



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE PEDAGOGÍA

**El pensamiento educativo en la obra filosófica
de Michel Onfray**

TESIS

Que para optar por el título de:

Licenciado en Pedagogía

Presenta:

Eduardo Ernesto Mena Bernal

Asesor:

Mtro. Polux Alfredo García Cerda

Ciudad Universitaria, Cd. Mx.

Mayo, 2019.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A mi madre, Susana Bernal Reyes, por apoyarme incondicionalmente en todo aspecto. Ella nunca ha dejado de creer en mí y de darme todo por mi persona. Yo no podría ser ni hacer lo soy ni lo que hago si no fuera por ella.

A mi padre, Carlos Alfredo Mena Cedillos, quien también entrega todo de sí para que nunca falte nada en mi corazón ni en mi panza. Él nunca ha dejado de ser mi apoyo emocional. Sin duda, mi más grande inspiración.

A toda mi familia, quienes me han escuchado y apoyado en todo lo que me ha hecho falta. Mi hermano, Carlos Manuel Mena Bernal, a pesar de cualquier roce natural que supone una relación de esta naturaleza, no deja de ser parte importante en mi vida. Incluso he de reconocer que su forma de ser para conmigo me hace crecer. A mis tíos y mis primas, quienes siempre han estado ahí, no puedo dejar de mencionarlos. Gracias tío Alejandro, tía Alma, Daniela y Mónica.

A mis amigos, cuyos nombres no me permitiré omitir. Gracias a Santiago, Valeria, Laura, Carmen, Marcela, Kevin y Eric. Cada uno a su manera ha hecho que esto sea posible.

A mi asesor, compañero y amigo, Polux García Cerda, quien se animó a apoyar este proyecto de manera incondicional. Soy incapaz de recordar algún momento en el que Polux tuviera una mala disposición para con este trabajo. De hecho, las horas que dedicó a largas sesiones, intensas revisiones y profundas discusiones deben ser innumerables. Sin duda, desde el principio del trabajo ayudó a que éste tomara la forma que yo deseaba. No hay duda de que es la persona que más se implicó de manera directa en este proyecto.

A todos mis profesores de la carrera que hicieron crecer en mí un amor honesto y profundo por la pedagogía. Entre ellos cabe destacar a Rodolfo Cisneros, Renato Huarte, Pilar Martínez, Ana Salmerón, Gonzalo Licea, Roxana Velasco y Laura Rojo. Sin duda alguna, todos ellos han colaborado sustancialmente en mi formación como pedagogo.

La presente tesis se hizo gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del Proyecto de Investigación: La modernidad alternativa radical en nuestra América, DGAPA-PAPIIT-CIALC-UNAM. Proyecto [IN400717-3] Responsable: Dr. Mario Magallón Anaya.

Estos consejos, pues, y los afines a ellos medítalos en tu interior día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti, y nunca ni despierto ni en sueños sufrirás perturbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres.

Epicuro, *Carta a Meneceo*

Dichoso aquél que llegó a conocer las causas de las cosas y puso bajo sus pies los temores todos, la creencia en un destino inexorable y el estrepitoso ruido del Aqueronte avaro.

Virgilio, *Geórgicas*

Tout théisme est l'ennemi d'une telle sagesse et le christianisme en particulier ne saurait engendrer, en cette manière, autre chose que le malheur humain. Seul l'athéisme permet d'assurer aux humains, là comme ailleurs, l'unique objet qu'ils puissent raisonnablement se proposer : être heureux

Émile Armand, *La révolution sexuelle*.

Índice

1.Introducción	5
2.Vida de Michel Onfray	12
2.1. Obra de Michel Onfray	15
2.1.1. Nietzscheanismo	16
2.1.2. Materialismo	24
2.1.3. Anarquismo	27
2.1.4. Cinismo.	31
3. Pensamiento filosófico.	35
3.1. Ateísmo	36
3.2. Hedonismo	68
3.3. Individualismo	96
4. Un Condotiero en la educación	116
4.1. ¿Qué y por qué un Condotiero?	117
4.3. La Universidad Popular de Caen	148
4.4. La filosofía y los planes de estudio	161
5. Conclusiones	171
Obras consultadas	184
Anexo 1	193

1. Introducción

La presente tesis alrededor de un pensador francés contemporáneo, Michel Onfray, es el resultado de un arduo y gozoso trabajo que se realizó durante los dos últimos años (2017-2018). A lo largo de este periodo he tenido altas y bajas personales que han tenido relación directa con la lectura, los acercamientos, alejamientos, acuerdos y desacuerdos alrededor de la obra de Onfray. Esto cobra relevancia para destacar que el trabajo realizado tiene una dimensión profundamente íntima sumada a la formación profesional que supone.

A finales del semestre escolar 2017-2 (Febrero-Junio) mi asesor, profesor, colega y amigo, Polux García, notó en mí un interés genuino por el ateísmo. Esto lo motivó a recomendarme un libro que, sin duda, fue el primer paso de este trabajo, *Tratado de ateología*. En esta obra encontré pensamientos que provocaban en mí tanta resonancia, casi como si alguien pensara y viera muchos fenómenos sociales con la misma perspectiva que la mía. Evidentemente no pude evitar seguir encontrando ese eco en mí a lo largo de las obras de Onfray.

En el semestre escolar 2018-1 (Agosto-Diciembre) me correspondía escoger casi todas las materias de manera optativa. Al momento de revisar los horarios y programas llegó a mí una alegría por saber que no era el único que se interesaba por el trabajo de Onfray pues el profesor y amigo, Rodolfo Cisneros, lo retomaría para su curso. Evidentemente inscribí esa materia. Durante el curso, alimentado por las perspectivas de otros pensadores que seguían la línea de pensamiento de Onfray como Nietzsche y Deleuze, entendí que me enfrentaba a un pensador que merecía el mayor esfuerzo de mi parte.

Leía las obras de Onfray todos los días. Encontré tantas y tan diversas que parecía, al menos en mi cabeza, como si alguien me ayudara a ordenar, profundizar y entender con mayor claridad gran parte de los pensamientos que yo tenía antes de leerlo. Para que eso fuera posible, la lectura de las obras de Onfray se tuvo que complementar con la revisión de los pensadores a los que criticaba y en los que se apoyaba. En ese sentido, Onfray logró que

mi interés por la filosofía se encendiera porque veía y veo aún en su pensamiento la manera de usarla para los asuntos educativos.

De esa forma surgió el título de este trabajo después de muchas sesiones de asesoría, reflexiones, correcciones, idas y vuelta en los temas, etc., *El pensamiento educativo en la obra filosófica de Michel Onfray*. Este título puede invitar a pensar en un sinnúmero de posibles caminos que se podrían tomar para su desarrollo. Por tal motivo será necesario aclarar cuál se siguió para este trabajo.

Debido al relativo desconocimiento alrededor de Michel Onfray como filósofo y educador, será necesario ofrecer una rápida revisión a su vida. Dicho desconocimiento se confirma por la nula cantidad de tesis realizadas en México sobre Onfray al momento de escribir estas líneas. Esto tiene lugar en el primer apartado del primer capítulo. La segunda parte del mismo capítulo tiene la intención de mostrar a grandes rasgos los posicionamientos ideológicos y vitales por los que Onfray opta. Es decir, muchas veces parece olvidarse que los pensadores que frecuentamos con tantas horas de lectura antes de volverse intelectuales son, ante todo, personas. Al igual que todas las demás personas, ellos tienen sus problemas, sus amores, sus descontentos, sus alegrías, etc. Onfray, como se verá a lo largo de esta obra, no permite que se nos olvide dicha faceta. Dichos posicionamientos ideológicos serán tratados como *perspectivas* y son: nietzscheanismo, materialismo, anarquismo y cinismo. Sobre la delimitación conceptual de éstas se abordará en líneas ulteriores.

El desarrollo de dichas *perspectivas* no hubiera sido posible sin un elemento de análisis recurrente en el pensamiento de Onfray, la *firma autobiográfica*. Ésta puede ser considerada, en un primer momento, como la forma de validar las ideas de un pensador a través de la manera en que éste se desenvuelve en su vida personal. En sentido estricto, una *Contrahistoria* carece de sentido si no existe una explicación explícita con la vida personal de cada uno de los pensadores que ahí se muestran. Por lo tanto, para comprender el pensamiento de Onfray en este trabajo emplearemos este método, la *firma autobiográfica* y la *Contrahistoria de la filosofía*, que se articularán en cada uno de los capítulos, en especial en el primero y el segundo.

¿En qué consisten dichas categorías para ser utilizadas como método de investigación? Aunque habrá una continua reiteración a lo largo del trabajo alrededor de estos conceptos es necesario comenzar a esbozarlos.

En un primer momento, ¿qué entender o pretender cuando se aborda un trabajo bajo la idea de una *Contrahistoria de la filosofía*? Onfray hace un diagnóstico y al mismo tiempo una propuesta respecto a la forma en que se construyen generalmente las Historias de filosofía cuando afirma:

Hay muchas instancias legitimantes que contribuyen a una historia académica. Esta tradición la hemos de identificar y hacer pedazos. En este terreno se dice todo y lo contrario de todo: el juego sobre la pertenencia de tal o cual obra al ámbito filosófico, o su relegación a los limbos del ensayo, de la literatura o del periodismo, lo genera un número considerable de imposturas. Montaigne no es filósofo, Nietzsche tampoco, ni Derrida... Demasiado literarios, demasiado atípicos, demasiado alejados de los criterios habitualmente reconocidos para la armadura...¹

Siendo así, la *contrahistoria de la filosofía* utilizada como método tiene el propósito de reposicionar a la categoría de filósofos a dichos personajes polémicos que han sido menospreciados, incluso relegados, por la historiografía dominante. El rasgo distintivo de estos pensadores, además de su estilo de escritura mucho más alegre y “atípico” que el de otros, consiste en que cumplen con el segundo criterio metodológico; la *firma autobiográfica*.

Aunque líneas atrás se mencionó un carácter fundamental de la *firma autobiográfica*, la validación de las ideas de un pensador a través de su forma de vida, es preciso describir con mayor profundidad este concepto. Comentando el texto de Luciano de Samosata, *Subasta de vidas*, Onfray afirma respecto a las hipocresías que dicho escritor denuncia de los filósofos: “Luciano tiene razón cuando se ríe, porque su prueba filosófica es su vida filosófica. ¿Su legitimación? Su comportamiento, la congruencia de sus palabras y sus actos. Mientras más pequeña sea la distancia, más grande es su derecho a merecer el epíteto.”² Es decir, hay una exigencia gradual entre la relación que tienen los filósofos y

¹ M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una universidad popular*, p. 36.

² *Ibid.* p. 41.

sus vidas para ser considerados en los referentes teóricos de la *contrahistoria de la filosofía*. ¿Un nazi en la *contrahistoria de la filosofía*? ¡Imposible! ¿Un amante de los animales que escribe sobre dicho tema puede tener un lugar *contrahistoria de la filosofía*? ¡Seguro! De tal modo que la *contrahistoria de la filosofía* y la *firma autobiográfica* se conjuntan para dar una propuesta *existencial* que, tal como se verá a lo largo del trabajo, tiene una implicación no solamente filosófica sino eminentemente educativa. Sobre el término *existencial* se abordará en los siguientes capítulos, mientras tanto es imperativo hacer la profundización sobre las *perspectivas*.

Éstas, junto con las *dimensiones*, cuya explicación se abordará en las siguientes líneas, fungen como el filtro ideológico para construir una *contrahistoria de la filosofía* afianzada en la *firma autobiográfica*. Sin embargo, ¿por qué denominar *perspectivas* a aquellas posturas (nietzscheanismo, materialismo, anarquismo que serán abordadas en un primer momento) El término alude a una ampliamente aceptada categorización del pensamiento nietzscheano, *perspectivismo*, cuya mejor expresión es la siguiente: “El mundo no puede ser en absoluto mejor que el hombre: pues solamente existe como percepción humana”.³ Es decir, hablar de las *perspectivas* de Onfray es hablar de cómo él construye o percibe el mundo. Entonces, referir al nietzscheanismo, al materialismo, al anarquismo y al cinismo como *perspectivas* de Onfray quiere decir que Onfray concibe al mundo nietzscheano, materialista, anarquista y cínicamente. Dilucidar en qué consisten dichas percepciones es materia del capítulo denominado “Vida de Michel Onfray”, cuyo contenido se suma a una breve revisión de su biografía puesto que, siguiendo la lógica de la *firma autobiográfica*, abordar la vida de un pensador y la forma en que construye y vive en el mundo es una y la misma cosa.

El segundo capítulo, tiene la intención de mostrar, tanto como fue posible, el pensamiento filosófico de Onfray. El filósofo francés tiene una amplia variedad de intereses, por lo que la simple idea de analizarlos todos en una obra resulta imposible. Siendo así, aquello que fue considerado como su pensamiento filosófico fue la selección de temas recurrentes alrededor de sus obras que permitieran la vinculación con sus propuestas educativas. Estos

³ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos. I*, 34.33.

serán denominados como *dimensiones*, y son los siguientes: el ateísmo, el hedonismo y el individualismo. Hablar de *dimensiones*, tal como se insinúa, no tiene otro propósito que señalar que hay una delimitación del pensamiento de Onfray encaminadas a las propuestas educativas.

Cabe aclarar que la distinción entre *dimensiones* y *perspectivas* es exclusivamente nominal, puesto que Onfray no deja de vivir según su ateísmo, hedonismo e individualismo, al igual que no deja de describir, pensar y vivir su nietzscheanismo, materialismo, anarquismo y cinismo.

Entonces, ¿cómo justificar la propuesta que se realiza para abordar el pensamiento de Onfray a través de la distinción entre *dimensiones* y *perspectivas*? Dicha separación tiene varios propósitos. El primero consiste en focalizar nuestros esfuerzos en puntos específicos del pensamiento de Onfray, pues, abordarlo en su totalidad sería inconveniente puesto que sería una tarea demasiado extensa para un trabajo de esta naturaleza. El segundo se debe a los intereses propios de este trabajo. Debido a que se pretende materializar algunos rasgos del pensamiento de Onfray en el terreno educativo, se vuelve pertinente dejar abierta la posibilidad de retomar otros aspectos de su obra para otros intereses. Por ejemplo, consideraría pertinente que lo propio del anarquismo de Onfray se pudiera recuperar para un trabajo cuyos intereses sean la filosofía política o, por otro lado, que su nietzscheanismo pudiera ser material enriquecedor para los estudiosos del filósofo alemán, y de la misma forma el materialismo y el cinismo según las finalidades de otros trabajos. Siendo así, se optó por considerar al ateísmo, al hedonismo y al individualismo como los puntos centrales de corte filosófico que posibilitan la reflexión en torno a la educación.

De entre los intereses de Onfray que no fueron considerados para el desarrollo este trabajo destacan dos: la gastronomía y el arte. Onfray considera al arte de comer como una forma importante de asociar el cuerpo con la comida. No es azaroso que su primera obra, *El vientre de los filósofos. Crítica de la razón dietética*, tuviera por interés la vida y hábitos alimenticios de algunos pensadores famosos como Friedrich Nietzsche, Jean Jacques Rousseau, Diógenes de Sínope, entre otros. En ese sentido, Onfray muestra su interés por la

gastronomía al fundar la Universidad Popular del Gusto, de la cual no se profundizará en el trabajo. Por otro lado, el arte es otro punto de interés para Onfray. Normalmente dedica una parte de cada obra para atender este asunto. Un ejemplo esclarecedor se puede encontrar en *Cosmos. Una ontología materialista*, cuando atiende a lo sublime del *land art* y lo relaciona como una estética del *sentido de la tierra* nietzscheano. Habrá en el tercer capítulo algunas aportaciones de esta faceta de Onfray cuando se aborde la obra, *Escultura de sí. Por una moral estética*, puesto que la naturaleza del texto así lo demanda. No obstante, es necesario enfatizar que la crítica del arte que Onfray realiza es mucho más compleja, por lo cual, no puede ser atendida en este trabajo.

El capítulo dedicado a dicha obra pretenderá establecer la relación de las *perspectivas* y las *dimensiones* desarrolladas anteriormente para comprender el posicionamiento educativo de Onfray. Dicha articulación será posible gracias a la particularidad de una propuesta del filósofo francés, el Condotiero. Éste, de manera estructural, supone ser el vínculo entre vida, pensamiento y obra de Onfray entre la dimensión propiamente filosófica y la educativa.

La propuesta más llamativa para el quehacer educativo es la Universidad Popular de Caen (UP), por la cual se abordarán los asuntos más importantes, tales como: la logística, la ideología, aplicación, etc. Esto tiene razón de ser en que en este proyecto se materializa toda la propuesta filosófica de Onfray. Por tal motivo, entender la UP como proyecto educativo sin entender la propuesta de Onfray es sumamente limitado. En ese sentido, entender el pensamiento de Onfray y esperar que no tenga una materialización identificable resultaría en una decepción mayúscula.

Por otro lado, debido a que no se encuentran referentes teóricos que permitan dar unos primeros pasos en torno a la crítica y construcción alrededor de la obra de Onfray se ha tenido que optar por conocer y juzgar al propio autor desde sus referencias. Esto implica que el análisis de cada pensador en los que Onfray se apoyó para sustentar sus ideas es la forma de asegurarse de que él no malinterprete o juegue malas pasadas a otros pensadores. Por ejemplo, para entender a profundidad la UP, fue necesario revisar los planteamientos de

Epicuro, pues la UP tiene gran parte de su sustento ideológico en el Jardín del filósofo de Samos.

En este punto se vuelve acuciante señalar una situación relativamente peculiar en torno a la metodología del trabajo. Debido a que se abordará a un pensador francés cuyas obras no han sido traducidas en su totalidad, fue necesario analizar algunas de éstas en su idioma original. Frente a tal situación, me vi instados a traducir total o parcialmente obras relacionadas con el desarrollo de esta investigación. Para dicho menester se optó por dos herramientas. La primera se refiere a los conocimientos propios que se tienen de dicho idioma. La segunda, cuya particularidad es legitimadora de la anterior, remite a la triangulación entre el análisis de las obras en francés, las obras ya traducidas y la propia lectura. Lo anterior no es sino la intención de respetar tanto como fuera posible el sentido de los fragmentos seleccionados en idioma original.

En ese sentido, también se puede hablar de una traducción de la obra con una connotación distinta a la de la transición del francés al español, sino en un trabajo propio de interpretación del pensamiento de Onfray para dirigirlo al ámbito educativo. Es decir, debido a que Onfray reflexiona y escribe en un contexto vital y social distinto al propio, fue necesario reinterpretar sus observaciones para los intereses que atañen a este trabajo.

Por último, es importante señalar que al tratarse de una tesis que trabaja con filosofía de y para la educación, el lenguaje que se utilizará a lo largo del trabajo es tan diáfano como fue posible. Este señalamiento tiene razón de ser en la observación que se suele hacer en torno a temas de esta naturaleza por considerarlos oscuros e incomprensibles. Onfray no gusta del lenguaje esotérico que ha caracterizado a muchos filósofos actuales y pasados, por lo que sus obras están escritas de tal forma que cualquiera las pueda entender. Lo mismo se procurará para este escrito.

2. Vida de Michel Onfray

Michel Onfray nació en 1959, en Argentan, un pueblo ubicado en la zona de la Normandía, Francia. Onfray aprecia su pueblo natal dado que ahí tiene su casa hasta la actualidad. Su padre le dejó una parcela de cultivo. Él era obrero agrícola y su madre era empleada de servicio. A su padre lo describe como un hombre de carácter tranquilo y sumiso respecto a las reglas, mientras que su madre parece ser más insurrecta. Su madre, por otro lado, era empleada doméstica en el único castillo del pueblo. De esos dos caracteres, Onfray reconoce tener ambos dentro de sí mismo y su obra. Del padre, quien ya murió, dice que tenía una forma de vivir virgiliana, a pesar de él desconocerlo. Esto se debe a que da mucho peso al contacto con la naturaleza y el universo para vivir tranquilamente según los tiempos de trabajo y los tiempos de reposo.⁴

Antes de que fuese mandado al orfanato, Onfray reconoce que ya no creía en Dios ni en papá Noel o alguna de esas historias para niños. Los motivos de ser enviado al orfanato, cuyo nombre era Giel, Onfray los describe como “caprichos de los adultos”.⁵ Desde los 10 años hasta los 14 estuvo internado en aquella institución con padres salesianos. De los 14 a los 17 estuvo recluso en otra institución. Sin embargo él ya era ateo antes de entrar, por lo que atribuirle su ateísmo a esa mala experiencia, dice que implicaría darle una lectura bajo un “psicoanálisis barato”. Ahí mismo apprehendió el gusto por la lectura, pues era la única escapatoria para los abusos escolares y pederastas de algunos padres del orfanato. *El viejo y el mar* fue un libro que lo marcó profundamente, puesto que describe que podía salir de ese hueco para sentir las brisas y la arena descritas por Ernest Hemingway.⁶ Este fatídico destino no lo sufrió su hermano menor, del cual hay poca información.

Después de salir de esos aprisionamientos a los 17 años, decidió emanciparse de sus padres y fue a trabajar a la quesería del pueblo. También deseaba convertirse en chofer de trenes. Trabajó dos temporadas en esa quesería. Se quejó y renunció por los atropellos laborales y

⁴ M. Onfray, *Cosmos, Una ontología materialista*, p 12.

⁵ M. Onfray, *El vientre de los filósofos. Crítica de la razón dietética*, p. 10.

⁶ *Vida filosófica. 2 de 3*. [en línea] < <https://www.youtube.com/watch?v=AegY4EhhYdU> > [Consulta: 6 de Abril del 2018].

personales del capataz, a quien describe como un “mono” por su vellosidad, su falta de lenguaje verbal y exacerbación de lenguaje físico. Después, al recordar la admiración que causó en los demás trabajadores por su arrebatadora renuncia, se prometió no olvidar ese sentimiento de angustia que veía en la cara de aquella gente. Siguió sosteniéndose económicamente a sí mismo para pagar sus libros, sus viajes y los costos de la universidad.⁷

A los 27 años se doctoró en filosofía por parte de la Universidad de Caen. Durante su preparación universitaria hubo un profesor que fue y es aún un referente importante para el filósofo francés, Lucien Jerphagnon.⁸ Un año más tarde sufrió un infarto y dos derrames cerebrales, los cuales inspirarían su primer obra: *El vientre de los filósofos. Crítica de la razón dietética*, que se publicó en 1989. Ésta tiene unos pasajes sumamente alegres que dan cuenta de la vigorosidad de su carácter a pesar de su mala salud. Después de recibir una dieta sumamente escueta por parte de la dietista que lo atendió durante el periodo posterior a su infarto, él respondió: “...prefería morir comiendo manteca que alargar mi existencia con margarina”.⁹ Sin embargo, escribía respecto al suicidio y lo consideraba una opción viable hasta que encontró en el hedonismo una mejor opción de vida.

Cuatro años más tarde ganó el premio Medici de ensayo, con una de sus obras más importantes: *Escultura de sí. Por una moral estética*. Durante casi 20 años (1983 a 2002) trabajó dando clases de filosofía en el Liceo de Caen, puesto que deseaba alejarse del ambiente “academicista”, al que describe como “esotérico e incestuoso”.¹⁰

En el año 2002 decidió fundar la Universidad Popular de Caen (UP) y la Universidad Popular del gusto (de ésta última hay escasa información). En la UP se imparten clases para todas las personas que lo deseen, no se pide ningún requisito burocrático o académico de ningún tipo. Onfray se inspira en el Jardín de Epicuro para este proyecto.

⁷ M. Onfray, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insurrección*, p. 24.

⁸ Para revisar los trabajos realizados por dicho profesor revisar la nota 8 que Onfray coloca en el “Prefacio” de su obra *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*.

⁹ M. Onfray, *El vientre de los filósofos, Crítica de la razón dietética*, p.16.

¹⁰ Cuando Onfray usa ambos términos para referirse a asuntos académicos, lo hace pensando en que dichos círculos tienden a construir sus discursos, sus formas de expresión y sus hábitos, de tal forma que sólo ellos puedan acceder al conocimiento. Un concepto que abarca y esclarece ambos términos es: “Filosofía para filósofos”. Véase, sobre todo, la introducción a *Antimanual de filosofía* y *La comunidad filosófica*.

Al principio del siglo XXI la compañera de vida de Onfray, Marie-Claude, sufrió de cáncer de mama. Pasaron mucho tiempo entre terapias, consultas, quimioterapias y otras tantas desventuras descritas en *Féeries anatomiques*. Marie Claude muere el 8 de Agosto de 2013. Es probable, debido a que Onfray no lo especifica, que su padre muriera relativamente próximo a estos años. Esto es posible saberlo porque escribe respecto a la muerte de su padre mientras escribe *Cosmos* entre 2014 y 2015 y al final del prefacio se encuentran estas palabras: “Caen, Plaza de la Resistencia. Viernes, 8 de Agosto de 2014. Primer aniversario de la muerte de Marie-Claude”.¹¹

De su vida personal describe dos cosas fundamentales: la primera respecto a la vida filosófica. Ésta no está determinada como una profesión con horarios y esquemas burocráticos, sino que es enfático en que se vive filosóficamente todo el día, todos los días. Y la segunda respecto a su actuar político a través de sus obras escritas y su proyecto pedagógico y filosófico, el cual describe así: “La variación política del hedonismo es el anarquismo”.¹²

En las obras de Onfray se describen episodios de su vida como forma de introducción. Él considera que debe haber una armónica relación entre la vida de un filósofo como profesional y como persona.

Cabe mencionar que la vida de Onfray tiene muchos más vaivenes, sin embargo, sólo se han descrito los periodos más importantes de ésta para que se tenga una perspectiva general respecto a la relación de la obra escrita y la vida del filósofo.

¹¹ M. Onfray, *Cosmos. Una ontología materialista*, p. 20.

¹² *Vida filosófica. 2 de 3*. [en línea] < <https://www.youtube.com/watch?v=AegY4EhhYdU> > [Consulta: 6 de Abril del 2018].

2.1. Obra de Michel Onfray

La obra de este filósofo francés está intensamente vinculada con su vida. La filosofía es teoría de su vida y la vida es práctica de su filosofía, a esto lo denomina como: La *firma autobiográfica*¹³ o *Vida filosófica*.¹⁴ Para Onfray, no se debe ser filósofo de buró, es decir, un individuo cuyo nexo con la filosofía esté limitado al trabajo. El filósofo debe vivir de acuerdo con la ideología con la que trabaja.

Esa es, quizá, la propuesta pilar de toda su obra: velar por un pensamiento desde y hacia la vida, la cotidianidad, lo “común”. De nada sirve la “filosofía para filósofos” si hace que la gente a quienes les pueda interesar vivir mejor, ésta se los impida a través de un lenguaje esotérico o que simplemente, después de tanto trabajo filosófico, los resultados no puedan ayudar a vivir mejor. De ese “vivir mejor” es que se puede empezar a analizar la obra escrita del filósofo.

Pero, ¿vivir mejor según quién? ¿vivir mejor para qué? Son preguntas que aluden a lugares comunes en casi todo filósofo cuando realiza su trabajo. Sería difícil encontrar un pensador que señale a su propia filosofía como una forma de “vivir peor”, puesto que cometería suicidio intelectual.¹⁵ Entonces, ¿qué significa “vivir mejor” para Michel Onfray? Aunque el planteamiento pueda parecer presuntuoso, debe entenderse que el filósofo francés está pensando en que la filosofía puede y debe servir como farmacopea del alma. Onfray afirma: “Yo ofrezco una visión hedonista de la vida, pero si las personas quieren otra cosa, me parece perfecto. Que hagan otra cosa. *Je propose et le gens disposent*, yo propongo y la gente dispone”.¹⁶

¹³ M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una universidad popular*, p. 38.

¹⁴ *Ibid*, p.153.

¹⁵ Cf. M. Onfray, *La inocencia del devenir. La vida de Friedrich Nietzsche*, p. 74. Aunque, puede ser que la expresión no sea propia de Onfray, sino que la retome de Albert Camus de un apartado denominado “El suicidio filosófico”, en su obra *El mito de Sísifo*.

¹⁶ Onfray en Ger Groot, *Adelante ¡Contradígame!* p. 144.

Si algunas *dimensiones* son constantes en todas sus obras, es decir, en su *propose* (propuesta), además del hedonismo, también deben considerarse estas otras: ateísmo e individualismo.

En esta primera parte sólo describiré brevemente las *perspectivas* que permiten el desarrollo de dichas dimensiones: su materialismo, su nietzscheanismo, su cinismo y su anarquía, dejando para el siguiente apartado las *dimensiones* de su pensamiento (incluida el hedonismo). Esta división tiene el propósito de abarcar, tanto como sea posible, la complejidad del pensamiento filosófico onfrayano¹⁷ sin abandonar el objetivo principal de este trabajo. Después de haber profundizado en su pensamiento, las partes que serán expuestas a continuación están circunscritas a las posteriores. Aunado a lo anterior, las dimensiones que serán abordadas tienen más pertinencia para la reflexión educativa. Esto no quiere decir que, por ejemplo, la interpretación nietzscheana de Onfray no haya sido relevante para su quehacer educativo, más bien, dado la naturaleza de su pensamiento, resulta pertinente no enfatizar en el “nietzscheanismo en sí” y, en consecuencia, es mejor desarrollar el nietzscheanismo onfrayano. Lo mismo sucede con su materialismo, su cinismo y su anarquismo.

Debe tenerse en cuenta que, a pesar de que expondré los principales rasgos del pensamiento filosófico onfrayano, no debe suponerse que a lo largo de sus obras el autor abandone una u otra postura, sino que las desarrolla haciendo énfasis en aspectos específicos de éstas según los problemas filosóficos de cada obra.

2.1.1. Nietzscheanismo

Entender a Onfray con seriedad sin haber leído a Nietzsche me parece una tarea condenada al fracaso. Se deben tener nociones, comprender categorías y enfrentarse cara a cara con los escritos de Nietzsche para ser capaz de ver las reminiscencias, transfiguraciones y apropiaciones que Onfray hace del filósofo alemán.

¹⁷ Acuña el término con la intención de no ser reiterativo con expresiones como “del filósofo francés”, “de Michel Onfray” u otras expresiones semejantes cuyo valor semántico sean el mismo.

En un primer momento es menester entender la propuesta filosófica que Onfray realiza desde el pensamiento de Nietzsche. El punto de divergencia que existe entre ambos pensadores se relaciona con una de las tesis más controvertidas e interpretadas del filósofo alemán: la “muerte de Dios”. Nietzsche arroja una verdadera flecha que ocasiona un profundo temblor filosófico cuando relata la fútil búsqueda de un hombre frenético: “¿A dónde ha ido Dios?”, gritó, ‘!yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado- vosotros y yo! ¡Todos somos sus asesinos!’”.¹⁸ La “muerte de Dios” es, sin duda alguna, la más confusa, fuerte y dolorosa herencia de Nietzsche al mundo occidental

Entonces ¿cómo enfrenta Onfray la “muerte de Dios”? El filósofo francés arremete contra uno de los exponentes más importantes de la filosofía occidental al afirmar se equivocó en este asunto:

¿Dios ha muerto? Está por verse...Tan buena noticia habría producido efectos solares de los que esperamos siempre, aunque en vano, la menor prueba... La muerte de Dios fue un dispositivo ontológico, la falsa grandilocuencia propia del siglo XX que veía la muerte por todas partes: muerte del arte, muerte de la filosofía, muerte de la metafísica, muerte de la tonalidad, muerte de la política... Para poder comprender la muerte de Dios, serían necesarios indicios, certidumbres, pruebas. Pues bien todo ello falta... Porque Dios no está muerto ni agonizante, al contrario de lo que pensaban Nietzsche y Heine. Ni muerto ni agonizante porque no es mortal. Las ficciones no mueren, las ilusiones tampoco; un cuento para niños no se puede refutar.”¹⁹

El nietzscheanismo de Onfray empieza, vuelve y termina de manera constante por la negación de la lección más importante de Nietzsche. Según el filósofo francés “Dios no ha muerto”. Entonces, Nietzsche se equivocó.

Sería tan ingenuo y poco informado pensar que Nietzsche y Onfray se refieren al mismo Dios que se entiende de manera cristiana, es decir, ellos no están discutiendo la muerte de un ser exnihilo, causa suficiente, omnipresente, omnipotente, omnisapiente, principio rector y tantas otras atribuciones que se le conceden a una fantasía occidental. Ese Dios no existió nunca o, si se prefiere utilizando un lenguaje mucho más metafórico, ese Dios murió mucho antes de poder haber sido concebido por la tradición hegemónica, tal como se mostrará en

¹⁸ F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, § 126.

¹⁹ M. Onfray, *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, pp. 31-32.

el siguiente capítulo. Un ser de esa naturaleza no le interesa ni a Nietzsche ni Onfray. La discusión sobre un Dios de esa índole es tan medieval en el sentido estricto y peyorativo de la palabra. El Dios judeocristiano nunca existió.

En ese sentido, ¿qué interés pueden tener Nietzsche y Onfray en discutir sobre la muerte o supervivencia de Dios? Planteando la pregunta de manera distinta ¿Qué entienden ambos filósofos por “Dios”? Sin duda alguna, la respuesta podría abarcar largos trabajos, no obstante, se tiene la pretensión de dar los elementos suficientes para saber en qué terreno se coloca esta disputa.

El Dios del que hablan Nietzsche y Onfray es, a todas las luces, la única entidad *meta-metafísica*. ¿Qué entender por esto? La metafísica es la filosofía primera, la filosofía que pretende explicar el mundo sin la dimensión física del mismo o *ta metá tá physicá*.²⁰ Por ejemplo, hablar de la Humanidad es una metafísica en tanto que se pretende hablar del humano en su totalidad y en cada una de sus manifestaciones sin hablar de cada humano que hace posible eso. Así también sería un trabajo metafísico tratar con la Justicia, la Verdad, el Ser y tantas otras entidades metafísicas reconocidas como temas de excelencia en esta materia.

Entonces, ¿por qué nombrar a este Dios la única entidad *meta-metafísica*? En realidad no es sino una cuestión meramente nominal. Cuando Nietzsche vaticina la “muerte de Dios”, éste se refiere a un común denominador de todas las entidades metafísicas. Nietzsche permite la resignificación del término Dios en el sentido aquí propuesto cuando describe un proyecto propio, *Crepúsculo de los ídolos. Cómo se filosofa con el martillo*: “Lo que en el título se denomina *ídolo* es sencillamente lo que hasta ahora fue llamado verdad. *Crepúsculo de los ídolos*, dicho claramente: la vieja verdad se acerca a su final...”.²¹ Dios es un *ídolo*. Dios es una palabra que se utiliza para englobar a la metafísica, es decir, ese Dios se pone más allá de aquello que encierra. La Humanidad es una forma de Dios, el Hombre es una forma de

²⁰ J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía de bolsillo*, p. 564.

²¹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, “Crepúsculo de los ídolos”, § 1.

Dios, la Justicia es una forma de Dios, el Estado es una forma de Dios, la Educación es una forma de Dios, el Dios judeocristiano es una forma de Dios, etc.

¿Qué sucede cuando ese Dios muere? Lamentable, afortunada, poética e intencionalmente, Nietzsche deja enteramente abierta la interpretación de esta cuestión. Es lamentable porque deja un campo en la completa incertidumbre respecto a sus palabras. Es afortunado porque deja un campo a las infinitas posibilidades existenciales. Es poético porque es creativo y estético. Es intencional porque se expresa de la siguiente manera:

¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No sentimos el alentar del espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la oscuridad y más oscuridad? ¿No tendrán que encenderse lámparas a mediodía? ²²

La “muerte de Dios” abandona a la humanidad a un verdadero remolino *existencial*. La “muerte de Dios” es la imposibilidad de hablar de categorías universales o “naturalezas del hombre”. De una u otra forma, la “muerte de Dios” da entrada a discusiones entre la modernidad y la posmodernidad, y posteriormente entre el estructuralismo y el pos-estructuralismo.

Esas discusiones son, sin duda alguna, demasiado académicas para interesarle a Onfray. Como se verá a lo largo de los siguientes apartados y capítulos, es propio de la *casta filosofada* discutir esta clase de temas. Sería un esfuerzo condenado al fracaso buscar el autoreconocimiento de Onfray como un filósofo pos-estructuralista. Se suele hacer esa relación por la influencia que Onfray muestra y reconoce de filósofos de esta “escuela”, tales como Foucault, Deleuze, Derrida y Lyotard. No obstante, reducirlo a estos referentes es demostrar que no se le ha leído a profundidad puesto que la cantidad de pensadores que nutren su pensamiento no se limita a la tradición francesa del siglo XX. El único y verdadero epicentro del pensamiento de Onfray es Nietzsche y su vitalismo. Cualquier autor o corriente de pensamiento es digno de ser retomado para él si cumplen con el espíritu dionisiaco de Nietzsche, con la *contrahistoria de la filosofía* y con la *firma autobiográfica*.

²² F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, § 126.

¿Cómo entender eso? Más allá de la metafísica de la música²³ que desarrolla Nietzsche en su juventud, la relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco se puede ver así: “Así formula Nietzsche estas ideas como principio programático de su pensamiento: ‘La vida es digna de ser vivida, dice el arte, la seductora más bella; la vida merece ser conocida, dice la ciencia’”.²⁴ De la misma manera, Onfray sigue dicho principio programático en su pensamiento, es decir, la “muerte de dios” sólo puede ser impulsada por el espíritu dionisiaco que pretende hacer digna la vida y que busca seducir a vivirla bella y heroicamente. Así pues, más allá de toda modernidad, posmodernidad, estructuralismos y posestructuralismos, Onfray es un filósofo *existencial* que basa exclusivamente en la “muerte de Dios” su proyecto.

¿Qué entender por ser un filósofo *existencial*? Aunque el tema seguirá siendo abordado en el último capítulo es necesario empezar a esbozarlo. Onfray hace una distinción entre las distintas formas que se ha interpretado a Nietzsche, entre las cuales resaltan la lectura metafísica de Heidegger, el anarquista de Emma Goldman, el genealogista de Foucault, el deleuzeano de Deleuze²⁵, el deconstructor de Derrida, el trágico de Rosset, etc., y la suya, afirma es *existencial*.²⁶ Onfray se expresa alrededor de la raíz primera de dicha postura cuando afirma: “Etimológicamente, *existir* es estar colocado, dicho de otra forma; haber encontrado un lugar. Es hacer surgir hacia sí mismo un ser atrapado en la arcilla de la materia, darle sentido y cuerpo, carne y alma.”²⁷ Puede entenderse que *existir*, para Onfray, es otorgar a la vida razón de estar en el mundo. Véase de la siguiente manera; aunque un animal pueda sudar, pueda parecer que sonríe, pueda resistir y pueda gozar, el animal sólo vive, mas no *existe*. Hay que comer queso y vino como epicúreo, sonreír como cínico, reír como Demócrito, resistir como estoico, caminar como peripatético, gozar como cirenaico, pensar como académico, rechazar o dudar como escéptico, convencer como sofista, etc. Es

²³ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos. I*, 9 [10].

²⁴ *Intro. Fragmentos póstumos. I*, p. 39.

²⁵ En un par de obras suyas, como *La sagesse tragique* (p. 183) y *Cosmos. Una ontología materialista* (comienzo de la segunda parte cuyo apartado se llama “La vida”) Onfray considera que Deleuze hace una lectura demasiado personal y poco apegada de Nietzsche con relación a sus textos.

²⁶ M. Onfray, *La construction du surhomme. Contrahistoire de la philosophie* 7, p. 298.

²⁷ M. Onfray, *Sagesse. Savoir vivre au pied d'un volcan*, p. 59. En francés el original. (Traducción propia): “Étymologiquement, *exister* c'est être placé, autrement dit : avoir trouvé sa place. C'est faire surgir à soi-même un être englué dans la glaise de la matière, lui donner sens et corps, chair et âme”.

decir, llevar a cada poro, a cada acción, a cada lágrima, a cada respiro, una forma de pensar y sentir el mundo. Existir es vivir un cuerpo pensante y un tener un pensamiento corporal. Eso es, en un primer momento, una postura *existencial*. Dicha postura es la forma en que Onfray interpreta a Nietzsche que, a su vez, se refleja en concordancia con la *firma autobiográfica*.

Lo que verdaderamente le interesa a Onfray es atender el asunto de la “muerte de Dios” para llevar a cabo una propuesta *existencial*. A lo largo de toda la obra filosófica no hay sino ese único interés. Onfray pretende proponer formas de pensar para que la “muerte de Dios” acontezca. ¿Por qué cree Onfray que Dios no ha muerto? A lo largo del próximo capítulo se abordará con mayor detenimiento este asunto, mientras tanto se puede decir que gran parte de la ideología del siglo XXI sigue teniendo demasiados rasgos, fundamentos e intenciones judeocristianas.

La tesis fundamental de todo texto de Onfray no es otra que “Dios no ha muerto”. La reflexión que pretende siempre va en ese sentido. La moral, la educación, el derecho, la política, la medicina, es decir, todas las manifestaciones humanas, según Onfray, siguen estando permeadas por el pensamiento judeocristiano. Expresándolo con una de las más célebres flechas del filósofo alemán; “Onfray es nietzscheano, demasiado nietzscheano”.

Este aspecto puede ser valorado de dos formas. La primera es en el sentido general del proyecto, en el cual, como ya se mencionó, hay una ortodoxia absoluta. El segundo aspecto puede abordarse desde el interior del proyecto mismo, donde, sin duda, Onfray se atreve a separarse de Nietzsche. Quizá como forma de prevenirse de críticas que lo califiquen de epígono²⁸, Onfray afirma:

Entonces, un nietzscheano no es aquel que piensa como Nietzsche...sino aquel que piensa a partir de Nietzsche... Superar a Nietzsche, es a partir de él y de su mundo, de su lectura vitalista de lo real, de su mirada trágica, de su psicología de profundidad, de su sociología extra lúcida de nuestra modernidad nihilista, de su visión post-cristiana, de su lectura inmanente de lo real. Pensar, entonces,

²⁸ Vid. M. Paraire, *Michel Onfray, un imposture intellectuelle*. Donde el autor dedica una serie de apartados a criticar la visión completamente maniqueísta que Onfray hereda de Nietzsche entre símbolos como Dionisio y Apolo, Dionisio y el crucificado, Voluntad de poder e ideal ascético, etc.

a partir de él, pero sin el diseño de permanecer en eso: para encontrarse propulsado a otros lugares, no más lejos, pero en otros lugares, en otro espacio intelectual y mental.”²⁹

De esa forma Onfray anuncia la totalidad de su proyecto y, a su vez, advierte que no hay peor nietzscheanismo que aquel que es estrictamente ortodoxo. De hecho, ser puramente nietzscheano es dejar de serlo. El filósofo alemán confirma esta interpretación cuando afirma:

Una luz se ha encendido en mi interior: necesito compañeros, y vivos- no compañeros muertos y cadáveres que lleve conmigo a donde quiera. Compañeros vivos es lo que necesito, que me sigan porque quieren seguirse a sí mismos- e ir a donde yo quiero ir. Una luz se ha encendido en mi interior: ¡Zaratustra no debe hablar al pueblo, sino a compañeros de viaje! ¡No debe Zaratustra convertirse en el pastor en el perro de un rebaño!³⁰

¿Se ve con claridad la trampa que implica ser nietzscheano? Ser nietzscheano es ser uno mismo a partir de Nietzsche, con Nietzsche y, sobre todo, sin Nietzsche. El filósofo alemán celebra claramente la vida, pero ésta tiene que ser una vida propia y alejada de él. Entre más alejado se esté de Nietzsche después de leerlo, se está al mismo tiempo más cercano a él. Seguramente derribar todas las tesis que Nietzsche propuso puede ser la obra más nietzscheana del mundo y lograr tal menester será, al final del día, el mejor nietzscheanismo.

De una u otra forma, esta trampa hace que Nietzsche, como fenómeno literario, como palabra que pierde el sentido de un hombre que nació en Röcken en 1844 y como constante referencia filosófica se vuelva otra representación de aquel Dios meta-metafísico. En ese sentido, Nietzsche también debe morir.

En ese sentido, Onfray propone una lectura que nos vuelve hacer caer en dicha trampa y también nos saca de ella. La interpretación del superhombre según Onfray puede ser,

²⁹ M. Onfray, *Contre-histoire de la philosophie* 7, p. 346. *La construction du surhomme*. En francés el original. (Traducción propia): “Dès lors, un nietzschéen n’est pas celui qui pense *comme* Nietzsche...mais celui qui pensé *à partir de* Nietzsche...Dépasser Nietzsche, c’est *à partir de lui* et son monde, de sa lecture vitaliste du réel, de son regard tragique, de sa psycholoquie des profondeurs, de sa sociologie extralucide de notre modernité nihiliste, de sa vision post-chrétienne, de sa lectura immante du réel. Penser, donc, à partir de lui, mais pas dans le dessin d’en rester à cela : pour se trouver propulsé ailleurs, no pas plus loin, mais ailleurs, dans une autre espace intellectuel et mental”.

³⁰ F. Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, “Discurso preliminar de Zaratustra” § 9.

probablemente, el mejor sentido que una educación verdaderamente nietzscheana deba tener. El filósofo francés asocia al *Tetrafarmakón* o el Cuádruple remedio epicúreo con el superhombre. Es decir, el superhombre: 1) no teme a los dioses, 2) no teme a la muerte, 3) entiende que el sufrimiento es soportable y, 4) la alegría es posible.³¹ Probablemente Epicuro no pensaba a los dioses como la entidad *meta-metafísica* a la que Nietzsche y Onfray se refieren, sin embargo, el resultado es el mismo. Los Dioses metafísicos o el Dios *meta-metafísico* no son un asunto que perturbe el alma del superhombre.

Una forma clara de entender la materialización de la influencia real que ha tenido dicho Dios *meta-metafísico*, no como entidad con valor verdadero ontológico sino como fantasía humana cuyas repercusiones tienen cristalización en la sociedad, puede expresarse en el terreno educativo. Milenios de muchas generaciones que se han formado a imagen y semejanza de las órdenes mendicantes o en la moralidad de aquellos que asistieron a la escuela en la parroquia de su pueblo no son sino la prueba más fehaciente de que Dios ha existido en el terreno educativo. El *superhombre* según lo entiende Onfray se perfila como una alternativa educativa para enfrentar la “muerte de Dios”. La “muerte de Dios” en la educación debe ser llevada a cabo en la teoría y en la práctica.

Sin importar el nombre que tome Dios, el proyecto de Onfray consiste en hacer una propuesta tan integral como sea posible para que el vaticinio “Dios ha muerto” se vuelva una realidad y no una especie de profecía. Puede suceder que la propuesta se interprete relativamente limitada o epigonal en tanto que el tema siempre es el mismo. Es decir, Onfray puede ser monótono con sus fines pero, como se pretende mostrar a lo largo del trabajo, sumamente enriquecedor con los medios que ofrece para llevarlos a cabo. Para entender el proyecto de Onfray en su totalidad, sin caer en reduccionismos y logrando una profundidad en concordancia con su trabajo, se puede afirmar lo siguiente; la “muerte de Dios” debe ser prioridad filosófica y educativa en aras de celebrar la vida digna de ser vivida, la vida digna de ser gozada.

³¹ M. Onfray, *Contre-histoire de la philosophie 7. La construction du surhomme*, p. 276-277.

2.1.2 Materialismo.

El materialismo onfrayano, más allá de buscar explicaciones y perspectivas ontológicas, pretende ser la base de posturas *existenciales*. Empero, como parte necesaria para sostener éstas, se vuelve menester exponer el posicionamiento que permite que esta perspectiva tenga influencia sobre sus propósitos principales, aquellos que conllevan a la propuesta de “vivir mejor” o su *propose*.

Bajo una perspectiva cósmica, es decir universal, la postura onfrayana es clara: sólo hay materia o, si se desea, átomos. Afirma: “‘Sólo hay una sustancia modificada de distintas maneras’, a saber, la material. Imperativo categórico radical de todo pensamiento materialista”.³² El hecho de que transfigure burlescamente el imperativo categórico kantiano en uno materialista, puede ser considerado como el primer indicio de que el propósito de esta postura tiene un carácter mucho más *existencial* que epistemológico. La crítica a Kant, filósofo idealista, es constante en las obras de Onfray. Lo considera como una “luz pálida”³³, junto a Rousseau. Basta con entender aquel “imperativo categórico materialista” para extender las reflexiones filosóficas al ámbito humano.

Pensar en mundos ultraterrenos, paraísos, infiernos o cualquier otra forma de perspectiva en torno al alma que niegue la materialidad, es inaceptable. La metempsicosis y la metempsomatosis³⁴ son completamente descartadas en el pensamiento onfrayano. Si se ha de vivir bien o mal, sólo puede ser en esta vida y no puede ser de otra forma. Afirma que: “Lo humano del hombre se inscribe pues, en lo vivo, entre las dos nadas”.³⁵ Lo mismo se

³² M. Onfray, *Los ultras de las luces. Contrahistoria de la filosofía IV*, p. 103.

³³ Cf. *Ibid*, pp. 22-23. *Los ultras de las luces*, cuyo nombre del texto alude a una revisión de los filósofos “menospreciados” de la Ilustración, tal como Julien de la Mettrie, de quien conceptualiza el “imperativo categórico materialista”. Kant, Rousseau y Voltaire son las “luces pálidas”. Del primero afirma: “El mismo ilustrado Kant piensa que el sufragio universal es una buena idea, pero únicamente para los ciudadanos activos, pues los ciudadanos pasivos, los empleados, los obreros, los asalariados, no tienen más derecho que los negros o las mujeres de estar en el mundo a la manera en que lo está un Blanco propietario y bien lavado... ¡Ah, luces, cuando nos poseéis...!”. Onfray hace más explícita su crítica al pensamiento kantiano en su obra: *El sueño de Eichmann. Un kantiano entre los nazis*.

³⁴ La metempsicosis alude a la idea de un alma capaz de transmigrar a otro cuerpo. La metempsomatosis apunta a un alma que transmigre sin necesidad de un receptáculo y cuyo destino es un “cielo” o algún símil a éste.

³⁵ M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, pp. 189-190.

puede decir de lo vivo en general, pues, para ser partícipe de la vida se necesita la materialidad. La vida es, para Onfray, un estado entre dos nada. Esto deja a los mundos ultraterrenos, posteriores o anteriores a la vida, en el estatuto filosófico de “nada”.

Por lo anterior podría presentarse la complicación filosófica en torno a dicho estado único al que se le categoriza como “vivo”, puesto que aquellos elementos que permitan la concepción humana son reducidos a la categoría de “nada”. El espermatozoide, el óvulo y el embrión participan en la vida, sin embargo, sólo lo hacen en potencia de calidad humana. Onfray afirma: “El mero hecho de estar en el mundo no es suficiente; también están en el mundo las cucarachas. Hace falta una conexión, una relación interactiva, un lazo con la realidad tangible”.³⁶ Por tautológico que parezca, esto permite afirmar que lo humano sólo se forma entre los humanos. Sin embargo, las implicaciones que esto tiene son mayores. No hay humanidad en mundos trascendentes, porque éstos pertenecen a la “nada”. Tampoco la hay en aquellos que, asemejándose a lo humano, no lo son por estar faltos de aquel “lazo con la realidad tangible”. Usando términos aristotélicos, se puede afirmar que para Onfray, la vida humana sólo puede ser en acto y no en potencia. Es decir, al igual que la semilla es potencia de árbol y el árbol es acto del mismo, la misma lógica aplica para con los asuntos humanos.

La corriente idealista que Onfray critica desde Platón, el cristianismo, Descartes, Kant y Hegel, entre otros, ha permitido ilusamente dar alivio al mareo *existencial* que implica la conciencia de finitud humana. Los mitos de las islas de los bienaventurados, los Hades, los cielos y los paraísos han sido utilizados para calmar la sed humana de alguna clase de justicia cósmica. Recuérdese lo que dice el Sócrates platónico al respecto para ilustrar este punto:

De este modo Glaucón, se salvó el relato y no se perdió, y también podrá salvarnos a nosotros, si le hacemos caso, de modo de atravesar el río del Olvido manteniendo inmaculada nuestra alma. Y si me creéis a mí, teniendo el alma por inmortal y capaz de mantenerse firme ante todos los males y todos los bienes, nos atenderemos siempre al camino que va hacia arriba y practicaremos en todo sentido la justicia acompañada de sabiduría, para que seamos amigos entre nosotros y con los dioses,

³⁶ *Idem.*

mientras permanezcamos aquí y cuando nos llevemos los premios de la justicia, tal como los recogen los vencedores. Y tanto aquí como en el viaje de mil años que hemos descrito, seremos dichosos.³⁷

Plantear una perspectiva materialista siempre ha resultado sumamente trágico para la conciencia humana de la cultura occidental. No existen los viajes de mil años ni los ríos del Olvido, y, al hacer conciencia de ello, la esperanza de justicia cósmica se desvanece. Aquello completamente opuesto al optimismo idealista de los mitos trascendentes es el pesimismo que invita a la muerte inmediata después de la toma de conciencia de la injusticia cósmica. Entonces aparece el sentido de lo trágico³⁸ del materialismo en oposición ante el optimismo y el pesimismo idealista. Para la conciencia humana de occidente, la muerte ya es en sí un escándalo. Onfray afirma:

Pero no creo que un escándalo se impida o se borre con otro escándalo: creer en la idea de una vida eterna después de la muerte, en que todos los muertos están vivos y viven una vida no limitada por ninguna muerte, es un nuevo escándalo para la inteligencia. Además, este escándalo es millones de veces más escandaloso que el de la finitud sobre la tierra de todo lo que vive.³⁹

Entonces, es fácil ver que ante tal escándalo, la mejor opción es la postura trágica entendida como aquella que sabe reconocer lo real y lo abraza como propio, de nuevo. En suma, la tragedia humana es morir, por lo que sólo le queda el aprecio a ese único estado que posee, aquel que se encuentra entre las dos “nadas”. También resulta trágico saber que no hay justicia cósmica.

El materialismo onfrayano no deja que el nihilismo impere ante tal situación. Aquella vida que es la única que se posee, es invitada a vivirla gozosamente. Afirma: “[...] el materialismo proporciona en el terreno genético la oportunidad de una ética hedonista [...]”.⁴⁰ En este punto, la lección epicúrea⁴¹ toma valor dentro del pensamiento filosófico de Onfray.

³⁷ Platón, *La República*, 621a c-d.

³⁸ Cf. M. Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, p. 252 El uso del término se basa en la interpretación de Onfray respecto al materialismo de Lucrecio, del cual afirma: “Ni optimista ni pesimista, Lucrecio establece las bases de un pensamiento trágico. En ningún momento opta por el mejor de los mundos posibles y, menos aún, por el peor”. Esto se debe a que Lucrecio sólo describe el mundo tal cual es a partir de la relación entre átomos y vacío, al mismo tiempo que omite cualquier explicación mitológica. Se profundizará en esto a lo largo de la dimensión hedonista en el siguiente capítulo.

³⁹ M. Onfray, *¿Ateos o creyentes?* p. 160.

⁴⁰ M. Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, p. 77.

En tanto, se puede pensar que el materialismo de Onfray no consiste únicamente en posicionarse en un lado ante la eterna discusión filosófica entre éste y el idealismo. Sino que, a partir de su visión trágica de la constitución de la vida, posibilita reflexiones éticas. En otras palabras, su materialismo posibilita una perspectiva trágica y hedonista en torno a la vida.

2.1.3. Anarquismo

Este concepto es retomado por Onfray a partir de las aportaciones de Ernst Jünger y su obra *Eumeswil*. Sin embargo, es importante señalar que dicha postura tiene su puente en la idea de *rebeldía* desarrollada por Camus. Por lo cual, será necesario retomar someramente ambas figuras para entender la postura adoptada por Onfray.

En primer lugar, el *rebelde*, debe ser entendido como una figura que adopta esta postura a partir de presenciar el espectáculo de la opresión que se genera en el individuo a partir de las condiciones históricas que denigran la condición humana que, por cierto, sólo se pueden dar en la inmanencia.⁴² Posteriormente, el *rebelde*, impulsado por ese deseo de afirmarse, decide ser insumiso ante el absoluto nihilismo⁴³ que pretende legitimar, bajo la bandera de que “Dios ha muerto”, cualquier posibilidad de opresión. Finalmente, el *rebelde* está dispuesto a todo para generar los límites que el nihilismo pretende desaparecer. Es decir, la insumisión de Camus no acepta la idea de que el *rebelde* sea un incendiario por el gusto de serlo, puesto que eso es propio del anarquista, sino porque serlo implica la única posibilidad de renacer. Esto es evidente cuando afirma: “‘‘Simplemente, esta especie de resignación es rechazada aquí: hay que apostar por el renacimiento. Por lo demás, sólo nos queda renacer

⁴¹ Cf. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, X, 125. Donde Epicuro afirma: “Así que el más espantoso de los males, la muerte, nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos”.

⁴² A. Camus, *El hombre rebelde*, p. 22.

⁴³ *Ibid*, p. 279.

o morir””.⁴⁴ Esto se debe a que, para Camus, vale más la muerte conseguida por la insurrección que una vida regida por la opresión. Sin embargo, no debe pensarse que Camus adopta una postura necrófila que tienda a lo trascendente por un fanatismo heroico, sino que, el *rebelde* debe y puede ser únicamente en vida.⁴⁵ Este posicionamiento, como se desarrolló en la perspectiva materialista, es adoptado por Onfray cuando define lo que entiende por “vida humana”.

En segundo lugar, el *anarco* de Jünger, no dista mucho del rebelde de Camus. Éste es descrito por el autor alemán como un individuo que no puede ser ni oblicuo, ni de arriba o de abajo, ni de Este u Oeste, puesto que todo eso resultaría en legitimar el nihilismo. En cambio, es rectilíneo y equilibrado.⁴⁶ Esto puede ser entendido de mejor manera si se retoma lo dicho por el mismo autor:

Pero aquí hay que distinguir: el amor es anárquico, el matrimonio no. El guerrero es anárquico, el soldado no. El homicida es anárquico, el asesino no. Cristo es anárquico, Pablo no. Claro está que, por ser lo anárquico lo normal, también estuvo presente en Pablo y también a veces brotó poderosamente de su interior. Pero esto no son contradicciones sino gradaciones. La historia universal se mueve mediante la anarquía. En suma: el hombre libre es anárquico, el anarquista no.⁴⁷

Es decir, el hombre *anarco* goza de libertad y dirección para llevar a cabo su insumisión. En cambio, el anarquista se asemeja al nihilista porque está dispuesto ver el mundo arder pero no desea su renacimiento, ya que “todo vale”. Aunque el anarquista y el *anarco* se rebelan, el segundo lo hace en aras de generar las condiciones que posibiliten la creación, mientras que el primero sólo lo hace por un gusto necrófilo. La postura del anarquista implica las contradicciones en sí misma, pues carece de sentido, no hay nada que se pueda afirmar y reafirmar en vida. El *anarco*, siendo rectilíneo y equilibrado, al igual que el *rebelde*, busca el renacimiento del mundo.

Habría que agregar una postura más al *anarco* cuando se enfrenta con su anverso, el nihilista. Jünger afirma: “El auténtico nihilista no mueve un dedo para cambiar o mejorar el

⁴⁴ *Ibid*, p. 343.

⁴⁵ A. Camus. *El mito de Sísifo*, p. 113.

⁴⁶ Ernst Jünger, *Eumeswil*, p. 46.

⁴⁷ *Ibid*, p. 48.

mundo; está más emparentado con el filósofo que con el político”.⁴⁸ Lo anterior puede entenderse desde la postura de Onfray ante los “filósofos de buró”⁴⁹ que ya han sido mencionados en líneas anteriores. De esto resultaría entonces, que el quehacer filosófico del *anarco* debe ser también político y no meramente contemplativo, puesto que de otra forma, el nihilismo ganaría la disputa. Para Onfray, esa derrota implica la victoria del cristianismo y las otras religiones monoteístas y con ello, el “todo vale” que ha atropellado la dignidad humana en nombre de Dios. La verdadera salida del nihilismo y la recuperación de la salud mental⁵⁰ es, pues, el ateísmo, que no es otra cosa que la postura anárquica ante la historia permeada por el cristianismo y el nihilismo que ésta conlleva.

Entre el *anarco* y el *rebelde* hay un asunto que se enaltece claramente: la libertad. Esta será para Onfray muy apreciada en tanto que sea libertad para vivir dignamente o, mejor dicho, gozosamente. Considero que si hay alguna reflexión a lo largo de las obras del filósofo francés que muestren claramente esta postura, debe ser la siguiente:

Por todos aquellos que no han conocido otro destino que el de los hornos crematorios y las chimeneas de ladrillo de los campos de concentración; por aquellos cuyas pieles tatuadas han servido de pantallas; por aquellos cuya grasa se ha utilizado para hacer jabón y su cabello para fabricar tejidos; por aquellos, niñas, niños, mujeres y hombres, que han sido mancillados, envilecidos, humillados, destruidos; por los que han regresado, quebrados, habitados por debilidades, grietas y pesadillas que cavan en sus lechos la rigidez de los jergones y transforman en sudarios las sábanas en la que tantas noches se arriesgan a ser devorados por un recuerdo aciago; por todos ellos hay que acabar con los callejones sin salida de lo indecible y de las experiencias límite con el fin de abrazar una política de hoy y de mañana iluminada por las lecciones que es preciso extraer de la experiencia de los campos nazis.⁵¹

Onfray reconoce y retoma las posturas del *anarco* y del *rebelde* en distintas partes de su obra. La primera es una característica del *Condotiero*, la cual se desarrollará en el tercer capítulo. La segunda es notoria por su semejanza con los postulados de Camus entre *El hombre rebelde* y *Política del rebelde* de Onfray. Además de que al pensador y premio nobel le dedica una obra, *L'ordre libertaire. La vie philisophique d'Albert Camus*, la cual no será retomada para este asunto. Entonces, será necesario ver desde qué problemáticas sociales Onfray retoma las posturas anteriormente señaladas.

⁴⁸ *Ibid*, pp. 273-274.

⁴⁹ M. Onfray, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, p. 14.

⁵⁰ M. Onfray, *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, p. 23.

⁵¹ M. Onfray, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, pp. 33-34.

La *episteme judeocristiana*⁵², el idealismo, la subordinación de la mujer, las desigualdades sociales, etc., son características de la sociedad en la que Onfray desarrolla su pensamiento y se les opone a lo largo de toda su obra. De hecho, casi toda su crítica se dirige siempre a esos aspectos sociales. Todas ellas han sido la norma y ley, en consecuencia y por obviedad; se han normalizado y legalizado todas esas injusticias a través de los procesos históricos que han constituido a la sociedad occidental. Posteriormente, se hereda un pensamiento misógino e idealista, ante el cual no se ofrece una resistencia ideológica, una posición crítica y filosófica, en otras palabras, no se es anárquico. La invitación onfrayana a lo anárquico radica en buscar deslegitimar las injusticias que han adquirido las categorías de ley, común, cotidiano y, sobre todo, de norma.

El carácter anárquico de Onfray no busca la abolición del Estado, pues expresa que una opción de esa naturaleza implicaría más riesgos que beneficios: “El fin del Estado supondría el advenimiento, en su lugar, de un gobierno planetario que sería el del dinero, de los poderosos y de los propietarios. Yo no aspiro a ello.”⁵³ Una sociedad sin Estado, debido a aquel “gobierno del dinero”, puede resultar en un peligro mayor que lo que actualmente representa.

Onfray propone una resistencia que no consiste en la destrucción del Estado, sino en la construcción de “asociaciones egoístas”⁵⁴ que se basen en un derecho natural y no en uno positivo. Esto debe ser entendido únicamente en los términos que plantea el autor:

Hablamos de la existencia de un derecho natural para caracterizar la ley no escrita, tácita, que rige la relación entre dos seres independientemente de toda convención y legislación...Si el derecho positivo contradice al derecho natural, podéis plantearos legítimamente un desacato, una rebelión, una repulsa.⁵⁵

Esto conlleva a que si hay vínculos que afecten a la libertad y a la dignidad, es menester seguir el principio de La Boetie, y dejar de *servir voluntariamente*: “no querer servir, ahí

⁵² Vid. *Infra*. Apartado dedicado al ateísmo de Onfray.

⁵³ M. Onfray, *¿Ateos o creyentes?* p. 127.

⁵⁴ Vid. *Infra*. En el capítulo dedicado al Hedonismo de Onfray.

⁵⁵ M. Onfray, *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativa*, pp. 160-161.

está la condición de la libertad”.⁵⁶ Esa contraposición de derechos, además de implicar la posible “rebelión” y “repulsa” por parte de los individuos que participan en la relación, también lleva consigo la necesaria negación de aquellas “convenciones” que atentan contra la búsqueda de una vida digna de ser vivida por ambos.

En conclusión, la postura anárquica onfrayana no pretende una vida social sin reglas ni acuerdos, sino la necesaria entrada del pensamiento poscristiano⁵⁷ que se rehúsa a aceptar lo “normal” que implica la *episteme judeocristiana*, la misoginia y la hegemonía del dinero como motor de la moral que conducen a injusticias sociales y llevan consigo un pacto del derecho positivo, mientras que se pretende reivindicar un derecho natural. En otras palabras, la “convención” y el “orden” del mundo es la que se ha vuelto injusta por las características mismas de la sociedad, por lo que lo anárquico en Onfray implica la “rebelión” ante ese falso “orden”.

2.1.4. Cinismo

El cinismo tiene convencionalmente una carga peyorativa (“Es un cínico”= desvergonzado). Sin embargo, una revisión conceptual e histórica del término permitiría repensarlo de tal forma que hagan que el término se reivindique.

Onfray se reconoce a sí mismo como cínico de la misma forma que lo hace con el nietzscheanismo, el materialismo y lo anárquico, por ello puede exponerse por qué se considera que el cinismo es otra perspectiva importante dentro del pensamiento filosófico de Onfray.

Antes de exponer dicha postura, es necesario hacer algunas advertencias en torno al origen del término y la forma en la que Onfray lo apropia para su pensamiento filosófico. La primera corriente filosófica que adopta dicho nombre es la escuela griega cuyo antecesor es

⁵⁶ Étienne de la Boétie. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, p. 48.

⁵⁷ *Vid. Infra*. En el capítulo dedicado al Hedonismo de Onfray.

Antístenes y principal exponente es Diógenes de Sínope. El primero, Antístenes, aporta a la denominación de “*cínicos*” a esta escuela porque daba sus lecciones en el gimnasio de *Cynosagres*⁵⁸, cuyo significado es “perro blanco”, por lo cual, Diógenes Laercio atribuye este hecho como fundamental para que se les llamase “perros” o “cínicos”. El segundo, Diógenes de Sínope, es quien se gana con ahínco dicho adjetivo. Esto tiene sustento en varias anécdotas clásicas en las cuales se autodenomina de esa forma (“perro”): 1) En uno de sus encuentros con Alejandro Magno sucedió lo siguiente: “‘Yo soy Alejandro el gran rey’, Repuso: ‘Y yo Diógenes el Perro’. Al preguntarle por qué se llamaba ‘perro’, dijo: ‘Porque muevo el rabo ante los que me dan algo, ladro a los que no me dan y muerdo a los malvados’”⁵⁹, 2) “Cuando le preguntaron qué raza de perro era, dijo: ‘Cuando tengo hambre, un maltés; cuando estoy harto, un moloso, de esos que la mayoría elogia, pero que no se atreven a llevar con ellos de caza por temor a la fatiga. Así tampoco sois capaces de convivir conmigo por temor a los dolores’”⁶⁰ y, 3) “Mientras comía en el ágora, los que le rodeaban le gritaban repetidamente: ‘¡Perro!’. Contestó: ‘¡Perros sois vosotros que me rondáis cuando como!’⁶¹ Su muerte no fue muy ajena a esta forma de vivir, puesto que se relata que murió a causa de la mordida de un perro en el tendón o por comer un pulpo vivo.⁶² Más allá del carácter simpático de dichas anécdotas, enfatizamos el origen de dicho término que tiene sus albores en una escuela filosófica específica de Grecia, cuyo impacto en la historia de la filosofía y la pedagogía ha sido menor o se ha descuidado hasta hace poco con pensadores como Nietzsche, Peter Sloterdijk, Carlos García Gual y Onfray.

Considero que Sloterdijk y una de sus obras más famosas, *Crítica de la razón cínica*, permiten ser el puente conceptual entre el cinismo griego y el cinismo moderno. A este segundo le denomina *kynismo*. El primero radica, tal como se ve en las anécdotas mencionadas, un carácter completamente desvergonzado y grosero. El segundo, el cinismo moderno, Sloterdijk lo describe a groso modo de esta forma: “[...] el quinismo no puede ser una teoría ni tenerla; el quinismo cognoscitivo es una *forma de trato* con el saber, una

⁵⁸ Cf. C. García Gual, *La secta del perro*, p. 117. Dicho gimnasio estaba destinado a los *nóthoi* (bastardos). En este punto, García Gual difiere de Diógenes Laercio y considera que este no es el motivo por el cual se les denomine “perros”.

⁵⁹ Diógenes Laercio. *op. cit.* VI. 61.

⁶⁰ *Ibid.* VI. 55.

⁶¹ *Ibid.* VI. 62.

⁶² *Ibid.* VI. 76.

forma de la relativización, de la ironización, de la utilización y de la superación”.⁶³ La actitud del quínico pretende, más allá de la construcción de teoría, en llegar a desmentir la “falsa conciencia ilustrada”⁶⁴ del cínico.

Teniendo esta información en mente, será propio que al momento de utilizar las palabras cínico o quínico a lo largo del trabajo se pueda entender a qué se hace alusión. El primero, en su sentido moderno, es quien personifica la “falsa conciencia ilustrada”, mientras que el segundo es quien la desmiente, o como afirma Onfray: “...el filósofo desenmascara las quimeras, todas las quimeras”.⁶⁵ Es evidente que cuando se remita al cinismo antiguo se mantendrá el uso del término “cínico” para no caer en anacronismos. Los *quínicos*, pues, serán pensadores como Onfray, García Gual, Sloterdijk y Nietzsche.

Hay una característica muy propia del cinismo moderno que no dista mucho del cinismo antiguo. Se trata, según afirma Sloterdijk, de lo siguiente:

Ésta es la exigencia ante la que se ve conformada una filosofía integradora. La llamamos integradora porque no se deja seducir por la atracción de los “grandes problemas” [el ser, el tiempo, la nada, etc.], sino que encuentra sus temas fundamentales abajo del todo: en la cotidianidad, en lo que se considera sin importancia, en todo aquello de lo que, por los demás, no merece la pena hablar.⁶⁶

Desde Diógenes hasta Onfray, el cinismo es integrador o, mejor dicho, terrenal. Esas ocupaciones exclusivamente teóricas son descartadas en la filosofía de Onfray. Cabe agregar que la “cotidianidad”, desde la que el cinismo de Onfray se desarrolla tiene su manifestación clara en todos los aspectos que aborda. Hace, por ejemplo, una ontología

⁶³ P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, p. 431.

⁶⁴ Cf. P. Sloterdijk, *op. cit.*, p. 41. El autor pregunta: “...¿cómo podría ser una conciencia ilustrada y al mismo tiempo falsa? De eso es precisamente de lo que se trata”. Un ejemplo esclarecedor de esa “falsa conciencia ilustrada” la ofrece Holbach, en *El cristianismo al descubierto*: “¿No debería un Dios manifestarse a los hombres sólo para no ser comprendido? ¿No es esta conducta tan ridícula como insensata? Decir que Dios se ha revelado sólo para anunciar misterios equivale a decir que Dios se ha revelado para permanecer desconocido...”. p. 45. Es decir, la doctrina cristiana sabe que la revelación es tan imposible y contradictoria como la existencia de Dios, sin embargo, pretendiendo hacer comprensible lo que de antemano se ha calificado como incomprensible, supone una “falsa conciencia ilustrada”. En palabras propias: ser consciente de la falsedad del juicio y pretender que la conciencia lo aprehenda como verdadero. Esto se puede apoyar en los términos que Sloterdijk, *op. cit.* propone: “En una cultura en la que se miente regularmente, no se pretende saber sólo la verdad sino también la verdad desnuda” p. 329. A grandes rasgos, esa capacidad de “desnudamiento” es lo que diferencia al quínico (*kynico*) del cínico (moderno), pues el primero posee dicha capacidad develadora mientras que el segundo es quien manifiesta la “falsa conciencia ilustrada”.

⁶⁵ M. Onfray, *Filosofar como un perro*, p. 12.

⁶⁶ P. Sloterdijk, *op. cit.* p. 227.

desde la observación enológica⁶⁷, una antropología desde la erótica, una filosofía política desde la demografía, entre tantas otras reflexiones que confirman el cinismo como filosofía desde lo “cotidiano”, lo “nimo” y lo de “abajo”.

Lo de “abajo” como característica del cinismo cobra importancia por una razón. Se trata de temas “vulgares” que, desde el inicio del cinismo, la filosofía dominante ha dejado de lado. Sloterdijk afirma:

Quinismo y cinismo son, consiguientemente, polémica “de abajo” o “de arriba”. En ellos, el contrajuego de las culturas altas y las populares se desarrolla como el descubrimiento de paradojas en el interior de éticas altoculturales.⁶⁸

No se trata, pues, de defender lo de “abajo” por una especie de berrinche filosófico, sino más bien de una postura ética para reivindicar las posturas dominadas a lo largo de la historia por afinidad para con éstas. Como se verá en el siguiente capítulo, la *Contrahistoria de la filosofía* está pensada desde este cinismo para rescatar posicionamientos filosóficos que han sido “de abajo”, tales como el ateísmo, el hedonismo y el individualismo.

⁶⁷ Vid. M. Onfray, *Cosmos. Una ontología materialista*. El apartado dedicado al “Tiempo”.

⁶⁸ P. Sloterdijk, *op. cit.* p. 328.

3. Pensamiento filosófico.

El presente capítulo tiene el propósito de mostrar la delimitación y énfasis que se ha hecho del pensamiento onfrayano con vista a las reflexiones educativas. Tal como se mencionó en el capítulo anterior, la interpretación de la obra de Onfray se asemeja más a un pensamiento *existencial* como el de Nietzsche y el de los griegos que al de cualquier corriente contemporánea.

Para entender con mayor claridad el papel que juega este capítulo dentro del trabajo puede ser útil hacer una analogía entre Onfray y Epicuro. ¿Qué hace Epicuro, al igual que otros pensadores de su época, que resulta en un pensamiento filosófico tan estrechamente vinculado con la educación? Antes de llegar a los planteamientos educativos más tangibles y vivir según éstos, se plantean una respuesta al mundo entero. Éstas proponen una respuesta que atraviesa la Física, la Lógica y la Ética, en sentido griego, para poder sostener sus proyectos educativos. Dicho de otra forma, no se puede entender el Jardín de Epicuro o la Estóia de Zenón y sus respectivas manifestaciones educativas si no se entiende su pensamiento.

En ese sentido, habrá que aclarar qué se pretende con dicha observación. Para mí, Onfray muestra, al igual que Epicuro, un *logos* o lógica. Lógica se utiliza en este momento como “argumento” o “discurso” y así se distingue de pensar en la Lógica como la “Lógica aristotélica”, “Lógica contemporánea” u otras. Lógica, en el sentido que se busca aquí, no es sino la serie de reflexiones coherentes del mundo de un pensador o una corriente de pensamiento para actuar en la educación con base en éstas.

Es importante enfatizar que se reconoce que el trabajo de Epicuro y el de Onfray son sumamente distintos debido a la distancia espacio-temporal que hay entre ambos. No obstante, sirve hacer dicha analogía con la medida apropiada para poder identificar aquello que es de importancia para el pensamiento educativo de Onfray. Éste, como se pretende demostrar en el presente y en el siguiente capítulo, tiene una vinculación profunda con la educación.

Por último, cabe advertir que en las siguientes líneas no se puede reflejar la totalidad de la Lógica de Onfray, pero eso no detiene a seguir los pasos de Epicuro cuando afirma:

Para quienes no pueden, Herodoto, examinar con precisión cada uno de nuestros escritos acerca de la Naturaleza, ni tampoco estudiar por entero los libros mayores de los que los constituyen, he preparado yo mismo un resumen de la exposición de conjunto, a fin de que, al menos, puedan retener en la memoria los principios más importantes de modo suficiente para que sean capaces de socorrerse a sí mismos en cualquier oportunidad con las reglas fundamentales, en cuanto se acojan a la teoría de la Naturaleza.⁶⁹

De la misma forma que Epicuro pretende mostrar lo sustancial de su teoría, asimismo se pretenderá para con Onfray a lo largo de las siguientes líneas.

3.1 Ateísmo

La dimensión atea en el pensamiento onfrayano podría considerarse como el pilar principal de toda su filosofía, claro está que ésta deriva de su nietzscheanismo. Sin embargo, esto no significa que deba entenderse su pensamiento exclusivamente a partir de esta postura, sino que su abordaje puede facilitar la comprensión de la totalidad de su pensamiento.

El “ateo” es entendido generalmente como una persona sin creencias religiosas, o, bien, carente de fe en entidades divinas. Sin duda, esta aseveración no está del todo equivocada. Sin embargo, el pensamiento de Onfray muestra que no basta con aquella noción pasada de moda, pues, al ser tan comprensiva dice mucho y nada a la vez. Por ello, será necesario analizar el enriquecimiento teórico que Onfray ofrece alrededor de este concepto. Estos argumentos se pueden categorizar en tres puntos principales: epistemológico-ideológicos, histórico-políticos y, por último, *existenciales*.

En primer momento hay que esclarecer por qué la categorización hecha aquí se denomina *epistemológico-ideológica*. La respuesta tiene sus fundamentos en la *perspectiva* materialista que ofrece Onfray que fue desarrollada en el capítulo anterior. Es la forma en cómo se concibe la relación sujeto-objeto con el mundo y el resultado de ello se convierte

⁶⁹ Diógenes Laercio, *op, cit*, X, 35.

en una ideología propia. Por ejemplo: Quien conciba que el mundo posee un mundo imperceptible (un trasmundo o un *noúmeno*) no actuará ni pensará de la misma manera que quien considera que el mundo percibido es el único posible. En otras palabras, las constantes discusiones que la historia de la filosofía muestra entre idealistas y materialistas, monistas y dualistas, etc. Los argumentos de orden epistemológico-ideológico que ofrece Onfray tienen dos vertientes. La primera es una lectura “cósmica” respecto la relación entre el pensamiento humano y la naturaleza. La segunda es de orden filosófico del cual se ofrecerá una breve genealogía.

El materialismo en su vertiente atomista reflexionada para la construcción de una cosmovisión en pleno siglo XXI es la postura que Onfray ofrece al respecto:

Mientras los teólogos refinan ese cielo lleno de fantasmas, los científicos escrutan la bóveda celeste y solo encuentran en ella Astros que giran sobre sus órbitas, planetas en movimiento ordenado, estrellas titilantes. La práctica de la astronomía y la voluntad científica vacúan el cielo cristiano como una bañera llena de agua residual. La física es una antimetafísica: permite una ontología material. La Iglesia condena a los hombres de ciencia que se atreven a decir que el cielo es lo que es: un vasto espacio para bólidos de material sublimes. La prisión, la hoguera y el juicio sumario se abaten sobre quienes encuentran el cosmos pagano bajo el cosmos cristiano.⁷⁰

De tal forma que la distancia entre el atomismo comenzado por Leucipo y Demócrito, después retomado por la tradición epicúrea y la física que habla de Astros, planetas en movimiento y estrellas titilantes parece ser más de forma que de contenido.⁷¹ No se puede hablar de un “espíritu científico” en aquella tradición grecorromana, no porque no lo hubiera, sino porque no se concebía de esa forma.

Por otro lado, ¿en qué consiste ese “cielo cristiano” del cual se pretende despojar los “fantasmas” como “agua residual”? Claro está, por lo dicho, que en una metafísica, en un cielo que no es sólo un cielo, en un Dios como ser *ex nihilo* que es creador y demiurgo. Onfray pretende despojar todos los mitos alrededor del origen del mundo.

⁷⁰ M. Onfray, *Cosmos. Una ontología materialista*, p. 293.

⁷¹ Cf. *Ibid.* p. 333. Donde el filósofo francés afirma: “El materialismo abderitano de los filósofos situados bajo la rúbrica de los presocráticos pone en marcha una fuerza motriz que desemboca en la astrofísica contemporánea”.

Claro que el ser *ex nihilo*, el cielo cristiano que tiene su base en las “Islas de los bienaventurados” platónicas y se opone al eterno retorno y la física querida ser explicada por la metafísica son indeseables para un pensamiento ateo. Sin embargo, el verdadero conflicto que hay que resolver no es ese (puede decirse que eso ya lo realizó la ciencia) sino la jerarquización del mundo humano que deriva de esa construcción mítica.

“Descristianizar” el cielo implica llevar la “Muerte de Dios” hasta sus últimas consecuencias para llegar a un pensamiento *poscristiano*⁷² en el cual las jerarquizaciones derivadas de lo divino sean abandonadas por completo. Significa que nadie nace mejor que nadie pues todos somos sustancia modificada de distintas formas (átomos) y aquello que nos distancia a unos de otros es la educación y no alguna condición pre-ontológica de carácter metafísico. También quiere decir que la mujer no es la ayuda idónea del hombre (Génesis 2:18) y que como género el mundo no está hecho a su merced⁷³, sino que todos participan en el cosmos de la misma manera: nacen, viven, mueren, regresan al cosmos como materia y la organización de su ser se disuelve por completo. No hay transmigración ni resurrección del alma.⁷⁴ Todo es igual en su totalidad, en su eterno movimiento y nosotros (como humanos) sólo nos diferenciamos por el grado y no por la naturaleza de todo lo que nos rodea.

En ese mismo sentido hay una serie de posturas que implican la descristianización del cielo y que se irán desarrollando a lo largo del trabajo, mientras tanto se puede afirmar lo siguiente: el ateísmo de Onfray en esta primera faceta es la forma de pensar nuestra estancia en un mundo sin Dios y el tipo de relación que esto implica. En una palabra: es el salto propio del epicureísmo⁷⁵ de la física a la ética.

⁷² *Infra*.

⁷³ *Vid*, Michel Montaigne, *Ensayos*. “Apología de Ramón Sibiuda”, pp. 648-649. El pensador francés de los albores del renacimiento es retomado por Onfray constantemente. El primero afirma: “¿Es posible imaginar nada tan ridículo como que esta miserable y pobre criatura, que ni siquiera es dueña de sí misma, expuesta a los ataques de todas las cosas, se diga dueña y emperatriz del universo, del cual no está en su poder conocer la menor parte, y mucho menos mandarla?”.

⁷⁴ Metempsicosis y metempsomatosis.

⁷⁵ *Vid*, Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, Libro I, 105-110. Quien, fiel seguidor de Epicuro, afirma: “Pues ¡cuántas fantasías en verdad pueden ellos ahora inventarte, capaces de trastornar las normas de tu vida y de perturbar con el miedo todas tus ventura! Pues si los hombres vieses que existe un límite preciso a sus penas, de algún modo podrían hacerle frente a las supersticiones y amenazas de los adivinos”

En segundo lugar, Onfray plantea argumentos de orden epistemológico-ideológico de sumo peso que pueden ser considerados como “genealógicos” en torno a su ateísmo. Es decir, acude a sus orígenes filosóficos.

El rastro más antiguo que se puede encontrar del nacimiento de esta postura a lo largo de las obras de Onfray apunta a los griegos. Aunque la utilización del término “griego” puede ser ambigua por la larga tradición que esta cultura ofrece desde la época cretense hasta la helenística, cabe mencionar que Onfray se centra, principalmente, en la época clásica y algunos exponentes principales de la helenística. Entre éstos se pueden encontrar a personajes como Aristipo, Epicuro, Demócrito, Leucipo, Pródico, Lucrecio, Filodemo, entre otros.⁷⁶ Sería conveniente poder desarrollar las posturas principales de cada uno de estos pensadores con mayor detenimiento, sin embargo, podría suceder que el presente menester se obstaculice con un esfuerzo de esa envergadura. Por ello, únicamente se retomarán los planteamientos de dos filósofos que son sumamente recurrentes en las posturas onfrayanas: Diógenes y Epicuro. Aunque ambos filósofos no son considerados por Onfray como ateos, sin duda, fungen como su germen ideológico.

El posicionamiento anti-teológico de Diógenes, el cínico, puede verse reflejado en varias de sus célebres anécdotas. Aquella que será pertinente retomar para el presente asunto es relatada así:

Quando Platón dialogaba sobre las ideas y mencionaba la “mesidad” y la “tazonez”, dijo: “Yo veo una mesa y un tazón, pero de ningún modo la mesidad y la tazonez”. Y él le replicó: “Con razón, porque posees los instrumentos con los que se ven la mesa y el tazón, los ojos. Pero aquello con lo que se percibe la mesidad y la tazonez, la inteligencia, no la posees.”⁷⁷

Para Diógenes, la teoría de las Ideas de Platón (cuya influencia es notoria en el pensamiento cristiano), es rechazada por carecer de sostén empírico y que, por ende, cualquier planteamiento trascendental (tal como posteriormente lo será Dios) es rechazado desde el cinismo de Diógenes.

⁷⁶ Vid. M. Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*.

⁷⁷ Diógenes Laercio, *op. cit.* VI. 53.

Respecto a la postura de Diógenes, Onfray es muy claro y permite develar el presente menester, el germen de la postura atea en este filósofo griego, por ello afirma: “Pues en un mundo de ideas puras la vida desaparece tras el triunfo de espectros, fantasmas y ficciones...”⁷⁸. Es decir, estos primeros esbozos de ateísmo en Diógenes no representan únicamente un posicionamiento epistemológico que niega la *mesidad* y la *tazonez*, sino que, para Onfray, también representa una forma de posicionarse afirmativamente ante la vida.

El segundo filósofo griego que funge como referente teórico para el germen del ateísmo desde el pensamiento onfrayano es Epicuro. De él habría que retomar una de sus más importantes sentencias en torno a los Dioses. El filósofo de Samos afirma:

Los dioses, en efecto, existen. Porque el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. Pero no son como los cree el vulgo. Pues no los mantiene tal cual los intuye. Y no es impío el que niega los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo[...] Por eso los dioses se desprenden los mayores daños y beneficios. Habitados a sus propias virtudes en cualquier momento acogen a aquellos que les son semejantes considerando todo lo que no es de su clase como extraño.⁷⁹

El hecho de que los dioses existan, pero que no se acojan entre los humanos por no ser de su clase, posiciona a Epicuro en lo que Onfray denominará como un *ateísmo tranquilo*.⁸⁰ Lo cual es una posición política que, aunque no niega a los dioses, sí puede considerarse que éstos no tienen importancia material alguna en la vida humana. Esto conlleva que, su existencia o inexistencia es indiferente, por lo que es legítimo concebir una *rebeldía metafísica*⁸¹ que se sostiene por la ley de los hombres y la procura de cualquier pretensión de teonomía.

⁷⁸ M. Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, p. 132.

⁷⁹ Diógenes Laercio, *op. cit.*, X.123-124.

⁸⁰ Cf. M. Onfray, *Tratado de atelogoía. Física de la metafísica*, p.71. El concepto, tal como señala, lo retoma de Deleuze y lo describe de la siguiente manera: “...menos una posición estática de negación o de lucha contra Dios que un método dinámico que desemboque en una proposición positiva, la cual deberá construirse después de la lucha. La negación de Dios no es un fin, sino un medio para alcanzar la ética poscristiana o francamente laica”.

⁸¹ Cf. A. Camus, *El hombre rebelde*, p. 52. Donde afirma respecto al trato epicúreo para con los dioses: “Un dios sin recompensa ni castigo, un dios sordo es la única imaginación religiosa de los hombres en rebeldía”.

Siguiendo el recorrido histórico-ideológico que Onfray realiza para legitimar una postura atea corresponde, necesariamente, un filósofo del periodo histórico que abarca según el trabajo realizado por Onfray en su *Contrahistoria de la filosofía*, desde el nacimiento de Jesús hasta la aparición de Montaigne y la muerte de Marie de Gournay.⁸²

A pesar de que Montaigne es un filósofo sumamente celebrado en dicha obra, Onfray reconoce que no es ateo, puesto que se entrega al cristianismo.⁸³ Por otra parte, la forma en que podría considerarse que Montaigne ejerce cierto ateísmo es semejante a la postura ideológica de Epicuro, a lo que Onfray denomina como un *epicureísmo cristiano*.⁸⁴ Por otro motivo que podría pensarse que hay un cierto ateísmo en el pensamiento de Montaigne es que, según Onfray, crea el *cuerpo ateo*, del cual se afirma:

‘Cuerpo ateo’ define ante todo un cuerpo que rechaza el dolor en cualquiera de sus formas: nada, ninguna lógica de la salvación justifica el sufrimiento. El cuerpo no tiene nada que ver con el más allá, sino que le afecta esencialmente el aquí y ahora⁸⁵

El *epicureísmo tranquilo* y el *cuerpo ateo* que sostiene Montaigne⁸⁶, según las categorías ofrecidas por Onfray, parecen ser una forma de vida en la que el filósofo cristiano desprecia la vida sin placer que es difundida y profesada por la mayoría de sus contemporáneos. En otras palabras, el cuerpo de Montaigne es tan ateo como el de Onfray, sin embargo, su tiempo histórico no le permitió vivir bajo el hedonismo que hubiera deseado. Esto se puede confirmar cuando afirma: “Somos cristianos por la misma razón que somos perigordinos o alemanes”⁸⁷, es decir, por mero desafortunado azar.

⁸² M. Onfray, *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II*, pp. 315-319.

⁸³ *Ibíd*, p. 228.

⁸⁴ *Ibíd*, p. 224.

⁸⁵ *Ibíd*, p. 265.

⁸⁶ Cf. M. Montaigne, *op. cit.*, “Costumbre de la isla de Ceos”, p. 510. Se puede intuir que la siguiente es una de las reflexiones de Montaigne que inspira a Onfray a categorizarlo de dicha forma: “Odiarse y despreciarse es una enfermedad particular, y que no se ve en ninguna otra criatura. Con la misma vanidad deseamos ser otra cosa de lo que somos. El fruto de semejante deseo no nos atañe, porque se contradice y se impide a sí mismo. Quien desea convertirse de hombre en ángel nada hace por sí mismo”. El impedimento de sí mismo, el deseo de ser otra cosa que no sea algo corporal y el odio de sí mismo como enfermedad se conjugan para entender el “cuerpo ateo” que propone Montaigne.

⁸⁷ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 640

La herencia de Montaigne se ve reflejada en el siguiente periodo histórico que atiende Onfray: el renacimiento. Es difícil señalar dónde termina un proceso histórico y dónde inicia el otro, puesto que eso es propio de la visión del historiador y no de los hechos históricos. Sin embargo, Onfray ofrece su propia interpretación al respecto. Considerando la influencia que tuvo el “descubrimiento de América” en 1492, tuvieron que pasar casi cien años para que dicho suceso tuviera un impacto considerable en el desarrollo del pensamiento filosófico. Por ejemplo, Montaigne no alcanzó a leer una considerable cantidad de relatos respecto al “Nuevo Mundo” como para desarrollar el perspectivismo característico de sus sucesores y, a pesar de ello, su famoso texto del *Canibalismo* siembra en nosotros la idea de un pensador sumamente vigoroso que preveía dicha postura epistemológica. Así pues, a partir de la influencia de Montaigne sobre los siguientes pensadores y la muerte de Spinoza, Onfray ofrece (arbitrariamente) la selección de las fechas que abarcan a dicha época: 1592 a 1677.⁸⁸

Aquellos que sucedieron a Montaigne y, de hecho, llegaron a conocerlo o leerlo con entusiasmo, son los llamados por Onfray: *libertinos barrocos*.⁸⁹ Todos ellos y agregando en el particular caso de Spinoza⁹⁰, son los que preparan el terreno ideológico para la “muerte

⁸⁸ M. Onfray, *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía III*, p. 28.

⁸⁹ Cf. pról. Fernando Bahr. François de La Mothe Le Vayer. *Diálogos del escéptico*. Donde puede encontrarse la categoría de “libertinos eruditos”. Se coloca en dicha categoría a pensadores como Charron, Cyrano de Bergerac, François de La Mothe Le Vayer, Gassendi y Saint-Évremond.

⁹⁰ Se dice “particular” el caso porque Spinoza se aleja en muchas cuestiones con lo propio del “espíritu” de los libertinos barrocos. Las razones para dicha denominación son las siguientes: 1) Spinoza no es francés, por lo que los círculos intelectuales que lo rodeaban no eran los mismos que los de los “libertinos barrocos”, es decir, no compartía muchas de sus ideas por su distancia geográfica, 2) Spinoza, a pesar de saber de Montaigne, nunca reconoce explícitamente como los “libertinos barrocos” la influencia que tenía él sobre su pensamiento. 3) Spinoza se aleja del relativismo filosófico y del estilo propio que éste implica, el cual se refleja en las obras de los “libertinos barrocos”, puesto que a diferencia de ellos, tal como señala Onfray se aleja del espíritu dionisiaco propio de los otros pensadores para elaborar su obra con un espíritu más apolíneo. Esto se demuestra en las proposiciones axiomáticas que posibilitan la *Ética* spinozista y su célebre C.Q.D. Es decir, a diferencia de los otros pensadores, Spinoza es un filósofo que puede considerársele afín a lo esotérico por la complejidad de su escritura y su autorreconocimiento de la misma, pues afirma: “Pero todo lo excelso es tan difícil como raro” al final de su obra, y 4) Si todos los otros pensadores no afirman explícitamente su pensamiento alrededor de la reivindicación femenina a excepción de Saint-Évremond puesto que afirma: “Cualquiera que sea el placer que se obtenga de la lectura, el de la conversación me será siempre el más sensible. El trato con las mujeres me proporcionaría el más dulce, si el agrado que se obtiene en verlas tan amables no costara el trabajo de defenderse de amarlas” *Textos escogidos*, p. 87, si puede decirse que no se encuentra en las obras de los demás un carácter misógino. En cambio, Onfray reconoce esto en Spinoza: “Este genio que brilla con miles de luces en todos los campos escribirá dos o tres líneas desafortunadas suficientes para clasificarlo dentro de la categoría de los filósofos misóginos” (Véase en *Libertinos barrocos*, p. 236). Por lo anteriormente mencionado puede afirmarse que Spinoza tiene un lugar especial, pero no privilegiado,

de Dios”. Lo anteriormente señalado se debe a que hay un “espíritu” que comparten y da lugar al “crepúsculo de Dios” (expresión utilizada por Onfray para este asunto), es decir, comparten formas de pensar el mundo que van en contra de la religión cristiana hegemónica y sus principales postulados. Onfray apunta los elementos propios de dicho espíritu de la siguiente manera:

[...]el libertino barroco lee a Montaigne...el libertino barroco piensa a la vista del descubrimiento del Nuevo Mundo [...]el libertino barroco reflexiona recordando las guerras de religión... el libertino barroco realiza disociaciones de ideas [...] el libertino barroco reivindica una libertad filosófica total[...] el libertino barroco crea una razón moderna [...] el libertino barroco generaliza el modelo científico [...]el libertino barroco propone una sabiduría existencial [...]el libertino barroco rehabilita la moral inmanente epicúrea [...] el libertino barroco busca sus modelos en la Naturaleza [...] el libertino barroco trata el cuerpo como cómplice [...] el libertino barroco desarrolla una ética más allá del bien y del mal [...] el libertino barroco practica la comunidad filosófica risueña y discreta [...] el libertino barroco se adhiere al fideísmo [...].⁹¹

Nada de eso podía agradar al cristianismo hegemónico. Todos ellos se comportan “ateamente” puesto que no creen en la transmigración del alma, celebran el cuerpo, no temen a los mundos ultraterrenos, y se alejan todos aquellos elementos propios de un cristianismo ortodoxo. Es decir, lo único que no hicieron fue negar la existencia de Dios.

Será necesario revisar, aunque sea de manera somera, las características e ideas propias de uno de los *libertinos barrocos* que dé luz de dicho espíritu. Es decir, se necesita un pensador que retome en vida y obra el relativismo propio de la época que prepara el terreno para la muerte de Dios, además de que reviva el *cuerpo ateo* para que se materialice la tipificación señalada en líneas anteriores respecto a los *libertinos barrocos*. De esa forma se podrá vislumbrar la influencia de dicha etapa histórico-ideológica en el ateísmo de Onfray.

Según Carlos Gónzales del Pie⁹² y Onfray⁹³ no hay pensador que refleje mejor el espíritu de los *libertinos barrocos* que Charles Saint-Évremond. Es casi un arquetipo y una figura

dentro del desarrollo del pensamiento filosófico de dicha época, cuyas posturas no se encuentran del todo en el espíritu propio de la “Contrahistoria de la filosofía” sino que tienden a ciertas características propias de filósofos como Platón, Descartes y Kant. Es por ello que el caso de Spinoza es mencionado como “particular”.

⁹¹ M. Onfray, *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía III*, pp. 29-37. Cabe aclarar que las cursivas son propias de Onfray.

⁹² Pról. Saint Évremond. *Textos escogidos*, p. II.

⁹³ M. Onfray, *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía III*, p. 151.

barroca por excelencia según la descripción de cada uno respectivamente. Su vida es quizá mucho más reveladora que sus ideas, puesto que desde los 9 a los 13 años estudió con los Jesuitas, a los 27 años sufrió una herida en la rodilla durante el servicio militar (¡Increíble semejanza cronológica y trágica con la vida de Onfray!) y, finalmente, a los 70 años de edad le sale un lobanillo (tumor) de dimensiones grotescas en el rostro. A pesar de todo ello, afirma: “Creedme, señor: un alma que está tranquilamente en equilibrio, no sale de él por la lectura de Platón”.⁹⁴ Es decir, Saint-Évremond es una representación idónea del *cuerpo ateo* que inauguró Montaigne.

Por otro lado, su relación con la religión no era muy distinta a la de los otros *libertinos barrocos* puesto que celebra el relativismo y no niega a Dios. Afirma al respecto: “Los cielos, esta morada eterna de tantas divinidades, no son ya sino un espacio inmenso y fluido. El mismo sol nos proporciona luz todavía; pero le damos otro curso: en lugar de ir a acostarse en el mar, va a iluminar otra parte del mundo.”⁹⁵ Reconocer múltiples divinidades es casi como negarlas a todas o, al menos, negar la idea de una única posible, en otras palabras, no sólo está el dios judeocristiano sino que hay otros. La negación de un único cielo, es implícitamente el rechazo a una única entidad divina, ergo, la apertura a la multiplicidad de las posibilidades ontológicas que empezaron a reconocer los *libertinos barrocos* a partir del “descubrimiento de América”.

Así pues, se ve la importancia que tiene Saint-Évremond y los *libertinos barrocos* durante el recorrido histórico-ideológico que permite dilucidar la dimensión atea en el pensamiento de Onfray.

En este punto habría que empezar a señalar que para Onfray, el ateísmo puede no basarse exclusivamente en la negación de Dios, sino que puede concebirse una vida creyente de Dios pero carente de una filosofía que castigue al cuerpo y la vida en general. Puesto que, de otra forma, el filósofo francés no se habría ocupado en lo absoluto de rescatar esta época, en tanto que encuentra virtudes ateas en pensadores cristianos, por contradictorio que pueda parecer. Es decir, un *cuerpo ateo* en una persona cristiana es más apreciado que

⁹⁴ Saint-Évremond, *op.cit*, p. 12.

⁹⁵ *Ibíd*, p. 202

un *cuerpo cristiano*⁹⁶ en una persona atea. Esto tendrá mayor claridad en el desarrollo del tercer punto de este apartado.

Otra consideración que se debe hacer a la mitad de esta genealogía es que, tal como se ha visto, las posturas ateas desarrolladas hasta el momento tienen un carácter ideológico, con ello también moral y epistemológico. Es decir, estos posicionamientos filosóficos no niegan explícitamente la imposibilidad de Dios o cualquier divinidad, sino que actúan “ateamente” a pesar de dicha situación. Dicha tipificación deberá tomarse en cuenta, tal como Onfray lo desarrolla a lo largo de la *Contrahistoria de la filosofía*, enfatizando un carácter hedonista, pues se entiende, como se vio con Montaigne, que el cristianismo es una ideología que hace punible proyectos de esta índole. A grandes rasgos, la forma en que el ateísmo es llevado a la vida cotidiana es con una postura hedonista, la cual será abordada en el siguiente apartado de este capítulo.

El siguiente punto en esta genealogía remite a la Ilustración, de la cual Onfray hace su cuarta obra de la *Contrahistoria de la filosofía*. En dicha obra, al igual que en la época clásica y del renacimiento, hay una cantidad considerable de filósofos que sirven para ilustrar el recorrido ideológico que conduce al ateísmo, de los cuales pueden nombrarse a La Mettrie, Maupertuis, Helvecio, D’Holbach y Sade. Empero, deberemos reducir el análisis a los principales postulados de Jean Meslier. Esto se debe a que, para Onfray, es el antecesor de toda la ilustración y primer exponente que declara explícitamente la imposibilidad de Dios. Es decir, en el sentido generalizado del término, Jean Meslier es el primer ateo.⁹⁷ En cuanto a Meslier, Onfray utiliza por primera vez, de manera contundente, un concepto que será pilar para entender su ateísmo: *una filosofía postcristiana*.

Un dato de suma importancia que hay que tener en cuenta de Meslier es que era un cura. Por lo que puede decirse con seguridad que poseía los suficientes conocimientos alrededor

⁹⁶ Cf. M. Onfray, *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II*, p. 264. Donde afirma “El cuerpo en el que creemos vivir inocentemente es cristiano: la carne es producida por los discursos históricos de Pablo de Tarso, formateada por la Iglesia católica apostólica romana, embebida en agua bendita, trabajada por los grandes miedos y las grandes angustias que ha destilado un catecismo que se apoya en la falta, la culpabilidad y el pecado original.”

⁹⁷ M. Onfray, *Los ultras de las luces. Contrahistoria de la filosofía IV*, p. 50.

de la doctrina cristiana como para criticarla y dismantlarla de la manera tan precisa en que lo hace. Además de que desde su posición política de cura enseña a sus legos una forma digna de ser reconocida: no cobra por servicios como el matrimonio o entierros.⁹⁸ En estricto sentido, Meslier representa la manera más exacta del “espíritu” de la *Contrahistoria de la filosofía*, es decir, es un pensador olvidado y relegado, incluso víctima de robo de ideas⁹⁹, un ateo vigoroso y un hedonista declarado. Por eso merece mayor detenimiento que cualquier otro referente teórico de Onfray para comprender su ateísmo.

Jean Meslier conocía los argumentos que el cristianismo plantea para intentar demostrar la existencia de Dios. Ya que conoce la historia y los dogmas de dicha religión, afirma: “[...] no hay todavía entre ellos [los creyentes] partido alguno que haya podido convencer y persuadir a los demás con testimonios de la verdad; lo que no sucedería si hubiese en una u otra parte pruebas seguras y claras de una institución divina.”¹⁰⁰ Es decir, para Meslier no ha habido, ni hay, ni habrá nunca razones válidas y formas posibles de demostrar la existencia de Dios. A partir de establecer este hecho, Meslier desarrollará las argumentaciones lógicas que se oponen a la pretensión de demostrar que Dios existe o la conveniencia humana de que sea así. Éstas las divide en cuatro:

Sacan el primero de la supuesta santidad de su religión, que condena el vicio y recomienda la práctica de la virtud [...] El segundo motivo de su credibilidad, lo fundan en la inocencia y santidad de la vida de los que con amor la han abrazado y defendido, hasta el punto de sufrir la muerte y los más crueles tormentos[...]El tercer motivo de credibilidad lo extraen de los oráculos y las profecías que largo tiempo han estado a su favor, y que presumen se han cumplido de un modo imposible de negar. El cuarto motivo, finalmente, que sería el principal de todos, consiste en la grandeza y cantidad de milagros que en todos los tiempos y lugares han sido hecho en pro de su religión.¹⁰¹

De la primera prueba se puede decir que, más allá de demostrar la existencia de Dios, es un argumento que apela a la conveniencia moral de que sea así y que, si Dios existe y las virtudes que lo acompañan son loables, creer en Dios es bueno. Sin embargo, Meslier desmiente ello cuando afirma: “[...]no hay religión que no intente apoyarse en idénticos motivos de credibilidad, ni existe una sola que no pretenda poseer una sana y verdadera

⁹⁸ *Ibíd*, p. 47.

⁹⁹ *Ibíd*, p. 45.

¹⁰⁰ Jean Meslier, *Testamento de un cura ateo*, p. 47.

¹⁰¹ *Ibíd*, 50.

doctrina, y que por lo menos a su manera, no condene todos los vicios y no recomiende todas las virtudes[...].¹⁰² Incluso si hubiese una religión que no se basara en un Dios semejante al del cristianismo, seguiría apelando a un sentido moral similar.

Semejante a la prueba anterior, aunque, atacando directamente la credibilidad del hombre, Meslier dirige sus argumentos contra la máxima figura del cristianismo: Jesús. Afirma que:

Respecto a Aquél cuya vida y hechos describen, si hubiera verdaderamente realizado los milagros que le atribuyen, se hubiese hecho realmente notable por sus buenas obras; todos lo habrían admirado, y se le habría erigido estatuas, como se ha hecho con los dioses; pero, en vez de esto, se lo ha visto como a un hombre salido de la nada, como a un impostor.¹⁰³

Si Jesús fuese tan bueno (como dicen sus seguidores), no habría razón de refutar nada. Sin embargo, su historia fue escrita por ignorantes¹⁰⁴ y la racionalización inadecuada de sus perjurios a la sociedad han hecho de él -tal como señalará Nietzsche algunos siglos después¹⁰⁵, en lugar del criminal enjuiciado era un mártir digno de veneración-. Es decir, Meslier se adelanta, por mucho, a las observaciones nietzscheanas que desmienten el carácter loable de la vida y muerte de Jesús y, aunque el juicio pueda ser anacrónico respecto uno de otro, lo que es digno de ser mencionado es que a Meslier, como verdadero *ultra de las luces* no se le reconoce en los círculos intelectuales como Onfray considera que debería, pues ¿qué mejor mérito para que sea estudiado que haberse adelantado dos siglos a las observaciones nietzscheanas?

El tercer punto, cuyo foco es la crítica al carácter profético en el que se basan los dogmas cristianos, Meslier afirma: “Al presente, sus libros se hallan mutilados y falsificados, y no son más que un conjunto de trozos zurcidos y arreglados por otros que han venido posteriormente; así resulta que en ellos se encuentra manifiestos errores y supresiones.”¹⁰⁶ Esta sentencia tiene sustento puesto que señala las confesiones de Esdras y San Jerónimo

¹⁰² *Ibid.*, p.51.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 52.

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ *Vid.* F. Nietzsche, *El anticristo*, §27. Donde afirma de Jesús: “Este santo anarquista, que llamó a la rebelión al pueblo bajo, a los excluidos y ‘pecadores’, a los *chandalas*, contra el orden dominante del judaísmo [...] Esto le llevó a la cruz: la prueba de ello es la inscripción en dicha cruz. Él murió por *su culpa* – no hay razones para afirma, como tan a menudo se ha hecho, que muriera por la culpa de otros”.

¹⁰⁶ J. Meslier. *op. cit.*, p. 56.

respecto haber modificado conscientemente los textos antiguos. A lo anterior se suma que Marción y Carpócrates actuaron de manera semejante al negar los libros de Moisés y rechazar otros más. Es decir, la capacidad de develar estos engaños histórico-políticos en torno a la autenticidad de los relatos milagrosos que le llegaron a sus manos muestra la erudición que Meslier tenía al respecto y en la cual basa sus acusaciones.

En último punto, respecto a los milagros, Meslier plantea cuatro argumentos por los que no habría de creer en su veracidad: 1) Se desconoce la verdadera autoría de quienes los describen, 2) Se desconoce si quienes los describen son dignos de fe por ser sabios, 3) Se desconoce si las circunstancias en que se describen han sido bien conocidas y, 4) El desconocimiento que se tiene de la perpetuación de los relatos debido a que puedan o hayan sido modificados por los escritores de los libros.¹⁰⁷ Finalmente, añade un argumento de orden no necesariamente histórico sino teológico. El cura ateo afirma:

Pero Dios, se me dirá, es el dueño absoluto de mercedes y beneficios; puede concederlos a quien le plazca, sin que exista el derecho de quejarse ni de tacharlo de injusto. Vano argumento; porque Dios, el autor de la Naturaleza, el Padre de todos los hombres, debe amarlos a todos por igual, y ser en consecuencia su protector y bienhechor; porque quien da el ser, debe darle lo necesario para su bienestar; salvo que nuestros cristianos pretendan decir que su Dios desea expresamente formar criaturas para hacerlas miserables, lo cual sería indigno de un Ser infinitamente bueno.¹⁰⁸

Se llega, pues, con ambas contestaciones respecto a los milagros a la siguiente observación. Si los milagros, aún después de pasar todos los filtros históricos y problemas de autenticidad y posibilidad hubiesen sucedido, habrían sucedido injustamente, puesto que benefician a unos al mismo tiempo que ignoran a otros.

Mientras tanto se puede decir que por las aportaciones de Meslier (¡un cura ateo!) son vitales para la conformación de un ateísmo formal, es decir, uno que se declare abiertamente contra la inexistencia de Dios y los dogmas de la fe cristiana. En este sentido, en líneas ulteriores se verá la influencia explícita de las posturas del cura sobre el ateísmo de Onfray.

¹⁰⁷ *Ibíd*, p. 54.

¹⁰⁸ *Ibíd*, pp. 67-68.

El siguiente y último pensador dentro de esta genealogía del que Onfray se apoya considerablemente es John Stuart Mill. Esta afirmación tiene como sustento estas tres razones: 1) El utilitarismo de Mill es referente teórico para la ética hedonista de Onfray ,2) el ateísmo de Mill es sumamente claro y, aunque no se asemeja completamente al de Onfray por su cercanía con una postura con tintes positivistas, a ambos los conduce al siguiente punto, 3) la consecuencia necesaria que implica el ateísmo como postura ética para repensar la relación entre hombres y mujeres, la cual ha estado históricamente permeada por una opresión de los primeros sobre las segundas. En breves líneas se recuperarán el segundo y tercer punto para dar luz respecto a la relación entre el pensamiento de Mill y Onfray. El primer punto cobrará mayor peso en el siguiente apartado.

Antes de mostrar el ateísmo y la visión entre mujeres y hombres desde la cual Mill se posiciona, se vuelve acuciante agregar un cuarto elemento que, aunque no será desarrollado, permite vislumbrar una actitud ante la libertad de expresión que es muy *ad hoc* a la forma en que Onfray se posiciona para desarrollar su pensamiento. Mill afirma: "...y si una persona debe ser libre para persuadir, otra debe serlo para disuadir"¹⁰⁹. La idea de "persona" puede pluralizarse y ver que ese nuevo conjunto ("personas") puede entenderse a aquellas que perpetúan la *episteme judeocristiana*. De tal suerte que, Onfray, haciendo uso de la responsabilidad que implica la noción de libertad de Mill, disuade con fundamentos claros y extensos a impedir la propagación de la *episteme judeocristiana*.

En ese sentido, se puede continuar con lo planteado, ver la postura atea en Mill, quien afirma: "Posiblemente la existencia de Dios no puede ser probada por milagros, porque a menos que previamente se reconozca un Dios..."¹¹⁰. Lo cual, bajo una perspectiva analítica, permite afirmar que Mill considera al postulado de "Dios" como un planteamiento circular.¹¹¹

¹⁰⁹ J. Stuart Mill, *Sobre la libertad*, p. 180.

¹¹⁰ J. Mill, *Tres ensayos sobre la religión*, p. 244.

¹¹¹ Cf. Alejandro Ramírez Figueroa, *Epistemología y ateísmo. Examen de las argumentaciones y justificaciones de la creencia teísta*, p. 403. Donde afirma: "El análisis detallado de cada uno de los argumentos teístas muestra que éstos no logran demostrar nada. Todos presentan la misma falta: para demostrar la existencia de Dios se debe primero suponer dicha existencia".

Por otro lado, Onfray no se posiciona bajo esta perspectiva porque, como se pretende demostrar en este apartado, la clara negación de la existencia de Dios es insuficiente para un proyecto como el suyo. Se trata de llevar la “muerte de Dios” más allá del simple rechazo de éste. De esa forma se puede encontrar una postura de Mill que, derivada de su ateísmo pero carente de todas las implicaciones de dicho vaticinio nietzscheano, permite ver en su pensamiento un progreso valorativo posterior a la refutación de la existencia de Dios.

Dentro de las múltiples obras de Mill hay una que se destaca por la postura tan radical para pensar las relaciones entre hombres y mujeres, se trata de *El sometimiento de las mujeres*. En la cual se demuestra que no es necesaria la susodicha “muerte de Dios” para poder repensar el mundo social. Puede afirmarse que es una postura *proto-poscristiana* (al igual que todas las desarrolladas en esta genealogía) por su desarrollo previo a la entrada del nihilismo en Occidente.

¿Qué hay en dicha obra que sea tan deslumbrante como para ser la razón principal de agregar a Mill en esta genealogía? Mill propone de manera abierta y sin escrúpulos la igualdad social derivada de una destrucción de la jerarquización ontológica que hace la *episteme judeocristiana* en lo concerniente a la relación entre hombres y mujeres.

En primer lugar, Mill expone que la moral llevada hasta su tiempo se basa en prejuicios falsos que aceptan que la sumisión de la mujer desplace a la justicia social.¹¹² En segundo lugar, desmiente la idea de una “naturaleza” sumisa de la mujer y adjudica dicha condición a la educación que se les ofrece desde pequeñas para perpetuar el prejuicio del primer punto.¹¹³ En tercer lugar, demuestra que no hay actividad social en la que el hombre, en tanto hombre, se desempeñe mejor, sino que es el resultado de los puntos anteriores, por lo cual, la capacidad de la mujer es empíricamente igual a la del hombre.¹¹⁴ Por último,

¹¹² J. Stuart Mill, *El sometimiento de las mujeres*, p. 146

¹¹³ *Ibid*, p.107.

¹¹⁴ *Ibid*, p.159.

resultado de los puntos anteriores, Mill señala que esta injusticia injustificada afecta no sólo a las mujeres, sino a la raza humana en su totalidad.¹¹⁵

Otra característica fundamental en el pensamiento de Mill es que lleva a cabo la apreciada *firma autobiográfica*. Mill no deja de señalar la importancia que tuvo en su vida privada y filosófica la relación amorosa que estableció con Harriet Taylor.¹¹⁶ Sumado a ello, Mill ocupó un puesto de diputado durante el que propuso el voto de la mujer, la defensa de los pobres y los obreros, la abolición de la esclavitud, entre otras ideas libertarias que lo colocan en gran estima para Onfray.

¿Cuáles son las reminiscencias del pensamiento de Mill en el de Onfray? Excluyendo su ateísmo, el cual es enriquecido por otros grandes pensadores, puede decirse que el filósofo francés adopta con alegría el punto central en Mill, la destrucción de los mitos que jerarquizan ontológicamente al hombre sobre la mujer. Pues afirma:

Siempre me ha parecido ridícula esa idea de que la mujer sería el futuro del hombre. [...] Porque las mujeres no son ni el futuro, ni el pasado, ni el presente de los hombres. ¡Qué idea extraña y descabellada! Demasiados siglos cristianos han enseñado que ellas no son nada, menos que nada, la hez de la humanidad, sin alma, indignas de consideración, pecadoras, incitadoras y otras sandeces. Nos equivocáramos si creyéramos que oponiéndonos sistemáticamente a esta extendida ideología decimos cosas inteligentes: la oposición a una estupidez punto por punto corre fuertemente el riesgo de ser también una estupidez... De allí una invitación a pensar las citas y su correlato ideológico (las mujeres serían mejores en política que los hombres, aportarían aire fresco a este universo nauseabundo, tendrían éxito allí donde los hombres fracasan, etc.) como una forma hábil y nueva de seguir despreciando a las mujeres. Si ellas son absolutamente nuestras iguales, cosa que creo, hacen mal aquello que los hombres hacen mal: el poder las corrompe en igual medida, la retórica las habita del mismo modo, la demagogia las anima con la misma constancia, las resignaciones las acompañan, las promesas no cumplidas, etc. Allí donde la realidad, por su naturaleza, disminuye a los hombres, afecta del mismo modo a las mujeres. Cuando los machos son inútiles, las hembras también lo son -ni más ni menos-. La igualdad supone el fin de la discriminación tanto negativa, la antigua, como la positiva, la nueva, la moderna, la que está de moda. Ni misoginia ni falocracia, desde luego, pero tampoco ginefilia o vaginocracia. El hombre no es el futuro de la mujer; la mujer no es el futuro del hombre. Intrínsecamente, las mujeres no aportan nada que los hombres no hagan ya. Salvo si se piensa que ellas son suaves por naturaleza, finas, gentiles, pacifistas, que tienen sentido del matiz allí donde los hombres serían duros, pesados, gruesos, malvados, belicosos y actuarían como bulldozers. Si nos resignáramos a semejante visión del mundo, habría que añadir que los negros tienen sentido del ritmo, que los judíos aman el dinero, que los asiáticos son pérfidos y los árabes genéticamente delincuentes... y los corsos biológicamente holgazanes...¹¹⁷

¹¹⁵ *Ibid*, p. 251.

¹¹⁶ M. Onfray, *El eudemonismo social. Contrahistoria de la filosofía V*, pp.110-111.

¹¹⁷ M. Onfray, *La filosofía feroz. Ejercicios anarquistas*, pp. 18-19.

Siendo así, el proyecto de Onfray respecto a proponer una filosofía *poscristiana* muestra un carácter sumamente alegre cuando se trata de pensar las consecuencias últimas en sentido ético que se derivan del ateísmo. La relación dispareja planteada y perpetuada por la *episteme judeocristiana* no se escapa de la agenda del filósofo francés.

La segunda categoría que se desarrollará en torno a la dimensión atea del pensamiento filosófico onfrayano es, pues, el carácter histórico-político que sustenta dicho posicionamiento.

En este sentido, deben distinguirse dos formas de pensar lo histórico-político. La primera se relaciona, tal como se ve en el proyecto de la *Contrahistoria de la filosofía*, ante posturas hegemónicas que han marcado la ideología occidental. Aunque el trabajo filosófico y los fenómenos histórico-sociales están estrechamente vinculados, a tal grado que los segundos posibilitan a los primeros, dicho proyecto se preocupa principalmente de la lucha por la hegemonía en el terreno de las ideas filosóficas. La segunda forma de pensar lo histórico-político que sustenta el posicionamiento ateo de Onfray es como lo indica la categoría; respecto a los sucesos históricos que han marcado el curso de la sociedad occidental y que, tal como se verá, se vincula estrechamente con los prejuicios que las religiones (principalmente la cristiana) han cometido contra la humanidad.

Un primer punto por desarrollarse de esta categoría es que el papel de las religiones monoteístas en la historia ha consistido en atentar ideológica y empíricamente contra la mujer desde sus inicios. Este punto, como se verá, es un motivo de peso suficiente para posicionarse ateamente ante el fenómeno religioso.

Desarrollo la interpretación ideológica que Onfray ofrece ante esta situación para después poder entender los señalamientos históricos. Aunque es por todos conocido el mito de Adán y Eva que aparece en el Génesis (3,6) del Torá para los judíos y en el antiguo testamento para los cristianos, cabe mencionar que el mito se repite en el Corán (2,29). A partir de aquí

puede hacerse el examen de los motivos ideológicos por los que Onfray se posiciona en un ateísmo. El autor indica dos consideraciones que deben tenerse respecto al mito.

La primera es que legitima dentro de la misma ideología religiosa el desprecio a la mujer. La segunda es el desprecio de la inteligencia. Ambas se vinculan de manera tan estrecha que Onfray afirma:

¿De dónde viene el mal? De Eva, quien, en el jardín del Edén donde todo estaba permitido y existía en abundancia, con tal de que ella no gustase del fruto del árbol del conocimiento, prefirió probar el fruto en cuestión. ¿Qué quiere decir eso? Prefirió saber por sí misma, usar su razón para distinguir el bien y el mal por sus propios medios. Al optar por la razón, dice el cristianismo, Eva inventa el mal. No se puede representar mejor el odio a la razón.¹¹⁸

Aceptar el mito de Adán y Eva como parte de la cosmogonía para cualquier ideología implica declarar abiertamente un odio hacia la mujer y, por el contenido del mito, despreciar el uso de la inteligencia (lo cual se revisará en líneas posteriores). En otras palabras, adoptar como ideología al cristianismo, al judaísmo y al islam desde su mitología es por antonomasia, para Onfray, declarar explícitamente el odio hacia la mujer.

La historia puede dar, sin duda, una cantidad innumerable de ejemplos al respecto. Onfray selecciona algunos para dar fuerza a este argumento. La primera víctima; Fausta, quien después de intentar convencer a Constantino, su esposo, de que su hijo político la intentó seducir fue torturada con baños de agua hirviendo. Su hijo y su sobrino fueron decapitados por participar en la conspiración.¹¹⁹ La segunda víctima: Hipatía, una neoplatónica que fue perseguida, asesinada y descuartizada, posteriormente su cadáver fue arrastrado por la calle por los monjes.¹²⁰ La tercera víctima no sufrió tan cruel destino en vida, sino que el crimen fue simbólico. El templo de Afrodita en Constantinopla fue utilizado como cochera para los carros de caballos.¹²¹ Y Los casos podrían seguir siendo recapitulados. Al final, la ironía que muestra Onfray, “Variaciones sobre el amor al prójimo...”,¹²² devela la postura del

¹¹⁸ M. Onfray, *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas*, p. 257.

¹¹⁹ M. Onfray, *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, p. 154.

¹²⁰ *Ibid*, p.157.

¹²¹ *Ibid*, p.158.

¹²² *Ibid*, p.154.

filósofo. La historia del cristianismo acompaña a la historia del odio hacia la mujer y la razón en ella.

Pero este tipo de atentados no sólo se dirigen hacia la mujer sino que el uso de la inteligencia como forma de guiar las acciones tampoco sale avante en otro frente ideológico. El mito que sostienen las tres religiones mencionadas, no sólo simboliza el desprecio hacia la mujer, sino que éste se acompaña del desprecio a la inteligencia. Entonces será necesario ver los argumentos que Onfray ofrece respecto a esto en el terreno histórico.

Onfray nuevamente vuelve a ofrecer pruebas históricas al respecto. La primera remite a la persecución ideológica que sufrieron filósofos como Nicágoras, Hermógenes y Sopratos, además de lanzar a Porfirio (otro filósofo) a la hoguera y por último, bastaría decir que Hipatía tiene aquí una función ambivalente, puesto que sirve para mostrar el odio a la mujer y a la sabiduría. Y, en segundo lugar, la evidencia más contundente al respecto: la relación histórico-política de los vencedores (el cristianismo) y la divulgación de las ideas filosóficas (principalmente basadas en idealismos). Este binomio se puede reflejar en la contracultura que el autor francés realiza en su *Contrahistoria de la filosofía*. Es decir, no es fortuito que filósofos como Platón, Descartes, Rousseau, Kant y Hegel hayan sido y sigan siendo referentes básicos para la historia de la filosofía; en tanto, filósofos como Diógenes, Epicuro, Aristipo, Montaigne, François de la Mothe Le Vayer, Jean Meslier y John Stuart Mill sean relegados a segundo plano. La opresión histórica-filosófica no es azarosa, los primeros soportan pensamientos idealistas y son filósofos de Estado con los que el cristianismo se acopla con facilidad, mientras que los segundos son sus respectivas contraposiciones. Señálese más claramente: el cristianismo no aplasta toda inteligencia, sino sólo la que no le conviene, por lo que, el resultado es el mismo.

Desde la época de Constantino hasta nuestros días ha habido un sinfín de crímenes de esta naturaleza por parte del cristianismo, sin embargo, será suficiente con señalar un suceso histórico que erice la piel para saber hasta qué punto la dimensión histórico-política devela el verdadero carácter tanatófilo de esta religión: el nacionalsocialismo. En esta ocasión las

víctimas no son sólo los filósofos problemáticos para el orden hegemónico, ni sólo las mujeres, sino, el mundo entero.

No se suele asociar el nacionalsocialismo y el cristianismo, por lo que, hacerlo a profundidad supondría un menester demasiado extenso, por ello bastará con ver las aportaciones que Onfray señala al respecto para vislumbrar, a grandes rasgos, su parentesco.

En primer lugar, será necesario ver los puntos básicos que Onfray retoma de la doctrina cristiana. Al igual que Meslier, Onfray encuentra contradicciones en sus planteamientos morales. Menciona las siguientes: La parábola de “la otra mejilla” (Mateo 5, 39, Lucas 6,29) es bien conocida por todos. A ésta, contrapóngase la imagen de un Jesús no tan pacífico que se muestra cuando expulsa a los mercaderes de los templos (Juan 2. 14, 15), o un Jesús que no es tan tolerante cuando maldice a los Fariseos por su impiedad (Lucas 11. 42-45), o del mismo Jesús que no tolera a quienes no están a su favor, pues declara que por eso están en su contra (Lucas 11, 23) o del mismo Jesús celebrando la espada y no la paz (Mateo 10, 34)¹²³.

Hitler fue famoso por su odio a los judíos y su carácter ávido en torno al dinero, de ahí que desee expulsarlos de su nación. Por ello afirma: “Sentí escalofríos cuando por primera vez descubrí así en el judío al negociante desalmado, calculador, venal y desvergonzado de ese tráfico irritante de vicios, en la escoria de la gran urbe”.¹²⁴ La intolerancia es evidente y la similitud acontece. Para Onfray, Hitler y Jesús muestran un semblante similar. Debido a que lo anterior sólo muestra una semejanza y no una conexión ideológica entre ambos, será necesario continuar.

La relación entre el cristianismo y la postura de Hitler es, tal como señala Luz Freire en la obra de Onfray¹²⁵, evidente por la fascinación del segundo ante la postura de expulsar a los que él consideraba indeseables, sin embargo, se vuelve acuciante retomar las palabras del

¹²³ *Ibid*, p. 173.

¹²⁴ Adolf Hitler, *Mi lucha*, p. 31.

¹²⁵ M. Onfray, *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, p. 246.

mismo Hitler para confirmar esta afirmación: “(la) vida (del judío) sólo se limita a esta tierra, y su espíritu es tan ajeno al *cristianismo verdadero* como lo fue su naturaleza dos mil años antes del gran fundador de la nueva doctrina”.¹²⁶ Con lo anterior es claro que Hitler se auto-reconocía como *cristiano verdadero* y que llevaba una vida según dicha doctrina. Sin embargo, habría que preguntar ¿el cristianismo de su época aprobaba su movimiento y la ideología que lo acompañaba?

La respuesta es afirmativa y Onfray lo muestra pertinentemente. Hitler y Pío II (Jefe de Estado del Vaticano en la época de la Segunda Guerra Mundial) mantenían una relación estrecha por sus semejanzas ideológicas. De lo cual, Onfray afirma: “La posibilidad de construir un Imperio, una Civilización y una Cultura con un líder supremo investido de todos los poderes...”¹²⁷ es aquello que motiva a ambos a una cercanía ideológica que se concretó en una amistad peligrosa.

La historia y la ideología del cristianismo se conjugan de tal forma que el nacionalsocialismo fue una forma más de expresar su odio a la humanidad entera. Por ello Onfray remite a la historia del cristianismo, afirma: “Santificado por la Iglesia, el obispo de Hipona justifica en una carta (185) la *persecución justa...*”¹²⁸. Después se cristalizan las cruzadas, la Inquisición, las guerras santas, las conquistas desalmadas, los autoritarismos del siglo XX (incluido el nacionalsocialismo) y, finalmente, la aprobación de Juan Pablo II respecto al uso de armas nucleares.¹²⁹

Aunque este punto fue desarrollado de la manera más somera posible, se considera que es suficiente para dar luz de los motivos histórico-políticos que sustentan el ateísmo de Onfray. Esto se debe a que, evidentemente, Onfray no se posiciona a favor de los atropellos ideológicos que se cristalizan en la afectación, repercusión y muerte de ningún ser humano. Por otro lado, el cristianismo parece estar a favor de toda forma de demostración tanatófila en contra de la humanidad. Por último, debe considerarse que esta especie de perjurios no

¹²⁶ *Ibíd*, p. 247.

¹²⁷ *Ibíd*, p. 194.

¹²⁸ *Ibíd*, p. 196.

¹²⁹ *Ibíd*, pp. 197-198.

son cometidos únicamente por parte del cristianismo, sino que el Islam y el judaísmo también han participado en este tipo de acciones, empero, por la fuerza con la que el cristianismo se ha impuesto como ideología hegemónica en occidente, Onfray enfatiza sobre éste.

Antes de abordar el siguiente punto se vuelve acuciante retomar la postura filosófica que Onfray desarrolla ante esta situación. Esto tiene el propósito de no provocar malas interpretaciones respecto a estas aportaciones. Es decir, el hecho de que Onfray señale de manera tan exhibidora todas esas atrocidades podría invitar a pensar en una visión histórica basada en el *resentimiento*. ¿Cómo se traduce una postura de esta naturaleza? Legitimando la persecución de la que se pudo haber sido víctima bajo la lógica del “cinismo revolucionario”: “El *cinismo revolucionario* enseña que para alcanzar el Nuevo orden previsto todos los desórdenes posibles e imaginables son admisibles, en espera de una mañana venturoso”.¹³⁰ Ningún pensamiento *poscristiano* puede cimentarse en la persecución y ataque a los cristianos vivos.

Onfray muestra una loable ortodoxia al nietzscheanismo respecto a su visión histórica.¹³¹ El filósofo alemán vislumbra que un presente fundamentado en la historia que anhela su esplendor puede ser un lastre al que denomina: *historia monumental*. Basar la grandeza de un pueblo en una remembranza por lo que fue y por ello puede ser eternamente grande¹³² es característico de quien ve la historia con esa perspectiva. Claro está, según lo desarrollado hasta ahora, que la tradición del pensamiento ateo no podría tener algo semejante a una “grandeza”, sino todo lo contrario. Por ello, lo *monumental* implicaría un deseo de invertir los papeles históricos y afirmar la vida a cualquier precio, incluso la muerte del indeseado podría ser útil. Sin embargo, ni Onfray ni Nietzsche se posicionan bajo la *historia*

¹³⁰ M. Onfray, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, p. 212.

¹³¹ Cf. M. Onfray, *La inocencia del devenir. La vida de Friedrich Nietzsche*, p. 101. De la vida de Nietzsche también se puede recuperar esta parte cuando habla con su hermana Elizabeth: “Cuando escribo sobre los judíos lo hago sobre San Pablo y Cristo, sobre el antiguo testamento y su Dios que nos enoja con la vida. Mis judíos tienen dos mil años y ya no existen... Lo que yo hago es invitar a superar el pensamiento judío del ideal ascético. Tú y tu Foster, y también Wagner, por otra parte, no plantean un debate de ideas, sino que persiguen a personas de carne y hueso”.

¹³² F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, § 2.

monumental sino en su contrapartida: la *historia crítica*. Ésta tiene su máxima en la siguiente afirmación:

Porque hoy queremos más bien satisfacernos con nuestra ignorancia desde el fondo de los corazones y volvernos hombres activos, hombres de progreso, veneradores del progreso. Puede ser que nuestra estima por lo histórico sólo sea un prejuicio occidental ¡Mientras no nos quedemos quietos y progreseemos como mínimo de este prejuicio! ¡Mientras que aprendamos cada vez más que se debe impulsar la historia desde los fines de la *vida*...!¹³³

La historia debe servir para afirmar la *vida* y no para negarla. Sin embargo, en este punto se tensan el olvido, la memoria, la afirmación, la negación y el perdón. Olvidar por completo los acontecimientos que han sido cometidos contra la humanidad por la hegemonía cristiana sería una displicencia inaceptable. Cargar con ellos y hacer un *monumento* al respecto impediría cierta necesidad que se tiene de olvidar e imposibilitar la “inocencia del devenir” del niño¹³⁴. ¿Perdonar? Afirma Onfray: “Las dos condiciones del perdón. Que el verdugo se disculpe y que sea el directamente afectado quien lo perdone [...] El perdón ha muerto en los campos de muerte.”¹³⁵ :con Hipatía y los otros filósofos, con las víctimas de la conquista de América, con los judíos y con todos los demás personajes históricos que gozaron del cínico “amor al prójimo” cristiano. La tensión y resolución es clara: no se olvidan las atrocidades históricas sino que se olvida el odio y el desprecio que las motivó; sin embargo, no se perdonan porque no se puede, se rememoran para no repetir las, y el esfuerzo se hace con el fin de que se afirme la vida.

Toda visión histórica que demande alguna clase de “justicia histórica” declara abiertamente su *resentimiento* y su incapacidad de olvidar. Nada es más peligroso que una demanda de “perdón” histórico para legitimar un *cinismo revolucionario*. Todo ello se aleja de un *nuevo comienzo* en el que se fundamenta el deseo de un pensamiento *poscristiano* que busca ser, parafraseando a Nietzsche, una *rueda que gire por sí misma, un primer movimiento, un sagrado decir sí*.

¹³³ *Ibid*, § 1.

¹³⁴ Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “De las tres transformaciones”. Ahí afirma: “El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un sagrado decir sí”.

¹³⁵ M. Onfray, *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas*, pp. 200-203.

En el primer apartado se vio que no todo pensamiento filosófico enfocado al ateísmo relegado a un segundo término es negativo *a priori*, sino que la forma en que las fuerzas histórico-ideológicas han preponderado a unos sobre otros. Después de revisar dichos pensamientos someramente, puede decirse que el primer apartado tuvo dos intenciones: hacer crítica a la ideología cristiana que ha preponderado a unos sistemas filosóficos sobre otros y, además, aportar posturas que enriquezcan los criterios del ateísmo en el pensamiento de Onfray. Es decir, la historiografía dominante se ha posicionado claramente del lado del cristianismo. El segundo apartado se sostiene en una postura *química* por parte de Onfray que, como se recordará, pretende develar ciertos engaños alrededor de un objeto. En este caso, pudo observarse que el cristianismo en su dimensión histórico-política está muy lejos de ser la religión de “amor al prójimo”. Por ello, Nietzsche no yerra al afirmar: “Expresándolo en una fórmula, sería lícito decir: todos los medios con que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente inmorales.”¹³⁶ Sin embargo, será necesario ver las aportaciones que posicionen al ateísmo onfrayano en un lugar afirmativo de la vida y que busque alejarse de la negatividad del cristianismo, de tal forma que su *propose* sea mucho más completa. En este sentido es que se ha decidido denominar *existencial* a este último punto, puesto que pretende aportar elementos filosóficos para enfrentar las coyunturas específicas en las que se pretende reconceptualizar y abrazar el ateísmo para la existencia propia.

El primer punto al cual Onfray dirige su postura es el nihilismo. Es necesario mencionar que, aunque el concepto ha sido sumamente escurridizo en su dimensión conceptual desde su aparición en la obra de Turgueniev, *Padres e hijos*, sólo se acudirá a éste desde las aportaciones de Onfray. Por ello, será necesaria una primera aproximación:

La mayoría denuncia el ateísmo en nuestra época, pero se engaña, pues ésta es nihilista, abiertamente nihilista ¿La diferencia? El nihilismo europeo –tan bien diagnosticado por Nietzsche- anuncia el fin de un universo y la dificultad de la llegada de otro. Periodo intermedio, confusión de identidades entre dos visiones del mundo: una judeocristiana y la otra, aún no nombrada, llamémosla por ahora poscristiana – no nos equivocaremos- a falta de un epíteto más apropiado. Sólo el tiempo y su avance en el siglo permitirán encontrarlo. Así, pues, nihilismo”.¹³⁷

¹³⁶ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, “Los mejoradores de la humanidad”, § 5.

¹³⁷Cf. M Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 87. Se puede ver el diagnóstico al que se refiere Onfray respecto a Nietzsche en *Voluntad de Poder* §13, donde afirma: “El nihilismo representa un estado patológico intermedio (lo patológico es la monstruosa generalización, la conclusión si ningún sentido), sea

Aunque la afirmación es diáfana, también es problemática, puesto que distinguir con extrema claridad cuáles son los puntos en los que fluyen cada uno de esos estadios parece problemático. Sin embargo, Onfray ofrece elementos suficientes para llevar a cabo dicho menester.

De hecho, si estamos en un punto intermedio, implica que el vaticinio nietzscheano: “Dios ha muerto” era falso. Entonces, ¿Qué queda de Dios? Para Onfray se ven los vestigios de la visión judeocristiana en el derecho, la estética, la filosofía, la política, el trabajo, la familia, la patria, la ética, el cuerpo, la psicología y también la educación (este último punto tendrá un peso importante en el siguiente capítulo). Todos estos rubros están basados en la *episteme judeocristiana* según la postura de Onfray. El autor hace lo propio para demostrar este argumento en torno al derecho y todos los demás, pero hay un rubro que Onfray no desarrolla y considero que es de peso mayor: la educación. Antes de conceptualizar de la manera más formal posible a la *episteme judeocristiana*, se esbozará una lectura propia de los planteamientos educativos desde la visión que Onfray ofrece para con los demás ámbitos de la vida social y cuyo propósito es llegar a la vivencia *poscristiana* del mundo social.

Un camino que podría seguirse para la interpretación del fenómeno educativo bajo la mirada de la *episteme judeocristiana* que ofrece Onfray, podría apuntar a la historización y teorización del binomio educación-religión. Sin embargo, una tarea de esa envergadura parece demasiado dificultosa para el presente propósito. Por ello, bastará con recuperar posturas antropológico-filosóficas que permitan esta lectura.

En aras de vislumbrar el carácter de unos planteamientos educativos que se finquen en la *episteme judeocristiana*, las siguientes observaciones se basarán en las aportaciones de Octavi Fullat en su obra *Filosofía de la educación*, las cuales posibilitan el desenmascaramiento de la influencia de dicha visión sobre los planteamientos educativos en su dimensión antropológico-filosófica.

porque las fuerzas productivas no son todavía bastante fuertes, sea porque la decadencia vacila aún y no ha descubierto todavía sus medios auxiliares”.

El autor parte de la noción que la educación es la práctica humana que permite la transición de la naturaleza a la civilización.¹³⁸ Esto se logra a partir del aprendizaje de saberes culturales que se circunscriben al lenguaje, tales como la historia y la moral, entre tantos otros que por el momento no cobran relevancia.¹³⁹ Lo anterior permite afirmar una tesis ampliamente aceptada en el *corpus* pedagógico: el hombre es el único ser histórico y su transición de la *hominidad* a la *humanidad* es posible gracias a la educación. Por último, la definición que el autor ofrece del hombre (como animal) en torno a su proceso educativo será de suma importancia:

No es *animal educabile* – que puede o no ser educado-, sino *animal educandum*- que tiene que ser forzosamente educado so pena de quedar en simple bestia-. La educación, tratándose de la especie humana, es una necesidad, un menester, una exigencia. Al delfín podemos, o no, educarle; al hombre hay que estar educándole siempre¹⁴⁰

De las aportaciones del autor se vislumbra la necesidad de un estado primitivo en el hombre (como homínido) del cual se debe partir para hacer llevar a cabo la educación. En este sentido, dicho estado es valorado como negativo, puesto que de no llevar a cabo la transición que posibilita la educación, no habría humanidad, sino pura bestialidad. Es necesario, pues, la entrega sumisa¹⁴¹ por parte de sujeto en condición *bestial* para que se lleve a cabo la educación, de otra forma, su estado se mantendría. Finalmente, se llega a la condición deseada por parte del educador: hacer que el educando participe en la organización social. Esto es, sin duda, el mejor escenario posible para el educador y el educando.

La crítica al planteamiento de Fullat que en este caso fue tomado como representación de la *episteme judeocristiana* en los postulados pedagógicos desde una dimensión filosófica-antropológica radicaría en la distinción entre *cultura* y *civilización*. Nietzsche afirma al respecto:

¹³⁸ Vid. Octavi Fullat, *Filosofía de la educación*, En el apartado “La educación es un dato”. pp. 15-29.

¹³⁹ Vid. *Ibid*, En el apartado “La reflexión filosófica sobre la educación”.

¹⁴⁰ *Ibid*, p. 74.

¹⁴¹ Vid. *Ibid*. En el apartado 1.3.2 en torno a la “prohibición”.

Los puntos culminantes de la cultura y de la civilización están separados uno del otro: no debemos dejarnos inducir a error sobre los profundos antagonismos de la cultura y la civilización. Los grandes momentos de la cultura fueron siempre, moralmente hablando, épocas de corrupción; y, a la inversa, fueron épocas de la domesticación voluntaria y obligada del hombre ('civilización'), épocas de intolerancia para las naturalezas más espirituales y más osadas. La civilización quiere algo diferente a lo que quiere la cultura: quizá algo contrario...¹⁴²

De esa forma Nietzsche nos permite penetrar en el verdadero deseo de una perspectiva pedagógica basada en la *episteme judeocristiana*: pretende civilizar y no cultivar. A lo que se llama regularmente educación no es sino el deseo de domesticación y empequeñecimiento.

Si interpretamos los planteamientos previamente desarrollados con la mirada ateológica que ofrece Onfray, habría que suponer que el discurso está basado, consciente o inconscientemente (¡poco importa!), bajo la lógica de la *episteme judeocristiana*.

Las analogías son demasiado evidentes para obviarlas, pero no lo suficiente para no desarrollarlas. En primer lugar, el cristianismo parte de la noción de pecado,¹⁴³ en la cual el sujeto no es responsable de dicho estado, puesto que esta carga le es heredada por los primeros humanos, Adán y Eva. Esto no dista mucho de la concepción de *bestialidad* con la que el hombre es arrojado al mundo y que, al igual que desde el discurso cristiano, no se le puede culpar de nacer así. Segunda semejanza; el pecado y la *bestialidad* pueden ser redimidos a través de la entrega sumisa a los procesos de expiación, los cuales se llaman adoctrinamiento y educación respectivamente.¹⁴⁴ De negarse a este proceso, el hombre es pecador en el caso del discurso cristiano y en el de la educación el hombre se queda en la ignorancia y en la bestialidad. Estas insurrecciones ya se pueden responsabilizar a cada individuo y con ello, castigarlo; a unos los condena al infierno y a los segundos a la

¹⁴² F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 121.

¹⁴³ Cf. F. Nietzsche, *El caminante y su sombra*, §78. Donde afirma: “La creencia en la enfermedad, como enfermedad. Sólo el cristianismo ha pintado al diablo en la pared del mundo; sólo el cristianismo ha introducido el pecado en el mundo. La fe en los remedios que contra él ofrecía ha ido paulatinamente socavándose hasta las más profundas raíces; pero sigue persistiendo la *fe en la enfermedad* que ha difundido.”.

¹⁴⁴ Cf. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, §392. Donde afirma: “Los sacerdotes, lo mismo que los semisacerdotes y los filósofos, han llamado verdad en todos los tiempos a una doctrina cuyo efecto educador era beneficioso o parecía serlo, una doctrina que nos hacía “mejores” a los hombres.”.

estigmatización de “ignorantes”. Por último, habría que señalar que en tanto que unos abrazan el viacrucis propio de su religión, los otros son aplastados por la prohibición. Esto sucede a tal grado que, los primeros hacen de su sufrimiento una virtud, mientras que los segundos se han acostumbrado a convertir a los educandos en los famosos “cuerpos dóciles” de Foucault y hacer de ello un logro escolar.

Así pues, si se le quitase el lenguaje propio de cada discurso (culpa=bestialidad, salvación=educación, etc.) y se dejase únicamente lo “neutral”, quedaría de la siguiente forma. Hay un estado primitivo en el que el hombre es arrojado al mundo. Este estado es, sin duda alguna, el más indeseable de todos. Pero no hay necesidad de alarmarse en extremo, puesto que hay una forma (¡y sólo una!) de superar nuestra condición primitiva y, ésta consiste en entregarse por completo y con la cabeza agachada a los designios ajenos.

No es fortuito que en este punto Onfray ofrezca elementos de tensión y de confirmación respecto a lo planteado anteriormente al preguntar cosas como: “¿Queda todavía en vosotros muchos de chimpancé?”¹⁴⁵ Atendiendo al asunto de la bestialidad del discurso educativo, “¿Por qué no os masturbáis en el patio del instituto?”¹⁴⁶ Respecto al asunto de la expiación y la prohibición y, “¿Por qué vuestro instituto está construido como una cárcel?”¹⁴⁷ En torno al viacrucis que supone el acto educativo en las escuelas bajo la *episteme judeocristiana*. Sin embargo, Onfray carece de formación pedagógica y de los elementos teóricos propios del campo, por lo que su genuino interés por la educación es parte de su carácter personal y no profesional. Por ello, aunque el autor ofrezca elementos críticos en su *Antimanual de filosofía*, no puede considerarse que su pretensión sea la de develar la *episteme judeocristiana* que permea el discurso educativo, sino, tal como él mismo señala: enseñar una postura crítica y alternativa para enfrentar el mundo.¹⁴⁸

Sería incongruente con el proyecto onfrayano hacer únicamente el develamiento de la influencia de la *episteme judeocristiana* sobre los asuntos sociales, por lo que se vuelve

¹⁴⁵ M. Onfray, *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas*, p. 33.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 128.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 17.

acuciante dedicar unas líneas a lo que consideramos puede ser un esbozo hacia una educación *poscristiana* (también “educación solar” como se verá en el siguiente apartado).

El punto de partida que son el pecado y la *barbarie* sólo es válido si se aceptan condiciones pre-ontológicas con sentido vertical que dicotomicen lo “bueno” y lo “malo”, pecador y el virtuoso, el bárbaro y el civilizado. De no ser así, por necesidad queda una lectura inmanente y horizontal que sabe enriquecer y ser enriquecido de lo diverso. La multiculturalidad es necesaria para aceptar un proyecto que supere la *episteme judeocristiana* y, como se verá en el apartado que desarrolla el “individualismo” en Onfray, ésta se sustenta en una virtud que la visión judeocristiana del mundo castiga: la inocencia. Puede empezarse a esbozar que ésta funge para evitar las posturas imperialistas de occidente en la que se circunscriben los juicios de “bárbaro” y “civilizado”. De tal manera que no se parte de la noción un estado primitivo negativo que permita la educación, sino que se reconoce que la herencia socio-histórica de cada lugar es una y única y que el individuo, arrojado al mundo sin ésta, le corresponde aprehenderla y enriquecerla con otras. No se le señala de traidor o se le excluye de la organización social si opta por posturas ajenas a las de la comunidad, puesto que no hay crimen que castigar en tanto que la *episteme judeocristiana* se abandonó siendo ésta la que pretendía los juicios verticales.

Por otro lado, si el carácter punitivo y salvífico es el foco de crítica del pensamiento *poscristiano* en torno a las reflexiones filosófico-educativas, puede considerarse lo siguiente. Si sucede que en un salón de clases los estudiantes sienten necesidades básicas o deseos naturales, en términos epicúreos, no habría por qué impedir su satisfacción. Sin embargo, esto podría atentar contra el espacio áulico, por ello, mantener la puerta abierta para que el estudiante pueda salir cuando desee sería la acción más sencilla para impedir la aparición de los cuerpos dóciles y de los martirios escolares. La diferencia es sustancial. En esta propuesta no se permite la masturbación o comer en clase por el simple hecho de que no permite el acto escolar, mientras que, mantener la puerta cerrada y forzar el acto escolar a partir del sufrimiento corporal de los estudiantes es la cristalización de la moralina que lleva consigo la *episteme judeocristiana*. Así pues, si se piensa en un solo día, el acto escolar no se vuelve el viacrucis por el que es menester pasar para alcanzar el recreo.

La propuesta y la crítica que se desarrolló en estas cortas líneas no pretende ser sino la simple advertencia sustentada en mis observaciones y vivencias. La cual, en una palabra se ve así: puede suceder que, pretendiendo pensar y actuar sobre la educación, sin saberlo se juegue al sacerdocio (en la práctica) y a la teología (en la teoría).

Después de haber esbozado someramente un camino en el que se pueden dirigir las reflexiones en torno a lo educativo desde la propuesta onfrayana, será necesario retomar la conceptualización de la *episteme judeocristiana* que, como se verá, estarán en armonía con lo planteado anteriormente.

En los ámbitos en los que la *episteme judeocristiana* se manifiesta se pueden encontrar los siguientes elementos. En primer lugar, los valores que son puestos en juego en la interacción humana tienen una lógica vertical¹⁴⁹, vienen de arriba hacia abajo y no hay margen de discusión puesto que, en tanto que “vienen de Dios” o de alguna figura que lo simboliza o pretende emularlo no pueden ser negados, tal como se vio en las primeras líneas de este apartado respecto a las jerarquizaciones ontológicas derivadas de lo divino. En segundo lugar, la *episteme judeocristiana* se basa en la negación del cuerpo y en la coerción del mismo, por lo que el *ideal ascético* (como se verá en el siguiente apartado) le es agradable y no duda pensar el cuerpo como algo punible o, al menos, en considerarlo digno de ello¹⁵⁰ y, sumado a este desprecio, la dicotomización alma-cuerpo le es muy propia. En tercer lugar la *episteme judeocristiana* opera en la lógica de lo salvífico, una forma que se sostiene de imperativos hipotéticos que apuntan al cielo o algún otro estado al cual hay que hacerse digno a través del viacrucis pero, no como quien consigue una recompensa de un trabajo simple, sino como quien hace de su sufrimiento su motivo y su dolor la racionaliza en expiación.¹⁵¹ En este punto es necesario mencionar algo que parece evidente: para Onfray la *episteme judeocristiana* tiene un valor negativo, puesto que de otra forma, no habría necesidad de superarla.

¹⁴⁹ M. Onfray, *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, p. 72.

¹⁵⁰ M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 120.

¹⁵¹ *Ibíd*, p. 96.

De lo anterior, Onfray afirma que no es necesaria la existencia de Dios para llevar a cabo una vida según dicha episteme. Es en este punto donde emerge lo que seguramente caracteriza a esta época nihilista: un *laicismo cristiano*. Esto es, pues, la perpetuación de los mismos valores que se apreciaban antes de la “muerte de Dios”. Onfray afirma al respecto:

Con vocabularios diferentes, en fórmulas y formulaciones separadas, con actores que se creían adversarios, siempre se ha optado por los mismos valores: honrar a padre y madre, consagrarse a la patria, cederle al prójimo un lugar primordial –amor al prójimo o fraternidad-, fundar una familia heterosexual, respetar a los ancianos, amar el trabajo, preferir las virtudes de la bondad – la caridad o la solidaridad, misericordia o indulgencia, limosna o ayuda mutua, beneficencia o justicia...- a la maldad, etc. El trabajo sobre los significantes tuvo su mérito, pero se trata, en lo sucesivo, de llevar a cabo lo mismo con los significados.¹⁵²

Es claro que abandonar todos esos valores de manera contundente por considerarlos propios del cristianismo sería un error por falta de criterio. Entonces, no se trata de desecharlos *a priori*, sino que la *descristianización* supone la capacidad de poner valores nuevos y más pertinentes para hacerle frente al nihilismo y, sin duda, eso sólo es posible a través de poner en tela de juicio dichos valores. Esto da entrada a la ya mencionada y deseada visión *poscristiana*. Este ejercicio tendrá lugar en apartados posteriores. Mientras tanto, sigamos atendiendo el presente menester.

El *laicismo cristiano*, por contradictorio que parezca el concepto, es sin duda la postura más extendida en el actual nihilismo. Éste está caracterizado por la confusión y sus repercusiones. El nihilismo, siendo un estado intermedio, actúa como una sombra negativa y nos abandona a la imposibilidad de juzgar con vigor por temor a las reprimendas que apunten a algún absolutismo. Éste debe entenderse como una postura ideológica que castiga la heterogeneidad y desea la homogeneidad, es decir, que todo sea absoluto y nada sea relativo. Mientras que, el otro extremo es el completo relativismo, el cual, no es en lo absoluto una mejor opción. Pareciera entonces, que hay muchos valores y a la vez ninguno; sin embargo, esta postura llevaría a otra faceta del nihilismo: la inacción. Ésta no es adoptada desde la postura atea de Onfray: “¿Es necesario ser neutrales? ¿Debemos seguir

¹⁵² *Ibíd*, p. 90.

siendo neutrales? ¿Continuamos todavía con los medios para darnos ese lujo? No lo creo...”.¹⁵³

La inacción supondría legitimar, por admisión inconsciente o por omisión, la *episteme judeocristiana* y su carga histórico-ideológica permeada por la afinidad a la muerte, desprecio al cuerpo, a la inteligencia, a la mujer y a la humanidad en general. También implica cegarse ante discursos que hacen contorsiones metafísicas¹⁵⁴ para legitimar las persecuciones y los genocidios. Por otro lado, la acción atea conlleva el develamiento de fenómenos sociales que han pasado de largo bajo el manto de una falsa laicidad. Esta postura invita a la ley del hombre en su condición inmanente y horizontal, por lo que no permite atropellos y hace mofa a la preocupación moral en torno a la muerte de Dios. Onfray afirma: “Porque Dios existe, entonces todo está permitido”.¹⁵⁵ Así pues, si Dios no existe no todo está permitido. Esto se vuelve acuciante porque permitirlo todo, implica legitimar todos los perjurios contra la humanidad que se describieron en líneas anteriores y, siendo el ateísmo el reverso de la moneda¹⁵⁶, quedaría por obviedad, todo lo contrario: el ateísmo celebra la vida, la inteligencia y la voluptuosidad.

En tanto, el ateísmo de Onfray tiene elementos necesarios para sostenerse ideológica, epistemológica, histórica y existencialmente. Éste sirve para enfrentar el nihilismo decadente que ha vuelto a abrir las puertas a los discursos religiosos más radicales y todos los posibles perjurios que puedan traer consigo. Por ello, puede considerarse que el ateísmo onfrayano es una postura que reivindica en retrospectión y proyección una visión del mundo más alegre para con la vida humana en contraposición de la que nos ha heredado el cristianismo y su historia.

¹⁵³ M. Onfray, *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, p. 226

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 58

¹⁵⁵ *Idem.*

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 34.

3.2 Hedonismo

El proyecto de Onfray respecto a realizar una propuesta filosófica que permita pensar en formas de superar el nihilismo y llegar a una ideología *poscristiana* toma una dirección que la filosofía, al menos la hegemónica, no suele poner en su agenda: el hedonismo.

Dicha postura filosófica ha sufrido gracias a la *episteme judeocristiana*, según muestra Onfray en su *Contrahistoria de la filosofía* y en su obra en general, un extendido desprestigio en el campo filosófico y, con ello, también en el social. Puede decirse, según lo desarrollado en el primer capítulo respecto al cinismo como perspectiva filosófica desde la que se posiciona Onfray, que el hedonismo es claramente una postura “no oficial” que se coloca como “baja” en el contrajuego de las culturas. Sin embargo, su carácter anárquico y nietzscheano lleva al filósofo francés a no adherirse a la parte “alta” y extendida que desprestigia el hedonismo, sino que pretende la transvaloración de éste para llevarlo a un pensamiento *postcristiano*. En otras palabras, es el rebelde decir “no” al *ideal ascético* que acompaña a la ideología hegemónica para decir “sí” a la vida gozosa.

Es necesario comenzar por delimitar conceptualmente al hedonismo. En un primer punto conviene decir que proviene del griego *hedoné*, cuyos significados más aceptados son los de “goce” y “placer”. Entonces, hedonismo no puede ser otra cosa sino una postura filosófica que tiene al placer como su principal objetivo. Sin embargo, eso abre un camino con demasiadas vertientes ¿el placer a qué precio? ¿el placer dirigido hacia qué? Y un sin fin de preguntas que podrían surgir al respecto. Es decir, el objetivo principal de este apartado será el de vislumbrar cómo se entiende y desarrolla el hedonismo en la propuesta filosófica de Onfray.

Dentro del amplio desarrollo que Onfray hace respecto a su postura hedonista, hay una idea que deja ver su jerarquía por encima de cualquier otra. Es, en términos conceptuales, el placer *catastemático*. Proveniente de la filosofía epicúrea, de éste afirma Gual que se trata

de un placer que no depende de la sensibilidad, la cual es inestable, sino que depende del alma del individuo que goza la existencia.¹⁵⁷

Ésta siempre es material, pues, al igual que Epicuro, Onfray no cree en la metempsicosis ni en la metempsomosis. A pesar de cualquier vicisitud o infortunio, si se ha de gozar la existencia debe ser ésta por ser la única posible. Onfray muestra esta postura a través de la *firma autobiográfica* cuando describe la reflexión en retrospectiva de su estancia en el orfanato:

Sereno, sin odio, más allá del desprecio, lejos de todo deseo de venganza, inmune a cualquier rencor, al tanto del formidable poder de las pasiones sombrías, sólo quiero la cultura y la expansión de esa ‘fuerza de existir’, según la feliz frase de Spinoza, engarzada como un diamante en su Ética. Sólo el arte codificado de esa “fuerza de existir” cura los dolores pasados, presentes y por venir.¹⁵⁸

La *fuerza de existir* funge como placer *catastemático*, pues se coloca sobre cualquier eventualidad para dar al individuo una perspectiva “feliz” de la vida. Usando palabras del mismo Spinoza se puede decir que este hedonismo consiste en la perfección esencial del alma, la cual consiste en afirmar el cuerpo existente.¹⁵⁹ A ésta primera postura puede colocársele en un primer y más alto grado de hedonismo desde el cual Onfray se posiciona.

Sin embargo, debe reconocerse que esto resulta demasiado simple o evidente para responder a más de una inquietud existencial. Es decir, pensar que las vicisitudes de la vida, cuando son demasiado fuertes, son dignas de ser enfrentadas con un par de conceptos rimbombantes como *catastemático*, *perfección esencial del alma* y *fuerza de existir* resulta demasiado ingenuo. Tan absurdo, inútil y ofensivo como decirle a alguien “No llores” o “Todo estará bien” por considerar nimio aquello que es una hecatombe en la vida personal de nuestro interlocutor. Por ello, dichos conceptos sólo sirven como un primer paso. Y si la filosofía de Onfray pretende ser farmacopea del alma y superar la *episteme judeocristiana*, será necesario desarrollar más respecto a este primer grado de su dimensión hedonista.

¹⁵⁷ C. García Gual, *Epicuro*, p. 193.

¹⁵⁸ M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 49.

¹⁵⁹ Baruch Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Libro III, XLVIII.

Para proceder con lo anterior, se vuelve acuciante poner a prueba la vida de Onfray a través de sus propios conceptos, es decir, volveremos a utilizar la *firma autobiográfica* como método de análisis. Ante la inminente muerte de su compañera de vida, Marie-Claude, debido a un cáncer de seno, Onfray afirma: “Con el cáncer de Marie-Claude y su incierto final, contemplo la muerte como una solución posible[...] No imaginaba su fin, su desaparición, su ausencia, mi vida sin ella”¹⁶⁰. Ante esto ¿se diluye el *placer catastemático*, *la fuerza de existir y la perfección esencial del alma* de la filosofía de Onfray? Una primera lectura podría invitar a pensar que la respuesta debe ser afirmativa, sin embargo, las siguientes líneas se dedicarán a aclarar esta aparente contradicción mientras se profundiza en el pensamiento de Onfray. Él mismo ofrece la vía que se debe seguir para este propósito cuando afirma que prefiere el epicureísmo romano de Lucrecio que el de Epicuro.¹⁶¹

Lo trágico del hedonismo lucreciano radica en el reconocimiento de que, como seres sensibles y temporales compuestos por átomos hemos de perecer ineluctablemente. No porque la muerte sea temible por sí misma, puesto que el alma es incapaz de sentir más allá del cuerpo, sino porque la vida, cuando es gozada, busca permanecer en ese estado. Así se ve cuando afirma: “Pues todo el que ha nacido debe querer permanecer en la vida mientras lo retenga el dulce placer. Pero el que nunca ha degustado amor de vida ni estuvo en el número de los vivos, ¿qué le perjudica no haber sido creado?”¹⁶² De tal forma que la tragedia no es morir o no vivir, sino dejar de sentir placer o no sentirlo por nada. No por ello significa que el estar vivo o muerto sea indiferente, puesto que podría fácilmente caer en un sinsentido absoluto y suicidarse ante la desgracia como quien confiesa que la vida lo supera.¹⁶³ En el mejor de los casos, dicha confesión no será necesaria.

¹⁶⁰ M. Onfray, *Féeries anatomiques. Généalogie du corps faustien*, pp. 34-35. (Traducción propia) El original en francés dice: “Avec le cancer de Marie-Claude et son issue incertaine, j’envisage la mort comme une solution possible [...] Je n’imaginai pas sa fin, sa disparition, son absence, ma vie sans elle”.

¹⁶¹ Cf. M. Onfray, *Cosmos. Una ontología materialista*, p. 354. Además de que la influencia del hedonismo de Lucrecio ha permanecido constante a lo largo de las obras de Onfray. Una primera muestra de ello es en *Cinismos*, p. 14, cuya realización tiene más de 20 años. Un segundo elogio aparece en *Sabidurías de la antigüedad*, en el apartado dedicado a Lucrecio, donde denomina como “trágico” a su hedonismo. p. 262. En *Freud. El crepúsculo de un ídolo*, p. 23. Esto cobra importancia para señalar que, aunque los intereses filosóficos de Onfray han sido diversos, la influencia del hedonismo y, en específico del pensamiento de Lucrecio se ha mantenido.

¹⁶² Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, Libro V, 175-180.

¹⁶³ A. Camus, *El mito de Sísifo*, p. 19.

Lucrecio deja una reflexión, una forma de vivir y de morir que se adecúan a la tipificación realizada por Onfray respecto a su hedonismo. Lucrecio se suicida por un terrible desamor,¹⁶⁴ en sus propias palabras; no quiso permanecer en la vida porque no había un dulce placer en ella. Este acto se percibe, como todos los demás, a partir del *clinamen*, del cual se expresa así: “¿Ves ya, pues, que, aunque una fuerza exterior empuje a muchos y los obligue a menudo a ir hacia delante contra su voluntad y a ser arrastrados precipitadamente, sin embargo hay en nuestro pecho algo que puede luchar en contra y oponerse?”¹⁶⁵ La fuerza interior que se opone a las exteriores es una voluntad completamente individual. Ésta conlleva la necesaria libertad del individuo para ceder o salir adelante con el proyecto propio que, cuando se opone a las fuerzas exteriores, es puesta a prueba.

Vistos desde esta perspectiva, tanto el suicidio como la vida gozosa se alejan de la lógica de lo bueno y lo malo para circunscribirse en la dinámica de alienación contra la apropiación del propio cuerpo. En el mismo sentido de que Onfray reflexiona acerca del aborto puede tratarse este punto: “Los enemigos del aborto comulgan en un mismo desprecio hacia el individuo y celebran un ideal siempre superior a él: Dios, la Patria, la Nación, el Pueblo, el Régimen y otras tonterías en cuyo nombre se fustiga la esterilidad voluntaria [...]”.¹⁶⁶

La lucha por el placer y el displacer como legítima defensa¹⁶⁷ conllevan la necesaria negación de figuras religiosas (en el sentido estricto de la palabra) para poner al individuo al servicio de su proyecto hedonista. Este punto cobrará mayor relevancia en el siguiente apartado y en algunas líneas venideras pero debe vincularse desde éstas para dimensionar la coherencia del pensamiento onfrayano.

Lucrecio y su hedonismo trágico alegran la vida. En su triple carácter muestra su genialidad, pues es científico, poeta y filósofo. Sus palabras acerca del mundo y cómo se configura son razonables, bellas y precisas. No necesita términos complejos ni

¹⁶⁴ *Introd.* Miguel Castillo, *De la naturaleza de las cosas*, p. 11.

¹⁶⁵ Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, Libro II, 275.

¹⁶⁶ M. Onfray, *Féeries anatomiques. Généalogie du corps faustien*, p. 144. (Traducción propia) En francés el original: “Les ennemis de la résiliation communient dans une même détestation de l’individu et célèbrent un idéal toujours supérieur à lui : Dieu, la Patrie, la Nation, le Peuple, et autre fariboles au nom desquelle on fustigue la stérilité [...]”

¹⁶⁷ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*. § 104

neologismos. Por ejemplo, la muerte es la disolución de una organización temporal de átomos.¹⁶⁸ Más claro sería imposible y, dentro de las formas posibles de filosofar la muerte siempre es *posible* crear formas *imposibles* de entenderla dentro de lo *posible* que significa pensarla y que, sin saberlo, enferman más de lo que pretenden curar. En otras palabras, Lucrecio tiene el propósito filosófico y pedagógico, por su estilo y forma, de hacer de su conocimiento una forma accesible a todos para calmar los temores. Sólo por ello debe ser considerado un educador para la vida alegre.

Onfray retoma la discusión cuando denomina acertadamente a Montaigne, heredero de la doctrina epicúrea y lucreciana, como un *ser para la muerte*¹⁶⁹ debido a que sigue y entiende bien el hedonismo trágico del segundo. En ello, hay que decirlo con tanta claridad como se pueda, radica el hedonismo onfrayano: 1) se vive libremente para gozar y si no se goza, es mejor no vivir y, 2) tanto la vida y muerte del individuo deben estar sometidos a su voluntad, es decir, tanto la vida como la muerte son libres en el sentido nietzscheano del concepto.¹⁷⁰

Para no dejar abierta a malos entendidos la pregunta que emergió entre el análisis del hedonismo trágico de Lucrecio y los primeros conceptos enunciados, bastará la siguiente aclaración. La *fuerza de existir* funge bien cuando las vicisitudes no se desbordan en la existencia y, cuando es así, el hedonismo trágico pone en tensión el valor propio de la existencia para sopesar la lucha entre placeres y displaceres presentes y venideros para dar una respuesta libre y propia del individuo. El suicidio resulta perjudicial y ofensivo para los que pretenden apropiarse del cuerpo doliente y del gozoso, por ello es que dicha confesión no es *a priori* considerada por Onfray como un valor negativo. Lo verdaderamente indeseable es, como ya se dijo, no gozar. El destino ineluctable es perecer por completo y no aceptarlo (como se verá a continuación) es la declaración abierta de una ausencia de *amor fati* nietzscheano, en otras palabras, vivir como si no se fuera a morir nunca. Aquello que, en contraposición, se tiene en buena estima es aquello que responda de manera

¹⁶⁸ Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, Libro III. 685-865.

¹⁶⁹ M. Onfray, *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II*, p. 247.

¹⁷⁰ Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “La muerte libre”. Donde afirma: “Muchos mueren demasiado tarde, y algunos mueren demasiado pronto. Aún suena extraña la doctrina: ‘¡Muere en el momento oportuno!’[...]Yo os alabo mi muerte, la muerte libre, que viene a mí porque *yo quiero*”.

afirmativa a la ontología selectiva¹⁷¹ del *eterno retorno* que es, en el caso de Onfray, el hedonismo trágico y la *fuerza de existir*.

Aquí no se puede hacer un recorrido histórico de las posturas filosóficas que se oponen al hedonismo trágico, los cuales, según la visión ofrecida por la *Contrahistoria de la filosofía*, no están desvinculados entre sí sino que han sido la adaptación o apropiación para la perpetración de la *episteme judeocristiana*. Sin embargo, apoyándome en Feuerbach, se puede hacer una lectura antropológica que invita a develar la motivación de dichos filósofos a conseguir tanta resonancia en el terreno intelectual y social. El filósofo alemán afirma respecto al “misterio de la resurrección y el nacimiento sobrenatural”: “El hombre experimenta, por lo menos en estado de bienestar, el deseo de no morir. Este deseo es originariamente idéntico al instinto de conservación. Lo que vive quiere afirmarse, quiere vivir, y, por consiguiente, no morir.”¹⁷² De lo cual resulta, como se vio líneas atrás, que dicho deseo de conservación es inherente tanto al filósofo trágico como al “idealista” (utilizado el término tanto como postura epistemológica como un sinónimo de “utópico” y hasta “ingenuo”). Sin embargo, la aceptación de la muerte como final absoluto del ser y la racionalización de la misma a través del deseo de un alma inmortal son los puntos que los distinguen y motivan respectivamente. Podría decirse que el “idealista” también cree en la *fuerza de existir*, pero acepta, por contradictorio que parezca, en una existencia más allá del cuerpo. La contradicción radica en que “existir” supone un “estar” o “ser” afuera, en un lugar determinado. Así pues, no hay existencia que no sea material.

De un lado se encuentra el filósofo que, reconociendo la muerte como una completa desintegración de su ser decide entregarse irrefrenablemente al placer. Este es el caso de Onfray y de Lucrecio. Por el otro lado se vislumbra una forma de pensar que reconoce la muerte como una transición a otras formas “agradables” de existir y por ello está dispuesto a una *vida ascética*. Este es el caso de las ideas de los filósofos nombrados y, evidentemente también de la *episteme judeocristiana*. Así pues, a las características propias de la *episteme judeocristiana* ofrecidas en el apartado anterior deberá agregársele ésta. A la

¹⁷¹ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 104.

¹⁷² L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 181.

cual, como todo el proyecto filosófico de Onfray, pretende ofrecer una contrapartida. En una palabra, *hedonismo trágico* contra *ideal ascético*.

Véase, pues, en qué consiste el *ideal ascético* para distinguir con mayor precisión esa *fuerza de existir* en la que se fundamenta la *episteme judeocristiana* y el hedonismo trágico. Para ello, nadie mejor que Nietzsche para apoyarnos en este punto: “Y volviendo a nuestra primera pregunta, ‘¿qué significa que un filósofo rinda pleitesía al ideal ascético?’, aquí obtenemos al menos una primera indicación: quiere *librarse de una tortura*”.¹⁷³ La tortura no puede ser otra cosa que la conciencia de muerte a la que se enfrenta el filósofo asceta.

¿Por qué, pues, quien reconoce la vida como una *tortura* no se la quita si cree en el alma inmortal? ¿No sería mejor dirigirse de inmediato a aquel plano trascendente donde los males del cuerpo no afectan al alma? La respuesta ofrecida por quien lleva a cabo el *ideal ascético* resulta ser negativa. Su cuerpo no le pertenece a sí mismo, sino que es propio de Dios (2, Cor. 6:16). Atentar contra el cuerpo significa atacar a Dios, por ello, los males del cuerpo hay que sufrírselos. Esa es la lógica del asceta. De ésta, Nietzsche se expresa así:

El sacerdote ascético es el deseo encarnado de ser de otro modo, de estar en otro sitio y, por cierto, el grado más alto de ese deseo, su auténtico fervor y pasión; pero precisamente el poder de su deseo es la cadena que le ata aquí, precisamente por ellos es por lo que se convierte en un instrumento que tiene que trabajar en la creación de condiciones más favorables para el ser aquí y el ser persona [...]¹⁷⁴

El *ideal ascético* es la negación de la vida en la vida misma. Por ello, según Nietzsche, una *vida acética* es una contradicción.¹⁷⁵ Es el resultado de una vida que se reconoce convaleciente pero que, bajo la promesa de una posible vida eternamente gozosa (cielo, paraíso, la isla de los bienaventurados, etc.) decide mantenerse en ésta. El asceta hace de su sufrimiento una virtud (Más cristiano ¡imposible!). La *fuerza de existir* del asceta es por ello decadente en contraposición con la del hedonista trágico, quien no niega la vida en la vida, sino que es un *sagrado decir sí* a ésta. Por su parte, Onfray vislumbra esta situación y demuestra su postura de la manera más clara, lacónica y libre de posibles malentendidos:

¹⁷³ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*. “¿Qué significa el ideal ascético?”. § 6.

¹⁷⁴ *Ibid*, §13.

¹⁷⁵ *Idem*,

“Los aficionados a sensaciones más fuertes, que ponen a prueba al cuerpo sobre el principio del castigo, transfiguran el viaje en un *calvario*. No me gustan los viacrucis...”.¹⁷⁶

Con lo dicho hasta ahora es suficiente para dar luz de la postura de Onfray respecto al hedonismo y su postura en una categoría *existencial*. Sin embargo, lo que se ha expuesto no resuelve muchas interrogantes que surgen de manera casi inmediata cuando alguien se declara abiertamente hedonista. En todo caso, puede considerarse que se ofreció una parte que puede dirigirse a una pregunta filosófica tan cotidiana como respirar: ¿Para qué vivir? Recuérdese pues, la postura: 1) se vive libremente para gozar y si no se goza, es mejor no vivir y, 2) tanto la vida y muerte del individuo deben estar sometidos a su voluntad. Las otras preguntas que pueden surgir con regularidad están fincadas en una preocupación ética. ¿El placer sobre todas las cosas y todas las normas? ¿Y los demás? Son dos preguntas que, de manera atrevida, puede decirse que abarcan la mayoría de las inquietudes y que servirán como guía para bajar la postura hedonista de Onfray a la tierra.

Por primera vez se hará uso del “bestiario filosófico”¹⁷⁷ que ofrece Onfray para abordar este asunto. El “cerdo epicúreo” es el ejemplo más claro del desprestigio que sufren quienes tienen el placer como máxima. Aunque no fueron los cristianos los primeros en usar al cerdo como símbolo de los placeres viscerales, sino los griegos, a los primeros les vino bien para construir la *episteme judeocristiana*. Onfray ofrece una breve descripción al respecto: Primero Heráclito, después Demócrito, Timón y la asociación de lo epicúreo con lo porcino, pasando por Plotino, después Jesús y el episodio donde expulsa demonios de algunos cuerpos pecadores y se trasladan a cuerpos porcinos (Mat. 8, 26-33), después Semónides de Amorgos y, de todos ellos, su fundamento mítico de Circe la maga.¹⁷⁸ El cerdo sirve como analogía de quienes se despreocupan del mundo y sus normas en aras de

¹⁷⁶ M. Onfray, *Teoría del viaje. Poética de la geografía*, p. 90. [Itálicas mías].

¹⁷⁷ Onfray hace uso de este recurso y se le puede entender como una forma en que los filósofos recurren a características propias de los animales para pensar los asuntos humanos. Ejemplos de esta naturaleza pueden ser: Schopenhauer y sus erizos, Nietzsche y su águila y serpiente, José Revueltas y su escorpión, etc. Puede verse una muy buena descripción de este asunto en La Rochefoucauld, en sus “Reflexiones Diversas” en *Máximas*. Véase brevemente: “Hay aves que sólo son recomendables por sus trinos o sus colores. ¡Cuántos loros que hablan sin cesar y no entienden jamás lo que dicen; cuántas urracas y conejas, que sólo se domestican para hurtar; cuántas aves de presa sólo viven de rapiña...” p. 129. Se vuelve difícil saber si se trata exclusivamente de un animal o de un humano. En eso consiste el bestiario filosófico.

¹⁷⁸ M. Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, pp. 132-133.

satisfacer su más puro instinto. Hoy en día no somos indiferentes a ello, pues basta con ver un acto descarado y vulgar para denominar a alguien “cerdo”. ¿El hedonismo de Onfray se basa en esta dinámica despreocupada y completamente viciosa? La respuesta debe ser negativa. ¿El placer sobre todas las cosas es legitimado por su postura filosófica? También se debe negar una pretensión de esa índole.

Antes de atender esas cuestiones éticas, es necesario decir que el símbolo del *cerdo epicúreo* sirve para enfatizar el materialismo con el que carga el significado y que, en su dimensión filosófica representa la apuesta por el hedonismo trágico contra el ideal ascético. Onfray afirma: “Pues el cerdo, mamífero destinado exclusivamente a la Tierra, propone un antídoto a la visión platónica del mundo”.¹⁷⁹ Nada se acerca más a la representación del *sentido de la tierra* nietzscheano que el cerdo, pues sus patas se entierran en ésta, su hocico apunta a ésta para olerla y alimentarse de ella y su higiene se basa en ésta pues se revuelca en el lodo sin cesar.¹⁸⁰ El materialismo como base de un hedonismo trágico que abraza la inmanencia se alinea bien en el *cerdo epicúreo*. El *cerdo epicúreo* es la articulación entre la dimensión existencial y la ética, pues, teniendo el más puro *sentido de la tierra*, reconoce que los otros, al igual que él, son pura inmanencia.

Hay, por otro lado, un extremo que critica al *ideal ascético* pero se distingue del *cerdo epicúreo* y, llamémosle de ahora en adelante, de su hedonismo *pos-cristiano*. Se trata del participante del “isolismo” (también “aislismo”) o “delincuente relacional”¹⁸¹ y, antes de explicitar el concepto, puede advertirse que en el Marqués de Sade¹⁸² se encuentra a su mejor representante. Atendamos, pues, usando términos aristotélicos, este exceso por defecto que implica el *isolismo*.

¹⁷⁹ *Ibid*, p. 142.

¹⁸⁰ *Ibid*, pp. 143-144.

¹⁸¹ Cf. M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 109. El término tiene estrecha relación con el *isolismo*: “Llamo delincuente relacional al que, ni responsable ni culpable, depende de una serie de disposiciones existenciales que hacen de él un ser incapaz de contraer, y por lo tanto de sostener, cualquier tipo de compromiso ético”.

¹⁸² Cf. M. Onfray, *Los ultras de las luces. Contrahistoria de la filosofía IV*, pp. 277, 280 y 293. La aparición del Marqués de Sade en *La Contrahistoria de la filosofía* me parece polémica. Su vida y sus ideas no están en armonía con las alegres facetas de los demás filósofos, sin embargo, debe considerarse que son estas razones las que motivan a Onfray a incluirlo en su proyecto. 1) La crítica a la religión cristiana y su moral ascética, 2) La celebración de individuos fuertes. 3) El diagnóstico sadiano de reconocer la intrusión del sexo bajo la perspectiva judeocristiana en la filosofía.

Seguramente el temor de quien escucha a alguien declararse hedonista pasa menos por la preocupación ascética que por la ética. En ese punto, el nihilismo gana terreno hacia una perspectiva *poscristiana* que a intereses religiosos. No es digno de crítica esa loable preocupación, pues, tal como describe Onfray el *isolismo* sigue la siguiente lógica:

‘¿Qué me importa el crimen con tal de que me dé placer?’ Éstas son las fórmulas del hedonismo feudal, nocturno, articulado sobre la pulsión de muerte, que es otra manera de nombrar el *isolismo*, tan caro al marqués. Mi goce al precio que sea, el resto del mundo puede hundirse. Disfruto, luego existo; si yo existo, el mundo puede perfectamente dejar de existir.¹⁸³

El *isolismo*, como se ve, implica la completa negación del reconocimiento de otros individuos en aras de celebrar el placer propio. De la misma forma que el *delincuente relacional* (quien participa en el *isolismo*) concibe al mundo exánime a su servicio, éste convierte a sus semejantes en meros objetos de su conciencia. La botella de agua, la taza de café y algún individuo tienen el mismo valor ontológico para el *delincuente relacional*; nulo valor. Como resultado necesario, el *isolismo* implica la completa separación del mundo en dos: todo lo demás y yo. El yo del *delincuente relacional* es el solitario por antonomasia.

La parte más punible del *isolismo* es que, en su pretensión de rebelarse contra el *ideal ascético* vuelve a caer en sus mismos valores. No puede decirse que Sade sea nihilista puesto que resultaría anacrónico. Sin embargo, deleitarse con sus crímenes sexuales que celebran el sufrimiento propio y ajeno mientras vitupera a la religión puede ser señal de nihilismo. El *delincuente relacional*, cuando pretende el ateísmo, niega a Dios pero celebra sus ideas; una jerarquía ontológica entre hombres, mujeres y animales en cuyo lugar él se pone primero. El *delincuente relacional* no pretende la muerte de Dios, sino su remplazo. Por ello, hay más cercanía entre el *isolismo* y el *ideal ascético* de la que podría creerse. En otras palabras, el cerdo en su connotación de la *episteme judeocristiana* es el *delincuente relacional* y no el *cerdo epicúreo*.

¹⁸³ *Ibid*, p. 288.

Por todo lo anterior ¿nos convertimos en cerdos con la connotación de la *episteme judeocristiana* o en su contrario, los *cerdos epicúreos*? Sin duda, habría que apostar por la segunda opción para entender el hedonismo de Onfray en su dimensión ética. ¿Qué elementos filosóficos ofrece Onfray para distinguir al cerdo visto bajo la *episteme judeocristiana* del *cerdo epicúreo*?

Como ya se pudo prever, el *cerdo epicúreo* se antepone al *delincuente relacional* en el sentido de que el primero no elimina ni reduce a los otros seres sensibles a una categoría ontológica nula o inferior, ni los vuelve objetos de su conciencia y, en consecuencia, meros medios de su proyecto hedonista. El *cerdo epicúreo* puede ser inmoral (ante la perspectiva de la *episteme judeocristiana*) pero no amoral ¿qué significa? Que tiene un código mínimo que rige su actuar para evitar los displaceres y encontrarse con los placeres. Sigue el “imperativo categórico hedonista”:

Cito a menudo la siguiente máxima de Chamfort,¹⁸⁴ porque funciona como imperativo categórico hedonista: *goza y haz gozar, sin hacer daño a nadie ni a ti mismo: ésa es la moral*. Está todo dicho: goce de sí mismo, por supuesto, pero también y sobre todo goce del prójimo, pues sin goce ninguna ética es posible o pensable, ya que sólo el estatuto del otro la define como tal.¹⁸⁵

Antes de articular con el siguiente punto, es necesario advertir que la connotación que tomará el “prójimo” en líneas posteriores no es propia de la *episteme judeocristiana* y que no debe interpretarse bajo dicho esquema. Mientras tanto, recupérese la importancia del *imperativo categórico hedonista* para el pensamiento filosófico de Onfray, puesto que éste desmiente por completo cualquier pretensión de volver esta faceta en una legitimación filosófica de los *delincuentes relacionales*. Y, aunque dicho imperativo esclarece una preocupación, también hace surgir una cantidad considerable de problemas ¿Cómo participar en su proyecto hedonista al mismo tiempo que se procura el propio? ¿Bajo qué criterios se conoce el proyecto del otro? ¿Quién es el otro? Y un sinfín de preguntas que podrían emerger pero que, lamentablemente, no se pueden responder en estas líneas. Por

¹⁸⁴ Vid. Chamfort. *Maximes et anectdotes*. p. 322 Donde afirma: “Jouis et fais jouir, sans faire de mal ni à toi ni à personne; voilà, je crois, toute la morale”. Por otro lado, hay una sentencia que se expresa de manera casi idéntica en La Rochefoucauld cuando habla “De la sociedad” en sus *Máximas*, p. 113: “... sería preciso obtener nuestro placer y el de los otros, velar por su amor propio y no herirlo”. p. 113. Sin embargo, debido al hecho de la distancia cronológica entre ambos franceses (La Rochefoucauld (1613-1680) y Chamfort (1741-1782)) puede atribuírsele un mayor crédito al primero que al segundo respecto a dicho “imperativo”.

¹⁸⁵ M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 81.

ello se procurará dar los elementos suficientes que ofrece Onfray al respecto y será responsabilidad de cada quien buscar sus propias respuestas.

La categoría del “otro” como sujeto puede ser tan peligrosa como benéfica si no se aclaran sus implicaciones. Incluso el “otro” puede convertirse en el “prójimo” sin saberlo y en ese preciso instante se nos vuelve a presentar el nihilismo. La distancia entre beneficiar y entender al “otro” de manera categórica no es mucha (quizá nula) que la del “amor al prójimo” como imperativo bíblico ¿Qué implica esa confusión? La completa destrucción de las pasiones individuales que mediatizan su relación con el mundo.¹⁸⁶ Cuando se impone al individuo el “deber” amar, entender y beneficiar al “otro” o al “prójimo” se le exige la completa negación de la carnalidad más pura, aquella que puede afirmar que el otro es indigno de ser amado. Esa imposición no es sino la contradicción de la vida misma como afirmación de sí, en otras palabras, es la posibilidad de dar entrada al *ideal ascético*.

En contraposición a éste se celebra el hedonismo que distingue por puras pasiones al “prójimo” del “próximo”. “El hedonismo sólo es posible para las almas que son ya leves, sutiles, atentas. En eso es *aristocrático y selectivo*”¹⁸⁷ afirma Onfray. Esto da entrada a un valor, quizá de los más importantes, en el pensamiento filosófico de Onfray: la amistad. Éste tendrá su desarrollo en el siguiente capítulo, pero las bases se pueden ir ofreciendo de una vez. Mientras tanto, ¿Por qué la necesidad de un alma leve, sutil y atenta da paso al carácter *aristocrático y selectivo* del hedonismo filosófico?

Sólo puede responderse si se señala con toda claridad el supuesto filosófico en el que se basa para dicha interpretación y se desarrolla hasta sus consecuencias finales. Se trata de una especie de hedonismo intrínseco al ser humano: “En virtud del movimiento natural y universal que empuja a los hombres a buscar el placer, a ir hacia él, a desearlo al mismo tiempo que a huir del displacer, a alejarse del dolor, el sufrimiento y las penas, hay que realizar una intersubjetividad contractual...”¹⁸⁸ Incluso el asceta con su idealismo puede entrar en esta descripción, tal como se vio líneas atrás. ¿Y los masoquistas? También, sólo

¹⁸⁶ M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 146.

¹⁸⁷ *Ibid*, p.147. (Itálicas mías).

¹⁸⁸ *Ibid*. p. 146.

que ellos hacen de su sufrimiento un placer (¡No hay mucha distancia al asceta!). Aunque el supuesto del que Onfray parte apunta a un universalismo, éste parece ser razonable y por ello no nos detendremos en él. Decir que todos quieren el goce, vivir bien, ser felices, no sufrir hambre ni carecer de lo básico no parece una locura. Es un principio propiamente universalizable pero no necesariamente universal.¹⁸⁹ La forma en que cada uno lo consiga es asunto para otra discusión. En todo caso, cuando alguien no encuentra absolutamente ningún placer en la vida aparece aquella confesión existencial: el suicidio.

En esa búsqueda universal y encuentro necesario con los demás, quienes están en la misma condición, se vuelve necesario el utilitarismo filosófico. No hay duda de que el término tiene una connotación popular peyorativa. El utilitarista amoral no duda en utilizar a los demás como medios al mismo tiempo que anula su personalidad, es decir, son los *delincuentes relacionales*, los simples cerdos, los herederos de Sade. Nada más contrario al utilitarismo que plantea Onfray que, según el *imperativo categórico hedonista* y lo visto líneas atrás, debe consistir en utilizar al otro y permitirse ser utilizado para la aritmética en que el resultado sean más placeres que displaceres para los implicados. Claro está que en el camino, no se debe causar mal a un tercero: “...sin hacer daño a nadie...”, dice el *imperativo categórico hedonista*.

Siendo así, esta ética se vuelve consecuencialista. ¿Qué significa ello? Que los actos son valorados positiva o negativamente de manera prospectiva y retrospectiva. Onfray afirma: “El utilitarismo pragmático que propongo remite al consecuencialismo filosófico: no existen verdades absolutas, no hay bien ni mal, ni verdadero, ni bello, ni justo en sí mismo, sino en forma relativa con respecto a un proyecto claro y distinto”.¹⁹⁰ Lo pragmático remite a la realidad más útil y efectiva para lograr el encuentro con los placeres y el distanciamiento de los displaceres. Nada está escrito apriorísticamente para guiar la acción, sino que se trata de un reconocimiento necesario de que cualquier contorsión argumentativa para legitimar el dolor implicaría un suicidio filosófico. En otras palabras, no debe interpretarse el *imperativo categórico hedonista* como un factor determinante sino como

¹⁸⁹ M. Onfray, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insurrección*, p. 48.

¹⁹⁰ M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 80.

una condicionante necesaria para no caer en el *isolismo*. Éste (el *imperativo categórico hedonista*) es la base mínima e indispensable para hacer contrapartida, parafraseando a Nietzsche, *a unas tablas viejas y dar entrada a unas que están a medio escribir*.¹⁹¹

¿Cómo hacer posible este hedonismo filosófico utilitarista, consecuencialista, pragmático que se opone a lo “bueno” y “malo” en sí? A través de un nominalismo. Sin embargo, antes de desarrollar este punto se vuelve necesaria una aclaración. ¿Cómo un nominalismo puede entrar y ser congruente con el universalismo hedonista planteado anteriormente? Podría parecer una contradicción mayúscula, sin embargo, no lo es. El presupuesto filosófico universalista de Onfray sólo sirve como herramienta de análisis y construcción del discurso. El nominalismo, por otro lado, es la postura con la que es posible llevar a cabo el hedonismo ético. En otras palabras, decir que todos quieren ser felices sólo da pie a que en la realidad más pragmática, concisa e identificable sea posible reconocer cuál es dicho proyecto. El universalismo dice “Todos quieren ser felices”. El nominalismo se preocupa por saber qué entiende cada quien por “ser feliz”.

Aunque con lo anterior se puede vislumbrar qué entiende Onfray por “nominalismo” como postura filosófica posibilitadora del hedonismo planteado, se vuelve necesario puntualizarlo. No hubo, ni hay y seguramente tampoco habrá expresión más exacta y oportuna (por el momento y forma en que se realizó) que el desplante filosófico de Diógenes de Sínope descrito por Diógenes Laercio: “Se paseaba por el día con una lámpara encendida, diciendo: ‘Busco un hombre’”.¹⁹² ¿Cómo interpretar este acto desvergonzado? En realidad, no es tan complicado como parece e, incluso, no hay mucho por ser interpretado. Quizá esa sea la mayor virtud de ese cinismo. Dice, más allá del complejo sistema matemático que fundó Platón y siguieron los idealistas (Platón, Descartes, Hegel, etc.) en busca de verdades absolutas, éstas no existen.¹⁹³ Todo lo real y verdadero es único:

¹⁹¹ Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. “De las viejas y nuevas tablas”. Donde afirma: “Aquí estoy sentado y espero, a mi alrededor se acumulan viejas tablas y también nuevas tablas a medio escribir. ¿Cuándo llegará mi hora? [...] Perturbé esa somnolencia cuando enseñé: lo que es bueno y malo, *eso aún no lo sabe nadie* [...] Aunque en distintos sentidos, ambos coinciden en algo necesario: la destrucción de la creencia de lo “bueno” y lo “malo” en sí.

¹⁹² Diógenes Laercio, *op.cit.* VI. 41.

¹⁹³ M. Onfray, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, pp. 97-98.

es “idiota”. El Hombre no existe, es un fantasma¹⁹⁴ y su contraposición; el hombre, es siempre distinto entre sí.

Antes de explicar lo “idiota” será necesario retomar una advertencia que Nietzsche hace respecto a este asunto. La cual denomina “voluntad de verdad”. ¿Qué motiva a esas filosofías hegemónicas a una actitud tan contundente y cerrada para con la “verdad” aseguibles más allá de cualquier experiencia? Cuando líneas atrás se dijo que Onfray utiliza dicho universalismo como herramienta para construir el discurso se estaba pensando en lo siguiente respecto a Nietzsche:

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el recurso merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos o de la afilada dentadura del animal de rapiña.¹⁹⁵

Todos esos genios al servicio de la Verdad por un único instinto: el de supervivencia. Sin embargo, no la supervivencia en un sentido animal, sino intelectual. Ese deseo no es sino un simple impulso a “no ser engañados”.¹⁹⁶ Lo que interesa es lo siguiente: un individuo fuerte y robusto (no literalmente sino espiritualmente) no necesita la Verdad y se basta con lo *idiota*.

¿Qué es lo *idiota*? Y, más importante aún ¿Cómo esta fortaleza espiritual con afinidad por la *idiotez* sirve para llevar a cabo el hedonismo ético de Onfray? Clement Rosset, a quien remite Onfray para señalar lo “idiota”, lo describe:

Idiôtés, idiota, significa simple, particular, único; después, por una extensión semántica cuya significación filosófica es de gran alcance, significa persona privada de inteligencia, ser desprovisto de razón. Así, todas las cosas, todas las personas, son idiotas, ya que no existen más que en sí mismas, es decir, son incapaces de aparecer de otro modo que allí donde están y tales como son: incapaces, pues, y en primer lugar, de reflejarse, de aparecer en el doble espejo.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Cf. Max Stirner, *El único y su propiedad*, p. 299. Donde afirma: “¿Y qué es ese Yo? Un Yo que no es ni un Yo ni un Tú; un Yo imaginario, un fantasma”.

¹⁹⁵ Cf. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. § 1. También en *La voluntad de Poder*, § 577 A, donde afirma: “El hombre necesita la verdad, un mundo que no se contradiga, que no falsee nada y que no cambie, un mundo-verdad-un mundo en el que no se padezca contradicción, ilusión, cambio-, causas del sufrimiento”.

¹⁹⁶ F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, §344.

¹⁹⁷ Clement Rosset, *Tratado de lo real*, p. 61.

No hay “doble espejo” y ello implica que el reflejo de sí sólo puede ser uno. Éste se muestra ante sí mismo y ante lo demás como único. En esto radica la importancia de la *idiotéz* para este asunto.

La importancia de señalar la afinidad por lo *idiotá* y el desprecio por la *voluntad de verdad* llevado al terreno del *hedonismo ético* radica en mostrar un error que el mismo Onfray reconoce y que corrige durante la evolución de su pensamiento. Se trata de la creencia en que hay una “parte maldita”¹⁹⁸ que se traduce en líneas posteriores en un “oscuro objeto”¹⁹⁹ desconocido para la conciencia: el inconsciente. Afirma: “Imaginar que todo el mundo tiene conocimiento lúcido sobre sus partes malditas es hacerse ilusiones, está claro. Porque está la pantalla de la subjetividad, las angustias del inconsciente, los juegos de la negación y las trampas de la transferencia”.²⁰⁰ Hay demasiado dualismo en estos planteamientos. ¿Qué implica ello? Otro idealismo disfrazado de lenguaje filosófico y, en su caso, psicoanalítico. Un determinismo que se opone a la idea básica (bastante existencialista) de una *escultura de sí*, de modo que la existencia precede a la esencia y no al revés. También implica, por otro lado, que lo *idiotá* es cambiante y que la *voluntad de verdad* detesta ese carácter por lo cual pretende apresararlo en un momento eterno. Mi proyecto y yo devendrán en algo incierto (algo sin parte maldita) y lo mismo sucederá para el otro y su proyecto.

La corrección en esa postura es sustancial. Se trata de responsabilizar al individuo de su proyecto existencial al mismo tiempo que se derriban todas las relaciones sacerdotales, el apresamiento empequeñecedor del proyecto de sí mismo y del otro y, finalmente, el desmantelamiento de todos los mitos psicológicos. Al respecto dice:

Las prisiones, los hospicios psiquiátricos, las consultas psicológicas, las salas de espera de los psicoanalistas, los salones interiores de los sofrólogos, consejeros conyugales, reflexólogos, radiestesistas, hipnotizadores y otros adivinos, las consultas de sexólogos, las largas colas de espera

¹⁹⁸ Cf. M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, pp. 217-218. Onfray afirma que es difícil de describir desde el interior de la obra de Bataille. Sin embargo, el uso que hace del concepto se transfigura en la “pulsión de muerte” freudiana y busca: la muerte, la suciedad, la transgresión, y el sacrificio. Todo aquello que es instintivo y destructivo que se somete a la cultura para dar paso a la civilización.

¹⁹⁹ M. Onfray. *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 148.

²⁰⁰ *Idem.*

para los psicotrópicos en las farmacias, y muchos otros *chamanismos posmodernos* que bailan alrededor de esos Yo débiles y quebrados, y tantas otras identidades inacabadas.²⁰¹

Inacabados, estropeados, enfermos, sanos, fuertes, débiles, etc., tal como se muestran al mundo es tal como son: idiotas y únicos. Sin verdades ocultas, ni nóúmenos kantianos, ni Ideas platónicas, sino puros fenómenos y apariencias. En este terreno vale decir que hay pura psicología y no metapsicología.²⁰²

Articulando lo anterior con la importancia de la relación hedonista se puede decir lo siguiente. Toda lectura que se hace del otro y del proyecto ajeno debe ser según se muestre ante nuestra conciencia. Aceptar su *idiotéz* significa aceptar su unicidad y, en consecuencia, solamente esa información se vuelve válida para saber si los proyectos son compatibles. Dicha aceptación es la postura nietzscheana respecto no temer al engaño o, carecer de la *voluntad de verdad*. Cualquier engaño sufrido en nuestra contra de manera *deliberada* tuvo que ser percibido por el alma atenta. Entonces, ésta adquiere una primera responsabilidad de suma importancia, por lo que se trata de una especie de autoprotección que identifica las probabilidades de un engaño *deliberado*, lo que ocasionará un mejor resultado en la aritmética de los placeres y displaceres. La otra función del alma atenta es mucho más alegre.

Lo *idiotá* es lo real y lo único. No hay Humanidad escondida detrás de cada humano. En eso consiste el nominalismo de Onfray y éste es llevado al terreno de las intersubjetividades que buscan su placer y el placer del otro. Sin embargo, la palabra y el discurso que sirven como medios para conocer el proyecto del otro (que ya no es un fantasma) sólo son un primero paso, el cual, puede ser problemático por tratarse de un discurso tiende a ser un “contrato social”.²⁰³ No es posible quedarnos ahí y es necesario otro elemento que permita conocer la realidad del proyecto ajeno. Es aquí donde radica la segunda responsabilidad de un alma sutil, leve y atenta, pues:

[...] entre los seres circulan señales, expresiones casi imperceptibles en un rostro, un esbozo de sonrisa, una mirada sostenida y que explora, un silencio fundado, una rigidez en el cuerpo, una

²⁰¹ M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 103. (Itálicas mías).

²⁰² M. Onfray, *Cosmos. Una ontología materialista*, p. 293

²⁰³ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, § 1.

dulzura en el alma, un hilo metálico en la voz, alejado de lo que se dice, pero contenido enteramente en la *forma, la manera*, una voluptuosidad en el gesto, una intención solícita y miles de otras pasiones transformadas en información.²⁰⁴

Se retomará a continuación respecto al *contrato social*. Mientras, véase que un alma atenta funge, debido a sus dos responsabilidades conferidas, como el filtro *aristocrático* mencionado atrás. Acerca e incluye en su círculo a los mejores prospectos para una relación hedonista al mismo tiempo que aleja y advierte de quienes pueden ser portadores potenciales de displaceres.

Un *contrato social* es un “contrato idealista” que impone los roles y deberes de manera vertical. Éste no puede entrar en un hedonismo que se basa en un nominalismo tan sensible como el descrito. Se corre el peligro de que la *episteme judeocristiana* sea su legisladora e impregne su decadencia en la intersubjetividad que va en busca del placer. En contraposición a dicho contrato y, casi por obviedad, se propone un “contrato hedonista” con todas las características antitéticas al primero.

En un primer momento hay que decir que el *contrato hedonista* es revocable.²⁰⁵ Si no está sujeto a la Verdad petrificada entonces necesita un completo dinamismo. Lo que hoy parece deseable mañana puede no serlo. No captura al Humano al momento del que se establece, sino que está siempre a merced del humano cambiante. Éste, como su proyecto, es incierto, puesto que lo contrario implicaría asumir que una esencia fue dada antes de la existencia y el contrato es siempre válido. Así pues, nada sería más fatídico si se planteó el nominalismo como un fundamento del *contrato hedonista*.

En un segundo momento debe decirse que es, al igual que el hedonismo en su dimensión ética, un contrato inmoral pero no amoral. No se basa en la justicia o en lo bueno en sí.²⁰⁶ Lo positivo es lo que afirma el placer y distancia del displacer. Y esto lo determinará el proyecto individual en su entrada con la intersubjetividad.

²⁰⁴ M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 147. (itálicas mías).

²⁰⁵ M. Onfray, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, p. 216.

²⁰⁶ M. Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, p. 214.

En un tercer momento debe decirse que el *contrato hedonista*, considerando su distanciamiento del *isolismo* y el *imperativo categórico hedonista*, obliga a un necesario *cuidado del otro*.²⁰⁷ Esto debe ser, como se ha dicho, desde el entendimiento del otro como único y de la misma forma será dicho *cuidado*.

En un cuarto momento, el *contrato hedonista* sólo puede basarse en la inmanencia.²⁰⁸ Conocer, procurar, cuidar al otro no pueden tener el supuesto de ninguna inmaterialidad o destino inframundano porque no se cree en ello y, en caso de ser así, el *contrato hedonista* ya no tiene ningún sentido. En la muerte, para los cristianos, poco importa el cariño de los humanos porque “están con Dios”.

En quinto y último momento, el *contrato hedonista* es, como se dijo al principio, *aristocrático y selectivo*. ¿Quién querría participar en un proyecto de esta índole con un *delincuente relacional*? Muy pocos. Más importante aun, ¿cómo establecer un *contrato hedonista* con quien no conocemos? Simplemente es imposible. O ¿por qué establecerlo con una persona que nos parece odiosa? No hay motivos para ello.

Por todo ello, el *contrato hedonista* es la cúspide del hedonismo ético de Onfray. Es tan detallado que podría parecer un determinismo, sin embargo, sólo es una condicionante que abre la puerta al libertinaje solar al mismo tiempo que la cierra al *isolismo*, a los *delinquentes relacionales*, al *ideal ascético* y a los cerdos. Éste, en cambio, puede tomar tantas formas en el hecho que permite cristalizar a los *cerdos epicúreos*. Y se repite la fórmula: hablar de *cerdos epicúreos* no convierte a todos los libertinos en émulos de dicha figura. En todo caso, el nominalismo se debe imponer sobre el supuesto universalista.

El *hedonismo trágico* funciona bien a las inquietudes individuales. El *hedonismo ético* fundamentado en el *imperativo categórico hedonista* y cristalizado con las herramientas que ofrece el *contrato hedonista* funciona bien para las relaciones consigo mismo cuando está en la necesaria condición de considerar otro de tal forma que se consigan

²⁰⁷ M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 109.

²⁰⁸ M. Onfray, *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, p. 74.

intersubjetividades más dionisiacas y menos apolíneas. Sin embargo, aunque dentro de este último se planteó el *isolismo* como postura amorala, no puede negarse que aún podría suceder algo como un “isolismo político” (A pesar del oxímoron que eso implica). ¿Qué quiere decir? Que siguiendo el *hedonismo trágico* y el *hedonismo ético* se siguen excluyendo a todos los demás seres (al “prójimo”) del proyecto. Y esto no es problemático según el elemento *aristocrático* y *selectivo* del *contrato hedonista*; sin embargo, aun dentro de esta celebración de lo más pura individualidad (este tema se abordará con mayor precisión en el siguiente apartado) sigue habiendo una dimensión política que es necesaria atender. En consecuencia, es acuciante plantear una “política hedonista”.

Un primer elemento por apuntar es que en esta faceta el otro sí es un desconocido, un fantasma y, a pesar de ello, se sigue obviando la categoría de “prójimo” de la *episteme judeocristiana* porque no hay ninguna obligación ética para participar en su proyecto hedonista. Sin causar ninguna contradicción se puede aplicar una de las máximas epicúreas respecto al sabio: “Llegará a dar lecturas en público, pero no por gusto propio.”²⁰⁹ Habrá, como permite afirmar el nominalismo, quienes adentrándose en la política logren ese objetivo y quienes no (entre los que me incluyo). Y a pesar de los dolores que pueda ocasionar y la presencia de una postura *aristocrática* y *selectiva*, hay algo que invita a participar en ella. Se trata del reconocimiento materialista, atomista y sobre todo sensualista que permite saber que el otro es un ser ontológicamente igual a mí y por ello siente como yo. Quizá de aquí poder reivindicar nuevamente el universalismo planteado anteriormente y entenderlo de mejor manera. De tal forma que si se puede participar, aunque sea indirectamente, en el proyecto del otro sin afectarme a mí no hay razón para no hacerlo.

Ese reconocimiento no puede estar fundamentado en un nihilismo que legitime una preocupación completamente egoísta en una actitud aparentemente respetuosa o, como afirmaría La Rochefoucauld: que la virtud es un vicio disfrazado. Así lo muestra en las primeras palabras de su obra: “Lo que tomamos por virtudes no es, muchas veces, sino un conjunto de diversas acciones y diversos intereses, que la fortuna o nuestra industria aciertan a disponer; y si los hombres son valientes y las mujeres castas, no es siempre por

²⁰⁹ Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 120.

valor y por castidad.”²¹⁰ ¿Qué significa ello? Que panteísmos mágicos que reconocen la pura materialidad y a su vez se adhieran a la transmigración del alma, concluyen con la premisa de que atentar contra otro ser sensible es atentar contra uno mismo en potencia. La distancia concreta es esta: “Yo no daño al perro porque *podría* transmigrar en un perro y no me gustaría ser afectado” contra “Yo no daño al perro porque *es* un ser sensible como yo”. Así pues, toda defensa que surja de una *política hedonista* se basa en pura actualidad y no en potencialidades²¹¹ y, a su vez, no pretende disfrazarse con heroísmos cuando sus motivaciones son vulgarmente egoístas.

Otra advertencia antes de expresar los medios más aptos para una *política hedonista*. Si se desea ésta es porque se parte del supuesto (y del hecho) que las condiciones materiales no permiten el desarrollo de proyectos hedonistas para todos. La desigualdad económica es abismal en el mundo y los efectos de esto son reversibles. Onfray afirma: “Seamos nominalistas: el liberalismo no es una esencia platónica, sino una realidad tangible y encarnada. No luchamos con conceptos sino con situaciones concretas.”²¹² La invitación al nominalismo provoca decir lo siguiente. La Guerra en sí no existe, sino gente concreta que participa, fomenta y alimenta actos bélicos, ergo, la Guerra podría no ser en acto. Lo mismo sucede con el capitalismo rapaz que se defiende en el ajejo *laissez-faire, laissez-passer* y la nihilista “mano invisible” de Adam Smith. A esa lógica legitimadora de injusticias podemos extenderle un concepto de la misma que se hizo al comienzo de este segmento y nombrarles “delincuentes políticos”,²¹³ ya que en su búsqueda de placer construyen sistemas de pensamiento que convierten a todos los que no son ellos mismos en meros objetos de su conciencia. Viven aislados, no sólo en sus riquezas, sino también en sus conciencias.

¿Qué implica todo lo anterior? Que ahí donde hay gente a favor de la miseria de muchos, igualmente puede haber gente en su contra. Que nada está escrito de una vez y para siempre

²¹⁰ La Rochefoucauld, *Máximas*, § 1.

²¹¹ M. Onfray, *Féeries anatomiques. Généalogie du corps faustien*, p. 116.

²¹² M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 222.

²¹³ Tanto la “delincuencia política” como el “isolismo político” son términos que Onfray no utiliza sino que los acuño con el propósito de hacer análoga y asequible esta situación respecto a lo planteado en la sección pasada de este apartado cuando se abordó la dimensión ética del hedonismo de Onfray.

y, sobre todo, que es una gran mentira hegeliana decir que las cosas son tal como deberían ser. En una palabra: que el cambio es posible y necesario.

Una “política hedonista” tiene dos vertientes. La primera que reconoce al Estado como poseedor del poder y, con ello, también como responsable de asegurar condiciones sanas, mínimas e indispensables para que todos los individuos puedan desarrollar su proyecto hedonista sin obstáculos materiales. La segunda se basa en una microfísica del poder foucaultiana en la que se plantea la diseminación absoluta del poder. ¿Pueden ser compatibles dichas visiones? Podría parecer que no, porque una describe al poder como monopolio y la segunda desmiente eso. Por otro lado, como observación empírica resulta apropiado.

En su primera vertiente se pretende reconocer que una “política hedonista” es aquella que tiene la siguiente consideración: 1) Tiene la vida como valor supremo, 2) Es nominalista. En su segunda vertiente muestra las siguientes características. 1) No necesita del monopolio del poder para hacer que su acción sea posible y 2) Su base es la “asociación de egoístas” y el “principio de Lilliputh”.

Es iluso y hasta ingenuo en un país como el nuestro (México) esperar que un funcionario de la política lea y concuerde con lo que se planteará a continuación; sin embargo, no por ello se dejará de escribir al respecto. Quizá desde donde se coloca Onfray (Francia) pueda parecer más fácil de cristalizar. Se trata de una visión muy contundente y lacónica, de la cual Onfray afirma: “Lo que a mi juicio debe ponerse por encima de todo es la Vida”.²¹⁴ Al tratarse de una *política hedonista*, el concepto “Vida” adquiere un calificativo mínimo e indispensable: digna. La vida digna, entonces, debe ser procurada por quien tenga en su poder la posibilidad de proponer, aceptar y ejecutar toda política. Ningún interés privado o político debe atentar contra este valor supremo.

Por otro lado, ¿qué entender por “vida digna”? Claro está que lo “digno” para el pobre no será lo mismo que para el rico. Para el primero puede ser “digno” comer un pedazo de

²¹⁴ M. Onfray, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, p. 47.

carne como recompensa por una ardua jornada laboral, mientras que el segundo no concibe lo “digno” sin un sueldo menor a 70,000 pesos. Por ello, lo “digno” debe estar en función de otro criterio que desde aquel quien emite el juicio al respecto. Se trata pues, al igual que en el *hedonismo ético*, de basarse en principios universalizables pero no necesariamente universales.

¿Cuáles podrían ser esos principios? La respuesta ya fue insinuada: todo aquello que permita la permanencia de la vida, o “... *lo que permite vivir*”.²¹⁵ Nada de las necesidades básicas puede faltar a nadie. Sin embargo, ¿cómo es que esa fórmula recibe el adjetivo “hedonista”? En realidad, nada de lo que la política (sin adjetivo) no deba ya de asegurarle a todos los individuos: poder comer todos los días, tener donde dormir, carecer de la incertidumbre de una carencia económica, tener seguridad médica, etc. Todo aquello que asegure condiciones de posibilidad de elección individual es la base mínima para llevar a cabo una vida digna y la característica indispensable de una *política hedonista*. Dependerá del individuo saber cómo y en qué las dirige, pero al menos, estas circunstancias no pueden faltar a su alrededor. Una política que cumpla con algo tan trillado y a la vez aún necesario como poner la *vida digna* sobre todas las cosas es ya una forma de *política hedonista*.

El sentido nominalista de una *política hedonista* puede dibujarse de la siguiente manera. Más allá de lo “trillado” que implica el quehacer político en un sentido clásico, una *política hedonista* se vuelve nominalista cuando se atreve a nombrar, a preocuparse y sobre todo a ocuparse de la “indigencia”. ¿Qué hay que entender por “indigencia”? Onfray lo nombra como la “miseria encarnada”:

[...] la miseria encarnada, la miseria sucia que tiene nombres: vagabundos y parados, delincuentes y trabajadores temporales, aprendices y empleados, obreros y proletarios, la que hace la calle con las prostitutas, duerme bajo los puentes con los sin techo, se acuesta en la cama de los presos, acosa obstinadamente el sueño y las noches de gente sin trabajo.²¹⁶

Tampoco es válido el cambio de significado para exorcizar la decadencia del significante. Nombrar SDF (*sans domicile fixe*- sin domicilio fijo) a los *clochard* (indigentes), a las

²¹⁵ *Ibid*, p. 50.

²¹⁶ *Ibid*, p. 64.

prostitutas “escorts” o “sexoservidora”, a los empleados mal remunerados “asistentes”, o cualquier otra artimaña discursiva no hace que las condiciones de vida sean mejores. Una *política hedonista* es la forma nominalista en que se atiende el *permitir vivir* y, a su vez, resuelve el conflicto de la percepción respecto a la “dignidad”.

El primer elemento de la segunda vertiente de la *política hedonista* apunta a una perspectiva horizontal del poder. En la primera vertiente se vuelve evidente que el poder poseído es el que posibilita u obstruye la vida *digna*. En contraposición, esta perspectiva es un tanto más alegre o menos desafortunada puesto que baja el poder a todos lados y a la vez a ninguno.

Los elementos de la *política hedonista* en esta segunda vertiente no ven el poder como “posesión”, sino como “ejercicio”.²¹⁷ Onfray y Deleuze basan sus observaciones en la “microfísica del poder” foucaultiana. Sin embargo, el primero muestra nuevamente su faceta atea y, en consecuencia, hedonista cuando afirma: “El poder se manifiesta en la inmanencia y no tiene nada que ver con un Dios del que la teología, o incluso la sociología, podrían trazar los contornos o precisar las formas. Operativo e íntegro en la relación, el poder supone juego de fuerzas puras y puro juego de fuerzas”.²¹⁸ La sociedad, Dios, Humanidad o cualquier otro gran ente que otorgue el poder a una sola entidad es negado por la inmanencia que implica el ateísmo de Onfray con miras a poder ejercer una contrapartida en aras de la *vida digna*.

Pensar el poder en términos nominalistas implica dos situaciones. La primera, un tanto trágica, es que se difumina y universaliza la responsabilidad del cambio o perpetuación de las condiciones sociales. La segunda, bastante más alegre, es que permite pensar la posibilidad de ejercer el poder a través de las individualidades asociadas o “asociaciones de egoístas”.²¹⁹

²¹⁷ G. Deleuze, *Foucault*. p. 51.

²¹⁸ M. Onfray, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, p. 178.

²¹⁹ Cf. M. Stirner, *El único y su propiedad*, p. 219. Término utilizado por Stirner y retomado por Onfray. El primero expresa de éste: “Así, el Estado y Yo somos enemigos. El bien de la ‘sociedad humana’ no me llega al corazón, a mí, el egoísta; yo no me sacrifico por ella, no hago más que emplearla; pero, a fin de poder usar

Las *asociaciones de egoístas* son de utilidad para enfrentar la política cuando ésta es vista bajo la perspectiva de la microfísica del poder. Onfray afirma al respecto:

[...] reconocía [Stirner] la importancia de evitar que el individuo permaneciera solo. Demasiado expuesto, demasiado peligroso para su propio ser[...] La resistencia rizomática se despliega en el campo individual –la ejemplaridad de una vida resistente o acumulación de situaciones de resistencia- o más ampliamente, en los espacios colectivos, en las asociaciones egoístas.²²⁰

La individualidad más solitaria puede hacer resistencia a una política y a su ideología, sin embargo, poco o nada influye. Necesita, como el rizoma deleuziano, de otros con quien resistir en conjunto. La suma de esas fuerzas individuales relucientes (tal como se verá en el siguiente apartado) conlleva la posibilidad de la afinidad o, como se ha dicho, *electividad*. En términos de Onfray, cuando éstas cobran forma y presentan resistencia, se vuelven una *comunidad*.

La importancia de la *comunidad* se verá con claridad en el siguiente capítulo. Mientras tanto, se puede decir que ésta es la forma específica en que se pueden llevar a cabo proyectos de *microrresistencia* en contra de políticas y sus ideologías anti-hedonistas. Es decir, crear *comunidades* con los propósitos y características que se han desarrollado a lo largo de este apartado puede ser considerado como una forma de hacer una *política hedonista*.

Finalmente, véase una forma de utilizar los elementos ofrecidos por Onfray para dirigirlos al ámbito educativo. Dígase que estas líneas pueden ser un esbozo de una “Educación solar”.

Onfray ha enfocado gran parte de su *hedonismo ético* pensando su más directa aplicación en las relaciones de corte erótico. Del cual afirma: “De suerte que el erotismo es a la sexualidad lo que la gastronomía es a la alimentación: un suplemento del alma, de valor intelectual y espiritual añadido a la estricta necesidad, eso de lo que los animales son

de ella plenamente, la convierto en mi propiedad, hago de ella mi criatura; es decir, la aniquilo y edifico en su lugar la asociación de egoístas”.

²²⁰ M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 223.

incapaces.”²²¹ Ese valor “intelectual y espiritual” podemos traducirlo también, al menos para arrojar una fórmula más útil para nuestros intereses, como “cultura”. Entonces, el erotismo no es sino la dimensión sexual del humano pasado por el tamiz de la cultura. ¿Para dominarla y suprimirla? ¡No! Es demasiado cristiano. ¿Para proponer su completa liberación y regresar a la animalidad más pura? ¡Tampoco! Es demasiado sadiano. Será necesario un punto medio, como virtud aristotélica, para responder con claridad: una cultura de la sexualidad al servicio de los placeres con consideraciones éticas.

Esa es la razón por la que *Teoría del cuerpo enamorado* lleve por apellido *Por una erótica solar* y que el tercer capítulo de *La fuerza de existir* lleve el mismo nombre. ¿En qué radica lo “solar” de dicha erótica? Principalmente, según mi punto de vista, en una asociación con las fuerzas creadoras de vida que se han asociado al sol desde un sinfín de mitologías.²²² ¿Y lo nocturno? Aquella figura antitética que destruye los frutos realizados por lo solar: “Todas las formas no igualitaristas de las relaciones no consentidas definen el erotismo nocturno cuyos principios aborrezco: dominación y servidumbre, lucha de las autoconciencias opuestas, reino de la guerra generalizada, división del universo en amos y esclavos, en señores y vasallos.”²²³

Así pues, hay que quedarnos con los apellidos y sus características al mismo tiempo que se reemplaza el sustantivo “erótica” por algo más propio: educativa. Entonces, una *educación solar* no parece un delirio por todo lo señalado en este apartado, sino un salto necesario debido a la naturaleza de este trabajo. Evidentemente se retomarían los fundamentos mínimos de éste: el *imperativo categórico hedonista* y el *contrato hedonista*. Los lugares indeseables son los mismos: el *isolismo*, la *delincuencia relacional* y, agréguese ahora, *la lucha de las autoconciencias*. Entonces, ¿en qué difieren la *erótica solar* y la *educación solar*? Sólo se pueden dar unos esbozos.

²²¹ M. Onfray, *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas*, p. 36.

²²² Vid. M. Onfray, *Cosmos. Una ontología materialista*. El apartado denominado “Permanencia del sol invicto”.

²²³ M. Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, p. 155.

Antes de ello hay que plantear dos cuestiones, una derivada de la otra. 1) Pensar la educación exclusivamente en la relación maestro-estudiante es un atavismo que se tiene en mente y en cual no se posiciona este trabajo.²²⁴ Sin embargo, cuando este se traduce en la relación más clásica y aún llevada a cabo en los hechos, adulto-niño o generación adulta-generación nueva, el *hedonismo ético* podría sufrir críticas porque parecería legitimar la pederastia. ¿Cómo? Todo lo que se puede aplicar a una relación entre adultos en torno al *hedonismo ético* podría tener validez entre un adulto y un niño. El niño podría aceptar el *contrato hedonista* en tanto que se reconoce que éste tiene la voluntad y el conocimiento de sus deseos. Lo opuesto sería reconocer al niño como “infante” (etimológicamente: el que nada tiene por decir) lo cual sería un atavismo aún mayor que el considerar la relación maestro-estudiante como la única relación educativa. 2) Onfray no está a favor de la pederastia²²⁵ y, aunque no explicita por qué, se puede inducir. El pederasta no dista mucho del *delincuente relacional* y encuentra en el niño un símbolo de pureza al cual corromper y violar. Es decir, al igual que el caso de Sade, la celebración del sufrimiento ajeno es aquello que motiva el placer propio y, como se vio líneas atrás, esta lógica es propia de la *episteme judeocristiana*. El pederasta celebra los mismos valores que lo hace el *asceta* sólo que de la manera *nocturna*. Con estas dos advertencias se puede esbozar la *educación solar* con mayor validez.

Si se hizo el salto de la erótica a la educación, necesariamente el elemento que se pone en juego es distinto. En el primero es la sexualidad, mientras que en el segundo son los valores culturales, entre los que se encuentra el conocimiento, al momento de presentarse el acto educativo.

Por el momento sólo hay tres planteamientos que se pueden esbozar para la *educación solar*. 1) Un acto educativo debe suceder, si y sólo si, es gozoso para todos los participantes. En el momento en que éste deje de presentar placeres para uno mismo, puede hacer válida la revocabilidad propia del *contrato hedonista* y dejar de participar. Usando la fórmula del *hedonismo trágico* se puede decir que se educa y se es educado libremente para

²²⁴ *Infra*.

²²⁵ M. Onfray, *Le souci des plaisirs*, p. 17.

gozar y si no se goza, es mejor no educar ni ser educado. Extendiendo esta idea se puede decir lo mismo para un ámbito tan propio de la educación como lo es el estudio: se lee para gozar y si no se goza, es mejor no leer. Puede afirmarse que en el proceso de este trabajo se ha seguido con rigor dicha máxima y (¡con ambición!) también se pretende que no se encuentre nada en estas líneas que no tenga la misma intención para con el lector, 2) Un acto educativo que no se base en el *contrato hedonista* es inaceptable. En otras palabras, nadie debe participar en éste si no está de acuerdo. La educación obligatoria, no en el sentido jurídico sino en una obligatoriedad inmoral, es una completa violación a la visión hedonista. Usando nuevamente la fórmula del *hedonismo trágico* se puede decir: la educación del individuo debe estar sometida a su voluntad, es decir, la educación es libre. 3) Bajo la visión de una *política hedonista* y teniendo en el horizonte de posibilidades una *educación solar* se puede decir: máxima educación gozosa para el mayor número de personas.

Es necesario arrojar algo semejante a un “Objetivo general” para la *educación solar*. En el apartado anterior de este capítulo se hizo mención respecto a la importancia de un pensamiento *poscristiano* que tiende y pretende la destrucción de jerarquías ontológicas (Dios pone al hombre en un primer plano, a la mujer en segundo y el mundo a su servicio). Evidentemente, no todas las criaturas sensibles pueden participar en un *contrato hedonista*. Un perro, por ejemplo, no puede expresar explícitamente su voluntad y sólo por ello también la zoofilia está fuera de lo aceptado por este hedonismo. Sin embargo, educar un *alma atenta* se presenta como un menester acuciante en una sociedad donde aún se celebra la tauromaquia, hay maltrato animal, etc. Pues no se concibe que alguien que la posea y presencie este espectáculo sea capaz de negar que el animal sufre. ¿Y el contenido? Enseñar de manera *categorica* que todo ser, en tanto ser sensible, tiene el mismo valor ontológico que otro ser de la misma naturaleza (sensible).²²⁶ Se *descristianiza* porque el animal no está para servir al hombre y a la mujer, y ella tampoco está para servir al segundo. Se *descristianiza* porque el valor ontológico no está medido por su capacidad de

²²⁶ Cf. M. Montaigne. *op. cit.* “Apología de Ramón Sibiuda”, p. 656. Donde afirma: “Debe señalarse la igualdad que hay entre nosotros. Tenemos una comprensión mediana de los sentidos que expresan; también la tienen los animales de los nuestros, más o menos en la misma medida. Nos halagan, nos amenazan y nos requieren; y *nosotros a ellos*” (Itálicas mías).

razonamiento, sino por su capacidad sensible. Potenciar *almas atentas* debe ser, pues, objetivo general de una *educación solar*.

No hay duda de que ha habido planteamientos pedagógicos similares a lo largo de la historia, sin embargo, se considera que podrían no haber tenido en cuenta todo el camino y meta que una *educación solar* implica. Esto es, la necesaria *descristianización* de la educación así como de la vida en general a la vez que se supera el nihilismo propio de nuestra época. En el mismo sentido, quizá habría que revisar dichos planteamientos pedagógicos y ver que, aunque puedan llegar al mismo punto en sus propuestas más concretas, podrían estar fundamentados en la *episteme judeocristiana*. Lo cual, claro está, se opondría a estos esbozos de la *educación solar* y la filosofía que la posibilitan.

3.3. Individualismo

Consideramos que una de las dimensiones más importantes del pensamiento filosófico onfrayano se centra en las reflexiones alrededor de lo propiamente individual. Es decir, su *propose* difícilmente prepondera asuntos de masas o colectividades, incluso cuando se dirige con una visión cósmica y no exclusivamente social. Por eso afirma: “Se descubre la infinidad del universo y el mundo cerrado queda obsoleto. Copérnico revoluciona y Giordano Bruno populariza: lo real se desmultiplica. Y se entiende al hombre como una totalidad, un mundo en sí mismo: sólo queda descubrir al *individuo*”.²²⁷ Sin embargo, no creo que sea suficiente con “descubrirlo” sino que es necesario “celebrarlo”, tal como se hará en las siguientes líneas.

Esta “celebración” implicará plantear las causas y formas en que la postura hegemónica se ha inclinado por castigar una visión que sea afín a las individualidades. No obstante, pensamos que no basta con ello, sino que es necesario plantear los límites y peligros que se pueden originar de dicho ejercicio. Por último, debe considerarse que cuando se está pensando en “individualismo” se hace únicamente refiriéndonos a esta “celebración del individuo” exclusivamente desde el pensamiento onfrayano y sin ninguna pretensión de

²²⁷ M. Onfray, *La escultura de sí. Por una moral estética*, p. 83.

compararla con cualquier otro referente teórico que pueda posicionarse a favor o en contra de dicho concepto y de esta postura.²²⁸

Onfray concibe que la herencia de la tradición judeocristiana ha heredado a la civilización occidental un modelo de la “falta”, de la cual, hace una “genealogía del deseo”. En su obra *Teoría del cuerpo enamorado*, lleva a cabo este menester entendiendo por “genealogía” la indagación del origen de una postura antropológica que se remonta a Platón y los postulados que tiene al respecto. Desde luego, para Onfray, el sistema filosófico platónico es la base del sistema filosófico cristiano del cual somos herederos, tal como se ha visto hasta ahora.²²⁹

El famoso texto de Platón, el *Banquete* o el *Simposio*, es el punto de partida de la crítica de Onfray, principalmente el discurso del comediante griego, Aristófanes. Para ser más específico, se retoma el mito del andrógino.²³⁰ Del cual, Onfray dice: “[...] el andrógino presentado como un modelo, la pareja propuesta como una forma ideal destinada a la potencia libidinal, un dualismo promotor del alma y negador del cuerpo, he aquí las piedras angulares del edificio que, para nuestra más grande desazón, todavía habitamos.”²³¹ ¿Y en qué radica esa “grande desazón”? Esto sólo puede tener sus causas en que, a partir de esa visión, el dualismo entre lo masculino y femenino se evapora para dar lugar a un deseo anímico por volver a su estado primitivo, puesto que el actual parece ser demasiado débil. Asimismo la “desazón” a la que se refiere es a la trágica e infructífera búsqueda de lo que cotidianamente se le llama “alma gemela” o “media naranja” y que, a partir de una somera

²²⁸ Cf. M. Stirner, *El único y su propiedad*, p. 285. Donde afirma: “Lo que yo no puedo vencer, ése es el sólo límite a mi poder; y en cuanto mi poder es limitado, no soy más que un Yo limitado, limitado no por el poder exterior, sino porque me falta aún poder propio, por mi propia impotencia” No hay duda de que el encomio al “individualismo” más potente que hay es el de Stirner. Éste no puede ser obviado como una clara influencia para el pensamiento de Onfray, sin embargo, Stirner lleva su postura a cierto nivel donde puede caer en un nihilismo poco atractivo para este propósito, tal como lo muestra la reflexión previa. Llevar estas propuestas hasta sus últimas consecuencias implicaría una contradicción con lo planteado en el apartado anterior respecto a la *política hedonista*.

²²⁹ Cf. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 432. En caso de no ser suficientemente claro este asunto, puede remitirse a la perspectiva que Nietzsche ofrece al respecto: “No es la “corrupción de las costumbres” de la Antigüedad, sino, precisamente, su moralismo lo que crea las condiciones bajo las cuales el cristianismo puede hacerse dueño de la Antigüedad. El fanatismo moral (Platón, en suma) destruyó el fanatismo, transmutando su valor y envenenando la inocencia”.

²³⁰ Platón, *Banquete*, 189e-193d.

²³¹ M. Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, p. 53.

interpretación del mito del andrógino podemos denominar como un “estado primitivo capaz de desafiar a las fuerzas divinas”, tal como el andrógino lo hace con Zeus.

La visión materialista en torno a la génesis de sexos distintos es ignorada por el idealismo en el que se circunscribe el mito. En otras palabras, la fisiología a la que invita dicha postura desde la concepción parece ser repulsiva para Platón por un *bovarismo* inclinado a una fortaleza espiritual y física que nunca existió. El *bovarismo* es entendido por Onfray de la siguiente manera: “[...] todas las formas posibles e imaginables de esa extraña noción que define la facultad que tiene el hombre de concebirse distinto de como es”.²³² La tragedia a la que condena el mito platónico es al constante deseo de ser lo que no se puede ser y, al mismo tiempo, odiar lo que se es.

Con propósitos primordialmente expositivos, Onfray ofrece una analogía: el modelo platónico es el de las “platijas” o peces cuya única posibilidad de supervivencia es a través de la unión simbiótica que hace desvanecer la distinción aparente entre una y otra. Debido al movimiento natural que las impulsa a seguir manteniéndose con vida, las *platijas* y el modelo platónico del andrógino no dejan otra opción mas que sentirse continuamente carente y, por obviedad, toda carencia busca ser resuelta. En eso consiste, a grandes rasgos, la lógica de la “carencia”, el “deseo” o la “falta”.

Cuando se encuentra en el terreno de las relaciones interpersonales, la lógica de la falta es, para Onfray, una postura ilusa y sumamente dañina para la búsqueda de todo placer y felicidad. El filósofo francés afirma: “La aspiración a la perfección genera más impotencia que satisfacción, la voluntad de pureza proporciona más frustración que plenitud”.²³³ El estado primitivo que permite tal aspiración, resulta ser más una quimera que un verdadero camino hedonista. Entonces, es necesario que se plantee una postura que resuelva el conflicto, cuyo origen parecieran ser los postulados platónicos, pero que no sólo son responsabilidad del filósofo griego, sino que la adaptación conceptual que el cristianismo

²³² M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 210.

²³³ M. Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, p. 62.

hizo sobre éstos puede resultarnos más cercano debido a la influencia histórica y política que tiene esta ideología sobre la cultura occidental.

En contraposición con el modelo de la carencia se encuentra, evidentemente, el del “exceso”. Onfray, nuevamente con intenciones expositivas, hace uso de otro animal del “bestiario filosófico” (como en el apartado anterior): *el pez masturbador*. Dicha figura tiene dos sustentos teóricos: las atrevidas posturas político-filosóficas de Diógenes de Sínope y el materialismo desarrollado en el atomismo democríteo. Ellos dos fueron coetáneos de Platón, pero en completa oposición a sus postulados. Por ello, los respectivos modelos desarrollados por Onfray no sufren de anacronismos y, por ende, no fue necesario que Onfray recurriese a otros referentes teóricos posteriores, sino que se bastó con los de aquella Grecia para poder conceptualizar ambos modelos.

El primero, Diógenes, inspira la idea del *pez masturbador* por una de sus muy conocidas anécdotas, la cual tiene el énfasis en el onanismo y sus repercusiones filosóficas: “Una vez que se masturbaba en medio del ágora, comentó: ‘Ojalá fuera posible frotarse también el vientre para no tener hambre’”.²³⁴ Pensar que Diógenes es sólo un hombre que ha enloquecido y por ello comete actos impúdicos, puede resultar en una visión demasiado empobrecida alrededor de la forma y contenido de filosofar de Diógenes. No considero que filósofos de la envergadura de Onfray, Nietzsche, Sloterdijk, García Gual, entre otros, se equivoquen al ver en este tipo de anécdotas tanta riqueza teórica.

En este caso, la interpretación de Onfray alrededor de la anécdota es la que interesa. El autor reconoce que, a lo largo del quehacer de los cínicos el principal propósito es, tal como se vio en el primer capítulo, el de “desnudar quimeras”. En este aparentemente simple acto, Diógenes desnuda muchas de éstas por parte de la sociedad griega pensada por Platón: falso sentido de pudor, odio al cuerpo, humillación de la sexualidad y, más importante aún para el presente menester, la insuficiencia existencial. Lo que queda como aportación filosófica cínica después de aquella acción, es la autosuficiencia del individuo.

²³⁴ Diógenes Laercio, *op. cit.* VI, 46.

En el modelo del exceso, cuya manifestación es el onanismo, no hay vacíos existenciales que impidan la plenitud individual. Sin embargo, tal como se señaló unas líneas atrás, esta postura no sólo tiene el sustento cínico de Diógenes, sino también el atomismo democríteo. Por tal motivo, es necesario retomar someramente dicha teoría, pues si dejamos únicamente la interpretación de Onfray respecto a ésta, tal como expresa:

La lógica seminal democrítea asocia la pareja deseo-placer a la emisión de una sustancia [...] Ahora bien, esta epistemología de los fluidos supone una estética de las personas, pues, siguiendo esta lógica, los dos sexos evolucionan en igualdad: tanto el hombre como la mujer producen y entregan sus líquidos *visibles*.²³⁵

Podría suponerse que entre el atomismo democríteo y el onanismo cínico no hay relación teórica que permitiese el “modelo del exceso” y su caracterización, *el pez masturbador*. Empero, ya que Onfray vincula ambas, se vuelve necesario explicar la “lógica seminal” desde la teoría democrítea.

De los fundamentos más importantes del atomismo democríteo, bastaría con mencionar los siguientes: la unidad mínima de la materia es el átomo, el vacío es el no ser pero existe necesariamente, los sentidos y el pensamiento dependen únicamente de la disposición de los átomos, el alma perece cuando el cuerpo muere y, quizá el más importante para el presente menester es que el movimiento se asocia con la vida y ésta con el calor.²³⁶ De tal forma que lo “visible”, para Onfray, puede remitirse exclusivamente a la dimensión materialista de la teoría democrítea. Mientras que la “lógica seminal” es descrita por Onfray: “En la cuestión específica del deseo, los materialistas reclaman su reducción a la voluntad de eyaculación- masculina o femenina-: lógica masturbatoria, exceso que necesita desbordarse, mecánica de los fluidos que se han de equilibrar” .²³⁷ Por eso considero que hace referencia a la postura en torno al movimiento, la vida y el calor de la teoría democrítea, puesto que el filósofo francés señala que existen los átomos de manera individual pero cuya doble emisión permite la génesis de la vida.²³⁸

²³⁵ M. Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, p. 83.

²³⁶ Vid. William Keith Chambers Guthrie, *Historia de la filosofía griega II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, En el capítulo dedicado a Demócrito y Leucipo, en el apartado *La teoría atomista*

²³⁷ M. Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, p. 75.

²³⁸ *Ibíd*, p. 80.

Cuando la “lógica seminal” se manifiesta en una interacción entre cuerpos distintos, se permite vislumbrar que las “formas” que los átomos pueden construir en su conjunto como cuerpos no simbióticos, sino autónomos, sucede que el frotamiento (movimiento) es aquello que genera calor, por ende, vida. Esto permite ver que, desde la articulación entre el acto onanista y la percepción del movimiento entre átomos de tamaños diferentes, el *pez masturbador* tenga bases teóricas de ambos filósofos: Diógenes y Demócrito.

Si bien, las metáforas de la *platija* y el *pez masturbador* funcionan para hacer más asequible la postura que el autor sostiene en torno al individualismo, considero que sólo es necesario tener en consideración las implicaciones teóricas de ésta. Éstas (las implicaciones), a grandes rasgos, se pueden pensar como una inclinación por individualidades que se relacionan entre sí, pero que no se funden a tal grado que dicha unicidad se pierda. A partir de lo anterior, me parece necesario señalar que, aunque el “pez masturbador” en su base teórica cínica pueda invitar a interpretar una completa autosuficiencia casi *isolista* o autista, la lógica seminal democrítea reivindica ello y hace pensar que la dimensión onanista de dicha figura tenga sobre todo fines demostrativos.

En este punto se vuelve pertinente empezar a mencionar una figura que será abordada en líneas posteriores: la *máquina antropofágica*. Cuando ésta aparece en las relaciones interpersonales, su objetivo es claro: anular cualquier posibilidad de que se celebren las individualidades plenas y únicas. Es decir, la lucha contra dicha *máquina* necesita una postura nominalista. Si se retomase lo dicho en torno a la teoría democrítea, puede decirse que la sustancia única es la materia y aquello que hace que difieran unos cuerpos de otros es el acomodo de éstos. Lo mismo sucede si se retoma la famosa anécdota de Diógenes y la lámpara: “Busco al Hombre”²³⁹, decía el filósofo cínico. Esto implica que, mofándose del idealismo platónico y su teoría de las Ideas, se reinvierte la postura y es posible percatarse de que éstas no existen, así como no existe el Hombre, sino solo los hombres. Éstos siempre son distintos entre sí. El nominalismo funciona bien como postura teórica para celebrar las “unicidades”.

²³⁹ Diógenes Laercio, *op. cit.* VI, 41.

A partir del reconocimiento de esta postura se puede entender la oposición que Onfray plantea ante dicha máquina. En la dimensión individualista del pensamiento onfrayano, la manera de oponerse a la “máquina antropofágica” es a través del *contrato filosófico*, del cual afirma:

Mientras que el contrato social es una ficción, una broma -¿cuándo, cómo y dónde cada uno de nosotros formuló un contrato con la sociedad?-, el contrato filosófico se asienta sobre bases concretas y localizables: basta con un compromiso entre sí mismo y sí mismo, entre sí mismo y la comunidad, para un proyecto de edificación personal, de construcción activa y de transfiguración individual.²⁴⁰

En el instante en que se enfoca la dimensión hedonista del pensamiento onfrayano, dicho “contrato filosófico” se vuelve en un “contrato hedonista”.²⁴¹ Cuando se exigen cuentas acerca de la voluntad individual ante el “contrato con la sociedad”, se puede dilucidar que ninguno ha aceptado conscientemente dicho convenio. Por lo cual, un contrato que se localice en la “comunidad” y en lo “concreto” entre individuos que reconocen mutuamente su unicidad, es la forma en que los términos que deriven de dicha relación sean completamente horizontales y no verticales. En otras palabras, el objetivo del *contrato filosófico* es la negación de valores impuestos por un tercero, para dar paso a la celebración de valores consensuados voluntaria y exclusivamente entre los implicados en dicho convenio.

En tanto, se puede ver que el modelo de las *platijas* no permite un *contrato filosófico*, sino que está condenado por sus bases de la “falta” a aceptar que la *máquina antropofágica* determine los términos de sus contratos. Por otro lado, el modelo del *pez masturbador*, basado en la lógica del “exceso” puede superar las imposiciones de la *máquina antropofágica*, puesto que conlleva una visión nominalista que pretende celebrar la unicidad. Para el primer modelo las bases de su relaciones ya están dadas, mientras que para el segundo éstas están indeterminadas y a la espera de ser construidas.

Después de desarrollar a grandes rasgos la postura individualista y las consecuencias que este planteamiento tiene ante las relaciones intersubjetivas, faltaría desarrollar la misma

²⁴⁰ M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, p. 25.

²⁴¹ *Infra*.

postura en torno a su quehacer social, es decir, sus implicaciones teóricas en la antinomia individuo-sociedad.

Para Onfray el individuo no debe abandonar su bienestar por el de la sociedad entera. Cualquier *máquina antropofágica* que pretenda conseguir el bien de sí a costas del bien del individuo debe ser combatida por éste. A partir de lo anterior, sería pertinente expresar qué se entiende por *máquina antropofágica*; sin embargo, esto se irá dilucidando a lo largo de las siguientes líneas. Considero que el pensamiento de Onfray enfoca su crítica contra dicha *máquina* en dos sentidos: uno ideológico y otro económico. La *máquina antropofágica* es, en un primer instante, todos aquellos dispositivos de la *civilización* que impiden los gestos *culturales* según se vio en el apartado dedicado al ateísmo.

El segundo no será desarrollado en este apartado porque considero que la perspectiva anárquica responde a dicha preocupación y que, a grandes rasgos, puede sintetizarse en lo que Onfray afirma:

Leviatán es el nombre del autómeta al que se asimila esta máquina política, semejante a un mecanismo animado por resortes, cuerdas y engranajes a modo de corazones, nervios y articulaciones de gran animal obsesionado por el alimento y totalmente dedicado a lo que puede satisfacer su apetito de ogro.²⁴²

Ese *Leviatán autómeta* refiere al sistema económico, cuyas bases son capitalistas y que en su avidez por avanzar en un supuesto progreso económico sostenido por sus “resortes , cuerdas y engranajes” arrasa con aquellos que no se adhieren a él. Entonces surgen los *clochards* (vagabundos)²⁴³, damnificados del capitalismo, quienes no tienen posibilidad de llevar a cabo una vida digna de ser vivida. El individualismo en su carácter económico al que se refiere apunta a este objetivo: posibilitar las condiciones materiales a todos los

²⁴² M. Onfray, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, p. 60.

²⁴³ Cf. *Ibid*, p. 65. Donde afirma: “Quiero conservar el término *clochard*, también por motivos etimológicos, pues lo que en primer lugar define al *clochard* es que cojea (*cloche*) , y ser cojo es ser defectuoso, pecar contra alguna regla[...]” El *clochard* es una importante figura en el desarrollo de *Política del rebelde*. Usando palabras de Onfray: es por aquellos que se debe hacer la “defensa de la especie humana”. En francés significa “vagabundo” o “limosnero”. Onfray usa el término y expresa sus motivos: La regla del capitalismo. Mantener el término para no remplazarlo por el elegante SDF (*sans domicile fixe*- sin domicilio fijo) implica no caer en el juego de la “fórmulas mágicas” que pretenden disimular la atroz realidad con el ornamento de palabras.

individuos para poder vivir de tal forma que sus intereses personales puedan ser satisfechos gozosamente sin la necesidad de entregar por completo sus vidas a las actividades laborales. Es decir, el individualismo es la postura filosófica que acompaña al hedonismo para posibilitar la *política hedonista*.

Por otro lado, cuando la *máquina antropofágica* muestra su faceta ideológica el asunto merece mayor atención. Ésta parece tener un papel preponderante en la conformación de las subjetividades a partir de los valores culturales heredados y permeados por una visión judeocristiana en Occidente. Eso se puede deducir a partir de lo que Onfray afirma:

Trabajar, casarse, criar niños y defender la patria: he ahí el programa virtuoso de las iglesias, los Estados y los moralistas nos presentan como ideal[...]muchos consideran esas instancias como valores a los cuales hay que sacrificarse con la seriedad que se impone[...]éstas son las cuestiones de que debe ocuparse el ciudadano modelo[...].²⁴⁴

A partir de la postura rebelde, pero prudente, se puede vislumbrar por qué Onfray encuentra en esos valores una razón digna de exégesis. Llevar al extremo la postura contraria a esos valores puede ser tan fatídico como la veneración de los mismos.

Unas líneas atrás se mencionó la influencia de la *máquina antropofágica* como sistema económico, sin embargo, ahora es menester atender la postura que el individuo pueda tener para con ésta en torno a la dimensión laboral. El “bestiario filosófico” volverá a ser de utilidad, puesto que el trabajo será el primer lugar del que se haga la exégesis a partir de la postura del filósofo francés.

En el extremo que enaltece el valor del trabajo de manera exacerbada está la *abeja gregaria*. No hay duda de que el trabajo humano es necesario para que toda sociedad humana funcione. Ni siquiera la utopía de Moro se escapa de ese hecho.²⁴⁵ Sin embargo, cuando el trabajo se vuelve la virtud máxima por la que el individuo realiza sus actividades, el modelo de la *abeja gregaria* tiene sentido: “Trabajadoras y beneméritas, devotas y virtuosas, castas y puras, fieles y *disciplinadas*, infatigables y sometidas, *visceralmente*

²⁴⁴ M. Onfray, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, p. 173.

²⁴⁵ Vid. Tomás Moro. *Utopía*.

obedientes y ligeramente retrasadas, las abejas obtienen evidentemente los sufragios cristianos.”²⁴⁶, así las describe Onfray. La disciplina, la obediencia y el retraso son necesarios para que el individuo ávido de trabajo pueda ser alienado de una vida gozosa.

El trabajo toma una connotación esclavizadora debido a su dimensión histórica y, más importante aún, a su etimología. Onfray señala esta situación después de retomar los siguientes referentes: 1) Foucault y su develamiento de las semejanzas entre la escuela y la fábrica, la empresa, el cuartel y la prisión, 2) la remembranza de la antigüedad griega donde eran los esclavos quienes trabajaban, puesto que era indigno de los “hombres libres” o ciudadanos y, 3) el estrecho vínculo etimológico que tienen las palabra trabajo y “*tripalium*”, cuyo uso refiere a una máquina de tortura a finales del siglo XI.²⁴⁷ A partir de estas aportaciones, Onfray se posiciona claramente ante la concepción del trabajo excesivo como una forma de alienación y tortura hacia el individuo. Si éste sigue el modelo de la *abeja gregaria*, es decir, es obediente, disciplinado y retardado, el único resultado posible es el de un trabajador que hace de su suplicio una virtud. Esa fórmula es, evidentemente cristiana, por lo que Onfray no duda en criticarla.

A grandes rasgos, el modelo de la *abeja gregaria* tiene dos características que se dirigen en contra del individualismo que pretende Onfray. En primer lugar, es obediente y ciega, por lo que está dispuesta a ser consumida por la *máquina antropofágica* y dejar de velar por sus propios intereses. En segundo lugar, la entrega excesiva al trabajo que deriva de su obediencia resulta en virtudes que enaltecen el sufrimiento, casi como proceso de expiación.

En contraposición de la *abeja gregaria*, el filósofo francés ofrece el modelo del “erizo soltero”. Éste tiene su base en las aportaciones de Schopenhauer.²⁴⁸ Onfray enlista las virtudes del erizo:

²⁴⁶ Cf. M. Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, p. 165. (Itálicas mías). Claros ejemplos de ello los encontramos: 1) Semónides, *De las mujeres* y 2) Esquilo, *Los persas*, 610.

²⁴⁷ M. Onfray, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, pp. 174-175.

²⁴⁸ Cf. Arthur Schopenhauer, *Parerga y paralipomena* II, § 665. Donde afirma: “Un grupo de puercoespines se apiñaba en un frío día de invierno para evitar congelarse calentándose mutuamente. Sin embargo, pronto comenzaron a sentir unos las púas de otros, lo cual les hizo volver a alejarse. Cuando la necesidad de

He aquí, me parece, algunas razones excelentes para amar al erizo: su estrategia de la prevención, su pasión por los desiertos quemados, su gusto por la autonomía, su demostrada autosuficiencia, su arte de la prudencia, su sagaz ingeniosidad, su probada previsión, y añadamos: su función de víctima expiatoria y propiciatoria para los cristianos- todo contribuye al retrato de un animal que merece ampliamente el afecto...²⁴⁹

Cuando la *máquina antropofágica* propone que el trabajo esclavizador se vuelva una virtud universal, es decir, implementa una ley, la dimensión “soltera” del “erizo” cobra sentido. Su ley no depende del contrato que los demás realizan con la “máquina antropofágica” y que ésta pretende para él, sino que se desvincula de dicho contrato y crea sus propias leyes. Por eso la autosuficiencia, la ingeniosidad y la prudencia son necesarias para la autonomía, puesto que de no poseer esas virtudes, el *erizo soltero* se vería condenado al trabajo dependiente, monótono y ávido. En otras palabras, el “erizo” no es “soltero” por su estado civil, sino por su capacidad de oponerse ideológica y pragmáticamente a la relación con la *máquina antropofágica*. Cabe mencionar que esto solamente puede ser realizado por el individuo, puesto que pensar en una “autonomía colectiva” resulta contradictorio desde la postura de Onfray, dado que implicaría que el individuo no “posea mucho calor interior”, es decir, no sea autosuficiente.

El segundo lugar del que el individualismo onfrayano pretende hacer la exégesis es el de casarse y tener hijos. Aunque puedan considerarse como dos tópicos distintos, considero que históricamente han tenido una relación sumamente estrecha, además de que el posicionamiento de Onfray ante este lugar hace que ambos se vinculen.

Ante la paternidad el posicionamiento es claro por parte del filósofo francés, propone una *metafísica de la esterilidad*: “La posibilidad fisiológica de concebir un hijo no obliga a

calentarse les llevó a acercarse otra vez, se repitió aquel segundo mal; de modo que anduvieron de acá para allá entre ambos sufrimientos hasta que encontraron una distancia mediana en la que pudieran resistir mejor. — Así la necesidad de compañía, nacida del vacío y la monotonía del propio interior, impulsa a los hombres a unirse; pero sus muchas cualidades repugnantes y defectos insoportables les vuelven a apartar unos de otros. La distancia intermedia que al final encuentran y en la cual es posible que se mantengan juntos es la cortesía y las buenas costumbres...Debido a ella la necesidad de calentarse mutuamente no se satisface por completo, pero a cambio no se siente el pinchazo de las púas. — No obstante, el que posea mucho calor interior propio hará mejor en mantenerse lejos de la sociedad para no causar ni sufrir ninguna molestia”.

²⁴⁹ M. Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, pp. 193-194.

pasar al acto, así como el hecho de poder matar no instituye de ningún modo el deber de cometer homicidio”.²⁵⁰ El hecho de que compare la paternidad con el homicidio evidencia el carácter negativo que le otorga a la primera. Esto sólo tiene sentido si se entiende que para Onfray, la educación implica necesariamente un cierto despojo de sí mismo, es decir, cierta pérdida de la individualidad en aras de velar por la de otro.

Participar en la educación de otro sujeto exige que quien educa tenga los elementos propios para formarse. Carecer de éstos y tener un hijo puede ser tan irresponsable como cometer homicidio. Por ello, Onfray afirma: “Se necesita bastante inocencia e inconsecuencia para emprender la construcción de un ser cuando a menudo, muy a menudo, no se dispone siquiera de medios para una *escultura de sí*”.²⁵¹ Dicha expresión es, seguramente, aquella que mejor abarca el posicionamiento individualista de Onfray y, al menos en el contexto que la utiliza puede considerarse que ilumina bastante dicho posicionamiento.

Pensar en que todos siguiesen la *metafísica de la esterilidad* podría resultar en una hecatombe para la humanidad. Sin embargo, más allá de cualquier ingenua pretensión universalista de dicha postura, la propuesta detrás de ésta es bastante atractiva: “procurarse los medios para hacer una *escultura de sí*”. Si hay, dentro de los referentes teóricos de Onfray una postura que pueda posibilitar una mayor precisión ante este punto, deben ser las aportaciones de Nietzsche: “Eres joven y deseas un hijo y el matrimonio. Pero te pregunto ¿eres un hombre que *pueda* desear un hijo? ¿Eres el victorioso, el dominador de ti mismo, el soberano de los sentidos, el señor de las virtudes? Así te pregunto”.²⁵² De esta forma, aquél que tiene los medios para hacer *escultura de sí* es el *victorioso, dominador de sí mismo, soberano de sus sentidos y señor de sus virtudes*. Sólo en una situación así, ambos filósofos estarían a favor de la paternidad y la educación de otro que ésta conlleva.

En torno a casarse o establecer matrimonio la perspectiva de Onfray sigue siendo la misma. Primero buscarse los medios para formarse uno mismo. Sumado a ello, el filósofo francés encuentra en el matrimonio inconvenientes ideológicos e históricos que, en este particular

²⁵⁰ M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 131.

²⁵¹ Cf. *Ibid*, p. 132. [Itálicas mías]. Sobre esta expresión se profundizará en el siguiente capítulo debido a la importancia que tiene en el pensamiento de Onfray.

²⁵² F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “Del hijo y del matrimonio”.

caso, afectan en mayor medida a la mujer que al hombre. Por eso afirma: “No casarse implica más de lo que uno podría pensar a primera vista: aparentemente, es el primer paso en la dirección de la insumisión cívica”.²⁵³ Es decir, cuando se opta por la vida de la *máquina célibe*²⁵⁴, no sólo se está celebrando el individualismo y su autonomía, sino que también se está siendo insurrecto ante la opresión de la mujer.

Aunque dicha opresión histórica e ideológica pueda parecer evidente, es menester señalar los puntos que Onfray retoma para hacer la exégesis del lugar del matrimonio que conlleva consigo la misoginia. En primer lugar, se retoma la condición de la mujer en Grecia, la cual, estaba destinada a quehaceres “femeninos” como hilar y tejer. En segundo lugar, la condición mercantilizada de la mujer a lo largo de la historia del matrimonio como forma de asegurar la perpetuación de ciertos grupos familiares.²⁵⁵ Y, en tercer lugar, la connotación psicológica que carga de manera diferenciada entre los hombres y las mujeres al vivir la sexualidad de la misma manera, pues, tal como señala Onfray, a los hombres les corresponde el papel de Don Juan mientras que a la mujer el de ninfómana de manera injusta.²⁵⁶ Pretender la equidad ante esos asuntos como en la vida en general, no sólo muestra el interés genuino del filósofo francés por una insurrección ante una ideología (principalmente judeocristiana) que busca la jerarquización en las relaciones humanas bajo el pretexto del sexo, sino que también busca que las individualidades plenas se realicen a pesar de dicha herencia de la *máquina antropofágica*.

El tercer y último lugar al cual Onfray propone hacer la exégesis para dar paso al individualismo, es la patria. La idea de ligazón entre unos individuos por razones meramente azarosas como lo es el lugar de nacimiento, también contiene del rechazo al extranjero puesto pretende delimitar diferencias entre los unos y los otros.

²⁵³ M. Onfray, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, p. 183.

²⁵⁴ Cf. M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 129. Donde afirma: “Mi definición de *soltero* no incluye la acepción usual del estado civil. Para mí, el soltero no vive necesariamente solo, sin compañero ni compañía, sin marido o mujer, o sin pareja oficial. Define más bien a aquel que, aun comprometido en una historia digamos amorosa, conserva las prerrogativas y el ejercicio de su libertad. Esta figura aprecia su independencia y goza de su soberana autonomía.”. Debe tenerse en cuenta la traducción de “célibe” y la palabra francesa “celibataire”, cuyo significado es “soltero” como estado civil.

²⁵⁵ M. Onfray, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, pp. 181-183.

²⁵⁶ M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 141.

Si se piensa en la patria y proyectos modernos que pretendan la homogeneización de la sociedad para hacer de ella una nación fuerte, no quedará más remedio que desechar las individualidades más lúcidas. Dicha uniformidad, cabe mencionar, se pretende en el terreno jurídico y no en el ontológico y es en este último donde se pretenden celebrar las unicidades. De lo contrario sería fácil pensar que llevar esta postura al terreno jurídico implicaría beneficios legales para algunos bajo el pretexto de cierta “superioridad”.

Teniendo en cuenta la consideración anterior, es importante señalar que Onfray sí está de acuerdo y, de hecho, procura que sus obras sean formas de fomentar cierta distinción ontológica entre los individuos. Por ello afirma: “Más vale un bárbaro sabio que un griego tonto”.²⁵⁷ De tal forma que es evidente que cuando se celebra a la individualidad, hay que tener más en cuenta los méritos propios para llegar a dicha sabiduría que los condicionantes pre-ontológicos, como la patria. De esta manera se ve que la condición de “bárbaro” o de “griego” nada importa cuando lo que se prepondera es el proyecto propio.

Si se superpone lo “griego”, lo “bárbaro” o lo patriótico a lo individual, se enfrentará a la pérdida de riquezas que “lo otro” puede ofrecer. Ante esta situación, Onfray ofrece en su obra *Teoría del viaje* algunas figuras e ideas que pueden ser de utilidad.

Aferrarse a la patria lleva consigo, casi como condición *sine qua non*, la afinidad a la tierra de donde se procede. Por ello, el “agricultor” se presenta como figura contraria a la del “pastor”.²⁵⁸ El primero depende de conservar y trabajar, por ende, también en adherirse sin replicar, a su propia tierra. En cambio, el segundo depende completamente del movimiento, puesto que el manantial de sus provisiones no es estático puesto que se degrada con su uso. El primero representa la quietud y con ello, lo predecible y fácil de capturar. El segundo representa el dinamismo y con ello, lo impredecible e incontrolable.

Si se prevén las consecuencias entre la quietud y el dinamismo que representan cada uno y se retoma la lógica seminal de la teoría democrítea descrita anteriormente, puede decirse

²⁵⁷ M. Onfray, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, p. 193.

²⁵⁸ M. Onfray, *Teoría del viaje. Poética de la geografía*, p. 13.

que el primero se auto-condena a la muerte y el segundo afirma la vida. Aunque esto pueda parecer un paroxismo, cuando se lleva a terrenos ideológicos puede percibirse que no es una exageración sin fundamento. Lo estático no permite el devenir y el individuo que adopta esta actitud se imposibilita para obtener nuevas experiencias. Lo dinámico se diferencia de ello porque se vuelve un sistema abierto en el que lo nuevo es bienvenido y lo viejo es desechable. El río de Heráclito funciona bien para mostrar la vivacidad de esta postura: “Ya vez, dice Heráclito, que en los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos, y que tanto somos como no somos”.²⁵⁹ De tal forma que lo que se pueda decir del río o del pastor, en el momento en que es proferido deja de ser cierto, por ello ni el pastor ni el río pueden tener patria, porque implicaría su captura y su muerte. Entonces, su única patria posible es el mundo o, si se prefiere, el universo.

Es necesario mencionar que la búsqueda de dicha vivacidad puede verse no sólo en el pastor, sino también en el viajero y el turista. Ambos pertenecen a la misma clase, es decir, se adhieren al movimiento y se oponen a lo estático. Aunque se pueda intuir la diferencia entre ambos, es acuciante describirla.

Del turista, puede decirse a grandes rasgos, es la figura del movimiento que carga consigo su patria. Onfray afirma al respecto: “Viajar supone menos el espíritu misionero, nacionalista, eurocéntrico y estrecho, que la voluntad etnológica, cosmopolita, descentralizada y abierta. El turista compara, el viajero separa.”.²⁶⁰ Entonces, el viajero es capaz de aprender del espectáculo al que se dirige desde la cosmogonía en el que éste se desarrolla, mientras que el turista no puede dejar de juzgar a partir de la propia. De tal forma que, aunque el turista represente cierta forma de movimiento, no deja de estar condenado a una muerte ideológica.

Se puede asegurar que cargar con la patria o vivir aferrado a ella es una muerte ideológica porque impide que la individualidad sea celebrada en las infinitas posibilidades que los espectáculos humanos pueden ofrecer. Al respecto, afirma Nietzsche: “Es necesario

²⁵⁹ Fr. 22b 49a. *Los filósofos presocráticos I*. p. 204.

²⁶⁰ M. Onfray, *Teoría del viaje. Poética de la geografía*, p. 65.

aprender a *apartar la mirada* de sí para ver *muchas cosas*:- esa dureza resulta imprescindible para todo escalador de montañas [...] por ello tienes que subir por encima de ti mismo.²⁶¹ Ese “sí mismo” puede ayudar para entender la patria en la cual el individuo ha crecido y, sin embargo, debe superar para ver *muchas cosas más* con la capacidad de *apartar la mirada* y subir a su *cumbre más alta*. A esta capacidad, Onfray la conceptualiza como “inocencia”.²⁶²

Entre tanto, el propósito de hacer la exégesis de la patria por parte del individuo se puede entender, a grandes rasgos, de la siguiente manera. Sirve, pues, para enriquecer las posibilidades de autodeterminación del individuo, puesto que de lo contrario, éste está condenado a juzgar el mundo según una condición previa a él. De nada vale la patria para los propósitos individuales si ésta liga y re-liga a una única forma entender el mundo. Esto es válido en el más optimista de los casos, puesto que si la celebración de lo patriótico se exagera, el resultado es evidentemente más fatídico: estar dispuesto a la muerte por defender la tierra. Cualquiera que sea el caso, el ideológico o el militar, la celebración de la individualidad queda imposibilitada.

Además, habría que preguntar ¿qué sentido tiene favorecer un pensamiento militar si la guerra implica *a priori* la distinción de seres humanos según su lugar de origen? En todo caso, lo único que puede legitimar ese pensamiento es la superchería de la ciudadanía y la farsa de unos cuantos con deseos de superioridad basada en el azar que es el lugar de origen.²⁶³ Esta postura es, claramente, contraria a la de celebrar la individualidad y su unicidad según su mérito y educación.

Se puede decir que la celebración de lo individual tiene un propósito muy claro: hacer de la ley propia la única ley a seguir. Esto se ve cuando, por ejemplo, cualquier imperativo no es el que uno mismo se auto-determina después de haber hecho la exégesis de los lugares

²⁶¹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “El caminante”.

²⁶² Cf. M. Onfray, *Teoría del viaje. Poética de la geografía*, p. 65. Donde afirma: “La inocencia supone el olvido de lo que hemos leído, aprendido, oído. No la negación, ni la evitación, sino el arrinconamiento de aquello que parasite una relación directa entre el espectáculo de un lugar y uno mismo”.

²⁶³ M. Onfray, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, p. 192.

nombrados. Nada debe obligar al individuo a tener hijos, a casarse, a trabajar en demasía u honrar a la patria, si es que él mismo no lo desea así.

No hay, pues, *contratos sociales* que valgan para el individuo, ya que ceder la voluntad propia a la general supone también dar pie a que ésta determine el proyecto individual. Esto se debe a que su máxima es su felicidad y no la de la totalidad. Pensar lo contrario, es decir, velar por los fines de la máquina antropofágica sobre los propios conlleva, necesariamente, a renunciar a la libertad y a la autonomía que han sido auto-determinadas. Ambos valores son, pues, los más gratos si se trata de celebrar la individualidad, puesto que son condiciones del espíritu que se ganan y que, a su vez, no pueden ser otorgadas por otro porque implicaría que se esté dispuesto a perderlas nuevamente.

La propuesta de Onfray, a grandes rasgos, permite desmitificar ciertos prejuicios que se tienen ante términos como “egoísmo” e “individualismo”. Los cuales, él identifica que han tenido cierta depreciación por una moral cristiana que castiga el “amor propio”, so pretexto del “amor a Dios”. No se trata, entonces, de caer en uno u otro extremo, sino posibilitar los elementos teóricos que se suman a sus posturas hedonistas, ateas, cínicas, etc., para llevar a cabo una *escultura de sí*²⁶⁴.

¿Cuál es la importancia educativa de hablar del “pez masturbador” en oposición a la “platija”? ¿Cuál es la intención última y más profunda de atacar a cuestiones como el Trabajo, la Patria o la Familia?

Este apartado, tal como se vio, ennoblece lo individual, lo atómico y lo indivisible del ser humano. Lo “celebra” ante cualquier dispositivo de la *maquina antropofágica*. Sin embargo, ¿cuáles son sus repercusiones más profundas sobre el terreno educativo? Para abordar esta cuestión habrá que recurrir a una observación nietzscheana:

¿Qué es el arte? ¿La capacidad de producir el mundo de la voluntad sin voluntad? No. Producir de nuevo el de la voluntad sin que el producto *quiera* nuevamente. Se trata, por tanto, de una producción de lo que no tiene voluntad mediante la voluntad y *de modo instintivo*. Cuando se hace

²⁶⁴ *Infra*. p. 120-ss.

con consciencia se llama artesanía. Por el contrario, parece clara la afinidad con la procreación, sólo que en este caso surge nuevamente la voluntad en su plenitud.²⁶⁵

¿Por qué remitir a la cuestión del “arte”, de la “artesanía” y la distinción entre ambas debido al carácter *instintivo* o consciente que posibilita respectivamente la producción de cada una? Durante mi formación profesional las discusiones en torno al carácter artístico del quehacer educativo eran una constante ante las cuales, al menos hoy, puedo posicionarme con fundamentos y alegría.

¿Educar es un arte? Sí, rotunda y contundentemente. Para mí, educar implica, al igual que el arte, una producción única e irrepetible. ¿Qué se produce en este acto? El despertar de una voluntad que dejó de querer, es decir, que dejó de ser lo que era. Dejar de ser lo que se es no es sino otra forma de decir que el *ideal ascético* se ha asimilado como algo tan propio que no se sabe distinguir lo propio de aquello que la *maquina antropofágica* pretende para nosotros. Retomando lo dicho en este apartado, educar no es sino quebrar el pensamiento que pretende capturar la consciencia del individuo en el trabajo, en la familia y en la patria para reubicarla en sí mismo. De tal forma que educar es el fomento del ocio y el cuidado y conocimiento de sí.

En contraposición, para mí educar no es preparar para el trabajo ni para la procreación. En ese sentido, las instituciones educativas pensadas con el fin de preparar para la vida laboral no son otra cosa que la victoria de la *maquina antropofágica* y la *episteme judeocristiana* sobre la *escuela (scholé-ocio)*

¿Cómo lograr el noble arte de la educación? Al igual que Nietzsche, considero que es algo completamente *instintivo*. Es decir, es un arte que no puede ser enseñado sino que es completamente espontáneo. El educador o artista es completamente dionisiaco y su arte consiste en existir, puesto que cuando existe propaga el gozo por la vida. El instructor o artesano necesita poner la consciencia apolínea en su trabajo, el cual no es otra cosa que la reproducción de sujetos. El educador produce individuos mientras que el instructor

²⁶⁵ F. Nietzsche. *Fragmentos póstumos. I*, 1 [47].

reproduce masas. El primero sirve para combatir la *episteme judeocristiana* mientras que el segundo la perpetúa.

¿Cuándo sucede la educación y cuando la instrucción? Si tomamos distancia de los asuntos humanos podemos notar que gran parte de los animales nutren y muestran conductas a las nuevas generaciones para que éstas las aprendan, repitan y hereden. Asimismo, la mayoría de los humanos siguen ese patrón. Es decir, no hay nada de noble en aprender el idioma materno, las costumbres locales y todos los otros códigos que permiten el crecimiento, desarrollo y muerte de los humanos. A este ordinario proceso lo entiendo como instrucción. La instrucción sucede desde el momento en que los humanos nacen hasta su último respiro. En estricto sentido de la palabra, la instrucción es el proceso más vulgar de todos. La instrucción está en numerosos casos al servicio de la *máquina antropofágica* y de la *episteme judeocristiana*, en otras palabras, la instrucción promueve la producción de *abejas gregarias* y la muerte *erizos solteros* y *máquinas célibes*. Por otro lado, hay humanos que pueden pasar su vida entera sin haber participado nunca en un proceso educativo. La educación, entonces, aunque se le entienda como un proceso, puede tener una duración tan breve como la lectura de una frase arrebatadora, de una conversación contundente o un breve espectáculo. Onfray denomina *hapax existenciales* a dichos momentos y los describe así:

Sin embargo, multitud de filósofos conocieron aquello que podríamos llamar los hapax existenciales, experiencias radicales y fundadoras de lecciones de las cuales emergen iluminaciones, éxtasis, visiones que generan revelaciones y conversiones que toman forma en concepciones del mundo coherentes y estructuradas.²⁶⁶

El educador, entonces, no es sino aquel que es capaz de ocasionar en otros tantos y tan profundos *hapax existenciales* como sean posibles. La educación se presenta cuando la consciencia, una vez que fue agitada por las emociones, se vuelve más lúcida sobre sí misma y alcanza a percibir la alienación que la *máquina antropofágica* servida de la

²⁶⁶ M, Onfray, *L'art de jouir*, p. 27. En francés el original [Traducción propia]: "Pourtant, nombre de philosophes ont connu ce que nous pourrions appeler des hapax existentiels, des expériences radicales et fondatrices au cours desquelles du corps surgissent des illuminations, des extases, des visions qui génèrent révelations et conversions qui prennent forme dans des conceptions du monde coherentes et structurées"

instrucción ha forjado su personalidad. El *hapax existencial* suele atacar a las bases más profundas de la instrucción generando un temblor tan fuerte que la manifestación más clara de ésta es completamente corporal pasando por todo el umbral de las sensaciones que recorre desde el éxtasis más gozoso hasta la náusea más pesada. Véase, pues, que la educación tiene mucho más de pasional e instintivo que de racional.

En una palabra, para mí la educación es el arte instintivo y dionisiaco dirigido a la creación de individuos fuertes que se oponen a los largos procesos de instrucción apolínea que llevan consigo la reproducción de la *episteme judeocristiana*.

4. Un Condotiero en la educación

A lo largo de las siguientes líneas se mostrará la forma en que Onfray se desarrolla como filósofo y educador. Es importante adelantar que, según mi interpretación, hay elementos suficientes que permiten pensar que dicha distinción (filósofo-educador) es meramente nominal. Es decir, se mostrará que todo aquel que hace filosofía educa y quien educa filosofa.

Esta visión se legitima en el hecho de que Onfray, como se verá, considera la filosofía bajo el signo de Sócrates. ¿Qué quiere decir eso? Gran parte de este asunto será abordado a lo largo de las siguientes líneas; sin embargo, hay observaciones que son necesarias para abordar este capítulo.

Al igual que el cinismo, hay un *socratismo antiguo* y uno que podría acuñarse como “moderno”. La distinción entre ambos es propia y se fundamenta en lo siguiente. Sócrates como personaje histórico nos es, de cierta forma, desconocido. Los registros que se tienen de él son sobre todo de índole narrativo. Durante los primeros años del siglo IV a.C. surge una corriente literaria denominada *logoi sokratikoi* o “diálogos socráticos”, cuyos principales exponentes son Jenofonte y Platón. En estos diálogos se muestra un personaje sumamente molesto para con sus interlocutores por sus incesantes preguntas que estaban cargadas de dos actitudes propias del filósofo. Por un lado se encontraba la célebre “ironía socrática” cuya actitud principal radicaba en minimizarse a sí mismo y a su conocimiento. Por el otro lado se encuentra el “eros socrático” cuya característica es fungir como puente entre los asuntos terrenales y los divinos. Ambas actitudes no tenían otro propósito que el de mostrar una *ignorancia* por parte de dicho filósofo para dar lugar a la *mayeútica*²⁶⁷, la cual será abordada en las siguientes líneas. Aquello que cabe subrayar de este *socratismo antiguo* no es otra cosa que el ejercicio filosófico y educativo sólo podía tener lugar si el ejercicio dialógico tenía como sustento la *ignorancia* por parte de Sócrates.

Siendo así, ¿qué entender por un “socratismo moderno” como el de Onfray? Un ejercicio filosófico y educativo cuya base no sea dicha *ignorancia* sino un *logos* o Lógica. Es decir,

²⁶⁷ Vid. P. Hadot. *Exercices spirituels et philosophie antique*. En el apartado denominado “Socrate”.

el *socratismo moderno* sustituye la *ignorancia* del *socratismo antiguo* por la puesta en escena de un cuerpo de reflexiones coherentes para lograr la *mayeútica*. Los medios de ambos son distintos pero el fin es el mismo. Esto cobra importancia para pensar que al igual que el cinismo antiguo, el *socratismo antiguo* no puede ser revivido por la ridiculez que eso implicaría; no obstante, puede ser repensado y reconstruido.

Para lograr ese objetivo, tal como se mostrará, Onfray utiliza una serie de reflexiones y planteamientos que se alejan del *socratismo antiguo*. Éstas pasan por la construcción de un “personaje conceptual” (El Condotiero), la fundación de la Universidad Popular, el diagnóstico y respuesta que ofrece en torno a una necesidad actual por la filosofía, una crítica a respuestas insuficientes ante la misma necesidad, etc.

En ese sentido, aunque Onfray plantee una postura del mundo a partir de las ya mencionadas *perspectivas* y *dimensiones*, todo el trabajo se conjuga para lograr un acto *mayeútico* o, como se verá, fomentar una *escultura de sí*. Se pretende ver, entonces, que al igual que Nietzsche, Onfray no quiere *compañeros muertos* y *cadáveres* sino *compañeros vivos que quieran seguirse a sí mismos*.²⁶⁸

4.1. ¿Qué y por qué un Condotiero?

El nombre del capítulo, “Un Condotiero en la educación”, sin duda salta a la vista después de haber desarrollado la “Vida de Onfray” y su “Pensamiento filosófico”. ¿Cuál es la relación entre un Condotiero, la vida de Onfray y su pensamiento filosófico? ¿Cómo dicha relación permite una reflexión en torno a la educación? Estas preguntas pueden servir al lector como guía a lo largo de las siguientes líneas.

El Condotiero tiene un aire nietzscheano por la forma de su aparición. Onfray fue en busca de los olores, colores y toda clase experiencias sensitivas que Nietzsche tuvo en Italia. En

²⁶⁸ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “Discurso preliminar de Zaratustra”. § 9.

Venecia, en la Plaza San Zaipolo, enfrente de la Escuela San Marco, con el mismo espíritu liviano que Nietzsche tuvo en Sils-María a 6000 pies sobre el nivel del mar, Onfray se encontró con el monumento de bronce que representa al Condotiero Bartolomeo Colleoni y afirma: “Instantemente, mis ideas se pusieron en su lugar. Aquello que desde hacía tiempo buscaba dentro de mí se resolvió de repente y tomó la forma de fascinación.”²⁶⁹ A pesar de que Onfray ve principalmente la resolución de sus ideas entramadas y confusas del pasado, nosotros vemos un proyecto que siguió a lo largo de los años. Aquella fascinación y resolución permitieron el desarrollo de su obra escrita y la fundación de la UP con todas sus implicaciones teóricas y prácticas.

Cabe advertir que todo lo desarrollado hasta ahora tiene el propósito de ser materializado en el Condotiero. ¿Qué significa eso? Que se pretende mostrar que, tanto como las *dimensiones* y *perspectivas* de Onfray son útiles para comprender el desarrollo que hace del Condotiero. En una palabra, el Condotiero será onfrayano (a pesar del anacronismo), cínico, materialista, anárquico, ateo, hedonista e individualista. El Condotiero es, para nuestros propósitos, el punto de articulación entre el pensamiento, la obra y la vida de Onfray desde antes que apareciera, cuando acontece y hasta ahora. Como se mostrará, el Condotiero también es el puente más diáfano entre lo propiamente filosófico y lo educativo de la obra de Onfray.

La figura del Condotiero aparece en una obra de Onfray de suma importancia, *La escultura de sí. Por una moral estética*. En ésta, el Condotiero tiene una aparición en forma de personaje conceptual²⁷⁰, el cual es tratado por Deleuze de la siguiente forma:

El personaje conceptual no es el representante del filósofo, es incluso su contrario: el filósofo no es más que el envoltorio de su personaje conceptual principal y de todos los demás[...] Los personajes conceptuales son los “heterónimos” del filósofo, y el nombre del filósofo, el mero seudónimo de sus personajes. Yo ya no soy yo [...]El filósofo es la idiosincrasia de sus personajes conceptuales. El destino del filósofo es convertirse en su o sus personajes conceptuales[...].²⁷¹

²⁶⁹ M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 20.

²⁷⁰ *Ibid.* p. 25.

²⁷¹ G. Deleuze, *¿Qué es la filosofía?* pp. 65-66.

Es claro que el personaje conceptual, antes de ser llenado con el “yo” del filósofo que lo escribe, hay un personaje en el que se basa. Por ejemplo, el Sócrates que aparece en los diálogos platónicos es más el Platón filósofo que el Sócrates histórico o, el Zaratustra de *Así habló Zaratustra* es más Nietzsche que el profeta del mazdeísmo. De la misma forma, el Condotiero que aparece en *Escultura de sí* tiene más rasgos de Onfray que de los Condotieros históricos. En eso consiste, a grandes rasgos, la aparición del personaje conceptual.

Por tal motivo, antes de abordar al Condotiero como personaje conceptual y, posteriormente su vinculación con lo educativo, es acuciante retomarlo desde su dimensión histórica. Esto tiene su razón de ser en que podría aparecer alguna carencia entre el sentido del discurso y su lectura sin ese importante factor. Es importante señalar que Onfray, además de ofrecer elementos filosóficos de dicho personaje conceptual, no deja completamente de lado su dimensión histórica.

¿Quién o quiénes eran los Condotieros? Antes que nada y sobre todo, son guerreros. Éstos gozan de un carácter único en relación con cualquier otra figura bélica; se trata de individuos apátridas o, si se prefiere, carentes de sentido patriótico que viene con la adhesión a un lugar específico o un territorio delimitado. Son individualistas según lo dicho en el capítulo anterior.

Entonces, ¿cuál es el motor de su lucha? No puede ser otra que su conveniencia. Según el contexto histórico en el que aparecen, descrito por Roberto García, debido al intento de Estados italianos entre los siglos XII y XIII por consolidarse como tales dejaban el terreno político para revueltas populares e invasiones extranjeras.²⁷² Éstos necesitaban protección, la cual no era posible construirse con sus propios medios debido a la inestabilidad política.

²⁷² Roberto García. *Maquiavelo y los Condottieri*. [En línea]: < https://ac.els-cdn.com/S0185161614705803/1-s2.0-S0185161614705803-main.pdf?_tid=f6959a8e-d130-11e7-b77a-00000aacb362&acdnat=1511539568_36023e3c316223866149c7e8c8b3fc57 > [Consulta: 2 de Noviembre del 2018]

Ese grupo emergente de guerreros aislados, bien entrenados y dirigidos por un Condotiero ofrecían sus servicios bélicos a cambio de un pago o favores políticos. A partir de esta situación se les denomina como Condotieros, pues, en italiano *condotta* significa “contrato”. De los cuales Pedro García afirma:

En estos pactos contractuales se especificaba el monto de la paga y la forma de hacer efectiva la soldada, las armas, armaduras y caballerías aportadas, el socorro a los heridos y el rescate o la compensación en caso de captura en acción de guerra. Había nacido el sistema de los condotieros.²⁷³

En una palabra, su lucha era por sus contratos, los cuales, evidentemente, les eran beneficiosos. En este punto, Onfray retoma esta noción de los contratos pues hay otros referentes que pretenden explicar el porqué del nombramiento de “Condotieros”. Respecto a un Condotiero Jacob Buckhardt afirma:

En ellos nombraba caballeros, condes, doctores y notarios; condes con distintos matices, como “conte palatidad significaba aquella águila, resono”, conde con derecho a nombrar “dottori”, y condes con derecho a legitimar bastardos, a nombrar notarios, a certificar la honradez de notarios de mala reputación, etc.²⁷⁴

De lo cual se podría inferir que el Condotiero, como comandante o líder de un grupo guerrero, tenía la capacidad de “Conde” de nombrar “dottori” o no a sus allegados. Sin embargo, al igual que Onfray, se optará por la idea de relacionar la palabra “Condotiero” y “contrato”.²⁷⁵

Más allá de la cuestión del nombre que, en realidad, no es menester para este trabajo, sino que aquello que apremia es retomar la dimensión histórica de dichos personajes. Ésta no podría ser lo suficientemente cristalizada si no se retomara a uno de los pensadores más conocidos de la misma época: Nicolás Maquiavelo.

²⁷³ Pedro García. *Cuadernos historia. Los condotieros*. p. 22

²⁷⁴ Jacob Buckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, p. 10.

²⁷⁵ Cf. P. García. *op. cit*, p. 4 Cuando afirma: “En este tránsito renacentista, los condotieros fueron el brazo ejecutivo de las rivalidades y ambiciones ciudadanas. Las *condotta*, los contratos mercantiles en este discurso entre el poder y la fuerza”.

Relacionar la palabra “maquiavélico” con un cinismo político para lograr los fines deseados es, según Conde Carlo Sforza, una lectura permeada por un cristianismo medieval.²⁷⁶ ¿Qué significa, en este particular caso, el adjetivo “medieval” para hablar del cristianismo? No, por supuesto, a un sarcasmo o ironización respecto al cristianismo como ideología retrógrada (¡Que sin duda lo es!) sino a una coyuntura específica donde la Iglesia comenzaba a perder poder político debido a la conformación de los Estados modernos a lo largo de Europa (específicamente España y Francia) y, más importante aún, al movimiento protestante encabezado por Lutero que provocó el célebre Concilio de Trento. De éste se puede notar ese “anti-maquiavelismo” deseoso por impedir el establecimiento de un Estado moderno, un Estado sin la influencia eclesiástica: “Una multitud de monarquías es como una negación de la unidad de Dios. Puesto que no hay más que un solo Señor en el Cielo, no debe haber más que un solo señor en la tierra”.²⁷⁷

Entonces, si Maquiavelo tal como muestra en *El príncipe*, es un pensador de Estado moderno y la Iglesia Medieval es su oposición, ¿en qué lugar quedan los Condotieros? Ni con unos ni con otros, sino con ellos mismos. Estuvieron donde les convenía. Estuvieron “más allá del bien y del mal”, según la famosa frase nietzscheana. Para Maquiavelo, los Condotieros eran una amenaza; para la Iglesia, enemigos y aliados potenciales. Onfray afirma respecto este asunto: “En su entorno, se le sabe tierno con sus amigos y terrible para sus enemigos, porque tiene sentido de la distinción, practica las afinidades electivas y no cree en ese igualitarismo tonto en nombre del cual todos los hombres valen lo mismo-la víctima igual que su verdugo-.”²⁷⁸ Aunque Maquiavelo aconseja al príncipe respecto al tipo de milicias, las cuales divide en tres (nacionales, extranjeras o mixtas)²⁷⁹, pero nunca menciona específicamente la palabra “Condotiero” y en vez de ello utiliza expresiones como “capitanes mercenarios”, “tropas útiles y peligrosas”, así como “hombres excelentes”, ¿cómo saber que se trata de este tipo de guerreros despreciables y admirables al mismo tiempo? Maquiavelo retoma algunos nombres y anécdotas que se han identificado

²⁷⁶ Conde Carlo Sforza, *El pensamiento vivo de Maquiavelo*, p. 9.

²⁷⁷ *Ibid*, p. 20.

²⁷⁸ M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 28.

²⁷⁹ *Vid.* Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, “Capítulo XII. De las diversas clases de milicias y de los soldados mercenarios”

claramente como parte de la tradición de los Condotieros, entre los que están: Francisco Sforza y John Hawkwood.

Para ampliar el panorama respecto a esta particular figura bélica del Renacimiento será necesario revisar algunas “vidas y opiniones de los Condotieros ilustres” de forma breve y clara. De esa forma se podrá entender por qué Maquiavelo tenía una relación complicada con esos personajes y por qué Onfray los encuentra fascinantes.

Hay personajes que le preceden a los Condotieros. Sin embargo, retomarlos implicaría una tarea demasiado extensa para este trabajo.²⁸⁰ Así pues, uno de los primeros Condotieros de manera formal fue John Hawkwood (se traduce al italiano como *Giovani Acuto*). A diferencia de la mayoría de los Condotieros, Hawkwood era inglés y nació en 1320 para fallecer en 1394. Sirvió a Pisa, a Milán, a Padua, a Roma y a Florencia desde 1378. Con esta última estableció vínculos tan estrechos que fue nombrado “Capitán General” de sus ejércitos y no por ello dejó de prestar sus servicios a otros lugares, pues: “Florencia no consideró que interfiriera nunca con la lealtad subyacente de su Capitán”.²⁸¹ Una de sus victorias más célebres fue en Castagnano al derrotar a los veroneses. En sus batallas, Hawkwood era despiadado puesto que buscaba más el respeto y el reconocimiento que cualquier sentido de moral, es decir, arrebatava los bienes a la población civil, además de masacrarla y destruirla. Se inaugura, como afirma Pedro García, un nuevo tipo de militar profesional.²⁸² Hawkwood, además de ser un guerrero sanguinario, era también un extorsionador profesional. Cuando el empleo o el dinero escaseaban, ofrecía “seguridad” a algún Estado, lo cual no significaba otra cosa que pagarle a Hawkwood para que no atacara dicho Estado.²⁸³

El segundo Condotiero que, probablemente, sea el más famoso de todos es Francisco Sforza. Nace en 1401 como hijo ilegítimo de Muzio Attendolo y después apodó a Francisco con “Sforza” por el esfuerzo que mostraba en los entrenamientos. Posteriormente, tanto el

²⁸⁰ *Vid. P. García, op. cit.*

²⁸¹ *R. García, op.cit,*

²⁸² *P. García, op. cit, p. 21.*

²⁸³ *R. García, op. cit,*

padre como todo su linaje optaron por darse a conocer como los “Sforza”. Al igual que Hawkwood, Sforza practicaba las extorsiones a Estados militarmente débiles. Una vez contratado por los Visconti de Milán, decidió dominarlos y apoderarse de dicho Estado en 1450.²⁸⁴ Una de las frases más célebres de Sforza era: “Si tienes tres enemigos haz la paz con el primero, pacta una tregua con el segundo, y dirígete contra el tercero con toda la fuerza de que dispongas”.²⁸⁵ Lo cual muestra su destreza para la guerra.

Por último, un Condotiero cuyas fuentes son de las más abundantes y reveladoras respecto al carácter general de dicho grupo bélico: Castruccio Castracani de Luca. La información que se tiene alrededor de él se debe, sobre todo, a Maquiavelo, puesto que le dedica una obra exclusivamente a describir su vida. Si no se puede remitir a todos los hechos de la vida de este Condotiero con el estilo tan refinado de Maquiavelo, sí se pueden relatar los sucesos más importantes. De manera trágica y cuasi-herculeana, Castruccio fue encontrado por Dianora, su madre adoptiva, después de haber sido abandonado en un viñedo. Dianora y su hermano Antonio Castracani decidieron nombrar Castruccio a aquel bebé, pues así se llamaba su padre. Con el pasar de los años, Antonio pretendía una educación escolástica con tintes de sacerdocio para Castruccio, pero a los 14 años mostró un interés honesto y una habilidad genuina para las armas. ¡Demasiado ateo para dedicarse al sacerdocio! ¡Demasiado hedonista para no hacer lo que quiere! Un buen día, un adinerado y noble caballero llamado Francisco Guingi vio a Castruccio jugar con tanto ahínco que decidió ofrecerle vivir con él en una casa donde se le instruiría en el arte de las armas. Castruccio aceptó. A los 18 años, Castruccio fue a su primera batalla, demostró su valor y con ello, se hizo fama. Una de las batallas más emblemáticas que libró Castruccio fue en un castillo entre Pescia y Pistoia. Ahí, el terreno suponía un inconveniente pero Castruccio hizo de su debilidad su mayor fortaleza. Se caracterizó por un ingenio sin paragón, pues: “A otro que se envanecía de beber mucho y no embriagarse, le replicó: “lo mismo hace un buey”. Se dice también que era tan hábil con las palabras que: “[...] amable y cariñoso con cuantos se le acercaban, que ninguno de los que le hablaron se separó de él descontento”. De la misma forma, sus palabras le eran tan útiles que si podía ganar una batalla con éstas y así evitar el

²⁸⁴Vid. N. Maquiavelo, *El príncipe*, Capítulo I, “Cuántas clases hay de principados y por qué medios se adquieren”.

²⁸⁵R. García, *op. cit.*

acto bélico, no dudaba en que fuera así.²⁸⁶ Estos son, entre tantos otros, los elementos más importantes para nuestros propósitos de la vida de Castruccio.

Aunque sólo se haya dado una breve imagen de la dimensión histórica de tres Condotieros, deben nombrarse otros de la misma envergadura que no tuvieron lugar en las líneas anteriores, tales como: 1) Roberto Malatesta (1440-1482), 2) Francesco Bussone o “Carmagnola” (1385-1432) y 3) Pandolfo Malatesta (1417-1468).

Por otro lado, aquello que interesa profundamente en este asunto no son tanto los nombres ni las fechas, sino el carácter de estos inusuales personajes. ¿Por qué atender, recuperar e incluso hacer apología de estos mercenarios, sanguinarios y extorsionadores? ¿Qué vieron Camus²⁸⁷, Sloterdijk²⁸⁸, Nietzsche²⁸⁹, Jünger²⁹⁰ y, sobre todo, Onfray en estos personajes? El personaje histórico ofrece un semblante rebelde, anárquico, cínico, hedonista, ateo e individualista que posibilita a todos esos pensadores poner su mirada en él. Será necesario desarrollar los puntos más importantes que Onfray rescata de todo ello y, más que nada, cómo el filósofo francés convierte al mercenario, sanguinario y extorsionador en un personaje digno de atención para nosotros en torno a su quehacer educativo. Esto no puede ser posible si no se ve, como lo hacemos nosotros, una semejanza histórica entre nuestros tiempos y los del Condotiero en lo que atañe a la crisis de la política, cultural y educativa. En una palabra, hay rasgos del Condotiero como personaje histórico que sirven para reflexionar en torno al presente.

En un primer momento el desarrollo del Condotiero de Onfray como personaje conceptual tendrá un carácter de naturaleza eminentemente filosófica. Considérese a esta primera parte

²⁸⁶ Vid. N. Maquiavelo, *La vida de Castruccio Castracani*.

²⁸⁷ Cf. A. Camus, *El hombre rebelde*, p. 36. El autor afirma: “Sin embargo, un esclavo griego, un siervo, un *condottiere* del Renacimiento, un burgués parisino de la Regencia, un intelectual ruso de los años 1900 y un obrero contemporáneo, si bien podían diferir en las razones de la rebeldía, estaban de acuerdo sin duda alguna en su legitimidad”.

²⁸⁸ Cf. P. Sloterdijk, *op. cit.*, p. 39. Donde afirma: “En el amplio espacio del saber cínico los extremos se tocan [...] los ruidosos *condottieri* del Renacimiento con los elegantes cínicos del rococó; empresarios sin escrúpulos con pasotas desilusionados, escaldados estrategas del sistema con objetores sin ideales.”

²⁸⁹ *Infra*.

²⁹⁰ Cf. E. Jünger, *op. cit.*, p. 86. Donde afirma: “Tengo que servir a alguien, esto es inevitable; en este aspecto, me comporto como un *condottiero*, que alquila sus servicios por algún tiempo, pero sin sentirse íntimamente ligado a ninguna causa.”

como la “faceta filosófica” del Condotiero. Posteriormente habrá una lectura de carácter educativo o, si se prefiere, el análisis educativo de la “faceta filosófica” del Condotiero que Onfray ofrece.

Para este primer tiempo será necesaria una división del análisis. Ésta se realizará en tres partes. La primera atenderá al Condotiero en la dimensión más personal, íntima o, con mayor precisión, individual. Es decir, la lógica que regirá esta faceta será la de “El Condotiero consigo mismo”. La segunda dimensión será guiada por la relación que el Condotiero establece con los más cercanos a él. La lógica será la de “El Condotiero con sus allegados”. La tercera y última parte de esta dimensión denominada “faceta filosófica” será guiada por la relación que establece el Condotiero con sus lejanos. En otras palabras, “La faceta política del Condotiero”. Para las dos primeras partes de la “faceta filosófica” se acudirá principalmente a la obra, *Escultura de sí. Por una moral estética*; mientras las aportaciones de *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión* serán sustanciales para la tercera.

Antes de entrar en el desarrollo recién planteado según las lógicas propuestas, se vuelve acuciante aclarar la cuestión más inquietante que puede surgir con lo dicho hasta ahora. ¿Onfray legitima filosóficamente los atropellos cometidos por los Condotieros? El filósofo francés afirma: “El *Condotiero* no me gusta tanto por lo que fue históricamente como por aquello que ampara en el registro de la ética. Se trata de extraer, de la profusión de una autobiografía, aquellas líneas de fuerza con las que construir una arquitectura singular”.²⁹¹ Es decir, la historia de los Condotieros puede no ser benéfica si se ha declarado que el pensamiento de Onfray es ateo, hedonista e individualista (según lo planteado en el capítulo anterior). Aquello que interesa a Onfray es, sobre todo, los elementos de una figura vigorosa y rebelde que tienen sustento en el carácter del Condotiero. En una palabra, los atropellos de los Condotieros les sirvieron exclusivamente a ellos; a nosotros nos sirve su personalidad desbordante o, en palabras de Onfray:

²⁹¹ M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 26.

Pero el Condotiero es, ante todo, una figura de excelencia, un emblema del Renacimiento que asocia calma y fuerza, quietud y determinación, temperamento del artista y voluntad de reinar sobre sí antes que cualquier otra forma de imperio. Su carácter es imperioso; su naturaleza, ardiente.²⁹²

El título de la obra central para este análisis permite abordar la primera cuestión: *Escultura de sí*. En el capítulo anterior ya había aparecido este término sin una explicación profunda al respecto. ¿Qué significa hacer *Escultura de sí*? Onfray afirma:

Mantengamos la antigua metáfora de la escultura: Plotino la utiliza en las *Enéadas* y alienta a cada uno a ser el escultor de su propia estatua. Porque, a priori, el ser está vacío, hueco: a posteriori, es lo que ha sido hecho, y lo que han hecho de él. Formulación moderna: la existencia precede a la esencia. Cada uno es, pues, parcialmente responsable de su ser y de su devenir. Del mismo modo, el bloque de mármol permanece en estado bruto y carente de identidad hasta que el cincel del escultor se decida a darle forma. Ésta no se encuentra oculta, en potencia en la materia, sino que es producida conforme se lleva a cabo el trabajo.²⁹³

Quedémonos, aunque sea por el momento, con la versión moderna: “la existencia precede a la esencia”. Aunque Onfray no hace referencia al pensador más célebre de esta fórmula moderna, Jean Paul Sartre, quizá por algún desdén personal,²⁹⁴ no parece adecuado dejar al filósofo, dramaturgo y erudito del siglo XX fuera de este análisis. ¿Qué quiere decir que “la existencia precede a la esencia”? Sartre afirma:

Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla.²⁹⁵

El hombre se vuelve demiurgo de sí²⁹⁶ o, en términos de Onfray, escultor de sí. Antes de ser arrojado al mundo, el hombre es nada. Decir, “el hombre por naturaleza es ...” supone la aceptación de condiciones pre-ontológicas metafísicas que determinan lo que el hombre es antes de que lo sea en acto. El fin último y más importante de reconocer esa máxima

²⁹² *Ibid.* p. 20.

²⁹³ M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 101.

²⁹⁴ *Infra*.

²⁹⁵ Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 11.

²⁹⁶ Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “En las islas afortunadas. El filósofo afirma: “Pero para ser completamente sinceros con vosotros, amigos míos: si hubiese dioses, ¿cómo soportaría yo no ser un dios! Por lo tanto, no hay dioses”.

existencialista no es sino abrir las posibilidades de devenir lo que se desee. En otras palabras, se trata de ser libre de ser (¡Otra forma de interpretar la “muerte de Dios”!).

Hay que retomar la metáfora del “bloque de mármol en bruto” que Onfray ofrece y fue expuesta líneas atrás para dar entrada a la “mayéutica”. El ser humano que es “parido”²⁹⁷ es ese bloque informe. Antes del parto, no se es nada. Esculpirse a sí mismo no permite pensar la relación entre el artista y la obra como una dualidad, sino que exige la más pura unidad.

Permítaseme una imagen para ilustrar la situación con mayor claridad. Un pintor frente a un lienzo en blanco es un artista, incluso si se alude a la etimología, el pintor es un “poeta”, en tanto *poiesis*/creación. Es una relación de múltiples factores: el artista, el lienzo, los materiales, etc. Él prevé lo que el cuadro debe ser y hace que su imagen suceda. La interacción con los otros, la apropiación del lenguaje y con éste la *civilización*, en una palabra; la educación, es aquello que funge como artista. Ésta ofrece elementos para ir llenando de trazos a aquel lienzo en blanco. En esta metáfora lo que nos “esculpe” o “forma” no somos nosotros mismos, sino un ser ajeno. Entonces, pedirle al lienzo en blanco que se llene a sí mismo de trazos a partir de la “nada” parece un verdadero absurdo, es decir ¿cómo ser uno mismo lienzo, artista, estilete²⁹⁸, colores y todo lo necesario para una obra sin parecer que se ha enloquecido? Pero ésta es la relación individual e íntima que se desea, una en donde los factores se encuentran en un sólo lugar: uno mismo. Hay que atender esa problemática.

En ninguna de las dos circunstancias planteadas el artista desconoce el lienzo en blanco. En la relación múltiple, el artista lo observa y reconoce en éste su blancura, pero el artista no es la obra o, si se prefiere, no es *sí mismo*. Por otro lado, en la relación individual y atómica entre artista y obra hay una exigencia evidente: “conocerse a sí mismo”. ¿Cómo “conocerse a sí mismo” para después hacer obra de sí mismo o, en otras palabras, *escultura de sí*?

²⁹⁷ Cf. Platón. *Teeteto*. 149 a. [Itálicas mías]. El filósofo griego pone estas palabras en boca de Sócrates para hablar de la *mayéutica*: “No me hagas reír, ¿es que no has oído que soy hijo de una excelente y vigorosa partera llamado Fenáreta?”

²⁹⁸ Cf. M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 80. El autor afirma respecto a este concepto: “El estilo, por ejemplo, se relaciona con el estilete, ese pequeño cincel contemporáneo de la escritura en superficies blandas. Un utensilio: prolongación del alma e instrumento del espíritu, mediación entre interior y exterior [...] La aguja permite trazar, escribir; el extremo contrario, borrar”

La idea más apropiada para ello es la *ascesis* noble y ennoblecedora y no corrupta por el cristianismo.²⁹⁹ ¿De dónde viene y por qué se corrompió este ejercicio? Aunque no se pueda profundizar en ello, bastará con arrojar la siguiente sospecha. -En algún apartado rincón del universo, que centellea desperdigado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que los humanos inventaron que Dios residía en sus cuerpos, que ése era su templo y no le pertenecía a los primeros (1 Cor. 6:19).³⁰⁰ Fue el minuto más humillante y degradante de la “historia universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto.³⁰¹

¿Qué significa hacer o pensar en *ascesis* sin que Dios habite nuestro cuerpo? En un primer momento, que cuando se voltee a ver a sí mismo no haya una doble voluntad desgarradora en uno mismo que, de manera subsecuente, lleve al ya mencionado *ideal ascético*. En un segundo momento, se trata de lo que Onfray afirma acerca de Diógenes de Sínope y, a su vez, confirma la postura de Sloterdijk:

Ascesis no es ascetismo: supone el esfuerzo, la tensión, el trabajo, la voluntad, ejercicios temibles para lograr el dominio de sí mismo. Y las bellas almas, urgidas a confundir el hedonismo y a identificarlo con la vida fácil, el abandono, el relajamiento, el descontrol, llegan a la conclusión de que ascesis y hedonismo son términos excluyentes, que dado uno de ellos, el otro es imposible. Es un error grave, el hedonismo supone la ascesis, la exige.³⁰²

²⁹⁹ Cf. P. Sloterdijk, *op.cit.* p. 249. El autor afirma en torno a este asunto cuando se refiere a Diógenes: “Sería incorrecto denominarle asceta, debido a los falsos tonos concomitantes que la palabra ascetismo ha tomado a través de un milenario malentendido masoquista. Tendremos que eliminar de nuestro pensamiento el sentido cristiano de la palabra para reencontrar su significado original. Carente de necesidades, tal como Diógenes aparece, él podría casi pasar como el padre original del pensamiento de autoayuda, es decir, un asceta en el sentido de que las necesidades, cuya satisfacción la mayoría de los hombres pagan con su libertad”.

³⁰⁰ El texto bíblico dice: “¿O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros, el cual tenéis de Dios, y que no sois vuestros?”

³⁰¹ Utilizo la estructura general del inicio de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* de Nietzsche para esta sospecha. Cabe aclarar que Nietzsche tampoco goza de extrema originalidad cuando usa esta estructura. En realidad, la idea de hacer nímio al humano con relación al universo y el conocimiento ya era propia de Schopenhauer. En *El mundo como voluntad y representación I*, donde afirma: “Se ha intentado acercarse de muchas maneras la incommensurable magnitud del universo a la inteligencia de cada cual, dándose con ello pie a consideraciones edificantes sobre la relativa pequeñez de la tierra y del hombre, así como en contraposición a esto sobre la grandeza de la mente albergada por este hombre tan pequeño, que puede descifrar, concebir e incluso medir esa magnitud cósmica y otras cosas por el estilo”. § 25.

³⁰² M. Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía*, p. 136.

El trabajo de la *ascesis* permite el hedonismo ético tratado del capítulo anterior. Sin embargo, cuando se trata de la “tensión”, el “trabajo” y la “voluntad” del “dominio de sí mismo”, habría que preguntar ¿entre qué elementos se genera la tensión?

Si extendemos la idea de Dios y con ésta abrazamos, como se hizo en el capítulo anterior en lo referente al individualismo, a otras grandes figuras como la Familia, el Trabajo, el Estado, la Milicia, la Escuela etc., podemos categorizar y diferenciar los elementos que serán tensionados. A todos esos grandes fantasmas llamémosles, retomando lo planteado en el capítulo anterior, *civilización*. Por otro lado, el *sí mismo* será exclusivamente el cuerpo. La tensión se hará, pues, entre la *civilización* y el cuerpo. Conocerse a *sí mismo* implicará, entonces, conocer qué es propio del cuerpo y qué de la *civilización*.

Líneas atrás se dijo que el cuerpo ya es un “algo” en oposición a una “nada”, puesto que ya fue parido. Será necesario, entonces, entender qué es ese “algo”. Nietzsche afirma:

‘Cuerpo soy, y alma’- así habla el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños? [...] El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor [...] El “sí mismo” siempre escucha y busca: compara, somete, conquista y destruye. Domina y también es el dominador del yo. Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un poderoso soberano, un sabio desconocido –se llama “sí mismo”. Mora en tu cuerpo, es tu cuerpo.³⁰³

El cuerpo será “rebaño”, es decir, ente dócil, cuando no domine y sea dominador. Basta con “escuchar” en donde el cuerpo “compare, someta, conquiste y destruya” para saber cuál es el “sí mismo”. Nietzsche afirma al respecto:

Pero ¿cómo nos reencontramos a nosotros mismos? ¿Cómo le es dado al hombre conocerse? [...] ¿qué has amado hasta ahora realmente, qué ha atraído a tu alma, qué la ha dominado y hecho, a la vez, feliz? Haz que desfile ante ti la serie de estos objetos venerados, y tal vez, mediante su naturaleza y el orden de su sucesión te revelarán una ley, la ley fundamental de tu ser.³⁰⁴

En la tensión con la *civilización*, el cuerpo es rebelde porque, como se vio en el primer capítulo, si niega, no renuncia: es también un sí desde su primer movimiento.³⁰⁵ El cuerpo

³⁰³ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “De los despreciadores del cuerpo”.

³⁰⁴ F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, § 1.

³⁰⁵ A. Camus, *El hombre rebelde*, p. 27.

que busca su “ley fundamental” en oposición a cualquier convención devela el “sí mismo” tan anhelado. Cuando el cuerpo rebelde apunta a un “objeto venerado” deja entrever su “sí mismo”.

La revisión de algunas *firmas autobiográficas* puede esclarecer este asunto. Onfray sufrió un infarto a los 27 años y respondió que seguiría comiendo de manera que le fuera placentera, más allá de todo pronóstico, sugerencia, en una palabra: *civilización*, decidió negarlo todo y seguir comiendo a su gusto.³⁰⁶ ¡Un gran ejemplo de un cuerpo rebelde y de un *sí mismo* hedonista conocido y reconocido por Onfray! Por otro lado, véase el *sí mismo* ateo de Nietzsche cuando afirma en su obra *Ecce homo* (Cómo se llega a ser lo que se es): “El ateísmo yo no lo conozco en absoluto como un resultado, aun menos como un acontecimiento: en mí se da por supuesto, *instintivamente*”.³⁰⁷ Por último, debido a que si se ha leído todo lo anteriormente planteado desde el inicio, se debe saber que, parafraseando a Montaigne, “no escribo mis acciones, me escribo yo, mi esencia”³⁰⁸ y también ésta debe atenerse ante la *firma autobiográfica*. Es decir, ya que pusimos la vida y pensamiento de Onfray y Nietzsche, respectivamente, a demostrar la validez de la *firma autobiográfica*, es tiempo de hacer lo mismo conmigo. Del momento en que escribo estas líneas han pasado 6 años desde que decidí ser pedagogo. Esto está bajo el entendido, circunstancial y momentáneo, en que entendemos el “ser pedagogo” como quien se ocupa y preocupa de la educación. Mi *sí mismo*, desbordante y genuino, que me hace pensar en la educación desde hace 6 años, todos los días, es el *sí mismo* pedagogo que soy. Me es *instintivo* ser pedagogo. Más allá de toda regla o ley,³⁰⁹ más allá de todo prejuicio moral y social, más allá de todo *ideal ascético*, mi cuerpo de pedagogo me domina y es mi dominador. Y eso que hay de nombre en la “pedagogía”, aunque no se llamase así, seguiría siendo en mí lo que es ahora. Mi alma, mi cuerpo de pedagogo es mi gran razón.

³⁰⁶ *Supra*.

³⁰⁷ F. Nietzsche, *Ecce homo*, “Por qué soy yo tan inteligente” § 1.

³⁰⁸ M. Montaigne, *op. cit.* “La ejercitación”, p. 547.

³⁰⁹ Cf. M. Stirner, *El único y su propiedad*, p. 232. El autor afirma: “¿Qué soy yo?”, se pregunta cada uno de vosotros. ¡Un abismo que hierve, sin regla y sin ley, los instintos, los apetitos, los deseos, las pasiones; un caos sin claridad y sin estrella!” .

Para ampliar el panorama hacia una forma relativamente práctica, piénsese lo siguiente. El *sí mismo* es lo más solitario que hay en nosotros, es decir, nada de lo que se llame *civilización* puede ser en nosotros sino una circunstancialidad. Identificar al *sí mismo* requiere entonces, la más profunda soledad, tal como afirma Montaigne: “Por lo tanto no basta con apartarse de la gente; no basta con cambiar de lugar, es menester apartarse de las condiciones populares que están dentro de nosotros; es menester secuestrarse y recuperarse de uno mismo.”³¹⁰

La soledad no se encuentra necesariamente en un aislamiento físico, sino anímico. No es necesario recluirse en un convento para llegar a la más profunda soledad, sino que basta con hacer callar a las “condiciones populares” que habitan en nosotros. La soledad permite un estado de *in-civilización* que dista mucho de la barbarie y es el terreno más fecundo para la *cultura*.

Otra forma en que se posibilita el conocimiento del *sí mismo* es el olvido nietzscheano. Nietzsche otorga esta virtud a la etapa más elevada de las transformaciones del espíritu: el niño.³¹¹ Posteriormente, Nietzsche ahondará en el tema para afirmar en torno a esta virtud:

[...] es más bien una facultad inhibitoria activa, positiva en el sentido más estricto, a la que hay que atribuir que la digestión (se podría dar el nombre de “inalmación”) de cuanto ha sido vivenciado, experimentado, asimilado por nosotros, comparezca igual de poco ante nuestra consciencia que el entero y complejísimo proceso con el que se desarrolla nuestra alimentación corporal, la denominada “incorporación” de sustancias a nuestro organismo.³¹²

¿La *civilización* no es todo aquello “vivenciado, experimentado y asimilado por nosotros”? ¿No es eso todo lo que nuestro ser ha “incorporado”? Sin duda debe de serlo. Si lo es, no queda remedio mas que olvidarlo para poder descubrir el *sí mismo* tan anhelado. Quien no sea capaz de olvidar, de “inalmarse”, no será capaz tampoco de ver en sí lo que genuinamente se es. Ya sea que lo que se olvida sea noble o empequeñecedor, este ejercicio permite un “nuevo comienzo” que parte del *sí mismo*.

³¹⁰ M. Montaigne. *op. cit.* “La soledad”, p. 303.

³¹¹ Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. “De las tres transformaciones” El filósofo afirma: “El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo [...]”.

³¹² F. Nietzsche. *La genealogía de la moral*. “‘Culpa’, ‘Mala conciencia’ y otras cosas afines”. §1.

Con las líneas anteriores en las que uso a Onfray, a Nietzsche y a mí mismo como ejemplos de “conocimiento de sí mismo” se espera quede respondida la pregunta ¿qué es el *sí mismo*? y en cuanto a la soledad y el olvido responder ¿cómo se localiza el *sí mismo*? Se trata, en una palabra, de reconocer la voluntad irrefrenable que hace afirmarse a *sí mismo* lo que se es sin titubear al respecto. El *sí mismo* que no es rebelde, que no se sabe afirmar “...abandonará su soberanía, consentirá la servidumbre voluntaria y se transformará en esclavo para acabar en la piel de un criado”.³¹³ Este *sí mismo* desbordante es lo que se tensiona con lo denominado *civilización*. Este *sí mismo* es el “algo” parido, único e irrepetible con el cual se puede comenzar a hacer *escultura de sí*.

Una vez analizado, tanto como fue posible, las implicaciones más importantes del concepto *escultura de sí*, es posible abordar (aún dentro de la “faceta filosófica” en su primer nivel: “El Condotiero consigo mismo”) el ejercicio que Onfray ofrece en este asunto. Entremos pues, a abordar la forma de la *escultura de sí* que Onfray hace como Condotiero en tanto personaje conceptual. ¿Cómo construye Onfray al Condotiero como *escultura de sí*?

El Condotiero de Onfray no podría ser sino un ateo declarado abiertamente. ¿En qué sentido es ateo? Se parece más a un Epicuro y su *rebeldía metafísica* y a un Montaigne con su *cuerpo ateo* que a Meslier y sus declaraciones contra la teología. El Condotiero, tanto histórico como personaje conceptual, no reconoce nada que se asemeje a una teonomía.³¹⁴ Si, por ejemplo, el lenguaje es, según Nietzsche, un contrato social,³¹⁵ el Condotiero no puede hacer otra cosa que transgredirlo y crear el propio, volverse poeta. Todo aquello que sea gregario³¹⁶ le parece desagradable y Onfray afirma en torno a este asunto:

Ateo, para empezar. Ateo gozoso y desafiante, enemigo de cuanto liga y religa, enamorado con pasión de lo que separa y abre abismos, instala diferencias, exagera las singularidades, el

³¹³ M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 62.

³¹⁴ Cf. N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 44. Donde el pensador afirma: “[...] ni temen a Dios ni tienen buena fe para con los hombres; de modo que el Príncipe no podrá retrasar su caída más que demorando el poner a prueba su valor”.

³¹⁵ Vid. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*.

³¹⁶ Cf. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 226. Donde el filósofo describe: “El espíritu gregario no ocupa su posición por razones, sino por hábito; si es, por ejemplo, cristiano, no es que haya comparado las diversas religiones y haya elegido entre ellas; si es inglés, no es que haya decidido por Inglaterra, sino que ha encontrado ya existentes la cristiandad e Inglaterra y las ha admitido sin razonar, como un hombre que ha nacido en un país de viñedos llega a ser bebedor de vino”.

Condotiero es lo contrario del espíritu religioso que se define como un fanático de los lazos y, por tanto, de garrotes y ligaduras.³¹⁷

El Condotiero es ateo, no por negar la existencia de Dios, sino por ser incapaz de juntarse y fundirse (como la *platija*³¹⁸) en un conjunto que absorba su individualidad. Las prácticas que “ligan y religan” como lo es la política, la religión, lo sectario, etc., le parecen desagradables.

Líneas atrás se advirtió respecto la admiración de Nietzsche por los Condotieros y el uso de la *virtú* en oposición a las virtudes cristianas.³¹⁹ La *virtú* es una manera en que los Condotieros transgredían al cristianismo, es decir, ésta es otra forma en que se manifiesta su ateísmo. Sin embargo, antes de atender las diferencias sustanciales entre *virtú* y virtud cristiana, habría que ver sus semejanzas, pues, no se necesita mas que una mirada para notarlas.

Ambas tienen un mismo origen etimológico, el cual es “virtus” o ἀρετή³²⁰ (que también se utiliza como la célebre “areté”) en griego y en latín “vir”³²¹, y ambas apuntan a la “fuerza”, “poder” o “habilidad”. Véase, por ejemplo, el sentido que se le da a palabras como vigoroso, virilidad y, evidentemente a “virtuoso”. Sin embargo, debido a que lo “viril” se asocia principalmente con el carácter masculino, Onfray advierte: “Entiendo la virilidad como aquello que define lo humano del hombre. Como este libro [*Escultura de sí*] está escrito en primera persona, se refiere al género masculino. Pero puede ser leído en género femenino. Todo dependerá del lector.”³²²

³¹⁷ M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 46.

³¹⁸ *Supra*.

³¹⁹ Cf. F. Nietzsche, *El anticristo*, § 2. Donde permite ver su postura al respecto cuando afirma : “¿Qué es bueno? –Todo lo que eleva en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en los hombres. ¿Qué es malo? –Todo lo que procede de la debilidad. ¿Qué es felicidad? El sentimiento de que el poder *crece*, de que una resistencia ha sido superada. *No* la satisfacción, sino la obtención de más poder: *no* la paz en general, sino la guerra; *no* la virtud sino la excelencia (la virtud al estilo del Renacimiento, la *virtú*, la virtud libre de moralina”.

³²⁰ J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía de bolsillo*, p. 836.

³²¹ José Abad, *La “virtú” según Maquiavelo: significados y traducciones*. [En línea]: <https://www.um.es/tonosdigital/znum15/secciones/estudios-1-maquiavelo.htm> [Consulta: 4 de Noviembre, 2018]

³²² M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 157.

La aparición del término *virtú* se lo debemos, según Abad, a Maquiavelo. Véase lo que afirma al respecto:

En resumen, y simplificando drásticamente, Maquiavelo rompió con la tradición moral al llevarse el concepto de «virtù» a la órbita de la «técnica» y la «utilidad»; concretamente, de la «utilidad política». Para Maquiavelo, la virtù es un conjunto de cualidades que le permiten al caudillo vencer los obstáculos del presente y (pues la previsión más que la prudencia es un rasgo del virtuoso) hacer frente a cuantos tropiezos pueda depararle el futuro. La virtù está directamente asociada con la voluntad y la inteligencia, la acción y la destreza; es conocimiento y sagacidad, pero no presunción, y es arrojo y competencia, pero no temeridad. Posiblemente, por sí sola no basta para acometer grandes acciones, pero sin ella no somos nada.³²³

Aunque el concepto haya sido acuñado por Maquiavelo, el filósofo italiano no inventó nada nuevo sino que agarró de la antigüedad las ideas más ennoblecedoras. En una palabra, Maquiavelo ennobleció lo que el cristianismo corrompió.

Es necesario ser aún más drásticos. Maquiavelo dotó del sentido más noble a la palabra *virtú* ante la idea de “virtud cristiana”. ¿Cuál o cuáles son dichas virtudes? Abad apunta a que son las célebres “virtudes cardinales”: prudencia, justicia, templanza, contención, fe y caridad.³²⁴ Por otro lado, Onfray es más cínico (*kynico*) al respecto cuando afirma:

Lejos de las virtudes cristianas, esas lógicas empequeñecedoras, y en contra de la humildad que desmedra, la culpabilidad que corroe, la mala conciencia que socava, el ideal ascético que mata, el Condotiero practica una moral de la altura y la afirmación, una inocencia y una vitalidad que desbordan.³²⁵

Habrà que tener en mente dichas “virtudes cristianas”: la humildad, la culpabilidad, la mala conciencia y el *ideal ascético* para propósitos ulteriores. Por último, debe decirse que hay los elementos suficientes para sostener una postura propia. Ni Abad ni Onfray logran a vislumbrar el oxímoron que significa “virtud cristiana”. ¿Cómo decir que algo es “fuerte”, “poderoso” o “hábil” y al mismo tiempo afirmar que se “contiene”, que se es “humilde”, que se “desmedra” y que se “culpabiliza”? Nada que sea fuerte se culpabiliza o humilla a sí mismo. En realidad, la *episteme judeocristiana* imperó de tal forma sobre el pensamiento

³²³ J. Abad. *op. cit.*

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 21.

occidental que Maquiavelo, en lugar de afirmar una virtud única, se vio obligado a transgredir la llamada “virtud cristiana”. Es decir, hablar de “virtudes cristianas” es una contradicción mayúscula porque ningún cristiano puede ser viril; si se es viril no se es cristiano o; si se es viril y se autodenomina cristiano se es nihilista.

¿Cómo se manifiesta la *virtú* en el Condotiero de Onfray? Tiene que ser, según lo dicho, en una manifestación de fortaleza, pero ¿fortaleza ante qué? Ante la situación o, mejor dicho, ante cualquier situación. Para ello, el Condotiero necesita ser experto en el *kairós*.

¿Qué es el *kairós* como *virtú* del Condotiero? Antes que dar los elementos que abraza este concepto es acuciante señalar que el Condotiero no inventa el *kairós*, sino que tiene un antepasado, el cual Onfray identifica en la Grecia antigua: “Su ancestro es el filósofo griego al acecho del *kairós*, del momento propicio. El sofista destaca en esa destreza: observa, constata, mira, medida la situación, proyecta, decide y pasa a la acción.”³²⁶

Se dejó abierto el panorama de “Grecia antigua” porque se ha identificado que el *kairós* no era exclusivo del “filósofo griego” ni del sofista, sino que su origen se remonta a uno de los denominados “siete sabios”.³²⁷ Pítaco de Mitilene (600 a.C). Diógenes Laercio afirma al respecto: “Sentencia suya es ‘conoce el momento oportuno’”.³²⁸ El mismo Diógenes Laercio atribuye a Tales de Mileto (585 a.C) la misma lección, pero expresada de manera mucho más útil para nuestros propósitos: “En su momento oportuno todo resulta bien”.³²⁹ Posteriormente, los sofistas (a quienes Onfray remite) continúan enriqueciendo el concepto. Gorgias de Leontinos (485 a.C) fue el siguiente en retomar el *kairós*. Según la descripción del uso del *kairós* gorgiano ofrecida por Antonio Melero, el sofista lo lleva de la esfera metafísica y ética a la estética.³³⁰ Esto es relevante pues, el *kairós* visto bajo esa perspectiva podría resinificarse como: “En su momento oportuno, todo resulta bueno y bello”. Después de Gorgias, Protágoras de Ábdera (481 a.C), quien en sus *Antilogías*, cuya influencia sobre

³²⁶ *Ibid.* p. 43.

³²⁷ Cf. Carlos García Gual, *Los siete sabios (y tres más)*, p. 102. El autor afirma: “Se le conoce la máxima ‘conoce el momento oportuno’. Atender al *kairós* es recomendable siempre; y especialmente en política. La ocasión hay que cogerla por los pelos”.

³²⁸ Diógenes Laercio. *op. cit.* I, 79.

³²⁹ *Ibid.* I, 41.

³³⁰ *Vid. Sofistas*. Nota 29 de los fragmentos dedicados a Gorgias.

la *República* de Platón es absoluta, al grado de considerársele una copia de éstas,³³¹ retoma al *kairós*. Onfray sólo ofrece las aportaciones del *kairós* desde Aristóteles de Estagira (384 a.C) en su célebre obra *Ética a Nicómaco*.³³² Arcesilao de Eolia (318 a.C) perteneciente a la Academia de Platón en el periodo denominado como “medio”³³³ y no junto a su fundador, también retomó al *kairós*. Diógenes Laercio relata la siguiente anécdota al respecto: “En tales ocasiones él declinaba siempre las discusiones según pasaban las copas, y como Aridices le propusiera cierto tema y le rogara que se pronunciara sobre él, replicó: Pero justamente eso mismo es lo propio de la filosofía: el conocer el momento oportuno de cada cosa.”³³⁴ Aquello que es de sumo interés para nosotros es identificar que Aristóteles y Arcesilao ya otorgan al *kairós* una carga filosófica y no exclusivamente como sabiduría popular.

Con este breve recuento histórico en torno al *kairós* como doctrina espiritual y filosófica a lo largo de la “Grecia antigua” se pueden hacer dos observaciones: 1) que el posicionamiento de Onfray puede estar carente de elementos teóricos enriquecedores y, por ello, éstos serán aportados por nosotros para el análisis ulterior, y 2) la idea de *kairós* es sumamente compleja y profunda, por lo que podría ser análisis de otro trabajo, por ello, las observaciones advertidas se basarán exclusivamente en lo relatado anteriormente.

La idea central que se puede construir en torno al *kairós* como *virtú* es la siguiente: “una acción realizada en el momento oportuno es un acto filosófico de naturaleza ética y estética”. Aunque esto pueda ser una primera aproximación, sigue dejando abierta una situación evidente: ¿cuál es el momento oportuno? o ¿quién o qué decide que ese momento y no otro sea el oportuno? Y, ¿cómo una acción oportuna puede ser ética y estética al mismo tiempo? Las dos primeras preguntas pueden ser atendidas inmediatamente, mientras que la tercera será desarrollada de manera posterior.

³³¹ Diógenes Laercio, *op. cit.*, III, 17.

³³² Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1104 a.

³³³ Diógenes Laercio, *op. cit.*, IV, 28.

³³⁴ *Ibid.* IV. 42.

Se ha señalado, repetidas veces, que la *virtú* es una fortaleza. Si se agrega a ello que el *kairós* también lo es, sería inapropiado pensar que el Condotiero está a merced de una situación más fuerte que él y, por ello, espera a que el momento oportuno ocurra para que pueda actuar. Esperar humilde y sumisamente al momento oportuno resultaría ser una actitud sumamente cristiana. Ante esta situación, Onfray afirma:

Escenificaciones de energía, coreografías para fuerzas, danzas de flujos. La vida toma forma bajo la presión de la voluntad, el Condotiero esculpe su propia existencia. De hecho, la etimología apoya esta intuición: el Condotiero es un conductor, un artista del arte de conducir. ¿Qué o a quién? En el campo de batalla, en el combate o al asaltar una ciudad fortificada, no tanto a los demás como a sí mismo. Él mismo es el impulso, el camino, el trayecto y el fin. Se trata, entonces, de conducirse a sí mismo y querer peregrinar en compañía de uno mismo, solipsista, trágico, pero libre.³³⁵

Valdría la pena incitar al lector a que recuerde la descripción hecha, sobre todo, de Castruccio Castracani para asociar este asunto. Actuar en el momento oportuno es actuar sobre la existencia de uno mismo y sobre las circunstancias que lo rodean. El *sí mismo* (su cuerpo) desbordante es quien rige todas estas fuerzas. El *kairós* del Condotiero se manifiesta como la modificación y selección intencionada de *sí mismo* y del ambiente. En ese sentido, el Condotiero se asemeja al *erizo soltero*³³⁶ por su autonomía y, tal como señala Onfray, por su soledad y su libertad. Nada mide o valora al Condotiero sino que él es la medida y valoración de todas las cosas que conciernen a él mismo.³³⁷ El Condotiero se destaca sobre los demás para ser él mismo el primero que se valore.³³⁸ En una palabra; el Condotiero no espera el momento oportuno, el Condotiero crea el momento oportuno y actúa sobre su creación.

La conexión entre el *kairós* en su dimensión ética y su dimensión estética como acto filosófico se encuentra en un rasgo que Onfray le otorga al Condotiero; éste es el de un *alma bella*.³³⁹ Ésta permitirá entender el subtítulo de la obra que se está analizando: *Por una moral estética*. Cabe advertir que Onfray remite a tres pensadores para la construcción de esta idea: Georg Wilhelm Hegel (*Fenomenología del espíritu*), Johann Wolfgang von

³³⁵ M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 45.

³³⁶ *Supra*.

³³⁷ Cf. M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 142. El filósofo afirma: “El Condotiero, por ser dispendioso, ignora los relojes: es él quien decide su ritmo”.

³³⁸ Vid. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “De las mil metas y de la única meta”.

³³⁹ Vid. M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 130.

Goethe (*Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*) y Friedrich Schiller (*Sobre la gracia y la dignidad y Cartas sobre la educación estética del hombre*). El primero no será considerado para las siguientes observaciones por su estilo oscuro y esotérico, pues, nada sería más inconveniente que la interrupción del lenguaje diáfano que se ha procurado hasta ahora. Del segundo, sólo se retomará la introducción que Miguel Salmerón hace a su obra, pues, aunque existan elementos del *alma bella* en *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, son de naturaleza literaria y supondría un análisis más profundo y de otra índole. Por otro lado, el análisis en torno al *alma bella* puede considerarse como la transición entre la faceta “para sí mismo” del Condotiero hacia la faceta “para con sus allegados”. Esto se debe a que ésta tiene implicaciones morales y estéticas y, concebir éstas sin la participación de “los allegados” podría resultar complicado o, incluso, contradictorio.

Miguel Salmerón ofrece elementos que permiten contextualizar el surgimiento del concepto de *alma bella* en la introducción que realiza a la obra de Goethe. Salmerón afirma:

La ilustración hubo de resolver la problemática causada por el fin de los planteamientos de la autoridad. Éste trajo consigo la necesidad de superar ‘el trauma de la libertad’: la arritmia individualidad-objetividad, cuerpo y espíritu del proceso ilustrado. De ahí la proliferación de conceptos clave que armonizaran estas dos instancias: así en la metafísica se da el lugar al concepto de ‘mónada’, en teología al de ‘alma bella’, en antropología al de *humanité*, en ética al ‘imperativo categórico’ y en estética a la “norma del gusto”.³⁴⁰

El *alma bella* es, según este primer acercamiento, la reivindicación teológica en torno a la dualidad que suponía el cuerpo y el alma en la tradición religiosa. Sin embargo y, por evidente que pueda parecer, el Condotiero tiene un *alma bella* de carácter ateo. Se puede afirmar que Onfray invierte los valores del *alma bella* para ennoblecer lo que la *episteme judeocristiana* empequeñece.

La idea del *alma bella* en Schiller se sostiene en la noción de *gracia*. Debe entenderse que *gracia* toma una connotación estética más que religiosa. La *gracia* no es un don divino, sino una armonía entre las acciones internas y externas. Schiller utiliza el mito de Afrodita

³⁴⁰ Intro. Johan Wolfgang von Goethe, *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, p. 42.

y su cinturón³⁴¹ para hablar acerca de la *gracia*. A partir de una interpretación del mito, Schiller afirma: “El sentido explícito del mito griego es que la gracia se transforme en una cualidad de la persona y que la portadora del cinturón *sea* realmente amable y no sólo lo *parezca*.”³⁴² La *gracia* se trata, entonces, de una cuestión propia e intrínseca al *sí mismo* de quien la posee. No se puede aparentar ser agraciado. De ahí que resulte que la *gracia* produzca armonía entre lo que se es y lo que se hace. La *gracia* produce una fluidez y una armonía clara y estética entre las intenciones y los actos. Con la *gracia* las intenciones se vuelven perceptibles (estéticas) debido a la naturalidad de los actos.

Schiller critica a Kant porque considera que nada de esto sucede con sus ideas en torno al deber como una inclinación, sino que debe haber un placer cuando se cometan las acciones morales.³⁴³ En otras palabras, ¿quién podría seguir la dura y excesivamente rígida moral kantiana con placer? ¿quién podría, por ejemplo, entregar gustosa y armónicamente a un amigo prófugo a la policía con tal de no mentir respecto a su paradero y así cumplir con su estricto deber moral? Se debe haber caído en un ascetismo monacal³⁴⁴ para poder responder afirmativamente a esas preguntas. Todo ello nos aleja del *alma bella*.

Teniendo en cuenta la *gracia* y la crítica al ascetismo kantiano por su desgarramiento de todo lo que es emocional en favor de lo racional, se puede entender de manera clara la propuesta de Schiller respecto al *alma bella*:

Un alma se llama bella cuando el sentido moral ha llegado a asegurarse a tal punto de todos los sentimientos del hombre, que puede abandonar sin temor la dirección de la voluntad al afecto y no corre nunca peligro de estar en contradicción con sus decisiones. De ahí que en un alma bella no sean en rigor morales las distintas acciones, sino el carácter todo. [...] Por eso también, ella misma nunca sabe de la belleza de su obrar, y ya no se le ocurre que se pueda obrar y sentir de otro modo; en cambio, un adepto a la regla mora que todo la observe escrupulosamente, tal como lo exige la palabra del maestro [Kant], estará siempre dispuesto a dar las más estrechas cuentas de la relación entre sus acciones y la ley. [...] Pero en una vida bella todos esos contornos tajantes se han

³⁴¹ Cf. Robert Graves, *Los mitos griegos*, I. p. 97. Schiller también retoma el mito, sin embargo, para mostrarlo tan sintética y claramente como se desea, resulta más adecuada la siguiente versión: “Rara vez se podía convencer a Afrodita de que prestara a las otras diosas el ceñidor mágico que hacía que todos se enamorasen de su portadora, pues cuidaba con mucho celo su posición”.

³⁴² F. Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad*, p. 11.

³⁴³ *Ibid*, p. 40.

³⁴⁴ Cf. *Ibid*. p. 42. Donde el autor afirma: “En la filosofía moral de Kant la ideal del deber está presentada con una dureza tal, que ahuyenta a las Gracias y podría tentar fácilmente a un entendimiento débil y buscar la perfección moral por el camino de un tenebroso y monacal ascetismo.”.

esfumado. [...] Es, pues, en el alma bella donde armonizan la sensibilidad y la razón, la inclinación y el deber, y la gracia es su expresión en lo fenoménico.³⁴⁵

Schiller otorga un carácter bello al ascetismo kantiano. Pretende hacer que obremos según la razón de forma bella. Sin embargo, tal como se advirtió líneas atrás, lo conveniente del *alma bella* para el Condotiero resulta en que él es su ley pues goza de autonomía. La armonía que provoca la *gracia* sigue al *sí mismo* que es el Condotiero. El *sí mismo* íntegro, atómico e individual incluye a la dimensión volitiva y a la racional para crear un cálculo u omitirlo por completo para darse normas a *sí mismo*. El Condotiero, poseedor de *sí mismo* y de un *alma bella*, goza actuando conforme a su ley y, según lo dicho en el capítulo anterior en torno al hedonismo ético, hace que “los allegados” gocen consigo. Así pues, ¿quiénes son “los allegados” que gozan de manera bella con el Condotiero de la armonía entre su ley y sus acciones?

Lo más importante que hasta ahora se ha omitido es la explicación a la denominada faceta “con los allegados”, ¿quiénes son éstos? Hablar del “prójimo” resulta en una contradicción mayúscula debido a la connotación cristiana que tiene la palabra. Hablar exclusivamente de “amigos” reduce demasiado todo aquello que pretende abarcarse. Hay, pues, dentro de “los allegados” distinciones claras que Onfray realiza en torno a la vida del Condotiero más allá de *sí mismo*.

Onfray denomina *círculos éticos* a la propuesta teórica y (sobre y ante todo) práctica que sirve para combatir el ascetismo que supone el cristianismo con su engañosa y empuñecedora moral de “amor al prójimo”. Ante los ojos inocentes, “amar al prójimo como a uno mismo” o la versión coloquial de esa moral que podríamos traducir con reservas en un “haz el bien sin ver a quien” puede resultar buena y honorable con un carácter que roza lo santo.

Entonces, ¿por qué esta “virtud cristiana” engaña? Engaña porque pretende hacer pasar por virtud aquello que es reconocido como vicio.³⁴⁶ Dígase más claro: aquello que impulsa el “amor al prójimo” no es sino el más bajo egoísmo, pues ¿para qué amarlo?:

³⁴⁵ *Ibid*, p. 45.

¿Qué significa esa fórmula? En primer lugar, que el otro no es un fin, que no se lo ama por sí mismo, porque sea él, sino como medio para otra cosa, o sea, Dios. ¿El tercero? Un escalón para llegar a Dios”. El otro no es amado por sí mismo, sino porque permite ante todo decirle al Creador que amamos a su criatura. Al amar al otro, es a Dios a quien amo: la práctica de la moral se resume en la oración.³⁴⁷

El cristiano que sigue esa fórmula reconoce que el tercero no valdría para él si Dios no existiese. En una palabra, el egoísmo que es reconocido como uno de los peores vicios no es sino el motor de su supuesta caridad. Y, aún así, su egoísmo es sumamente bajo, nada aristocrático³⁴⁸ y demasiado cristiano.

Por otro lado, ¿por qué esta virtud empequeñece? Será útil analizar la frase coloquial “haz el bien sin ver a quien” que nos resulta análoga a “ama al prójimo”. Es claro que hay quienes pueden cegarse de tal forma que no importe si hacen el bien a uno o a otro, pero, ¿qué hay detrás de toda ceguera emocional? Un evidente *ideal ascético* que deriva en un *sí mismo* que se goza desgarrado. “Hacer el bien sin ver a quien” invita a la negación del *sí mismo* desbordante que afirma que aquel tercero me parece aborrecible ¿Cómo amar a un ladrón, a un delincuente, a un asesino o, simple y llanamente, a quien me parece indigno de ser amado y, al mismo tiempo, sentirme pleno con esa negación de mí mismo? Onfray pregunta: “¿Amar a éstos? ¿Y por qué?”.³⁴⁹ No hay un por qué si no hay un cielo y, debido a que el Condotiero es ateo, no “hace el bien sin ver a quien” porque implicaría el empequeñecimiento de su ser.

Entonces, ¿habría que imaginar al Condotiero como un desalmado con el prójimo? Es mejor imaginarlo con una ternura excesiva para con los amigos, quienes se encuentran en el primer escalón de los *círculos éticos* y cuya base es una “ética aristocrática y selectiva” ¿Qué quiere decir eso? Que en el *círculo ético* no hay lugar para quien no desee ser amigo y, a su vez, que el amigo es escogido.

³⁴⁶ *Supra*.

³⁴⁷ M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 110.

³⁴⁸ Cf. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 265. Uso el término según lo expuesto por el filósofo alemán: “El aristócrata acepta su propio egoísmo como un hecho, sin escrúpulos de conciencia, sin el menor sentimiento de dureza, de violencia, de capricho, sino más bien como una peculiaridad que debe hallarse basada en la ley primordial de las cosas”.

³⁴⁹ M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 111.

¿Qué es el *círculo ético* y cómo se construye? El círculo supone un epicentro que sirve como punto de referencia para delimitar lo próximo y lo lejano. Dicho epicentro no puede ser otro que el Condotiero. Él determina, según las inclinaciones de su *sí mismo*, quién es el más próximo a él. Onfray divide de la siguiente manera las distancias al epicentro:

Las afinidades superiores son la amistad y el amor: primer círculo. Y según el principio de entropía, los demás contienen a los seres con los que mantengo relaciones de fraternidad, camaradería o simpatía: segundo círculo. Luego vienen los que proceden de la vecindad y demás relaciones obligadas: el trabajo, la vivienda y todas las formas que toman los conjuntos sociales en los que cada uno participa: tercer círculo. Hasta aquí las variaciones sobre el tema positivo. Más allá, hay algo así como un cuarto círculo, pero que es más un espacio definitivamente abierto al vacío en el que se juegan las degradaciones que van de lo neutro a lo negativo. Neutros son los desconocidos, los anónimos, el paseante baudeleriano, aquellos cuyo nombre desconozco. Negativos son los enemigos, los sujetos a los que nuestro desprecio mantiene a la máxima distancia a la espera de que esa pasión se transforme en olvido,³⁵⁰ virtud aristocrática superior al desprecio que nos encadena todavía al otro, de una forma desagradable.³⁵¹

A partir de estas distinciones entre el “amigo” (primer círculo), el “simpatizado” (segundo círculo), los “vecinos obligados” (tercer círculo), los neutros y los enemigos (cuarto círculo) se puede combatir la moral ascética cristiana del “amor al prójimo”. La práctica de los *círculos éticos* supone la reivindicación patética (del *pathos*) ante la ceguera emocional. El *contrato hedonista* sirve bien para con los tres primeros círculos y la dimensión histórica del Condotiero confirma esta afirmación cuando se recuerda que son “terribles con los enemigos y amables con los amigos”. Por último, es necesario enfatizar que la descripción que se ofrece en torno a los *círculos éticos* permite entender que la faceta que se está analizando cuya denominación es “para con los allegados” se abre en una amplia gama de significados al respecto.

El panorama que se abre con los *círculos éticos* y la noción del *alma bella* permite entender la naturaleza ética y estética del Condotiero. Los tres primeros niveles de los *círculos éticos* serán quienes gocen del carácter apasionante y apasionado³⁵² del Condotiero como un ser que ha interiorizado y posteriormente exterioriza la armonía de sus intenciones y sus actos. La *gracia* hace que la fluidez de sus movimientos sea fácil de apreciar como experiencia

³⁵⁰ *Supra*.

³⁵¹ M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 169-170.

³⁵² *Ibid*, p.163.

estética según la gradación que se tiene dentro del *círculo ético*. Los amigos gozarán más del Condotiero, los del segundo nivel también pero en menor grado y de esa forma hasta llegar al nulo disfrute del Condotiero que supone para los del cuarto círculo.

El resultado visible de lo anterior es la *magnanimidad* del Condotiero.³⁵³ El concepto de la *magnanimidad* es sumamente aristotélico y, como tal, es el punto medio entre dos defectos: la vanidad por exceso y la pusilanimidad por defecto. La tensión se sitúa entre lo que el individuo cree merecer y de lo que es digno realmente. El vanidoso se considera digno de grandes cosas pero no es digno de ellas; el pusilánime puede ser digno de grandes cosas pero se considera indigno de ellas y el *magnánimo* se considera digno de grandes cosas y lo es.³⁵⁴ Todo aquello que se juzga como digno o indigno según las pretensiones se basa, sobre todo, en la percepción de los demás. Por ejemplo, quien se diga amable y no lo sea para con los demás, será vanidoso; quien sea amable con los demás y no lo reconozca o lo demerite, será pusilánime y; quien sea amable con los demás y tenga su confirmación, será *magnánimo*. En su *magnanimidad* el Condotiero ofrece el espectáculo de “sí mismo” desbordante. No se puede ser *magnánimo* si no se es *pródigo*.

Onfray ofrece unas antípodas sumamente útiles para atender el asunto de la *prodigalidad*: el *burgués* y el *artista*. No es difícil imaginar el rostro del *burgués* si se utiliza el término de manera cotidiana. Es decir, la idea de una persona con los “medios de producción” que desea tener más y utiliza éstos para explotar a los demás en aras de sus fines egoístas puede servir como primera aproximación. El *burgués*, afirma Onfray: “[...] no se cansa de amontonar, confeccionar tesoros, y calcular dividendos y beneficios”.³⁵⁵ La lógica que rige al *burgués* es la de tener. Por otro lado, el *artista* es un creador innato de obras. Si se alude a la etimología, todo artista es un “poeta” (*poieisis*). Se preocupa exclusivamente de generar obras cuando su *sí mismo* es genuino. El júbilo que le provoca su quehacer es la generación y no la captura. La lógica del *artista* es la de ser.

³⁵³ *Ibid*, p.127

³⁵⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1123b-1124a.

³⁵⁵ M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 107.

Cuando se es *artista*, el reconocimiento otorgado por los demás no es el motor de su profesión. Los aplausos podrían o no aparecer y el *artista* no dejaría de crear. Su creación es su regalo desinteresado a los demás. Su lógica, la del ser, resulta ineluctablemente también en un otorgar.³⁵⁶ La *prodigalidad* en el *artista* se vuelve armónica y nada forzada. Onfray afirma al respecto: “Dar es disfrutar y gastar es gozar, porque en esta práctica se presenta toda la exhibición del exceso que fascina allí donde, a veces, escasea lo estrictamente necesario”.³⁵⁷ El *burgués*, por otro lado, con su vehemencia por el atesoramiento es incapaz de gozar cuando da.

La *prodigalidad* como resultado del carácter *artista* y *magnánimo* del Condotiero sirve, como se advirtió líneas atrás, para gozar y hacer gozar con las personas cercanas a los primeros niveles de los *círculos éticos*. Sin embargo, hay una segunda función que pueden cumplir esos elementos para con elementos del cuarto nivel del *círculo ético*. Se trata, pues, de la forma en que el Condotiero pasa a ser un individuo que podría ser juzgado de *aislista* según su carácter político por quedarse exclusivamente en los primeros niveles de su *círculo ético*. Llamémosle a esta segunda función como la “*prodigalidad política*” y, como se puede prever, su dirección es la del cuarto *círculo ético*, es decir, hacia los desconocidos, a los neutros y, ¿por qué no? a los enemigos también. ¿Con la *prodigalidad política* se pretende contradecir a Onfray respecto a su crítica de la moral del “amor al prójimo”? La intención no es esa, sino hacer notar que el Condotiero no es esclavo del resentimiento y es capaz de actuar por la defensa de cualquier ser ontológicamente valioso por su carácter sensible. Es decir, habrá que recordar los elementos del *hedonismo político* para entender que no se pretende meter al “prójimo” en los primeros niveles del *círculo ético*, sino que es un quehacer eminentemente ateo (según lo dicho en el capítulo anterior). Las siguientes observaciones pueden ser consideradas ya como parte de la tercera faceta del análisis filosófico del Condotiero también denominada la “*faceta política del Condotiero*”. En esta última faceta se pretende hacer aún más evidente las consideraciones realizadas en el primer capítulo respecto al carácter *anárquico* del pensamiento de Onfray que, en este caso,

³⁵⁶Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. “De la virtud que hace regalos”. Donde el filósofo afirma: “Rara es la suprema virtud, ella es inservible y brillante, y suave en su fulgor: una virtud que regala es la virtud suprema”.

³⁵⁷M. Onfray, *Escultura de sí. Por una moral estética*, p. 127-128.

se materializan en el Condotiero. Esta interpretación se valida con lo que Onfray afirma al respecto:

En *La escultura de sí* he presentado el retrato de esta figura [el Condotiero], que no es verdugo ni víctima, sino dueña de sí misma de una radiante soberanía. En ese libro proponía una ética previa a esta política que provee estilo y verticalidad radical cuando la hora, los tiempos y la época se centran, si no en el estadio reptil, al menos, y de forma generalizada, en el del cuadrúpedo.³⁵⁸

La faceta política del Condotiero se basa en la creación de *asociaciones egoístas* que permiten hacer frente y bajar del monopolio del poder a quienes fomentan la decadencia desde ahí. Donde sea que el Condotiero se posicione encontrará un lugar digno de empezar su guerra. Cualquier espacio sirve para hacer *resistencia*. ¿Qué hay que entender por *resistencia*? Onfray afirma: “Resistir, ésto es, nunca colaborar, jamás ceder, ni por un instante perder de vista lo que constituye la fuerza, la energía y el poder del individuo que dice ‘no’ a todo lo que tiende a debilitar su imperio, cuando no la pura y simple desaparición de su identidad.”³⁵⁹ Crear espacios de *resistencia* significará, pues, estar a la perpetua defensa de lo que identifica a cada uno con su ser y con su identidad ante aquellas *máquinas antropofágicas* que pretenden alienar al individuo. Éstas, como se vio en el capítulo anterior, se suelen nombrar como el Trabajo, la Patria, la Familia, la Escuela, etc. Son, para recordar, aquellas que pretenden la *civilización*.

Véase la *resistencia* también desde su etimología y la siguiente observación. “Existir” significa “estar afuera” debido a que se conforma del prefijo “ex” (fuera) y el verbo “sistere” (estar) y, de la misma forma, “resistir” se compone del prefijo “re” (repetir o volver”) y el mismo verbo señalado. *Resistir*, entonces, quiere decir “volver a estar”. Se trata, pues, de “volver a estar” en pie una vez que nos hayan tirado, “volver a estar” consigo mismo después de haber sido alienado, etc. La exigencia de Onfray respecto a “no debilitar el imperio” y “evitar la desaparición de la identidad” puede ser resignificada una vez que se entiende que la *resistencia* sólo puede acontecer en voluntades fuertes y, como tales, pueden caer ante los embates y las vicisitudes, sin embargo, se “volverá a estar” en aquella individualidad que se afirma a *sí misma*; es decir, se *resistirá*.

³⁵⁸ M. Onfray, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, p. 204.

³⁵⁹ *Ibid*, p. 207.

En los siguientes apartados de este capítulo se desarrollarán las manifestaciones más claras respecto al quehacer político del Condotiero pues se puede anunciar que éstas son de carácter educativo. Mientras tanto, se puede proceder con el análisis educativo de la figura del Condotiero.

Hay dos formas en que se puede entender al Condotiero como figura educativa. La primera consiste en entender al Condotiero como un “ideal de hombre” del cual nos podemos servir para emular ciertas características que Onfray deposita en él. Esta opción puede resultar atractiva, sin embargo, no es conveniente porque supone un ejercicio epigonal. La segunda forma, aquella por la que optamos, radica en concebir al Condotiero como un *anti-modelo*. Es acuciente aclarar ambas posturas.

El Condotiero como *personaje conceptual* implica la idealización en la que Onfray decanta en una figura sus anhelos y pretensiones. Si se tratase de un *ideal de hombre* debe dirigirse a Onfray exclusivamente. Dígase más claro: el Condotiero es el *ideal de hombre* de Onfray.

Los elementos que constituyen al Condotiero y se desarrollaron líneas atrás, tales como: la *magnanimidad*, el *alma bella*, la *prodigalidad*, la *gracia* y todos los demás elementos que fueron excluidos en el análisis le sirven a Onfray para constituirse como individuo filosófico. Esto no quiere decir que, quien lo desee, no pueda apropiarse de estos elementos porque Onfray los desarrolle en una obra. Sin embargo, deseárselos todos sin una postura crítica implicaría subsumirse ante el Condotiero. En una palabra, hay que tomar lo que nos sirva; repensar lo que nos incomoda y desechar lo inútil para la propia formación o, si se prefiere, para la *escultura de sí*.

Una actitud de esa índole traería consigo una lectura más nietzscheana³⁶⁰ y, por ello, más congruente con el sentido que se desea para el Condotiero como *anti-modelo*. ¿Qué se quiere dar a entender cuando se habla de un *anti-modelo*? Se busca utilizar los conceptos

³⁶⁰ Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “De la virtud que hace regalos”. El filósofo alemán siendo Zaratustra afirma: “¡Ahora me voy solo, discípulos! ¡También vosotros continuad solos! Así lo quiero yo.”.

que el mismo Onfray utiliza como (“Antimanual de filosofía” y “Anti-república”) para generar un concepto que no abrace y constriña el significado, sino que posibilita la valoración del mismo. Onfray afirma al respecto:

¿Dónde se encuentra justificado el “anti” de *Antimanual de filosofía*? En la concreción de preguntas del programa; un error mayor en un mundo que piensa el universo filosófico como una religión de lo abstracto que se contiene en ideas, en conceptos, en noumenos, en cosas en sí.³⁶¹

Para ampliar el panorama respecto al Condotiero como *anti-modelo* en tanto que concepto hay que aprovechar la línea de pensamiento que Onfray sigue e identificar en ésta a Stirner y sus aportaciones. Él afirma respecto a su Único:

El Ser, el Pensamiento, el Yo no son más que conceptos *indeterminados*, que reciben su determinación por medio de otros conceptos, esto es, por medio de un desarrollo conceptual; el Único, en cambio, es un concepto *sin determinación*, y no se puede volverlo más determinado por medio de otros conceptos ni darle un ‘contenido más preciso’: no es el ‘principio de una serie conceptual’, sino una palabra o un concepto que, como tal palabra o concepto, es incapaz de todo desarrollo. El desarrollo del Único es el desarrollo propio tuyo y mío, un desarrollo de todo punto *único*, dado que *tu* desarrollo no es en absoluto *mi* desarrollo.³⁶²

Siendo así, tanto el Único y el Condotiero (también el “Superhombre”) entran dentro de la categoría de *conceptos sin determinación* si se da la lectura de éstos como *anti-modelos*. Aquello que se depositará sobre el Tú como concepto es tu *desarrollo*, tu *escultura de sí* o la *superación de ti mismo*.³⁶³ Si al final resulta más conveniente para el *desarrollo* abandonar por completo al Único, al Condotiero y al Superhombre, de tal forma que el *sí mismo* se imponga, todos éstos habrán cumplido su objetivo de *anti-modelos*.

Onfray no presenta a su Condotiero como el *anti-modelo* que aquí se ha planteado. Sin embargo, hay los elementos suficientes para desarrollarlo de esa forma, puesto que mostrarlo bajo la primera lectura implicaría la contradicción de cada palabra expuesta hasta el momento. A pesar de ello, el ejercicio de *sí mismo* que Onfray hace sobre el Condotiero

³⁶¹ M. Onfray, *Rendre la raison populaire. Université populaire, mode d’emploi*, p. 46. (Traducción propia) El original en francés: “Où donc se trouve justifié l’”anti” d’Antimanuel de philosophie? Dans l’abord concret des questions du programme, une faute majeure dans un monde qui pense l’univers philosophique comme une religion d’abstrait qui se contente d’idées, de concepts, de noumènes, de choses en soi.”

³⁶² M. Stirner. *Escritos menores*. p. 95

³⁶³ Cf. F. Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. “De la superación de sí mismo”. Donde el filósofo alemán invita: “En verdad, yo os digo: ¡no hay un bien o un mal que sean imperecederos! Tienen que superarse siempre a sí mismos, a partir de sí mismos”.

se considera una muestra ejemplar de todo lo que el *anti-modelo* pretende. En ese rubro puede decirse que es mejor que el Superhombre y el Único, puesto que ninguno permite una dilucidación tan clara como la del Condotiero. En una palabra, se considera al Condotiero como el mejor *ejemplo* de un *anti-modelo* y no, por el contrario, un *modelo* de lo que se debe ser.

Una vez desarrollado el análisis filosófico y, a partir de éste, también el educativo en torno al Condotiero como *personaje conceptual* se puede continuar con el siguiente apartado bajo el entendido de que se sabe que el Condotiero es Onfray. Así pues, veamos qué hace y piensa Onfray, un Condotiero en la educación.

4.2 El propósito de aprender filosofía

El objetivo implícito en el planteamiento de este apartado es el de responder qué se entiende por “filosofía” pues a partir de ahí se podrá entender cuál es la finalidad de hacer de la filosofía un objeto digno de ser puesto en la mesa en torno a la educación. Es decir, cuál es el sentido y significado que se le otorga a la enseñanza y aprendizaje de la filosofía.

Onfray identifica una serie de elementos alrededor de la filosofía en nuestra época que permiten plantear el siguiente panorama. El primero, sobre el cual no nos vamos a detener, es el fin de los grandes discursos ideológicos que ofrecían a las masas una visión totalitaria de la sociedad y que podemos identificar principalmente con estos nombres; cristianismo, socialismo y marxismo. La fecha de caducidad de dichos discursos totalizantes fue 1989 con la caída del muro de Berlín.³⁶⁴ El segundo elemento merecerá mayor atención pues se trata de la *filosofía hegemónica* como tradición, la cual no ha respondido de manera adecuada ante la demanda de perspectivas y propuestas ideológicas que se presentan ante la muerte de los grandes discursos totalitarios. El tercer elemento se identifica en una respuesta decadente, sin consistencia metodológica y con fines dudosos o hipócritas que, por el momento, denominaremos como *filosofía rosa*. Ante este contexto en torno a la

³⁶⁴ M. Onfray, *Rendre la raison populaire. Université populaire, mode d'emploi*, p. 37-38.

filosofía, Onfray ofrece una propuesta que es digna de atención. Ésta, como se pretende demostrar, está tan estrechamente vinculada con el quehacer educativo que no sería posible filosofar sin educar ni educar sin filosofar.

La noción de *filosofía hegemónica* tiene distintos sentidos que vale la pena señalar. En primer lugar, se trata del impacto cultural que los “grandes filósofos” han tenido a lo largo de la historia para dar una perspectiva general de la misma. Véase, por ejemplo, que el eco de nombres como Platón, Aristóteles, San Agustín, Kant y Hegel resuena en la mayoría de los oídos, además de ser indispensables en la mayoría de los manuales de filosofía.

Todos estos grandes nombres son, para Onfray, la continuación de una misma línea de pensamiento cuyas bases generales son el idealismo, el antisensualismo, el desprecio de la *hedoné* y, sobre todo, la legitimación ideológica de la *episteme judeocristiana* en prospectiva y retrospectiva desde la cronología de cada uno.

Un segundo elemento que se puede identificar en la *filosofía hegemónica* es el constante interés por los “grandes asuntos”³⁶⁵, es decir, hay poco cinismo en ella. Los asuntos más cotidianos son abandonados para atender cuestiones como: ¿Qué es el ser? ¿Qué es la Justicia en sí? ¿Qué es el hombre en sí? ¿Cómo se despliega el espíritu a través de la historia? ¿Qué es el tiempo? ¿Qué es la verdad?, etc., sin pretender que resolviendo estas preguntas se puedan atender las cuestiones primeras. En la *filosofía hegemónica* hay un espíritu muy aristotélico cuando afirma que hay dos tipos de seres constituidos en la naturaleza: los corruptibles y los incorruptibles; y, de los segundos dice: “Así pues, por poco que podamos alcanzar de los seres superiores nos resulta, sin embargo, más agradable, debido a lo valioso de su conocimiento [...]”.³⁶⁶ En una palabra, la *filosofía hegemónica* es teórica en exceso.

El tercer elemento deriva del anterior. Con ese deseo de conocer lo incorruptible, lo complejo y etéreo sucede que la *filosofía hegemónica* construye castillos de lenguaje

³⁶⁵ P. Sloterdijk, *op.cit.*, p. 227.

³⁶⁶ Aristóteles, *Partes de los animales*, 644b 5-35.

esotérico. ¿Qué es lo esotérico? Alude al carácter oscuro y decodificado exclusivamente para los iniciados en alguna materia. Al esoterismo de la filosofía lo acompaña un carácter incestuoso de la misma, del cual Onfray afirma:

Es cierto que algunos se automutilan: se disparan un balazo intelectual en el pie al considerar que, para merecer la etiqueta de filósofo, tienen que violar la sintaxis, maltratar la lengua francesa, crear neologismos a su voluntad, cultivar la oscuridad, aumentar lo nebuloso o preferir la verborrea, pero, al mismo tiempo, deploran no tener un público. [...] Cuando los filósofos se dirigen a los filósofos-vieja tradición escolástica que perdura-, producen debates técnicos y estériles, ejercicios de retórica que sólo son comprensibles para la casta de iniciados. Torneo verbal, enfoques técnicos, insultos cobardes [...].³⁶⁷

Dígame con toda la claridad posible: la *filosofía hegemónica* basa su quehacer en la construcción de “debates técnicos y estériles” que se vuelven asequibles exclusivamente a un grupo limitado de personas. La *filosofía hegemónica* no dista mucho de la práctica cerrada realizada en la Edad Media enfocada en hacer teología.

A la crítica realizada por Onfray a la *filosofía hegemónica* se vuelve pertinente agregar que él no es el primero en vislumbrar esta situación, sino que Nietzsche ya la vislumbraba. Mientras que Onfray denomina cínicamente “casta filosofuda”³⁶⁸ a los filósofos que practican dicha filosofía, Nietzsche simplemente los considera “metafísicos” y los dota de una “perspectiva de rana”:

Las realidades más sublimes deben tener otro origen, un origen que les sea *peculiar*. No pueden nacer de este mundo efímero, engañoso, ilusorio y miserable, de esta enmarañada madeja de ilusiones y deseos. No, en el seno del ser, en lo imperecedero, en un dios oculto, en la “cosa en sí”, *ahí* es donde debe hallarse su principio, ahí y no en otra parte”. Esta manera de apreciar constituye el prejuicio característico en el que se reconoce a los metafísicos de todos los tiempos; este género de estimación se halla en el trasfondo de todos sus procedimientos lógicos; y partiendo de esta “creencia” se esfuerzan en llegar a un “saber”, a la cosa que, al final, será bautizada solemnemente con el nombre de “verdad” [...] perspectivas provisionales, tal vez tomadas además de un ángulo determinado, o de abajo arriba, en perspectiva de rana [...].³⁶⁹

Un último elemento pertinente que Onfray ofrece para caracterizar a la *casta filosofuda* es su adhesión ideológica al poder. En ese sentido hay, para Onfray, dos líneas filosóficas:

³⁶⁷ M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, p. 108-110.

³⁶⁸ *Ibid*, p. 104.

³⁶⁹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §2.

“...una remite a los filósofos aficionados al poder; la otra, a quienes lo *resisten*”.³⁷⁰ La *casta filosofuda* empieza con Platón, el *dionyiokolakes*³⁷¹ y le seguirán los mismos que se han nombrado: San Agustín, Kant³⁷², Hegel y se suman dos casos particulares: Sartre³⁷³ y Heidegger.³⁷⁴ Los otros filósofos, los rebeldes, los que *resisten* y que podemos identificar son, sobre todo, los protagonistas de la *Contrahistoria de la filosofía*. Sin embargo, explicar las razones por las que cada filósofo pertenece a cada línea supondría un trabajo de una envergadura sin paragón, por ello bastará con quedarnos con la distinción planteada entre “filósofos aficionados al poder” y los “filósofos que lo resisten” y así evitar, en la medida de lo posible, hacer esas acusaciones de manera directa.

Ante toda esta degradación del quehacer filosófico recién descrita surge una postura antitética: la “filosofía rosa”. El término es una adaptación propia a partir de lo que Onfray denomina como *La biblioteca rosa*. Ésta es una de dos manifestaciones que se dan como contraposición a la *filosofía hegemónica*. La otra será el “café filosófico”.

¿En qué consiste la *biblioteca rosa*? Se puede considerar como el resultado de dos factores. El primero consiste en el deseo de satisfacer la inmediatez y el apuro de una vida líquida y sin consistencia ideológica. El segundo debe acreditarse a la *casta filosofuda* y su estimado esoterismo. De esa forma aparecen: “[...] breves tratados, pequeños compendios, que prometen asimilar con facilidad la historia del pensamiento occidental, o librillos que abordan las “grandes cuestiones” ¡en sesenta y cuatro páginas!”³⁷⁵ Éstos no contienen, para

³⁷⁰ M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, p. 55 (itálicas mías)

³⁷¹ Cf. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §3. Juego de palabras que usa Nietzsche para mofarse a la relación que Platón estableció con la realeza siracusana (Dión, Dionisio el viejo y Dionisio el joven) y la evidente similitud que esos nombres tienen con Dionisio, el dios del vino.

³⁷² Vid. M. Onfray, *El sueño de Eichmann. Un Kantiano entre los nazis*, En esta obra, Onfray deja ver las terribles potencialidades que el kantismo, en su dimensión de filosofía política, ofrece para la legitimación del nacionalsocialismo y cualquier otro totalitarismo. Véase lo siguiente: “El hecho de que en toda la obra de Kant no exista un derecho ético y político a desobedecer, ¿no nos da la clave de ese doble personaje infernal: el kantismo nazi? Ésta será mi tesis” p. 18. Confírmese esta aseveración con una de las más célebres obras de Kant, *¿Qué es la ilustración?*, donde afirma: “¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!”. p. 34. El “sexto principio” que Kant propone en su obra, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, dice: “...el hombre es un animal que, cuando vive entre sus congéneres, necesita de un señor.” p. 44. Ante lo cual, Onfray responde: “¿Por qué no un *Führer* (que significa “conductor”)?” p. 37. Con todo lo que la práctica política del *Führer* implica.

³⁷³ M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, p. 55.

³⁷⁴ *Ibid*, p. 120.

³⁷⁵ *Ibid*, p. 91.

Onfray, un trabajo suficientemente serio y profundo para ser considerados filosóficos. Éstos son, en cambio, la simple y vulgar mercantilización de la filosofía.

El otro fenómeno de la *filosofía rosa* es el *café filosófico*. Éste es un movimiento iniciado por Marc Sautet, filósofo francés, a finales del siglo XX. ¿En qué consiste el *café filosófico*? Es la respuesta ante el incesto académico de la *casta filosofuda* y pretende llevar, como a Sócrates le hubiera gustado, la filosofía a la calle o, en su defecto, a un café.

¿Cuál es el carácter “rosa” del *café filosófico*? Sucede lo mismo que con la *biblioteca rosa*, es decir, no hay un trabajo serio y profundo al respecto. En éste no acontece ni siquiera el resumen de una doctrina filosófica lista para ser publicada en Facebook, tal como lo ofrecía la *biblioteca rosa*; sino que es pura “barbarie”. ¿Por qué barbarie?

La etimología de “barbaro” sostiene un parentesco con “babeo”... Por lo tanto, con el “babero” de los infantes, el “bla bla” constituye la onomatopeya produciendo la palabra que nos interesa. El “barb” del balbuceo remite a cuando hay un movimiento de labios [...] Littré dice sobriamente para definir “barbarie”: El desarrollo de un discurso o palabras sin interés.³⁷⁶

Lamentablemente no tengo la experiencia suficiente para negar la crítica de Onfray, sino que, de hecho, la tengo para confirmarla. En el *café filosófico* no hay sino una plática sin profundidad ni sentido, verborrea sin interés, un sinfín de experiencias catárquicas sin un propósito de reflexión. En una palabra, el *café filosófico* tiene todo de “café” pero nada de “filosófico”.

Onfray identifica, en la denominada *filosofía rosa*, dos rasgos de los cuales su propuesta educativa se va a distanciar: es “populista” y “demagógica”.

¿Qué dice una filosofía *demagógica* y *populista*? Lo que el pueblo quiere escuchar para tener la impresión de ser filósofo a bajo coste; lo adula, le dice que basta con querer no para poder, sino para

³⁷⁶ M. Onfray, *Rendre la raison populaire. Université populaire, mode d'emploi*, p. 24. Es importante hacer notar la problemática que supone traducir del francés en este caso específico debido al término principal: “Bavarder”. Éste puede significar platicar, charlar o, más próximo a nuestros propósitos, “chismorrear”. Se ha decidido traducirlo por “barbarie” pues de esa forma se puede seguir el sentido que Onfray plantea en el discurso. (Traducción propia). En francés el original: “L’etymologie de “bavarder” entretient une parenté avec “baver”... Donc avec le “babil” des enfants, le “bla bla” constituit de l’onomatopée produisant le mot qui nous intéresse. Le “bab” du babil renvoie quant à lui au mouvement des lèvres [...] Littré dit sobrement pour définir “bavardage” : “Suite de discours ou de paroles sans intérêt.”

ser; que la filosofía puede ser ejercida por todos [...] que se trata menos de alzar el público hacia la filosofía que de lograr que ésta descienda hasta las estrechas posibilidades de las mayorías: es el reino de la deformación de la filosofía que, desde el café filosófico hasta la escritura de libros que la mercantilizan.³⁷⁷

Así pues, el resultado de la *filosofía rosa* como respuesta a la *filosofía hegemónica* no es la democratización de la filosofía, sino su completa corrupción y su decadente deterioro.

La propuesta educativa de Onfray en torno a la filosofía va a tomar, a partir de los elementos identificados entre la *filosofía hegemónica* y la *filosofía rosa*, un carácter “anti-dialéctico”. ¿De dónde proviene este carácter y por qué nombrarlo de esa forma? El ser *anti-dialéctico* es, para Deleuze, parte fundamental de una postura nietzscheana. Este rasgo, más allá de la adhesión o desacuerdo que Onfray pueda tener con Deleuze en torno a la interpretación de la obra de Nietzsche, sirve para tipificar de alguna manera la propuesta educativa del segundo. ¿En qué consiste, pues, lo *anti-dialéctico*? Deleuze afirma:

En Nietzsche la relación esencial de una fuerza con otra nunca se concibe como un elemento negativo de la esencia. En su relación con la otra, la fuerza que se hace obedecer no niega la otra o lo que no es, afirma su propia diferencia y goza de esta diferencia. Lo negativo no está presente en la esencia como aquello de donde la fuerza extrae su actividad: al contrario, resulta de esta actividad la existencia de una fuerza activa y de la afirmación de su diferencia.³⁷⁸

Deleuze muestra lo que entiende por “dialéctica” y, a su vez, lo que permite la *anti-dialéctica*. La primera consiste en la completa negación de una fuerza a otra donde todo se basa en la reactividad y no en la actividad de la primera. La fuerza negadora es capaz de *distinguirse* exclusivamente en función de la fuerza negada. Por ejemplo, la *filosofía rosa* es negación pura de la *filosofía hegemónica*, lo que da como resultado un polo constituido completamente por los rasgos contrarios de la fuerza negada. En ese sentido, la *anti-dialéctica* nietzscheana pretende la afirmación de sí mismo a través de la *distinción* y no de la negación.

Para confirmar y, sobre todo, para esclarecer el carácter *anti-dialéctico* del nietzscheanismo es necesario compararlo con lo que afirma el propio Nietzsche. De esa manera se podrá

³⁷⁷ M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, p. 112-113.

³⁷⁸ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 17.

identificar de manera diáfana dicho carácter en la propuesta de Onfray. El filósofo alemán, abordando la distinción entre la *moral de señores* y la *moral de esclavos*, afirma:

El aristócrata tiene el sentimiento íntimo de que *él mismo* determina sus valores morales, de que no tiene que buscar aprobación; él juzga. 'Lo que me es perjudicial, es perjudicial en sí mismo.' Tiene conciencia de que es él quien confiere honor a las cosas, quien *crea los valores*. Todo lo que encuentra en sí lo honra; semejante moral consiste en la glorificación de sí mismo.³⁷⁹

Aunque pueda parecer que, en lo tratado hasta ahora, podríamos identificar la *moral de esclavos* en la *filosofía rosa* y la *moral de señores* en la *filosofía hegemónica*, nada sería más erróneo que eso. Ambas caen, sin saberlo, en la *moral de esclavos* puesto que la afirmación de sí de cada una depende exclusivamente de la negación de otra. Ante la emergencia de la *filosofía rosa* la *filosofía hegemónica* la niega por su carácter endeble; mientras que la *filosofía rosa*, como ya se mencionó, es pura negación de la primera. La *filosofía hegemónica*, creyendo ser *aristócrata* por la ilusión de la *creación de valores*, muestra su *moral de esclavos* cuando niega la filosofía que la precede; ésta será la filosofía *existencial*. La negación que realiza la *filosofía hegemónica* a ésta última consiste en el desprecio a hacer del quehacer filosófico una serie ejercicios y justificaciones espirituales, pues su objetivo no es el desarrollo del espíritu sino la legitimación del poder y la construcción de conceptos oscuros y complejos. El carácter de la filosofía *existencial* será profundizado más adelante. Mientras tanto, la verdadera *aristocracia* no está, pues, ni en la *filosofía hegemónica* ni en la *filosofía rosa* sino que se encuentra completamente alejada de esta dialéctica; es decir, en una propuesta educativa basada en una filosofía *anti-dialéctica* que se sabe *distinguir*.

¿Dónde ver la *aristocracia* que implica la propuesta *anti-dialéctica* de Onfray? Si hasta este momento el asunto se enturbió un poco más de lo deseado se debe al carácter propio del término deleuziano planteado. Onfray, paradójicamente, cae en esta *anti-dialéctica* en contra de Deleuze pues la muestra con una claridad digna de reconocimiento cuando afirma: “[...] ni a favor ni en contra de la Universidad; ni a favor ni en contra del café

³⁷⁹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 260.

filosófico, sino en frente, en otro lugar, de otra manera, cada uno abocado a un trabajo que tiene sus razones de ser, sus cualidades y también sus límites.”³⁸⁰

¿Dónde se puede encontrar, de manera clara, la *distinción* que Onfray hace en su propuesta en relación con la *filosofía hegemónica* y la *filosofía rosa*? Puede decirse, con cierto tinte presuntuoso, que éstos se encontrarán en cada elemento que constituye la totalidad de la propuesta y, como resultado necesario, en la integridad de ella. Veamos punto por punto que se ha desarrollado hasta el momento en torno a la *filosofía hegemónica* y la *filosofía rosa* cómo Onfray logra dicha *anti-dialéctica*.

Retomando el primer elemento descrito en torno a la *filosofía hegemónica* que consiste, como se mencionó líneas atrás, en la selección políticamente intencionada para legitimar la *episteme judeocristiana* y, al mismo tiempo, desvirtuar cualquier alternativa de pensamiento, puede decirse que Onfray ofrece una afirmación de sí y de su postura filosófica a lo largo de su *Contrahistoria de la filosofía*. Esto se debe a que los filósofos seleccionados para ésta no son, en relación cronológica con los de la *filosofía hegemónica*, pura negación de éstos. Podría pensarse, para ejemplificar, una forma de hacer una *Contrahistoria de la filosofía* que no se base en lo propio de la *distinción* de la *anti-dialéctica*, la cual consistiría en hacer un *Anti-Platón*, un *Anti-Aristóteles*, un *Anti-San Agustín*, un *Anti-Kant* y un *Anti-Hegel*, empero, esta hipotética *Contrahistoria de la filosofía* sería demasiado negativa para ser hecha por un nietzscheano.

La *distinción* que propone la filosofía de Onfray se dirige al asunto del abordaje de los “grandes asuntos” por parte de la *casta filosofada* y de la *barbarie* practicada por la *filosofía rosa*. La primera es demasiado teórica y la segunda carece en exceso de ésta. El elemento que va a permitir hacer la *distinción* es el lenguaje. Onfray afirma:

Ninguna idea es tan compleja como para no poder ser expresada con palabras cotidianas- véase a Bergson-. Es cierto que los pensamientos más elaborados necesitan a veces palabras complejas, expresiones apropiadas y vocabulario técnico y específico. Pero una vez que se asocia un significante desconocido a su significado explícito, la dificultad se atenúa inmediatamente.³⁸¹

³⁸⁰ M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, p. 140.

³⁸¹ *Ibid*, p. 123.

De tal manera que la *distinción* que se logra radica en el respeto al lenguaje filosófico siempre y cuando éste haya sido utilizado cuando fuera exclusivamente necesario para construir una idea elaborada y, al mismo tiempo, el significado y sentido de dicho lenguaje haya sido expresado de tal forma que el interlocutor tenga un referente en su marco de referencia. Con ese parámetro en cuenta resulta fácil *distinguirse* de la práctica esotérica de la *casta filosofada* y de la barbarie de la *filosofía rosa*.

Los elementos *distintivos* señalados anteriormente atienden una faceta relativamente superficial con relación a los objetivos principales respecto a la *filosofía hegemónica* y la *filosofía rosa*. La primera es una legitimación y búsqueda de cercanía con las esferas del poder mientras que la segunda busca la mercantilización vulgar de la *filosofía*. La *distinción* que Onfray propone con su filosofía es de carácter *existencial*. Él afirma: “Yo estoy a favor de la restitución de ese espíritu de la filosofía antigua existencial”.³⁸²

Para distinguir con claridad la propuesta de Onfray como una perspectiva *existencial* con la cercanía etimológica que tiene con el “existencialismo” se vuelve acuciante retomar los orígenes de los cuales Onfray se adhiere para su pensamiento. Éstos apuntan, como él mismo expresa, a la filosofía griega.³⁸³

¿Qué se retoma de la filosofía antigua? Onfray reformula, en la ya mencionada *firma autobiográfica*, una idea característica, casi esencial, de los filósofos griegos del periodo clásico y helenístico; la armonía entre vida y discurso. Pierre Hadot permite ver el sentido del término *existencial* al mismo tiempo que atiende el asunto entre la vida y el discurso filosófico cuando señala:

El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. En segundo lugar, esta decisión y esta elección jamás se hacen en soledad: nunca hay filosofía ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad, en una palabra, de una ‘escuela’ filosófica y, precisamente, esta última corresponde entonces ante todo a la elección de cierta manera de vivir, a cierta elección de vida, a cierta opción existencial, que exige que del individuo un cambio

³⁸² M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 77

³⁸³ M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, p. 92-93.

total de la vida, una conversión de todo el ser y, por último, cierto deseo de ser y de vivir de cierto modo.³⁸⁴

A la idea de la *firma autobiográfica* se le suman ahora los siguientes elementos sustanciales: 1) El carácter consciente en tanto la elección del tipo de vida que se desea y, 2) La completa entrega al tipo de vida que se profesa, es decir, una “conversión”.

Antes de exponer cómo Onfray actualiza dicha noción de filosofía es necesario señalar el carácter *anti-dialéctico* de este posicionamiento. Si se pone la mirada sobre la postura de la *filosofía hegemónica* con sus funcionarios, la *casta filosofada* o los *metafísicos*, se considera que con su “perspectiva de rana” se han puesto a ellos mismos y a quienes educan por debajo de la Verdad, de la Justicia y de tantas otras entelequias. Es decir, la *filosofía hegemónica* empequeñece al hombre. Por otro lado, la *filosofía rosa* con su carácter populista y demagógico empequeñece a la misma filosofía y con ésta, también al hombre. En ese sentido, ninguna de las dos permite una educación *aristocrática*, virtuosa o ennoblecedora. En una palabra, la naturaleza *anti-dialéctica* de la renovación de algunos elementos de la filosofía antigua permitirá la educación de *señores* y no de *esclavos* en el sentido nietzscheano de los términos. En eso consistirá la *filosofía existencial* de Onfray.

Onfray no utiliza los términos de *señor* y de *esclavo*, sino que con una actitud amilanada y timorata prefiere nombrarlos como *vida filosófica* y *vida mutilada* respectivamente. El filósofo francés afirma respecto a su perspectiva *existencial*:

En filosofía, el sentido se aproxima al de la opción religiosa: una transfiguración espiritual. Y se podría bautizar como *conversión* la operación mental mediante la cual se abandona un estado de existencia –*vida mutilada*- por otro estado al que se aspira –*la vida filosófica*-.³⁸⁵

Hay varios elementos en esta observación que merecen nuestra atención. El primero consiste en enfatizar que la *filosofía existencial* sólo se “acerca” pero no es, de ningún modo, una actitud religiosa. De esto habrá que profundizar en el siguiente apartado. El segundo elemento es el claro señalamiento que Onfray hace respecto a la *conversión* según el sentido antiguo, el cual no significa otra cosa que “educación”. El ejemplo más célebre

³⁸⁴ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 13.

³⁸⁵ M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, p. 39.

de ello es de Platón cuando pone en boca Sócrates la siguiente afirmación: “Por consiguiente, la educación sería el arte de volver³⁸⁶ este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto [...]” .³⁸⁷ Sobre este elemento habrá que poner mayor atención en las siguientes líneas.

La fórmula es clara: una *vida mutilada* es una vida que no ha pasado por la reflexión de *sí mismo*, mientras que una *vida filosófica* supone la toma conciencia de la vida que se desea vivir. Para lograr una *vida filosófica* es necesario el conocimiento de *sí mismo* que, como se propuso líneas atrás, es el conocimiento del cuerpo que se afirma. En ese sentido, ¿cómo logra la *filosofía existencial* la tensión que exige el conocimiento de *sí mismo*? Onfray optará por la figura de Sócrates para llevar a cabo este objetivo.³⁸⁸ De él no retomará su ascetismo, de hecho critica esta faceta del filósofo ateniense,³⁸⁹ sino que admirará su quehacer como educador. Onfray afirma: “La lección socrática supone un camino claro: va hacia el crecimiento del saber, hacia el aumento del conocimiento, el fortalecimiento de la sabiduría, hacia el desarrollo de la inteligencia, hacia la construcción de sí.”³⁹⁰

Uno de los elementos que se pueden encontrar favorables en Sócrates es que mostraba un carácter para encontrar con quién dialogar, es decir, cualquiera era capaz de acercársele puesto que no había una cerrazón sistemática. Sócrates no practicaba el esoterismo propio de la *casta filosofada*. Esta naturaleza exogámica³⁹¹ será pilar para la *filosofía existencial*.

El segundo elemento que sirve para entender el quehacer educativo de Sócrates es, quizás, el más importante para esta propuesta. Al practicar la *mayéutica* que, como se mencionó

³⁸⁶ Cf. P. Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 78. Hadot comenta respecto a este “arte de volver” como la “conversión”.

³⁸⁷ Platón. *La república*. 518 a, d.

³⁸⁸ Vid. El *Antimanual de filosofía* lleva por subtítulo *Lecciones socráticas y alternativas*. En *Fisiología de Georges Palante* en el apartado denominado “Mayéutica e institución” plantea dos formas de enseñar la filosofía: La de Sócrates y la de Victor Cousin. Sobre la segunda se desarrollarán algunos elementos más adelante.

³⁸⁹ M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, p. 41.

³⁹⁰ M. Onfray. *Rendre la raison populaire. Université populaire, mode d'emploi*. p. 110. (Traducción propia). En francés el original: “La leçon socratique suppose le chemin clair : on va vers l'accroissement du savoir, vers l'augmentation de la connaissance, vers le renforcement de la sagacité, vers le développement de son intelligence, vers la construction de soi”.

³⁹¹ M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, p. 110.

líneas atrás supone el parto del *sí mismo*, Sócrates logra poner en tensión lo que cada uno cree que le es propio y lo desmiente para ver que no es así. El mejor ejemplo que se puede ofrecer al respecto es cuando Sócrates dialoga con Alcibíades el joven para descubrir su *sí mismo*:

Sóc.- Ahora bien, ¿podríamos reconocer qué arte mejora el calzado, sin saber lo que es el calzado?
Alc.-Imposible. Sóc.-Ni qué arte hace mejores anillos, si no sabemos lo que es un anillo. Alc.- Es cierto. Sóc.-Entonces, ¿podríamos saber qué arte le hace a uno mejor si no sabemos en realidad lo que somos? Alc.- No es posible. Sóc.- ¿Y es efectivamente fácil conocerse a sí mismo y era un pobre hombre el que puso esa inscripción en el templo de Delfos, o, por el contrario, es algo difícil que no está al alcance de todo el mundo?³⁹²

Con este método, Sócrates lograba que cada uno descubriera el *sí mismo* con el cual, como Onfray propone, cada uno pueda hacer *escultura de sí*. Sin embargo, no por ello se debe imaginar que Onfray cuando filosofa se dedique a interrogar a sus interlocutores de esa forma, sino que se trata de que el discurso permita que cada uno tensione los elementos dinamizadores de éste para consigo. En ese sentido se puede decir que el trabajo de Onfray no se dirige directamente al individuo sino a aquello que le puede ser o no ajeno: la *civilización*.

La propuesta filosófica de Onfray desarrollada a grandes rasgos en los capítulos anteriores tiene ese objetivo, a mi consideración, bien logrado. Por ejemplo: pensar en que por autodenominarse ateo se está libre de toda influencia de la *episteme judeocristiana* resulta bastante iluso pues Onfray muestra, sobre todo en *Tratado de ateología* y *La fuerza de existir*, que la mayor parte de nuestra *civilización* está impregnada por las ideas de dicha cosmovisión y que superarlas no es posible con la simple autodeterminación de ser ateo. En ese sentido se puede decir que la *filosofía existencial* está enmarcada en cada una de las obras de Onfray.

Acercarse a la propuesta de Onfray o de cualquier otro pensador que logre dicha tensión entre el *sí mismo* del espectador y la *civilización* será aquello que permita tomar conciencia de la propia existencia y posteriormente elegir el camino de vida que se desee. Es decir, con ese tipo de enriquecimientos culturales se puede conseguir una *vida filosófica* según lo

³⁹² Platón. *Alcibíades I*. 128e-129a

planteado por Onfray y Hadot o, como prefiero pensarlo desde una perspectiva nietzscheana, ser *señor*. Dígase con claridad: el ser *señor* implica en un primer momento el conocimiento de sí mismo para después proceder con el cuidado de *sí mismo* al que invita la *escultura de sí*, pues así se será *señor* de sí. No deberá interpretarse, por ningún motivo, que el *señorío* es ser dueño de otro.

Por otro lado, una *vida mutilada* supone el anverso exacto de la *vida filosófica*. En la primera no hay una tensión entre el *sí mismo* y la *civilización*. Es decir, hay un completo desconocimiento del cuerpo o, en su defecto, un cuerpo completamente dócil que es incapaz de hacerse escuchar. Sin embargo, no hay el suficiente pesimismo como para pensar que existe un cuerpo tan callado, tan poco rebelde. Entonces, la *vida mutilada* es aquella que no desea la tensión que la perspectiva *existencial* puede ofrecer. Ésta se basta con lo que es. La *vida mutilada* es la vida del *esclavo*, pues a él nada le pertenece y es objeto de pertenencia de todo.

En estos momentos ya se puede responder con claridad y contundencia el por qué es necesaria la filosofía como parte de la propuesta educativa de Onfray. No se trata de una perspectiva que pretenda adherirse al poder como lo es para la *casta filosofada*, ni en volverse consumidores vacíos de *filosofía rosa*; ni convertirse en expertos en la retórica de la verborrea de largos y profundos discursos basados en mares de citas, sino que se trata exclusivamente de aprender filosofía para conocerse y ocuparse de *sí mismo*. En una palabra, aprender filosofía con la perspectiva *existencial* que propone Onfray significa educarse o lograr la anhelada *conversión*; llevar una *vida filosófica* en lugar de una *vida mutilada*, ser *señor* y no *esclavo*. Se puede confirmar este espíritu en palabras del filósofo francés: “Esta iniciativa supone suscribirse a dos presupuestos: la ignorancia encadena y el saber libera”.³⁹³

³⁹³ M. Onfray, *Rendre la raison populaire. Université populaire, mode d'emploi*, p. 9. (Traducción propia.) En francés el original: “Cette initiative suppose qu'on souscrive à deux propositions : l'ignorance enchaîne et le savoir libère”.

4.3 La Universidad Popular de Caen (UP)

La Universidad Popular de Caen (UP) fue fundada en 2002, tal como se señaló en el primer capítulo. De la misma forma en que podemos identificar a Platón con la Academia, a Aristóteles con el Liceo, a Zenón con la Estoa y a Epicuro con el Jardín como fundadores de instituciones educativas localizables se podrá hacer lo mismo con Onfray y la UP pues ésta es, antes que nada y sobre todo, una institución educativa.

Los puntos que se desarrollarán para permitir el objetivo de este apartado, el cual consiste en mostrar la materialización de todos los elementos filosóficos mostrados, serán los siguientes: 1) Un breve señalamiento de los elementos logísticos más relevantes; 2) la profundización sobre el carácter “Popular” de la Universidad y su vinculación con una naturaleza democrática; 3) la identificación del Jardín de Epicuro como base ideológica de la UP; 4) La UP como experiencia educativa-política basada en la microrrevolución.

La UP es de carácter gratuito. A ella puede asistir quien lo desee sin tener que pagar por los beneficios que obtendrá. Entonces, ¿cómo pagar por la luz, el agua y cualquier otro insumo? Onfray señala que la UP se sostiene exclusivamente de un subsidio por parte del gobierno de la *Basse-Normandie*.³⁹⁴

El uso de recursos públicos para fines privados es algo que resulta intolerable, por ello, toda institución educativa que esté subsidiada por algún gobierno debería, tal como la hace la UP, adherirse ideológicamente al artículo 27 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH): “Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten”.³⁹⁵

Asimismo, la UP se adhiere también al artículo 26 del mismo documento, el cual dice: “Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo

³⁹⁴ *Ibid*, p. 56.

³⁹⁵ *Ibid*, p. 43.

concerniente a la instrucción elemental y fundamental”.³⁹⁶ Sin embargo, Onfray considera que dicho derecho a la educación no debe ceñirse exclusivamente a la infancia o a la adolescencia, sino que es necesario que sea *tout l’existence* o durante toda la vida.³⁹⁷ En este punto Onfray se distancia de Nietzsche y su visión respecto a la educación y su accesibilidad, pues el filósofo alemán afirma:

‘Educación superior’ y *gran número* – son cosas que de antemano se contradicen. Toda educación superior pertenece sólo a la excepción: hay que ser privilegiado para tener derecho a un privilegio tan alto. Ninguna de las cosas grandes, ninguna de las cosas bellas, puede ser jamás un bien común: *pulchrum est paucorum hominum* [lo bello es cosa de pocos hombres]³⁹⁸

Líneas más adelante nos posicionaremos en un punto entre ambos, pues se considera que en esta postura hay en Onfray aún rasgos de posible santidad, mientras que Nietzsche representa una postura que se planteó sin haber conocido los la DUDH y, a pesar de ello, hubiera sido propuesta por su deseo de “grandeza” y “belleza”.

La conceptualización que Onfray ofrece acerca del término “pedagogía” permitirá la descripción de la dinámica de las sesiones que ahí ocurren. Onfray afirma: “La pedagogía supone la transmisión de un contenido, un aprendizaje previo, la deliberación sobre un saber, el análisis de una sabiduría, de un discurso, de una propuesta, de un corpus, de una obra.”³⁹⁹ Esto quiere decir que las sesiones deben ser preparadas con la rigurosidad que los temas merecen con el fin de no caer en los discursos demagógicos y populistas del *café filosófico*.

Teniendo en cuenta lo anterior se puede pensar en una dinámica, según el adjetivo que Onfray le da, *interactiva*,⁴⁰⁰ es decir, una forma en que las intersubjetividades se activan y actúan. Las sesiones de dos horas se dividen en dos. La primera hora consta de la exposición de un tema donde el expositor ofrece elementos teóricos para, de manera ulterior, poder concretarlos en la vida cotidiana. La segunda hora, donde radica la

³⁹⁶ *Ibid*, p. 59.

³⁹⁷ *Idem*.

³⁹⁸ F. Nietzsche. *El crepúsculo de los ídolos*. “Lo que los alemanes están perdiendo” §5.

³⁹⁹ M. Onfray, *Rendre la raison populaire. Université populaire, mode d’emploi*, p. 31. (Traducción propia) . En francés el original: “La pédagogie suppose la transmission d’un contenu, un apprentissage préalable, la délivrance d’un savoir, l’analyse d’une sagesse, d’un discours, d’un propos, d’un corpus, d’un œuvre”.

⁴⁰⁰ *Idem*.

interactividad, consiste en la apertura de preguntas, comentarios y reflexiones en torno al tema planteado o, si se prefiere, alrededor de una cuestión que el mismo tema posibilite.

Los temas que se abordan en la UP son tan diversos como lo permite la variedad de expositores. Al momento de escribir estas líneas se pueden identificar los siguientes: arquitectura, literatura, mujeres y sociedad, historia, jazz, ideas políticas, matemáticas, música, física, psicoanálisis, antropología, asuntos de Normandía, sobre el Shoah y, por supuesto, filosofía.⁴⁰¹ Esto le dará a la UP el carácter de *polifónico*,⁴⁰² lo cual no es otra cosa que el reconocimiento a distintas “voces” o intereses. El carácter *polifónico* de la UP implica la adhesión a aquello que toda Universidad debe hacer para llamarse así; ser un espacio de confluencia de los saberes *universales*.

Por último, es necesario mencionar que, en analogía metafórica con el Condotiero histórico, Onfray no ha logrado fundar y mantener la UP por su cuenta, sino que cuenta con un “ejército”. A éste es necesario personificarlo pues no es un clan de émulos, sino un grupo de amigos. Onfray vale tanto para la UP como cada uno de ellos. Los que se cuentan como más próximos son: Séverine Auffet, Dorothée Schwartz, Gérard Poulouin y Gilles Geneviève.⁴⁰³

El segundo asunto planteado para este apartado consistirá en profundizar respecto al carácter “popular” de la UP. Aunque a estas alturas ya se han planteado elementos que permitan la dilucidación del asunto, se vuelve acuciante precisarlo tanto como sea posible.

Onfray afirma: “La Universidad popular no es una respuesta liberal y demagógica a la demanda de filosofía de nuestra época nihilista, pero es la respuesta libertaria y democrática a esa misma demanda”.⁴⁰⁴ ¿Cuáles son las distinciones sustanciales que Onfray identifica

⁴⁰¹ Vid. “*Séminaires*” en la página oficial de la UP. Disponible en: <http://upc.michelonfray.fr/>

⁴⁰² M. Onfray, *Rendre la raison populaire. Université populaire, mode d'emploi*, p. 80.

⁴⁰³ M. Onfray, *Manifiesto arquitectónico para la Universidad Popular. La comunidad filosófica*, p. 26.

⁴⁰⁴ M. Onfray, *Rendre la raison populaire. Université populaire, mode d'emploi*, p. 43. (Traducción propia). En francés el original: “L’Université populaire n’est donc pas une réponse libérale et démagogique à la demande de philosophie de notre époque nihiliste, mais la réponse libertaire et démocratique à cette même demande”.

entre popular y populista, democrática y demagógica y, libertaria y liberal? Teniendo en cuenta esta pregunta se puede responder por qué la Universidad goza de ser Popular.

La diferencia entre demagógica y democrática puede ser señalada con los elementos previamente dados. La faceta democrática se basa en la apertura del conocimiento causada por la adhesión ideológica a los artículos de la DUDH. Lo demagógico, por otro lado, radica en el carácter mercantilizador y degradante que se expuso respecto a la *filosofía rosa*. Sin embargo, ahora se puede agregar un elemento al cual se le *distinguirá* la UP. Onfray afirma:

El demagogo se encuentra con el fascista, el antisemita, el racista, el estalinista, con la islamofobia, en la multitud de palabras agotadas de su sentido para ser utilizadas hacia todo campo y sobre todo sin ningún propósito [...] ‘el arte de manejar al pueblo, particularmente capturando su favor’.⁴⁰⁵

Así pues, el demagogo utilizará su retórica para convertir al individuo en parte de sus propósitos. Hará de su causa, la causa del pueblo. El problema que suscita la demagogia es la pérdida de la libertad que pretende una *vida filosófica*.

De lo anterior se pueden vislumbrar los elementos que distinguen al liberal del libertario, pues en ambos se juega en la etimología y en la práctica un asunto central: la libertad. En el juego de la libertad de expresión que resulta en el derecho a persuadir y a disuadir⁴⁰⁶ por parte de cualquiera a cualquiera, el liberal aparecerá para capturar la libertad de los demás, mientras que el libertario creará y posibilitará la creación de la libertad. Onfray utiliza la célebre frase de Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, para expresar lo que él interpreta por libertario⁴⁰⁷: “Crearse la libertad y también un sagrado no ante el deber: para eso, hermanos míos, es necesario el león”.⁴⁰⁸ En una palabra, Onfray considera que el liberal celebra a los espíritus que siguen siendo camellos y que el libertario es afín a los leones.

⁴⁰⁵ *Ibid*, p. 27. (Traducción propia). En francés el original: “Le démagogue rejoint le fasciste, l’antisémite, le raciste, le stalinien, l’islamophobe, dans la cohorte des mots vidés de leur sens pour être utilisés à tout bout de champ et surtout hors de propos [...] ‘l’art de mener le peuple, particulièrement en captant sa faveur”

⁴⁰⁶ *Supra*.

⁴⁰⁷ M. Onfray. *Rendre la raison populaire. Université populaire, mode d’emploi*, p. 47.

⁴⁰⁸ F. Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. “De las tres transformaciones”.

Finalmente se puede decir, con todo lo mostrado hasta ahora, que el populista es demagógico y liberal; quien goza de ser popular, como la UP, será democrático y libertario. Este asunto deja, a pesar de las aclaraciones hechas, una inquietud válida ¿cómo asegurar que cuando se practica lo popular no se degrade en populismo? O, en otros términos ¿cómo crear la libertad propia y provocar la ajena sin caer en los ejercicios demagógicos y liberales? Esta angustia debe ser resuelta.

Onfray ofrece una idea en la que se basa la UP y atiende las preguntas anteriores; se trata de un *elitismo para todos*. Ésta es una idea problemática que será necesario desmontar poco a poco.

En un primer momento puede parecer una contradicción mayúscula, sin embargo, cuando se señala que se trata de una trasgresión al lenguaje esotérico de la *filosofía hegemónica* y la posterior democratización del conocimiento, puede empezarse a vislumbrar el sentido de la propuesta. Onfray afirma respecto al asunto: “Se expresa en la paradoja del oxímoron: lo complicado simplificado, lo cerebral encarnado, el trabajo enriquecedor, el elitismo para todos, la filosofía accesible.”⁴⁰⁹ *Elitismo para todos* no significa otra cosa que la exitosa rebeldía ante el monopolio que la *casta filosofuda* ha impuesto alrededor de la filosofía. En este punto no hay, a pesar del aparente oxímoron, ninguna contradicción. Habrá que hacer otras observaciones.

En la siguiente observación se encontrará la mediación entre la postura de Onfray y la de Nietzsche advertida líneas atrás. Cuando Onfray utiliza “elitismo” quiere volver accesible aquello que era oscuro, sin embargo, olvida que el significado de la palabra ya supone la cerrazón a las mayorías. El error de Onfray es, sobre todo, de forma y no de contenido. Si de lo que se trata es de democratizar lo noble, lo bello, lo fuerte y lo libertario al pueblo, no se debe hablar de un *elitismo para todos* sino de una *aristocracia popular*.

¿Por qué usar *aristocracia popular* en vez de *elitismo para todos*? La principal razón se debe a que el uso de la expresión “para todos” aún huele a espíritu gregario y a un deseo de

⁴⁰⁹ M. Onfray. *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, p. 84.

heroísmo que se acerca peligrosamente a santidad. Decir “para todos” implica querer dirigirse a un gran número de personas, lo que remite a la crítica de Nietzsche ya mencionada. El filósofo alemán también señala: “Signos de aristocracia: no pensar nunca en rebajar nuestros deberes a deberes para todos; no querer renunciar ni compartir con otros su propia responsabilidad; contar entre sus *deberes* a sus privilegios y el ejercicio de estos privilegios.”⁴¹⁰ El carácter *aristocrático* no convoca a “todos”, pues, aunque el lenguaje de la *casta filosofada* se haya simplificado no implica aún que hayamos ennoblecido lo suficiente a quienes se dirigen a esta experiencia alternativa. Decir “para todos” invita a pensar en que se ha quitado la responsabilidad de buscar una *vida filosófica*. Así pues, la *aristocracia popular* se adhiere a la exigencia nietzscheana de la responsabilidad por lo ennoblecedor y, a su vez, al carácter *popular* que Onfray pretende cuando dice *para todos*.

Una educación de esta naturaleza, ya sea como *elitismo para todos* o como *aristocracia popular*, ya se había puesto en marcha hace mucho tiempo. El Jardín de Epicuro es la base ideológica e histórica en la cual se pudo haber encontrado la práctica más semejante a lo que hoy se busca con la UP. Entonces, ¿en qué consistía el Jardín de Epicuro? Si cometemos anacronismos conceptuales, podría decirse que Epicuro tenía la misma intención democratizadora en torno a la filosofía y el artículo 27 de la DUDH. Es decir, no hay mucha distancia de significados entre decir que todos tienen el derecho a gozar de los beneficios del conocimiento, tal como lo hace la DUDH, y pensar, tal como lo hacía Epicuro para con su jardín:

Nadie por ser joven vacile en filosofar ni por hallarse viejo de filosofar se fatigue. Pues nadie está demasiado adelantado ni retardado para lo que concierne a la salud de su alma. El que dice que aún no le llegó la hora de filosofar o que ya le ha pasado es como quien dice que no se le presenta o que ya no hay tiempo para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo: el uno para que, envejeciendo, se rejuvenezca en bienes por el recuerdo agradecido de los pasados, el otro para ser a un tiempo joven y maduro por su serenidad ante el futuro.⁴¹¹

Es cierto que Epicuro no dice explícitamente que dicha felicidad se extienda a los metecos, a las mujeres y a los esclavos, sin embargo, el uso del término “nadie” es bastante esclarecedor para saber que se incluye a “todos”. La evidencia más contundente respecto a

⁴¹⁰ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 272.

⁴¹¹ Diógenes Laercio, *op.cit.*, X, 122.

la apertura de la filosofía que se practicaba en el Jardín son los pocos hechos históricos que se saben de éste. Entre éstos se encuentran: 1) Epicuro filosofaba con Mys, su esclavo, a pesar de dicha condición⁴¹² y 2) Epicuro filosofaba con heteras, tales como: Leontio, Mamario, Hedia, Erotio y Nicidio,⁴¹³ quienes venían de todos lados de Grecia. Una breve descripción podrá ilustrar claramente el carácter de Epicuro en torno a su quehacer filosófico en el Jardín y el acceso que se tenía a éste:

Pues para nuestro hombre hay suficientes testigos de su insuperable buena disposición para con todos, tanto su patria que le honró con veinte estatuas de bronce como sus amigos, tan numerosos que su cantidad no podría medirse ni por ciudades enteras, y sus discípulos todos que se sintieron retenidos por los encantos de su doctrina, como por unas sirenas, a excepción de Metrodoro de Estratonicea, que desertó para seguir a Carnéades, agobiado tal vez por las insuperables muestras de bondad de Epicuro.⁴¹⁴

Así pues, aunque no haya elementos históricos para describir las dinámicas específicas del Jardín, sí hay los elementos para reconocer en Epicuro dicho carácter democrático y popular en torno al conocimiento.

Por otro lado, hay dentro de esta recuperación del Jardín de Epicuro y de Epicuro mismo, un elemento que no se ha tratado con detenimiento y se vuelve acuciante hacerlo porque en éste se basaba el Jardín y, ahora la UP: la amistad.

No considero que exista un tema tan recurrente dentro de los intereses de los filósofos que materialice de manera tan diáfana la relación que se puede establecer entre discurso y práctica o física y ética que el de la amistad. La amistad ha tomado un sinnúmero de caminos y observaciones dentro del terreno filosófico como fuera de éste. Se encuentra, pues, en la amistad como tema, el espacio de posibilidad para la conexión más íntima que se puede hacer para llevar las ideas a la práctica y a la inversa. Siendo así, quedarse exclusivamente con la visión de Onfray podría resultar en un ejercicio muy limitado, por lo cual se abordará este asunto de manera que permita entender la importancia que tenía en el Jardín y que tiene en la UP, pero se agregarán las observaciones más enriquecedoras que se logren a partir de la discusión con el mismo Onfray y con otros pensadores.

⁴¹² *Ibid.*, X, 21.

⁴¹³ *Ibid.*, X, 7.

⁴¹⁴ *Ibid.*, X, 9.

Epicuro acierta de manera contundente y aguda cuando afirma que: “De los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de una vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad”.⁴¹⁵ A lo largo de la historia antigua de Grecia se celebró la amistad como uno de los mayores bienes, entonces, ¿qué aporta Epicuro al concepto?

En un primer momento se puede identificar un carácter sumamente inusual ante la política, pues la amistad epicúrea pretendía rehuir de las cuestiones políticas. Esto se debe, única y exclusivamente, a que el ámbito político era y sigue siendo un terreno fértil para los placeres. La amistad, alejándose de la política, no tendrá por propósito sino el placer mutuo. Aunque, por ejemplo, Cicerón critique la idea hedonista epicúrea de amistad, comparte el recelo por la política pues advierte los peligros que ésta tiene: “[...] no hay peste mayor para los amigos que, en la mayoría de los hombres, el deseo de dinero, y el afán por las magistraturas y la gloria, en los mejores: éstas han sido siempre las fuentes de enemistad más grandes incluso entre grandes amigos.”⁴¹⁶

Onfray, por otro lado y como se ha advertido, encuentra en la creación de la comunidad de la UP una forma de hacer micropolítica en torno a la noción de la microfísica del poder foucaultiana. Es decir, la amistad puede ser una forma de participar en la política sin tener el poder⁴¹⁷ o, en otras palabras, es posible crear *resistencia* política a través de la creación de amistades según las concibe Onfray.

Epicuro y Onfray conciben a la amistad de manera muy específica, pues no se trata del uso del término de manera coloquial. Epicuro se opone a las nociones políticas que se le otorgaban al término *philia* (amistad/amor) sobre todo en Platón y Aristóteles.⁴¹⁸ Sin embargo, el verdadero giro que logró Epicuro tanto en la teoría como en la práctica, se basó en la encarnación de dicho término y su vínculo con la *sophia* (sabiduría). Para Epicuro el

⁴¹⁵ *Ibid*, X, 27.

⁴¹⁶ Cicerón. *De la amistad*. 34.

⁴¹⁷ Cf. M. Onfray, *Rendre la raison populaire. Université populaire, mode d'emploi*. p. 81. Donde el filósofo francés afirma: “[...] yo creo posible, según el bello título de su libro [John Holloway], en ‘cambiar al mundo sin tomar el poder’”. (Traducción propia). En Francés el original “[...] je crois possible, selon le beau titre de son livre, de ‘changer le monde sans prendre le pouvoir’.

⁴¹⁸ C. García Gual, *Epicuro*, p. 261.

mundo está hecho de átomos, de tal forma que la *sophia* debía encontrarse en la más pura terrenalidad y corporeidad; no hay Ideas más allá de este mundo, por lo que el amigo deberá ser el cuerpo donde la sabiduría se puede localizar. Si se ama la sabiduría, se debe amar al amigo, por eso éste será el “mayor de los bienes”. La discusión que Epicuro plantea cuando plantea de esa forma la amistad es, sin duda, mucho más alejada y noble que lo que hoy entendemos por amistad. En una palabra, Epicuro discute contra Platón y Aristóteles y no contra nuestra visión de amistad.

Onfray, por otro lado, se adhiere a dicha perspectiva y, a su vez, actualiza la cuestión. El filósofo francés afirma: “La Universidad popular no es un espacio de convivencialidad, sino un dispositivo epicúreo. Dicho de otra forma: una comunidad de amigos. Digo amigos, y no camaradas.”⁴¹⁹ Por más que se buscara la palabra “camarada” dentro del argot epicúreo o, en general, en el griego, no se encontrará ésta por ningún lado. La distinción se vuelve clara. El *amigo* es aquel con el que se filosofa pues en él se encuentra el saber; el *camarada* puede ser una persona con cuya afinidad compartamos, una persona que se encuentre en los primeros niveles de nuestros *círculos éticos* pero por razones completamente distintas a las del goce de la sabiduría. Sin embargo, hay observaciones que permite dicha diferenciación.

¿No hay *camaradas* cuyas existencias reconozcamos como *mutiladas*, es decir, sin descubrimiento, ni preocupación, ni ocupación de *sí mismos*? ¿Onfray nos invita pensar en un aburguesamiento tan ordinario que permita afirmar que todos las personas que conozcamos deben ser *amigos* y no *camaradas*? Más allá de responder cada una de dichas preguntas, considérense a éstas como a Nietzsche le hubiese gustado: “sentencias y flechas”.⁴²⁰ Sin embargo, yo optaría por la siguiente postura. Partiendo de la idea de que posiblemente muchas veces se tiene de *amigos* y *camaradas* sería propio de un *aristócrata popular* hacer que la distinción entre una y otra se diluya por completo. En una palabra,

⁴¹⁹ M. Onfray, *Rendre la raison populaire. Université populaire, mode d'emploi*, p. 91. (Traducción propia). En francés el original: “L’université populaire n’est pas un espace de convivialité, mais un dispositif épicurien. Autrement dit: une communauté d’amis. Je dis d’amis, et non de camarades”

⁴²⁰ Vid. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Un capítulo con dicho nombre.

aquello que es compartido con el *amigo* sea compartido con el *camarada* y viceversa; que el *amigo* sea mi *camarada* y mi *camarada* mi *amigo*.

Lo anterior, además de ser una postura crítica contra Onfray, es también un ejemplo de cómo ejercer la *aristocracia popular* o el *elitismo para todos*. Esto se debe a que ennoblecemos al *camarada* con lo elevado del *amigo* y sucede lo mismo en sentido contrario. Véase, por ejemplo, cuando Francis Bacon habla en torno a la amistad otorgándole las virtudes que se pueden ver en la camaradería: “[...] que duplica los goces y divide los pesares; pues no hay persona que no sienta placer comunicando sus alegrías a un amigo, y que no alivie su alma de las penas que la martirizan y afligen, descargándola, por decirlo así, en el pecho de un amigo verdadero.”⁴²¹ Una *amistad* basada en el conversatorio de las penas y alegrías llevada a la UP resultaría en el indeseable *café filosófico*. La UP no es espacio para la *camaradería*, sin embargo, como se verá más adelante, Onfray no negará la posibilidad de llevar la *aristocracia popular* fuera de las paredes.

Ya sea como *camaradería* o como *amistad* epicúrea, hay una crítica que Cicerón realiza y puede ser aplicada a ambas. El filósofo romano afirma:

[...] me parece que lo más importante es considerar si el deseo de amistad procede de una debilidad o carencia, de forma que al dar y recibir favores, uno recibe del otro lo que no es capaz de lograr por sí mismo y a la inversa [...] Claro que quienes perciben sus ventajas son aquellos que simulan cultivar la amistad, pero la observan por oportunidad.⁴²²

Dicha carencia puede ser encontrada en la noción de *amistad* epicúrea cuando afirma que toda amistad es deseable por sí misma pero tiene su origen en la utilidad.⁴²³ Quien no necesite de nadie, como exige Cicerón, es para él quien verdaderamente puede ser amigo. Sin embargo, más allá de la pertinencia o impertinencia de la crítica, una observación que puede hacerse al respecto con fines de celebrar la *amistad* se encuentra en el desarrollo del individualismo realizado en el capítulo anterior. Se trata, entonces, de ir con el *amigo* y con el *camarada* por una personalidad desbordante cuyos beneficios recibirán los primeros. En

⁴²¹ Francis Bacon, *Ensayos sobre moral y política*, p. 111.

⁴²² Cicerón. *op. cit.* 26.

⁴²³ Epicuro. *Sentencia vaticana*. Frg. 541 Us.

una palabra, la más noble de las *amistades* y de las *camaraderías* será el resultado de dos *peces masturbadores* y una relación esclavizante será establecida siempre por dos *platijas*.

Dedicar estas líneas a la *amistad* no tiene el propósito de hacer llegar al lector las más bellas reflexiones que se han podido identificar al respecto, sino que es la base de la relación educativa establecida en la UP. Otro rasgo establecido para dicha relación no puede ser otro que la igualdad ontológica ante el saber o, como afirma Epicuro: “Ninguno es más sabio que otro”.⁴²⁴ Dado que todo es inmanencia por constituirse de átomos o de una sustancia única modificada de diversas formas, no hay razón para pensar que un individuo valga más que otro ante la sabiduría. En otras palabras, la *amistad* es la antípoda educativa a la relación maestro-alumno.

Por último, la UP vuelve a mostrar su faceta epicúrea cuando el propósito de ésta se establece hacia una *filosofía existencial*. Las palabras, discusiones, reflexiones y comparticiones en general que se logran en este espacio se rigen bajo los consejos del fundador del Jardín, quien afirma: “Vana es la palabra del filósofo que no sirve para curar algún sufrimiento del hombre”.⁴²⁵ Además de ver ya en Epicuro la crítica a la *filosofía hegemónica* realizada por Onfray, el filósofo del Jardín muestra su deseo por una sabiduría que posibilite la tensión, descubrimiento y tratamiento del “sí mismo”.

4.4. La filosofía y los planes de estudio

Se consideraría un completo descuido si al hablar de cuestiones teóricas, prácticas y experiencias en torno a la educación no se dirigiera la mirada, aunque sea por un momento, a los planes de estudio. Éstos, claro está, se circunscriben a todos los momentos de la trayectoria escolar; por lo que no habría razón para pensar que las observaciones que se hagan, debido al tipo de postura que se defiende, no puedan ser pensadas para todos y cada uno de los niveles que conforman dicha trayectoria.

⁴²⁴ Diógenes Laercio, *op.cit.*, X. 120.

⁴²⁵ Epicuro en Lledó. *El epicureísmo*. p. 114.

Los planes de estudio se conforman por una multiplicidad de elementos y dinámicas propios de la naturaleza escolar. Identificarlos y establecer las relaciones que se establecen entre éstos podría resultar en un trabajo extenso y poco enriquecedor. Por otro lado, Onfray no tiene la formación pedagógica para lograr dicho trabajo, por lo cual, será suficiente con analizar sus observaciones y marcar un camino que podría seguirse. Si se tuviese que nombrar en una palabra el propósito, objetivo y forma de abordar los planes de estudio y su íntima relación con lo escolar, se optaría por decir que se quiere “Enjardinar” o “Epicureizar” la experiencia escolar o; volver la escuela más como el Jardín y menos como escuela. Aunque las intenciones ya puedan ser intuitas, es acuciante expresarlas. Cabe mencionar que Onfray nunca utiliza este término, sino que es propio.

Antes de hacer las reflexiones que se puedan hacer en torno al *enjardinamiento* de la escuela, cuyo origen es sumamente socrático, es necesario ver la contraposición desde la que Onfray considera que puede ser una alternativa. Se trata de la educación desde la perspectiva y tradición que Onfray identifica en Víctor Cousin, pues afirma: “ HAY DOS MANERAS DE ENSEÑAR LA FILOSOFÍA: la de Sócrates – o la de Diógenes, ese Sócrates furioso-, y la de Víctor Cousin”.⁴²⁶ La primera ya fue revisada de manera somera pero sustancial por lo que corresponde atender a la segunda.

¿En qué consiste, a grandes rasgos, la enseñanza de la filosofía bajo la línea de pensamiento de Cousin? Onfray retoma el *Rapport d'agrégation* realizado por Cousin para describir y criticar su postura:

La segunda línea culmina en la persona de Victor Cousin, que escribe en el informe para las clases preparatorias para las oposiciones para la enseñanza superior de 1950: ‘un profesor de filosofía es un funcionario del orden moral, propuesto por el Estado para cultivar espíritus y almas a través de las partes más incontestables de la ciencia filosófica’. Reconcilia la enseñanza de la disciplina con el Estado la Iglesia, la Familia, la Sociedad. La clase de filosofía se convierte en el espacio aséptico donde se exponen cuerpos de doctrina, obras de pensamiento dentro del cumplimiento del programa. La exigencia es menor para esta apuesta: un manual con bastantes subdivisiones para permitir creer en la claridad y la sencillez, una clase silenciosa, disciplinada, con alumnos transformados en copistas pasivos.⁴²⁷

⁴²⁶ M. Onfray, *Fisiología de Georges Palante. Por un nietzscheanismo de izquierdas*, p. 53.

⁴²⁷ *Ibid.* p. 53-54.

Por un lado, la enseñanza socrática pone al conocimiento y a la institución al servicio del individuo y su preocupación de sí. En ésta se exige la tensión, la reflexión y la *interactividad*. Por el otro lado, la enseñanza de la filosofía bajo la postura de Cousin pone al individuo al servicio de figuras espectrales coaccionando y exigiendo la renuncia de la individualidad. Es decir, la primera busca la *cultura* mientras que la segunda la *civilización*.

Onfray ofrece una crítica a la práctica escolar que se acompaña con la visión de Cousin de la enseñanza cuando afirma:

Muy lejos de la inversión existencial antigua, el devenir escolar de la filosofía, mediante la administración, pasa por la evaluación. ¿Evaluar qué? ¿La inversión de la disciplina? ¿Medir el devenir filosófico del alumno? ¿Constatar el progreso en la materia? ¿Qué progreso, de hecho? ¿O bien calificar un trabajo de memoria expuesto en ejercicios calibrados? La docimología adquiere carácter de ciencia ante los ojos de la administración y de los pedagogos, para quienes el arte de calificar un trabajo se asemeja al del cálculo de la trayectoria planetaria.⁴²⁸

Poner al estudiante bajo los parámetros de un instrumento supuestamente objetivo lo convierte en sujeto de juicios que poco o nada les importa el devenir espiritual de su individualidad. En otras palabras, la docimología como práctica escolar homogeneizadora pretende destruir individualidades para poner sus restos al servicio del Estado, la Iglesia, la Familia, la Sociedad y cualquier otra entidad que no sean ellos mismos.

Al igual que la docimología, las sesiones escolares que sirven como abastecimiento de conocimiento infértil destruyen el carácter único de los estudiantes. Cuando el programa escolar es lo suficientemente rígido para impedir el surgimiento de las inquietudes personales se logra el “asesinato de los niños”. La figura del “niño” es, en realidad, simbólica; pues para Onfray éste no es sino el espíritu activo que pregunta. Él afirma: “Uno no se convierte en filósofo. Todos nacemos filósofos [...] todos comparten un natural filosófico cuya base es común al género humano. ¿Qué es esa naturaleza? Una propensión a cuestionar, a interrogar, a preguntarse por qué, cómo, de qué manera.”⁴²⁹

⁴²⁸ M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, p. 73-74.

⁴²⁹ *Ibid*, p. 127-128.

Hablar de una “naturaleza humana” que tenga propensión por cuestionar es la mayor contradicción al núcleo de la idea de *escultura de sí* que, si se recuerda, es que la *existencia precede a la esencia* y no al revés. Sin embargo, aceptar dicha base supondría aceptar también que hay personas cuya naturaleza no es la de la investigación y el cuestionamiento y, en consecuencia, que es propio de una estirpe tener dicha propensión. Eso significaría la legitimación de un “elitismo para pocos” y de una *aristocracia* no popular que pretende la *filosofía hegemónica*. La disyunción es clara; se acepta una “naturaleza humana” filosófica que se acompaña de una *aristocracia popular* o se reconoce el hecho de que no todo humano nace con el deseo de filosofía. Onfray, con un optimismo casi sacerdotal⁴³⁰ que está dispuesto a optar por la “igualdad” de naturalezas y que no se lo podemos atribuir sino a su origen socioeconómico, opta por la primera. Por mi parte reconozco que las consecuencias de la segunda opción son, sin duda, mucho más crueles que la aceptación de una contradicción teórica que, en este caso, resulta en una nimiedad. Aunque, por otro lado, no dejo de ver *vidas mutiladas y ascéticas*, es decir, gente que goza de la ignorancia y completa despreocupación de sí mismas y, para no optar por el sentido sacerdotal de Onfray me veo tentado a optar por la opción nietzscheana de una *aristocracia* no popular.

Volvamos, pues, al “asesinato de los niños” ¿En qué consiste dicho delito? En que las preguntas genuinas se vean desplazadas para poner en su lugar preocupaciones que les son ajenas. Onfray afirma al respecto: “Al constatar repetidamente que sus preguntas quedan sin respuestas, e incluso molestan o cansan a los padres, la llama de los niños se apaga sola. Ya nada les plantea problema, el asombro desaparece y se acepta el mundo tal como es, como una evidencia.”⁴³¹ “Asesinar a un niño” no es otra cosa que desatender de manera sistemática las inquietudes emergentes que, cuando se tiene un *alma atenta*, pueden permitir vislumbrar el *sí mismo*. Ignorar, por ejemplo, la pregunta “¿Dios existe?” por un temor a una posicionamiento político polémico resulta en un paso para acercarse de manera paulatina a la construcción de una *vida mutilada*. Quizá en un espacio educativo donde no suceda dicho crimen podríamos saber si existe verdaderamente la “naturaleza humana”

⁴³⁰ Cf. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, §392. Donde el filósofo alemán afirma: “Los sacerdotes, lo mismo que los semisacerdotes y los filósofos, han llamado verdad en todos los tiempos a una doctrina cuyo efecto educador era beneficioso o parecía serlo, una doctrina que nos hacía ‘mejores’ a los hombres.”

⁴³¹ *Ibid*, p. 130-131.

filosófica o si es propio de una estirpe, mientras tanto, la preocupación por celebrar el espíritu interrogativo es lo que tiene sumo interés.

Por otro lado, ¿qué lugar tiene la filosofía en los planes de estudio cuya visión en torno a ésta sea propia de Cousin y no de Sócrates? En este caso, según Onfray, la enseñanza de la filosofía según la perspectiva de Cousin se asemeja a la de Platón. ¿En qué sentido? Platón no afirmaba que sea propio de las lecciones de filosofía la pasividad y la nula *interactividad* y, de hecho, sus métodos eran activos y buscaban inducir a los estudiantes a conocerse a sí mismos y a elevar sus estudios con esfuerzo.⁴³² Aquello que proponía Platón y sigue siendo vigente para la crítica de Onfray son dos elementos diferentes al anterior.

El primero radica en la sistematización del conocimiento según las etapas por las que atraviesa el estudiante. Platón, como se sabe, fue de los primeros en diseñar algo relativamente semejante a un plan de estudios para su Academia; los cuales, para evitar anacronismos, deberían ser considerados como *cursus* de estudios. De los diez a los trece años se tomaban estudios literarios, de los catorce a los dieciséis estudios musicales. Posteriormente se tenía considerado dos años de “gimnasia obligatoria” que no es distinto a un servicio militar. Después, si se quería, se regresaba a estudiar ciencias y matemáticas trascendentales durante diez años más. Le seguían cinco años de ejercicios dialécticos que, en este caso, son lo propiamente filosófico de la Academia. Sin embargo, la formación aún no estaba completa porque se debía servir a la política por no menos de quince años. Finalmente, pasados cincuenta años, el estudiante podía filosofar lo suficiente para contemplar el “Bien en sí”. La filosofía en la Academia se volvió la culminación de un proceso arduo y prolongado en el cual no todos podían participar.⁴³³

Onfray identifica en esta práctica un presupuesto educativo del cual sólo se han señalado algunos elementos: “Alumnos reales contra alumnos ideales, idea de alumno contra realidad de alumnos...”.⁴³⁴ Poner el *cursus* o plan de estudio por encima de la realidad presente del alumno significa poner su actualidad ante los ojos de una idealidad. En esta

⁴³²Vid. Henry Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, p. 95.

⁴³³ *Ibid*, p.105-109.

⁴³⁴ M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, p. 79.

lógica el estudiante no es lo principal en el proceso educativo sino que lo es el plan de estudios prefabricado. Los deseos, inquietudes y preocupaciones que se develan en las preguntas genuinas de los estudiantes son subsumidas para cumplir en tiempo y forma con el plan de estudios. Al menos, ese es el resultado aún vigente que Onfray identifica a partir de la tradición iniciada por Platón y culminada por Cousin según las características propias de cada propuesta.

Hoy, tanto la práctica platónica como la de Cousin siguen siendo una forma de administrar el trayecto escolar desde sus primeras etapas hasta las últimas. Por un lado, en Francia se deja el estudio de la filosofía exclusivamente a la *clase terminale*⁴³⁵ al igual que en México ésta se relega, en algunas instituciones, a los últimos años de escolaridad obligatoria que corresponden al bachillerato. Por otro lado, la práctica de la docimología, esa obsesión por la evaluación, que se acompaña del “asesinato de los niños” se puede evidenciar a través de la *firma autobiográfica*. La vida de Onfray y su trayecto por la educación pública en Francia son el parámetro que permite confirmar esta realidad en el país europeo y a partir de dicha vivencia se puede comprender el origen de la crítica. Mientras que mi experiencia propia durante mi trayectoria escolar funge como la evidencia personal de que la lógica escolar de Cousin no se aleja a lo experimentado por Onfray en el día a día en algunas escuelas mexicanas.

Despojar por completo a la escuela de los rasgos de la lógica de Cousin y de Platón parece ser una propuesta demasiado inviable para desarrollarla en estas cortas líneas. Por tal motivo, a partir de los elementos señalados se puede hacer una propuesta mucho más realista para quien se interese por este camino. Véase, pues, el *enjardinamiento* como una alternativa para pensar el tratamiento que se otorga actualmente a los planes de estudio desde su elaboración hasta su ejecución.

¿En qué consiste el *enjardinamiento* de la escuela? Antes de señalar las antípodas que ya se pueden intuir, cabe mencionar que el término se deriva desde las críticas realizadas por Onfray, la adaptación del Jardín epicúreo a la UP y, evidentemente, en el mismo Jardín.

⁴³⁵ *Ibid*, p. 70.

El *enjardinamiento* de lo escolar es la materialización propositiva del discurso filosófico de Onfray revisado que se suma a la crítica de las prácticas escolares. A través de todo lo planteado hasta este momento se vuelve pertinente aceptar que el punto de partida en torno a lo escolar de Onfray es acertado:

La pedagogía está impregnada de cristianismo: el aprendizaje del dolor; el rechazo de toda escuela lúdica; el dominio disciplinario cotidiano; el desprecio del cuerpo en el empleo del tiempo; el aprendizaje a la obediencia y la sumisión más que de la inteligencia; la docimología como arte de disimular el verdadero anhelo de la educación nacional (fabricar sujetos); el adiestramiento cobijado por el modo autoritario en virtud del principio paulino de que todo poder viene de Dios, etc.⁴³⁶

De esa forma, el *enjardinamiento* de lo escolar es la propuesta que permite ser construida desde las observaciones de Onfray para superar el nihilismo que se vive en torno a este asunto. En otras palabras, el *enjardinamiento* es la forma de que Dios muera en la escuela.

En primer lugar, el *enjardinamiento* debe apuntar a hacer de la experiencia escolar un espacio hedonista por excelencia. En éste no puede existir el tedio, el aburrimiento ni la desdicha propios de la perspectiva de Cousin. Recuérdese lo planteado en el capítulo anterior en torno a la *educación solar* y sus dos propuestas: 1) Un acto educativo debe suceder, si y sólo si, es gozoso para todos los participantes, 2) Un acto educativo que no se base en el *contrato hedonista* es inaceptable.

En segundo lugar, el *enjardinamiento* de lo escolar debe apuntar a abandonar por completo la idea de hacer de los estudiantes parte de la *máquina antropofágica* y procurar el desarrollo de las individualidades desbordantes. ¿Cómo se puede materializar una propuesta de esta índole? Haciendo ver que se participa en la experiencia escolar por el noble hecho ocioso que eso supone y no por la promesa de insertarse de mejor forma en el

⁴³⁶ M. Onfray, *Le souci des plaisirs*, p. 25. (Traducción propia) En francés el original: “La *pedagogie* est imprégnée de christianisme: l’apprentissage dans la douleur; le refus de toute école ludique; le règne disciplinaire quotidien; le mépris du corps dans l’emploi du temps; l’apprentissage de l’obéissance et de la soumission plus que de l’intelligence; la docimologie comme art de dissimuler les véritables attendus de l’Education nationale (fabriquer des sujets); le dressage sur le mode autoritaire en vertu du principe paulinien que tout pouvoir vient de Dieu, etc.”.

ámbito laboral, familiar o social. Ésas deben ser consecuencias secundarias de una educación *enjardinada*.

En tercer lugar, el *enjardinamiento* de lo escolar debe entenderse como la celebración diaria de la *interactividad*. El docente que, a su vez es el instrumento para la aplicación de los planes de estudio, no dejaría de tener un lugar importante en el acto educativo. De hecho, una personalidad desbordante, *pez onanista*, resulta la mejor opción para compartir los contenidos curriculares. Sin embargo, al igual que en la UP, un acto educativo no puede ni debe ser monopolizado por un solo integrante.

En este punto se vuelve pertinente agregar un elemento que Onfray ofrece para esta cuestión. El filósofo francés es consciente de que no es posible reducir la alternativa educativa a la modernización del Jardín de Epicuro y fundar la UP, sino que el Jardín debe salir de los muros de la misma. Onfray afirma:

Aspiro a un nuevo tipo de Jardín de Epicuro, pero fuera de las paredes, ya no sedentario, geográficamente cerrado, localizado, sino un Jardín nómada, portátil y móvil, llevado consigo ahí donde uno esté. Un Jardín virtual cuyos efectos sean reales. Una manera de vivir según los principios epicúreos en el mundo y no a su lado. Propongo una máquina de guerra que, siguiendo el principio del caballo de Troya, entre en la ciudad para llevar a cabo su combate de resistencia, de oposición y de vida alternativa al mundo trivial.⁴³⁷

Una primera observación que se puede hacer en torno al *jardín nómada* es que éste pretende ser inspiración para el *enjardinamiento* del docente. Aunque éste esté dentro de unos muros que no son los de la UP sino los de la escuela y eso implica que puede ser cartografiado para su captura ontológica, esto también supone la oportunidad para el ejercicio de una *máquina de guerra*. No hay nadie mejor que el docente para volverse *jardín nómada*, caballo de Troya, *máquina de guerra*, y actuar en y a pesar de la escuela en contra de las prácticas nihilistas de la misma.

El docente que pretenda ser *jardín nómada* abandonaría la docimología por una práctica astuta y *química*. Los deberes burocráticos que existen alrededor de la entrega de resultados y realización continua de evaluaciones podrían seguir teniendo lugar siempre y cuando los

⁴³⁷ M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, p. 19

estudiantes sepan que se trata de un trámite extraescolar. Nada es tan claro en este asunto como decir “Las calificaciones no son importantes, pero es necesario entregarlas” y, posteriormente, entregarse por completo a una visión *existencial* del acto educativo.

En cuarto lugar, el *enjardinamiento* de las sesiones cotidianas debe regirse, casi de manera categórica, por la atención de las preguntas emergentes de los estudiantes; no importa cuan alejadas se encuentren éstas del programa. El “asesinato de los niños” está prohibido en el espacio escolar *enjardinado*. Resulta mucho más fructífero a corto y largo plazo la resolución de una duda existencial que el cumplimiento del programa escolar.

Nada podría ser más conveniente para el *enjardinamiento* de lo escolar que dedicar sesiones enteras a la atención de las preguntas filosóficas de los estudiantes. Un espacio *enjardinado* es aquel que concede un espacio diario o semanal a la atención de las preguntas emergentes. Estos espacios deberían ser considerados a lo largo de todo el trayecto escolar y no sólo en los últimos años, pues, parafraseando a Epicuro, nadie es muy joven ni muy viejo para ello como tampoco se es muy joven o muy viejo para ser feliz.

En quinto y último lugar, puede vislumbrarse que el espacio *enjardinado* es la oposición teórica y práctica de la idealización de los estudiantes. El estudiante real hace preguntas únicas y específicas que superan por mucho la pretensión de poner el concepto de un estudiante “ideal” sobre los primeros. ¿Qué esperar del estudiante “ideal” si ni siquiera existe puesto que es una fantasmagoría? En cambio, la ocupación de lo real es propio de la visión *existencial* del anhelado *enjardinamiento*.

Mientras tanto, puede notarse que Onfray, como Condotiero en la educación, logra una propuesta pedagógica digna de atención para nuestros días. Se trata de una propuesta filosófica-educativa que tiene como sustento una ideología propia y una serie de problemas bien definidos. Onfray revitaliza asuntos como la *amistad*, el *jardín* y la *filosofía existencial* para tiempos donde el nihilismo nos invita a los pedagogos a tomar cartas en el asunto desde perspectivas más ennobecedoras de lo que se han llevado a cabo.

Conclusiones

Se ha procurado ofrecer una perspectiva amplia alrededor de la vida y obra de Michel Onfray y sus implicaciones en el terreno de la educación. En un primer momento se ofrecieron los acontecimientos más importantes de su vida. Esto tuvo dos razones.

La primera consiste en que el lector pudiera identificar el contexto en el que desarrolla su obra que es, según lo visto, principalmente finales del siglo XX y principios del siglo XXI. Debido a que Onfray es un pensador que sigue produciendo obras al momento de escribir estas líneas, será necesario que quien se interese por su propuesta siga atento a las nuevas ideas. De éstas hay una que resalta, pues está produciendo una “trilogía” del Universo que consta de *Cosmos. Una ontología materialista, Decadencia. Vida y muerte de Occidente* (la cual no se ha considerado para este trabajo por su inaccesibilidad) y una tercera que seguramente se está produciendo. En ese sentido, se puede decir que nos encontramos con un autor vigente en sentido literal y metafórico.

La segunda razón radica en el hecho de que, como se vio, la relación entre vida y obra supone para Onfray la garantía de la calidad de un pensamiento. Él denomina a este asunto como la *firma autobiográfica* y fue un elemento teórico abordado además de un constante método de análisis. Así pues, la *firma autobiográfica* sirvió para corroborar el pensamiento de Onfray con su forma de vivir y, tal como se mostró en el *hedonismo trágico*, él cumple con este requisito. Consideramos importante que esta propuesta se extienda tanto como sea posible por su responsabilidad ética. Esto quiere decir que trabajar con intelectuales sin importar que su vida personal sea sumamente deplorable o poco plausible no debería ser bien visto. Habría que pensar en el curioso caso de Heidegger, un filósofo nazi sumamente popular entre la *casta filosofada*. ¿No es una irresponsabilidad intelectual tratar con los autores de manera platónica al olvidar sus vidas? A mí sí me lo parece y, en ese sentido, gran parte de los filósofos de la *Contrahistoria de la filosofía* ofrecen una alternativa digna de atención.

Posteriormente se mostraron las *perspectivas* desde las cuales Onfray piensa y vive. Encontramos en esta categoría al nietzscheanismo, al cinismo, el materialismo y el anarquismo. Todos recibieron su especial atención debido a que Onfray no es fundador de ninguna de éstas, sino que las apropia para su propuesta. En ese sentido, el trabajo que se mostró alrededor de los pensadores que sustentan estas ideas, tales como Nietzsche, Diógenes de Sínope, Sloterdijk, Camus y Jünger fue la base de las observaciones hechas. En este punto habría que decir que el verdadero logro de Onfray no radica en la innovación, sino en el bello enaltecimiento. Es decir, Onfray muestra un nietzscheanismo de izquierda que se aleja a las malas interpretaciones acerca de que esta es una ideología nazi. También muestra un cinismo moderno y aristocrático que parecería alejado de la grosera actitud de Diógenes. Finalmente, reivindica la anarquía para declarar que la norma, regularmente injusta e inadmisibles, es aquello que es negado de manera contundente para poder afirmar la vida.

El desarrollo de las *dimensiones* del pensamiento de Onfray fue, sin duda, la parte más extensa del trabajo. Esto tuvo su razón de ser en el hecho de que éstas permiten comprender a profundidad toda propuesta educativa que se ofrezca posteriormente. No se podría pensar en una educación hedonista, ateo o individualista, tal como lo fue el desarrollo del último capítulo.

Dentro de las *dimensiones* se considera que hay un orden, pero no una jerarquía. Esto quiere decir que el ateísmo da entrada al hedonismo y éste, a su vez, al individualismo. Sin embargo, todas son igualmente importantes. El ateísmo de Onfray fue, al menos para mí, una gran apertura para entender el fenómeno. Como se vio, la simple idea de negar la existencia de Dios ya es insuficiente. El nihilismo como estado intermedio entre la muerte de Dios y la superación de la *episteme judeocristiana* abre un horizonte de posibilidades fértil para un ateísmo afirmativo. De ahí deriva un hedonismo que no se malinterpreta con un deseo vulgar e irrefrenable por dar entrada a todo lo apetitivo, sino que se trata de una postura que permite poner en tensión de la vida misma si ésta no es gozosa, *hedonismo trágico*. Por último, el individualismo sirve bien para dismantelar la transición que Dios

hizo como figura metafísica hacia ideas *civilizatorias*. La Familia, la Patria, el Estado, etc., son otras formas de Dios que someten al individuo a todo lo que no es él mismo.

La exposición de las *dimensiones* permite dar el salto a lo que es propiamente educativo. Esto incluye a las reflexiones en torno a lo escolar; sin embargo, creer que la educación se ciñe exclusivamente en el aula es un error. Onfray muestra con la fundación de la UP que la educación también acontece más allá de los muros. Esto implica que, a su vez, los planteamientos antropológicos-filosóficos de los que se sirve el discurso educativo amplíen su panorama de reflexión y de acción.

Dichos planteamientos tuvieron lugar en una de las figuras más importantes de la obra de Onfray, el Condotiero. Éste es un proyecto único y particular dentro del pensamiento de Onfray. Solamente aparece en dos obras, *Escultura de sí* y *Política del rebelde*, las cuales son de una relativa juventud de Onfray, puesto que una es escrita en 1993 y la otra en 1997. Lo anterior invita a pensar que Onfray reflexionó en torno al Condotiero algo que dejó de parecerle tan fascinante.

Por mi parte, encuentro suma vigencia en el planteamiento del Condotiero por los siguientes motivos. En primer lugar, permitió desarrollar un concepto sumamente incitador para el quehacer educativo, el *anti-modelo*. Nada me ocasionó más gusto que esta idea por sus implicaciones de celebración de lo real en oposición a lo ideal. En segundo lugar, el Condotiero muestra de manera explícita cómo se pueden hacer ejercicios de formación o, así lo prefiero, *escultura de sí*. Hay un sinfín de propuestas teóricas que apuntan a la formación, al conocimiento de sí, etc., sin embargo, ninguna es tan diáfana para mostrar cómo se logran esos ejercicios de *Escultura de sí*.

Por otro lado, Onfray como la personificación que hace de sí mismo del Condotiero, permite vislumbrar una materialización de discurso y obra a través de su actuar en la UP. En este punto se vuelve acuciante realizar una observación de dicha articulación. Podría parecer, al menos por la estructura y por el discurso, que los dos primeros capítulos tienen una carga eminentemente filosófica y el tercero una educativa. Sin embargo, nada sería más

erróneo que eso, pues se muestra que el discurso filosófico tiene un carácter educativo y éste, a su vez, muestra una ineluctable relación con la filosofía. En una palabra, Onfray muestra que no se puede hacer filosofía sin educación y tampoco se puede educar sin filosofía. En ese sentido, Onfray revitaliza la filosofía *existencial* antigua de manera tan clara que el quehacer pedagógico no debería darse el lujo de obviar esta propuesta.

La experiencia personal que, en este caso, he deseado plasmar en esta tesis, es la fuerza de pensamiento que Onfray ofrece. Si pudiese nombrar de manera menos formal este trabajo, sin duda le otorgaría el nombre de: Onfray como educador.

Obras consultadas

Aristóteles. *Partes de los animales*. Madrid, Gredos, 2008.

Aristóteles. *Ética*. Madrid, Gredos, 2015.

Burckhardt, Jacob. *La cultura en el renacimiento*. España, Akal, 2004.

Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Madrid, Alianza, 2012.

------. *El hombre rebelde*. Madrid. Alianza, 2016.

Chamfort, Sébastien-Roch-Nicolas. *Maximes et anecdotes*. Paris, Nouvel office d'edition, 1968.

Cicerón. *Sobre la vejez. Sobre la amistad*. Madrid, Alianza, 2013.

Deleuze, Gilles. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 1993.

------. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 2008.

------. *Foucault*. México. Paidós, 2016.

Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid, Alianza, 2013.

Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid, Trotta, 2013.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía de bolsillo*. Madrid, Alianza, 2017.

Fullat, Octavi. *Filosofía de la educación*. Madrid. Síntesis.

García Gual, Carlos. *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid, Ediciones del Prado, 1995.

-----*La secta del perro*. Madrid, Alianza, 2014.

-----*Epicuro*. Madrid, Alianza, 2017.

García, Pedro. *Cuadernos historia. Los condotieros*.

Goethe, Johan Wolfgang von. *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*. Madrid, Cátedra, 2000.

Graves, Robert. *Los mitos griegos I*. Madrid, Alianza, 2017.

Groot, Ger. *Adelante ¡contradígame!* Madrid, Sequitur, 2008.

Guthrie, William Keith Chambers. *Historia de la filosofía griega II. La tradición presocrática de Parménides a Demócrito*. Madrid, Gredos, 1993.

Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México. Fondo de Cultura Económica, 1998.

-----*Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Albin Michel, 2005.

Hitler, Adolf. *Mi lucha*. México, Época, 2016.

Jollien, Alexandre. *El oficio de ser hombre*. Barcelona, RBA libros, 2003.

Jünger, Ernst. *Eumeswil*. Barcelona, Seix Barral, 1981.

La Boétie. Etienne de la. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires, Utopía libertaria, 2008.

La Mothe Le Vayer, François de. *Diálogos del esceptico: de la divinidad, de la vida privada*. Buenos Aires, El cuenco de la Plata, 2005.

La Rochefoucauld. *Máximas y reflexiones diversas*. Madrid, Akal, 2016.

Lledó, Emilio. *El epicureísmo*. Madrid, Santillana, 2005.

Lucrecio. *De la naturaleza de las cosas*. Madrid, Alianza, 2015.

Marco Aurelio. *Meditaciones*. Madrid, Gredos, 1977.

Marrou, Henri-Irénéé. *Historia de la educación en la antigüedad*. Madrid, Akal, 1985.

Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. México, Colofón, 2007.

Meslier, Jean. *Testamento de un cura ateo*. Buenos Aires, El cuenco de la Plata, 2011.

Mill, John Stuart. 1988. *Sobre la libertad*. Madrid. Alianza Editorial.

-----*El sometimiento de las mujeres*. Madrid, Edaf, 2005.

-----*Tres ensayos sobre la religión*. Madrid. Trotta. 2014.

Montaigne, Michel. *Los ensayos*. Barcelona. Acantilado. 2016.

Moro, Tomás, et al., *Utopías del renacimiento*. México. Fondo de Cultura Económica. 2014.

Nietzsche, Friedrich. *Poemas*. Madrid, Hiperión, 1987.

-----*Schopenhauer como educador*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2000.

----- . *Nietzsche I*. Madrid, Gredos, 2010 .

----- . *Nietzsche II*. Madrid, Gredos. 2010.

----- . *Nietzsche III*, Madrid, Gredos, 2010.

----- . *Fragmentos Póstumos. I*. Madrid, Tecnos, 2010.

----- *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid, Alianza, 2015.

----- . *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf. 2016.

----- . *Ecce homo. Cómo se llega a ser que se es*. Madrid, Alianza, 2017.

----- . *Humano, demasiado humano*. Madrid, Edaf, 2018.

Onfray, Michel. *La raison gourmande. Philosophie du goût*. Paris, Bernard Grasset, 1995.

----- *L'art de jouir*. Paris, Le livre de Poche. 1998.

----- . *El vientre de los filósofos. Crítica de la razón dietética*. Buenos Aires, Perfil libros básicos, 1999.

----- . *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*. Valencia, Pre-textos, 2002.

----- . *L'invention du plaisir. Fragments cyrénaïques*. Paris, Le livre de Poche, 2002.

----- . *Féeries anatomiques. Généalogie du corps faustien.* Paris, Bernard Grasset, 2003.

----- . *Tratado de ateología. Física de la metafísica.* Barcelona, Anagrama, 2006.

----- . *La filosofía feroz. Ejercicios anarquistas.* Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.

----- *Tracs de feux furieux. La philosophie féroce II.* Paris, Éditions Galilée, 2006.

----- . *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I.* Barcelona, Anagrama, 2007.

----- *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II.* Barcelona, Anagrama, 2007.

----- . *La comunidad filosófica. Manifiesto por una universidad popular.* Barcelona, Gedisa 2008.

----- . *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista.* Barcelona, Anagrama, 2008.

----- . *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros.* Buenos Aires. Paidós, 2009.

----- . *Escultura de sí. Por una moral estética.* Madrid, Errata Naturae, 2009.

----- . *Fisiología de Georges Palante. Por un nietzscheanismo de izquierdas.* Madrid, Errata Naturae, 2009.

----- . *La inocencia del devenir. La vida de Friedrich Nietzsche.* Barcelona, Gedisa, 2009.

----- . *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía III.* Barcelona, Anagrama. 2009.

----- . *Los ultras de las luces. Contrahistoria de la filosofía IV.* Barcelona, Anagrama. 2010.

----- . *Manifiesto arquitectónico para la Universidad Popular.* Barcelona, Gedisa. 2010.

----- *Freud. Crepúsculo de un ídolo.* Madrid. Taurus. 2011.

----- *La construction du Surhomme. Contre-histoire de la philosophie VII.* Paris, Le livre de Poche, 2011.

----- . *Política del Rebelde: Tratado de resistencia e insumisión.* Barcelona, Anagrama, 2011.

----- . *Rendre la raison populaire. Université populaire, mode d'emploi.* Paris, Autrement, 2012.

----- . *Filosofar como un perro.* Buenos Aires, Capital Intellectual, 2013.

----- . *Le souci des plaisirs. Construction d'une érotique solaire.* Paris, Éditions J'ai lu, 2014.

----- *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus.* Paris, Flammarion. 2014.

----- . *Cosmos. Una ontología materialista.* Barcelona, Paidós, 2016.

----- *Teoría del viaje. Poética de la geografía.* Madrid, Taurus, 2016.

----- *El eudemonismo social. Contrahistoria de la filosofía V.* Buenos Aires, Grasset & Fasquelle. 2017.

----- *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas.* Madrid, Edaf. 2017.

----- *La sagesse tragique. Du bon usage de Nietzsche.* Paris, Le livre de Poche, 2017.

----- *Sagesse. Savoir vivre au pied d'un volcan.* Paris, Flammarion, 2019

Platón. *Diálogos I.* Madrid, Gredos, 2010.

-----*Diálogos II.* España, Gredos, 2010.

----- *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas.* Madrid, Gredos, 2014.

Ramírez Figueroa, Alejandro. *Epistemología y ateísmo. Examen de las argumentaciones y justificaciones de la creencia teísta.* Chile. Bravo y Allende editores, 2016.

Rosset, Clement. *Lo real. Tratado de la idiotez.* Valencia. Pre-textos, 2004.

Saint Évremont. *Textos escogidos.* Madrid. Miraguano ediciones, 2006.

Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo.* México, Grupo Editorial Tomo, 2014.

Schiller, Friedrich. *Sobre la gracia y la dignidad.* Barcelona. Icaria, 1985.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. I*. México. Fondo de Cultura Económica. 2016.

-----*Parerga y Paralipómena II*. Madrid, Editorial Trotta, 2009 .

Sforza, Conde Carlo. *El pensamiento vivo de Maquiavelo*. Buenos Aires, Losada, 1941.

Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Madrid, Ediciones Siruela, 2007.

Sofistas. Madrid. Gredos. 2015.

Spinoza, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. México. Fondo de Cultura Económica. 2015.

Stirner, Max. *Escritos menores*. La Rioja, Pepitas de la calabaza editorial. 2013.

Stirner, Max. *El único y su propiedad*. Madrid, Sexto piso, 2014.

Referencias electrónicas

José Abad. *La “virtú” según Maquiavelo: significados y traducciones*. [En línea]: <https://www.um.es/tonosdigital/znum15/secciones/estudios-1-maquiavelo.htm> [Consulta: 4 de Noviembre]

Michel Onfray. *Vida filosófica 1 de 3*. Consultado el 2 de Enero del 2018) Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=x7dO3xWjWmY&t=6s>

Michel Onfray. *Vida filosófica 2 de 3*. Consultado el 2 de Enero del 2018) (En línea) : <https://www.youtube.com/watch?v=AegY4EhhYdU>

Michel Onfray. *Filosofía cínica para ser feliz* (Entrevista con la Revista *Clarín* en el 2017)” (Consultado el 2 de Enero del 2018) (En línea):

https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/michel-onfray-filosofia-cinica-feliz_0_SyJIFTNb-.html

Entrevista al filósofo Michel Onfray. Consulta: 9 de marzo del 2008. (En línea)
<http://www.sindioses.org/simpleateismo/onfray.html>

Retamozo, Martín. 2014. *¿Cómo hacer un proyecto de tesis doctoral en ciencias sociales?* Universidad Nacional de Entre Ríos. Argentina. En línea. (Consultado el 2 de Febrero del 2018) (En línea) : <http://www.redalyc.org/pdf/145/14531006007.pdf>

Roberto García. *Maquiavelo y los Condottieri*. [En línea]: < https://ac.els-cdn.com/S0185161614705803/1-s2.0-S0185161614705803-main.pdf?_tid=f6959a8e-d130-11e7-b77a-00000aacb362&acdnat=1511539568_36023e3c316223866149c7e8c8b3fc57 >
[Consulta: 2 de Noviembre del 2018]

Anexo 1. Trayectoria bibliográfica.

El presente anexo tiene el propósito de mostrar el orden cronológico de las publicaciones de Michel Onfray. Con esto se pretende lograr una comprensión más amplia del desarrollo de las ideas a lo largo de su producción. Este apartado se sustenta en el hecho de que, a pesar de ya haber dado las referencias consultadas, éstas se encuentran desfasadas de su orden de publicación original debido a las traducciones y tiempos de publicación y divulgación. Dado que ya se han mostrado la fichas bibliográficas consultadas, las siguientes incluyen exclusivamente el nombre y la fecha en que fueron publicadas por primera vez en francés. Debido a que todas las obras que se nombrarán pertenecen a Michel Onfray, se omitirá la tediosa repetición en cada una de las obras. Algunas de las obras que se nombrarán aquí no se encuentran en la sección debido a que no fue posible su adquisición para su debida consulta. Asimismo, en caso de ser pertinente, se hará algún comentario en torno a la obra y su importancia. Por último, es importante mencionar que en Wikipedia se encuentra una clasificación similar, sin embargo, al notar ciertos errores en la cronología ahí señalada no se incluirá ninguna obra de la cual no se tenga certeza bibliográfica. Se posee un recurso de suma confianza para el próximo listado puesto que se trata de una publicación relativamente reciente que contiene un material semejante al que se presentará, *Vivre une vie philosophique* (2017), sin embargo, las obras enumeradas en dicha obra empiezan a ser expuestas desde el 2001 con el *Antimanual de filosofía*. Por tal motivo, las obras anteriores a dicha época serán retomadas desde la experiencia propia

-*El vientre de los filósofos. Crítica de la razón dietética*. 1989.

-*Fisiología de Georges Palante. Por un nietzscheanismo de izquierda*. 1989.

-*Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. 1990.

-*L'art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste*. 1991.

-*L'œil nomade. La peinture de Jacques Pasquier*. 1993.

-*La escultura de sí. Por una moral estética*. 1993. Onfray ganó el premio Medici de ensayo por esta obra.

-*La raison gourmande. Philosophie du goût*. 1995.

-*Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*. 1997.

- Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar.* 2000
- Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas.* 2001.
- L'Archipel des comètes.* 2001
- L'Invention du plaisir. Fragments cyrénaïques.* 2002.
- Célébration du génie colérique. Tombeau de Pierre Bourdieu.* 2002.
- Splendeur de la catastrophe. La peinture de Vladimir Velickovic.* 2002.
- Estética del Polo Norte. Estelas hiperbóreas.* 2002.
- Célébration du génie colérique.* 2002
- Les icônes painnes, Variations sur Ernest Pignon-Ernest.* 2003.
- Féeries anatomiques. Généalogie du corps faustien.* 2003.
- Les Icônes païennes. Variations sur Ernest Pignon.* 2003
- La filosofía feroz. Ejercicios anarquistas.* 2004.
- Épiphanies de la séparation. La peinture de Gilles Aillaud.* 2004.
- *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular.* 2004.
- Tratado de ateología. Física de la metafísica.* 2005.
- Oxymoriques. Les Photographies de Bettina Rheims.* 2005.
- La communauté philosophique. Une machine à porter la voix.* 2006
- La fuerza de existir. Manifiesto hedonista.* 2006.
- La sagesse tragique. Du bon usage de Nietzsche.* 2006. Aunque Onfray relata que fue un proyecto que tenía en mente desde 1988, luego en el 2005.
- Traces de feux furieux. La philophie féroce II.* 2006.
- Manifiesto arquitectónico para la Universidad popular. La comunidad filosófica.* 2006.
- Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I.* 2006. Es el primer tomo de uno de los proyectos más famosos e importantes en el pensamiento de Onfray.
- El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II.* 2006.
- Le Pensée de midi. Archéologie d'une gauche libertaire.* 2007.
- Fixer des vertiges. Les Photographies de Willy Ronis.* 2007.
- Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía III.* 2007.
- Los ultras de las luces. Contrahistoria de la filosofía IV.* 2007.
- Teoría del viaje. Poética de la geografía.* 2007.
- La lueur des orages désirés.* 2007.

- L'Innocence du devenir. La vie de Frédéric Nietzsche.* 2008
- El eudemonismo social. Contrahistoria de la filosofía V.* 2008.
- Le souci des plaisirs. Construction d'une érotique solaire.* 2008.
- El sueño de Eichmann. Precedido de un kantiano entre los nazis.* 2008.
- Les Radicalités existentielles.* 2009 (Sexto tomo de la *Contrahistoria de la filosofía*)
- La Religion du poignard. Éloge de Charlotte Corday.* 2009
- L'Apiculteur et les indiens. La Peinture de Gérard Carouste.* 2009
- Les recours aux forêts. La Tentation de Démocrite.* 2009
- Freud. El crepúsculo de un ídolo.* 2010.
- Apostille au crépuscule. Pour une psychanalyse non freudienne.* 2010
- Philosopher comme un chien.* 2010
- Manifeste hedoniste.* 2011
- La construction du Surhomme,* 2011. (Septimo tomo de la *Contrahistoria de la filosofía*)
- Rendre la raison populaire. Université populaire, mode d'emploi.* 2012.
- L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus.* 2012.
- Vie et mort d'un dandy. Construction d'un mythe.* 2012.
- La sagesse des abeilles. Première leçon de Démocrite.* 2012.
- Le Postanarchisme expliqué à ma grand-mère. Le principe de Gulliver.* 2012.
- Le Canari du nazi. Essais sur la monstruosité.* 2013.
- La Raison des sortilèges. Entretiens sur la musique.* 2013
- Un réquiem athée.* 2013.
- Les freudiens hérétiques.* 2013 (Octavo tomo de la *Contrahistoria de la filosofía*).
- La constellation de la baleine. Le songe de Démocrite.* 2013.
- Les consciences réfractaires.* 2013.
- Les magnétisme des solstices.* 2013.
- Avant le silence. Haïkus d'une année.* 2014.
- Transe est connaissance. Un chamane nommé Combas.* 2014.
- Bestiaire nietzschéen. Les Animaux philosophiques.* 2014.
- Le réel n'a pas eu lieu. Le principe de Don Quichotte.* 2014
- La passion de la méchanceté. Sur un prétendu divin marquis.* 2014.
- Les petits serpents. Avant le silence,* 2015.

- Cosmos. Una ontología materialista.* 2015. (Primer tomo de la llamada “Breve Enciclopedia del Mundo)
- Pensar el islam.* 2016.
- La forcé du sexe faible. Contre-histoir de la Révolution française.* 2016
- L’Éclipse de l’éclipse. Avant le silence.* 2017,
- Decadencia. Vida y muerte de Occidente.* 2017. (Segundo tomo de la llamada “Breve Enciclopedia del Mundo)
- Vivre une vie philosophique.* 2017.
- Sagesse. Savoir vivre au pied d’un volcan.* 2019. (Tercer tomo de la llamada “Breve Enciclopedia del Mundo)