque o desenvolvimento ‘fabuloso’ de seu córtex pré-frontal lhe permite uma apreensão do tempo, graças a categorizações e representações¹⁰ das quais o animal é incapaz” (FERRY; VINCENT 2011, p. 170). O

¹⁰ Jean-Didier Vincent faz uma distinção entre representações e representações. As representações são todas as coisas que estão inscritas no cérebro de todos os animais, sendo isso algo simples e comum. Já as representações são mais complexas e se caracterizam por “ser exatamente o próprio do homem. São movimentos de músculos especializados da garganta, ou na falta desses gestos da mão que formam sinais destinados ao outro e permitem partilhar com ele essas representações. Este conjunto de representações pertencendo não mais a um só, mas a uma coletividade de indivíduos, chama-se linguagem” (FERRY; VINCENT, 2011, p. 127).

desenvolvimento do cérebro permite ao homem uma avaliação e criação de estratégias diante dos problemas, além de lhe oferecer a possibilidade de dar sentido às emoções, fazendo com que o homem seja consciente das mesmas. Constatamos que a consciência e o conhecimento embasam essa desmedida do homem, e só por elas consegue-se fugir aos constrangimentos da natureza, mesmo que, como aponta Ferry, por vias do mal.

Para o autor, o homem, “quando assume o mal como projeto, quando tortura gratuitamente, comete um excesso em relação a toda e qualquer lógica natural” (FERRY, 2012c, p. 27). Esse apontamento de Ferry encontra em sua elaboração uma clara indicação de elementos religiosos, porque a essa capacidade de fazer o mal pelo mal a Teologia denominará como demoníaco e diabólico. (FERRY, 2007, p. 133). E o próprio autor reconhecerá esse elemento ao dizer que o mal radical “reside no fato não simplesmente de ‘fazer mal’, mas de considerar o mal enquanto tal como projeto – o que a teologia tradicional designava como o demoníaco” (FERRY, 2012c, p. 27). Nessa situação o homem não é indiferente ao que está fazendo, ele o faz sabendo que o faz mostrando friamente a consciência de sua ação. No animal, ao contrário, vê-se uma relação entre predador e presa, que não expressa, como no homem, uma ação consciente, mas instintiva.

Assim sendo, o que é particular ao homem é o fato de ele ultrapassar, continuamente, os determinismos impostos pela natureza, singularmente, pela liberdade que lhe é peculiar; dessa maneira, não somente o demoníaco pode ser projetado, mas, acima de tudo, superado, à medida que o homem toma consciência de sua liberdade.

O demoníaco, por ser justamente de uma ordem diferente da natureza, escapa a toda lógica. Ele não serve para nada, na maioria das vezes é até contraproducente. É essa vocação antinatural, essa constante possibilidade do excesso que, aliás, vemos no olho humano: por não refletir apenas a natureza, podemos decifrar nele o pior e o melhor, o mal absoluto e a generosidade mais surpreendente. É esse excesso que chamo de liberdade (FERRY, 2012c, p. 28).

A liberdade defendida por Ferry rompe com a heteronomia religiosa e materialista que querem extirpar o humanismo e sua valorização da autonomia. Ao fazê-lo, por sua vez, o materialismo não permite fundamentar o universalismo; por outro, a heteronomia religiosa não permite conferir à liberdade um caráter consciente e racional, isto é, porque é livre e capaz de se transcender que o homem consegue, além do mal, compreender o outro e buscar um aperfeiçoamento pessoal que

designa, numa primeira abordagem, *a faculdade de se aperfeiçoar ao longo da vida*, enquanto o animal, guiado desde a origem e de modo seguro pela natureza, como se dizia na época [de Rousseau], pelo ‘instinto’, *é, por assim dizer, perfeito ‘de imediato’, desde o nascimento* (FERRY, 2007, p. 130).

No entanto, o homem, porque se excede, também consegue sair de seu egoísmo e compreender o outro; consegue se aproximar dos sentimentos e aflições alheias; consegue partilhar experiências e ter a intenção de partilhá-las. Posto isso, o excesso ao demoníaco acarreta, na mesma proporção, a capacidade de fazer o bem quando busca se aperfeiçoar cada vez mais (FERRY, 2007, p. 130). Trata-se de uma questão de motivação, pois, se movido pelas emoções positivas age no amor, e do contrário, movido pelas emoções negativas, age na maldade. No entanto, ambos retratam a capacidade que o homem tem de partilhar seus sentimentos e expressá-los em suas ações.

Igualmente, pelo excedente, o homem não pode ser encerrado nas formulações deterministas que surgiram com os materialistas e também com os biólogos na modernidade (FERRY; VINCENT, 2011, p. 23). Nesse seguimento, Ferry não se abstém em criticar, por exemplo, o materialismo de Marx, que quer restringir a vida do homem a uma luta de classes fundamentada nas relações materiais, porque compreende o homem limitadamente a partir de suas necessidades materiais. Para Ferry, Marx não percebe que o socialismo e o comunismo, por ele formulados, acabam por substituir a transcendência religiosa, levando o homem à alienação. E finalmente, na mesma esteira de contraposições encontra-se, segundo Ferry, a psicanálise freudiana, que também aprisiona o homem em sua sexualidade, colocando-o como refém de seu inconsciente, que a todo instante remete o indivíduo a uma ação determinada e regida pelo sexual (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 37).

Contrariamente a toda compreensão determinista do humano, a antropologia rousseuniana, desenvolvida no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1991), permite conhecer o homem para além de seu egoísmo natural, ao escapar dos códigos deterministas da realidade histórico-material e biológica no qual muitos autores, como os já mencionados, tentaram aprisionar esse mesmo homem. Dominar a si mesmo, ser superior aos desejos e instintos, ser capaz de refletir seus atos e agir humanamente é mais comum ao homem do que um simples aprisionamento em categorias deterministas. Poder agir para além de uma vida material ou para além de uma motivação sexual mostra que o homem é capaz de ações

desinteressadas. Por outro lado, o descrédito nessa capacidade de excesso do homem subtrai dele a possibilidade de uma ação racional. Apesar de tudo, a ação desinteressada é o resultado de uma consciência moral, e, por isso, humana e racional que todos os homens possuem. Nessa continuidade, a famosa fórmula de Rousseau (1991, p. 243) “a vontade fala mais alto quando a natureza se cala” evidencia o desejo do homem de se colocar acima dos códigos naturais, ao que Luc Ferry (2012a, p. 160) esclarecerá “o homem é tão pouco programado pela natureza que ele pode se voltar para o pior (ele pode fumar e se embriagar até a morte) como para o melhor (pode dar mostras de uma generosidade sem equivalente na natureza)”, ou melhor, à vontade se relaciona à ideia de livre escolha e o homem, como um ser dotado de racionalidade, é capaz da mesma. Nos animais, por exemplo, não é a vontade, mas os instintos que impulsionam as ações.

O desinteresse elucida essa capacidade de desmedida do homem, porque mostra que é possível fugir do domínio de uma natureza egoísta, em vista do bem comum. Não de um bem comum utilitarista, que acaba por visar unicamente ao próprio ego, ou seja, que leva a agir “desinteressadamente”, quando, na verdade, as motivações das ações visam unicamente aos interesses e ao bem-estar, mas ao bem comum resultante da ação verdadeiramente moral no qual

[...] a ação desinteressada, isto é, aquela que testemunha este próprio do ser humano que é a liberdade entendida como faculdade de escapar a toda determinação por uma essência prévia: enquanto minha natureza – uma vez que *também* sou, mas não somente, animal – me impele, como toda natureza, ao egoísmo (que é simplesmente uma variante do instinto de conservação para mim e para os meus) tenho também [...] a possibilidade de desviar-me dela para agir de modo desinteressado, altruísta. Sem a hipótese da liberdade, esta ideia de ação desinteressada não teria evidentemente nenhum sentido (FERRY; VINCENT, 2011, p. 38).

Luc Ferry não exclui a animalidade no homem, mas quer alçar o homem para aquilo que o transcende, ou seja, constatar que, para além de seu egoísmo, o desinteresse também o constitui. O fato é que na contemporaneidade o egoísmo parece orientar as ações humanas mais que o desinteresse, e isso faz desacreditar no homem vendo nele a força da animalidade superando a capacidade de transcender a esses determinismos. O que Luc Ferry deseja é romper, ou pelo menos diminuir, a descrença do homem em relação a si mesmo, ressaltando sua capacidade de agir humanamente. Essa visão otimista, que afirma a superioridade da humanidade, soa aos contemporâneos como uma utopia e mesmo, como ilusão, pois parece não ser possível acreditar que o homem seja

capaz, em meio a tantas desgraças causadas por seu egoísmo e pela destruição em massa, de realizar uma centelha de bondade em relação aos demais. E, no entanto, tem-se de reconhecer também que, diferentemente dos animais, é possível ao homem transformar o mundo e aperfeiçoá-lo. É por isso que a capacidade de transcender a natureza ganha uma conotação sobrenatural que se identifica com aquilo que é característico no homem. Essa é a questão que mais interessa a Luc Ferry no humanismo das Luzes¹¹.

Talvez o que não permite ao homem contemporâneo um esforço em se arrancar desse egoísmo natural é o fato de que o desinteresse e mesmo a ação altruísta exige um sacrifício daquilo que aparentemente é mais natural ao homem. Nesse sentido, cabe o questionamento: Quem estaria disposto a se sacrificar permanentemente por uma humanidade que não parece retribuir tal esforço? É por isso que no âmbito das relações mais íntimas, segundo Ferry, esse esforço parece ser compensado pelo simples desejo de fazer o bem àqueles a quem o homem ama; de outro modo, o sacrifício em prol de toda a humanidade se associa muito mais a um masoquismo do que à caridade. Mesmo assim, é possível encontrar pessoas dispostas a abdicarem de si mesmo em favor do outro. É o que se constata, muitas vezes, nas escassas, mas ainda existentes, ações caritativas.

2.3 A secularização da metafísica: um novo olhar sobre o espírito.

Paralelamente à laicização da ética, Ferry afirma a secularização da metafísica que garante à Filosofia pós-moderna, e a vertente ateuísta e agnóstica ilustra isso, desprender-se da heteronomia religiosa que sufocava a criatividade e a valorização da racionalidade humana. É evidente que as contribuições de Kant e Rousseau no âmbito da ética se expandem para as questões do conhecimento como um todo, como por exemplo o criticismo kantiano e as questões políticas rousseauanas. Secularizar a metafísica é aguçar, como sugere o próprio tópico, a capacidade crítica do espírito humano e, com isso, excluir todo o suposto Absoluto que fundamentava a metafísica até então, para estabelecer os limites e as capacidades do homem de conhecer. A partir do criticismo kantiano, Ferry propõe um rompimento com as ilusões e dogmatismos do conhecimento que foge da pura realidade experimental, em direção ao apriorismo transcendental, que

¹¹ O humanismo das luzes é aquele que se fundamenta sobre a capacidade racional do homem e que resulta no universalismo republicano, no antirracismo, no antissexismo e nos direitos do homem. Para o autor, esse humanismo nasce das concepções filosóficas do autor italiano Pico della Mirandola.

permite à metafísica tradicional falar até mesmo de Deus. Já a metafísica secularizada não se deterá em dar provas ontológicas da existência de Deus, nem mesmo especular sobre sua existência. Caberá a ela, contudo, mostrar que a metafísica transcendental nada mais fez que tentar pensar Deus a partir unicamente da razão. Ou seja, através de conceitos meramente ilustrativos que não dizem, nem se aproximam da realidade daquilo que se investiga, o que acaba por exigir da razão, em último caso, é a crença. Nessa perspectiva, a metafísica tradicional trabalhava com postulados que pressupunham verdades definitivas e não hipotéticas, sendo esta última valorizada pela metafísica secularizada.

Somando às contribuições de Kant, Luc Ferry tem em Nietzsche e Heidegger os principais expoentes desse processo. Agora, a disposição investigativa da metafísica tradicional pautada na relação do homem com Deus; nas questões relacionadas à finitude humana e à eternidade almejada por todo homem; o que é relativo ou absoluto, mortal ou imortal, passa a ser visto sob um novo prisma (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 519). Trata-se de repensar questões que, muitas vezes, inquietam o espírito humano.

Quando as respostas religiosas e teológicas não satisfazem mais à inquietude do homem moderno, diz Ferry, a Filosofia se torna responsável por encontrar respostas plausíveis para tais questões (FERRY; COMTE-SPONVILLE, p.516). O espírito crítico conquistado pelos modernos não encontra limites e perpassará todos os âmbitos do pensamento e do *nomos*¹² humano. Não se trata de excluir por completo a metafísica, pois, como pode ser visto, tal feito seria impossível. Mesmo que para Ferry a Teologia deixe de dar respostas críveis, não se pode associar o fim das respostas teológicas ao fim da metafísica; do contrário, ela exigirá dos modernos uma nova maneira de buscar respostas para questões tão pertinentes que deixam desinquieto todo homem que pensa acerca de seus limites e do sentido de viver. Acontece, assim, uma secularização que, no fundo, é uma racionalização das respostas até então dadas através da Revelação (FERRY; GAUCHET, 2008c, p. 26).

Nesse sentido, a metafísica se revestirá de um caráter antropológico. O homem deve se esforçar para encontrar respostas às indagações acerca de sua própria vida sem querer respondê-las através de Deus. Consequentemente, ele aperfeiçoa sua racionalidade, utilizando-se do raciocínio claro e lógico, bem como de formulação de hipóteses, características peculiares dessa nova metafísica. Esse processo é percebido,

¹² O termo aqui é empregado no seu sentido comum, a saber, como as leis criadas pelo homem para viver bem em sociedade.

acima de tudo, no sistema filosófico de Hegel, principalmente quando o filósofo aponta a trajetória da secularização através da hierarquização de três modalidades de expressão do divino, a saber, a Arte, a Religião e a Filosofia, no qual a filosofia é caracterizada como o ápice da expressão do Espírito Absoluto, e com ela a razão se torna o acesso a esse mesmo espírito (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 515).

Nessa trajetória de secularização da metafísica tem-se a permanência do religioso o que se vê fortemente na proposta humanista de Ferry. Ao contrário de todas as teorias humanistas ateias da modernidade, o religioso, segundo Luc, permanece de fundo nas questões levantadas pelos pensadores modernos. Descartes, Kant e o próprio Hegel são expressões dessa permanência do religioso na modernidade (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 511). Dessa forma, evidencia-se o fato de Ferry defender a continuidade do elemento religioso na pós-modernidade. Evidentemente que o autor interpreta esse momento de mudança visando à defesa do surgimento de uma espiritualidade laica tendo em vista que o próprio autor aponta a modernidade como premissa de sua tese de que é possível a espiritualidade aos agnósticos e ateus. Essa espiritualidade pensa o homem em sua interioridade, sua subjetividade, sua pessoalidade, e quando compreende essa intimidade, se aproxima da natureza do divino, que é Espírito, e, portanto, razão (FERRY, COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 548). Essa aproximação da subjetividade, segundo Ferry, faz perceber que o espírito se exprime perfeitamente no pensamento puro, o que possibilita ao filósofo abrir mão dos pressupostos da fé.

Pautado na razão, o espiritual encontrará sua representação apoteótica na capacidade linguística do homem. A linguagem será o melhor argumento em favor do espiritual como componente do humano. Distintivo do *Homo Sapiens*, a linguagem permite, inclusive, uma exacerbada exaltação do homem, inculcando nesse mesmo homem o sentimento de sublimidade e superioridade, muitas vezes caracterizado como arrogância. Os modernos – e em grande parte de sua filosofia também o faz Ferry – erram ao querer arrancar o homem de sua animalidade, colocando-o numa situação de superioridade e transcendência, como se os desejos e o corpo pudessem ser esquecidos. Assim, Jean-Didier Vincent critica essa exaltação do humano, afirmando ser necessário aos filósofos “[...] refletir e velar para que o homem seja humano e não inumano” (FERRY; VINCENT, 2011, p. 112), conhecedor de sua animalidade e não alienado em uma concepção sobrenatural de si mesmo. Nesse sentido, o absoluto se desloca da objetividade para a subjetividade, e essa é sem dúvida a principal consequência da secularização da metafísica.

Essa relação entre o divino e a mente humana, segundo Ferry, traduz a ideia de espírito desenvolvida pelo Iluminismo, uma espiritualidade que se associa à capacidade racional e reflexiva do homem. Percebe-se assim uma denotação secular a esse termo até então íntimo da religião.

O que importa é que a metafísica, em seu momento racionalista mais elevado, pretende realizar pelo pensamento, no “elemento do conceito”, como diz Hegel, o que a religião nos propunha apenas pela fé: reconciliar enfim o homem com Deus, reuni-los numa mesma comunidade espiritual e chegar assim à união do finito e do infinito, do relativo e do absoluto (FERRY; COMTE-SPONVILLE 1999, p. 518).

Essa tentativa de reconciliar tais oposições garantirá ao homem uma identidade com o infinito, com o absoluto, ou mesmo, com Deus. Essa falsa identidade soarà harmoniosa para aqueles filósofos modernos, humanistas e racionalistas, que tentam colocar o homem como centralidade de todo agir e pensar. Vale ressaltar que essa falsa impressão do homem é resultado do reconhecimento de suas capacidades racionais e de todas as transformações que essa mesma razão permitiu. Longe de ser perfeito e infinito, o homem permanece imperfeito e limitado, nunca idêntico a si mesmo, como Deus é, mas fadado às mudanças e transformações pessoais. Nessa secularização da metafísica vê-se “consumar pela razão o que a religião nos prometia apenas pela fé. E é o essencial a meus olhos, aquilo de que se deve partir para pensar, ainda hoje, nossa situação presente[...]” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 518), e que permite a Ferry sistematizar um humanismo também antropocêntrico, mas que se pauta no amor e na alteridade.

2.4. Na contemporaneidade o ápice da secularização é empreendido pela desconstrução

A secularização da metafísica, no entanto, não se limita ao que foi apresentado anteriormente, mas encontra seu expoente no processo de desconstrução que é caracteristicamente um procedimento singular e profundo, tendo em vista tratar-se de um segundo momento histórico, segundo Ferry, dessa secularização da metafísica acontecido na contemporaneidade. Não se trata de momentos distintos e desconexos. Como será visto, a desconstrução dá continuidade à secularização iniciada na modernidade, inclusive levando-a às últimas consequências (FERRY, 2008a, p. 45 e 46).

Mesmo com todas as mudanças promovidas pela modernidade, têm-se os aspectos religiosos na esteira dessas mudanças. Apesar da novidade Iluminista e de seu resultante Humanismo, bem como da centralidade do homem e da razão no processo de conhecimento, a divindade, o absoluto, a eternidade e a transcendência continuam a assombrar a Filosofia moderna, que não deixa de problematizar tais questões. A contemporaneidade tem a necessidade de um rompimento absoluto com os resquícios do medieval. Nesse aspecto, a desconstrução tem o relevante papel de declarar a morte de Deus, afim de que a Filosofia possa percorrer um caminho inteira e unicamente racional, humano, imanente e terreno (FERRY, 2004, p. 38-40).

Para Ferry, os principais responsáveis por esse fim da metafísica tradicional são Nietzsche e Heidegger. Ao interpretar esse momento da história do pensamento, Ferry quer findar com todos os resquícios de transcendência mantidos pelo primeiro humanismo. Em suma, ao valorizar a laicidade e a razão, os modernos conferiram à Pátria, à República e também à Revolução as mesmas atribuições dadas a Deus pelos crentes (FERRY, 2008b, p. 69). Nessa continuação, para o autor, na secularização é notável que os princípios políticos permaneçam enraizados nas concepções divinas e transcendentais. Basta ler Kant, Rousseau e até mesmo Descartes para perceber tal fato. No entanto, é necessário dar um passo à frente, romper com uma tradição que tende a significar a vida humana por fatores externos, por imposição de ideais extrínsecos à própria consciência humana.

Não é suficiente colocar o homem como o centro do conhecimento, se a ele não for conferida a essencial liberdade que lhe permite tomar decisões e fugir aos determinismos. Na análise feita por Ferry reconhece-se que o Humanismo iluminista, mesmo defendendo a liberdade como responsável pela humanização do homem, subordina essa mesma liberdade aos ideais políticos lançando o homem na ilusão de que o que realmente é vantajoso ao cidadão é perder sua vida pela pátria, ou mesmo, na defesa da revolução e de suas possíveis mudanças sociais. Nesse aspecto, a liberdade se encontra alienada numa visão religiosa desses mesmos ideais. O Deus cristão fora substituído pela pátria e pela revolução, e os pressupostos da metafísica tradicional ainda assombram, mesmo que despercebidamente, tais homens engajados. Para alcançar a verdadeira liberdade é necessário atravessar a desconstrução da metafísica, no mínimo, aniquilar com o que restou de religioso no pensamento moderno.

A golpes de martelo, como propõe a filosofia de Nietzsche, é possível reestruturar a dinâmica da relação entre o homem e si mesmo, entre o homem e suas motivações, entre

o homem e o mundo (FERRY, 2004, p. 67). Posto isso, com o mesmo Nietzsche, Ferry vê a necessidade de afirmar que a vida “é plenamente boa sob duas condições: que seja intensa e livre, ou seja, sem ilusões. Intensividade e emancipação são os dois traços essenciais que, doravante, vão pretender definir a vida boa para os mortais” (FERRY, 2013, p.40), em que o sujeito se vê como o único responsável pela construção de si e pelo rompimento com toda e qualquer forma de ilusão que o prende às ilusões metafísicas. Não é possível viver intensamente, afirma o autor, quando o homem se sente julgado por uma transcendência que faz esquecer o presente visando, unicamente, a uma recompensa futura na qual se tem uma vida mais perfeita e mais verdadeira do que a vida presente (FERRY, 2013, p. 40). Limitar-se buscando a salvação? Não é o fato. Sacrificar os desejos e potencialidades e castrar-se da felicidade terrena em vista de uma opção maior? É ilusão. Se há salvação, ela não pode estar em outro mundo, em outra vida, que não essa, porque é a única.

A filosofia de Nietzsche permite à pós-modernidade romper com as concepções tradicionais que seduzem o homem a sacrificar-se por uma causa superior, seja por um Deus, pela pátria ou pela revolução. Ele faz o homem valorizar sua individualidade, no qual o importante é a satisfação pessoal, revolucionando e desconstruindo o que fora, até então, dado como verdades Absolutas (FERRY, 2004, p. 87). O niilismo¹³ de Nietzsche é interpretado por Ferry como sendo uma vida repleta de significados e de sentidos externos impostos ao homem, retratando a falta de sentido da modernidade, pelo menos, de um sentido ou de uma significação pessoal (FERRY, 2008a, p. 37). Através de Nietzsche, Ferry demonstra que um sujeito saturado de significados extrínsecos à sua consciência, sobrecarregado de ideologias ilusórias, abarrotado de ideais transcendentais, é na verdade um indivíduo vazio de si, e, conseqüentemente, alienado do verdadeiro sentido de viver.

¹³ Esse conceito não deve ser entendido aqui como uma simples falta de sentido ou ausência de finalidade. O termo aqui ganha o sentido dado por Ferry que é o seguinte: “O niilista, segundo Nietzsche, era tudo, exceto um homem sem ideal. Pelo contrário, era alguém repleto de ‘fortes convicções’, de ‘princípios superiores’, altamente ‘morais transcendentais’. O niilista de Nietzsche é fundamentalmente, no sentido amplo e até mesmo leigo, um crente, alguém que tem fé em ideais, quaisquer que sejam: religiosos, metafísicos ou ateus, humanistas ou materialistas” (FERRY, 2008a, p. 36). De outro modo: “o niilismo identifica-se com a atitude religiosa em si, ou seja, com a vontade de inventar a todo custo valores transcendentais, superiores à vida, em nome dos quais, em contrapartida, poderíamos enfim julgá-la, declará-la mais ou menos boa ou ruim, mais ou menos fracassada ou bem-sucedida, mais ou menos digna de salvação” (FERRY, 2004, p. 69).

A filosofia de Nietzsche, que proclama a morte de Deus, também se estende numa crítica radical do niilismo da metafísica, numa desconstrução “às marteladas” dos seus ídolos e dos seus ideais [...]. No entanto, não somente os ídolos são ilusórios, mas sempre conduzem, além disso – e é onde reside a lógica funesta do niilismo –, à negação do real em nome do ideal, à desvalorização da terra em nome de uma idealização do além (FERRY, 2012c, p.76 e 77).

Luc Ferry, como se vê, valoriza a proposta da desconstrução porque a vê, como consequência imediata, a afirmação da vida, do homem e da razão. Desse modo, o autor sugere que a busca de significação da própria vida é algo individual e que os grandes ideais não são mais garantia de uma vida boa (FERRY, 2004, p. 93-94). Dessa maneira, o homem só alcança a felicidade quando busca concretizar suas ambições afirmando sua força racional. Nessa lógica, Ferry compreende que Nietzsche

manejou o martelo não somente contra o cristianismo, mas contra todos os ídolos da nascente laicidade republicana. Direitos humanos, Liberalismo, Democracia, Humanismo, Iluminismo, Civilização, Progresso Científico, Proletariado, Socialismo, Anarquismo: todas essas grandes expressões explodiram sob as suas marretadas. Nada, ou muito pouco, ficou de pé (FERRY, 2008a, p.34).

Assim como Nietzsche, Heidegger foi outro grande pensador que se destacou nesse processo de desconstrução da metafísica. Com sua crítica bem elaborada ao mundo da técnica, o autor lança o homem em sua humanidade retirando-o da arrogância de criador, ou seja, faz com que o homem se reconheça como um ser finito (FERRY, 2012c, p. 86- 89). Não que o homem não possua algo de transcendente, mas essa transcendência está intimamente ligada à própria imanência do homem¹⁴. As aberrações resultantes do Imperialismo mostram aquilo que, em Heidegger, Ferry compreende como uma denúncia formidável para sua época: é necessário ruir com a prepotência do homem que se presume poderoso a ponto de não reconhecer a humanidade de outros homens. É necessário abolir todo tipo de preconceito que encerra o homem numa essência pronta e acabada, algo característico do homem contemporâneo embriagado nos constructos tecnológicos. O homem da técnica, por assim dizer, é aquele que quer se colocar como superior a todo

¹⁴ Nesse segundo humanismo proposto por Ferry, a transcendência perde seu valor de exterioridade e verticalidade, passando a se caracterizar como uma transcendência na imanência. Vemos que esse conceito nasce da fenomenologia de Husserl. Nas palavras do autor: “ diferentemente da transcendência teológica, essa transcendência fenomenológica não remete à ideia de um fundamento último, situado fora do mundo, mas, antes, retomando o vocabulário de Husserl, a ideia de horizontes ou, se preferirem, ao fato de que toda presença nos é dada sobre o fundo de uma ausência, todo visível sobre o fundo de um invisível” (FERRY, 2008b, p. 87).

aquele que lhe é diferente unicamente porque tem o domínio tecnológico e científico. Entretanto, Ferry não percebe que esse aparato tecnológico já é suficiente para despertar no homem tal sentimento, e a partir disso ele pode dominar homens e nações inteiras. Por mais que se queira caracterizar esse domínio como uma ilusão do homem em relação à sua supremacia, o que se tem é, antes, uma verdade. Mas, para Ferry, é quando Heidegger faz uma crítica a esse homem da técnica que ele se apresenta, sabiamente, como um filósofo da desconstrução, porque relembra ao homem, de certa forma, que o agir desumanamente é inautenticidade, permitindo ao homem uma autocrítica e a revisão de suas atitudes (FERRY, 2008b, p. 198-199). Esse chamado à reflexão concede ao homem moderno uma revisão de sua postura intelectual e prática, lançando-o na responsabilidade de seus atos e exigindo dele atitudes autênticas que permitam seu crescimento humano. À vista disso, o homem se vê como dotado de ser, mas não idêntico ao ser, e assim, jogado em sua humanidade intransponível. Igualmente, é possível trazer o homem mais uma vez a si, permitindo-lhe uma conscientização e uma emancipação coerente.

A crítica de Heidegger permite aos republicanos reconhecerem a incoerência de suas ações quando, por exemplo, defendem um imperialismo que retrata a superioridade da Europa em relação aos demais, em detrimento do ideal de igualdade tão defendido pelos mesmos (FERRY, 2008a, p. 46). Nesse sentido, Heidegger desconstrói a lógica de dominação imperante no pensamento moderno.

Nietzsche e Heidegger, mais uma vez, foram usados por Ferry como fundamento de sua argumentação. Resumir a filosofia desses dois autores a esse processo de desconstrução e não considerar o todo de sua proposta filosófica é no mínimo desleal. Vê-se claramente que o autor limita esses grandes filósofos para beneficiar sua interpretação da modernidade. Há uma justeza de pensamento a favor de Luc Ferry. Basta notar que Nietzsche jamais aceitaria a visão de um segundo humanismo¹⁵ que coloca o amor e a liberdade como absolutos porque, essa seria sua grande crítica. Diante disso, o pensamento de Ferry não resistiria às críticas nietzschianas, porque ao martelar incessantemente os pressupostos teóricos absolutos, a proposta de Luc Ferry estaria fadada à destruição. Dentre outros aspectos, em Heidegger, Ferry não considerou, por exemplo, os fundamentos ontológicos nem mesmo as formulações e questionamentos

¹⁵ “[...] um humanismo pós-colonial e pós-metafísico, um humanismo de transcendência do outro e do amor, e são novas categorias filosóficas para pensá-lo, categorias que não pertencem mais à metafísica clássica, categorias que supõem que se pense depois do que Nietzsche chamava de ‘crepúsculo dos ídolos’, para além de qualquer ideia de volta às antigas visões de mundo.” (FERRY, 20012a, p. 25)

acerca da linguagem e da hermenêutica, bem como sua crítica à teologia escolástica que teria esvaziado o conceito de ser tornando-o demasiadamente abstrato. Além disso, Ferry toma posse unicamente da crítica de Heidegger acerca do homem da técnica suprimindo todas as demais contribuições do autor e do método fenomenológico por ele empregado, que exige do homem uma postura reflexiva acerca de seu próprio ser para, em seguida, chegar à verdade e ao sentido mesmo do Ser.

Feitas tais considerações, analisar-se-ão as consequências dessa desconstrução na vida do homem moderno bem como suas contribuições no âmbito ético e filosófico.

2.5 Da convicção à responsabilidade: a necessidade de significar a própria vida

A nova forma de compreender o mundo e o homem oferecidos na desconstrução do século XIX provocou uma grande crise da tradição, impossibilitando, inclusive, um retorno às propostas modernas que utilizavam demasiadamente os pressupostos metafísicos (FERRY, 2012a, p. 44). Esse novo olhar lançado sobre o mundo desmitifica o real, provocando grandes mudanças no pensamento. O século das rupturas deve ser visto não com insatisfação ou desconsideração, antes, porém, como um fator positivo de colaboração para a evolução do pensamento e do comportamento humano (FERRY, 2008a, p. 52). Dentre as principais contribuições, segundo Ferry, a liberdade de expressão e a desculpabilização dos sentimentos são fundamentais para a valorização da individualidade.

O sexo, o irracional, o corpo, o inconsciente, a criança que ainda vive no adulto, algumas formas inéditas ou inconfessáveis da afetividade e do amor, o lado feminino do homem, ou o lado viril das mulheres, a pluralidade dos pontos de vista, nossas incoerências e fraquezas íntimas... Em resumo, elementos da vida humana que apenas a desconstrução [...] poderia ao mesmo tempo emancipar e introduzir na arte, na literatura, e também na política, e, mais simplesmente ainda, na vida cotidiana (FERRY, 2012a, p. 48).

Com a morte de Deus, Luc Ferry vê a possibilidade de crescimento do próprio homem enquanto individualidade. Não há repressões, não há instituições que castram a exteriorização daquilo que é mais íntimo na pessoa. Não existe o medo de se ver julgado pela comunidade por agir de tal ou qual forma; amar essa ou aquela pessoa; expressar suas intimidades claramente, sem o medo de ser atormentado por elementos heterônomos.

Falar de sexo é permitido e até mesmo saudável, ser criança ou carregar certa puerilidade não é ignóbil.

Vale ressaltar, no entanto, a importância da responsabilidade pautada na consciência, a fim de que o pensamento de Ferry não seja associado a uma liberdade identificada com a libertinagem ou mesmo com uma ausência de compromisso e de ação resultantes de uma possível ética da convicção da qual Luc Ferry se apresenta como um grande crítico (FERRY, 2012c, p. 142). Nas palavras do autor (2012c, p. 141),

prefiro a ética da responsabilidade em vez da ética da convicção, a filosofia em vez da literatura e a ação política em vez da postura indignada. Na verdade, sempre detestei o mero alardear da indignação, essa intenção pretensamente moral que só se aplica aos outros, nunca a si mesmo, e que em geral serve para garantir a aparência de uma bela consciência moral.

Conquistar a liberdade em tão alto grau, como o autor apresenta, exige, por parte dos homens, uma ação consciente e refletida que garanta a manutenção da moral e do respeito ao outro. A autoconsciência, portanto, apela à responsabilidade quando faz com que o homem reconheça que suas ações não podem denegrir ou mesmo desrespeitar a individualidade do outro. Por isso, o homem não se esquece de que sua responsabilidade ultrapassa os limites de seu ego, sendo, não obstante, responsabilidade em relação ao outro, o que caracteriza a moral como algo transcendente e não como resultado do relativismo subjetivista (FERRY, 2012a, p. 214). Segundo Ferry, num processo oposto, os discursos dos defensores da ética da convicção, muitas vezes ferem o outro por querer fazer valer somente aquilo que é bom para si, não se importando com os demais, fortalecendo os comunitarismos e intolerância (FERRY, 2013, p. 139).

As conquistas obtidas com a desconstrução da metafísica ultrapassam as condições pessoais e influenciam diretamente a vida pública, a forma de se fazer política, a educação e a relação com os outros (FERRY, 2008a, p. 64). Não se pode prender à suavidade dessas conquistas, que liberta o eu de todas as privações, mas tem-se de enxergar as exigências que elas trazem em seu bojo: responsabilidade, discernimento moral, respeito ao diferente, aceitação do outro, ação consciente. É o momento de um crescimento do homem, findado com a sociedade tradicional e seu pensamento metafísico, a liberdade conquistada exige um amadurecimento.

Para além da moral, o sentido da própria existência ganha novos contornos. A secularização e a desconstrução também trouxeram um esquecimento do sentido da vida.

A tradição subtraiu de muitos homens o anseio de um sentido de viver, porque tinha as respostas prontas para a totalidade da vida individual e coletiva. Muitos não pensavam mais por si, não traçavam seus planos, não faziam suas escolhas e não tinham coragem de buscar um aperfeiçoamento intelectual. Projetar a própria vida, todavia, exige um mínimo de discernimento intelectual e da mesma forma um mínimo de incômodo com a situação vivida. Quando as instituições se responsabilizavam em fazer isso para o homem, muitos deles se deixavam levar pelas escolhas e diretrizes das mesmas. Num momento em que a formação intelectual é privilégio de poucos, a grande maioria não via outro meio senão o de se deixar dominar. Contudo, alguns poucos, intelectuais e pensadores, decidiram por tomar as rédeas da própria vida, realizar seus projetos e, não contentes com isso, mostrar e ensinar ao mundo que valeria a pena apostar na liberdade.

Talvez o medo da grande maioria dos homens desse século tenha sido o de se deparar com uma total perda de sentido (FERRY, 2012c, p. 243). Afinal de contas, não havendo mais regras ditadas pelas religiões ou mesmo pelo Estado, alguns inevitáveis questionamentos são formulados: O que substitui essas instituições e suas regras? E ainda mais incômodo: Quais os novos fundamentos dessa nova proposta ética e moral para que seja possível aos homens a ela aderirem? Como agir? Num momento em que a liberdade deixa de ser teoria e se torna realidade, o que fazer dela? Assim, o homem simples, aquele de pouca ou nenhuma formação, não sabia ao certo como lidar com esse rompimento, ou, se o resultado dessa distanciação da tradição seria uma vida melhor; senão, segundo Ferry, o homem moderno, e depois dele, o homem pós-moderno resolveu apostar na liberdade e em todas as possibilidades de desenvolvimento e inovação trazida pela mesma (FERRY, 2012c, p. 246).

A responsabilidade requerida pela liberdade põe o homem, inicialmente temeroso, diante das incertezas das escolhas que poderá fazer. Projetar a vida, organizá-la e geri-la sem nenhuma ou, com a mínima interferência de elementos externos, faz o indivíduo se indagar acerca do sentido que conferirá à sua existência. Paira a incerteza sobre os homens e com ela o medo de que uma crise do dever resulte em imoralidade.

O fim dos enraizamentos das normas morais no universo rigoroso de uma religião revelada ou, até, naquela de um simples civismo leigo significaria, no final do processo, senão o advento do laxismo, pelo menos a liquidação das noções de esforço e de sacrifício em favor de um egoísmo universal. [...] A preocupação com sua própria pessoa, com seu bem-estar e com o de seus próximos, a concorrência desenfreada, a busca do conforto material e psicológico teriam assim substituído, pela

erosão do sentimento de dependência radical com relação ao divino ou à Nação, a antiga exigência do dom de si. (FERRY, 2012b, p. 94).

Diante dessa preocupação, a ética leiga se esforçará a dar a esse homem, aparentemente confuso, a possibilidade do reencontro de um sentido de viver, mesmo diante das incertezas. Talvez a resposta religiosa oferecesse mais segurança ao homem que busca viver corretamente na terra almejando receber numa outra vida a recompensa celeste. Contudo, o sentido agora deve se fundamentar numa nova dimensão: os pequenos projetos concebidos pelo homem em sua cotidianidade conduzirão suas buscas, autenticarão as escolhas e significarão sua vida. Não obstante, o sentido último lhe escapa e na concretização de seus projetos o homem se perde no insaciável e incontrolável poder de competição¹⁶ gerado pelo capitalismo e sua globalização da técnica, buscando encontrar no consumismo o preenchimento daquilo lhe falta (FERRY, 2015, p. 30).

Mesmo diante dessas mudanças significativas, o elemento religioso permanece provocando o homem (FERRY, 2012b, p. 105). Por mais que a desconstrução tenha trazido consigo uma secularização que quer findar com as respostas e a influência do religioso no homem, as provocações que a dimensão religiosa faz não é satisfeita. Prova disso é que da infância à vida adulta não se deixa de questionar acerca não somente do sentido da vida, mas também do princípio e do fim de todas as coisas (FERRY, 2012a, p. 232). Mesmo em tempos de defesa do laicismo e do secularismo, esses questionamentos acerca da existência presente não cessam, e as respostas da Biologia, bem como as da Física ou qualquer outra ciência natural, parecem não satisfazer aqueles que se debruçam nas ciências do espírito¹⁷. À medida que o homem cresce, diz Ferry, deixa escondido no mais profundo de si mesmo os questionamentos acerca do sentido de viver. Basta se deparar com a morte ou com uma doença para que o homem tenha manifesta tais indagações e se desespere em buscar um sentido para sua vida (FERRY, 2012b, p. 11-

¹⁶ Essa competição cega é um dos principais motivos da falta de sentido na vida do homem capitalista. Competição comercial, industrial e entre indivíduos que cada dia mais acreditam que o ter é mais importante. “Esse é simplesmente o resultado inevitável e mecânico de uma competição tornada ainda menos controlável, já que disseminada por todo o planeta. Nesse ponto, contrariamente ao ideal herdado das Luzes, a globalização técnica é simplesmente um processo sem finalidade, despidido de qualquer espécie de objetivo definido: ninguém mais sabe aonde pode nos levar esse percurso do mundo, mecanicamente engendrado pela competição e não dirigido pela vontade consciente dos homens[...]” (FERRY, 2008a, p. 54)

¹⁷O conceito aqui ganha o mesmo sentido que em Wilhelm Dilthey (1833-1911). Tais ciências exigem uma experiência interior e o uso da consciência, não sendo, portanto, de caráter experimental.

12). A provocação religiosa, como se vê, permanece forte mesmo quando a sociedade laica deseja, de todas as formas, excluí-la da alma humana.

Para Ferry, faz sentido a tese de que a religião é questão da vida privada (FERRY, 2008a, p. 111). Além de tais indagações estarem muitas vezes guardadas na intimidade de cada ser humano, a própria questão da crença se torna particular. Como resultado dessa influência da laicidade na vida do homem as próprias questões existenciais, assim como as morais, se tornam desconcertantes porque não encontram mais a possibilidade de respostas numa transcendência, ou, em Deus (FERRY, 2012a, p. 234). Levada às últimas consequências, a tentativa dos ideais laicos é extirpar toda e qualquer forma de religiosidade, o que de fato não acontecerá. O próprio Luc Ferry fará a defesa de uma espiritualidade laica, em muito cristã; bem como outros filósofos contemporâneos, como André Comte-Sponville em *O Espírito do Ateísmo*, e Robert Solomon em *Espiritualidade para céticos* que defendem a permanência do espiritual.

Concomitantemente a essas novas visões de mundo e dividindo opiniões sobre os direcionamentos morais tem-se também a ética da autenticidade, ou seja, diante da autonomia, buscando o respeito às individualidades e erradicando os dogmatismos, o homem pós-moderno fará surgir novos ideais que fundamentarão os valores contemporâneos (FERRY, 2012a, p. 186). Essa ética sustentava o direito à diferença e à abolição das distinções de classes, e, assim, ser autêntico é poder se desvencilhar das noções e ações normativas opressoras, e mesmo denunciar as hierarquias. Essa postura ética reivindicava também o fim da meritocracia que impunha uma regra geral transcendente aos indivíduos que deveria ser alcançada, com o objetivo de conquistar algo distante da realidade. O mérito apontava para o indivíduo, ideal muitas vezes inatingível (FERRY, 2012a, p. 192).

Doravante, o indivíduo se torna ele mesmo para ele mesmo sua própria norma: “a única transcendência a subsistir é aquela de si para si. Ou seja, uma transcendência inteiramente circunscrita na esfera da imanência e do ego individual” (FERRY, 2012b, p.98). Por esse motivo, a ética da autenticidade finda completamente com aquilo que fora conservado das antigas morais leigas. O homem pelo homem seguindo e fazendo aquilo que convém a seu próprio eu e acreditando ser seu ponto de vista, suas ações e juízos os mais perfeitos e corretos. Nessa lógica, segundo o autor, a desconstrução foi mais libertadora que o humanismo das Luzes porque ela permitiu alforriar dimensões esquecidas pelo humanismo, como, por exemplo, as dimensões psíquicas e pessoais como aquelas já mencionadas (FERRY, 2012b, p. 98). Em vista disso, a ética da autenticidade

mostrava ao indivíduo a importância de sua escolha e de seus projetos na conquista da liberdade e do aperfeiçoamento constante a que o homem deve se submeter.

Não se pode ver nisso o eclipsar de uma moralidade ou de uma ação do religioso no espírito do homem. A desconstrução dá a falsa aparência de uma eliminação total da possibilidade religiosa quando apregoa a morte de Deus; na verdade, o que se tem visto, e Luc Ferry o defende, é uma nova manifestação do sagrado sob os auspícios da liberdade.

2.6 A liberdade é de ordem prática

De todos os determinismos elaborados pelas filosofias de todos os tempos, o mais peculiar é aquele que determina o homem à liberdade, essa seria talvez a formulação de um materialista diante da veemente defesa que Luc Ferry faz da liberdade como se ela fosse uma essência dada. Aparentemente, o suposto materialista estaria correto, principalmente porque, em último caso, não mais a história nem o arsenal genético é que determinam o homem a ser de tal ou qual forma, mas a liberdade. A assertiva do materialista, porém, jamais seria admitida por Ferry; afinal, os termos determinismo e liberdade não podem se fundir numa resposta coerente e verdadeira; ao contrário, há nessa frustrante colocação uma disparidade. O que é determinado não pode ser livre e obedece cegamente a leis e códigos pré-estabelecidos. O que é livre é capaz de escolha e não se encerra, a não ser por escolha, nessas mesmas leis. A liberdade, como diz o próprio Sartre, tem por fundamento essa capacidade do homem de escolher. Pode-se escolher ser livre ou mesmo não o ser; entretanto, nessa ou naquela escolha, o que se tem é a liberdade, portanto escolhem-se determinadas ações, e não se é coagido a aceitá-las. E a possibilidade de se aperfeiçoar é a afirmação dessa liberdade do homem. Novamente Rousseau, com seu conceito de “perfectibilidade”, é esclarecedor quanto à compreensão da liberdade, ou seja, diferente de todos os determinismos, o homem é capaz de se aperfeiçoar, e essa é a característica por excelência que o distingue dos demais animais (ROUSSEAU, 1991, p. 243). Segundo Ferry, essa perfectibilidade do homem concebida por Rousseau se dá de duas formas: individualmente, através do aperfeiçoamento pela educação e comunitariamente pela cultura e pela política (FERRY, 2012a, p. 161). Além do mais, a liberdade se apresenta para o contratualista como sendo um direito inalienável e constituinte da razão mesma do homem. Por outro lado, Kant formula uma ideia de liberdade que é prática e não transcendental, ligada às escolhas cotidianas e não a simples

especulações da existência de Deus (KANT, 2007, 95-96). Então, a liberdade não está relacionada a investigações acerca de um Ser que tudo rege ou mesmo acerca da possibilidade de o homem realizar escolhas, mas à possibilidade da concretização dos seus projetos.

Nesse ponto de vista, contra o biologismo tem-se a prova de que a liberdade é característica humana porque o animal nasce aquilo que é, definido e identificável em sua totalidade a uma essência própria de sua natureza; aos animais não é possível a mudança nem o aperfeiçoamento. Ferry exemplifica esse determinismo natural nos animais a partir das colmeias e dos formigueiros, que se organizam hoje da mesma forma que milênios atrás, o que, por outro lado, não acontece com a sociedade humana (FERRY, 2007, p. 137). Por ser livre é que o homem pode sempre se aperfeiçoar, reinventando-se em cada instante de sua vida. Mais que isso, é na liberdade que se torna possível ao homem um saudável relacionamento com os demais e, conseqüentemente, o desenvolvimento pessoal.

Somado ao pensamento de Rousseau e Kant, tem-se Sartre o filósofo por excelência da liberdade. Buscando justificar o homem como um ser livre, o existencialista não hesitará em mostrar que é em situação que o homem pode afirmar sua liberdade. Diante do outro, da nacionalidade ou diante da morte, fatos inevitáveis a qualquer ser humano, não se tem subtraída a liberdade¹⁸. Mesmo não vendo em Sartre qualquer novidade, por acreditar ser ele um repetidor da filosofia de Pico della Mirandola (FERRY, 2012a, p. 169), Ferry demonstra comungar da construção existencial sartreana principalmente quando Sartre (1978, p. 6), na conferência *O existencialismo é um humanismo*, faz a seguinte afirmação sobre a precedência da existência sobre a essência:

[...] o homem, antes de mais nada, existe, ou seja, o homem é, antes de mais nada, aquilo que se projeta num futuro, e que tem consciência de estar se projetando no futuro. De início, o homem é um projeto que se vive a si mesmo subjetivamente ao invés de musgo, podridão ou couve-flor; nada existe antes desse projeto; não há nenhuma inteligibilidade no céu, e o homem será apenas o que ele projetou ser.

¹⁸Em *O existencialismo é um humanismo* Sartre afirma: “Em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo” (SARTRE, 1978, p. 6).

Nessa concepção sartreana de valorização da existência em detrimento da essência, é possível reconhecer a proposta de Ferry que deseja desvencilhar o ser do homem das concepções deterministas e de um Deus-criador. O homem não foi feito para servir a Deus ou obedecer a seus mandamentos resumindo sua existência a um retorno e comunhão eterna com o criador (FERRY, 2012a, p. 170). Ademais, o homem foi feito para a liberdade e para se fazer como quer. Ele é o resultado dos projetos que traça para si e não possui, exatamente, nada de anterior a esse projeto. Assim como Deus ou a natureza são incapazes, segundo Ferry, de determinar o homem, no mesmo sentido, um outro homem, que partilha da mesma humanidade, não poderá tolher a liberdade alheia. Nesse sentido é que Ferry afirmará, em outras palavras, o mesmo que Sartre:

É justamente porque nada é determinado a priori – porque ele não é prefigurado por nenhum modelo particular – que o Homem, nesse aspecto o único entre todos os outros viventes, vai poder se tornar livremente tudo o que quiser, assumir qualquer destino, preencher qualquer função, e qualquer missão (FERRY, 2012a, p. 153).

Esse “nada” característico do homem é que lhe confere a grandeza da liberdade tornando-o único dentre todos e fazendo-o capaz de assumir seus projetos com a responsabilidade de se fazer homem. A liberdade ganha centralidade na vida humana porque ela é condição da própria existência humana e se confunde com o próprio ser do homem, e ela se traduz na ordem prática como realização das escolhas e concretização dos seus projetos. Somente porque é livre é que o homem pode sair de si e ir ao encontro do outro. Nesse sentido, a liberdade resulta na bondade mesmo quando a regra parece ser o demoníaco que existe no homem. Ao buscar salientar essa humanidade, Ferry se mostra otimista em relação ao uso que o homem faz de sua liberdade e que culmina em ações altruístas.

A liberdade é ainda a possibilidade de construção da própria história, e por isso o materialismo fracassa ao dizer que o homem é determinado pela história; antes, só se tem uma história à medida que o homem é livre para construí-la (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 59). A história não pode subtrair a liberdade daquele que constrói sua história porque, subtraindo-a, ela seria lançada ao nada. O homem é um ser histórico, e o é na medida em que produz a própria história na liberdade, pois se assim não o fosse se depararia com uma história já findada, responsável em dar a cada um determinado papel em seu percurso. Somente quando se compreende como ser situado é que o homem

se torna consciente de seu livre-arbítrio. Na obra *A sabedoria dos modernos*, em diálogo com Comte-Sponville, Ferry afirma:

Uma ‘situação’ talvez, como acabamos de sugerir, tanto natural quanto social-histórica: é o que faz, se ousar dizer, nosso quinhão inicial. Nasci homem e não mulher, com determinado genoma, em determinada classe social, em determinada família da França e não em outra da China, etc. Não posso fazer nada quanto a isso, e ante esses dados iniciais, sejam eles biológicos ou, no sentido lato, históricos, minha liberdade nada pode. Será ela, com isso, reduzida a nada [...]? (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 85).

Situação e determinação são, portanto, coisas distintas. E, acima de tudo, a liberdade não é aniquilada pelas situações, mas pode se ver restrita a um escopo de ação. A liberdade é assim o fundamento daquilo que o homem é, ou melhor, daquilo que ele faz de si porque “o homem tem a liberdade de inventar o seu destino” (FERRY, 2012c, p. 205). Nesse sentido, a liberdade pode ser compreendida mais uma vez a partir da proposta de Sartre (2011, p. 543), que a conceitua, em sua obra *O ser e o nada*, nos seguintes termos: “Não se trata de uma qualidade sobreposta ou uma propriedade de minha natureza; é bem precisamente a textura de meu ser”; ou ainda, “a liberdade não é um ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser.” (SARTRE, 2011, p. 545), mostrando que ela não existe como algo externo ao homem, mas que se constitui como o próprio ser do homem. Ferry não ousa afirmar, como Sartre, essa ontologia da liberdade, porque quer garantir ao amor tal centralidade, mesmo percebendo que o amor, no molde de seu humanismo, só pode existir fundamentado na liberdade.

2.7 Para além da Ética: o homem-Deus como manifestação do mistério da humanidade

Como se vê, a liberdade permite ao homem se distanciar dos determinismos naturais, bem como o chama à responsabilidade quanto à formulação e execução de seus projetos. Com isso, ela se torna o solo fecundo no qual o próprio sentido da vida poderá brotar. Segundo Ferry, o sentido da vida não pode ser conferido unicamente pela ética e seus postulados (FERRY, 2012a, p. 232-233). Como um bom humanista e herdeiro dos postulados iluministas, o autor quer mostrar que “todo sentido está *na* vida, e para o sábio não há nenhum sentido *da* vida, porque não há nada fora dela que pudesse significar ou

que pudesse lhe dar sentido” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 291). Há, portanto, nessa significação predisposta pelo homem, algo que vai além de uma reconciliação com o ser ou, como querem os materialistas, de uma simples fusão com o mundo. O sentido da vida existe enquanto sustentado por um absoluto. É evidente que Ferry não aceitará que esse absoluto seja Deus ou um ser superior que rege e garante sentido à vida do homem, mas trata-se de um absoluto na imanência. Em *A sabedoria dos modernos*, o autor afirma:

Não acredito que possa haver sentido sem ‘absoluto’, sem transcendência. Não deduzo de forma alguma daí, no entanto, a ideia de que ele está ‘em outro lugar’ que não o real. É um absoluto aqui e agora, uma transcendência na imanência. Não é, portanto, um absoluto... sempre adiado, como no cristianismo ou no comunismo tradicionais, mas estruturas de significação em relação às quais cada um se determina, queira-se ou não, a cada instante da sua existência. Para mim, o signo disso é a possibilidade do sacrifício, que não ponho em relevo de forma mortífera, mas como uma experiência em que se revela, no mundo, nosso arrancamento à relatividade (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 298).

O sentido da própria vida parte, portanto, de uma anulação de toda a relatividade, o que acaba por fazer com que o homem perceba que no mundo e nas próprias relações cotidianas há um termo absoluto imanente, presente no âmago das relações concretas que permitem valorizar a própria figura humana. No foro interior, diante de situações que exigem do homem um sacrifício pessoal, tem-se que o amor e até mesmo a liberdade ganham esse caráter de absolutos (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p.299). E Luc Ferry usa de um exemplo sensato: se ao viver numa sociedade totalitária e nela qualquer tipo de reunião intelectual seja proibida pelo governo, os intelectuais que desejam se reunir para o compartilhamento de ideias não arriscariam a própria vida com o intuito de que essa reunião aconteça? E mesmo que a covardia tome conta do indivíduo, cada um reconheceria que é mérito se arriscar pela liberdade? (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 299).

Essa dimensão é absoluta e, portanto, sagrada, permitindo a Luc Ferry dizer de um homem-Deus. Por esse ângulo, torna-se perceptível o fato de que, mesmo com a morte de Deus, não acontece o fim da religião ou do religioso (FERRY, 2008b, p. 84-85). Mesmo que sua concepção não esteja atrelada a uma determinada religião, pelo menos não de forma confessa, vê-se que, em Luc Ferry, após a morte de Deus o que permanece é antes um retorno do religioso. Todas as suas concepções e conceitos remetem a essa

ideia da religiosidade humana. Eis o diagnóstico possível: Religião do homem, da liberdade e do amor (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 217-218). O homem-Deus é um conceito impregnado do desejo de salvação, mas da salvação de si e não de toda humanidade como no caso cristão. Ao elaborar esse conceito, Ferry não quer dar ao homem as qualificações da divindade ou a perfeição de Deus, mas quer mostrar que a divinização do humano é justificada na autonomia do homem (FERRY, 2012b, p. 195).

A divinização do humano permite perceber o religioso não mais como uma heteronomia, como algo exterior e superior ao homem, isso seria confundir religioso e religião. O religioso é constituinte do homem¹⁹ e o é na medida em que ele se põe a pensar e a buscar um sentido que ultrapassa as exigências do agir moral. Ele requer do homem mais que um dever, uma consciência de como e do porquê age, tendo em vista o aperfeiçoamento pessoal, intelectual e espiritual. Assim, o religioso, entendido a partir de Ferry, valoriza a autonomia, pois

a heteronomia – isto é, o fato de que a lei vem de outro lugar que não a própria humanidade –, mas, de certa forma, a denegação da autonomia – vale dizer, o fato de que os seres humanos se recusam a atribuir a si mesmos a organização social, a história, a elaboração das leis – e que recusando-se a perceber a si mesmos como matrizes da organização social, da lei e do político, eles extra-põem (*sic*) essa fonte numa transcendência, numa exterioridade, numa superioridade e, em suma, numa dependência radicais (FERRY, 2008b, p. 19).

E essa autonomia leva o homem a uma autorreflexão que lhe desperta para a centralidade de seu papel na construção de si mesmo. É por isso que o aspecto religioso é superior ao moral, porque está entranhado profundamente no próprio ser do homem. Já a heteronomia faz compreender o religioso como uma organização tradicional que se consolida em elementos divinos, transcendentais e externos, o que, para Ferry, pertence fundamentalmente a um passado ou a um momento anterior à morte de Deus. Ferry toma um conceito kantiano para defender seu posicionamento afirmando que o religioso “é uma disposição natural do humano em geral” (FERRY; GAUCHET, 2008c, p. 22). Nesse ponto de vista, pode-se falar do religioso no âmbito laico e secular como quer Ferry, ou seja, “traduzir num vocabulário que é o da razão, *portanto* nos conceitos por essência *laicos*, os grandes discursos religiosos, começando, é claro, pelo discurso cristão”

¹⁹ Vemos essa afirmação, por exemplo, Feuerbach em sua obra *A essência do cristianismo* (Petrópolis: Vozes, 2007, p. 35) bem como em Albert Samuel em sua obra *As religiões hoje* (2. ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 5), ou Jung, em *Psicologia e Religião* (Petrópolis: Vozes, 2012, p. 22).

(FERRY; GAUCHET, 2008c, p. 25). E a concepção de um homem-Deus traduz bem o trabalho do autor no que se refere a essa secularização do Cristianismo e, ao mesmo tempo, valorização do religioso que constitui o homem. Ferry considera que no próprio Cristianismo o homem é posto como centro da criação, tudo foi feito para ele e Deus lhe dá um lugar eminentemente aprazível, fazendo-o inclusive à sua imagem e semelhança. Nesse segmento, a figuração da deidade do homem pode ser vista já no pensamento cristão (FERRY, 2012b, p. 193).

A divinização do homem que se vê expressa no homem-Deus é tão forte em Ferry que uma de suas principais obras é redigida sobre esse conceito²⁰. E para o autor essa obra é um marco de mudança em sua trajetória intelectual porque a partir dela

o problema de saber como pensar um humanismo não metafísico[...] alcançou outro nível: o do espiritual, quer dizer, do status que se deve dar a esses valores que pressentimos, em nossas vidas cotidianas, como totalmente abrangentes e que nos levam, até em nossas mais íntimas experiências, a reconhecer a existência de absolutos práticos (FERRY, 2012c, p. 130 -131).

Portanto, o conceito de homem-Deus permite trabalhar as questões espirituais do homem bem como a importância prática dessa mesma espiritualidade desenvolvida a partir da própria humanidade, visto que “as obrigações superiores voltadas a Deus apenas se transferiram para a esfera humana profana, se metamorfosearam em deveres incondicionais com relação a si mesmo, aos outros, à coletividade” (FERRY, 2012b, p. 99). E o resultado dessa metamorfose é o crescente respeito pelo ser humano e uma maior humanização de suas ações que deve valorizar o outro como algo divino, digno de respeito, de reverência e de acolhimento. Essa nova relação intersubjetiva permite dissolver num secularismo todo o tipo de transcendência vertical nivelando os homens em igualdade com os demais, e com isso inculcando nesse mesmo homem a consciência do respeito mútuo, da valorização do outro e da relação que se estabelece com o mesmo (FERRY, 2012b, p. 100).

Acolher o outro desinteressadamente e da mesma forma socorrê-lo em meio às adversidades é reconhecer o que há de divino nesse homem que padece. O homem-Deus é o conceito formulado por Ferry para externar pela linguagem aquilo que envolve a humanidade do homem no mistério. Um mistério encarnado na imanência, mas nem por isso menos velado, resultando em “uma consciência eternamente misteriosa para si

²⁰ A referida obra é intitulada *O homem-Deus, ou o sentido da vida* (Rio de Janeiro: DIFEL, 2012b).

mesma” (FERRY, 2012b, p. 203). É porque se é tocado por esse mistério que o homem age não por dever, como quer a consciência moral, mas pelo amor e pelo respeito ao outro, que nos toma com toda a sua impenetrabilidade (FERRY, 2008b, p. 217).

De outro lado, é divino o homem que tem a capacidade de abnegar de si mesmo em vistas unicamente do bem do outro, mesmo que para isso tenha de sair de si. Uma ação que não é realizada visando ao reconhecimento, mas que nas escondidas pretende subtrair a amargura imposta pelo mundo aos seres humanos. Existem muitos voluntários que praticam essa ação, e seus nomes permanecem no anonimato. Nenhum deles, porém, são exemplares de perfeição ou mesmo da onipotência; tampouco refletem a onisciência ou a onipresença, características do Deus cristão, mas são divinos naquilo que possuem de humanos, a saber, a capacidade de escolher, de conceber e realizar seus projetos e agradecer em suas ações diárias o outro mais que a si mesmos. “Em outros termos, vivemos a passagem de uma lógica que era a do heterossacrifício para a de uma lógica do auto-sacrifício” (FERRY, 2012b, p. 105).

Dessa forma, novamente, é possível ver o religioso se reintroduzindo no horizonte das práticas humanas, posto que no âmbito das ações morais, como diria Kant na *Crítica da Razão Prática*, não pode deixar de existir a problemática religiosa (KANT, 1994, p.141). Nesse sentido, o religioso não será mais uma imposição sobre as ações morais, ou seja, não se trata de fundar as ações do homem, mas de direcionar a autonomia do indivíduo considerando o espiritual. É por isso que não se fala mais de um Deus-homem, que remeteria a uma fundamentação da moral como algo exterior resultando, em última análise, numa imposição da Divindade, mas de um homem-Deus que por sua capacidade de reflexão consegue se distanciar de si mesmo para julgar suas ações e comportamentos.

Esse conceito não deixa de ser incomodativo e por mais que Luc Ferry esclareça seu significado, como faz em todas as suas obras, é difícil deixar de identificá-lo com um ser humano perfeito que tem em si todas as características da divindade. No entanto, entendido desse modo, corre-se o risco de se ter cada vez mais atrocidades humanas fundamentadas na pretensão do homem de se endear. Mesmo que não seja completamente maldoso, porque existe no homem, em grande medida, a bondade, a arrogância motivadora de muitas ações, faz perceber o risco que existe ao conceber o homem como um homem-Deus. Não faltam representações figurativas dessa arrogância humana, e quando se buscam exemplos para elucidá-la, eles se apresentam com mais facilidade e em maior número do que os exemplos de homens que dedicaram sua vida e sacrificaram-na pelo outro. Ferry é demasiadamente otimista diante da realidade. No

homem-Deus tem-se uma divindade decadente, pois os atributos do divino se resumem em ser unicamente a racionalidade e a liberdade, nada mais. Impossível reconhecer no humano qualquer outra característica que lhe evidencie o divino. É salutar lembrar que existem, sem dúvidas, grandes seres humanos capazes de ações verdadeiramente humanas como a caridade, o sacrifício, a solidariedade, a abnegação, o desprendimento das riquezas e confortos materiais para oferecer ao outro dignidade, esperança e vontade de viver, mas são essas atitudes puramente humanas e não divinas. Que se pode afirmar a existência de homens de grandes capacidades intelectivas, gênios e homens verdadeiramente livres, não se nega aqui, mas todas essas características são, mais uma vez, meramente humanas e não divinas. Pode-se falar, quem sabe, de um homem-Humanizado, ao invés de um homem-Deus, porque assume consigo sua humanidade plena para assim alargar suas ações a toda a humanidade.

Essa capacidade de transcender os particularismos faz do homem partícipe da “vida comum” e permite a ele superar o individualismo.

É essa universalidade do sensível, do particular, que me parece aqui o mais interessante. Na tradição filosófica ela se chama ‘individualidade’: o indivíduo, pelo menos desde Aristóteles, se define de fato como a síntese, como a reconciliação do particular com o universal (FERRY, 1999, p. 238).

Para Ferry essa maneira de ver a individualidade se associa ao que Kant chamava de pensamento expandido²¹ que é a intensificação da vida do homem resultante da interação entre o autoconhecimento e a abertura ao outro. De outra forma: é “o acesso ao universal de um particular que se deu ao trabalho de arrancar-se à sua particularidade” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 238). Assim sendo, na vida em comum e social, se reconhece as individualidades e com elas o fim da distância, que até então fundamentava as relações humanas, entre o particular e o universal. Dessa forma, é possível ao homem agir no presente, em favor da humanidade, através da escolha de um projeto de vida que se pautem em ações altruístas. A capacidade de saída do próprio ego em favor do outro é a expansão da individualidade ao universal (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 239). É essa individualidade que permite ao homem se reconciliar com o universal e visualizar o que seria a sua transcendência – uma transcendência imanente.

²¹ “Com efeito, acabamos por amar aquilo cuja consideração nos faz sentir o uso alargado das nossas faculdades de conhecer” (KANT, 1994, p. 180).

E Ferry percebe que até mesmo o Cristianismo valoriza essa individualidade expandida garantidora de uma vida profundamente significativa, porque desprendida do egoísmo decadente. Nesse sentido,

os cristãos não estariam longe de compartilhar também essa convicção, pelo menos quando, parando de falar apenas de uma vida melhor no além, eles pedem a Deus que Seu reino desça à Terra. É essa encarnação bem-sucedida de uma certa ideia da transcendência que me parece constituir a esperança de nossas vidas (FERRY, 2012c, p. 238-239).

E essa possibilidade de reconciliação do particular com o universal implica diretamente atitudes conscientes de sacrifício que o homem faz de si mesmo visando ao aperfeiçoamento de toda a humanidade. A capacidade humana de desenraizamento dos particularismos mostra que o religioso que constitui o homem moderno é resultado da opção que ele faz de ir ao encontro do outro. O amor é, para Ferry, a maior demonstração desse particular que se reconcilia com o universal, porque, amando, pode-se abnegar do egocentrismo até o esquecimento de si mesmo.

CAPÍTULO 3 – A BUSCA DE SENTIDO: UMA COMPREENSÃO DA DIMENSÃO HISTÓRICA, ANALÍTICA E FILOSÓFICA DO AMOR

Na elaboração de sua filosofia humanista contemporânea, Ferry valorizará o amor como elemento central de toda a ação humana desinteressada, garantindo a esse novo humanismo uma base cristã. Para compreender essa proposta analisar-se-ão, num primeiro momento, as mudanças acontecidas no seio da instituição familiar, que permitiu ao autor fundamentar o matrimônio na liberdade e no amor, removendo seus fundamentos religiosos e garantindo sua possibilidade laica. Dessa transformação histórica do matrimônio introduzir-se-á uma análise dos três arquétipos do amor elaborados pela filosofia grega, a saber, *Eros*, *Philia* e *Ágape*.

Paralelamente a essa análise será possível perceber que a proposta de Ferry se fundamenta no *ágape*, ou seja, no incondicional doar-se ao outro. Têm-se, primeiramente, que compreender a concepção cristã desse mesmo amor para assim inferir que esse amor que embasa toda a filosofia de Ferry nada mais é do que uma secularização do amor cristão já presente nas Sagradas Escrituras.

Dessa maneira, a temática do amor se torna substancial na compreensão do segundo humanismo e da espiritualidade laica de Ferry. Para isso, é necessário uma revalorização do amor que é banalizado nos discursos contemporâneos ao ser identificado como uma simples conquista ou experiência de paixões passageiras, o que retira dele toda sua profundidade e sentido. Resgatá-lo de tal profanação é o que se propõe Ferry ao fazer desse amor-ação, tão dubitável, o fundamento de toda a ação ética, humana, teórica e quiçá espiritual.

Nesse segmento, buscar-se-á mostrá-lo, mesmo que distintos, *eros* e *ágape* parecem garantir uma mesma experiência de aproximação do homem com o transcendente. Evidentemente, e nos termos do autor, de um transcende que é alcançável na imanência. E o fato de ser imanente permite ao homem fazer de *eros* um princípio espiritual. Não se trata da defesa de Ferry; no entanto, parece que uma espiritualidade fundamentada em *eros* é mais fiel aos princípios laicos do que em *ágape*, porque o amor agápico já contém em si os pressupostos cristãos. Por isso, terá mais valor, enquanto laica, a experiência religiosa contida em *eros* que se identifica com um transbordamento do

homem em direção àquele que ele ama. Essa saída se caracteriza como uma atitude ascética que conduz o sujeito à experiência do divino, o que em Ferry será concretizado por *ágape*.

3.1 O casamento Moderno

No primeiro capítulo, com o alvorecer e o desenvolvimento do pensamento moderno, fora visto a secularização²² das concepções morais e teóricas. Reduzir esse processo unicamente a essas duas áreas do conhecimento seria desconsiderar todo o vasto campo da secularização que abalou muitas das concepções da sociedade tradicional. Veja-se isso no que concerne à própria experiência privada das escolhas e ações e sua conseqüente influência sobre o matrimônio na modernidade que será para Ferry o precursor da valorização do amor (FERRY, 2013, p. 28).

Se se pode falar de uma construção antropológica luciferriana, é certamente no âmbito da análise que o autor faz das mudanças acontecidas no seio da sociedade moderna a partir do nascimento do matrimônio por amor, bem como do surgimento da individualidade que se dá paralelamente a esse momento de transformação da vida matrimonial (FERRY, 2013, p. 28). Para Ferry, o casamento na sociedade tradicional, raramente estava ligado a uma escolha orientada pelos sentimentos, o que não expressava uma vontade subjetiva. Nessa sociedade, outros interesses obrigam a realização do matrimônio, a saber, tratava-se de matrimônios arranjados e impostos pelos pais, pela família ou pela comunidade, revelando uma forte conveniência, pois retratavam unicamente o interesse em assegurar a linhagem, transmitir nome ou garantir o patrimônio (FERRY, 2012a, p. 77-78). No entanto, com o crepúsculo de um tempo em que a heteronomia dominava os sentimentos, tem-se a valorização da vida cotidiana e das pessoas comuns. Na arte, na música, na própria maneira de expressar a fé, na filosofia e na literatura, a dimensão subjetiva ganha reconhecimento, e o romantismo²³ permite a expressão do coração; também com o romantismo literário os fundamentos do casamento

²² Entende-se aqui como secularização a emancipação do espírito religioso, sem, no entanto, deixar de valorizar algumas concepções religiosas, conservando, por exemplo a valorização de “certas normas transcendentais” que apesar de secularizadas “guardam uma essência teológica” (FERRY, 2012b, p. 98).

²³ Sobre a relação entre romantismo literário e as mudanças acontecidas no matrimônio moderno Ferry diz: “O nascimento do romance moderno, no sentido simultaneamente romanesco e romântico que damos hoje ao termo, estará gradativamente ligado à passagem do casamento arranjado, ou casamento de conveniência, ao casamento por amor” (FERRY, 2012a, p. 78)

perdem seu caráter contratual para se tornar a expressão livre da unidade de duas vidas pelo amor.

Certamente, aos olhos daquela sociedade tradicional, essa conciliação de amor e matrimônio se torna algo perigoso, porque, iludidos pelo sentimento, os jovens colocariam em descrédito a própria instituição familiar (FERRY, 2012a, p. 79). Isso não impede, porém, de afirmar a presença de *eros* na sociedade antiga; no entanto, segundo Ferry, essa presença do amor erótico se dava, com maior frequência, fora do casamento, ou seja, numa relação extraconjugal.²⁴ Dentro de casa, porém, é o amor-amizade que garante a estabilidade do matrimônio, porque menos vulgar e mais brando, capaz de estabelecer uma relação além da intimidade sexual (FERRY, 2012a, p. 81).

Essa interpretação da sociedade tradicional desenvolvida por Ferry se ancora principalmente, e além de outros, na análise do historiador e medievalista francês Philippe Ariès²⁵. No entanto, ao que parece, é Ferry que confere uma generalização e universalização desse posicionamento tradicional em relação ao matrimônio por amor. Certamente o autor quer articular, através de Ariès, sua defesa de que o casamento, em geral, era firmado sob os interesses familiares, a fim de ilustrar a mudança ocorrida, no âmbito privado, com a proliferação dos ideais laicos²⁶.

Ainda embasado em Ariès, Ferry apresenta sucintamente que o amor presente nos casamentos tradicionais nascia na convivência diária com o cônjuge e não antes do enlace, que não era motivado *para e por* amor. Além disso, em sua obra *A revolução do amor*, Luc apresentará suas considerações acerca da tradicional diferença que deve existir entre casamento e amor, afinal, pretender fundar o casamento, caracterizado pelo arquétipo da

²⁴ Para isso, Montaigne ilustra bem em seus *Ensaio*s essa relação: “O casamento tem, por sua vez, utilidade, honra e constância: um prazer insípido, mas universal. O amor se baseia apenas no prazer, ele comporta, na verdade, um prazer mais picante, mais vivo e mais sutil.... Não é amor se não tiver flechas, ou fogo...” (MONTAIGNE *apud* FERRY, 2012a, p. 80).

²⁵ Vale lembrar também a influência de Jean-Louis Flandrin, Edward Shorter, John Boswell e François Lebrun.

²⁶ Não é a finalidade desse trabalho analisar qual o nível do uso que Ferry faz das análises do historiador francês. No entanto, em uma citação da obra de Phillippe Ariès - *A criança e a vida familiar no Antigo Regime*-, feita por Ferry em *A revolução do amor*, notam-se aspectos não enfatizados pelo filósofo, das análises e conclusões do historiador. Cito-a: “Tinha conscientemente a missão de preservar os bens, a prática comum de um ofício, a ajuda mútua cotidiana num mundo em que o homem e, com mais razão, a mulher, isolados, não poderiam sobreviver, e, no caso de crise, a proteção da honra e da vida. Ela não tinha função afetiva. Isso não quer dizer que o amor estivesse **sempre** ausente: ao contrário, ele é **muitas vezes encontrado**, por vezes desde o noivado, em geral depois do casamento, estabelecido e mantido pela vida em comum, como no caso da família do duque de Saint-Simon. Porém, (e é o que importa), o sentimento entre esposos, entre pais e filhos não era necessário nem à existência, nem ao equilíbrio da família: tanto melhor se ele viesse por acréscimo” (ARIÈS *apud* FERRY, 2012a, p. 85, grifo nosso). Nesse sentido, fica evidenciada a possibilidade do matrimônio por amor na sociedade tradicional.

durabilidade, sobre o amor – paixão vulnerável e frágil – seria um desastre. Nesse contexto,

determinar o amor como origem do casamento é cometer não apenas um erro, mas uma terrível falta. Um erro porque essa união que deve ser duradoura e indissolúvel – herança direta do ensinamento cristão – é certamente fadada ao insucesso se se apoia no que há de mais variável, mais volátil e mais efêmero, isto é, a paixão amorosa. Mas, além disso, é uma falta moral, porque, por assim dizer, se põe a raposa para tomar conta do galinheiro, e se desonra a mulher tratando-a como amante (FERRY, 2012a, p. 81).

Mais forte do que essa interpretação feita por Ferry são as palavras de Montaigne. Nelas, percebe-se o forte caráter de utilidade conferido ao casamento e por vezes é assustador o tom usado pelo autor. Esse assombro diante das palavras de Montaigne se deve, sobretudo, à tendência que o homem tem de compreender o mundo e todos os tempos, segundo sua visão e sua vivência²⁷ do presente. Contudo, retornando à compreensão de Ferry acerca do matrimônio, não se pode deixar de expor o pensamento de Montaigne (*apud* FERRY, 2012a, p. 82) sobre a realidade conjugal:

Um bom casamento, se existe, recusa a companhia e os modos de viver do amor. Ele tenta imitar os da amizade. É uma doce concordância de vida, plena de continuidade, de confiança e de um número infinito de úteis e sólidos serviços e obrigações mútuas. Nenhuma mulher que prova dele gostaria de ocupar o lugar de amante e de amiga do esposo. Se ela habita sua afeição na qualidade de esposa, ali ela habita muito mais honrosa e seguramente.... Acontece nesse universo o que se vê nas gaiolas: os pássaros que estão de fora ficam desesperados para entrar e, por igual preocupação, aqueles que estão dentro ficam desesperados para sair.

Essa postura de Montaigne faz com que o casamento na sociedade tradicional seja compreendido como uma suave relação sem paixões e pouco amorosa, orientada pela utilidade, pelo respeito aos costumes e às regras sociais vigentes. Indagando-se acerca dessas modificações, aparentemente insignificantes, nota-se a unidade do pensamento de Ferry acerca da importância do processo de secularização, também no seio familiar. Essa nova maneira de estruturação da família é consequência direta das mudanças econômicas

²⁷ Entende-se aqui como vivência o contexto da vida psíquica, como afirma Dilthey segundo o autor Jean Grondin na obra *Introdução à Hermenêutica Filosófica* (São Leopoldo: UNISINOS, 1999, p. 151). Nesse sentido as vivências influenciam tanto as representações quanto as valorações realizadas pelo homem.

acontecidas no contexto europeu. Por isso, é importante lembrar que a Europa é o berço dessa nova concepção.

Na análise realizada por Ferry, ao nascente capitalismo e seu resultante êxodo rural sucederá, na vida dos jovens da época, uma busca pela independência financeira, como resultado do desejo do homem moderno de concretizar o projeto de liberdade teorizado e expandido pelos intelectuais dessa época (FERRY, 2012a, p 89). Para o autor, a todos aqueles que saíram das aldeias era outorgada uma dupla liberdade: a liberdade do anonimato, pois na cidade o aldeão se tornaria apenas mais um entre tantos outros, livre das relações e do olhar dos conhecidos; e a liberdade financeira, que permitirá a realização dos projetos individuais e a independência em relação aos seus. Livres dos argumentos de autoridade – especialmente os desejos familiares e a dependência financeira – o homem moderno não se preocupará mais com as imposições heterônimas (FERRY, 2012a, p.89). A única vontade que deverá ser satisfeita é a da realização pessoal e da busca da felicidade. Na análise do autor, inicialmente é o proletário que se unirá conjugalmente com aquela que escolheu para si. Tal atitude, posteriormente, será seguida pelos burgueses que, num primeiro momento, relutantes a esse tipo de união, ainda visavam ao matrimônio como garantia da manutenção da riqueza e do nome. Inicia-se aqui, mais do que um processo de liberdade de escolha, a laicização do homem no âmbito privado, isto é, naquilo que diz mais de sua intimidade (FERRY, 2012a, p. 90).

O casamento por amor é, portanto, determinante para que aconteça o reencantamento²⁸ do mundo através da sacralização²⁹ da figura humana. A concepção do homem-Deus feita pelo autor permite conceber uma moral que valoriza e respeita o homem mesmo quando são inúmeros os massacres, violências e genocídios verificados na contemporaneidade (FERRY, 2012a, p. 92); no entanto, se comparado a todo o passado histórico, confirma a avaliação de Luc Ferry de que as tribulações que afetam o mundo

²⁸ O termo se refere a um processo inverso ao desencantamento do mundo defendido e postulado por Marx Weber na obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, nos seguintes termos: “Aquele grande processo histórico - religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca de salvação, encontrou aqui sua conclusão (WEBER, 2004, p. 96) ou ainda o desencantamento, segundo o autor, propiciou “a eliminação da magia como meio de salvação” (WEBER, 2004, p. 106), de forma que o que restou fora somente uma “ascese intramundana” (WEBER, 2004, p. 135).

²⁹ A sacralização é para Ferry, o processo no qual o homem se torna a figuração de uma transcendência dada na imanência, assim, essas transcendências horizontais representam a “sacralização do humano” porque “é para o outro homem que podemos, eventualmente, aceitar assumir riscos” (FERRY, 2007, p. 279). Portanto, a sacralização acontece porque o homem se sacrifica por um outro ser humano, demonstrando o quanto a humanidade é sagrada.

atualmente são fatos mínimos, quando comparados às atrocidades do passado, como as guerras, a escravidão, o colonialismo etc.

Mais que uma possibilidade de valorização da pessoa humana, tem-se o surgimento da intimidade, que valoriza a liberdade do homem, pois

é a evidência mais difundida do nosso tempo, talvez a única a suscitar uma tal unanimidade: a vida comum é caso de sentimento e de escolha, ela tem a ver com decisões individuais privadas, isto é, excluídas tanto quanto possível do controle da sociedade como um todo (FERRY, 2008a, p. 100).

Essa intimidade resulta numa maior autonomia e introspecção do indivíduo, permitindo uma entrega total à vivência do amor, algo que reforçará os laços matrimoniais ao garantir equilíbrio à relação. Ainda assim, não se pode esquecer de que com o casamento por amor surge também o divórcio, que coloca em risco toda a promessa de eternidade afiançada no matrimônio (FERRY, 2012a, p. 93). Essa realidade não é banida dessa análise da modernidade, porque aquilo que antes parecia se alicerçar sobre algo estável mostra-se frágil e efêmero para muitos casais. Conseqüentemente, vê-se o surgimento de novas estruturas familiares, de pais e mães que se unem em segunda união ou mesmo de filhos e filhas de distintos casamentos vivendo sob o mesmo teto.

No entanto, o interesse aqui não é numa análise das novas estruturações dessa instituição. De outro modo, ressalta avaliar o impacto dessa mudança do matrimônio na nova relação que se estabelece com os filhos, afinal, “os produtos do amor, em geral, são objetos de amor” (FERRY, 2012a, p. 98). Esse trato amoroso com os filhos é, especialmente, consequência das mudanças matrimoniais ocorridas na modernidade, uma vez que na sociedade tradicional, em geral, os filhos, segundo Ferry, eram tratados com o mínimo de vínculo afetivo (FERRY, 2012a, p. 100)³⁰.

O autor apresenta, a partir dos estudos do historiador Jean-Louis Flandrin, três práticas intencionais que promovia o crescente número de mortalidade infantil: a entrega das crianças à ama, que muitas vezes não devolvia os filhos vivos às suas famílias, resultado claro de um descuido com os recém-nascidos; o abandono de crianças que eram

³⁰ O intuito de Ferry não é o de apresentar o amor parental como algo inexistente no passado. Do contrário, o autor reconhece o fato de que “são conhecidas, desde a mais alta Antiguidade, descrições, mitos e lendas relatando o amor apaixonado de mães e pais por esse ou aquele dos seus filhos. Sem dúvida, fora isso e sem falar de paixão propriamente, sempre houve um mínimo de apego dos pais por sua prole” (FERRY, 2008a, p. 103). No entanto, o que se quer afirmar é a mudança que acontece nesse tipo de relação e por vezes a maior frequência com que se vê esse amor na vida familiar contemporânea.

deixadas à deriva e a prática de dormir com os recém-nascidos afim de sufocá-los durante a noite (FERRY, 2012a, p. 99-100). Tais afirmações utilizadas por Ferry carregam possibilidades de contraposições e até mesmo dúvidas hipotéticas sobre o trato da temática. Por exemplo, é sabido que as famílias tradicionais eram grandes e os lares eram numerosos de filhos. Numa família formada por nove ou dez crianças, a morte de uma dessas poderia não sensibilizar os pais da mesma forma que na pós-modernidade, em que as famílias, mais enxutas, têm um número menor de filhos, chegando ao máximo dois. Mesmo que sejam fortes as afirmações feitas por Ferry, essa temática certamente daria elementos suficientes para o desenvolvimento de outros trabalhos, por isso, limita-se esta dissertação em apresentar a ocular do autor, bastando ilustrar rapidamente tais fatos a fim de que se torne compreensível a mudança ocorrida na própria valorização da infância e seu consequente resultado na vida social do homem moderno.

Dessa forma, a valorização da infância na modernidade permite vislumbrar os primeiros passos da proposta de uma espiritualidade laica em Ferry, que culminará com a vivência de *ágape* não somente no seio familiar, mas na vida pública em geral (FERRY, 2012a, p. 107). O ponto de partida é o amor familiar e especialmente a ideia de que amar o fruto do amor é doar-se por ele. Nessa lógica, a criança adquire uma singular importância no processo de estruturação e coesão dos laços matrimoniais, porque, como fruto de uma relação amorosa, torna-se o próprio amor encarnado. Em sua autobiografia, intitulada *O anticonformista*, Luc Ferry declara esse importante papel do filho na vida do casal e na intimidade dos pais. Partindo da própria experiência de adoção de sua filha mais velha, Ferry diz sobre essa singular lapidação do amor, que ganha nova dimensão a partir dos laços parentais. Nessa perspectiva o autor afirma:

Descobri então o que todos os pais descobrem, isto é, que uma criança desperta sentimentos estranhamente diferentes das outras formas de amor, por mais forte, apaixonado e autêntico que sejam. Deus sabe, no entanto, o quanto amei na vida – minhas companheiras, meus pais, meus irmãos, meus amigos... Mas esse amor específico, que a singularidade de cada criança em vez de dividir multiplica, de maneira igualmente estranha, se remete a outro domínio: trata-se de um amor que parece o que os cristãos chamam *ágape*, o amor gratuito, totalmente desinteressado porque ‘não recíproco’ (FERRY, 2012c, p. 124).

Não recíproco no sentido de nada esperar, de amar ilimitadamente, como acontece na relação entre pais e filhos, embora não se possa tapar os olhos e acreditar em tal generalização encontrada no pensamento de Ferry. O autor, ao limitar sua filosofia a uma

experiência própria ou a uma análise particular, faz generalizações a partir de vivências pessoais, esquecendo-se de que a realidade da vida parental envolve muitas particularidades, não suportando, portanto, generalizações. Nesse sentido, em algumas pessoas, uma criança pode despertar sentimentos outros, distintos daqueles que Ferry experimentou. Têm-se exemplos, de não poucos pais que matam seus filhos ou os abandonam à mercê da própria sorte: crianças jogadas no lixo ou mesmo assassinadas sem motivo algum, e tais fatos são realidades corriqueiras apresentadas pela mídia. Mesmo que essa não seja a regra, mas casos isolados, não é possível deixar de considerá-los.

Assim, ao voltar à proposta do autor, verifica-se que de *eros* nasce *ágape*, ou seja, do amor matrimonial nasce o amor pelos filhos, que é um amor ilimitado e que

é provavelmente o que mais se aproxima do que devia ser *ágape*, o amor cristão. Encontra-se essa ideia na filósofa Simone Weil (1909-1943) tirada da teologia judaica (a Teoria do ‘Tsimsum’), segundo a qual Deus teria criado o mundo por amor e não por excrescência nem por onipotência, mas se tornado mais fraco, se recolhendo para ceder lugar. Deixou que lhe faltasse ser para que houvesse ser. É a esse amor que se acede com o amor que se tem pelos filhos. Repito, não se trata de um amor igualitário, do qual se espera reciprocidade. Eu conhecia *philia* (a amizade), conhecia *éros*, mas ignorava ainda *agapé*. Essa experiência (sem ter aqui qualquer consonância religiosa) certamente contribuiu muito para modificar meu olhar sobre as prioridades da existência (FERRY, 2012c, p. 124 e 125).

Feitas tais elucubrações histórico-antropológicas, consegue-se agora aprofundar a temática do amor a partir das considerações filosóficas e religiosas, a fim de que seja compreensível a possibilidade da proposta de Ferry que garante a existência de uma espiritualidade laica, fundamentada no amor agápico que é por excelência o amor cristão. Assim, a dicotomia do pensamento de Ferry se apresenta de maneira mais nítida: há em seu pensamento uma experiência de laicidade que não escapa nem consegue se desprender dos fundamentos da tradição cristã. Essa seria, talvez, a maior “tentação” que o Cristianismo legou à pós-modernidade, e que seduziu até mesmo Ferry. A conclusão do autor juntamente com Lucien Jerphagnon na obra *A tentação do cristianismo* é a de que a maior sedução do Cristianismo, em detrimento a toda a filosofia grega, seria a de garantir um amor que salva (FERRY; JERPHAGNON, p. 90 e 91), o que caracterizará o Cristianismo como uma loucura aos olhos da sabedoria grega, porque ele concede a salvação e a felicidade no amor, algo que até então era visto como fundamento do apego

humano e que levaria o homem à escravidão e ao sofrimento. Os gregos, segundo Ferry, consideravam o amor uma impossibilidade diante do caráter transitório do homem em razão da morte, visão que fundamentalmente fora mudada pelos cristãos, que se deram ao luxo de amar sem limites graças à promessa da ressurreição. Resta, porém, compreender, em que consistem as abordagens do amor desde o ponto de vista dos teólogos, filósofos, religiosos e ateus em relação com a filosofia de Ferry, até sua peculiar importância e fundamentação na vida do homem do segundo humanismo.

3.2 A abordagem analítica do amor

Para que seja possível o aprofundamento no conceito de *ágape* utilizado por Ferry, faz-se necessário um discernimento conceitual acerca da proposta grega de amor. O grande problema é compreender *ágape* de um modo superficial ou mesmo confundido com *eros* ou *philia*. É fundamental uma análise minuciosa da distinção dessas formas de amor. Na pós-modernidade, o amor se tornou banal, sinônimo de qualquer paixão forte e passageira que embala as relações superficiais, vividas por uma geração que não conhece a exigência do amor em relação ao respeito e à entrega verdadeira. Faz-se necessário um discernimento conceitual que não permita nenhuma aproximação da proposta de Ferry e da análise que aqui se fará com tais superficialidades. Por isso, primeiramente tratar-se-á de *eros*, e *philia*, bem como notar-se-ão nessas duas formas de amor, caminhos que levam à experiência do próprio *ágape*. Finalmente, serão feitas considerações acerca de *ágape* apresentando-o, segundo Ferry, não somente como o amor que caracteriza por excelência a vida cristã, mas também o processo de sua secularização.

3.2.1 A experiência espiritual em *Eros*

Princípio das mudanças ocorridas na modernidade e motivador da grande revolução dos lares e sua resultante valorização das individualidades, *eros* é o amor que consome, se ligado à conquista. Trata-se de um amor que “se nutre tanto da presença do objeto amado, quando nós o ‘consumimos’, quanto de sua ausência, pois é preciso que esse objeto se eclipse durante um certo tempo para que o desejo renasça” (FERRY, 2013, p. 67). Portanto, trata-se, num primeiro momento, de um amor que se deixa mover pelos

desejos, pela necessidade da presença, pela relação sexual e pelas carícias e afetos. Comumente visto dessa forma, *eros* poderá figurar-se como decadente, desvalorizado e, em muito, escravizado pela necessidade da presença do outro, e essa forma vigente de compreender *eros*, muitas vezes, não consente em dissuadir dessa experiência do amor humano qualidades transcendentais ou superiores aos desejos instintivos. Ferry acredita que a desvalorização de *eros* advém da concepção cristã do pecado (FERRY, 2012b, p. 126-127): movido pelo desejo e seduzido pelo amor erótico, o homem deixa de agir racionalmente e segundo a vontade divina, para concretizar unicamente seu forte desejo de partilhar, com outrem, a mais profunda intimidade, como o sexo, em busca de uma realização pessoal, como se *eros* fosse um amor pecaminoso, egoísta e pervertido.

No entanto, essa concepção de Ferry de que a culpabilidade de *eros* resulta da visão cristã acerca desse amor apresenta-se fraca e carente de aprofundamento. Afinal, nem todo o Cristianismo aceita a visão de que *eros* é unicamente a vivência inebriante e louca, desmedida e irracional que subjuga o amor a desejos nefastos à própria integridade do homem³¹. Essa pode ser uma conceptualização que parte da vertente tradicionalista e dogmática que vê no amor erótico a promoção do pecado. Não que essa tenha sido a concepção dos gregos acerca de *eros*; outrora, já os gregos mostravam que em *eros* seria possível suscitar no homem o interesse em saborear a experiência beatífica, que o direcionaria à própria divindade. Merece ressaltar que o próprio *eros* é uma divindade para os gregos, e, experimentá-lo é já uma dádiva que abre ao homem a possibilidade de conhecer, por menor que seja, uma porção da eternidade (PLATÃO, 1979, p. 13). Assim, *eros* destina o homem à experiência religiosa quando conserva na experiência do belo a própria experiência celestial ou mesmo ao preparar o máximo de felicidade para o homem “pondo-nos em condições de não só entre nós mantermos convívio e amizade, como também com os que são mais poderosos que nós, os deuses” (PLATÃO, 1979, p. 21).

Também a mística cristã valoriza a imagem erótica como a figuração da relação entre o homem e Deus, dos mais conhecidos místicos, Tereza d’Ávila e João da Cruz,

³¹ Podem-se citar algumas obras de autores confessadamente cristãos que defendem a visão de um amor erótico santificado como o *Pequeno Tratado do Verdadeiro Amor* do Teólogo católico Anselm Grün, que afirma: “A vivência do amor erótico e sexual estimula cada vez mais o meu anseio pelo ilimitado amor de Deus. E o anseio pelo amor divino faz com que eu me satisfaça com o amor concreto, como sendo experimentado entre nós” (Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 170). Também o Teólogo metodista José Miguez Bonino em *Ama e faz o que quiseres* afirma: Dar se as mãos, sentir-se fisicamente juntos, são tentativas de realizar essa identidade em amor para a qual fomos criados” (São Paulo: Imprensa Metodista, 1982, p. 39). Ou mesmo o documento Carta Encíclica *Deus caritas est* do Papa Bento XVI que afirma: “o *eros* quer nos elevar ‘em êxtase’ para o Divino, conduzir-nos para além de nós próprios” (São Paulo: Loyola, 2006, p. 12).

falam de Deus como o Amado, e não tendo elementos linguísticos suficientes para exteriorizar a profundidade da experiência que fazem com a divindade, usam a força de *eros* para exprimir tal contemplação³² “já que o místico busca a ‘fusão em Deus’”, tendo em vista que “quem ama visa a desaparecer no amado” (FERRY, 2012b, p. 130). Constata-se isso na obra *O erotismo* de Georges Bataille (2014, p. 250), onde se afirma: “A aproximação que a linguagem dos místicos introduz entre a experiência do amor divino e a da sexualidade, sublinha a aptidão da união sexual para simbolizar uma união superior”. Nesse segmento, Agostinho também não exclui a possibilidade de o homem viver o amor-apego, ou seja, o amor erótico, “desde que não nos apeguemos ao que passa, mas ao que dura e chega nelas à eternidade” (FERRY, 2012a, p. 311). Assim, Agostinho afirma que esse amor apegado só se torna autêntico quando é amor em Deus e por isso até mesmo diante da morte não se deve ter medo de amar e se apegar àqueles que amamos, pois em Deus o amor se eterniza no sentido de que o próprio ser amado se torna eterno. Segundo o bispo de Hipona, “Feliz aquele que te ama, e que, por teu amor, ama o amigo e o inimigo! Somente não perde nenhum ente querido aquele para quem todos são queridos, aquele que nunca perdemos” (AGOSTINHO, 1984, p. 91). Dessa forma, “ninguém perde os seres singulares que ama, a não ser aquele que deixa de amá-los em Deus. Agostinho não exclui o amor do apego quando seu objeto é divino” (FERRY, 2012a, p. 312). A partir dessa visão agostiniana, nota-se um cristianismo que não exclui a possibilidade de o homem viver o amor terreno, sendo ele *eros* ou *philia*, mas que deverá trazer consigo a purificação que se concretiza quando se ama os outros em Deus.

Fica evidenciado um *eros* purificado, que, livre de todos os excessos, conduz o homem à intimidade com Deus e, por isso, não deixa de direcionar o homem à áurea experiência com o transcendente. De outro modo, mesmo os gregos já reconheciam a possibilidade de uma experiência erótica transcendente e conseqüentemente a grandeza da experiência do amor, principalmente porque “se reconhece que o Amor é entre os deuses o mais antigo. E sendo o mais antigo é para nós a causa dos maiores bens” (PLATÃO, 1979, p. 13) e como causa de toda a bondade não poderia levar o homem à decadência.

Assim, percebe-se no amor erótico o princípio da divindade, sendo possível afirmar que *eros* carrega em si uma conotação religiosa porque relembra ao homem a

³² Nota-se tal linguagem, por exemplo, no *Cântico Espiritual* de João da Cruz, canção IV: “Quão manso e amoroso Despertas em meu seio Onde tu só secretamente moras; Nesse aspirar gostoso, De bens e glória cheio, Quão delicadamente me enamoras!” (Petrópolis: Vozes, 1960, p. 317).

necessidade de buscar sua unidade perdida. Nessa concepção, o amor se torna a garantia da felicidade para o homem grego bem como se apresenta como possibilidade do retorno dessa mesma unidade não mais no sentido da união com Deus, mas no sentido do encontro com o outro. A esse respeito, em *O banquete* Aristófanes afirma que o homem, no princípio era constituído de uma duplicidade, e sua forma era a seguinte: “com o dorso redondo, os flancos em círculo; quatro mãos ele tinha, e as pernas o mesmo tanto das mãos, dois rostos sobre um pescoço torneado, semelhantes em tudo” (PLATÃO, 1979, p. 22). Era uma espécie que continha uma força excepcional a ponto de quererem escalar o céu para digladiar com os deuses e, assim, Zeus, depois de uma grande reflexão, toma a decisão de cortar cada um em dois seres, tornando-se seres humanos, homem e mulher (PLATÃO, 1979, p. 23). Assim, a completude, a felicidade e a unidade do homem se findaram, e o amor se tornará a única possibilidade do retorno a essa situação inicial. No *Pequeno Tratado das Grandes virtudes*, Comte-Sponville (2009, p. 248) dirá:

A partir de então cada um é obrigado a buscar *sua metade*, como se diz, e é uma expressão que devemos tomar aqui ao pé da letra: outrora, “formávamos um todo completo (...), outrora éramos um”; mas eis-nos “separados de nós mesmos”, não parando de buscar aquele *todo* que éramos. Essa busca, esse desejo é o que se chama amor, e, quando satisfeito, é a condição da felicidade. De fato, somente o amor “recompõe a antiga natureza, ao se esforçar por fundir dois seres num só e curar a natureza humana”.

Tal mito de Aristófanes evidencia as características religiosas desse amor ao mostrar a necessidade do homem em se identificar com o absoluto, com o que é definitivo e exclusivo (COMTE-SPONVILLE, 2009, p. 249). Enquanto procura encontrar a unidade perdida, e uma vez encontrado essa unidade, o homem consegue experimentar, em sua finitude, a imensidão da felicidade, mostrando assim que o amor erótico não se prende às forças instintivas, mas lhe permite buscar o aperfeiçoamento de seu próprio ser pela experiência de unidade com o outro (PLATÃO, 1979, p. 24).

Isso posto, *eros* também ascende o homem ao divino. E essa caminhada de ascensão, por assim dizer, tem em *eros* o início do trajeto que se culmina em *ágape* como o coroamento dessa caminhada de aperfeiçoamento. Ao se fazer um paralelo entre esse processo de ascese ao divino e a filosofia de Ferry, tem-se que o matrimônio e suas transformações ao longo do tempo podem ser identificados com *eros*; conseqüentemente, o humanismo do amor se identifica com o momento de *ágape*, que é o coroamento de toda a trajetória de redenção do homem. Logo, não é possível falar de um segundo

humanismo sem antes considerar as mudanças no matrimônio, assim como não é possível falar de *ágape* sem a compreensão da grandeza de *eros*.

3.2.2 A experiência da alteridade mediada por *Eros*

Eros revela o constante desejo do homem de vencer a solidão e de se fazer completo com o outro. Não se pode prender unicamente ao sentido positivo desse amor de completude; ele também revela o egoísmo humano ao querer tudo para si. Buscando a completude de si no outro para ser feliz, o homem pode acabar por escravizar tal outro fazendo deste um objeto de seu insaciado desejo de presença (FERRY, 2012b, p. 133). Sufocando a individualidade e a liberdade de outrem, *eros* pode acentuar também um demasiado amor próprio, ou seja, “aquele que ama se torna então a medida para toda coisa: ser, na verdade, é perceber ou ser percebido, amar ou ser amado” (FERRY, 2012b, p. 132). Para não se perder nessa sedução própria do espírito humano, o homem tem de trabalhar os limites da alteridade, porque somente assim pode discernir entre aquilo que é a unidade, e mesmo a totalidade buscada nas relações eróticas e as individualidades que compõem essa mesma relação. Desse modo, o homem percebe que a satisfação experimentada no amor não pode resultar das exigências de uma individualidade dominadora; estando preso em si, *eros* não poderia se concretizar³³ como completude, como sugere o mito de Aristófanes, mas essa satisfação só acontece na medida em que o homem se percebe como um ser em falta, ou seja, quando é capaz de reconhecer a importância do outro e de se dar a ele na relação.

Outro grande problema encontrado no amor erótico é o do “altercentrismo”³⁴, ou seja, a propensa atitude do homem de esquecer-se de si completamente, colocando o outro como centro determinante de seus projetos e de sua própria vida (FERRY, 2012b, p. 130-131). Essa atitude de esquecimento de si ou de identificação total com o ser amado caracteriza um amor místico, ou mesmo a concepção de cristalização³⁵ elaborada pelo

³³ Utiliza-se aqui esse termo no sentido de que o amor, mais do que um simples sentimento, deve ser entendido como ação. Portanto, o amor o é, à medida em que se torna atitude, algo que se afirma na concretude da vida do homem e não algo ideal e imaginário.

³⁴ Esse conceito pode ser deduzido a partir do pensamento de Lévinas exposto no capítulo VIII: A responsabilidade por outrem, da obra *Ética e Infinito* (Lisboa: Edições 70, p. 1982).

³⁵ O conceito cristalização foi criado pelo escritor francês Stendhal que, em sua obra *Do amor*, o conceitua da seguinte maneira: “O que eu chamo de cristalização é o trabalho do espírito que extrai de tudo o que se apresenta a descoberta de que o objeto amado possui novas perfeições. [...] Em uma palavra, basta pensar em uma perfeição para vê-la em quem se ama. Esse fenômeno, que me permito

escritor francês Stendhal, que apresenta a supervalorização e quase beatificação do amado estatuída pelo amante. Não obstante, ao se esquecer da própria individualidade, o amante esquece também a sadia relação do amor erótico, porque escraviza seu eu ao colocar o outro como única realidade verdadeira. Para Luc Ferry, essa atitude de suspirar diante do outro até o ponto de negar-se a si mesmo poderá ser identificada como uma idolatria (FERRY, 2012b, p. 130-131), que oprime a individualidade e limita o crescimento.

Dessa forma, somente quando se desvencilha das amarras da idolatria ou da cristalização é que o amante pode experimentar o amor de maneira saudável, distante da totalização do outro e de si mesmo. É importante salientar tais riscos para que assim se torne compreensível todo o paradoxo que passa a envolver a vida matrimonial do homem moderno exigindo dele clareza nas relações estabelecidas. Com isso, se não houver uma fundamentação e reconhecimento das exigências do amor erótico em relação ao respeito à alteridade, certamente a proposta de Ferry de uma vida cujo significado se pauta no amor não será autêntica, tendo em vista que a base de toda a significação do segundo humanismo está firmada na radical mudança das formas conjugais.

O matrimônio fundamentando-se em *eros* provocará questionamentos. E Luc Ferry aponta dois elementos que assentam as dificuldades enfrentadas pelos indivíduos a partir da estruturação da vida sobre *eros*: em primeiro lugar, “o indivíduo foi levado a fundar a parte mais importante de sua existência sobre sentimentos, sobre ligações afetivas às vezes violentas” (FERRY, 2012b, p.125). Face ao exposto, surge o segundo elemento que é a vulnerabilidade do homem, resultante do fato de ele não mais se deixar subjugar pelos imperativos da tradição que, em certo sentido, davam segurança às suas tormentas. Com isso, o que se tem é “mais amor e laços sentimentais do que nunca com relação a seus próximos, maior vulnerabilidade ao mal sob todas as suas formas, e menos apoio do que nunca diante dessas coisas” (FERRY, 20112b, p.125). Nessa sociedade secular, os riscos e os questionamentos acerca do amor pululam nas mentes dos intelectuais e dos homens comuns de seu tempo, o que é característico a todo tipo de mudança.

Romancistas, pensadores e até filósofos sérios se colocaram a questão: essa forma de amor não é contraditória? Por um lado, o (a) apaixonado (a) se declara inteiramente entregue a seu objeto. Ele (a) está, por assim dizer, ‘fora de si mesmo (a)’. Ele (a) só pensa nela (e), somente ela (e)

chamar de cristalização, vem da natureza, que nos comanda ter prazer e envia-nos o sangue ao cérebro, do sentimento de que os prazeres aumentam com as perfeições do objeto amado, e também da ideia: ela é minha” (STENDHAL, 2011, p. 14).

está em seus sonhos, e cada instante da sua vida se abisma na preocupação com o menor sinal vindo do outro. Ele (a) é, digamos, 'altruísta'. Mas essas emoções não são, antes de mais nada, suas? Onde se situam os sentimentos atravessados pela paixão senão no mais íntimo e profundo do próprio apaixonado? O objeto, que parecia tão essencial um instante antes, na verdade não seria apenas um acessório, a causa fortuita de um sentimento por natureza egoísta, que satisfaz sobretudo a si mesmo? (FERRY, 2012b, p. 128-129)

Teoricamente o homem está diante da impossibilidade de uma resposta; no entanto, na vida cotidiana, tal contradição poderá ser superada na busca constante da igualdade entre os amantes que garante assim, o equilíbrio da própria relação. Situações em que há o desequilíbrio, há a desarmonia e a propensão de se puxar a corda para um dos lados com maior força. Em equilíbrio, *eros* abre o indivíduo para a exterioridade, e essa abertura, também é abertura para o infinito. Sobre esse equilíbrio mantido entre os amantes na relação, em *Ética e Infinito* Lévinas (1982, p. 59) afirma:

No Eros exalta-se entre os seres uma alteridade que não se reduz à diferença lógica ou numérica, que distingue formalmente qualquer indivíduo de outro. Mas a alteridade erótica não se limita à que, entre estes seres comparáveis, se deve a atributos diferentes que os distinguem.

Para tanto, Lévinas quer afirmar que a identidade dos amantes se mantém preservada na relação amorosa. O fato de serem dois faz com que esse outro permaneça para mim como um mistério. Portanto, *eros* não pode ser posse e poder sobre a alteridade, atitudes que fariam desse amor um tirano, mas, ao respeitar aquilo que não se conhece do outro, *eros* concretiza a valorização da transcendência, do infinito, ou do divino. Isso faz crer que Lévinas não apresenta *eros* como uma privação, mas resguarda a esse amor o respeito pelo outro como um absolutamente outro (LÉVINAS, 1982, p. 59).

Faltou a Luc Ferry uma analítica de *eros* como um amor equilibrado para poder fundamentar o amor parental, sem a necessidade de recorrer à *ágape* ou à *philia* como as únicas maneiras da entrega ilimitada ao amor, mesmo no seio familiar. Um *eros* equilibrado pode, por si mesmo, dar o embasamento necessário à experiência de um amor espiritualizado na vida conjugal. Segundo Ferry, essa espiritualização do amor só será possível quando nascem os filhos, o que limitaria essa experiência de espiritualidade. Da mesma maneira, prendendo-se ao amor erótico concebido por Platão, como falta e desejo que exige o consumo ilimitado do outro, não é possível passar de *eros* para *ágape* de forma pacífica, e nem muito compreensível. Quando se tem *eros* como um amor

equilibrado que respeita o outro como tal, não desejando fundir-se em sua individualidade mas reconhecendo sua alteridade, é possível encontrar uma transcendência que motiva essa relação, porque “em qualquer gênero de amor a que devamos os prazeres, desde que haja exaltação da alma, eles são fortes e sua lembrança impulsiona” (STENDHAL, 2011, p. 12). Nesse sentido, ao falar da transcendência, ou dessa exaltação da alma, pode-se compreender melhor a proposta de Ferry. Talvez o autor não tenha entendido essa necessidade de manter o elemento da transcendência, mesmo que imanente, nessa relação erótica para assim perpetuar o mesmo elemento na relação paternal, como se apresentará adiante ao se discorrer acerca de *ágape*.

3.2.3 A secularização de *Eros* e a não exigência de uma purificação

Uma proposta de espiritualidade laica pautada no amor deve valorizar *eros* naquilo que ele é e, mais que isso, deve ter em *eros* o momento mais propício para que seja possível a ascese espiritual; do contrário, ao centralizar essa espiritualidade laica no amor agápico, como faz Ferry, corre-se o risco, assim como o autor, de reafirmar o Cristianismo. Por isso, não se pode exigir uma atitude de purificação do *eros* carnal porque esse amor não se limita a ser corpóreo e decadente; em *O erotismo*, Georges Bataille (2014, p. 53) afirma que “o erotismo é um dos aspectos da vida interior” porque ele “faz apelo à mobilidade interior”. Assim, *eros* também possibilita ao homem chegar à experiência da transcendência na imanência pela relação com o outro. Dessa forma, as transformações acontecidas nas relações intersubjetivas mostram que *eros*, associado à razão, permite ao homem uma aproximação gradativa da experiência de plenitude agápica. Em *A tentação do Cristianismo* Luc (2012d, p. 94) afirma que “o amor pode e deve incorporar Eros”, o que é bem ilustrado pela poetisa Hilda Hilst em sua obra *Poemas malditos, gozosos e devotos*, que usa da conexão entre corpo e espírito através da linguagem erótica, para traduzir a relação de intimidade com o divino:

É neste mundo que te quero sentir. / É o único que sei. O que me resta.
/ Dizer que vou te conhecer a fundo/ Sem as bênçãos da carne, no
depois, / Me parece a mim magra promessa. / Sentires da alma? Sim.
Podem ser prodigiosos. / Mas tu sabes da delícia da carne/ Dos encaixes
que inventaste. De toques (HILST, 2011, p. 31).

O *eros* cantado pela poetisa evidencia o que deveria ser a experiência da transcendência imanente; trata-se da possibilidade de experimentar o que transcende o humano já pela corporeidade. Talvez o que Ferry não considerou foi essa relação demasiada humana que o homem pode traçar na busca da sacralização do outro através do amor erótico. Ao apresentar um *eros* que é falta e ausência do ser amado, Ferry parece se associar a uma vertente mais tradicional do pensamento cristão que afirma a culpabilidade e a decadência erótica, ao invés de desenvolver uma minuciosa análise da possibilidade de esse amor levar o homem ao transcendente. É simplista demais a análise que o autor faz sobre *eros* em algumas de suas obras³⁶, qualificando-o unicamente como “ligado à conquista e ao gozo” (FERRY, 2013, p. 67), sem considerá-lo como a maneira mais humana de se buscar a sacralidade do outro; afinal “a perturbação erótica imediata nos dá um sentimento que ultrapassa tudo” (BATAILLE, 2014, p. 47). No entanto, isso não exclui a possibilidade de ver no autor a dimensão de *eros* para a compreensão de *ágape*. Em *A tentação do Cristianismo* Ferry valoriza *eros*, não como uma interpretação nova e laica, mas segundo o tradicional modelo cristão:

É na união de dois seres sob a égide de um terceiro que o amor desabrocha. Para os cristãos, com certeza, o terceiro termo é Deus, mas a ideia poderá facilmente ser secularizada: para que o amor se sustente, é preciso ter projetos comuns, sair do face a face, da dualidade, para se inscrever na lógica de um terceiro termo, sem o quê (*sic*), o divórcio e a separação surgem no horizonte (FERRY, 2012d, p. 95).

A dissidência entre corporal e espiritual que vê o corpo como um obstáculo quanto à experiência de elevação espiritual, é uma interpretação cristã tradicional que domina grande parte da compreensão de *eros*. No entanto, na defesa que aqui se faz, as observações realizadas por Marcuse em *Eros e Civilização* se apresentam como mais sensatas; afinal, diz o filósofo alemão: “Nada existe na natureza de Eros que justifique a noção de que a ‘extensão’ do impulso esteja confinada à esfera corporal” (MARCUSE, 1975, p.183), ou seja, *eros* não está limitado à corporeidade. É necessário reconhecer nele a possibilidade de uma experiência de intimidade com o outro, de uma forma mais ‘sublime’, mais espiritual, do que a da simples relação corpórea. Não que essa deva ser excluída, pois o corpo é parte integrante, participante e fundamental da constituição do homem, mas por ele e pela experiência do amor carnal o sublime se torna factual na

³⁶ Para isso ver: *Do amor* (2013, p 66 e 67); *A revolução do amor* (2012a, p. 326)

unidade dos dois indivíduos que se amam, e o discurso que se pauta sob essa ocular se apresenta mais laico do que aquele proposto por Ferry sob as vias de *ágape*.

Nesse contexto, falta à trajetória da sacralização do humano, traçada pelo autor, o reconhecimento da possibilidade dessa divinização do homem pelo erótico. Afinal, “na medida em que a esfera espiritual se torna o objeto direto de *Eros* e continua a ser um objeto libidinal: não se verifica qualquer mudança na energia ou na finalidade” (MARCUSE, 1975, p. 183), o que garante aos que se consagram a esse amor uma sacralização mútua de amado e amante, não no intuito de se fechar no individualismo ou mesmo desenvolvendo um ‘endeusamento’ do outro, mas numa relação amorosa que reconhece as imperfeições e a humanidade do amado no qual “o humano não é de modo algum transformado em ídolo” (FERRY, 2012a, p. 112).

Certamente essa compreensão de *eros* não como amor decadente, mas como amor espiritualizado, encontra uma forte resistência tanto da filosofia idealista platônica quanto no pensamento de filósofos contemporâneos, como o próprio Comte-Sponville, – com quem Ferry trava grandes debates –, que em seu *Pequeno tratado das grandes virtudes* enfatiza o amor erótico como falta, incompletude e busca (2009, p. 246-260). Muito embora, apesar do destaque sempre dado a essa interpretação platônica do amor erótico como decadente, em *O Banquete* Diotima explica a Sócrates a dinâmica de *eros* que impulsiona o homem a contemplar o belo individual, e não se prendendo a essa beleza particular, contempla toda a beleza das coisas corpóreas, até mesmo a beleza impressa nas reflexões e pensamentos, para então chegar à contemplação do belo em si, aproximando-se, portanto, do transcendente (PLATÃO, 1979, p. 41). Por esse motivo, Platão (1979, p. 42) afirma que “aquele, pois que até esse ponto tiver sido orientado para as coisas do amor, contemplando seguida e corretamente o que é belo, já chegando ao ápice dos graus do amor, súbito perceberá algo de maravilhosamente belo em sua natureza [...]”, ou seja, é somente quando já contemplado que o belo se apresenta como transcendente, o que, por extensão, permite afirmar que, pela experiência do amor erótico, já se pode transcender a pura experiência individual, afim de que se chegue àquilo que é transcendente.

O caminho que *eros* oferece ao homem para se chegar ao espiritual é, portanto, legítimo e possível. A grande dificuldade em compreender e aceitar esse caminho está na forte herança cultural cristã que caracteriza o pensamento ocidental. Georges Bataille chega a afirmar que o erotismo é um aspecto da vida interior do homem, e consequentemente o fundamento de sua vida religiosa. Logo, quando o Cristianismo,

segundo o mesmo autor, condena o erótico afastando-o da religião “condenou a maior parte das religiões” (BATAILLE, 2014, p. 56). Assim, “a noção de que Eros e Ágape podem, no fim de contas, ser uma e a mesma coisa não que Eros é Ágape, mas Ágape é Eros talvez pareça estranha, depois de quase dois mil anos de teologia” (MARCUSE, 1975, p. 184). Essa estranheza se dá pelo movimento firmado pelo amor erótico em diferença ao amor cristão; ou seja, *eros* permite um movimento do homem ao divino, da carne ao espírito; *ágape* é essencialmente o movimento oposto, ou seja, sai do Divino ao humano, porque é fruto do amor divino que intenta resgatar seus amados. Por sua vez, Ferry apresenta um *ágape* que é ascese e ação humana em busca do aperfeiçoamento espiritual, porque “se, de fato, o amor é loucura por excelência quando se vincula ao que é perecível, não há nada de absurdo nem de ilícito quando ele se volta para o que, no outro, não é passageiro, mas pode, ao contrário, pretender à eternidade” (FERRY, 2008b, p. 41). Com efeito, é plausível a compreensão de *eros*, para que, no mesmo plano secular e laico, possa-se compreender a proposta de um amor agápico que não necessite da existência de um ser Divino e que seja experimentado unicamente na imanência. Consequentemente, é essencial uma libertação da concepção milenar do amor erótico que o Cristianismo legou a todo o Ocidente. Afinal,

se a Igreja sempre pregou o amor, ninguém ignora que ela jamais valorizou o amor erótico, menos ainda o amor-paixão, o qual, ao contrário, sempre tratou de criticar: via nele o risco de perigosa passividade, até mesmo de esquecimento do único amor válido, o amor ‘em Deus’, para retomar a fórmula de Santo Agostinho. O que é valorizado na ética cristã, como na ética republicana, aliás, é a coragem, a bravura, é a vitória sobre a preguiça, sobre a animalidade em nós, sobre o corpo, sobre o sexo etc. a ternura e a fraternidade, sim, o amor-paixão, não (FERRY, 2013, p. 95-96).

Isso posto, é importante analisar *eros* sob a ótica da possibilidade do espiritual como consequência da própria experiência do amor erótico. Somente assim pode-se compreender a proposta laica que vê no fruto do matrimônio, ou mesmo, no seio de *eros* a existência de um *ágape* secular que se vê afirmado a partir de um poder criador. Afinal, “o poder criador de cultura de *Eros* é sublimação não repressiva: a sexualidade não é desviada nem impedida de atingir seu objetivo; pelo contrário, ao atingir o seu objetivo, transcende-o em favor de outros, buscando uma gratificação mais plena” (MARCUSE, 1975, p. 184), o que, ao contrário da visão platônica, permite a configuração de *eros* não somente como falta, mas como completude e saciedade, um *eros* que se confirma na

própria atitude de amar e que se torna uma experiência de plenitude através da afirmação de toda a potência do homem, que o move em direção ao ser amado. Por fim, essa transcendência que impele o homem a ajudar o outro, presente na experiência erótica, evidencia a precedência do amor em relação à ética, ou seja, coloca o amado e o amante numa atitude recíproca de respeito e gratuidade.

3.2.4 Amor e dever: se amo, tudo me é permitido

Segundo Ferry, pautado em Kant, a moral se apresenta como um conjunto de imperativos que regem o comportamento humano direcionando-o na prática da justiça e do bem (FERRY, 2007, p. 145-146). Por isso, ela evoca a ideia de dever, e esse, por sua vez, remete à coerção. Já o amor se relaciona à gratuidade por não ser coercitivo; à liberdade, porque é questão de escolha e abertura; e a uma esfera superior a moral porque se liga, antes de tudo, à própria grandeza do espírito humano. Essas considerações podem ser presumidas de toda a consideração filosófica de Ferry acerca da moral e do amor (FERRY, 2012a, p. 231).

Se em tudo que faz, e porque faz, a motivação do homem é o amor tem-se em sua atitude uma extrapolação de toda coerção moral. Face ao exposto, os imperativos se tornam desnecessários diante da espontaneidade da alma que, impelida pelo amor, resgata o outro do sofrimento que lhe toma. Desse modo, o Imperativo Categórico de Kant³⁷, ganha uma nova formulação: “Não deixa que façam ao outro...”³⁸ (FERRY, 2012b, p. 149) ou mesmo, “Ame, ou faça o que deve fazer” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 209), evidenciando a primazia do amor sobre os fundamentos morais. Neste aspecto, Ferry defende o amor como elemento ético e não moral, ou seja, o amor se relaciona à esfera da reflexão e do espiritual, respondendo à pergunta “o que me é permitido esperar?” E não a pergunta sobre como o homem deve agir (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 214).

³⁷ "Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal" (KANT, 1994, p. 42).

³⁸ O amor tem por característica, nesse sentido, o dom do cuidado. Por ser cuidadoso e atento, o amor se encarrega de agir em favor do outro de forma desinteressada e gratuita. Não é por medo de uma punição ou pelos julgamentos feitos sobre suas ações é que o homem se sente impelido a agir bem e moralmente correto, mas porque o amor lhe permite se dar desinteressadamente aos que ama e, por extensão, a todos aqueles que precisam dele, ou com os quais esse homem se identifica em determinadas situações difíceis.

Ao fazer tal distinção, Ferry vincula-se ao pensamento de Sponville que distingue dois princípios que direcionam a atitude do homem, a saber, “De um lado, *Ame, e faça o que quer* (é a máxima da ética, pelo menos se se trata de uma ética do amor); e de outro lado: *Aja como se você amasse, e faça o que deve fazer* (é a máxima da moral, que se impõe quando o amor está ausente)” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 208-209). Assim, a ética se encarrega das questões que se relacionam ao sentido da vida humana, permitindo um aprimoramento da própria espiritualidade. A partir disso, o outro se torna valorizado por aquilo que ele é, como um fim em si mesmo, e não como um meio. Assim, diz Ferry, não se alcança a salvação quando se coloca o homem como um meio, como faz o cristão em suas ações caritativas porque “não era o Outro como tal que se colocava como objeto de qualquer autêntico respeito, mas o cristão em potencial” (FERRY, 2012b, p. 151), isto é, valoriza-se o outro não por sua humanidade, mas sua pertença a determinada pátria ou religião. Isso demonstra a autêntica ação desinteressada pautada no amor que valoriza acima de tudo a humanidade do homem, ou seja, ama a todos indistintamente (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 220).

Ao contrário da tristeza típica do dever, o amor resulta na espontaneidade alegre e no fazer o bem gratuitamente. O amor é permissivo, porque amando o outro, o amante é tomado pelo forte desejo de concretização do bem. O amor não impele o homem a ações más e por isso ele não necessita dos imperativos morais para resguardar sua limpidez e excelência, o próprio Nietzsche ([200-], p. 91) afirma em *Para além do bem e do mal* que “o que fazemos por amor sempre se consuma para além do bem e do mal” visto que no amor, para além de toda distinção e dualidade racional, age-se no amar. É na simplicidade do amar, e não no complexo e analítico exame das ações, que se vê despontar a gratuidade e o desinteresse em que o amor se manifesta, tendo em vista que, quando o amor existe, o dever já não é necessário.

Por isso, o amor permite ao homem a experiência do transcendente nesta vida, ou seja, “é ele, em última instância, que dá sentido às nossas vidas, não apenas porque indica, no seio do Eu onipotente, um além dele, mas porque esse além se revela um outrem e porque não há sentido fora de uma relação com o outro” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 228). Então, o amor lança o homem para fora de si mesmo, enquanto que a moral, num sentido oposto, direciona o homem para dentro de si, para uma autorreflexão e mesmo para uma autolimitação. Enquanto o amor se caracteriza pela saída, pelo arriscar-se sem visar a recompensas, na moral retraem-se as ações visando ao reconhecimento de outros e à glória pública, não que a moral não seja necessária, mas ela

só será autêntica quando relacionada à gratuidade do amor³⁹. Logo, a liberdade associada ao amor chama a atenção para a responsabilidade com o outro.

Não se pode deixar passar despercebido que a ética do amor, se assim é permitido dizer, defendida por Ferry, é uma secularização da ética cristã engendrada na patrística. De modo especial, evidencia-se aqui a proposição de Agostinho (1984, p. 9) ao dizer acerca do peso do amor em sua vida:

O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim o fogo encaminha-se para cima, e a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhes compete. O azeite derramado sobre a água aflora à superfície; a água vertida sobre o azeite submerge-se debaixo deste: movem-se segundo o seu peso e dirigem-se para o lugar que lhes compete. As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se, mas, quando o encontram, ordenam-se e repousam. O amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele quem me leva.

Assim, Agostinho defende que a essência do homem está definida no amor, e as escolhas feitas por amor, por serem escolhas essenciais e por isso espirituais, se apresentam como superiores à coerção moral. A partir disso, tem-se que a valorização do amor como um fundamento da ética não é uma novidade conhecida somente após o processo de desconstrução. Talvez o que se apresenta como novidadeiro é o fato de que a finalidade dessa ação amorosa não é um encontro pessoal com Deus, ou mesmo a conquista da salvação, como em Agostinho, mas o respeito pelo outro “como um indivíduo em geral, abstração feita de qualquer pertencimento” (FERRY, 2008b, p. 63). Nessa ética secular, o que chama atenção é o fato de que o amor se torna gratuidade, independentemente de profissão de fé, fruto da espontaneidade do homem (FERRY, 2012b, p. 137). Assim, a ética da transcendência⁴⁰ desperta uma força de ação no homem que quer afirmar cada vez mais sua liberdade e sua humanidade.

³⁹ É perceptível a forte conotação religiosa dessa superioridade do amor em relação a moral. Afinal, desde Cristo, e os evangelhos assim demonstram, perpassando pela história do Cristianismo até os dias de hoje, grandes autores cristãos enfatizaram essa superioridade. Sobre isso dirá José Míguez Bonino em sua obra *Ama e faze o que quiseres, uma ética para o novo homem*: “A lei, como método pedagógico, aponta, pois, para uma realidade mais profunda: há uma forma de vida, uma Lei mais fundamental, que todas estas ordenanças preparam e ilustram. Entender a lei e ir penetrando das ordenanças para sua raiz e descobrir essa forma de comportamento” (1971, p. 44).

⁴⁰ Termo utilizado pelo próprio autor ao tratar dessa valorização de uma ética que se fundamenta no amor. Ferry utiliza o termo sem qualquer relação com o pensamento teológico-ético, mas visando à secularização da mesma. (Ver o termo em *A Sabedoria dos Modernos*, 1999, p.226).

Nessa relação com a transcendência é que se torna compreensível a ligação entre a ética e a moral. Afinal, para Ferry a moral está acima das determinações históricas, sendo, portanto, transcendente (FERRY; COMTE_SPONVILLE, 1999, p. 231). E esse caráter da moral resulta do fato de que suas verdades não foram criadas pelo homem, mas impostas a ele como um absoluto fora do mundo ou da consciência, ou seja, não em um sentido dogmático, mas como fruto da reflexão que, distante de prender o homem em seus desejos subjetivos, permite o encontro com o outro. Assim, “é *na vida* que aparecem valores *superiores à vida*” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 235).

E no amor é visível a interação da ética transcendente com a moral, encarnada na própria existência do homem. Quando o amor se torna o fundamento não há o que temer nem regras a cumprir porque o próprio amor é a regra. E quando o homem sabe e vive verdadeiramente esse amor, age corretamente, porque o fundamento de sua ação se torna a motivação e a finalidade da mesma. Dessa forma, o amor é superior à lei porque não necessita de seus imperativos para existir, além de ser ele o sentimento que permite ao homem universalizar suas ações, de modo que aquilo que é feito por amor se torna uma lei universal mais eficaz do que as leis morais. Por isso, o sentido mais íntimo da espiritualidade, afirma Ferry, se encontra nessa relação “entre o concreto, o particular de nossas existências e o universal dessas estruturas ideais” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 235). Sobre essa relação entre amor e moral, Comte-Sponville afirma:

Somente quem ama não precisa mais agir como se amasse. É o espírito dos Evangelhos (“Ama e faz o que quiseres”), pelo que Cristo nos liberta da Lei, explica Spinoza, não a abolindo, como queria estupidamente Nietzsche, mas consumando-a (“Não vim para revogar, vim para cumprir...”), isto é, comenta Spinoza, confirmando-a e inscrevendo-a para sempre “no fundo dos corações”. A moral é esse simulacro de amor, pelo qual o amor, que dela nos liberta, se torna possível. Ela nasce da polidez e tende ao amor; ela nos faz passar de uma a outro. É por isso que, mesmo austera, mesmo desagradável, nós a amamos (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 120).

Esse movimento de ultrapassagem do dever em direção à gratuidade resulta da própria atitude de amar o amor. Como na moral, só se é possível agir moralmente amando os preceitos morais, para assim fazer deles motivadores de uma ação que visa ao bem e ao justo, também o amor exige ser amado para que o homem possa se entregar verdadeiramente ao outro. Sendo assim, antes de amar a outrem ama-se o amor, porque ele é o atenuante de toda mudança e de toda a abertura. Se não amo amar, então não amo,

porque, não sendo o amor um dever ético, ele se torna objeto de amor para que não se transforme em dever moral. O amor confere sentido à vida humana, como quer Ferry em todas as suas obras, porque é somente a partir dele que o homem é capaz de todo o resto. Nessa visão, o amor é primeiro, mesmo que sendo amor a si mesmo, e, em o sendo, sabe de sua capacidade de agir em vista do bem.

3.2.5. Uma breve exposição da compreensão de *philia*

Em uma analítica do amor, tratar de *philia* certamente é necessário, mesmo que como uma investigação rápida e sucinta, até mesmo porque o autor realiza curtas considerações acerca de *philia* quando em suas obras trata de uma analítica do amor. A ênfase dada a *eros* e *ágape* se encontra no fato de que nessas manifestações do amor há uma força impulsionadora no homem que o impele a sair de si. Nas palavras do autor,

Philia é o sentimento que experimentamos ao cruzar na rua por acaso com alguém que amamos, mas que não víamos há muito tempo. O sorriso nos vem aos lábios antes de qualquer espécie de cálculo racional; é um reflexo, mais do que uma reflexão. *Philia* é a alegria ligada à simples existência do outro (FERRY, 2013, p. 68).

Dessa forma, *philia* já traz em si a experiência da gratuidade e também da alegria de estar ao lado da pessoa amada. E Ferry afirma que a característica singular de *philia* é a valorização do outro simplesmente por ser quem é, sem acréscimos nem decréscimos, ou seja, a alegria pela simples presença, porque “é a simples presença do outro enquanto tal que nos faz feliz” (FERRY, 2013, p. 68), ao contrário de *eros*, que, na visão do autor, exige sempre recompensas (FERRY, 2013, p. 68).

Segundo Ferry, *philia* é o amor presente nas obras aristotélicas principalmente em seu Livro VIII da *Ética a Nicômaco*, na qual o autor grego afirma a alegria gratuita que brota da simples presença do amigo que condiciona a própria felicidade do homem por firmar uma relação que respeita a alteridade e opta pela junção dos diferentes, considerando que “os amigos têm tudo em comum” (ARISTÓTELES, 1984, p.184). Por isso, Aristóteles afirma que *philia* é o amor que respeita, que agrega comunitariamente, que não é falta, mas “afinidade” ou “benevolência” (ARISTÓTELES, 1984, p 179-180).

Nessa lógica é que Luc Ferry em *O Homem-Deus*⁴¹ se servirá da descrição feita por Comte-Sponville em seu *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes* acerca do que seria uma clara experiência de *Philia*:

‘Fico feliz com a ideia de que você existe’; ou então: ‘Quando penso que você existe, fico feliz’; ou ainda: ‘Há uma felicidade em mim, e a causa da minha felicidade é a ideia de que você existe...’, você tomará isso por uma declaração de amor, e terá razão, é claro (COMTE-SPONVILLE, 2009, p. 271).

A amizade não pede nada em troca e se caracteriza por ser um amor alegre. Dessa forma, *philia* pode estar envolvida tanto na relação erótica quanto na experiência agápica porque ambas as formas de amor não podem ser uma experiência infeliz. Assim, *philia* perpassa todas as relações. E essa possibilidade de tudo ligar, segundo Comte-Sponville, se dá principalmente pelo emprego que se faz da palavra amor, a saber, o termo comunica de forma indistinta todas as maneiras de amar. Ou seja, “amar um ser é desejar que ele exista, quando existe (senão, apenas se espera), é desfrutar sua existência, sua presença, o que ele oferece em prazeres e alegrias” (COMTE-SPONVILLE, 2009, p. 273). Por sua vez, o grego utiliza do conceito *philia* para denotar as relações interpessoais, que posteriormente foram traduzidas por amizade:

o modelo da amizade, para Aristóteles, é antes de tudo ‘a alegria que as mães sentem ao amar seus filhos’, é também ‘o amor [*philia*] entre marido e mulher’, especialmente quando ‘cada um dos dois deposita sua alegria na virtude do outro’, é também o amor paterno, fraterno ou filial, mas também o amor dos amantes, que *erôs* [sic] não poderia conter nem esgotar por inteiro, é enfim a amizade perfeita, a dos homens virtuosos, os que ‘desejam o bem a seus amigos por amor a eles’, o que faz deles “amigos por excelência” (COMTE-SPONVILLE, 2009, p. 274).

Philia é, portanto, o amor gratuito, que ama e é amado (FERRY, 2013, p. 68). Para Ferry, bem como para Comte-Sponville, trata-se de um amor mais aperfeiçoado que o amor erótico, e, por isso, se encontra entre o *eros* e *ágape*, como que, numa gradação, só se chega a *ágape* à medida em que *eros* se transforma em *philia*. Enfaticamente Ferry (2012a, p. 327) expressa essa gradação nos seguintes termos: “*Philia*, que comumente se traduz como amizade, mas que também pode compreender o amor entre um homem e

⁴¹ Para isso ver *O homem-Deus ou o sentido da vida*. (Rio de Janeiro: DIFEL, 2012b, p. 135). No entanto, neste trabalho optou-se por citar a própria obra de Comte-Sponville que Luc Ferry analisa em *O homem Deus*.

uma mulher, é o contrário de *Eros*. *Philia* não se alegra com a falta”, mais que isso, “se *Eros* é o amor que toma, *Philia* é o que compartilha” (FERRY, 2012a, p. 327). Finalmente, a hierarquia entre os três amores é evidenciada quando Ferry afirma que após *philia* “vem o *ágape*, o amor cristão, aquele que impulsiona o desinteresse e a gratuidade ao extremo” (FERRY, 2012a, p. 327).

Philia é, portanto, o amor da entrega; o amor da disponibilidade aos que são próximos, e que não poderá ser identificado com *ágape*, que é o amor que se doa até mesmo para o desconhecido e para os inimigos. Essa é a leitura permitida pela filosofia de Ferry acerca do amor *philia*. Inclusive, como outro elemento distintivo entre *philia*, *eros* e *ágape* tem-se que, esta última forma de amor surge no bojo do Cristianismo, e não na clássica tradição grega. Talvez seja esse o principal motivo da insistência de Ferry em secularizar *ágape*, ou seja, por conceber como pagãs as duas outras formas de amor, o autor pautará a espiritualidade do segundo humanismo sobre a novidade cristã.

3.2.6 *Ágape*: a tentação do Cristianismo⁴²

O amor agápico, segundo Ferry, diferentemente de *eros* e *philia*, é um legado do Cristianismo. “Ausente na Antiguidade grega, ela surgiu nos *Evangelhos*, designando o amor que Cristo nos recomenda estender àqueles que nos são indiferentes, ou até inimigos” (FERRY, 2012b, p. 135). Esse seria, portanto, o terceiro grau do amor, aquele que, para Ferry, corresponde, segundo infelizes traduções, ao que os cristãos denominam por caridade (FERRY, 2013, p. 68). Ao restringir, como acontece nas traduções bíblicas cristãs, *ágape* à caridade, Ferry acredita que acontece uma redução desse amor a uma mera concepção piedosa que subtrai do termo toda a riqueza de sua significação. Afinal, *ágape* é mais do que uma ajuda assistencialista, ideia reducionista que muitas vezes é associada ao termo caridade. *Ágape* é amor desinteressado e sem justificativas, é o amor que “continua a agir independente de qualquer reciprocidade” (FERRY, 2012b, p. 136).

Segundo a lógica humana, e mesmo segundo as concepções filosóficas desenvolvidas até então pelos gregos⁴³, esse amor desinteressado não pode ser

⁴² Aqui é feita uma clara alusão ao debate entre Ferry e Lucien Jerphagnon publicada sob o título *A tentação do cristianismo, de seita a civilização* (Rio de Janeiro: Objetiva, 2012d).

⁴³ De modo especial, ao fazer a análise do surgimento do amor agápico, como uma proposta cristã na sociedade ocidental, Ferry evidencia principalmente a contradição entre o Cristianismo e o Estoicismo vigente. Nesse sentido, *ágape* é completamente oposto à visão de salvação, e mesmo de amor, que os

compreendido nem mesmo traz em si resquílios de sanidade, é o que seria chamado por Paulo em sua Primeira Carta aos Coríntios⁴⁴ de loucura (FERRY; JERPHAGNON, 2012d, p. 73). De fato, para os gregos o *lógos*, ou seja, toda a racionalidade do universo, não poderia se encarnar e tornar-se um indivíduo, como nos sugere João em seu Evangelho⁴⁵, mesmo porque a concepção joanina desbanca o primado da razão, para valorizar a fé (FERRY; JERPHAGNON, 2012d, p. 70). Para o autor, tantas mudanças fazem crescer o interesse pela nova concepção cristã do amor. Afinal, *ágape* é Deus encarnado, é Deus sacrificando-se pela humanidade, ou mesmo, é Deus dando a salvação ao homem através da promessa de eternidade feita àqueles que neste mundo sabem praticar o amor ao próximo. “É, de fato, em razão das insuficiências da filosofia grega, em todo caso, em grande parte, da dimensão de suas lacunas na resposta à questão da salvação, que o pensamento cristão vai vencer” (FERRY; JERPHAGNON, 2012d, p. 56). Com o Cristianismo a salvação deixa de ser anônima e cega para se tornar pessoal e garantida por uma pessoa: o Cristo. Por isso é que, “apoiando-se na definição da pessoa humana e num pensamento inédito do amor, o Cristianismo vai deixar marcas incomparáveis na história das ideias” (FERRY, 2007, p. 78).

Nesse sentido, o Cristianismo reformula a promessa de imortalidade dando a ela um caráter mais real e tentador do que as propostas gregas (FERRY, 2007, p. 76). O próprio Platão em *O Banquete* traça três possibilidades de o homem alcançar a imortalidade, a saber, “através da geração, porque sempre deixa um outro ser novo em lugar do velho” (PLATÃO, 1979, p. 39); pelas ações heroicas que “garantem para sempre uma glória imortal” (PLATÃO, 1979, p. 40) ou mesmo pela produção intelectual onde a imortalidade é adquirida pela geração da alma. Nenhuma delas, no entanto, toca mais o coração do homem do que a promessa de uma salvação pessoal que é fruto do amor de Deus. Essa nova forma de conceber a relação do homem com a imortalidade e, mais que isso, a própria relação do homem com o amor, encontra uma singular expressão na liberdade que o amor garante ao homem, porque o amor deixa espaço para que o homem seja. De maneira singular, a filósofa Simone Weil interpreta poeticamente a natureza do amor cristão concretizada na pessoa do Cristo ao se desfazer de sua natureza divina para

estoicos conceberam. Assim, a aceitação da morte, por exemplo não é fruto de minha aceitação da ordem cósmica do universo, mas da garantia de que temos de um Deus amoroso que ama e salva seus filhos, dando ao homem a verdadeira vida na eternidade e não neste mundo.

⁴⁴ Cf. 1Cor 1, 18-25

⁴⁵ Cf. Jo, 1, 1

assumir a condição humana. Só um amor desinteressado, que nada tem a ganhar em troca, é capaz de desfazer-se de si mesmo, em proveito do outro. Assim,

Deus se retira para deixar espaço livre para o universo e para a humanidade. O que Simone Weil quer mostrar ao ligar o *ágape* à teoria do *Tsimtsum* é a profundidade do amor de Deus pelos homens, a qualidade absoluta de sua gratuidade: Ele os ama a tal ponto que, por assim dizer, ‘deixa de ser pra que haja o ser’. *Ágape* é então o contrário de *peso*, é a própria *Graça*. Simone Weil vê nisso o cúmulo do amor, tanto humano quanto divino (FERRY, 2013, p. 68-69).

Diante dessas considerações, *ágape* se torna o amor de abertura, ou seja, que deixa todo o espaço para o outro dando a ele a liberdade de ser. Mais que isso, aquilo que inicialmente se apresenta como a fraqueza de um Deus que assume o aspecto humano, passa a ser a demonstração da força de um Deus que é capaz de amor desinteressado. Aproximando-se da humanidade, o homem-Deus⁴⁶ Jesus Cristo mostra que a todos os homens também é possível aproximar-se desse amor que talvez já não pertença inteiramente à esfera do divino e que pode ser praticado, contrariamente ao que defende o Cristianismo, não somente por Deus, mas por toda a humanidade, porque “o amor se torna a chave da salvação” (FERRY, 2007, p. 101).

Quando o homem aprende, através do amor agápico, a amar os inimigos, então acontece uma retração do ego, que garante a liberdade para que o outro seja. E ao mesmo tempo, *ágape* se apresenta como algo humanamente árduo e exigente, que extrapola toda a vulgaridade humana de amar, e que, para além da moral, impele o homem a agir como se amasse todos os seus desafetos, trata-se do amor aos inimigos, ou mesmo, ao desconhecido e nele, amor à humanidade (FERRY, 2012a, p. 332-333). É evidente que essa exigência “é bem pouco, sem dúvida, diante do ideal de Cristo, mas já seria muito e até mesmo inesperado se considerarmos a positividade do mundo tal como ele anda” (FERRY, 2012b, p. 137). Mas esse pouco já se apresenta como um longo passo dado para além do exacerbado egoísmo humano. Quando o amor agápico traduz essa saída de Deus da comunhão perfeita, na Trindade, em direção à humanidade, reconhece-se também a possibilidade dada ao homem de sair de si mesmo em direção aos outros. Inicialmente esses outros são aqueles mais próximos e caros ao homem. *Ágape* fecunda o coração do

⁴⁶ Expressão utilizada por Ferry para dizer do Deus encarnado, Jesus Cristo. O uso desse conceito evidencia a força que Ferry quer dar à humanidade de Cristo em detrimento à sua divindade. Esse mesmo termo será empregado pelo autor para dizer de todos os homens, sendo clara a contraposição à ideia de um Deus-homem, como quer o Cristianismo. (Cf. *Aprender a Viver*, 2007, p. 81; *Vencer os medos*, 2008b, p. 36)

homem e faz com que o outro se apresente a mim não mais sobre as restritas formas dos que conheço e amo gratuitamente, mas também sob a forma de todo aquele que não conheço e mesmo que não amo, porque “ágape, é isto, mesmo que seja muito difícil: o amor que vai até o amor pelo inimigo. Um passo dado na direção da gratuidade” (FERRY, 2013, p. 72).

Outro aspecto do amor agápico é igualmente tentador para o homem ocidental: *Ágape* é a própria garantia de vida eterna, porque ele permanece por toda a eternidade atestando ao homem a possibilidade do reencontro numa outra vida com aqueles que ele ama (FERRY; JERPHAGNON, 2012d, p. 94). Assim, “o cristianismo nos promete exatamente o que queremos ouvir: a ressurreição das almas e dos corpos, e, para completar, ele nos assegura que poderemos encontrar depois da morte, numa outra vida, os que amamos nesta” (FERRY, 2012a, p. 305). Dessa forma, diante do amor, a morte não é mais vista como um problema, ou, de outra maneira, diante da morte dos entes queridos ainda é possível encontrar uma resposta plausível que permite a entrega amorosa ilimitada. Essa nova maneira de ver a relação entre amor e morte conforta os corações humanos, que anseiam viver intensamente essa entrega pelo outro. O amor agápico permite ao homem amar, mesmo diante da morte, porque, sendo o amor de uma natureza distinta à da morte, ele permanece quando tudo parece se findar (FERRY, 2012a, p.334).

3.2.7 *Ágape*: uma promessa de eternidade para o corpo e para a alma

O amor difundido pelo Cristianismo, além de se caracterizar como um amor pessoal que cuida do homem individualmente, promete ao homem, de maneira mais palpável, aquela eternidade tão sonhada pelos gregos (FERRY, 2012a, p. 305). Não se trata de uma eternidade, como fora visto, alcançada pela geração, pelo heroísmo ou pela produção intelectual, mas “vamos poder reviver e reencontrar após a morte aqueles que amamos” (FERRY; JERPHAGNON, 2012d, p. 89), pela ressurreição. E esse reencontro não se dará somente no sentido espiritual, mas, sobretudo, o amor agápico garante o reencontro físico com os entes queridos (FERRY; JERPHAGNON, 2012d, p. 90). Para Ferry, o Cristianismo, para além de toda a filosofia grega, consegue responder aos questionamentos do homem acerca da relação problemática entre amor e morte. E a resposta cristã é clara: “O que vamos reencontrar, o célebre ‘corpo glorioso’, é o rosto do amor, a voz que amamos, o olho ou o sorriso que amamos. Pouco importa a idade, vamos

reencontrar a pessoa amada com o rosto do amor” (FERRY; JERPHAGNON, 2012d, p. 90), e assim sendo tem-se um Cristianismo que preza acima de tudo pela singularidade do homem e que terá grande valor na proposta humanista e laica de Ferry. Dessa forma, as ideias de indivíduo e de singularidade, segundo o autor, apesar de nascerem com a concepção cristã do amor, são aprimoradas e secularizadas pela modernidade, sobretudo por deslocar o indivíduo da tradicional pertença à comunidade, afirmando, assim, sua identidade através da liberdade (FERRY, 2008b, p. 218-219).

Essa valorização do outro em sua singularidade, no entanto, resultará em algo ainda mais profundo e que, até então, segundo Ferry, era desvalorizado pela Filosofia, a saber, é possível amar sem medo, apegar-se aos que amamos, entregar-se de maneira completa ao amor pelos amigos e familiares e, porque não, a toda a humanidade (FERRY, 2012a, p. 309). Se, por exemplo, dirá Ferry, os estoicos viam o amor como um problema porque torna o homem apegado e, consecutivamente, torna-se causa de sofrimento diante da perda dos entes amados, no Cristianismo a morte já não é mais um tormento (FERRY; JERPHAGNON, 2012d, p. 91). Evidentemente essa ligação do amor cristão e do apego, proposta por Ferry, tem por objetivo sustentar, nos pressupostos cristãos, a possibilidade de uma espiritualidade laica, pois, visto sob esse prisma, o autor poderá falar de um *ágape* laico, o que não seria possível, por exemplo, se se tratasse de outras visões cristãs⁴⁷ dessa mesma relação. No entanto, para Ferry, o Cristianismo não se prende a essa exigência de desapego, como se o amor agápico se limitasse a ser unicamente um amor espiritual.

Dir-se-á – é a moda atual – que, nessas condições, o cristianismo só admite um amor desencarnado, um amor das almas e não dos corpos, pois só elas seriam eternas. Justamente não, e é preciso dizer e repetir que essa leitura está radicalmente errada. Pois, no cristianismo, não é a alma que é eterna, mas o composto alma/corpo. Essa é, inclusive, sua especificidade em matéria de salvação, sua diferença específica para com as outras doutrinas da imortalidade de sua época: ele nos promete não só a ressurreição das almas, mas também a da carne! Em outras palavras, ele nos promete que vamos realmente reencontrar depois da morte aqueles que amamos (FERRY, 2008b, p. 41).

⁴⁷ Pascal é um grande exemplo de pensador cristão que concebe diferentemente de Ferry essa relação entre amor e apego. Para o filósofo cristão, mais do que não se apegar aos outros, é necessário que o homem não deixe que os outros se apeguem a ele. Afinal, se todos morrerão, e se por vaidade ou narcisismo o homem permite que os outros se apeguem a ele, então os maiores tormentos estão preparados para aqueles que se apagaram. Diz Pascal em seus *Pensamentos*: “É injusto que se liguem a mim, embora o façam com prazer e voluntariamente. Enganaria aqueles em quem fizesse nascer esse desejo, pois não sou o fim de coisa alguma e não tenho com o que satisfazê-los. Não estarei prestes a morrer? Consequentemente, o objeto de seu afeto morrerá. Por isso, assim como seria culpado se fizesse acreditar numa falsidade, embora a ela induzindo suavemente e sendo crido com prazer, e dando-me prazer a mim próprio da mesma forma, sou culpado de me fazer amar” (PASCAL, 1979, p. 153).

A promessa de ressurreição, portanto, consente ao homem amar sem medo nem medida. Entretanto, a legitimidade desse amor se encontra, como visto, num terceiro termo que promove as relações humanas: Deus (FERRY, 2012a, p. 310-313). De outra forma, para o laico, a possibilidade do apego continua válida porque “podemos nos apegar a esse outro se o amamos na parte eterna de seu ser” (FERRY; JERPHAGNON, 2012d, p. 94). Ou melhor, é a unidade dos amantes, ou a saída de si para o encontro com o outro, exigindo a subtração dos imperativos do ego centralizador, que permite a entrega ilimitada. Essa é a prova de que o *ágape* não é um amor desencarnado.

Luc Ferry avalia ainda essa relação de amor, morte e ressurreição da carne na passagem bíblica da ressurreição de Lázaro⁴⁸. Segundo o autor, é intrigante o fato de que Cristo espera que passem dois dias para poder ir ao encontro do amigo que morreu, enfatizando o odor e a decomposição do corpo. Desse modo, todos constatam que Lázaro realmente morreu e que sua carne está morta, para que Cristo possa anunciar “uma ressurreição que não será apenas da alma, mas também do corpo, logo, da pessoa individual completa” (FERRY, 2012a, p. 309). No final, Cristo mostra que o amor salva. A salvação pelo amor é a concretização da promessa de que é possível ao cristão reencontrar os entes queridos em corpo e alma. Não somente a alma, mas também o corpo⁴⁹. Com essa narrativa do evangelho de João, Luc Ferry quer mostrar mais uma vez que o amor agápico não exclui a entrega ilimitada ao outro nem mesmo proíbe o apego aos mais próximos, tendo em vista que nada no amor é passageiro, mas eterno. Por isso, “toda a astúcia, se ousar dizer, consiste em fazer do amor não mais um obstáculo, uma paixão funesta que leva ao apego e, por isso, predis põe os humanos aos piores sofrimentos, mas, ao contrário, uma solução” (FERRY, 2012a, p. 310), e ainda, “a carne, essa carne que apodrece em Lázaro, mas que o Cristo ressuscita, não deve ser deixada de lado” (FERRY, 2012d, p. 94).

Dessa forma, novamente é possível remeter o homem à possibilidade de chegar à experiência da transcendência por *eros*, não no sentido de um elogio à paixão enquanto tal, mas na medida em que se ama verdadeiramente o outro naquilo que ele é, em sua

⁴⁸ Cf Jo, 11, 1-44

⁴⁹ Luc Ferry chega a afirmar: “ A ressurreição se mostra, assim, como o ponto fundamental de toda a doutrina cristã da salvação. Sem ela [...] toda a mensagem do Cristo rui. É o que destaca sem ambigüidade alguma, a primeira Epístola aos Coríntios (15, 13-15): ‘Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia é também a nossa fé.’ Não se poderia insistir mais: não foi apenas a alma que ressuscitou, foi todo o ‘composto de corpo-alma’, a pessoa singular enquanto tal ” (2012a, p. 309).

pessoa inteira, corpo e alma, e dessa forma podem-se perceber os traços de eternidade que já é garantida neste mundo, sem a necessidade da esperança em um outro que esteja por vir, mas que se torna possível no amor vivido no tempo presente.

3.3 O amor suplanta a fé e a esperança

Segundo o pensamento cristão, bem expresso na carta de Paulo aos Coríntios⁵⁰, o amor permanece quando a esperança é dispensável, e mesmo quando a fé já não é mais necessária. Dessa forma, na vida eterna já não é preciso esperar porque o cristão já se encontra em íntima relação com Deus e a fé é concretizada na visão que o homem tem desse mesmo Deus, face-a-face. Resta ao homem, portanto, o amor como a única virtude que permanece na eternidade. Na perspectiva laica, o amor é conservado não somente na eternidade, identificada com o paraíso ou a vida eterna, mas já na vida presente, e, por isso, até mesmo nesse mundo, ele deve suplantar a esperança porque “não é a esperança que faz agir (quantos esperam a justiça e nada fazem por ela?), é a vontade. Não é a esperança que liberta, é a verdade. Não é a esperança que faz viver, é o amor” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 56).

Essa mesma análise da permanência do amor é válida para o humanismo do homem-Deus, isso porque a fé e a esperança, nessa concepção moderna e laica, não fazem sentido. A esperança, segundo Ferry (2007, p. 62), é “a maior das adversidades”, visto que ela se relaciona à insuficiência, à falta, a uma antecipação do futuro que não considera os fatos presentes, isolando o homem, muitas vezes, de tudo o que pode ser feito no agora. Esperançoso, no entanto, o homem “pode às vezes se entusiasmar, se apaixonar, mas jamais ser sereno; jamais está salvo” (FERRY, 2012d, p. 66), porque vive impulsionado por aquilo que ainda não é, ao se projetar constantemente no futuro, colocando toda a sua felicidade no ainda não realizado, e, assim, esquecendo-se do corriqueiro, do cotidiano, daquilo que lhe é mais acessível. Segundo o autor, ao olhar sempre para o que ainda não é, como faz o cristão quando anseia a eternidade, ou seja, o céu, a realidade presente parece inexistir (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 327). A grande crítica de Ferry se relaciona a essa visão distante que relega a realidade a um segundo plano como se esse mundo e essa vida fossem ilusão. É por isso que o Cristianismo, segundo o autor,

⁵⁰ “Agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, essas três coisas. A maior delas, porém, é a caridade” (1Cor 13, 13).

valorizou tanto a esperança, apostando na eternidade como a verdadeira vida, porque ao esperar pela “verdadeira vida” o cristão afirma que o presente é, de certo modo, somente uma parte da trajetória da salvação (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 327).

De outro modo, sendo a esperança um desejo que carece de objeto, como aponta Luc Ferry corroborado por Comte-Sponville, seria ela íntima do desejo, e, portanto, da falta. Diante do exposto, Comte-Sponville critica o pensamento platônico ao caracterizar *eros* como falta e desejo, afirmando que Platão teria se equivocado ao identificar o desejo carente, próprio da esperança, com *eros*, de forma que o desejo em *eros* não é desejo por aquilo que falta, mas por aquilo que é. Do contrário, a esperança “nos faz perder o presente: preocupados com um futuro melhor, esquecemos que a única vida que vale a pena ser vivida, a única que simplesmente seja, é a que se desenrola diante de nossos olhos, aqui e agora” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 327). Nesse sentido, o humanismo defendido por Ferry quer ser, antes de tudo, a afirmação da vida e do presente, remetendo a salvação do homem não a uma experiência distante de eternidade, mas à valorização do eterno aqui.

Ao não esperar pela eternidade, o homem-Deus consegue firmar suas escolhas no amor sem medo de apegar-se ou das perdas características da finitude, assim como se torna capaz de uma entrega ilimitada porque é consciente de que a garantia da felicidade está no presente (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 335). Dessa forma, a atitude amorosa do homem laico confirma aquilo que Ferry abraça do Cristianismo, a saber, a valorização do amor devotado à pessoa enquanto indivíduo. À vista disso, a seguinte máxima evidencia a necessidade do amor de suplantar a esperança: “Ame tanto quanto quiser, ame pessoalmente seus próximos e seus amigos, porque o amor, pelo menos quando autêntico, não possessivo, apesar de individual, salvará você: é ele, aliás, desde já você pode esperar, que fará você entrar na vida eterna” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, p. 328). Não seria essa a experiência vivida por Jesus na ressurreição de Lázaro? Portanto, não se pode esperar a eternidade como se ela estivesse numa vida futura, para amar verdadeiramente. E mais: o homem não pode se limitar na crença em uma promessa de vida eterna que subtraia o presente relegando-o à falta de sentido e mesmo de motivação, porque ao fazê-lo está à mercê de uma transcendência que só permitirá ao homem uma realização completa como recompensa das ações. O que Ferry afirma, no entanto, é que essa realização habita o presente.

Quanto à fé, por ser Ferry um ateu, fica claro que ela se apresenta como um elemento desnecessário para a busca de sentido da vida. Assim, a fé, como a esperança,

deve ser banida da vida do homem para que seja possível entregar-se ilimitadamente ao amor agápico. A lógica cristã, na filosofia de Ferry, passará por uma metamorfose, uma transformação essencial: não é somente na eternidade ou no paraíso prometido aos crentes que o amor permanecerá, mesmo quando a fé e a esperança se findarem. Já nesse mundo, e deve-se fazer valer essa lógica cotidianamente, o amor suplanta as ilusões da fé e da esperança, ou levando todas as considerações à mais profunda radicalidade: a esperança e a fé não devem existir. Nesse sentido, Comte-Sponville, traduz de forma magnânima essa valorização do amor que o humanismo de Luc Ferry quer confirmar, – e aqui nota-se a grande influência da compreensão cristã da *parusia* –, ao afirmar que “o amor, não a esperança, é que faz viver; a verdade, não a fé, é que liberta”, e num tom profético, conclui: “Já estamos no Reino: a eternidade é agora” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 190), o que permite ao homem viver o amor agápico no presente.

3.4 A laicização de *Ágape*

A experiência de *ágape*, para Ferry, não se limita unicamente à dimensão religiosa. Como um grande defensor da laicidade e dos fundamentos iluministas, o autor seculariza esse amor cristão gratuito e desinteressado identificando-o com o amor parental entre pais e filhos, afinal “o amor pelos filhos é o mais especial de todos. Talvez ele seja o único a nos dar uma imagem real do *ágape*” (FERRY, 2012a, p. 331). Portanto, a relação parental, entre pais e filhos, é a garantia de uma experiência secular de *ágape*. Dessa forma, Ferry acredita que tenha conseguido desvencilhar-se de toda a denotação religiosa dessa experiência do amor cristão de forma que, até mesmo ao não crente ou ao homem agnóstico e ateu, é possível a prática do amor desinteressado (FERRY, 2008a, p. 111).

Nesse sentido é que *ágape* se torna acessível ao homem secular gerando – inclusive no próprio Ferry – a consciência de que esse amor não é uma construção utópica, mas possível. E é através do Evangelho que Ferry consegue compreender a lógica de *ágape*: segundo o autor, a metáfora usada por Cristo da importância das crianças como referencial para a entrada no reino dos céus permite entender *ágape* como um amor que exige não somente a imitação das crianças, mas amá-las apesar de qualquer adversidade (FERRY, 2013, p. 70). Assim é que se pode entender a gratuidade agápica: “Amamos [as crianças] sem nada pedir, sem exigência de retorno, simplesmente para fazê-las felizes,

para protegê-las, para vê-las crescer, em resumo, mais por elas do que por nós” (FERRY, 2012a, p. 332). Nesse aspecto, tem-se claramente a secularização da teoria do *Tsimtsum* recordada e analisada por Simone Weil, na qual o *ágape*, mesmo do ponto de vista secular, é visto como o amor que não exige a reciprocidade e se identifica com a graça. Afinal, assim como Deus “deixou que lhe faltasse ser para que houvesse ser” (FERRY, 2012c, p. 125), o amor que um pai tem por seu filho fá-lo negar a si mesmo para que o filho seja.

Por conseguinte, a vivência laica de *ágape* proposta pelo autor perde seu caráter de dificuldade, porque se concretiza numa experiência banal do amor.

Em certo sentido, trata-se de uma experiência bem banal: todos os pais recentes reconhecem que a paternidade profundamente revira a hierarquia dos valores. Mas o banal não se exclui da filosofia e me pareceu que esta última não pode se manter apenas no terreno da teoria, da moral ou do direito: foi preciso pensar essa particularidade do amor como fator de sentido (FERRY, 2012c, p. 125).

Justamente por ser tão comum o sentimento que os pais devotam a seus filhos é que o homem moderno consegue ultrapassar-se a si mesmo, partindo da esfera da intimidade da vida familiar para a esfera do coletivo e social (FERRY, 2008a, p. 126). E esse amor, diferente de todos os outros amores já experimentados por Ferry, desperta o autor para questões mais complexas, como a morte dos entes queridos e a própria finitude da relação parental. Tais dilemas estão relacionados, segundo ele, a experiências mais profundas como a própria vida espiritual do homem. Então, o amor se apresentará como o elemento central de uma espiritualidade laica, sem Deus, mas não menos cristã.

Porém, é visível na proposta de Ferry um reducionismo que exclui as demais formas de amor como garantia de um autêntico desapego do eu e sacrifício em favor dos outros. Em sua obra *A revolução do amor*, o autor chega a afirmar: “Não adianta termos amado irmãos e irmãs, pais, mulheres, homens ou amigos, não sabemos o que é amar verdadeiramente, em todo caso, o que é o *ágape*, antes de termos filhos” (2012a, p. 332). Dessa ótica do autor poder-se-á então concluir que aqueles que nunca tiveram filhos, ou porque optaram em não os ter ou porque são impossibilitados de tê-los, – por diversos fatores, inclusive os biológicos –, estão fadados a nunca amarem verdadeiramente e nem mesmo conhecerem o que é a experiência do amor *agápico*. Esses mesmos homens e mulheres, ao que parece, estariam destinados a amar unicamente a si mesmos tornando-se insensíveis às dores e sofrimentos do mundo; afinal, é o amor paterno a porta de

abertura a todas as demais experiências autênticas do amor desinteressado. Logo, vê-se em Ferry uma teoria que evidencia uma incoerência entre a afirmação e a prática, existindo assim elementos que derrubam a veracidade da afirmação de que o amor parental é a única experiência verdadeira do amor agápico, mesmo em se tratando de uma experiência secular, já que a mesma não exclui a singularidade agápica das ações caritativas e do amor aos inimigos, ainda quando esse parece inacessível.

Todavia, e voltando à ótica de Ferry, tem-se que o amor agápico secularizado também se concretiza nas ações humanitárias e numa política do amor na qual a vida privada e a experiência familiar permitam um novo horizonte de ação que valoriza acima de tudo a humanidade e suas mazelas. Assim,

o cuidado com as pessoas prevê que o político não deixe de lado os horizontes mais amplos, que inclusive a sua plena consideração se torne para ele um dever. Só que essas preocupações clássicas com os grandes negócios do mundo ganham uma nova coloração: não são mais um fim em si mesmo, ou melhor dizendo, estão menos a serviço da Nação, com ‘N’ maiúsculo, do que daqueles que a povoam. E, no ponto de vista da história, isso é radicalmente inédito. Os políticos, aliás, o pressentem, como se pode ver, por toda a Europa, pela proliferação dos debates de sociedade: sobre os sem-teto, a crise habitacional ou as dificuldades cotidianas dos transportes, por exemplo (FERRY, 2008a, p. 127).

Como foi colocada por Ferry, a valorização de *ágape* permite a humanização da própria política mudando toda a lógica do primeiro humanismo; não são mais os indivíduos que devem servir cegamente à pátria, como se ela fosse um valor absoluto a ser respeitado; pelo contrário, a pátria passa a estar a serviço do homem. Contudo, vida privada e vida pública tornam-se intimamente ligadas pelas vias do amor. Nos dois âmbitos, o amor tem provocado revoluções a ponto de fazer com que os particularismos sejam superados. Dessa forma,

o individual não se opõe ao coletivo, nem a vida privada à vida pública. Assim que essa última se torna auxiliar da primeira, assim que ela se coloca a seu serviço como toda a história da família moderna tende a mostrar ser imperativo, ela deve tirar partido do fato de que nossos problemas individuais são, quando considerados em conjunto, eminentemente coletivos. [...] *de modo que o individual, longe se de afastar do coletivo, é apenas seu rosto encarnado. Procurando assumi-lo, a política não se afasta de sua missão, muito pelo contrário: só então ela começa realmente a cumpri-la, pois o coletivo que ela há pouco passou a notar e que, no fundo, é apenas o singular elevado ao universal, é o seu alfa e seu ômega* (FERRY, 2008a, p. 134-135).

Essa relação do privado e do público mostra fortemente a valorização dos filhos, porque afirma que as preocupações políticas do homem, segundo Ferry, são também e acima de tudo, preocupação com o mundo que os pais deixarão para seus filhos (FERRY, 2008a, p. 131). Nessa atitude tem-se claramente concretizado aquilo que Ferry chamará de pensamento expandido ou mentalidade alargada, algo que o amor permite e que se torna a base de toda a tarefa moral e filosófica e mesmo de toda a dimensão salvífica do amor (FERRY, 2008b, p. 220).

Quando acontece a expansão do pensamento, o homem alcança, segundo Ferry, uma “universalidade individual”, ou seja, arranca-se de sua particularidade “e nesse ponto a que é tão difícil chegar, conhecer e amar tornam-se uma só e mesma coisa. Nesse ponto não há mais distância entre o relativo e o absoluto, entre o particular e o universal, entre o conhecimento e o amor” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 238), de modo que torna-se possível uma reconciliação do homem com o mundo e, ainda mais, a reconciliação do homem com a humanidade inteira. A mente alargada torna singulares homens e mulheres, e essa singularidade não se confunde, em hipótese alguma, com a individualidade. Conforme o autor, ser singular é ser insubstituível, distinto de todos os outros, e ao mesmo tempo capaz de se identificar com o outro que não sou. É nesse sentido que o particular e o universal se entrelaçam. E Ferry explica:

Creio apreender o coração de um ser, sua mais íntima intimidade ao amá-lo por suas qualidades, mas a verdade é outra totalmente diferente: aprendi dele tão-somente atributos tão anônimos quanto uma carga ou uma decoração, e nada mais. Em outras palavras, e retomo aqui o fio de nossa colocação: o particular não era o singular. De fato, somente a singularidade que ultrapassa a um só tempo o particular e o universal pode ser objeto de amor. Caso nos atenhamos apenas às qualidades particulares/gerais, nunca amamos ninguém[...]O que faz de um ser um ser amável, o que dá o sentimento de poder escolhê-lo entre todos e continuar a amá-lo mesmo depois de a doença o ter desfigurado é por certo o que o torna insubstituível, ele e não outro (FERRY, 2008b, p. 222).

De qualquer modo, o que o homem ama no outro é aquilo que o distingue e o faz único em meio aos demais. E essa compreensão da singularidade só é possível quando se é capaz de sair da exacerbada individualidade. É por isso que o amor se torna fundamento da vida espiritual laica, porque a busca pelo transcendente não se dá mais no sentido vertical, mas na horizontalidade, ou seja, no encontro com o outro.

CAPÍTULO 4 – ESPIRITUALIDADE LAICA OU ESPIRITUALIDADE CRISTÃ? ALGUNS APONTAMENTOS

Neste quarto e último capítulo refletir-se-á acerca de questões cruciais referentes à vida humana, isto é, daquelas que se relacionam ao sentido da vida e à indagação acerca da morte – da nossa própria morte e daqueles que amamos –; ao transcorrer ligeiro do tempo e à angústia que toma o homem diante das escolhas a fazer, ou de situações que fogem ao controle; à própria indagação sobre a finalidade da existência e sobre a valorização do outro e de si mesmo; e por fim refletir também sobre a natural situação de decadência do homem ilustrada, de certa maneira, pela doença. Esse cabedal de questões que ocupam o espírito embasa aquilo que Ferry chamará de espiritualidade (FERRY, 2013, p. 238).

Destarte, serão apresentados os embasamentos laicos da espiritualidade que se mostrarão, segundo Ferry, como resposta aos questionamentos e incômodos mais íntimos dos homens, estruturando, com isso, respostas não religiosas sobre questões que até então se apresentavam como atrelados à religião. No entanto, depois de todo o processo de desconstrução das tradições, tanto da moral e do amor, quanto na vida privada e na vida pública, a própria espiritualidade passará pelo processo de laicização. Com isso, ver-se-á, segundo o autor, que o conceito de espiritualidade não se encerra no religioso, mas ultrapassa os limites da religião (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 548). Nessa lógica, a Filosofia se apresentará como um suporte estrutural e diretivo da própria espiritualidade, apartando do homem a angústia que ronda seus questionamentos mais profundos, ou seja, que permeiam a dimensão espiritual.

Daí o fato de que a filosofia se apresentará como soteriologia, como garantia de salvação e, por isso, como construtora de sentido (FERRY, 2004, p. 342). Dessa maneira, poderá acontecer, de fato, uma espiritualidade laica, cética, agnóstica ou mesmo atea. O espiritual se aproxima dos questionamentos existenciais do homem e, por se apresentar assim, não deixa de incomodar aqueles que não creem.

Por fim, não se excluirão os questionamentos sobre o ateísmo de Ferry e sua íntima conotação religiosa como resultado de uma formação cristã tida pelo autor em sua infância. Assim, poder-se-á indagar se Ferry é mesmo um ateu, como ele mesmo afirma,

ou um cristão infantil que não compreendeu a mensagem dos evangelhos, porque permaneceu na superficialidade do discurso dos padres que marcaram sua infância (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 48). Sendo mais radical ainda: trata-se de uma proposta laica de espiritualidade ou de uma reafirmação do Cristianismo?

4.1 A relação entre o religioso e a filosofia

Quando trata da espiritualidade laica, Ferry não descarta o sagrado nem mesmo o conceito de absoluto do mundo ou da vida humana (FERRY, 2012, p. 54-55). A proposta laica permite, mesmo que pareça contraditório, a valorização da espiritualidade na vida humana, porque, assim como a religião, também a Filosofia e o humanismo podem falar do sagrado, do divino e do espiritual. Para alguns autores, como Comte-Sponville, pode-se falar até mesmo do mistério (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 132). Nesse sentido, o religioso se entrelaça com a filosofia, sendo por ela analisado, relação essa que passa do estranhamento à aproximação; de uma análise distante e neutra a uma análise próxima e participativa. Pautado nessa relação é que Ferry apresentará três grandes maneiras de compreender o religioso⁵¹.

Num primeiro momento, tem-se o religioso como fetiche e alienação, superstição e imaginação, “como niilismo, como neurose obsessiva da humanidade, sempre com uma mesma estrutura, a do fetichismo: uma atividade intelectual, meio imaginária, meio racional, que fabrica um produto, no caso a ideia de Deus” (FERRY, GAUCHET, 2008c, p. 24). Essa primeira definição do religioso proposta pelo francês esbarra num dos alicerces da religião, a saber, a imaginação como elemento criativo. Não uma imaginação atrelada unicamente à fantasia, mas que carrega consigo o poder de transformação e de criação do real, ou seja, o imaginário caracterizado não como insanidade, mas como relação com o simbólico e assim com a própria manifestação da cultura⁵². Dessa forma, pode ser visto nessa primeira definição do religioso, aparentemente divergente e contrária à Filosofia, elementos não percebidos por Ferry, da atividade filosófica, afinal a rede de símbolos que esbarra na imaginação resulta também na evolução do pensar racional, e

⁵¹ Essa distinção será feita pelo autor em um debate com Marcel Gauchet e que posteriormente resultará na obra *Depois da Religião: O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* (Rio de Janeiro: DIFEL, 2008).

⁵² Essa é, por exemplo, a leitura que Rubem Alves faz da importância da imaginação para a religião. Sobre isso ver *O que é Religião?* (São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1984).

mesmo no pensar teleológico de todas as coisas. Afinal, a filosofia nasce no terreno do imaginário grego, e os mitos exemplificam essa gênese, e adquire densidade na simbologia, na linguagem, na dialética e na retórica⁵³.

A segunda definição de religioso se situa no âmbito político, em que “o religioso, entendido nesse sentido, pertence a formas de organização política tradicionais, nas quais a lei é pensada como a herança de uma tradição que, ela mesma, se enraíza num passado imemorial e finalmente divino” (FERRY; GAUCHET, 2008c, p. 20). Essa definição permite ver o religioso não como uma disposição do homem, ou algo essencial à humanidade, mas como resultado de um processo histórico e de uma consequente organização política particular. Mesmo aqui é possível perceber a intimidade da religião com a Filosofia, porque esse momento traduz um universo compreendido e dotado de sentido pelo homem, mas que não impede o homem de retirar o religioso dessa prisão temporal, na qual foi posto por pensadores que, como Gauchet, compreendem o religioso como expressão política do passado (FERRY; GAUCHET, 2008c, p. 38). No momento em que Ferry defende também a sacralização do homem no âmbito político, já se vê a permanência do religioso como superação dessa prisão temporal. Como afirma Smick (2014, p. 5), em *The Verwindung of secular Philosophy*,

O fenômeno aponta para uma meta ou aspiração que poderia servir tanto para renovar o sentido de propósito da comunidade secular e se juntar a ele em uma causa comum com essas sub-tradições religiosas que são elas próprias humanistas nos sentidos incluídos no conceito e prática da sacralização do ser humano, uma vez que estes são encontrados em conceitos e práticas análogas nas religiões tradicionais⁵⁴.

Por fim, uma terceira definição é proposta nos seguintes termos: “O religioso, bem simplesmente, como discurso que diz respeito ao elo entre o finito e o infinito, entre o relativo e o absoluto, com uma questão central: a da finitude ou, para ser mais preciso, da morte” (FERRY; GAUCHET, 2008c, p. 24). Nesse sentido, Smick afirma:

⁵³ Sobre essa importância dos mitos e toda a conotação religiosa neles contidos vale a pena a leitura da seguinte obra de Luc Ferry: *A sabedoria dos Mitos Gregos*, Aprender a Viver II. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

⁵⁴ Texto original: “Phenomenon points to an *aim* or *aspiration* that could serve both to renew the secular community’s sense of purpose and to join it in common cause with those sub-traditions of the religions that are themselves humanist in the senses included in the concept and practice of the sacralization of the human, as these are found in analogous concepts and practices in the traditional religions” (SMICK, 2014, p.5 – tradução nossa).

Filosofia, tanto quanto as religiões, é nascida e movida pelo criticismo, crítica e negação em uma variedade de sentidos, alguns dos quais não são puramente discursivo. Mas a filosofia também diz respeito a dar certos tipos de respostas para perguntas básicas relacionadas a problemas básicos da vida humana, em cujo motivo base razões em ambos os contextos teóricos e práticos (SMICK, 2014, p. 2)⁵⁵

Para Ferry, é essa terceira definição que abre as portas do religioso para a Filosofia, porque é ao tratar do absoluto que a Filosofia tentará traduzir num vocabulário mais racional, portanto laico, os discursos religiosos e prioritariamente o discurso cristão (FERRY; GAUCHET, 2008c, p. 25). Nessa significação é que se pode compreender a dissolução do religioso na Filosofia.

4.2 A dissolução da religião na Filosofia

Para Ferry, a religião se dissolve na Filosofia por ser essa o melhor meio de expressão do divino (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 516). Nessa análise percebe-se a íntima relação e o grande uso que o autor faz do pensamento hegeliano principalmente no que tange à progressão dessa manifestação do divino que, tendo iniciado na arte, passa pela religião e culmina na Filosofia: afinal, “essas três dimensões da vida espiritual têm a mesma missão, a mesma finalidade, qual seja exprimir o divino” (FERRY, 2008b, p. 165). Vê-se que o elemento comum à arte, à filosofia e à religião é o conteúdo, pois tratam do mesmo objeto; no entanto, a forma como esse conteúdo é analisado se difere nos três casos: a arte se prende ao material e palpável, e expressa o divino no belo das obras como resultado da interpretação temporal e histórica feita pelo artista, e por isso a obra ganha traços e formas que traduzem as expressões de um determinado contexto. Mas deve-se reconhecer que o divino, ou o absoluto, ultrapassa tal sensibilidade (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 515). É por tal debilidade, segundo o autor, que a arte se mostrará insuficiente para transmitir a verdade do absoluto. Apoiando-se na filosofia de Hegel, Ferry afirma: “Ora, Deus não é sensível, é inteligível, espiritual. Portanto, nunca pode ser perfeitamente expresso na arte” (FERRY;

⁵⁵ Texto original: “Philosophy, as much as the religions, is born out of and borne along by criticism, critique, and negation in a variety of senses, not all of which are purely discursive. But philosophy is also about giving certain kinds of answers to basic questions related to basic problems of human life, on whose basis reason reasons in both theoretical and practical contexts” (SMICK, 2014, p.2 – tradução nossa).

SPONVILLE, 1999, p. 515), e não o podendo, o homem deve ascender a outros meios a fim de se aproximar do absoluto.

Nesse momento é que se faz necessária a religião, pois ela exprime o absoluto sob a forma de representação garantindo uma aproximação do divino à consciência do homem (FERRY, 2008b, p. 166). No entanto, mesmo em se tratando de uma interiorização da manifestação do divino, o que permanece é o aspecto mitológico ou simbólico do absoluto e não o absoluto mesmo, “de fato, as parábolas, os mitos e os símbolos, por mais profundos que sejam, continuam a girar em torno da coisa mesma sem apreendê-la verdadeiramente” (FERRY, 2008b, p. 167), o que será possível somente por vias da Filosofia. “Portanto, a arte e a religião devem, por fim, dar lugar à filosofia, que as ultrapassa, conservando fundamentalmente a mesma finalidade que elas: alcançar e pensar o divino” (FERRY, 2004, p. 170).

Essa relação com o absoluto, assegurada pela Filosofia, coloca em cheque toda identificação simplista do religioso com a heteronomia (FERRY, 2008b, p. 168). Afinal, “pode-se, por exemplo, descobrir o religioso a partir de experiências inteiramente autônomas [...]. Ou, mais exatamente, poderíamos dizer que o religioso aparece como o horizonte das experiências vividas pelos seres humanos” (FERRY; GAUCHET, 2008c, p. 26), e assim, pelo fato de o religioso se apresentar como uma disposição que o homem tem para o misterioso ou mesmo para o absoluto, Ferry estatui a Filosofia como a ferramenta mais adequada para pensar acerca do divino sem, no entanto, caracterizá-lo como metafísico (FERRY, 2008b, p. 168). Todavia, a espiritualidade, se torna a abertura do homem para o absoluto terreno que de nenhuma maneira se identifica com Deus. Nesse sentido é que Comte-Sponville (2007, p. 129) diz em *O Espírito do Ateísmo*:

Somos seres finitos abertos para o infinito[...]. Posso acrescentar: seres efêmeros, abertos para a eternidade; seres relativos, abertos para o absoluto. Essa abertura é o próprio espírito. A metafísica consiste em pensá-la; a espiritualidade, em experimentá-la, exercê-la, vivê-la.

Não sendo o absoluto idêntico a Deus o que ele será? Segundo o filósofo ateu, esse absoluto que permeia a espiritualidade é

o que existe independentemente de qualquer condição, de qualquer relação ou de qualquer ponto de vista – por exemplo, o conjunto de todas as condições (a natureza), de todas as relações (o universo), que também engloba todos os pontos de vista possíveis ou reais (a verdade) (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 129-130).

Nessa visão materialista⁵⁶ de Comte-Sponville o absoluto se identifica com a própria realidade, ou seja, com a natureza. Diferentemente Ferry apontará o absoluto terrestre como algo imaterial, mas que não deixa de ser imanente. Trata-se de uma concepção humanista⁵⁷ que se traduz perfeitamente nos ideais morais, na liberdade e no amor. E tais concepções, por sua vez, se caracterizam como absolutas, porque “se impõem a nós mais do que as escolhemos” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 231). Com isso, a Filosofia faz sua investigação acerca do absoluto, que esteve, até então, vinculado somente à religião. Ao tomar para si tais aspectos religiosos e fundi-los na Filosofia, Ferry não se esquivava, diante da questão sobre “ ‘o que é a filosofia?’ ” em responder: “uma tentativa de assumir as questões religiosas de um modo não religioso e até mesmo antirreligioso” (FERRY, 2004, p. 171).

Essa dissolução do religioso na Filosofia é afirmada pelo autor, por exemplo, quando a relação com o transcendente deixa de ser vertical, ou seja, o homem não mais se subordina a um divino exterior à própria humanidade, como, por exemplo, ao Deus cristão, deslocando essa transcendência para a interioridade do homem, ou seja, relacionando-se com o divino por vias horizontais, ou seja, no convívio com o outro (FERRY, 2004, p. 324). A ideia de verticalidade expressa, portanto, uma relação heterônoma no qual a transcendência se apresenta como atributo de um ser divino que é superior ao homem. Na ideia de horizontalidade tem-se a concepção de transcendência como aquilo que impulsiona o sair de si, e o amor⁵⁸ é o melhor exemplo dessa nova compreensão. Nessa lógica, resta à Filosofia reconciliar o divino com a humanidade (FERRY, 2004, p. 325-326).

Superada a arte como representação material do divino e superada também a religião como representação simbólica ou como um objeto exterior à consciência humana,

⁵⁶ O termo aqui é utilizado em conformidade com a concepção de Ferry sobre essa corrente filosófica, e que se encontra bem definida em sua obra com Comte-Sponville, *A sabedoria dos modernos*: “No sentido filosófico [...] deve-se entender por materialismo a posição que consiste em postular que a vida do espírito é ao mesmo tempo *produzida e determinada* pela *matéria*, qualquer que seja a aceção em que a consideremos” (1999, p. 19).

⁵⁷ “Um humanismo pós-colonial e pós-metafísico, um humanismo da transcendência do outro e do amor, e são necessárias novas categorias filosóficas para pensá-lo, categorias que não pertencem mais à metafísica clássica” (FERRY, 2012a, p. 25).

⁵⁸ Quando fala da dissolução do religioso na Filosofia Ferry chega a se afirmar como filósofo cristão. A um leitor desatento essa confissão de Ferry poderia passar despercebida porque, discursando na primeira pessoa do plural, o autor parece fazer uma generalização de todos os escritos filosóficos da modernidade. Encontra-se essa afirmação tanto em *A sabedoria dos modernos* (1999) no qual, ao analisar o pensamento de Hegel, Luc afirma que a arte perdeu para nós a verdade autêntica: “ para nós, filósofos de cultura cristã” (p. 516). A mesma afirmação pode ser lida em sua obra *Vencer os medos* (2008b, p.169).

resta à Filosofia “pensar a interioridade de uma maneira que convém plenamente à natureza do divino, que é Espírito” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 517). E essa atitude filosófica, segundo Ferry, se identifica em muito com a atitude mística de pensar a divindade não como algo externo ao homem, quer dizer, como um objeto distinto do eu, mas como uma experiência de verdadeira intimidade e reconciliação com o absoluto que se faz na própria experiência do amor (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 520). Nesse ponto é válido o seguinte questionamento: É possível falar de tal experiência de intimidade e encontro com o absoluto fora do âmbito religioso e místico cristão?

Para essa indagação serão encontradas algumas respostas laicas de defesa da possibilidade de uma prática espiritual, e até mesmo mística, fundamentadas unicamente na Filosofia. Sobre isso Comte-Sponville (2007, p. 134) é mais claro, e em *O espírito do ateísmo* chega a afirmar:

Em místico há mistério. Mas não passam de palavras e as palavras não provam nada. É no mundo que o mistério é maior. É no espírito, a partir do momento em que ele se interroga ou se desacostuma com o cotidiano. Mistério de quê? Mistério do ser: mistério de tudo! [...]. Digamos que é a experiência que corresponde, na mística ao que essa questão exprime na metafísica. Experiência do ser, por trás da banalidade dos entes [...]. Experiência do mistério, por trás da transparência fingida das explicações.

Com essa conotação materialista, o mistério passa a ser visto como mistério do mundo, desse desconhecido habitado pelo homem, mas que não é conhecido em sua totalidade. Dessa forma, a Filosofia, em sua vertente materialista, por exemplo, consegue falar do mistério de maneira distinta da religião, acreditando ter superado a visão religiosa a ponto de poder criticá-la. Assim, para Comte-Sponville,

chamar esse mistério de ‘Deus’ é uma solução barata, que não dissipa o mistério. [...] O silêncio, diante do silêncio do universo, me parece mais justo, mais fiel à evidência e ao mistério [...]. Mais vale a contemplação. Mais vale a atenção. Mais vale a ação. O mundo me interessa mais do que a Bíblia ou o Corão. Ele é mais misterioso do que esses livros, mais vasto (já que os contêm), mais insondável, mais surpreendente, mais estimulante (já que podemos transformá-lo, enquanto aqueles livros são tidos como intocáveis), mais verdadeiro enfim [...] (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 100).

Portanto, com a Filosofia é garantida ao homem a quebra da familiaridade, o questionamento do real, a abertura para o mundo e, acima de tudo, no caso de Ferry, a

abertura para o outro; é ainda permitido a ele o mais alto grau de experiência do absoluto na reconciliação do divino com a humanidade, do infinito e do finito, do homem consigo mesmo. Sendo assim, a Filosofia “conserva com ela uma continuidade menos visível, mas totalmente crucial, no sentido de que é dela que recebe interrogações que só *se tornaram suas após terem sido forjadas no espaço religioso*” (FERRY, 2004, p. 172). E essa reconciliação, segundo o autor, resulta da verdade que se encontra na imanência da subjetividade, ou, em outras palavras, que habita o subjetivo, na forma da busca pelo próprio sentido da vida. Partindo dessa concepção secular do absoluto e de sua relação com a Filosofia, caberá agora analisar os propósitos da Filosofia e consequentemente sua finalidade soteriológica.

4.3 O que é a filosofia? A epopeia de Gilgamesh

Sabe-se que definir e conceituar a Filosofia são uma tarefa árdua para aqueles que compreendem a imensidão de tudo o que ela pode abarcar: afinal, a Filosofia traz em si uma vasta maneira de perceber e falar sobre as coisas, o mundo, o homem, a existência, o ser, o absoluto e porque não, sobre Deus (FERRY, 2012c, p. 38- 42). Em diversas especialidades e sob diversas correntes, definir a Filosofia não é matéria fácil, e mesmo diante de tal dificuldade Ferry não se omitirá em fazê-lo. Para o autor, a tarefa da Filosofia não se encerra no diagnóstico provindo do senso comum que a caracteriza como mera reflexão ou desenvolvimento do espírito crítico, da autonomia, ou mesmo como pensamento rigoroso e questionamento do mundo. Do contrário, a Filosofia é a consciência da finitude humana e ao mesmo tempo a busca de respostas à essa mesma finitude. Sob essa ocular o autor será claro ao afirmar que a filosofia é soteriologia (FERRY, 2007, p. 30).

Então, a Filosofia é a garantia da salvação sem os pressupostos religiosos mostrando que o homem pode perguntar sobre a vida, seu significado e sobre as escolhas que faz, mesmo quando a religião parece não fazer sentido (FERRY, 2004, p. 29). Tais perguntas não se limitam a uma investigação sobre os princípios naturais do homem, porque, em o sendo, se tornaria investigação biológica (FERRY; VINCENT, 2011, p. 92-95); nem mesmo um manual de como é possível obter uma vida boa, o que seria autoajuda; trata-se, antes, de uma reflexão madura acerca dos limites do homem e de sua aceitação, mais do que de sua superação; do reconhecimento de que o homem se

desenvolve diariamente vivendo, inclusive, um processo de decadência física, de envelhecimento, de perdas e de enfermidades, e de que essas realidades são inescapáveis (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 273-274). Segundo o autor, o reconhecimento dessas realidades leva o homem a uma autoanálise, afinal, “não queremos ficar sozinhos, queremos ser compreendidos, amados, não queremos ficar separados dos próximos, em resumo, não queremos morrer, nem que eles morram” (FERRY, 2007, p. 21). Diante desses tormentos banais, testemunha-se a fraqueza das respostas prontas, muitas vezes, respostas que querem convencer o homem de que essa vida e esse mundo são unicamente sofrimento e tristeza, quando na verdade o que o homem almeja são respostas mais tangíveis às experiências que faz (FERRY, 2012a, p. 253). Para exemplificar essa trajetória de experiência de vida do homem em geral, Ferry utilizará de uma epopeia redigida há trinta e cinco séculos, que conta a história de um rei de Uruk, cidade situada entre os rios Tigre e Eufrates, que queria descobrir uma maneira de se tornar imortal (FERRY, 2012a, p. 254).

Tal epopeia, que, segundo Ferry, influenciou até mesmo a mitologia grega e as narrações bíblicas, evidencia as contradições vividas pelo ser humano no que se refere ao amor e à morte, temáticas fundamentais, na ótica de Luc, à investigação filosófica (FERRY, 2012a, p. 254). O personagem da narrativa, Gilgamesh, busca a glória e a honraria, a fim de tornar-se eterno, inscrevendo seu nome na história da humanidade. Trata-se de uma criatura excepcional, dotada de força e de vitalidade e beleza incomparáveis. Mas Gilgamesh não tem controle de seus dons e ao utilizá-los para fazer o mal tem como resposta dos deuses a criação de um outro ser: Enkidu, tão forte e belo como Gilgamesh (FERRY, 2012a, p. 257). Quando esses dois homens se encontram, uma forte rivalidade surge entre eles, e uma luta obstinada se inicia. Por serem idênticos na força, nenhum dos dois ganha a longa batalha, restando assim o respeito e uma forte amizade entre ambos. Entretanto, com o passar do tempo, numa das diversas batalhas que os amigos travam com criaturas poderosas e assustadoras, Enkidu morre, e Gilgamesh é tomado pela angustiante dor da perda (FERRY, 2012a, p.259). Desesperado, o herói tenta reanimar o amigo utilizando-se de todas as formas possíveis; no entanto, todo esforço é em vão. Assim, Gilgamesh entra num processo de decadência, porque o personagem reconhece que não há sentido em buscar glórias e honrarias quando não se tem a presença do ente amado (FERRY, 2012a, p.260). Diante da morte do amigo, o herói renuncia à ilusória esperança de imortalidade reconhecendo que o que realmente faz sentido é a experiência do amor, concretizada no reconhecimento da singularidade e da importância

que os mais íntimos conservam. Dessa maneira, o outro se torna sagrado, e a Filosofia, segundo Ferry, garante ao homem a percepção dessa sacralidade não no sentido de uma transcendência extra mundo (FERRY, 2010, p. 55), mas no sentido de um valor absoluto que é conhecido na imanência. Nessa lógica, Comte-Sponville (2007, p. 26) afirma:

[...]entendermos por sagrado o que tem um valor absoluto, ou que assim parece, o que se impõe de maneira incondicional, o que não pode ser violado sem sacrilégio ou sem desonra (no sentido em que se fala do caráter sagrado da pessoa humana, do dever sagrado de defender a pátria ou a justiça, etc.), é verossímil que nenhuma sociedade possa dispensá-lo duradouramente. O sagrado, considerado nesse sentido, é o que pode justificar, às vezes, que as pessoas se sacrifiquem por ele. Já não é o sagrado do sacrificador (que sacrifica os outros); é o sagrado do herói (que sacrifica a si mesmo) ou das pessoas de bem (que estariam dispostas, talvez, a tanto) (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 26).

Em vista disso, é pela Filosofia, e não mais pelas ilusões da glória terrena ou pelo desejo religioso de eternidade, que o homem consegue compreender a si mesmo e o sentido de sua vida (FERRY, 2012a, p. 263). Partindo de sua humanidade e de sua finitude é que o homem encontrará a realização pessoal. E essa reconciliação com sua própria humanidade faz compreender que

o sentido da vida não está na imortalidade, mas na humanização de si, na passagem da condição animal inicial para a condição humana, na conquista de uma vida boa, quer dizer, humana e civilizada, uma vida na qual temos a maravilhosa oportunidade de encontrar o amor e a amizade, uma vida que termina com os rituais fúnebres que os animais não conhecem, uma vida durante a qual tentamos desesperadamente conquistar o absurdo e insensato ideal da imortalidade (FERRY, 2012a, p. 263-264).

Nessa lógica, e segundo Ferry, o homem passa a se relacionar com a filosofia de uma nova maneira, a saber, busca as respostas dos incômodos que a finitude desperta em seu coração na sabedoria (FERRY, 2007, p. 31). Não importa mais teorizar uma política transcendente nem mesmo investigar o surgimento do mundo; não se trata também de ser uma serva passiva da religião institucionalizada como ferramenta de convencimento dos dogmatismos da fé, antes, trata-se de superar a clara contradição que o homem moderno criou para si quando escolheu se juntar a seu cônjuge por amor, a saber, a contradição “que opõe o apego e a separação, o laço de amizade que deseja a eternidade e a realidade da condição humana diante da qual tudo é efêmero” (FERRY, 2012a, p. 254). Ao tentar superar tal contradição, o homem, através da Filosofia, exclui as respostas religiosas,

tornando-se lúcido e voltando-se à razão, reconhece também sua própria condição de mortal (FERRY, 2007, p. 29).

Assim, Ferry considera a Filosofia como o único caminho viável ao encontro de respostas racionais para o tormento gerado pela dicotomia entre amor e morte (FERRY, 2013, p.233). Excluindo as fórmulas prontas e comuns, a Filosofia permite ao homem a aceitação de sua contingência e de suas limitações, porque

o filósofo é antes de tudo aquele que pensa que, se conhecemos o mundo, compreendendo a nós mesmos e compreendendo os outros, tanto quanto nossa inteligência o permite, vamos conseguir, pela lucidez e não por uma fé cega, vencer nossos medos (FERRY, 2007, p. 23).

Dessa forma, diz Ferry, a Filosofia se torna soteriologia, e nessa conceptualização se apresenta mais uma vez a tendência do autor de trazer para sua filosofia os elementos do religioso. Agora, o que se constata é que o religioso em Ferry não se limita somente ao âmbito do divino, mas também no que tange à salvação do homem.

4.4 A Filosofia como soteriologia

Compreender a salvação a partir da Filosofia, segundo Ferry, é conferir sentido à existência humana, ou mesmo, permitir que se tenha uma vida boa e bem-sucedida, entendida não como algo estritamente material, mas no que refere à própria experiência espiritual, principalmente no lidar com as perturbações diárias (FERRY, 2007, p. 34). Luc Ferry diz:

A pergunta sobre a ‘vida boa’, sobre aquilo que vale realmente nessa nossa existência, e não numa outra, merece ser feita – e todos os grandes filósofos confrontam-se com ela – justamente porque vamos morrer e porque sabemos disso, porque vamos perder quem nos é próximo e porque a banalidade ameaça ininterruptamente a existência cotidiana. Desse modo, por mais chocante que isso possa parecer hoje, talvez a vida e o pensamento tenham sempre partilhado da problemática da *salvação* (FERRY, 2004, p. 29).

Desse modo, a questão da salvação, mesmo que seja aparentemente um problema exclusivo da Teologia, é também interesse da Filosofia, que interpreta essa questão de um modo distinto do teológico, compreendendo a salvação como algo “humano, demasiado

humano”, independentemente de qualquer relação com o Divino (FERRY, 2004, p. 30). Nesse ínterim, afirma Ferry, caberá à Filosofia a tarefa de direcionar o homem na busca das respostas aos seus sofrimentos, suas angústias e à própria finitude, pois

a filosofia sempre foi, pelo menos em seus maiores momentos, secularização de uma religião; ela é sempre parte de uma representação religiosa do mundo e das relações entre os homens e os deuses e, essencialmente, ela sempre agiu para secularizar, laicizar a mensagem religiosa (FERRY; JERPHAGNON, 2012d, p. 39).

Nessa concepção, a Filosofia, quando seculariza as questões que até então pertenciam somente à religião, dá ao homem a liberdade para governar a própria vida e concretizar seus projetos. Assim, a Filosofia como percurso de salvação é garantidora da liberdade, coragem para derrotar os medos, aceitação da morte, bem como o instrumento que permite ao homem enfrentar as angústias resultantes dos fracassos dos projetos traçados cotidianamente.

A aceitação deve ser, portanto, um dos aspectos que sustentará a busca do sentido da vida. Não existindo mais vida eterna nem Deus, não existindo mais o paraíso que garante o reencontro com cada um daqueles que amamos, todo e qualquer sentido parece se esvaír. Para Ferry, quando o homem aceita sua finitude e reconhece que o paraíso já é aqui, então o processo soteriológico já se inicia (FERRY, 2013, p. 240). A crença não faz mais sentido, porque o que motiva o homem não é a esperança, mas sim o amor, e esse amor exige ação e a liberdade espiritual.

De outro modo, a Filosofia é um suporte soteriológico porque garante ao sábio a consciência de sua vulnerabilidade e das circunstâncias próprias à sua humanidade

[...] nada, no mundo humano, é permanente. O único elemento eterno é a própria ‘impermanência’, a característica flutuante e mortal de toda coisa. Quem for louco o bastante para ignorar isso se expõe aos piores sofrimentos. Se tomarmos consciência das verdadeiras causas do mal, se percebermos que provêm das ilusões de um eu que se prende a suas ‘posses’, enquanto a lei do mundo é a das trocas, podemos conseguir nos libertar. Essa é a sabedoria (FERRY, 2012b, p. 10).

Dessa forma, sob a ocular de Ferry, tem-se que o homem se redime na sabedoria. Trata-se de uma redenção conquistada na liberdade que o torna consciente de seus limites (FERRY, 2012b, p. 11). Assim, não é necessário que Deus, como quer a fé, se faça homem no intuito de oferecer a salvação aos que estão sufocados pelo pecado. De outro modo, a salvação se dá na perspectiva da vida boa, ou para ousar mais que o próprio autor,

a salvação se dá na história⁵⁹, no transcorrer da própria vida: “Sendo assim, as grandes filosofias puderam poupar-se de uma relação com o absoluto, ainda num sentido agnóstico e até mesmo antirreligioso. Para elas, trata-se justamente do absoluto, não de meias medidas, de acordos ou de subterfúgios” (FERRY, 2004, p. 31), mas de uma relação factual com aquilo que vale absoluta e não relativamente para o homem.

Por isso, a Filosofia não poderá escamotear a questão da finitude do homem e da urgente necessidade que se tem de valorizar, em absoluto, as mais nobres relações humanas (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 535), de tal modo que ela erradica, segundo Ferry, as respostas fáceis da religião, promovendo a atividade reflexiva que se traduz como um rompimento com toda a forma de irracionalismo e de menoridade intelectual (FERRY, 2010b, p. 165). Essas respostas religiosas, quando distantes da reflexão filosófica, lançam o homem numa situação de comodidade, tendo em vista que “é mais cômodo sacrificar-se pelas nostalgias do paraíso perdido do que ‘pensar o que é’ para nós, aqui e agora” (FERRY, 2004, p. 33). Por isso, o sagrado, bem como a salvação favorecida pela Filosofia, exige descartar a visão cristã de que o mundo é o lugar onde nenhum sentido é possível, porque é o lugar da decadência, do padecimento e do sofrimento, e, mais que isso, descartar a ideia de que a vida eterna é o coroamento e o sentido último do existir do homem. Essa foi, na leitura que Ferry faz de Nietzsche, uma das grandes críticas que o filósofo da suspeita endereça ao Cristianismo: querer fazer do mundo o lugar de todos os sofrimentos, condenando todos aqueles que vivem intensamente o presente (FERRY, 2004, p. 116-117).

A garantia de significação da vida, dirá o autor, só é possível no presente, pois é na experiência diária com as pessoas e na realização dos projetos particulares que a vida se torna significativa. Se o futuro ainda não é, e o passado já não é mais, neles nenhum sentido poderá ser garantido (FERRY, 2007, p. 63). Por mais que o homem seja o resultado de seus atos passados e que no presente eles traduzam certa parcela do que se é, não se pode prendê-lo ao já realizado porque corre-se o risco de estagnar-se no presente – este que é o tempo do sentido –, porque nele são possíveis a mudança e a ação.

⁵⁹ Essa é a visão, por exemplo, expressa pelo filósofo hermeneuta Vattimo em sua obra *Depois da cristandade*, no qual o autor chega a afirmar que o encontro do homem pós-metafísico com Deus se dá não “como uma realidade objetiva fora do anúncio da salvação que, de formas historicamente mutáveis e predispostas a uma contínua reinterpretação por parte da comunidade dos crentes, nos foi feito pela Sagrada Escritura e pela tradição viva da Igreja” (VATTIMO, 2004, p. 15). Dessa maneira o autor caracteriza a salvação como um acontecimento que se dá ainda em nossos dias.

Além disso, a Filosofia torna-se também soteriologia para aqueles que se desesperam diante da velhice. Como encontrar um sentido para a vida, quando parece que o homem caminha, a passos longos, para a decadência? Ou seja, o que se tem adiante é a velhice, a morte como um fim evidente; não a saúde plena, mas o limite corporal. Diante dessa situação, percebe-se a grande contradição experimentada pelo homem moderno: dotado da faculdade de aperfeiçoamento, de manipular cosméticos que disfarçam a idade, e, ainda mais, de desenvolver técnicas de intervenções cirúrgicas que permitem o rejuvenescimento, mesmo assim o homem não consegue fugir da finitude. Para aqueles que se desesperam diante da velhice parece que toda a busca de sentido, portanto, não faz sentido, e que todo sentido buscado resultará num único questionamento: “O que fazer do declínio, sendo a vocação do homem o progresso?” (FERRY, 2012b, p. 14)

Essa contradição é o resultado direto da fuga constante do enfrentamento da realidade empreendida pelo homem da técnica (FERRY, 2007, p. 246). Consequentemente, um dos grandes problemas é que se superexalta a juventude como o momento mais promissor da vida humana e a velhice como decadência e improdutividade. No entanto, a realidade é única: todos envelhecem, e a partir de então a velhice se torna uma grande questão espiritual (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 273). Nesse momento, a Filosofia redime o homem dessa eventual situação de decadência, porque somente ela, segundo Ferry, permite a experiência do cotidiano como eternidade. Nessa experiência do eterno vive-se novamente a expansão do pensamento, no qual o homem é retirado da particularidade acessando o universal. Sobre essa relação diz Ferry:

Quando faço o elogio da velhice ou quando faço, digamos, o elogio da sacralidade da humanidade, não é nem para dizer que a velhice é sensacional, nem para dizer que a humanidade é sensacional, mas sim para dizer que é o preço a pagar para alcançar essa individualidade concreta que tem a particularidade de não se fechar em si mesma, mas ao contrário, entrar cada vez mais em relação com os outros. Quanto mais se é um indivíduo, mais se é universal, se assim posso dizer (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 301).

E quando se individualiza, expandindo o pensamento, o homem está aprimorando sua dimensão espiritual, antes de qualquer coisa, porque não se fecha em si mesmo, mas desloca-se da centralidade existencial de seu ego limitador (FERRY, 2010b, p. 164). Assim, a velhice se torna questão de espiritualidade para os laicos, porque, ao se deparar com ela, ou mesmo, ao vivenciá-la, o homem se torna capaz de abraçar a causa do outro,

seus problemas e sofrimentos. Isso porque a velhice traz em si um acúmulo de experiências e o reconhecimento de que os mesmos sofrimentos que o outro experimenta, em dado momento, poderão abater-se sobre todos, em proporções ou maneiras distintas, mas carregados da mesma angústia e debilidade (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 302).

Este aspecto, como tantos outros que tocam os questionamentos existenciais, introduz na Filosofia a preocupação com a salvação do homem. Mais que isso, chama atenção do homem para o aprimoramento da espiritualidade, e através dela, da necessidade de se evadir da angústia que as realidades, muitas vezes banais, da vida trazem consigo. Portanto, trata-se, antes de mais nada, de questionar a natureza humana finita a partir da razão e não da fé. Afinal, como quer Ferry, a fé limita o homem em sua comunidade, não permitindo a ele uma abertura aos sofrimentos daqueles que não a professam (FERRY, 2012b, p. 151). Pode-se perceber uma íntima ligação da concepção de Ferry de uma fé limitadora, com o pensamento de Feuerbach expresso nos seguintes termos: “A fé limita o homem; ela lhe toma a liberdade e a capacidade de valorizar devidamente o outro, o que lhe é diverso. A fé é presa em si mesma” (FEUERBACH, 2007, p. 247). Mais que uma crítica à fé, a partir de Feuerbach, pode-se direcionar também uma crítica a toda filosofia dogmática, presa em seus fundamentos, que vê a espiritualidade como uma questão meramente teológica, no sentido de querer se livrar dessa temática que, para tal filosofia, é inferior a toda investigação racional⁶⁰.

4.5 A filosofia como discurso do espírito

No entanto, e como fora dito anteriormente, ao se dissolver na Filosofia, muitos conceitos e experiências religiosas também se tornaram laicos. Nessa perspectiva, até mesmo o Sagrado passa a ser identificado não mais com uma existência transcendente externa ao mundo e superior ao homem, mas algo acessível, como o amor, que, além de sacralizar as relações e a própria figura humana, está imerso no mundo (FERRY, 2012c, p. 329-330). Com isso, nem mesmo a dimensão espiritual ficará limitada a uma

⁶⁰ Esse embate entre filosofia e espiritualidade, ou mesmo, da filosofia analítica e crítica e espiritualidade é desenvolvido por Robert Solomon na obra *Espiritualidade para Céticos* (2003). Também Ferry realiza tal constatação afirmando que os filósofos se interessam unicamente as questões morais, políticas e científicas, desvalorizando o espiritual. Par isso ver *O anticonformista* (2012c).

interpretação religiosa, podendo ser vista sobre o prisma da razão e da laicidade e tendo por pressuposto a reflexão, a harmonia com a ciência e a liberdade do homem. Nesse sentido é que se pode falar de espiritualidade laica, entendida também como espiritualidade ateia, ou mesmo cética.

Diversos são os autores que tratam dessa forma de espiritualidade que excede as determinações religiosas⁶¹, e, em comum, todos valorizam a ideia de que a dimensão espiritual se identifica com a vida no presente. Nessa perspectiva, a espiritualidade remete a certos questionamentos que só encontram respostas adequadas sob o respaldo da Filosofia. Ou seja, quando o homem se questiona, não somente sobre a contradição entre amor e morte, mas sobre si mesmo e sua relação com o mundo e o outro, como propõe Ferry, é que se tem discernida a dimensão espiritual. Assim como Ferry, o filósofo americano Robert Solomon apresenta outros tantos questionamentos que se caracterizam como sendo manifestações dessa dimensão espiritual no homem:

Podemos ao mesmo tempo nos respeitar e adotar o tipo de humildade que nos põe no lugar certo no mundo? Como podemos aprender a pensar sobre nós mesmos em termos de nossas relações com outras pessoas, em termos de compaixão e Espírito partilhado, em contraste com nosso individualismo aquisitivo? Como podemos chegar a um acordo com as forças impressionantes e por vezes aterrorizantes em ação no mundo sem reduzi-las a tolices econômicas, políticas, conspiratórias ou apocalípticas? Como podemos cultivar as paixões nobres e exorcizar as banais (ou pelo menos limitar seu dano)? Como podemos conservar uma noção do quadro geral enquanto nos deixamos absorver por nossas esperanças, nossos medos e nossas aspirações, e pelos estados de ânimo e modas do tempo? (SOLOMON, 2003, p. 29-30).

Essas indagações, como se vê, levam a uma dimensão bem mais profunda do que o simples questionamento fideísta ou racional-materialista. Todas essas questões tocam o ser mais profundo do homem, desloca-o, fazendo com que ele perceba que o espírito nele, mesmo não sendo religioso, não se cala, porque “não ter religião não é um motivo para renunciar a toda vida espiritual” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 127). Afinal, conforme ressaltado por Ferry, estando a espiritualidade entranhada na existência do homem e em todas as questões relativas a essa mesma existência, não poderia ela estar distante da Filosofia que em toda a sua história consiste numa “sabedoria do amor, uma definição da vida boa ou uma espiritualidade leiga, sem passar por Deus nem pela fé” (FERRY, 2012c,

⁶¹ Nesse capítulo aborda-se, dentre outros, Comte-Sponville, Robert Solomon e Marià Corbí.

p. 312-313). Em nosso entender a visão de espiritualidade de Ferry é demasiado rasa, porque o autor não levou suficientemente em conta o fato de que a vida do espírito é mais do que a mera preocupação com a morte e uma conseqüente estruturação da vida boa; trata-se de uma dimensão que retrata a própria experiência que o homem tem de si, um grau de consciência de seu eu, que não se limita a um egocentrismo, mas que permite, a partir do reconhecimento, o esvaziamento de si mesmo.

É sabido que Ferry defende essa perspectiva altruísta da espiritualidade através do amor e das ações caritativas; no entanto, a espiritualidade não pode ser somente isso, nem mesmo uma simples atitude de pensar e refletir, mas “é o poder de pensar na medida em que tem acesso ao verdadeiro, ao universal” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 128) por isso,

[...] se espiritualidade significa alguma coisa, significa reflexão. [...], mas reflexões sobre o significado da vida e os sentimentos profundos que essas reflexões engendram. [...] A espiritualidade, como a filosofia, envolve aquelas indagações que não têm respostas definitivas, por mais desesperadamente que nossas várias doutrinas e dogmas tentem fornecê-las (SOLOMON, 2003, p. 31).

E nessa reflexão sobre o que a própria vida representa, o homem se depara com diversas situações em que a espiritualidade se torna, na ocular de Ferry, a força para o enfretamento das diferentes circunstâncias características da vida. Dessa forma, a espiritualidade permite ao homem enxergar a verdadeira situação de sua contingência, libertando-o, inclusive, do medo que paralisa, e, finalmente, conscientizando-o quanto à necessidade de se desprender das imaginações do passado ou das esperanças do futuro. Assim, tem-se impressa na alma humana a certeza de que a vida em sua singularidade exige simplesmente “viver o presente, habitar o aqui e agora” (FERRY, 2012a, p. 241) e assim “experimentar a eternidade” (FERRY, 2012a, p. 241), que subsiste mesmo quando o paraíso celeste não faz sentido.

4.6 Amor e espiritualidade

Não esperar pela vida eterna é também reformular a compreensão e a prática espiritual. Nesse sentido, ao propor uma espiritualidade laica, Luc Ferry caracteriza o amor como a própria exteriorização da mesma, porque esse sentimento intensifica as

ações humanas. Em *Espiritualidade para Céticos*, Robert Solomon (2003, p. 25-26) atesta nos seguintes termos essa ligação da espiritualidade e do amor:

O lugar para procurar a espiritualidade, em outras palavras, é aqui mesmo, em nossas vidas e em nosso mundo, não alhures. Mais perto do coração, a espiritualidade pode ser encontrada em nossas paixões mais nobres, em particular no amor. Amor trivial e ciumento não se qualifica, é claro. Mas ninguém que tenha experimentado amor expansivo, romântico, negaria que o sentimento é profundamente espiritual. Há espiritualidade também em nosso senso de humanidade e camaradagem, em nosso senso de família (o que não significa negar nem por um momento que a vida em família pode ser complicada e difícil), e ela pode ser encontrada nas melhores amizades. Há admiração e espiritualidade no sentimento de que não estamos no completo controle de nossas vidas, de que há forças que determinam nosso curso que não compreendemos, mas que ainda assim parecem ter algum propósito.

Como se depreende, é o amor e não as paixões triviais, ou segundo Ferry, as paixões violentas (FERRY, 2012b, p. 124-125), que permite ao homem expandir-se para além de si, garantindo com isso o encontro com o outro na integridade de si; isto é, o amor é a garantia de uma comunhão eficaz entre os homens e inclusive, assegura a fidelidade e o comprometimento, porque “quando instalado, mesmo que apenas como ideal, ou realidade, na vida cotidiana e familiar, o amor compromete a totalidade do ser humano” (FERRY, 2012a, p. 248). Nessa perspectiva, fica mais uma vez evidenciado o fato de que a espiritualidade laica não se rende ao fanatismo e mesmo ao imoralismo que lhe é tantas vezes atribuído, porque a fidelidade é oposta a todas as formas de irracionalismo e, portanto, a tudo aquilo que denigre a humanidade do homem. De uma maneira clara e resumida, Comte-Sponville (2007, p. 29) afirma: “A fidelidade é o que resta da fé quando a perdemos”. Assim, é possível reconhecer que existem valores, e mesmo certas atitudes humanas, que não se limitam a serem valores e atitudes exclusivas do homem religioso. Portanto, ser ateu não significa perder a fidelidade, nem mesmo a capacidade de amar o próximo.

Através dessa experiência fiel de amor, a espiritualidade laica assegura a permanência do transcendente nas experiências não religiosas. Afinal,

essa transcendência do outro que eu sinto na experiência do amor não é um princípio abstrato, uma ilusão idealista, um valor caído de um céu cósmico ou divino, mas uma experiência vivida, e mesmo a mais imanente e mais espontânea que existe: o amor, como a beleza, impõe-se a nós como uma espécie de transcendência. Mas essa transcendência

que me faz ‘sair de mim’, de meu egocentrismo, manifesta-se diretamente na intimidade mais secreta, na imanência mais radical à minha subjetividade sensível (FERRY, 2013, p. 93).

Nesse caminho, a espiritualidade não se limita às abstrações metafísicas, mas se torna vivências que, geradas pela sensibilidade, levam o homem às experiências mais íntimas e estreitas chegando mesmo ao coração (FERRY, 2013, p. 93). A espiritualidade laica é, portanto, a espiritualidade do coração e dos sentimentos nobres: aqueles que brotam da espontaneidade do amor, que se apresenta como um ideal de vida e faz do homem amante da própria vida. Nesse alto grau de intimidade e entrega, o amante percebe que “onde quer que estejamos e não importa o que façamos, acontece de pensarmos naqueles que amamos” (FERRY, 2012a, p.249), de tal maneira que os pensamentos se traduzem em ações efetivas em favor daqueles que são os objetos do amor.

Vê-se, assim, que a espiritualidade laica toma para si, mais uma vez, os pressupostos cristãos, principalmente ao falar do amor ao próximo (FERRY, 2013, p. 95-96). Tal gesto carrega um significado mais significativo do que parece: implica amar o outro como amo a mim mesmo, o que já seria, sem dúvidas, uma ação nobre de desapego⁶²e compaixão, mas o amor ao próximo é amor espiritual, no sentido de ser um amor que ultrapassa a materialidade e o aparente (FERRY, 2007, p. 102). No entanto, Ferry não comunga desse ideal de desapego, porque, para o autor, o amor é apegado no sentido de que gera no homem a constante preocupação com o outro, bem como é amor individual, portanto, direcionado à pessoa como tal. E o desapego geraria a ideia de um amor universal, impessoal. No entanto, e é evidente, não se trata de defender um apego ciumento e possessivo que impede o crescimento de si e do outro (FERRY, 2007, p. 110-114).

Trata-se, portanto, de um amor consciente e que conclama à responsabilidade desdobrando-se em proteção; de um amor que torna o homem empenhado em sanar os

⁶² Quando trata do desapego Corbí parece ser mais esclarecedor e profundo que Ferry porque naquele autor essa capacidade de se distanciar de todos os bens sejam eles objetos ou pessoas, permite ao homem um aprofundamento em si. O desapego é desprendimento em relação às coisas que resultam numa abertura ao todo. Diz Corbí que o desapego é a “[...] capacidade de distância das realidades pelas quais estou interessado; uma distância que é desapego, desimplificação e isso no mesmo ato de me interessar profundamente pela realidade em um completo estado de alerta. Essa distância e desapego comporta uma perda de identidade de mim mesmo e da situação na qual me encontro. Pela distância, o desapego e a perda de identidade, o ego, seus temores e desejos ficam esquecidos e silenciados” (CORBÍ, 2012, p. 84). Texto original: “[...]capacidad de distancia de las realidades por las que estoy interesado; una distancia que es desapego, desimplicación, y eso en el mismo acto de interesarme profundamente por la realidad en un completo estado de alerta. Esa distancia y desapego comporta una desidentificación de mi mismo y de la situación en que me encuentro. Por la distancia, el desapego y la desidentificación, el ego, sus temores y deseos quedan olvidados y silenciados” (CORBÍ, 2012, p. 84 – tradução nossa).

tormentos que se abatem sobre o próximo e que, por outro lado, lança esse mesmo homem na mais profunda angústia ao fazê-lo perceber sua impotência diante das muitas misérias que assolam os que ele ama. Tais questões, para o filósofo francês, dizem respeito ao espiritual e confirmam a possibilidade de uma espiritualidade laica que resguarda, por sua vez, o amor cristão como fundamento.

Não sendo submisso, o amor que embasa a espiritualidade é resultante da capacidade reflexiva do homem, pois, não o sendo, a espiritualidade seria privada e limitada, superficial e cega já que seria sentimentalismo e não permitiria a transformação pessoal, que é própria do espírito (FERRY; GAUCHET, 2008c, p. 101). Nessa lógica, pode-se também tomar por base a visão de Solomon que afirma que “a espiritualidade é um processo. O *self*⁶³ é um processo, e a espiritualidade é o processo de transformação do *self*” (SOLOMON, 2003, p. 34), por isso, a espiritualidade não pode ser um abandono do eu, mas uma afirmação do mesmo através das ações amorosas. Nessa perspectiva, o desprendimento e a lógica do desapego, como já dito, não fazem sentido, e a espiritualidade laica se distancia, por exemplo, da espiritualidade budista, que defende o desapego (FERRY, 2012b, p. 23-29), se aproximando mais da espiritualidade cristã que permite um amor apegado, mesmo que sendo um amor “em” Deus (FERRY, 2007, p. 105). Para a espiritualidade laica, porém, o apego experimentado no amor só denota a dimensão espiritual do homem quando está respaldado na razão, retirando-o da irracionalidade e do sentimentalismo cego. Daí o fato de que

defender uma concepção da vida espiritual fundada na paixão não é dizer que a espiritualidade é irracional. Tampouco as paixões são irracionais. Sustentarei que algumas paixões são definidoras da racionalidade, mas o cerne da minha tese aqui é que a vida espiritual é uma vida apaixonada e que nem espiritualidade nem paixão são irracionais (SOLOMON, 2003, p. 76).

Entre as paixões espirituais o amor é a mais radical, no sentido de ser a mais profunda, a ponto de fazer com que o homem se alegre com os que estão alegres e se compadeça dos que sofrem. Nesse ponto, vislumbra-se o mergulho do homem em sua dimensão espiritual mediado pela compaixão que somada ao pensamento alargado

⁶³ Robert Solomon, em *Espiritualidade para céticos* compreende como Self “esse sentido comunal de self como alma, que se manifesta em sua forma mais imediata como compaixão. [...] Alma e espiritualidade encontram sua base natural nessa concepção de uma noção ampliada e intensificada do self comum compassivo” (2003, p. 288).

permite que o bem seja feito ao outro independentemente da cultura, da raça, da religião, da pátria e das opções sexuais.

Afastando-me de mim mesmo para compreender o outro, alargando o campo de minhas experiências, eu me singularizo, já que ultrapasso ao mesmo tempo o particular de minha condição de origem para aceder, se não à universalidade, pelo menos ao reconhecimento cada vez maior e mais rico das possibilidades que são da humanidade inteira (FERRY, 2007, p. 289).

Assim, o amor certamente se apresenta como a melhor resposta do laicismo para o fim do religioso, tendo em vista que, ao reinterpretar o amor agápico dando a ele uma conotação secular, prova que esse amor não se limita a ser um amor praticável somente ao cristão, mas se torna o embasamento da ação cotidiana do homem ateu. E o que seria isso senão o cerne da prática espiritual?

4.7. Os fundamentos da espiritualidade laica: paralelos à proposta de Ferry

No que concerne a espiritualidade, o amor, para Ferry, responde a tudo; no entanto, são necessários outros elementos que auxiliam o homem a se aproximar dessa totalidade. Neste aspecto Ferry não levou suficientemente em conta a necessidade de apontamentos práticos para a concretização dessa espiritualidade. O autor se contenta em apresentar o fundamento da espiritualidade laica sem, dar um direcionamento ao homem para a vivência da mesma. Talvez, Ferry tenha optado por não o fazer, afim de não dar à sua filosofia um caráter religioso de institucionalização da espiritualidade. Todavia, o autor limita a espiritualidade à abnegação que o homem faz dos próprios desejos em favor daqueles que ele ama e também dos que nem mesmo conhece. O primeiro se dá na entrega ilimitada que se faz em favor dos entes queridos, familiares e amigos, e o segundo através de ações humanitárias despertadas pela compaixão. Se se colocam em prática as propostas fundamentais da espiritualidade laica de Ferry, certamente, não seria preciso nenhum acréscimo a essas mesmas práticas; sabendo de suas imperfeições e dificuldades, o homem pós-moderno se vê necessitado de artifícios que o auxiliem nessa trajetória espiritual.

Não encontrando tais considerações em Ferry, assumem-se aqui as propostas de Comte-Sponville e Robert Solomon, expressas consecutivamente em *O espírito do*

ateísmo e Espiritualidade para céticos, como “bengalas” nessa trajetória que o homem faz de aperfeiçoamento espiritual. Dessa maneira, somar-se-ão ao amor tão defendido por Ferry atitudes que oportunizam ao homem superar tudo aquilo que dificulta a autêntica prática espiritual, como a correria do cotidiano, o barulho do mundo e as seduções da técnica. Essas atitudes são: a reverência, o reconhecimento do outro, a simplicidade, a unidade, a aceitação, o silêncio, a autorrealização, dentre outros. Desse modo, a espiritualidade proposta por Ferry se torna mais acessível ao homem comum não se limitando em ser um projeto de vida espiritual sem efeito.

Com o intuito de fazer da espiritualidade laica algo praticável, tem-se a reverência como abertura da trajetória (SOLOMON, 2003, p. 95). Segundo Solomon, é a reverência que permite ao homem se conscientizar de seus limites espirituais. A reverência ajuda a reconhecer a necessidade de se elevar, no amor e pelo amor, a um mundo suprapessoal, porque “ser reverente significa reconhecer os próprios limites mesmo em relação às pessoas mais fracas e às criaturas mais débeis do mundo. Isso, mais uma vez, implica responsabilidade, não mera humildade” (SOLOMON, 2003, p. 96-97). A reverência, no entendimento de Solomon, não se identifica com a admiração pelas coisas belas ou pelas belas ações humanas, apresentando-se assim como uma passividade do homem diante do mundo e dos outros, mas é engajamento e responsabilidade (SOLOMON, 2003, p. 97). Nessa linha de pensamento, a reverência faz de cada homem um indivíduo relevante (enquanto engajado) e consciente de suas possibilidades (enquanto responsável), porque se realiza enquanto alguém chamado para a prática do bem. Poder-se-ia identificar essa reverência com a confiança que o homem tem em si mesmo ao reconhecer que mesmo limitado e finito pode ampliar seu campo de atuação através do compromisso com as dores do mundo (SOLOMON, 2003, p. 98). Então, nota-se que a reverência, assim tratada, é elemento básico para a concepção de consciência alargada ou expandida que Luc Ferry propõe em sua espiritualidade laica. Não é possível a saída de si mesmo sem a devida confiança em si e em suas possibilidades.

Segue um segundo passo importante, que é o reconhecimento do outro e do mundo. Trata-se, nesse aspecto, de uma atitude mística que coloca o homem numa situação desconfortável com as pessoas e o universo, afastando-os do habitual e do costumeiro e descortinando para ele o misterioso e o desconhecido. Essa experiência é percebida na relação do homem com a natureza e resume a experiência mística que conscientiza o homem de sua pequenez diante do mundo. Nessa relação homem-universo é que Comte-Sponville localiza a liberdade humana. Diz o autor: “O eu é uma prisão.

Tomar consciência da sua pequenez [...] já é sair dela. É por isso que a experiência da natureza, em sua imensidade, é uma experiência espiritual – porque ela ajuda o espírito a se libertar, ao menos em parte, da pequena prisão do eu” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 139). Essa sensibilidade que o desconhecido evoca e que chega até mesmo a amedrontar o homem faz com que ele se ponha numa atitude de contemplação e, o que pode parecer contraditório, de ação. Vê e admira-se com aquilo que se apresenta a ele, e se tem, da mesma forma, a necessidade de descobri-lo e conhecê-lo.

Essa atitude do materialista em relação ao mundo pode embasar a espiritualidade humanista e laica do filósofo francês não no sentido de identificar o mundo com o divino (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 141), mas como impulso que move o homem ao conhecimento do mistério. Do mistério que é característica própria do ser humano, porque há nele, da mesma forma que no universo, uma imensidão ainda não conhecida nem vista na qual a ponte de acesso é a espiritualidade (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 152-153).

Consciente de que se conhece muito pouco do outro e de seus mistérios insondáveis, o homem reconhece a pequenez de suas certezas. Ao reconhecer-se pequeno, torna-lhe possível, e até aconselhável, a anulação de seu egocentrismo e, ao mesmo tempo, a anulação de sua cômoda passividade diante dos sofrimentos alheios através, por exemplo, da compaixão, a fim de desbravar o novidadeiro e transformar a espiritualidade em ação. O acalantar de todas as certezas torna possível ouvir e entender o outro, sendo esse, segundo Corbí, em sua obra *Reflexiones sobre la cualidad humana*, um dos caminhos possíveis para a abertura e o conhecimento da interioridade. A proposta carrega em si uma dialética visível: o outro se torna uma motivação para a saída que o homem faz do próprio ego e, ao mesmo tempo, promove o retorno humilde a esse mesmo ego que agora se vê frágil. Afirma o autor:

Temos de ser capazes de silenciar completamente nossas interpretações habituais, nossas avaliações habituais da realidade; temos de conseguir parar por completo nossas formas habituais de atuar e temos de colocar num parêntesis completo o que são nossas normas, de fato intocadas, de viver. Somente esse silenciamento completo de nossos padrões de leitura, avaliação, atuação e de vida pode nos permitir a aproximação clara, franca e desinteressada de nós mesmos por interesse da realidade (CORBÍ, 2012, p. 84)⁶⁴.

⁶⁴ Texto original: “Hemos de hacernos capaces de silenciar por completo nuestras interpretaciones habituales, nuestras valoraciones habituales de la realidad; hemos de conseguir parar por completo nuestras formas habituales de actuar y hemos de poner en un parêntesis completo lo que son nuestras normas, de hecho intocadas, de vivir. Sólo este silenciamento completo de nuestros patrones de lectura, valoración, actuación y de vida puede permitirnos el acercamiento limpio, franco y desinteresado de nosotros mismos por interés de la realidad” (CORBÍ, 2012, p. 84 – tradução nossa).

Assim sendo, o silêncio dá liberdade ao homem e torna possível ver o mundo de forma diferente: “É como se de repente tudo fosse novo, singular, estranho, surpreendente, não irracional, claro, mas inexplicável ou incompreensível, como que além de toda razão[...]” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 152) e por isso incapaz de ser traduzido em palavras.

Dessa forma, desponta o silêncio como outra característica da espiritualidade laica. Afinal, mais que um silêncio diante do mundo, silencia-se o ego que tudo descreve e acredita conhecer, “é como que uma suspensão do monólogo interno, do pensamento argumentativo ou conceitual, do sentido” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 159). Assim, torna-se possível a proximidade com a verdade de si, no sentido de um autoconhecimento, e mesmo, da verdade do outro, sem, no entanto, atribuir a ele as verdades próprias. Como caminho espiritual, o amor é silêncio, porque só alcança o transcendente permitido na relação dos amantes, na medida em que silenciosamente se abre à totalidade do outro. É, por exemplo, a experiência que se tem de olhar nos olhos e percorrer o abismo da alma daquele que se encontra à frente, reconhecendo, pelo olhar, a dor e o sofrimento, as penas e provações, ou mesmo a verdadeira felicidade que experimenta a alma silenciosa diante de nós.

Por isso, o contato silencioso com o outro é a característica de uma experiência transcendente na imanência que leva o homem à plenitude. Nele não há mais esperança nem falta, não há mais o desejo de que o outro se adeque ao que se pensa ou que se deseja dele (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 154). O outro está silenciosa e completamente diante de mim, de maneira tal que o que resta é, nada mais, que gozar da plenitude dessa experiência de amor. Somente quando o homem faz algo por aquele que ele ama e quando abre mão de seus interesses, gratuitamente em favor dos que precisam de sua atenção, é que acontece a experiência de plenitude no tempo presente.

Como você poderia desejar outra coisa? Não há mais carência a satisfazer em você. Não há mais sede. Não há mais avidez. Não há mais cobiça. Porque você tem tudo? Não. Mas porque você está livre (é aqui que isso toca a espiritualidade) da própria posse. Não há mais que o ser sem pertencimento [...] (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 155).

E esse não pertencimento é que caracteriza o homem que ama, porque no amor simplesmente se ama e nada mais se almeja senão permanecer nessa experiência. É o sentimento que toma o homem quando age por amor em favor do outro, um sentimento que se prolonga no sentido de, mais que gerar o bem-estar, plenifica os amantes. A essa

plenitude Ferry chamará *momento de graça*, não no sentido cristão do termo, ou seja, no sentido de um dom recebido da divindade, mas a experiência de unidade e harmonia vivenciada na relação com o outro. Por isso, o ponto de partida para essa experiência de plenitude é a graça que não deixa o homem tombar no abismo da angústia que, de certa forma, pode invadi-lo ao se esvaziar de si mesmo. Nessa concepção afirma Ferry:

Não parto simplesmente da ‘angústia’, que é de fato uma espécie de experiência-limite, mas simplesmente da ideia de que a reconciliação com o mundo, a fusão ou o amor universais não definem em nada, a meu ver, a sabedoria. [...] não sou de forma alguma insensível a essa paz, a essa harmonia, que a fusão permite. É até, em certo sentido, certa forma de ‘graça’ (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 296).

Essa experiência da graça, por sua vez, tem em Comte-Sponville o nome de ênstase, que é a atitude inversa daquela que o místico experimenta com o outro totalmente diverso e transcendente (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 145). A ênstase é “a experiência de uma interioridade (mas que me contém e que eu não contendo), de uma imanência, de uma unidade, de uma imersão, de um dentro” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 146), como se o transcendente e totalmente diverso estivesse na interioridade do próprio homem até mesmo porque esse transcendente somente é compreendido a partir da interioridade mais profunda e pessoal. Esse é o sentimento que a moral, a liberdade e a espiritualidade, por vezes, desperta no homem laico.

Sentir-se ou estar completo não é, no entanto, motivo de orgulho e vanglória do ego; afinal, o fato de depender da relação com o outro exige do homem um desprender-se de si. Assim, a plenitude exige a simplicidade e a atenção, oportunizando ao homem a fuga das tiranias do ego e o reconhecimento da decadência do outro, que de certo modo, é também a sua decadência (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 155-156). Logo, a simplicidade que a espiritualidade contém aprofunda o autoconhecimento porque

paramos de nos olhar: vemos. Paramos de fingir: agimos. Paramos de esperar: estamos atentos. Há coisa mais simples que a simplicidade? Há coisa mais rara? É constituir uma unidade consigo mesmo, a tal ponto que não há mais si mesmo: há apenas o um, há apenas o ato, há apenas a consciência” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 157)

Então, é possível entender a espiritualidade como uma experiência imanente, porque mantém uma íntima relação com a interioridade que a é casa de sentimentos comuns a toda a humanidade, portanto, da transcendência. Desse modo, a espiritualidade

como relação com a transcendência externa ao mundo perde sentido, porque expressa nada mais que o niilismo moderno. Segundo Ferry, se a espiritualidade se relaciona às coisas externas ao mundo, então ela se torna “negadora da vida, uma vez que só foi inventada para melhor julgá-la e condená-la” (FERRY, 2004, p. 70). Por isso deve-se evitar a armadilha que o Cristianismo legou valorizando o além em detrimento do aqui. Essa perspectiva do autor se embasa na crítica nietzschiana à desvalorização da vida terrena difundida pelo Cristianismo (FERRY, 2004, p. 70-71). Sendo assim, “se a atitude que julga a vida em nome de um critério externo, se o pensamento que opõe o ideal ao real é veneno por excelência, é preciso tomar o máximo cuidado possível, evitar entrar nessa lógica funesta” (FERRY, 2004, p. 70), de maneira tal que a espiritualidade laica deve se apresentar como uma forma singular de fuga das venenosas concepções que inferiorizam a vida. Como se tem visto, a espiritualidade tomada sob a ótica filosófica – base da espiritualidade laica de Ferry – é o verdadeiro antídoto às formas espirituais da transcendência extramundo sem, no entanto, descartar a experiência do eterno no tempo. A partir disso, começa-se a vislumbrar outra característica da espiritualidade laica, muito familiar à espiritualidade cristã; no entanto, interpretada sob outra perspectiva: trata-se da experiência de eternidade como consequência da relação estabelecida entre os amantes.

Mas a eternidade é mais que uma experiência amorosa, ela é a supressão do tempo feita, por vezes, em situações agradáveis, como prolongação do presente (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 160). Diante de uma obra de arte, ao escutar uma bela música, ao perceber na natureza a própria manifestação do belo, ao se deleitar numa convivência fraternal, entre amigos e também quando se conquista um sorriso sincero, torna-se nítida a experiência do eterno no *Cronos*. Essa experiência que anula o ego, ao elevá-lo a uma dimensão de prazer intenso, duradouro e radical, não se identifica, necessariamente, com a experiência de outra vida, que sequer é possível saber a existência. Nos termos da espiritualidade laica, esta experiência de eternidade está relacionada a esse mundo, ou, nos termos da fenomenologia de Husserl, ao mundo da vida, traduzindo-se como uma eternidade presente. Nas considerações da filosofia analítica, aqui representada pelo autor do *Tractatus logico-philosophicus*, se lê:

Se por eternidade não se entende a duração temporal infinita, mas a atemporalidade, então vive eternamente quem vive no presente. Nossa vida é sem fim, como nosso campo visual é sem limite. A imortalidade temporal da alma humana – ou seja, sua sobrevivência eterna ainda após a morte – não apenas não está de modo algum assegurada, mas, acima

de tudo, essa suposição absolutamente não se presta ao que com ela sempre se pretendeu (WITTGENSTEIN, 1968, p. 128).

Nesse aforismo (6.4312) de Wittgenstein, afirma-se a centralidade do presente, que pode ser lida sob a ótica da espiritualidade aqui proposta, pois a mesma acontece na medida em que o homem se interessa por toda a realidade que o afeta de imediato. No amor, nada mais se tem a fazer do que valorizar o presente como o momento propício ao atendimento dos clamores daqueles que mais precisam, sejam eles íntimos ou desconhecidos, conduzindo o homem, mais do que a uma experiência de profunda introspecção e intimidade com o espírito que apenas se dá no tempo presente, à ação (FERRY, 2012b, p. 148-149). Dessa forma, a eternidade vivenciada na espiritualidade laica não se confunde com a ideia cristã de imortalidade, de forma que “a vida bem-sucedida, a vida boa é a que consegue viver o instante sem condenação nem veto” e ainda “no sentimento consumado de que não há mais diferença entre o presente e a eternidade” (FERRY, 2004, p. 120).

A ideia de que o eterno se dá no tempo é percebida na contemporaneidade desde as formulações dos filósofos da desconstrução, cujo exemplo singular é Nietzsche. Mais ainda, o filósofo da suspeita já havia estruturado toda uma experiência de eternidade no presente pautada no amor. Em *Ecce homo* o autor afirma: “Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade” (NIETZSCHE, 1995, p. 51). Ora, a fórmula de Nietzsche traduz claramente a proposta de Ferry de uma espiritualidade que não nega a vida em detrimento de outra e apresenta sua singularidade no plano terreno onde a salvação se dá. Consequentemente o homem será capaz de afirmar a vida, não de uma maneira leviana e aleatória, mas de forma responsável, consciente de que o presente é o que dura por excelência e, portanto, o único momento em que se pode fazer algo (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 162).

Nesse contexto, a espiritualidade tem por fruto a serenidade que é o “ser-no-presente da consciência e de tudo” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 163), um modo de estar no mundo sem se deixar perturbar e, sobretudo, agindo de maneira corajosa. Afinal, a serenidade não é inação ou mesmo indiferença, mas ação sem medo e, em o sendo, permite inclusive o desenvolvimento da consciência social de responsabilidade. Não é possível alcançar a serenidade quando se esconde por detrás de uma “pseudo-compaixão” que visa unicamente o interesse pessoal ou o desejo de reconhecimento. Não somente no âmbito privado, mas também no âmbito político, não se pode confundir “o cinismo dos Estados que se protegem por trás da ação humanitária com a sua utilidade real e a nobreza

que ela tantas vezes já demonstrou” (FERRY, 2012b, p. 170). O interesse sutil que, por vezes, políticos e homens comuns somam à suposta compaixão tornam a caridade e a benevolência desacreditada, porque insuflam na compaixão o malicioso desejo do bem de si em detrimento do bem do outro. Não se pode ser sereno em tais atos, portanto, não se trata de ações verdadeiramente espirituais. De outro modo, quando se propõe a “lutar contra o mal, combater a infelicidade dos outros e, ao risco da própria vida, partir para terras distantes” (FERRY, 2012b, p. 172), o desprendimento se apresenta como única possibilidade. Assim,

para poder se interessar sem condições por toda a realidade, haverá que se cultivar a distância interior em relação às coisas, pessoas, situações e o desapego dos próprios interesses. Se pretenderia conseguir um desapego completo. O desapego e distanciamento não é falta de interesse nem frieza diante de tudo, senão distanciamento dos próprios benefícios para poder ter um autêntico interesse por todas as coisas (CORBÍ, 2012, p. 86).⁶⁵

A espiritualidade amadurece na medida em que o homem se interessa por toda a realidade, e isso exige o desapego que caminha de mãos dadas com a serenidade e ambos concorrem, como se vê, para o aperfeiçoamento do amor. Dessa forma, continua Corbí (2012, p. 88): “Somente quem é capaz de se distanciar do desejo, das interpretações e valorações que impõe e das ações que desencadeia pode se interessar pelas realidades mesmas. Somente esse é livre em relação às realidades e a si mesmo”.⁶⁶

No entanto, todos esses elementos dos quais o homem dispõe para seu aperfeiçoamento espiritual exigem o esforço e o compromisso de vivê-los cotidianamente, ou, em termos religiosos, fazendo da compaixão e do amor um ritual no sentido de ser uma ação vivida e repetida e não simplesmente gestos e palavras de valor simbólico/real que expressam o desejo do crente de estar em íntima ligação com o divino. Sobre tal aspecto ritualístico Solomon (2003, p. 51) afirma:

⁶⁵Texto original: “Para poderse interesar sin condiciones por toda la realidad, habrá que cultivar la distancia interior con respecto a cosas, personas y situaciones y el desapego de los propios intereses. Se pretendería conseguir un desapego completo. El desapego y distanciamento no es falta de interés ni frialdad frente a todo, sino distanciamento de los propios beneficios con el fin de poder tener un auténtico interés por todas las cosas” (CORBÍ, 2012, p.86 – tradução nossa).

⁶⁶ Texto original: “Sólo quien se hace capaz de distanciarse del deseo, de las interpretaciones y valoraciones que impone y de las acciones que desencadena, puede interesarse por las realidades en ellas mismas. Sólo ese es libre con respecto a las realidades y con respecto a sí mismo” (CORBÍ, 2012, p. 88- tradução nossa).

Ritual e prática não são apenas a expressão da espiritualidade, mas o meio para sua realização mediante repetição e familiaridade. [...]. Insistir em que os rituais espirituais têm de ser rituais religiosos ou negar por completo a importância do ritual é ignorar tanto a realidade do desenvolvimento espiritual quanto o significado da inventividade e da engenhosidade individual. Mas o melhor da religião é a espiritualidade, e o cerne da espiritualidade é atividade sincera cheia de sentimento inteligente, ação, razão e paixão juntos.

Compreendendo-se o amor como um ritual da espiritualidade laica, afirma-se, mais uma vez, a importância do presente e do mundo. O ritual é a prática do amor e assim o sendo, ele permite a realização pessoal ao promover uma relação intersubjetiva de respeito e compreensão. Por trás de toda ação amorosa, tem-se a manifestação do próprio amor: “Por trás dos signos, desvendamos uma vontade subjetiva de entrar em relação com outrem, e é somente sob tal condição que o efeito de sentido pode ser crido” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 267). Nessa lógica, não se pode olvidar o fato de que o indivíduo deve ser consciente dessa relação de amor estabelecida com o outro possibilitando a afirmação de uma vida interior.

4.8 Espiritualidade e consciência

Como consciência de si, a espiritualidade, mais uma vez, se aproxima da liberdade, porque salva o homem das prisões do inconsciente, assim como de todas as formas de determinismo (FERRY; VINCENT, 2011, p. 75). Ao se tornar consciente de si, o homem foge de todas as ilusões fantasiosas que lhe roubam a individualidade. Com isso, a espiritualidade é vista não como alienação do eu e, portanto, não como uma ilusão, mas como princípio da liberdade (FERRY, 2007, p. 282). Nesse sentido, Marx estaria equivocado ao afirmar o determinismo da consciência em relação à matéria, quando diz que “a produção de ideias, de representações e da consciência está em primeiro lugar direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens” (MARX, 1999, p. 20), e numa afirmação ainda mais contundente o equívoco se apresenta em relação à dimensão espiritual: “A produção das ideias dos homens, o pensamento, as suas relações espirituais aparecem, sob este ângulo, como uma emanção de sua condição material” (MARX, 1999, p. 20), pois não é porque a transcendência se tornou imanente que, como se tem visto desde o primeiro capítulo, pode-se reduzir o espiritual à materialidade e ao determinismo cultural. Como prova dessa controversa concepção

marxista têm-se as ações altruístas que com grande clareza afirmam a dimensão espiritual do homem permitindo ultrapassar os determinismos naturais e a alienação da consciência (FERRY, 2007, p. 289). De fato, afirma Ferry, “ se eu seguisse sempre minha natureza animal, é provável que o bem comum e o interesse geral poderiam esperar longamente até que me dignasse ao menos considerar sua eventual existência” (FERRY; VINCENT, 2011, p. 39); contudo, a transcendência que habita a interioridade motiva o homem a se desvencilhar dos interesses pessoais.

Em *O espírito do ateísmo*, Comte-Sponville, embora sendo um materialista, ajuda a compreender a necessidade de eliminar, através da reflexão, tudo aquilo que determina as ações humanas, por exemplo, a infância e o inconsciente, o meio e também o eu que tende a aprisionar o homem em si, para ser livre e desprendido, e realizar, assim, a mais sublime experiência espiritual (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 172-173). Para isso, a Filosofia se apresenta como guia autêntico da vida espiritual, porque

filosofar é aprender a se desprender: não nascemos livres; tornamo-nos livres, e nunca acabamos de nos tornar. [...]. Talvez porque ninguém é prisioneiro, senão de si, dos seus hábitos, das suas frustrações, dos seus papéis, das suas recusas, do seu psiquismo, da sua ideologia, do seu passado, dos seus medos, das suas esperanças, dos seus juízos.... Quando tudo isso desaparece, não há mais prisão, nem prisioneiro: não há mais que a verdade, que é sem sujeito e sem amo (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 174).

Liberdade e eternidade tornam-se, portanto, componentes singulares da espiritualidade humana, de maneira que, livres do inconsciente que é a prisão do homem no passado e nos desejos, como quer Freud, resta o presente como única realidade (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 149).

Vê-se, assim, que espiritualidade e consciência permitem a aceitação do real e o compromisso com essa mesma realidade, porque a espiritualidade não aliena a vida; ao contrário, ela ajuda a aceitá-la e a vivê-la de maneira mais saudável, apesar do reconhecimento de todas as dificuldades e imperfeições experimentadas no dia a dia (FERRY, 2013, p. 239), de forma que a espiritualidade não pode estar associada a um desejo de fuga do real, ou de criação de mecanismos de consolo resultantes da imaginação. Sendo assim, espiritualidade e inconsciente não caminham juntos, porque a espiritualidade implica o reconhecimento dessa decadência que é característica do humano e, mais que isso, traduz a aceitação das limitações (FERRY; VINCENT, 2011, p. 81). Por isso, muitas vezes a espiritualidade é angustiante, porque, longe de se

apresentar como um discurso simplista e utópico de supremacia do homem, ela lança esse mesmo homem numa reflexão do real como realidade fugaz e imperfeita.

A lucidez advinda da racionalidade espiritual arranca o indivíduo da comodidade experimentada pelo homem nas ilusões utópicas, bem como nas ilusões da fé, que julga a vida a partir de um critério externo a ela (SOLOMON, 2003, p. 137). Dessa forma, é lúcido todo homem que questiona o real e responde conscientemente “aos desafios de uma existência ‘humana, humana demais’” (FERRY, 2004, p. 63). O que mais poderia ser essa aceitação da humanidade do homem, o reconhecimento da realidade e a valorização da vida, senão uma atitude consciente do conhecimento de si? (SOLOMON, 2003, p. 141). Na melhor das hipóteses, o homem não seria mais consciente, e também mais espiritualizado à medida em que, para falar como Nietzsche, derrubam-se os ídolos que transcendem esse mundo alienando o homem de si mesmo? Afinal, apegando-se aos ídolos forja-se um mundo que desvaloriza a vida e sua realidade, um mundo que escraviza o eu em fórmulas etéreas (FERRY, 2004, p. 63-64). Contrariamente a esse ideal de santidade transcendente que desvaloriza o humano Nietzsche (1995, p. 72) afirma:

‘Onde vocês veem coisas ideais, eu vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas! ’... Eu conheço mais o homem.... Em nenhum outro sentido a expressão ‘espírito livre’ quer ser entendida: um espírito tornado livre, que de si mesmo de novo tomou posse.

Assim sendo, somente quando se desfaz dos ídolos é que o homem encontra de forma profunda a liberdade, não somente a liberdade entendida em termos de se estar subjugado por algo externo, mas a liberdade advinda da consciência (FERRY, 2004, p. 67). No entanto, a tomada de consciência de si não é suficiente para que o homem responda a todos os tormentos da existência, afinal “mesmo a mais sublime saúde mental não nos impediria nem de morrer, nem de perder um ente querido, nem de sofrer, nem, eventualmente, de nos entediar, ou de sermos infelizes no amor” (FERRY, 2012a, p. 251), de modo que à consciência é somada a espiritualidade. Dito isso, vê-se que a espiritualidade é caracterizada como resultado da necessidade que se tem de significar a vida aceitando-a acima de tudo como uma vida em relação, ou seja, como uma vida de laços e de dependência de outrem.

Afinal, a busca pelo conhecimento de si não se dá somente num processo de introspecção, mas no sentido oposto, como saída de si. É assim que o homem pode se conhecer e é nisso que a espiritualidade se torna uma expansão do eu o que o amor,

certamente, só tem a corroborar (FERRY, 2007, p. 282). Nessa continuidade, quando transborda seu eu na relação com outrem, o homem percebe o que ele mesmo é através do que o outro é, ou seja, na saída que o ego faz de si em direção àquilo que está fora, fica transparente o que sou (FERRY, 2007, p. 285). A relação é, nesse sentido, uma maneira de conscientizar-se acerca da própria existência, porque nela, por mais que seja anulado o egoísmo característico do homem, não se anula a individualidade como numa fusão. Essa não anulação é demonstração clara do limite entre aquilo que eu sou e aquilo que o outro é (FERRY, 2013, p. 247). Por isso, Sartre tem razão ao afirmar que não se é o que o outro é, nem mesmo o homem pode se ver como o outro o vê; no entanto, se é a partir do olhar que o outro lança sobre mim e, por isso, esse outro pode se apresentar como um inferno. Dessa maneira, descobre-se no outro aquilo que não sou, e por assim ser, amá-lo é amar para além de mim mesmo, o que novamente desperta o homem para o fato de que “se a consciência se afirma frente ao Outro, é porque reivindica o reconhecimento de seu ser, e não de uma verdade abstrata” (SARTRE, 2011, p. 310). Ou seja, mesmo diante desse outro que olha, a consciência que se tem de si mesmo permite ao eu se desprender de qualquer essencialismo abstrato, de maneira tal que

o ser humano, através dessa experiência única e misteriosa da consciência, faz a prova da dualidade: desde que ele começa a olhar-se a si mesmo, ele não é mais inteiramente o que ele é. É este ‘não’, esta distância de si, este ‘buraco no ser’ que Sartre denomina o ‘nada’. Poderíamos dizer do biologismo, da psicanálise dogmática e do marxismo que eles [...] negam a presença do nada no ser humano (FERRY; VINCENT, 2011, p. 83).

No entanto, a tomada de consciência e o olhar para a interioridade que a relação com o outro permite faz perceber que no homem não há limites de ser, ou seja, não se está preso numa essência estabelecida. E essa relação com a alteridade também não é limite, porque a relação é transcendência imanente: é o eu que sai de si em direção ao outro e que experimenta essa relação na sua interioridade mais profunda (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 151). Em *Espiritualidade para céticos* Solomon identificará essa relação estabelecida com o outro com a própria alma humana. Assim, “em vez de pensar a alma como inserida nas nossas profundezas, por que não olhar em outra direção, para fora, e pensá-la como aquilo que transcende nossa individualidade e nos une a outras pessoas e ao mundo em geral?” (SOLOMON, 2003, p. 278). Então, a relação com o outro novamente é afirmada como competência da espiritualidade, porque não é possível existir somente para si, isolando-se no egoísmo e empobrecendo as

possibilidades de vida. Pensar a alma segundo a ótica de Solomon é identificá-la com as paixões mais límpidas, como o amor, o zelo, a compaixão, e mesmo com a capacidade que se tem de desenvolver as mais variadas virtudes, e tudo isso fundamenta o que Ferry denomina de transcendência no homem. Afirma o autor: “Não consigo encontrar outro termo para designar o que, nele (o homem), excede o inteiro reinado da natureza, logo da matéria, e suscita com isso nosso respeito” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 151).

Junto a essa transcendência não é possível descartar a fragilidade desse mesmo homem; afinal, não se trata de um ser formidável que ocupa o lugar de Deus (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 152). E por ter consciência dessa sua fragilidade é que pode abandonar o egoísmo e abrir-se à compaixão, tendo em vista que

a compaixão é uma consciência aguda de nossa interconexão com os outros, não só no nível da compreensão intelectual, mas também com base no *sentimento* imediato (e aqui sentimento obviamente inclui compreensão). Pela compaixão, até aqueles de nós que têm vidas surpreendentemente afortunadas e confortáveis podem partilhar do sofrimento de outros, não apenas de modo indireto, mas pela compreensão apaixonada de como todos nós, em certo sentido, partilhamos da vida e de suas dificuldades (SOLOMON, 2003, p. 287).

Nesse segmento, não procede a ideia de que o não crente, o agnóstico ou cético são homens frios, egoístas e presos em seus interesses, incapazes de olhar as dores do mundo ou de não se compadecer delas simplesmente por não serem religiosos ou fiéis cristãos. Sendo a espiritualidade, nos termos vistos, uma dimensão que ultrapassa o religioso (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 10), lançar-se-á por terra todo o tipo de juízos preconceituosos que são formulados contra aqueles que não creem.

4.9. Porque o crente não pode ser superior aos que não creem

Terminada a análise das práticas e comportamentos favoráveis à espiritualidade laica e, conseqüentemente, tendo afirmado a viabilidade dessa espiritualidade como uma prática real, – apesar da difícil aceitação em relação à mesma, principalmente por parte

de alguns filósofos contemporâneos⁶⁷—, resta caracterizar o praticante⁶⁸ dessa espiritualidade. Vale lembrar que a necessidade de tal caracterização surge como resposta ao enorme preconceito sofrido por aqueles que se declaram ateus (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 46- 49).

Fruto de uma história social, política e moral permeada de concepções cristãs, o homem pós-moderno ainda vê como desumano, odiável, desrespeitoso, insolente e decadente os comportamentos, o modo de compreender o mundo e o homem, e porque não, a própria espiritualidade dos ateus (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 45-46). Muitos, inclusive, consideram impossível a ideia de uma espiritualidade laica, porque acreditam que a espiritualidade é um componente da religião e, por isso, possível unicamente aos crentes (SOLOMON, 2003, p. 22). Trata-se, no entanto, de um erro corrente que deve ser superado, tendo em vista a existência de uma espiritualidade que ultrapassa os limites do religioso e da fé, embasando-se num sentimento que não se limita em ser exclusividade dos religiosos (SOLOMON, 2003, p. 25). Não se pode atribuir unicamente aos não crentes as atrocidades e barbaridades presenciadas cotidianamente. A história está permeada de exemplos que ilustram esse equívoco, somam-se a isso diversos acontecimentos contemporâneos: não são poucos os casos de religiões que ainda têm declarado guerras ou que matam aqueles que não comungam de sua fé; também não são poucos os fatos passados que denunciam torturas, julgamentos e condenações aplicados pelas religiões⁶⁹ aos que não se submetiam ao credo e a seus dogmas. No entanto, o mais importante é o fato de que o amor é maior que a fé e por assim o ser a lógica da espiritualidade laica é inversa à do crente que tantas vezes, — e é visível essa crítica em *A essência do Cristianismo* de Feuerbach —, prendendo-se no discurso fideísta e na defesa de que é preciso amar em Cristo aqueles que creem no Cristo, deixam para depois o amor aos demais⁷⁰. Na espiritualidade laica, por sua vez, tem-se declarada a necessidade de um amor sem limites, que exige do homem esforço e empenho para sua concretização. Quando a fé é superior ao amor não é possível olhar a todos como iguais;

⁶⁷ De modo especial a filosofia contemporânea ocidental que vê filosofia e espiritualidade como díspares. Sobre isso dirá Robert Solomon: “Espiritualidade e filosofia foram tão frequentemente pensadas como antagonistas, pelo menos no Ocidente, que mencioná-las simultaneamente choca e insulta muitos filósofos” (SOLOMON, 2003, p. 53). Aqui o autor pensa especialmente na filosofia analítica e na filosofia da ciência.

⁶⁸ Aqui o termo empregado não remete a uma ideia de prática de fé institucionalizada, guiada por dogmas ou pela crença numa divindade infalível que é venerada ou adorada por seus praticantes, mas como prática cotidiana do amor que essa mesma espiritualidade defende como embasamento.

⁶⁹ A Inquisição Católica e mesmo Anglicana servem aqui como exemplo.

⁷⁰ Lê-se isso em 1Tm 4, 10; Gl 6, 10; 1Cor 16, 22, dentre outras.

nesse sentido, a crítica de Feuerbach é ainda mais contundente. Segundo ele, “a igreja com total razão condenou heterodoxos ou em geral descrentes, pois esta condenação está na essência da fé” (FEUERBACH, 2007, p. 258), uma fé na qual “o descrente é para ela descrente por teimosia, por maldade, um inimigo de Cristo. Por isso a fé assimila para si somente os crentes, mas os descrentes ela repudia” (FEUERBACH, 2007, p. 258).

Do contrário, a espiritualidade laica, ao afirmar o amor como pressuposto de toda ação humana (SOLOMON, 2003, p. 25), deseja⁷¹ abraçar o diferente, ou seja, inclui nesse amor toda a humanidade, porque o amor é em si mesmo, universal e não particular; afinal, “o amor não conhece outra lei a não ser a si mesmo; ele é divino por si mesmo; ele não necessita da sacralidade da fé; ele só pode ser fundamentado por si mesmo” (FEUERBACH, 2007, p. 260). Visto dessa forma, o *ágape* secularizado, isento dos dogmatismos e particularismos religiosos, abre o mundo ao homem como possibilidade de amor. Amando a humanidade, como quer a espiritualidade laica, o ateu se apresenta mais fiel do que aquele cristão que separa ao invés de unir, e que exclui ao invés de acolher, fidelidade que se expressa não como um seguimento a um livro, a certas tradições ou a um Deus, mas fidelidade a certos princípios que permitem a própria relação humana. Afinal,

não é porque você perdeu a fé que vai de repente trair seus amigos, roubar ou estuprar, assassinar ou torturar! ‘Se Deus não existe, tudo é permitido’, diz um personagem de Dostoiévski. Claro que não, já que eu não me permito tudo! (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 46).

Sendo assim, mesmo quando a fé não mais existe no coração do homem laico, a fidelidade aos valores, e sobretudo ao amor, distancia-o do imoral, porque, afirma Comte-Sponville (2007, p. 45), “a fidelidade, no sentido em que emprego a palavra, importa mais que a fé”, de maneira tal que, ao invés da fé a um Deus, a espiritualidade laica defende a fidelidade ao amor. Certamente um amor que carrega qualidades do Cristianismo, como a abnegação e a compaixão. Assim, e mais uma vez, sob a sombra do Cristianismo, a

⁷¹ O termo aqui empregado quer refletir acerca dos limites que os próprios laicos também encontram na prática espiritual. Com isso, fica claro que este trabalho não intenta provar a superioridade da espiritualidade laica em relação às demais, e principalmente, como pode parecer, em relação à espiritualidade religiosa. Deseja-se unicamente mostrar que o pensamento comum de que os ateus são desumanos deve ser banido. Não se trata também da defesa de uma índole particular, ou seja, dos indivíduos que vivenciam tal espiritualidade como se os bons são somente os laicos e esses são verdadeiramente espiritualizados. A discussão gira em torno unicamente da proposta de uma espiritualidade nos termos laicos, portanto, de que as intenções dessa concepção de laicidade são boas, mesmo que tenha como praticantes, assim como no meio religioso que acima analisamos, pessoas que só praticam a maldade.

espiritualidade laica chama o homem a se interiorizar, resgatando de dentro de si tudo aquilo que herdou histórica e culturalmente, porque a espiritualidade secularizada “deve ser elaborada numa perspectiva caracterizada pela autorreflexão e pelo senso histórico, já que não podemos mais seriamente filosofar, feita abstração da história da filosofia, assim como da simples História” (FERRY, 2012c, p. 313). Portanto, quando faz essa afirmação, Ferry confirma aquilo que desde o início este trabalho buscou demonstrar, a saber, o quanto a proposta laica é um cristianismo sem Deus. Afinal, não se pode falar do Ocidente sem se remeter diretamente ao Cristianismo, porque nele a sociedade inspirou, por mais laica que seja, todo um pressuposto político-social, cultural e artístico, moral e espiritual.

4.10. Da fidelidade como apego ao Cristianismo

Por ser fiel ao pensamento ocidental, é permitido a Ferry falar de um amor laico, semelhante a *ágape*, como base da vida espiritual dos crentes e dos não crentes, ou seja, porque permaneceu fiel à cultura e à moral cristã ocidental e porque traz pressupostos dessa mesma cultura impregnada em si, é que o discurso filosófico do autor se apresenta como cópia, em diversos pontos, do Cristianismo (FERRY; JERPHAGNON, 2012d, p. 91-92). Isso se deve ao fato de que Ferry permaneceu fiel ao seu passado elaborando uma proposta de espiritualidade laica que, ao invés de ser um rompimento, se apresenta como uma releitura e, por isso, continuidade (FERRY; JERPHAGNON, 2012d, p. 97). Continuidade e fidelidade, inclusive, à formação religiosa católica tida na infância, por mediação tanto da mãe quanto dos padres no catecismo que frequentava. Sobre os padres, o autor confessa: “Marcaram a minha infância, e guardei a forma com que praticavam o amor de *agapé*,(sic) no cotidiano, não somente na igreja e não apenas verbalmente” (FERRY, 2012c, p. 27). Essa atitude de amor certamente ficou impressa na mente de Ferry, que se admirava com a “maneira como ficavam muito concretamente do lado dos pobres e dos humildes, numa luta de classes que, na época, era provavelmente bem mais real do que a de hoje” (FERRY, 2012c, p. 26). De outro lado, a influência do pai foi também fundamental para o deslocamento de todo esse aprendizado cristão para o âmbito laico visto que o pai de Ferry era “livre pensador, era muito crítico com relação à Igreja, com permanentes implicações anticlericais”; no entanto, nem mesmo tais críticas o impediram de assumir “um autêntico fundo de espiritualidade”; afinal, “como quase todo apaixonado por música, tinha um lado místico.” (FERRY, 2012c, p. 26).

Essa possibilidade de uma espiritualidade emancipada da religião que Luc Ferry formulou aparece como resposta a toda sua desconfiança em relação às promessas cristãs, principalmente à promessa da ressurreição. Diz o autor: “Do alto dos meus sete anos de idade, algo já me parecia meio esquisito nessa promessa: era boa demais para ser verdade!” (FERRY, 2012c, p. 29). Diante de tal desconfiança, foi inevitável, segundo seus relatos, a permanência no catolicismo, de modo que Luc Ferry se torna ateu, mas não menos um admirador “da dimensão filosófica do Cristianismo e, sobretudo, da sua filosofia do amor” (FERRY, 2012c, p. 30), que para ele é “grandiosa”. Dessa forma, torna-se compreensível as motivações filosóficas do autor e, mais que isso, é possível compreender sua filosofia como um ateísmo cristão⁷², ou seja, que nega veementemente a existência de Deus, dos dogmas e da própria institucionalização da espiritualidade, mas que não é menos afirmadora do amor *agápico* que é o fundamento de toda a prática cristã. No entanto, diferentemente desse, o *ágape* laico não se limita à fé, mas afirma a necessidade de amar o homem não por um motivo especial, mas por ser simplesmente o que é. Afinal,

todo amor baseado num fenômeno especial contradiz, como foi dito, a essência do amor que como tal não tolera limites, supera qualquer especialidade. Devemos amar o homem pelo homem. O homem é objeto do amor porque ele é um objeto em si mesmo, porque é um ser racional e apto para o amor. [...] O amor deve ser um amor imediato, sim, ele só é amor enquanto imediato (FEUERBACH, 2007, p. 263).⁷³

Nessa perspectiva, o humanismo do homem-Deus formulado por Ferry sugere amar a humanidade (FERRY, 2008a, p. 135). Feuerbach será ainda mais certo, e aqui também se identifica a proposta de Ferry, ao afirmar que é necessário ao amor agápico abandonar sua cristianidade para se tornar amor de verdade. Assim, “enquanto o amor cristão não abandonar a cristianidade, não fizer do mero amor a lei suprema, até então é ele um amor que ofende o senso da verdade” (FEUERBACH, 2007, p. 251). Por isso, o amor não pode fazer nenhum tipo de aceção porque se transformaria em seu oposto, ou seja, o ódio que desintegra e exclui, ao invés de unir e somar.

⁷² O termo, mesmo que paradoxal, quer mostrar a permanência da cultura cristã, principalmente da valorização do amor agápico, dentro da filosofia ateu de Ferry. Nesse sentido, o que importa não é o fato de se crer ou não na existência de Deus, mas que essa não crença não impede Ferry de viver os valores do Cristianismo.

⁷³ Feuerbach é um grande defensor dessa distinção entre fé e amor apresentando de maneira crítica a necessidade de desvencilhar a ideia de que a fé cristã é a promotora do amor. Em sua obra *A essência do Cristianismo* o autor dedica o último capítulo a essa investigação.

Portanto, trata-se antes de um amor de ação, que exige do homem o esforço de incluir em suas preocupações até mesmo o diferente, um amor que possui um campo de ação ainda maior porque não se pauta em distinções supérfluas como a prática de um credo. Essa limitação, por vezes, levou ao desgaste da fé de Ferry, que via no amor cristão, muitas vezes, um amor desencarnado, estático, fechado em si. E talvez esse cristianismo de que Ferry fala nada mais é do que o resultado de uma sua compreensão infantil de cristianismo, talvez lido e considerado a partir de uma realidade local, ou mesmo, de uma ação pastoral individual, e transformado numa interpretação generalizada do cristianismo decorrente, quem sabe, do discurso e da inação dos cristãos com os quais Ferry teve contato. O autor chega a afirmar de maneira irônica que se torna ateu porque grande foi o incômodo diante do discurso cristão vazio: “É que o amor desencarnado que nos pregavam na Igreja naquele tom ‘gregoriano’, que ainda hoje eu não suporto, literalmente me dava náusea” (FERRY; COMTE-SPOVILLE, 1999, p. 344), e num tom ainda mais forte:

Abandonei a religião [...], porque os padres, quando falavam de ágape, nunca falavam dos homens. O tom deles, por si só, atestava-o: desencarnado, gregoriano, modulado como é hoje, num outro estilo, mas igualmente impessoal, igualmente insuportável, o tom das aeromoças. Eles haviam matado com tanta frequência toda vida neles que não restava mais vida para os outros... (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 521).

No entanto, para além de toda vagueza do discurso dos religiosos, Ferry reconhece: “Eu era jovem demais, claro, para ver, como posso ver hoje, o que o cristianismo podia ter de profundo, por outro lado, no plano filosófico” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 344), e, em outro momento, a mesma consideração: “A constatação é certamente injusta, mas foi a que fiz numa idade que não se presta à indulgência. E, hoje, tenho a sensação de que a Filosofia permitiu-me compreender em que essa visão tradicional do religioso devia ser superada” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 521), demonstrando que com a maturidade veio a valorização do Cristianismo ao ponto de, à medida que o foi compreendendo, o autor inseriu o Cristianismo em sua proposta laica de espiritualidade caracterizando-a como um ateísmo cristão que valoriza o sentido da vida a partir da prática do amor ilimitado dispensado ao outro.

É a questão do sentido da vida que a secularização filosófica do religioso modificou profundamente, inclusive para os que não rejeitam a mensagem do cristianismo: não mais adorar o Altíssimo, desprezando o mundo, mas aprender a se elevar, a se tornar adulto neste mundo, por assim dizer, por e para outrem (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 521).

De modo que a estrutura da busca de sentido exige a experiência com o outro, não que o outro se torne, para mim, o sentido de viver, todavia, significa que o outro permite ao homem se livrar da inação, porque diante dele e de seu sofrimento brota a compaixão que não se resume em comoção, mas motiva à ação (FERRY, 2012b, p. 203-204). Tal distinção deve ser clara a fim de que não se faça do humanismo do homem-Deus uma armadilha, na qual se corre o risco de fazer do outro, o sentido da própria vida, o que colocaria esse humanismo em pé de igualdade com a fé na qual o sentido se encontra no seguimento e na identificação do cristão com o próprio Cristo; afinal, é isso mesmo que sugere o significado da expressão: “ser cristão é ser outro Cristo”. Num movimento inverso, não como identificação com outrem, mas como reconhecimento de sua humanidade, o humanismo transcendental se torna condição necessária para o desenvolvimento da espiritualidade laica que valoriza a individualidade e reconcilia o homem com o presente (FERRY, 2012b, p. 204) mostrando a possibilidade de uma prática espiritual independente da religião, mesmo que não independente dos pressupostos cristãos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação afirmou a existência, em Ferry, de uma espiritualidade que se quis constitutivamente laica, mas que, na tentativa de superar os fundamentos e concepções religiosas, acabou por se ver presa no religioso, expressando-se sobremaneira como um Cristianismo secular (FERRY; GAUCHET, 2008c, p. 26). Nesse sentido, viu-se despontarem no pensamento desse autor certos limites dados, sobretudo na trajetória proposta de dissolução da religião na Filosofia defendendo essa como a nova morada do sagrado que agora se dá na imanência.

Dentre esses limites, encontra-se o fundamento da espiritualidade laica no amor agápico, que é caracteristicamente o amor cristão. Por mais que o autor tenha desenvolvido uma tese de que o amor agápico laico nasce das mudanças sociais e históricas acontecidas na modernidade, cujo principal expoente é o surgimento do matrimônio por amor, o que se tem é uma tentativa frustrada de legitimar *ágape* na relação parental. Assim, no lugar de uma mudança da familiaridade estabelecida na *ágape* cristã, a saber, a relação de Deus (Pai), que ama seus filhos, tem-se uma reprodução dessa mesma relação no âmbito secular: *ágape* é o amor que brota na intimidade dos pais com seus filhos, sendo, portanto, amor de gratuidade. Seria possível a Ferry um outro fundamento dessa espiritualidade, ou, pelo menos, uma interpretação distinta que permitisse um distanciamento dos aspectos religiosos? Certamente sim, e a solução talvez viesse do amor erótico, aquele estabelecido na relação matrimonial, tendo em vista que *eros* seria, inclusive o gerador daquele amor parental. Não que o autor não tenha levado isso em consideração, mas introduzir-se nessa relação seria, ao que parece, o melhor modo de se distanciar da concepção cristã. Primeiramente por se tratar de uma concepção de amor que se fundamenta, desde sua gênese, na filosofia grega – como se pode ver nos mitos cujo início de tudo se dá pelo amor erótico –, e também pelo fato de ser esse amor o gerador do amor parental, tendo em vista que o amor para com os filhos é resultado, como afirmou Ferry, do amor entre os pais. Mas, e aqui se vê outro limite na filosofia de Ferry, o autor concebe *eros* como um amor limitado e incapaz de fundamentar o espiritual, concepção que ecoa certo entendimento cristão sobre *eros*, a saber, identificando-o como

um amor decadente e profano; um amor característico do pecado e por isso isento de qualquer significação espiritual.

Nessa continuidade, a defesa do amor erótico como embasamento da espiritualidade humana, por mais trabalhosa, corresponderia mais ao anseio de uma desvinculação do religioso, não no sentido de uma oposição, mas como garantia da legitimidade de uma secularização que se quer distante da religião, considerando que *eros* “é a fusão, a supressão do limite” como também um deslocamento dos interesses pessoais (BATAILLE, 2014, p. 154). Dessa forma, seria também possível provar que a concepção de *eros* como amor decadente é resultado da unilateralidade da interpretação sobre esse mesmo sentimento. No presente trabalho, não se tratou minuciosamente desse debate, limitando-se a apresentar em linhas gerais a possibilidade de tal mudança nas bases da espiritualidade, justificando esse posicionamento tanto nas concepções gregas quanto em estudos mais recentes como de Georges Bataille em sua obra *O erotismo*. Abrem-se aqui possibilidades para futuras investigações tendo-se em vista a riqueza ensejada nessa temática.

Esse limite específico aponta outro de grandeza maior, a saber, o constante uso de conceitos religiosos, como sagrado, divino e sacrifício, que o autor toma para expressar situações próprias da laicidade, mas que não convence o leitor de que se trata de concepções secularizadas, porque tais conceitos remetem ao sentido originário, e, portanto, religioso, dessas palavras (FERRY; GAUCHET, 2008c, p. 58-59). Trata-se de um limite, porque na tentativa de superar a condição religiosa, interpretando uma sua dissolução da Filosofia, acredita-se ser necessário a criação de novos conceitos ou o uso de conceitos não religiosos para expressar aquilo que é de natureza não religiosa. Afinal, por mais que a secularização implique a religião, usar os termos religiosos com uma suposta conotação laica não facilita o problema da consolidação da espiritualidade laica, porque novamente o que se vê é um aprisionamento nas estruturas cristãs.

Por outro lado, e não mais no conjunto dos limites conceituais, mas de seus riscos, a presente dissertação também apresentou a visão de homem-Deus concebida pelo autor. Por mais que Ferry, em diversos momentos de sua obra, se esforce em provar que sua pretensão não é fazer do homem um ser excepcional, mas redimensionar o divino para a cotidianidade, é complexo desvincular o homem-Deus dessa aparente supervalorização que faz crer que a humanidade por meio da racionalidade e da liberdade, sobressai a todas as demais criaturas. O homem-Deus, em certo sentido, promove um retorno às concepções metafísicas modernas, principalmente aquelas gestadas pelo Iluminismo e

encarnadas no imperialismo. Fato é, e no presente trabalho se tentou mostrar, que a filosofia de Ferry nesse ponto é ainda assombrada pela construção metafísica que o próprio autor critica e pretende superar. Ainda sobre o homem-Deus vê-se uma proposital distorção conceitual, a saber, o homem-Deus é o reflexo invertido do Deus-homem Jesus Cristo. Assim, fica mais nítida a compreensão da filosofia de Ferry como uma inversão do Cristianismo, de modo a não buscar fora dele os pressupostos da espiritualidade laica. Esse conceito abre a possibilidade de um estudo mais apurado sobre a divinização do humano e a humanização do divino, processos que se dão, segundo o autor, na contemporaneidade. Certamente, seria rica uma análise comparativa desses dois conceitos trazendo uma maior notoriedade ao cristianismo latente no humanismo luciferiano, de modo que lance luz sobre a compreensão que o próprio autor tem de seu pensamento expresso nos seguintes termos:

O humanismo do qual tentei até agora esboçar os traços se enraíza em uma tradição de pensamento bem diversa. Sua relação com a religião cristã é mais sutil, pois não rejeita o sagrado nem a transcendência, apesar de recusar concebê-los pelo modo dogmático do teológico-ético. Se não for possível dar um último acabamento ao quadro, deve-se, pelo menos, tentar aplicar-lhe algumas cores (FERRY, 2012b, p. 197).

De modo diverso, o que se percebe é um resgate dessas mesmas cores utilizadas pelo Cristianismo. O quadro que se vê resultar é, no final, um quadro já conhecido que se relaciona exacerbadamente, se não clara, mas de modo camuflado, com o pensamento cristão, e até mesmo a visão metafísica, por vezes, parece dar suas pinceladas nessa obra final.

No entanto, afora os limites apresentados, é também justo elencar as contribuições do pensamento de Ferry. Primeiramente, vê-se findar a preconceituosa concepção de que ao homem não crente só resta a imoralidade, a fraqueza espiritual e o ódio, exprimível primeiramente contra Deus e através dele, a todos os homens. Com o autor, é clara a defesa humanista do ateísmo, de forma que se torna possível uma vivência espiritual que se inicia nas ações conscientemente morais culminando nas ações agápicas que são ilustradas sobremaneira com as ações humanitárias. Nesse sentido, as contribuições do pensamento luciferiano esbarram nas formulações políticas, quando valoriza as ações desinteressadas, mas ultrapassa o campo político-moral quando dá a essa ação política – as ações humanitárias – uma conotação existencial e assim, espiritual. Também, o autor, traz a espiritualidade para a cotidianidade, que ele denominará como banalidade. Não no

sentido de desmerecer o espiritual, mas de vê-lo acontecer no dia a dia do homem e de suas relações, ou seja, justamente porque o amor é um sentimento comum, no sentido de ser permitido a todos de maneira indistinta, é que se pode passar do individual para o coletivo. Assim, a espiritualidade se torna praticável de forma que ajuda o homem a encontrar respostas aos seus anseios e a superar a escravidão de seu ego. Mais que isso, com a filosofia de Ferry torna-se efetiva a prática espiritual aos não crentes, sejam eles ateus, agnósticos ou céticos, e toda essa dissertação se desenvolveu sobre o pano de fundo dessa possibilidade.

É também importante ressaltar a grande importância que Ferry dá à questão da busca pelo sentido da vida. Com isso, o autor mostra que a vida ainda tem seu sentido, num momento em que nenhum sentido parece confiável. Mais que isso, a filosofia de Ferry valoriza os “momentos de graça e, que temos a sensação de constituirmos um só com o mundo” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 543), de tal maneira que no homem seja despertada, a partir de sua liberdade, a grandeza de espírito que faz com que o mundo e a vida, sejam por excelência, os únicos significantes da vida humana. Dessa forma, mesmo que o autor defenda inicialmente o amor às coisas agradáveis e familiares, não se vê nele uma limitação de *ágape* a esses âmbitos, valorizando inclusive o amor ao desconhecido. No entanto, e aqui é necessário ultrapassar Ferry, mais forte será a espiritualidade à medida em que o homem seja capaz de trabalhar em si o amor total pelo mundo, ou seja, em sua amabilidade, mas também naquilo que ele oferece de detestável, para a partir daí desenvolver a fortaleza necessária ao espírito. A partir de então, Ferry conseguirá se aproximar ainda mais de uma sabedoria espiritual que encontra no sim total a afirmação do amor incondicional. Afinal, na sua proposta, o amor se encontra demasiadamente arraigado a particularidades e, quando defende a ideia de um amor ao desconhecido, não se vê uma efetiva possibilidade desse salto que leva o homem gradativamente ao incondicional amor à humanidade. Talvez a abertura do amor ao todo torne possível ao homem ultrapassar os limites do agradável e os limites do aparente para se chegar a amar toda a humanidade e seus mistérios.

No que se refere aqui, não se pode correr o risco de transformar a humanidade ou o homem em absolutos, porque assim corre-se o risco de retornar ao religioso. E aqui Ferry complica a si mesmo, a tal ponto que chega a afirmar que “o absoluto é, por essência, um objeto religioso, e podem existir religiões sem Deus nem transcendência de outro mundo” (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 539). E o autor usa o Budismo como exemplo de um tipo de religião sem Deus, esquecendo-se, no entanto, que sua

proposta se configura nesse mesmo conceito: tenta-se negar o religioso, no entanto, afirma-o.

Com esse suposto retorno ao religioso, mesmo que não aceito amplamente, abrem-se grandes possibilidades de diálogo com o pensamento de Luc Ferry, tanto por parte daqueles que veem concretizados em sua proposta o efetivo distanciamento do religioso quanto por aqueles, como mostrou essa dissertação, que o compreendem mais íntimo da religião. Para aqueles que se debruçam sobre o estudo dos fenômenos religiosos, cientistas da religião, teólogos e mesmo filósofos, o pensamento de Ferry pode servir como um exemplo da compreensão de que o homem moderno e laico possui sobre a relação entre religião e laicidade de forma que, através dele, pode-se perceber que o diagnóstico vigente da pós-modernidade pode estar erroneamente formulado, porque, por detrás do laicismo aparente, o que se tem é a permanência da religião.

REFERÊNCIAS

FERRY, Luc. **A inovação destruidora**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

_____. **A nova ordem ecológica, a árvore o animal e o homem**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009b.

_____. **A revolução do amor – Por uma espiritualidade laica**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012a.

_____. **A sabedoria dos mitos gregos: aprender a viver II**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009a.

_____. **Aprender a viver**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

_____. **Diante da Crise – Materiais para uma política de civilização – Relatório ao Primeiro Ministro**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

_____. **Do amor – Uma filosofia para o século XXI**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.

_____. **Famílias, amo vocês, política e vida privada na época da globalização**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008a.

_____. **Kant: uma leitura das três críticas**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010b.

_____. **O anticonformista – Uma autobiografia intelectual; (Entrevistas com Alexandra Laignel- Lavastine)**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012c.

_____. **O homem-Deus, ou, O sentido da vida**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012b.

_____. **O que é uma vida bem sucedida?** Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

_____. **Vencer os medos – A filosofia como amor à sabedoria**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____; COMTE- SPONVILLE, André. **A sabedoria dos modernos** – Dez questões para o nosso tempo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____; GAUCHET, Marcel. **Depois da Religião**. O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? Rio de Janeiro: DIFEL, 2008c.

_____; JERPHAGNON, Lucien. **A tentação do cristianismo** – De seita a civilização. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012d.

_____; RENAULT, Alain. **Heidegger e los modernos**. Buenos Aires: Paidós, 1988.

_____; VINCENT, Jean-Didier. **O que é o ser humano?** Sobre os princípios fundamentais da filosofia e da biologia. Petrópolis: Vozes, 2011.

OUTROS AUTORES

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1984.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

AS TRANSFORMAÇÕES do mundo contemporâneo. Produção de CPFL Cultura. São Paulo: TV Cultura, 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=U-E2MSeXoSs>> Acesso em: 15 jun. 2014

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

BENTO XVI. **Carta Encíclica *Deus Caritas Est***. São Paulo: Loyola, 2006.

BENTO, Fábio Régio (org.) **Cristianismo, humanismo e democracia**. São Paulo: Paulus, 2005.

BÍBLIA Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BONINO, José Miguez. **Ama e faze o que quiseres**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1982.

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **O amor**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CORBÍ, Mariá. **Reflexiones sobre la cualidad humana em uma época de cambios**. Barcelona: Verloc, 2012.

EHRMAN, Bart. **O problema com Deus** – Mais apreciado estudo do livro dos cristãos. São Paulo: Agir, 2008.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FERRY, Luc. *et al.* **Imaginar a paz**. São Paulo: Paulus, 2007

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do Cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

FROMM, Erich. **A arte de amar**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

GRUN, Anselm. **Pequeno tratado do verdadeiro amor**. Petrópolis: Vozes, 2013.

HARRIS, Sam. **A morte da fé** – Religião, terror e o futuro da razão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HILST, Hilda. **Poemas malditos, gozosos e devotos**. 2. ed. São Paulo: Globo, 2011.

JOÃO DA CRUZ. **Cântico Espiritual** – Chama viva de amor. Petrópolis: Vozes, 1960.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

LEVINÁS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982.

LUBAC, Henri de. **O drama do humanismo ateu**. Porto: Porto Editora, 1944.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/ideologiaalema.pdf>> Acesso em: 13 de Ago 2015

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Para além do bem e do mal**, ou prelúdio de uma filosofia do futuro. Curitiba: Hemus, [200-]. Disponível em: <http://ghiraldelli.pro.br/wp-content/uploads/alem-do-bem-e-do-mal.pdf>. Acesso em 23/04/2015.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2007.

PASCAL, Blaise. **Mente em chamas** – Fé para o cético e indiferente. Brasília: Palavra, 2007.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Lisboa: Edições 70, 2008.

PLATÃO. **O banquete**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os Pensadores – 2. ed.).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

SAMUEL, Albert. **As religiões hoje**. São Paulo: Paulus, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaios de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores)

SMICK, Jason. The *Verwindung* of Secular Philosophy in Luc Ferry and Jean-Luc Marion. **The journal of scriptural reasoning**. Virgínia, V. 13 n.1, June 2014. Disponível em: <<http://jsr.shanti.virginia.edu/back-issues/vol-13-no-1-june-2014-phenomenology-and-scripture/the-verwindung-of-philosophy-in-luc-ferry-and-jean-luc-marion>> Acesso em: 10 nov. 2015

SOLOMON, Robert C. **Espiritualidade para céticos**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

STENDHAL (Marie-Henri Beyle). **Do amor**. L&PM editores, 2011.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade** –Por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Lógico-Philosophicus**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.