



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



Un análisis de los alcances del deseo y el placer en la obra de Michel Onfray

Tesis que para obtener el grado de
Maestro en Humanidades
presenta:

Lic. José Gabriel Medina Arroyo

Director de tesis: Dr. Luis Alonso Gerena Carrillo

Cuernavaca, Morelos. Enero, 2021

AGRADECIMIENTOS

A mi madre y a mi padre: por su comunión y apoyo con su inmolación.

A Conacyt: por permitirme desarrollar esta investigación con su apoyo económico.

A mis profesores: por la paciencia y puntualizaciones con su orientación.

A mis amigos: por las epifanías y charlas con su galantería.

A Eunice: por impulsarme con su amor.

«Ut ait Epicurus, cuius aliquam vocem huic epistulae involvam.

"Sic fac," inquit "omnia, tamquam spectec Epicurus"».

-Séneca

INTRODUCCIÓN.-	7
CAPÍTULO PRIMERO.- La propuesta filosófica de Onfray.....	17
1.1 A qué responde cuando contesta ‘hedonismo’	
1.1.1 El cuerpo del filósofo.....	18
1.1.2 El proyecto filosófico.....	21
1.1.3 Hedonismo como panacea.....	25
1.2 Del deseo propio y el deseo del otro	
1.2.1 Desear con el otro.....	30
1.3 Los placeres electivos	
1.3.1 Tipos de placeres.....	34
1.3.2 Alteridades complacidas.....	37
CAPÍTULO SEGUNDO.- Perímetro del deseo y el placer para Onfray.....	40
2.1 <i>Statu quo</i> : deseo mimético y placer arquitectónico	
2.1.1 La abeja y la colmena.....	41
2.1.2 El <i>statu quo</i> como sometimiento.....	42
2.1.3 Guardianes del orden establecido.....	45
2.2 El deseo y el placer como bombas molotov	
2.2.1 Detonaciones controladas.....	50
2.2.2 Las imaginarias flores en las cadenas.....	54
2.2.3 Individuos al ademán de guerra.....	61
2.2.4 Alternativa onfrayana para la escultura de sí.....	67
CAPÍTULO TERCERO.- Onfray, ἐπίκουρος de Diógenes.....	76
3.1 Diógenes (Διογένης) y la αὐτάρκεια cínica	
3.1.1 Filosofar como perro.....	77
3.1.2 Subversión a ladridos y revolución cínica.....	89
3.1.3 Gruñirle al <i>nomos</i>	92
3.1.4 Mover la cola autárquicamente.....	98
3.1.5 Jadear perruno.....	107
3.1.5.1 Olfatear el placer cínico de la <i>physis</i> y echarse a sus pies...	110

3.1.5.2 Prudencia canina.....	113
CAPÍTULO CUARTO.- Onfray, ἐπίκουρος de Epicuro.....	119
4.1 Epicuro (Ἐπίκουρος) y el φιλοσοφητέον epicúreo	
4.1.1 Cimientos atómicos del epicureísmo.....	120
4.1.2 La regla de signos del placer.....	126
4.1.3 Placer en el helenismo.....	130
4.1.4 Desear en el Jardín.....	135
4.1.4.1 Dominio de los deseos.....	140
4.1.5 <i>Make πάλις κῆπος great again</i>	142
4.1.5.1 Comunidad moral hedonista y amistosa.....	147
4.1.5.2 Filosofar epicúreo.....	155
4.2 Lucrecio (Lucretius) y el epicureísmo	
4.2.1 Precisiones romanas.....	162
4.2.2 Combate emancipador.....	167
CAPÍTULO QUINTO.- Usufructo helenístico para el siglo XXI.....	170
5.1 La actualidad de la filosofía helenística	
5.1.1 La filosofía helenística para no helenistas.....	171
5.1.1.1 El filosofar no es autoayuda	178
5.1.2 La terapia filosófica.....	182
5.1.2.1 El filosofar no es psicoanálisis.....	186
5.1.3 Sobre la posibilidad de vivir placenteramente según Onfray.....	189
Bibliografía.....	196

INTRODUCCIÓN.-

El cuestionamiento sobre las nociones del deseo y el placer ha sido, por lo menos, problemático en la historia del pensamiento de los seres humanos. La filosofía desde su propia concepción ha orbitado dichas nociones estableciendo coordenadas prioritarias hacia la forma en que los individuos desean y gozan, las aproximaciones han variado a lo largo de veinticuatro siglos del filosofar. Las estructuras sociales, los discursos hegemónicos, las prácticas cotidianas, los mitos, los avances tecnológicos, la comprensión de la identidad misma de los individuos, los proyectos y ambiciones, la comodidad, los castigos y torturas, los privilegios, la expresividad misma, cada arista de los seres humanos es atravesada o rozado por el deseo y el placer desde, por lo menos, los poemas de Homero hasta su homónimo de Springfield.

Las distintas aproximaciones, apropiaciones e interpretaciones del deseo y el placer en los individuos han resultado de gran interés por los filósofos quienes han buscado descifrar la forma en que aparece ante los individuos o su relación con el ordenamiento social, comprender o problematizar la forma en que es comprendido de forma voluptuosa o ascética. Se han colocado infinidad de apellidos al placer y el deseo para establecer una noción adecuada que se integre a las intenciones de los grandes pensadores y, sin embargo, los individuos en su cotidianidad ejecutan su propia interpretación atravesados por su entorno cultural, las especificaciones familiares, las pretensiones religiosas, la oferta dentro del mercado, sus propias comprensiones, etc.

La intención de la presente investigación busca profundizar respecto al deseo y el placer a través de Michel Onfray puesto que ha sido el filósofo francés quien me ha permitido identificar la complicada relación entre los individuos y, lo que entienden como su deseo y su placer. Si bien ambas nociones forman parte fundamental en la articulación de su filosofía, encuentro que, por una parte, Onfray es consciente de la imposibilidad de aproximarse a ellas sin atender las formas en que otros filósofos lo han hecho y, por otra parte, el filósofo francés no se obsesiona por la articulación explicativa de la forma en que lo entiende. En este sentido, pretendo no solamente desarmar el proyecto filosófico del filósofo de Argentan sino que, además, comprendo la falta de originalidad del mismo sin desatender la sutileza de su aportación sobre un terreno tan pantanoso.

Resulta sorprendente que un filósofo tan mediático y con intenciones tan prácticas pueda ser comprendido dentro de un aspecto académico rígido y, debido a esto, es que el primer bloque, comprendido por los dos primeros capítulos, se encuentra integrado a atender de modo monográfico la comprensión misma del deseo y el placer dentro de la constelación onfrayana. Atender de qué forma es

que se encuentran diseminadas dichas nociones y la forma en que los articula. Si se comprende el pensamiento onfrayano no haría falta la aproximación de este primer bloque puesto que se constituye como el rastreo puntual y la articulación del deseo y el placer en el proyecto filosófico del filósofo francés. Con una lectura atenta de las obras de Onfray y la comprensión de su hedonismo propuesto para el siglo XXI es que me permito descifrar la articulación del deseo y el placer dentro de su propuesta así como establecer el perímetro y alcance propuesto por Onfray.

El segundo bloque que se encuentra integrado por el tercer y cuarto capítulo, se encuentra dedicado al desarrollo del deseo y el placer dentro de determinadas escuelas filosóficas helenísticas así como el usufructo de Onfray a estas. Se pretende establecer no solamente de qué forma es que se articula tanto el placer como el deseo en el helenismo sino que, además, contrastar las apropiaciones o censuras realizadas por el filósofo francés al momento de incorporarlo a su proyecto filosófico. Este bloque se pretende establecer no solamente como puente entre el primer y tercer bloque sino que, además, puntualiza y desarrolla la forma en que el filósofo de Argentan se nutre de la filosofía helenística para renovarla y entregarle nueva vigencia. En este sentido, la interpretación de la construcción de dichas nociones en el proyecto filosófico del autor referido es contrastada y puntualizada. El tercer bloque, por otra parte, está construido por el quinto capítulo donde se pretende puntualizar la propuesta de Onfray respecto a otros usufructos pretendidos a la propia filosofía helenística para, de esta forma, comprender el alcance último y horizonte que permitiría a la teoría onfrayana una práctica con mayor vigor.

El hedonismo de Onfray pretende responder a la cotidianidad de los individuos y satisfacer un deseo y placer renovado del helenismo, tanto el cinismo como el epicureísmo son retomados e interpretados para integrarse de manera eficaz ante las pretensiones y ambiciones de Onfray. Es oportuno señalar que, en contraste con lecturas enfocadas en un aspecto ético solamente, el filósofo francés pretende establecer a través de su hedonismo una propuesta de carácter político. Una alternativa filosófica para la cotidianidad con usufructo del helenismo para individuos del siglo XXI.

El perímetro y alcance del proyecto onfrayano es limitado, Onfray ofrece una alternativa amputada de determinados valores de la filosofía helenística para poder establecer la posibilidad de individualidades discretas y objetivos realizables. Las restricciones del hedonismo propuesto por el filósofo de Argentan se insertan e inclusive justifican la difusión de sus obras tan vasta. Una alternativa radical que no solamente ofreciera el aspecto paliativo del epicureísmo sino que se estableciera radical como el cinismo, con el compromiso y esfuerzo constante del cínico y el rechazo y blindaje del epicúreo sería, considero, una potente alternativa que no solamente cobijaría a los individuos sino que los acorazaría contra las condiciones de dominación y opresión del capitalismo tardío. Sin embargo, un

AMX-50 en lugar de un búnker sería más vigoroso en el aspecto político al que Onfray pretende responder, cuestión que identifico como la gran promesa incumplida dentro de su propuesta filosófica.

Para la comprensión del proyecto filosófico así como su margen considero adecuado indicar en qué forma es que se integra cada bloque de la presente investigación a partir de los capítulos que lo integran. Sin intención alguna de constituir un resumen sino establecer las coordenadas y la organización de estos para permitir el seguimiento inicial de la presente investigación que no se basta en interpretar y organizar la ambigüedad y el aspecto errante del pensamiento onfrayano.

El primer capítulo responde a la necesidad de asentar el proyecto filosófico del filósofo francés. De manera monográfica se pretende esclarecer la forma en que se articula el deseo y el placer a través de sus distintas obras. Considero necesaria esta aproximación para comprender la integración y vinculación dentro del hedonismo onfrayano y, si bien, para un lector atento de la filosofía helenística, bastará este primer capítulo para concebir el usufructo realizado por parte de Onfray puesto que la aproximación y coqueteos son evidentes, establezco prioritario el permitir un acercamiento al pensamiento del filósofo francés en un aspecto monográfico para el desarrollo posterior en contraste directo con el cinismo y epicureísmo.

El filósofo francés parte de la certeza real de la materia y su solipsista existencia. Para Onfray es importante proponer un proyecto filosófico que responda a las inquietudes y perturbaciones de los individuos y, en ese sentido, decide proponer un hedonismo que, al modo helenístico, se oponga a las convenciones sociales hegemónicas de su tiempo: el capitalismo tardío del siglo XXI. Para establecer su propuesta como una forma de liberar y cobijar a los individuos pretende reivindicar tanto la importancia del cuerpo como la mundanidad dentro de las elevadas estratagemas filosóficas. Siguiendo la lectura epicúrea establece la fundamentación de su hedonismo a partir de la relación de los individuos con la verdad a través de las impresiones que se tienen de la materia. Pretende oponerse a las filosofías de primera línea que han negado o evitado la corporalidad misma del cuerpo, en este sentido, encuentra vigorosa la propuesta helenística que pretende —todavía— regresar al individuo a su identificación con cierta naturaleza.

Es relevante señalar que las ambiciones de Onfray responden a las de las filosofías helenísticas con una renovada aproximación que permita a los individuos identificar o interpretar sus propios deseos y placeres sin la intervención de terceros que pretenden establecer las vías de desear y gozar. El filósofo de Argentan asume una emancipación de los valores culturales y religiosos para que los individuos puedan establecer sus propias intenciones, ingenuamente asume que esto no solamente es posible sino que, además, el primer paso desencadena un segundo sin la necesidad de un laborioso trabajo interior o un filosofar dedicado.

Para el filósofo francés, de manera concreta, el desear se establece a través del desear mismo del otro. Resulta indisociable que el deseo propio deba estar ligado al de los individuos que nos rodean y, sin embargo, considero relevante indicar la ausencia de una comunidad establecida, como pretendían los epicúreos para poder alcanzar este objetivo. Onfray asume no solamente la imposibilidad de una apropiación del proyecto epicúreo —y cínico— sino que, propone una alternativa de aproximación que permita entregarle vigencia aunque con esto se pueda comprometer el fundamento filosófico de dicha herencia filosófica.

Enfocando el placer del individuo dentro de su hedonismo propuesto en un placer individual que tiene consideración con el placer de los demás individuos busca refinar no solamente la filosofía helenística sino ofrecer una alternativa que no sea egoísta o actúe de manera solipsista respecto a aquellos que integran su entorno.

Sobre el autor resulta complicada la aproximación a su propuesta filosófica puesto que, siendo un filósofo preocupado por las implicaciones y potencialidades prácticas de su trabajo más que buscar una discusión de tipo teórica no pretende en todo momento la señalización de sus fuentes, tiene a bien tomar prestados diversos conceptos y nociones de autores que, en caso de que el lector desconozca su procedencia, pueden perderse —simplemente dando por sentado y dejando de lado dicha filiación—. En otras ocasiones en unos pequeños párrafos decide arrojar múltiples conceptos y nociones de autores a los que invita a realizar lectura directa o, incluso, sugiriendo el nombre de los textos con una lupa pero, limitándose a arrojar la invitación solamente.

Resulta atrevido asegurar que se ha conseguido esquematizar, desarrollar, desplegar o mostrar cada arista de la totalidad del pensamiento de cualquier filósofo en dos pequeños capítulos. Mi pretensión no es realizar un resumen monográfico de su obra sino realizar una interpretación que, considero, el autor mismo parece no estar consciente al momento de establecer determinados parámetros o aproximaciones además de presentar la problemática focalizada que se desarrollará en los dos capítulos posteriores. He decidido omitir cuestiones de la constelación onfrayana conceptual que, si bien podrían resultar interesantes por sí mismas o que pueden ser parte de la estructura del pensamiento de Onfray puesto que no aportan a las nociones que pretendo introducir ni a su propuesta filosófica; acaso, simplemente las he arrojado de un pincelazo y proseguido —en la medida en que esto pudiese aportar al desarrollo sin distraer la exposición—.

Mi interés, pues, tampoco se encuentra en explicar la sistematización o completud de su obra, sino, insisto, más bien, en la articulación y en las relaciones que hace del deseo y el placer, en comprender cómo es que se integran en su propuesta filosófica y en mostrar de manera puntual su funcionamiento así como su procedencia teórica —cuestión del tercer y cuarto capítulo—. Sin intención de parecer

obsesionado al respecto y restringir el manejo simplemente a dichas nociones sin considerar el contexto y conceptos con los que se orbitan dentro de su pensamiento además de no mostrarme ansioso —cual enamorado descubriendo por primera vez el cuerpo de su amada— palpando sin orden, sentido ni atención debida a la totalidad presente, de manera poco agraciada, delicada o paciente, es decir, sin buscar comprender realmente lo que se encuentre frente a sí mismo.

Para la realización y desarrollo de este capítulo y el posterior, insisto, de interés monográfico con la intención de hacerlos más eficaces y adecuados respecto a los puntos de interés de la filosofía de Onfray me sirvo de emplear, en ocasiones, su vocabulario y terminología. Mi interés en la exposición de su obra se encuentra no simplemente en el empleo del deseo y placer, sino la integración y uso de estas nociones dentro de su propuesta para realizar un despliegado más completo en el segundo y quinto capítulo. Tomando el reto de aproximarme a un autor que, descaradamente, asegura no tener un interés real a justificar sus diferentes métodos, herencias o en discutir teóricamente su propuesta sino en presentar de manera —más o menos— de fácil acceso y seguimiento para aproximarse a la vida cotidiana es que, en este primer capítulo, pretendo señalar las mayores aportaciones que realiza su obra de manera teórica y enfocada en las nociones y usos que tiene del deseo y placer como una forma de introducirlos en la investigación. La forma en que adapta y de las que su propuesta filosófica depende —o se nutre— de las nociones de deseo y placer, así como identificarlas y desarrollarlas dentro de su obra para, de esta forma, buscar responder o —acaso— reconocer ya no sólo sus capacidades y cualidades sino, además, sus características propias, su potencial y distintas expresiones a través de acciones y actitudes concretas.

El segundo capítulo depende fielmente de las implicaciones del primer capítulo y se muestra como las consecuencias o articulaciones realizadas por el filósofo francés de un deseo y placer que se asume a través de los deseos y placeres de otros individuos. Se trata, en ese sentido, de identificar y comprender el alcance de su propuesta filosófica en el aspecto ético tanto como organizar su propuesta política que parte de un hedonismo renovado a través de valores de la filosofía helenística junto a construcciones y entendimientos modernos.

Es necesario establecer cuáles son los horizontes a los que Onfray apunta y qué molinos son los que cree que son gigantes a los que debe derrotar con su hedonismo. En este sentido es fundamental comprender que las intenciones se emparejan con las del cinismo o el epicureísmo que pretendían ofrecer resistencia u ofrecer alternativas al *statu quo* de su tiempo. El filósofo francés no solamente aspira a satisfacer las necesidades de la filosofía helenística sino que, desembarazado en determinados aspectos de las problemáticas del helenismo, asume ciertos problemas modernos que se relacionan con el deseo y el placer los cuales busca esclarecer.

Resulta fundamental entender que, de alguna forma, el capítulo previo y el presente se complementan y articulan estrechamente. La exploración presentada en el primer capítulo cobra mayor sentido en el segundo capítulo puesto que se explorará cuáles son las formas y pretensiones de Onfray respecto al deseo y el placer además de enfatizar en la importancia en su propuesta filosófica. Es por eso que la personalidad del presente capítulo se encuentra ligada a determinadas exposiciones realizadas previamente así como funcionar como el puente hacia el segundo bloque y el usufructo helénico realizado por el filósofo francés.

Junto al desarrollo de este capítulo se encuentra asociado el proyecto filosófico de Onfray y, si bien el capítulo anterior señalaba ciertas comprensiones teóricas del filósofo francés, en este capítulo se pretende abordar los valores prácticos y tangibles de su propuesta filosófica. En otras palabras, lo que se pretende en este segundo capítulo es dar un último paso dentro del vocabulario onfrayano así como completar el abordaje conceptual y la forma en que Onfray emplea el deseo y el placer. De esta forma me permito especificar las maneras y alternativas identificadas por Onfray como el objetivo de su hedonismo.

Sin embargo, no considero que se pueda prescindir del segundo capítulo puesto que, al encontrarse tan íntimamente relacionado con el primero, se presentan ampliamente establecidos para ser leídos como la fundamentación y el perímetro de la obra de Michel Onfray respecto al deseo y el placer. De esta forma, ambos capítulos buscan iluminar determinadas áreas de la propuesta filosófica del filósofo francés y, sin embargo, cada uno consta de un enfoque particular, en este segundo capítulo se busca enfatizar insistentemente en las resistencias propuestas así como las formas en que, según entiendo, Onfray propone al deseo y el placer como una forma de subversión.

Es adecuado mencionar que en el segundo capítulo pretendo articular el pensamiento del filósofo francés que, como podría quedar en evidencia en algunas secciones, no pretende articular. De esta forma, esperando que mi lectura e interpretación del pensamiento onfrayano puedan brindar claridad respecto al entendimiento y uso que realiza de determinadas nociones es que me permito ordenar, como ya habrá quedado claro en el primer capítulo, el conjunto de sus obras como un todo aceptando la invitación y reto arrojado por el filósofo francés de presentar su pensamiento como un sistema integrado.

En el desarrollo del presente capítulo se mostrará la configuración ante la cual Onfray busca oponerse, destacando la manera en que el filósofo francés interpreta la realidad y de donde es que provienen los topes dentro del sistema así como los baches y caminos cerrados. Pretendo mostrar las diferentes vías que el filósofo francés identifica y el modo en que busca rodearlo o confrontarlo.

El hedonismo de Onfray se pretende como una alternativa política que permita a los individuos establecer formas distintas de creación, renovación y relación entre ellos, más que proponer un golpe de

estado se enfoca en la cotidianidad como campo de batalla a través del cual con un deseo y placer distintos, se desvincule el individuo de las convenciones sociales que lo someten y reprimen.

Una vez desarrollado el empleo dado por Michel Onfray a las nociones de deseo y placer dentro de su propuesta filosófica considero apremiante realizar una aproximación a los filósofos con los que se ha escoltado para sostener su posicionamiento. El tercer capítulo se dedica al Diógenes y el cinismo mientras que el cuarto a Epicuro y el epicureísmo. El filósofo francés encuentra cualidades y herramientas útiles al momento de querer impactar a los individuos en el usufructo de los cínicos y los epicúreos.

Dentro de la propuesta filosófica de Onfray hay un reconocido legado helenístico de carácter práctico. Onfray confisca y en algunos momentos aprisiona los métodos o fundamentos de una u otra escuela helenística. Al momento de apropiarse de determinadas conductas o prácticas helenísticas el filósofo de Argentan rehúye de determinados compromisos para poder heredar la seguridad para los individuos.

Sin embargo, esto no significa que Onfray remita en sus obras solamente a cínicos y epicúreos, en realidad, en la constelación de filósofos citados o seguidos por Onfray hay más de una docena de los que se nutre constantemente —Nietzsche, Deleuze, Spinoza, Foucault, Montaigne, Thoreau, por mencionar algunos— sin embargo, dentro de dicha constelación hay una relevancia focal en los filósofos de la antigua Grecia —Demócrito, Aristipo de Cirene, o incluso Platón para debatirlo, por ejemplo— y, a pesar de eso, he decidido centrar el tercer capítulo y cuarto capítulo dejando de lado a todos los mencionados y centrarme, exclusivamente, en tres: Diógenes de Sinope (V a.C. - IV a.C.), Epicuro de Samos (IV a.C. - III a.C.) y Tito Lucrecio Caro (I a.C.). Retomar estos pensadores proviene de la inquietud de, principalmente la imposibilidad de realizar un capítulo donde se logre abarcar de manera amplia y eficaz a la totalidad de autores mencionados. El interés particular entregado por Onfray a la triada helenista de Diógenes, Epicuro y Lucrecio —aunque por esto no estoy asegurando que el filósofo francés pase de largo con los demás autores de la época, se debe simplemente que, a través de mi lectura, observo que las jerarquías son distintas—. Con la investigación y desarrollo de estos a través de la cristalización de Onfray me permito observar el molde de sus nociones de deseo y placer que me interesa.

Considero que la propuesta de Onfray cuenta con un amplio número de autores a través de, justamente, la apropiación que realiza sobre nociones y conceptos de filósofos de manera —me atrevo a decir— ecléctica, aunque no por eso estoy asegurando que no se encuentre sistematizada y organizada. La cuestión del deseo y el placer, señalada por Diógenes Laercio, son ya de un interés bastante amplio en la antigua Grecia y para los filósofos que dedicaban libros completos a su discusión y análisis. La inclinación del filósofo francés podría bien provenir de su lectura sobre que dicho espacio había quedado *ab intestato*, por lo cual se debía realizar un rastreo y señalamiento sobre la relevancia de dichas nociones

y que, ha sido a través de un ejercicio de regurgitación exotérica de filosofías que ha encontrado o generado un interés no académico en su propuesta filosófica. Propuesta de actualidad para la mayoría de los filósofos retomados por Diógenes Laercio.

Onfray se suscribe dentro de cierto proyecto filosófico que retoma del helenismo no solamente las discusiones sobre el deseo, sobre el placer o un anhelo en desencadenar la filosofía en los bulevares y callejones. Además, retoma ciertos conceptos, posturas y reflexiones a partir con las cuales busca hacerle frente a la realidad que atraviesa a los individuos en tiempos contemporáneos de manera más o menos eficaz. Sin embargo, antes de pretender analizar los conflictos de dicho empleo considero pertinente el rastreo de conceptos e ideas en los tres autores ampliamente citados y referidos en su obra; la autarquía cínica, el deber de filosofar epicúreo, así como la apertura de posibilidades de Lucrecio al epicureísmo, divididos en el tercer y cuarto capítulo. Conceptos acuñados en una realización y desarrollo de cuestiones muy puntuales que parten de ciertas inquietudes fundamentándose en asuntos mucho más amplios, el materialismo epicúreo y la subversión cínica —proveniente, hay quienes aseguran, de su herencia socrática—. Es un partidario del cinismo y epicureísmo que (so/re)corre *ssi* le permiten explorar y desenvolverse de manera más gozosa dentro de su contexto pero, al mismo tiempo, es auxiliado por ellos para llevar a cabo dicha labor.

Para un apasionado del cinismo la lectura del tercer capítulo podría dar la apariencia de ser innecesario pero me atrevo a asegurar que la exposición realizada a través de mi entendimiento del pensamiento cínico permite no solamente comprenderlo sino que entender la integración realizada por el filósofo francés. De esta forma es que me permito desarrollar la filosofía perruna de Diógenes a través de su jauría conceptual a través de aspectos prácticos. Para establecer los parámetros de esta escuela helenística y las carencias o apropiaciones de Onfray al respecto profundizo no solamente en las implicaciones cínicas sino que, además, me sirvo para encadenar al último capítulo y se comprenda en las deudas y compromisos del filósofo francés respecto al cinismo.

Sin ánimo de restarle la originalidad a la propuesta filosófica de Onfray establezco no solamente el usufructo realizado —admitido e intuitivo— sino que presento determinadas consideraciones que han sido omitidas y que podrían potencializar su hedonismo.

De la misma forma en el cuarto capítulo se desarrolla la filosofía epicúrea desde su fundamentación no solamente para generar mayor número de páginas sino para presentar la ausencia de atención de parte del filósofo de Argentan a determinados aspectos de suma relevancia dentro del Jardín epicúreo. Asimismo se presenta, como se realiza con el cinismo en el tercer capítulo, el deseo y el placer dentro de la comunidad epicúrea así como las cualidades y fundamentos más relevantes para los epicúreos. Finalmente al enfocar este cuarto capítulo al estudio de Lucrecio, se pretende no solamente

comprender la forma en que el poeta romano potencializa el epicureísmo sino también el usufructo realizado por el filósofo francés a través de éste. De modo que este capítulo sirve no solamente como puente entre el usufructo helenístico y el hedonismo del filósofo francés sino que, además, aporta las precisiones establecidas que vigorizan cualquier aproximación al epicureísmo.

Finalmente, en el quinto capítulo, una vez que se ha logrado la comprensión del usufructo de la filosofía helenística para el uso de las nociones de placer y deseo dentro de la propuesta filosófica de Onfray, se pretende contrastar esta apropiación con otras interpretaciones similares, nuevamente, enfocando la atención respecto a las nociones mismas. Principalmente, en ese sentido, identifico relevante el trabajo de Martha Nussbaum, sin embargo, comprendiendo que no es el único ejercicio de este estilo sino que es la importancia del deseo en su usufructo, el análisis comparativo es dado.

Considero fundamental comprender, en ese sentido, que el proyecto hedonista del filósofo francés encuentra una de sus mayores cualidades en dos aspectos esenciales: el primero es, evidentemente, las cualidades de Onfray como uno de los divulgadores de la filosofía más importantes en el siglo XXI y que, al mismo tiempo de llevar a cabo dicha tarea, presenta un filosofar distinto a través del usufructo del helenismo. En este sentido considero adecuado plantearlo a través de tres vías fundamentales: el filosofar no es académico puesto que le resta la practicidad e importancia cotidiana pretendida por la filosofía helenística, el filosofar no es un ejercicio de autoayuda puesto que requiere de compromisos mayores y comprensiones teóricas más complejas y, además, que el filosofar no es una práctica propia del psicoanálisis puesto que proviene de una estructuración y forma de relacionarse distintas a las pretendidas en la filosofía helenística. De esta forma, el legado retomado por Onfray se encuentra en un marco que lo aleja de esas tres expresiones del pensamiento humano y se proyecta en un aspecto político que, desafortunadamente, no logra materializar en una proyección mayor.

Para finalizar la presente investigación pretendo no llevar simplemente lo expuesto por Onfray a un puerto seguro puesto que existen diferentes razones las cuales han demostrado la gran habilidad del filósofo francés de realizar usufructo de diferentes corrientes filosóficas y, específicamente, del helenismo respecto a su posicionamiento en el deseo y el placer, nociones desde las cuales articula una constelación de autores, conceptos y prácticas. Si bien, como se ha demostrado, el dominio y usufructo del cinismo y epicureísmo de parte del escritor de los diversos tomos de ‘Contrahistoria de la filosofía’ ha sido realizado en amplio entendimiento de la profundidad de ambas escuelas del pensamiento filosófico no se le puede otorgar, como ya se ha dejado señalado el mérito y privilegio de ser el único pensador en realizar, o pretender realizar dicha labor.

Las diferentes aristas y transfiguraciones del capitalismo tardío aplastan al individuo al que el filósofo francés se dirige y las altas e interminables discusiones teóricas no dan cuenta de la utilidad

práctica que, en el caso de Epicuro, era el objetivo determinado para realizar treinta y siete tomos, cuenta Diógenes Laercio, ‘Acerca de la Naturaleza’. Plantear al hedonismo en tiempos de un placer rizomático, un placer *ad infinitum*, un placer en cada recoveco de las vivencias y prácticas de los individuos, puede parecer un tanto contraintuitivo. Un placer que, más que sustituir, reestructure el comportamiento y carácter de los individuos es una promesa muy fuerte que, desafortunadamente, Onfray no logra sostener hasta sus últimas consecuencias.

Pretender una última obra definitiva del deseo y el placer es una osadía e ingenuidad abismal, sin embargo, en el capítulo busco dejar las bases para futuras investigaciones, reflexiones sobre las prácticas cotidianas y sobre el papel de la filosofía y el filosofar al respecto. El mismo Diógenes Laercio menciona puntualmente, por lo menos, 33 libros dedicados —específicamente— al placer. No resulta gratuito el interés griego y helenista en el placer ni, en consecuencia, el interés de Onfray al respecto al conocer a tales filósofos. Sin embargo, dentro de todo este marco, el filósofo francés ha optado por una estrategia de usufructo bastante particular y con un posicionamiento bastante claro. Onfray ha optado por medicar a Diógenes en el camino de la virtud restándole la desvergüenza con un *pharmakon* para articularlo dentro de su proyecto filosófico y ha desalojado a Epicuro para tomar un vuelo a Caen. Aquello que no ha entrado en la maleta de Epicuro y que ha moderado a Diógenes ha formado parte teórica del tercer y cuarto capítulo.

Onfray asume su propio perímetro y alcance mayor del que la presente investigación establece a partir del seguimiento del deseo y el placer en su proyecto filosófico. Sin embargo, el filósofo francés retoma nociones y conceptos de otros filósofos para potencializar su hedonismo y, sin embargo, considero que si el deseo y placer asumido por el filósofo de Argentan es frágil, la potencia de su proyecto político posterior, carece del fundamento necesario para llegar a donde cree llegar. A partir del seguimiento de sus nociones y su comprensión en resonancia con Diógenes y Epicuro establezco que, el mismo usufructo realizado podría reforzarse con determinados aspectos desechados o depurados dentro de su proyecto filosófico.

CAPÍTULO PRIMERO.-
LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE ONFRAY

1.1 A qué responde Onfray cuando contesta ‘hedonismo’

«Mais tant que notre infortune, notre patience à la supporter, notre bonne foi, notre asservissement, ne serviront qu'à doubler nos fers, nos crimes deviendront leur ouvrage, et nous serions bien dupes de nous les refuser quand ils peuvent amoindrir le joug dont leur cruauté nous surcharge».

M. Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*

1.1.1 El cuerpo del filósofo.

Onfray encuentra en la inquietud de los individuos un cuestionamiento constante a la manera de desenvolverse en esta realidad imperante. Dicho desenvolvimiento surge a través del cuerpo de los individuos, puesto que es el cuerpo la forma con la que tienen contacto directo con dicha realidad, se encuentran inmersas sus aspiraciones, sus deseos, sus planes, sus placeres, sus proyectos, así como sus frustraciones, sus pesares, sus seres queridos, etc. Puesto que todas las ideas que emerjan de cada individuo lo hacen a partir de su corporalidad, este cuerpo no es solamente una vasija aleatoria y neutra que no le exija a la realidad ni al individuo, al contrario, constituye un posicionamiento, intereses, condiciones, etc., frente a dichas cuestiones.

La inquietud del ser humano respecto al modo de conducirse consigo mismo, con el otro, con los otros, con la naturaleza y relacionarse con estas esferas de subjetividad ha generado una extensa discusión en la filosofía. Onfray, por su parte, se encuentra interesado en presentar una propuesta que permita erradicar ciertos pesares en el individuo que lo frustran y condicionan en contra de sus propios intereses de satisfacción. Es a partir del cuerpo que proyecta su propuesta, puesto que, de naturaleza materialista, asocia las capacidades de desplazamiento y acción dentro de este único escenario. No hay un inicio después del fin como en los videojuegos. No hay recompensas después de la muerte. El único inicio que posee uno es el del nacimiento y las únicas recompensas las que logre obtener antes de la muerte. Es con —y para, en algunos casos— el cuerpo que se realiza el despliegue de posibilidades de satisfacciones, inmersos en una realidad que sitúa al cuerpo en ciertas condiciones, limitaciones y coyunturas. Es inconcebible, e incluso, me atrevo a decir extravagante —en el sentido etimológico de la palabra— empequeñecer y terminar limitando al individuo fuera de su propio cuerpo; en ese marco es que se coloca sus botas en los pies para salir a trabajar a las haciendas, en el que le exige introducir alimentos por la boca para la satisfacción del estómago, en el que sujeta su propia existencia sobre sus brazos en las alturas, en el que se colocan polvos en el rostro para disimular, favorecer o resaltar ciertas características según se disponga, en el que se realizan alteraciones físicas o tatuajes para contar una historia o ataviar

su presentación, en el que se asan las efervescencias de la sexualidad en los genitales, en el que se disfruta de un paisaje sublime en la naturaleza... pero también, en donde se desgarran con la violencia proporcionada en su contra, en el que se retuercen órganos al tener malas noticias de los individuos cercanos a él, el que palidece y tiembla ante los eventos del exterior...

Es a partir del cuerpo que se elabora el desarrollo de su subjetividad; sumergido, arrojado, atravesado, es el primer contacto con la realidad exterior y el primer vínculo material con las proyecciones del interior. Mucho más que un simple receptáculo en el cual se vierte la individualidad y condiciones del exterior, forma parte de la misma interioridad que contiene, se condicionan mutuamente. Asegura Onfray, justamente en este sentido que, por lo tanto “la ética es un asunto del cuerpo y no del alma. En primer lugar, proviene de la materia del cerebro, y no de las brumas de la conciencia”¹. Hay una relación directa y sin escalas entre el cerebro y la ética del individuo. Es en el cerebro que se gestan los procesos neuronales que permiten al consciente tomar decisiones de X o Y índole para el autor francés. Además, asegura que, el cerebro es el lugar físico y sensible en el cual se encuentran nuestros pequeños hábitos, recuerdos, costumbres, experiencias; lugar físico donde, finalmente, lo que ha ocurrido con nosotros en la realidad a través del tiempo termina registrado, balanceado y analizado.

El cerebro determina la información que resultará valiosa para el individuo —por esta expresión no busco plantear ni creo que Onfray considere a ambas nociones como entes apartados, sino que, sería, más bien, dos facetas de lo que él considera una misma unidad: la identidad individual— y condiciona el actuar desde el presente. La sangre hierve cuando se sufren injusticias, el intestino cruje cuando exige comida o una comida no ha sido tan bien procesada, los genitales se excitan al ser estimulados por el exterior o la imaginación, las manos tiemblan cuando el clima o los nervios dominan la situación; de este cuerpo se han intentado arrebatar estas y más pasiones a través de una soberracionalización, con un desplazamiento de inferioridad de una materia que subordina y sin importancia real —que no tangible, sino más bien apremiante— para el adecuado desarrollo intelectual de los individuos.

Debido a esto, Onfray propone un regreso al cuerpo a través de la reivindicación de su importancia en el aspecto ético, las pasiones pertenecen de manera innegable, se maquilan a partir de sí. Una desarticulación de esta identidad al drenar el cuerpo respecto a las decisiones éticas —muchas forman parte o son, propiamente, más relevantes para el cuerpo o lo atañen exclusivamente— ensalzándolas como pertenecientes a un campo de visión más amplio, cuando sería justamente a la inversa. Esta consideración del cuerpo en el aspecto ético no es gratuita para el filósofo francés, el cuerpo no es un accesorio del individuo, es una parte constituyente del mismo. El cuerpo es el cruce entre la mismidad

¹ Onfray, M. (2013) *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anagrama, p. 103.

del individuo y la realidad que lo azota o apapacha desde el exterior; se debe, por lo tanto, actuar conforme a esto, no disociando la materia del individuo sino apropiándose, actuar en consecuencia con el cuerpo, desde el cuerpo, para el cuerpo.

Sin embargo, no serán todas las pasiones del cuerpo las que deberán de ser acatadas a la brevedad, esto sería un despropósito mayúsculo. Onfray propone al individuo que tal “como en el trabajo del domador, hay que someter una energía rebelde a las reglas del arte. El hombre ético se encuentra en esa misma situación: reducir los flujos a formas elegantes. Hacer un mundo a partir del caos”². En un momento, Onfray empleará la metáfora de un torero mientras que en otro diferente hará el paralelismo con un jardín³ —más adecuado a su pretendida herencia epicúrea— y el brote de mala hierba como consecuencia del descuido y un dejarse estar, pero para efectos prácticos de esta exposición es lo mismo.

El actuar filosófico es un actuar peligroso, se debe ser precavido al momento de buscar domar(se) las pasiones. Una fuerza desbordante que amenaza al individuo dentro de un marco determinado, es labor del individuo aprender a dirigir esta fuerza hacia fines elegantes, discretos, majestuosos; asegura Onfray que se debe “domar al animal salvaje, sin destruirlo, conducirlo hacia la sublimación de sus fuerzas primitivas. Salir del mundo de las potencias ciegas de la bestia y entrar en el universo civilizado de los seres humanos, sin olvidar nuestro origen común con el primate”⁴. Negar al león/toro —la animalidad, los instintos, etc.— dentro del escenario es ridículo, no se necesita, siquiera, consultar a algún domador/torero respecto a la peligrosidad a la cual uno se encuentra expuesto de hacerlo. La labor ética, pues, no niega al animal que se encuentra dentro del escenario con el individuo, aprender a domarlo, a no permitir ser arrastrado por la volatilidad de las pasiones que surgen del cuerpo; tampoco se trata sólo de sobrevivir al espectáculo de la vida huyendo de la bestia, es a través de la comprensión de la bestia misma que se encuentra en el ruedo con uno que se puede —como un primer paso— plantear una futura integración de ambas potencias.

Para Onfray hacer conciliable ambas partes de la misma identidad es una manera de atender, a través de una modalidad de existencia, una labor filosófica; no fue ingenuo al buscar proponer un modo de articular dicha cuestión encontrando que en la antigüedad —hace más de veintitrés siglos— Epicuro, Hiparquia y compañía, por mencionar a algunos, ya se encontraba buscando dicha articulación. Cito a Onfray:

Buscar soluciones efectivas con el mundo y los hombres; preferir las modestas proposiciones filosóficas viables a las construcciones conceptuales sublimes pero

² Onfray, M. (2014) *La escultura de sí. Para una moral estética*, Madrid, Errata Naturae, p. 43.

³ Onfray, M. (2018) *Cosmos. Para una ética sin moral*, México, Paidós, p. 61.

⁴ *Ibid.*, p. 58.

inservibles [...] procurarse el placer, la felicidad, la utilidad compartida, la unión alegre; acceder a lo que pide el cuerpo y no proponerse detestarlo; dominar las pasiones y pulsiones, los deseos y las emociones y no extirparlos brutalmente de sí. ¿La aspiración de proyecto de Epicuro? El puro placer de existir... Proyecto siempre de actualidad.⁵

Onfray se adscribe al proyecto epicúreo del placer de existir. Filosofar para existir, no para construir castillos imaginarios en las nubes. Filosofar para ser feliz. Sin embargo, a pesar que dicha propuesta filosófica no busca ignorar sino atender al cuerpo y la realidad en la que se encuentra, la búsqueda de soluciones propuesta por ambos filósofos no es un paseo por los campos elíseos sino, más bien, requiere de formar trincheras —o barricadas— alrededor de *el Jardín* para atender las pasiones del cuerpo en —incluso contra o a pesar de— la civilización en la que se encuentre el individuo, como se verá en el cuarto capítulo. Es por esto que a Onfray le preocupa abrir la filosofía fuera de los medios tradicionales —las universidades, los coloquios y los cafés filosóficos, por ejemplo— hacia aquellos que posean un interés en su propia soberanía; “el trabajo filosófico no puede ser hecho por otro. Sin duda no es fácil, no produce inmediatamente efectos gratificantes, obliga a la paciencia y suele causar desaliento, pero otorga también plenitud hasta un grado inimaginable para los que no han franqueado el umbral”⁶ asegura Onfray, esperanza prometida con enormes e incomprensibles palabras para aquellos que no han franqueado el umbral, que ya poseen una relación consigo mismos, con los otros, con su cuerpo y que no han tenido que ser pacientes con sus pasiones.

1.1.2 El proyecto filosófico

La propuesta de Onfray busca atender un cuestionamiento doble, no sólo el del individuo respecto a su cuerpo y las pasiones que de él emanan, sino, además la relación con el exterior; los individuos no piensan su desenvolvimiento solamente respecto a la naturaleza sino, incluso, con el otro, un otro con su propio cuerpo y pasiones frente al cual, también se relaciona con nuestro cuerpo y pasiones. En esta alteridad, además, se atraviesa la sociedad y sus implicaciones político-económicas que se encuentran condicionando dicha relación. Dicha propuesta de influencia epicúrea es ofrecida como una forma de colmar las distintas realidades que constituyen la realidad y que atraviesan la vida del individuo —no solamente en el momento histórico en el que nos encontramos—.

Una propuesta de índole filosófica que, es importante señalar, no se encuentra alejada de la cotidianidad y la vida de los individuos —como se ha intentado demostrar—, por el contrario, la

⁵ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, op. cit., p. 63.

⁶ Onfray, M. (2008) *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, Barcelona, Gedisa, pp. 84-85.

propuesta de Onfray ante dichas vicisitudes cuestiona acertadamente aquellas corrientes filosóficas que no han reparado o mostrado el mínimo interés en atender al individuo corporal y que se han enfrascado en encargarse de cuestiones más académicas de los diferentes cuestionamientos que brotan de la filosofía. Onfray sitúa, puntualmente, dos corrientes en la historia de la filosofía: la idealista y la materialista; la primera impera, asegura, como filosofía hegemónica que ha delimitado de manera autoritaria aquellos temas que son propios de la filosofía, divorciándola no sólo del cuerpo, sino del interés del individuo en su cotidianidad, mientras que la segunda ha persistido como una opción minúscula de ejercer el filosofar y que parte —justamente— de aquello que ha sido omitido por la primera; la realidad que vemos, comemos, respiramos, pisamos, es todo lo que hay y lo que debería interesar a la filosofía. Opción minúscula que considero debería ponerse en mayúscula, subrayado y en negritas —si la propuesta de Onfray es la más viable es algo que se profundizará en el quinto capítulo—. En este sentido, Onfray asegura tajantemente que “la filosofía no se aprende según el modo platónico de la meditación sobre los grandes conceptos, en el nebuloso campo de los espíritus puros, sino sobre el terreno material de las confluencias corporales”⁷. La filosofía parte de un cuerpo que es mucho más que una antena que —dependiendo del grado de inteligencia del individuo— recibe las ideas que emanan de grandes conceptos sobre otros grandes conceptos. Se ha supuesto esta tautología por el tiempo suficiente para que el cuerpo se encuentre suficientemente desatendido e incomprendido al momento de enfocar al cerebro a reflexionarlo.

La corriente filosófica materialista se presenta con un interés provocador en emplear la inteligencia de los individuos respecto a la realidad material tangible y no simplemente como arena siendo arrastrada incesantemente por el oleaje desprendido de fuera; dejar de considerar a los cuerpos abnegados en el revolcadero que se encuentra es una cuestión de amplia relevancia para Onfray y los materialistas. Son los propios individuos los que deben analizar el oleaje que los envuelve y, a partir de ese entendimiento, construir su propio cuadrilátero a partir del cual se enfrentarán —de dos a tres caídas, sí, pero no sin límite de tiempo— en un seguimiento del cinismo, como se observará en el tercer capítulo.

En dicho panorama no es adecuado dejar desprotegido un frente en la espera de una especie de subsidio superior ni, mucho menos, una asistencia ulterior organizadora de la realidad o de un nuevo inicio posterior al final. En este sentido es que Onfray cuestiona fuertemente el rol de la Iglesia —específicamente respecto a la imposición en la conducta humana—; no hay dios, ni diablo, ni cielo, ni bien, ni bello, no hay, pues, absolutos que permitan una preconfiguración de la realidad y el cuadrilátero; no hay una brújula mágica proveniente de la providencia que permita funcionar al individuo —aunque

⁷ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 68.

habrá aquellos que sólo aprendan a andar con el apoyo de muletas o después de un empujón⁸— más que la brújula que uno mismo pueda construir, sirviéndose de la filosofía.

La construcción de dicho proyecto filosófico vital, en su sentido etimológico, posibilitará, para Onfray, comprender que el verdadero norte no se encuentra dado por la Iglesia, sino que, al momento de la construcción de la brújula se debe cimentar. Contrario a la imagen a la brújula entregada por la Iglesia, donde, con un ojo crítico, cualquiera puede percatarse que la aguja sólo está dibujada —y de manera temblorosa— fuera del cristal, como un rayón que en algún momento fue malinterpretado como la aguja que debía darle su propia funcionalidad. Por tanto, asegura Onfray que “la moral no es, pues, un asunto teológico entre los hombres y Dios, sino una historia inmanente que concierne sólo a los hombres sin ningún otro testigo”⁹. Coincido plenamente en que la presencia de un tercero que dé fe y legalidad de lo ocurrido en la ética es, no sólo innecesaria o accesorio sino, peligrosamente lamentable. Es el individuo quien posee las capacidades de determinar sin rodeos —y de esta forma, a su vez, sin pretextos— si el norte descubierto en su construcción posee la validez y frescura necesaria para serlo. Resulta irrisoriamente sencillo acatar las disposiciones de la autoridad —llámese Iglesia, Estado o como se quiera designar—.

En el proyecto de construcción de sí, no hay mayor autoridad que uno mismo y no son necesarias las leyes, ni los castigos, ni los premios o los consuelos, de acuerdo con esto, el empeño que logro identificar en Onfray radica en que la labor consiste en “construir su existencia sin preocuparse por las normal, las leyes, los prejuicios dominantes”¹⁰ de manera similar a la que ya anunciaría Homero hace más de veintiocho siglos “*Αφρήτωρ, ἀθέμιτος, ανέσιος*”¹¹ como base de un comportamiento apetecible del individuo y como lo pretenderá realizar Diógenes, cuestión que se profundizará en el tercer capítulo. Con cierta soledad y autonomía podrá —y lo hará— actuar considerándose a sí mismo el motor de sus acciones aún si se encuentra inscrito en ciertos parámetros y condicionamientos de parte de la civilización en la que se encuentre.

Sin embargo, con lo expuesto, podría interpretarse que es adecuado —o acaso intrascendente— actuar sin la consideración del otro, de la virtud o de cualquier otra parafernalia que se pueda colocar en ese altar específico. Esa es una vulgarización de la propuesta. Esta simplona apropiación en ocasiones no se basta con negar al otro y lo que lo constituye, sino, además, esto suele formar parte fundamental para el regocijo propio, como plantea Lucrecio. Aseguro que para el proyecto vislumbrado por Onfray

⁸ “Algunas personas, decía Epicuro, encuentran la verdad por sí mismas, otras necesitan una guía, pero lo hacen bien, hay un tercer grupo que necesita que lo empujen”. Séneca, Epístolas a Lucilio 52, 3.

⁹ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, op. cit., p. 105.

¹⁰ Onfray, M. (2006) *La filosofía feroz. Ejercicios anarquistas*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, p. 23.

¹¹ “Sin familia, **sin ley**, sin hogar” (Iliada, Canto IX, 63) La negrita es mía.

sin un tercero celestial o judicial que esté sobre el individuo debe brotar un(os) otro(s) individuo(s) que permitan dar forma y articular la actividad propia; es con este individuo con quien se realiza la relación directamente, con su cuerpo y sus pasiones, con sus deseos y sus placeres. No hay necesidad de un tercero totalitario que dicte —o siquiera pretenda intentarlo— el modo de actuar.

Además, como ya se verá en el tercer capítulo, Onfray no es ingenuo como para proponer comportarse como animales y atender todos los instintos sensuales que broten de la carne; recomienda parir al humano que hay dentro de cada uno sin espera del parto programado por Dios o el encarcelamiento por no lograrlo de parte del Estado, tal como se desarrollará en el siguiente capítulo. El individuo debe construirse solamente a partir de la realidad en la que se identifique y que definitivamente lo delimita: el número de extremidades, la muerte, la imposibilidad de volar (sin necesidad de la tecnología), etc., pero esta condición no debe comprenderse en el mismo nivel que las imposiciones de la Iglesia o el Estado. Considera, por lo tanto, que las acotaciones de la naturaleza son simplemente las reglas del juego que circunscriben la realidad pero que no agotan la misma; a través del instante se la puede exprimir, arrebatar más de lo que se encuentra presente a través de la subjetividad. La introducción de un tercero dentro de esta cuadrícula restaría el *lebensraum* necesario para el propio individuo dentro de su propia cotidianidad. De esta forma es que Onfray asegura que:

Lo religioso conduce a la amputación, pretende la castración de las energías, su inclusión en instancias que las esterilizan. El Estado y la Iglesia destacan en estos menesteres [...] El contrato social es el acto bautismal de lo religioso en sus formas sociales. Se establece hipotéticamente un día entre el individuo y la sociedad y luego despoja casi totalmente al primero en aras de la segunda. Queda una ligadura de subordinación que autoriza a una instancia a dominar a la otra [...] Todo lo que invente el lobo irá únicamente en el sentido de un incremento de su naturaleza carnívora. En el mejor de los casos, pondrá en ello su zorrería y luego brillará en el arte de la seducción, haciendo que se tome la ligadura por libertad¹².

Una pretendida libertad que mutila y trunca, colocando grilletes y cadenas en la capacidad de realización del individuo; adecuadamente ornamentado con flores como verdad, virtud, bueno, bello, etc., resulta tentador el sometimiento para quienes son seducidos por esa astuta zorrería. Sin embargo, afortunadamente, aún hay diversos reproches que realizarle al encadenamiento por parte de Onfray que me permito desarrollar en el segundo capítulo.

La realidad se encuentra en constante conflicto con cada individuo, negándose a amoldarse a las necesidades y criterios de ellos. Dios promete la felicidad eterna una vez que la carne del cuerpo se haya

¹² Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 48.

podrido, en una oferta inmanente sin garantías; cuestión de fe para unos, patrañas para otros. El sometimiento de la voluntad, pasiones y cuerpo es fundamental para lograrlo. Por su parte, el Estado no puede responder a las necesidades inmediatas de los individuos y —sin embargo, tiene el descaro— exige, a su vez, el mismo sometimiento, pero sin mayor promesa que la posibilidad de rotar a los gobernantes cada cierto tiempo.

Flagelarse por las condiciones provistas por la realidad es un desperdicio de capacidades libertinas, adjetivo que Onfray no niega en adjudicarse, pero no sin antes aclarar que lo hace a partir de su significado etimológico: la libertad es lo más importante para él. Tal como lo ha sido para los cínicos, cuestión a evidenciarse en el tercer capítulo. Empezar una tarea socrática de auto conocimiento para construirnos y escapar de las dinámicas que constriñen la libertad individual dentro de una masa amorfa que se comporta según le sea exigido, babeando al sonar de la campana que le toquen, limitando su capacidad de acción a un diminuto espacio de libertad y felicidad que se ofrece en el menú de la autoridad en turno. Onfray comprende que no se debe limitar el campo de visión a lo ofrecido en el menú, tarea básica de la filosofía, tal como ha entendido a los cínicos (cuestión que se tratará en el capítulo dedicado a ellos en la presente investigación). No ser un producto de la historia, sino construirla es la acertada invitación de Onfray.

Triunfar, aunque sea en el fracaso, asegura Onfray, es más glorioso para el individuo que fracasar atendiendo a los éxitos impuestos por la Iglesia, el Estado o la Sociedad. El condicionamiento total de la voluntad y la mismidad del individuo al entregarle la parte más íntima y fundamental del mismo —acierto colosal de Onfray— es el fracaso en el juego final. Asegura Onfray que “lo esencial consiste en no morir en vida, o sea, en no ser un muerto en vida..., que no es el caso de algunas personas muertas desde hace mucho tiempo, porque nunca aprendieron a vivir, o sea, nunca vivieron realmente”¹³. La propuesta de Onfray para no ser un muerto en vida tiene nombre propio y consiste, a grandes rasgos, en agotar las posibilidades de apropiación y disfrute de la realidad, atender a las pasiones y satisfacer al cuerpo, agotar el instante y construir una identidad que permita al individuo gozar de —y con— su libertad, en otras palabras: practicar el hedonismo. Cuestión que se profundizará y completará con el desarrollo de Epicuro en el cuarto capítulo.

1.1.3 Hedonismo como panacea

Finalmente, considero adecuado resaltar que se ha evadido el emplear el término ‘hedonismo’ de manera puntual hasta el final del desarrollo de manera intencional, con la mirada puesta en abarcar las diferentes

¹³ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 195.

aristas a partir de las cuales la propuesta filosófica de Onfray se desborda, sin embargo, no por eso se ha estado hablando de otra cuestión. El hedonismo de Onfray, pues, busca replicarle a la realidad misma, a las exigencias de la Iglesia, a las restricciones del Estado e incluso a las rigurosidades de la Filosofía sus carencia, sí, de todas —la ausencia de humildad del filósofo francés es comprendida una vez que se captan sus pretensiones—. Una propuesta ambiciosa que busca desencadenar al individuo de las estrechas jaulas que se han servido de encapsularlo dentro de ciertos parámetros: ascético, conformista e idealista; baste recordar el apunte de Onfray al respecto de que “lo que hace la apologética cristiana es invitar a vivir sin cuerpo, sin carne, sin deseo, sin necesidad de beber o de comer, sin libido, sin todo lo que hace la vida corporal de cada uno. El cielo es una antitierra; su población, una contranatura”¹⁴.

Onfray propone, como se verá en el segundo capítulo, una vida filosófica gozosa y exigente de sí pero no por eso sin libertades, hay compromisos, no sólo internos, también con el otro con el que uno se relaciona pero erradica la necesidad de una medida ulterior que sirva para relacionarse, bastaría, asegura Onfray, con el común acuerdo de ambas partes, un contrato sinalagmático de carácter hedonista. Cuestiona, pues, “¿la escena filosófica? No es la escuela, ni la universidad, ni los lugares cerrados, sino el teatro abierto del mundo y la vida cotidiana”¹⁵. Ese es el escenario donde el libertino practicará su apuesta filosófica: el hedonismo. Una propuesta que busca responder a las exigencias del individuo que se encuentra en dicha realidad y que, en consecuencia, le produzca efectos reales en ella y, de manera paralela, en la vida misma.

Si se tuviera que rastrear la definición de ‘hedonismo’ en la obra de Onfray en la necesidad de ser lo más nítido posible respecto al tema abordado parece adecuado mencionar, por lo menos dos ocasiones, donde de manera puntual lo señala; la primera, en ‘La fuerza de existir: Manifiesto hedonista’ donde asegura que “el hedonismo se define de modo positivo por la búsqueda de placer, sin duda, pero también de modo negativo, como evitación de las posibilidades de displacer”¹⁶ y la segunda, en ‘La escultura de sí. Para una moral estética’ donde describe “el hedonismo: una auténtica teoría de las pasiones destinada a producir una bella individualidad”¹⁷. Ambas citas se complementan, ahí donde una hace el énfasis en la búsqueda de placer, la otra aclara lo que conduce este comportamiento. Ambas cuestiones remiten, como se verá en el cuarto capítulo, a su apropiación de un proyecto filosófico epicúreo. Esperando que con estos matices pueda darse el desarrollo posterior que busca, mucho más que conseguir la noción precisa de hedonismo. Aquello que se persigue es practicar el hedonismo y averiguar cómo este afecta

¹⁴ Onfray, M. (2018) *Cosmos...*, op. cit., p 284.

¹⁵ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, op. cit., p. 78.

¹⁶ *Ibid.*, p. 109.

¹⁷ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, op. cit., p. 21.

de manera positiva al individuo y su alteridad —siempre que este hedonismo no sea una forma vulgarizada como el de Aristipo de Cirene, contra el que se oponía el del filósofo de Samos—.

Será, por tanto, una característica del hedonismo la búsqueda del placer propio contemplando el placer del otro individuo y que esto forme parte sustancial en la integración del proyecto de búsqueda del placer propio. Onfray insiste en que esta es una característica ineludible del proyecto hedonista que propone, asegura, pues, en este sentido que:

El goce deseado por uno debe imperativamente combinarse con el del otro. Un placer personal, sin el otro, puede rápidamente tornarse un placer a pesar del otro, contra el otro. El hedonismo es atención al goce propio *al mismo tiempo* que al del otro. El contrato ético reside en ese movimiento que oscila de uno a otro. El egocentrismo o el egoísmo sólo escuchan la voz del goce personal: mi placer y nada más. El hedonismo es dinámico y considera que no hay voluptuosidad posible sin consideración hacia el otro¹⁸

Es decir que, el placer propio tiene espacio de posibilidad en la realidad *ssi* eso incluye el placer del otro al mismo tiempo que excluye el dolor del otro. Incluso la ausencia del placer del otro individuo dentro de mi placer debería ser razón suficiente para considerar mi actividad como de cierta inclinación egoísta —alguna especie de hedonismo vulgar, vaya— si el contrato ético, es decir el acuerdo no coercitivo entre dos o más individualidades, dos o más proyectos, dos o más pasiones, dos o más cuerpos, etc., así lo señalaba. Me resultaría contraintuitivo no alinearme. Para Onfray sí se debe buscar el placer, por supuesto, pero también hace falta un espacio de reflexión para comprender que ni los deseos ni los placeres del otro son estériles accesorios a la capacidad o acción propia de gozar sino un potencializador del mismo, un objetivo más dentro de la actividad —inclusive, en algunos casos, agregaría yo, la meta misma— al momento de llevar a cabo determinada acción.

Hay gozo en el gozar del otro y sufrimiento el sufrir del otro —la intensidad de esto depende de qué tan cercano se encuentra a nosotros—, por tanto, su goce no será un accidente que ocurra en nuestra búsqueda solipsista de la satisfacción de nuestros deseos. Su placer es un placer *per se* y, en consecuencia, debemos perseguirlo tanto como el propio. Se encuentra en las mismas condiciones que el disfrute propio, no se debe negar, censurar o condicionar siempre y cuando no involucre el dolor de otro individuo más o del nuestro —como la primera de las tres reglas de Isaac Asimov sobre la robótica¹⁹—. Cada quien es libre de desarrollar su propio hedonismo conforme a en sus propios deseos y, en caso de involucrarse con algún otro individuo deberá consultarse sinceramente su proyecto hedonista acordando clara y

¹⁸ *Ibid.*, p. 46.

¹⁹ “Un robot no hará daño a un ser humano o por inacción permitirá que un ser humano sufra algún daño [...] Manual de robótica, año 2058”, Asimov, I. (1984) *Yo, Robot*. Edhasa, Barcelona.

directamente cuáles son las pautas de relación. Para llevar a cabo esto, Onfray insiste en que no hay necesidad de un tercero superior que regularice o condene almas en caso de no llevarse a cabo.

Buscar el placer a través de la satisfacción de los deseos y detestar los caminos que llevan al dolor; andar a la caza del primero y no dejarse atrapar por el segundo. Siempre que sea posible hacer esto sin tener que interferir en la cacería o huida del otro. Un adecuado cálculo de placeres, propone el hedonismo, así como un balance respecto a las actividades que llevamos a cabo en el presente; por lo tanto, ser consciente del valor del instante es fundamental para Onfray, se debe exprimirlo para obtener de él la mayor cantidad de placer que tiene que ofrecer. Practicar este hedonismo, como se verá en el segundo capítulo, se trata de hacerlo como una filosofía de manera cotidiana, no hay horario ni escenario cerrado para hacerlo. La cotidianidad misma es el escenario.

Es parte de dicha labor el asediar los deseos, sitiar los placeres, encontrarlos en nosotros —pero con la posibilidad de compartirlos con nuestros seres queridos—. Esperar que el placer se materialice frente a nosotros, sin proceso de construcción, es subordinar nuestro cuerpo, nuestros proyectos, nuestra ética a una autoridad que en cualquier momento desampara. El proyecto hedonista —anunciado por Onfray— propone, pues, hacerse cargo de sí, de su libertad, de sus acciones, de sus recompensas, de sus exigencias para con la realidad y, al mismo tiempo, depurar, ya no el miedo a los terremotos sino, además, el miedo a las leyes de los hombres, a Dios. El proyecto hedonista busca que cada cual se responsabilice de sí y de su devenir, al respecto Onfray emplea una metáfora clarificadora del individuo como un bloque de mármol que se convierte en una escultura a través del trabajo arduo del escultor, a espera de su construcción es como deviene, cada cincelada construye y contribuye la creación de la pieza, sin el elegante martilleo la obra no se construiría. El escultor hará surgir la figura de una masa amorfa que no estaba destinada a nada, es obligada a emerger a través de cada golpe. Una lucha entre lo que es y lo que será se lleva a cabo con cada golpe propinado por el escultor de la obra. De esta forma, Onfray asegura que "un sujeto que se embarga en el combate contra aquello que lo divide, debilita y empequeñece, un soldado que guerrea contra la alienación y sus perversiones. El edificio que se propone es su identidad"²⁰. Sin alienación de la cultura, sin Dios, sin Estado, sin autoridad. Sólo hedonismo y sus capacidades de potencializar al individuo a través de un adecuado desear para gozar donde se debe gozar. Proyecto siempre de actualidad.

Sin embargo, Onfray no es ingenuo al asegurar algo tan fuerte como esto, consciente de algunas limitaciones de la propuesta denuncia que “la utilidad consiste en la satisfacción de los deseos, en la realización de los placeres de un sujeto implicado en una relación ética. Pero ¿sabemos lo que significa

²⁰ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 31.

para los demás, o incluso para uno mismo, deseos y placeres?”²¹. Habrá que aceptar su invitación al respecto e intentar definir el marco a partir del cual el hedonismo parte y analizar si se puede dar una respuesta afirmativa al cuestionamiento abierto por Onfray.

²¹ *Ibid.*, p.148.

1.2 Del deseo propio y el deseo del otro

«There are only two tragedies in life. One is not getting what you want, the other is getting it».

A. Niccol, *The Lord of War*

1.2.1 Desear con el otro

El deseo surge de las estimulaciones de la realidad exterior, las aspiraciones internas de los individuos y la búsqueda de empatar ambas cuestiones en la realización de estos. En la búsqueda de satisfacerlo, el individuo puede cometer los actos más ruines o los más elevados. Deseos perversos y deseos puros. Existen deseos que provienen del cuerpo cuya finalidad es el cuerpo mismo y la satisfacción o regocijo de sí pero también existen deseos que no se encuentran focalizados en él, sea cual sea su finalidad, los deseos se buscan materializar en alguna actividad gozosa. Siguiendo a Lucrecio, cuestión que se profundizará en la segunda parte del cuarto capítulo, Onfray señala que hay deseos —el sexual, por ejemplo— que pueden llegar a trastornar el alma por su irresolución y que, en este anhelo de materialización se debe encausar si se llegará a un placer o, por el contrario, a algún disgusto al momento de encauzarlos.

La culminación de deseos que se encauzan hacia un placer adecuado es lo que se llamaría hedonismo. Añade, al respecto Onfray que “en la perspectiva hedonista, el deseo del placer del otro estimula el movimiento hacia sí; la estimulación del displacer del otro impulsa el movimiento contrario”²². En otras palabras, el hedonismo —no vulgar— no ignora los deseos que posee uno ni el otro, sino que, por el contrario, esto genera una cierta inclinación hacia su culminación mientras que, si, por el contrario, el otro no desea lo mismo, le resulta repugnante nuestro deseo o le parezca producto de displacer, rehuirá con razón. Desde el nacimiento del psicoanálisis es evidente que es necesario un cuidado cierto o cierto cuidado hacia los deseos propios, desconfiando, de cierta manera, de ellos y en lo que devienen —así como en lo que nos pueden hacer devenir—. Examinar qué tipo de placer persiguen y qué es lo que generan en los otros individuos; tener en cuenta los anhelos y deseos del otro respecto al deseo propio al momento de materializarlo o, inclusive, formularlo.

A pesar del trabajo necesario de comprensión propia respecto a los deseos, Onfray señala que estos logran escabullirse de la razón. Asegura que:

El deseo se enmascara, se esconde y recurre a las tretas de la razón. Se muestra cuando pretende esconderse y se exhibe con vigor para proteger mejor aquello

²² Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 112.

que lo mueve detrás de la pantalla. Tanto sobre el de los demás como sobre el nuestro, siempre estamos limitados a la conjetura, a la hipótesis. Hay que suponer, supurar e imaginar, porque es hábil y triunfa en las metamorfosis, haciendo del ser al que habita un terreno de juegos, una superficie o un volumen para sus experimentos. Así, brutalizado por la cultura y triturado por la civilización, en ocasiones actúa en contra de sí mismo.²³

Sobre esto, considero que ha señalado algunas cuestiones relevantes sobre el deseo que no se habían descifrado en el desarrollo; primero, la característica del deseo de no encontrarse en el consciente permanentemente, se sublima de otras formas, ya sea para ser confundido y satisfecho o para ser traído al consciente y, de esta forma, mediante la racionalización, no se dude en sucumbir atendándolo. Segundo, la complicación —o inclusive imposibilidad— de asirlo en su completud, interpretarlo crudamente y, por lo tanto, el deseo del otro que se escapa para él, será, en consecuencia, mucho más distante respecto a uno. Tarea sobrehumana coordinar los deseos propios, tarea titánica hacerlo con los de los demás. Tercero, es a través de la cultura y la civilización que se encuentran otros deseos que atraviesan a los individuos, estos no nacen de la voluntad de uno o de la propuesta de otro individuo sino de la manipulación o intereses ajenos. Se genera un complejo giro de tuerca cuando los deseos se encuentran enlazados a la cultura que, tiene a bien, mutilarlos, maquilarlos, redireccionarlos, potencializarlos, adaptarlos, reorganizando el orden de prioridades del que parten; en este sentido es que Onfray manifiesta que “si la carne habla y quiere, la sociedad, en cambio, quiere lo que la subjetividad desea. El deseo individual no es la realidad social, hasta es precisamente lo que la mina, la socava, la roe”²⁴, cuestión que se analizará más detalladamente en el siguiente capítulo.

No todos los deseos poseen la misma intensidad; asegura Onfray que, hay formas más impactantes para los individuos de sucumbir ante ciertos deseos, mencionemos el —con cierto grado de castidad— deseo de viajar a cierto lugar, el de filosofar²⁵ —el cual se desarrollará en el cuarto capítulo relacionado con Epicuro—, el de observar un animal o insecto en específico. Bastará, anuncia Onfray, con una línea de un autor —aunque sea mediocre, además— más que las fotografías, películas o reportajes que puedan realizarse al respecto. Otorga, de esta manera, una importancia al acercamiento intelectual a través de la lectura que a la imagen, para él, increíblemente, en lo que respecta al deseo, una palabra vale más que mil imágenes —aunque con esto ignora toda la parafernalia de la publicidad y propaganda—. Al respecto, concluye que,

²³ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 149.

²⁴ Onfray, M. (2018) *Cosmos...*, *op. cit.*, p 85.

²⁵ Onfray, M. (2008) *La comunidad...*, *op. cit.*, p. 118. Véase nota 72 del segundo capítulo para mayor profundidad.

la lectura actúa como rito iniciático, revela una mística pagana. El aumento del deseo desemboca luego en un placer refinado, elegante, singular. La existencia de un erotismo del viaje supone la superación de una necesidad natural a fin de suscitar la ocasión de un júbilo artificial y cultural. Llegar a un lugar del que se ignora todo condena a la indigencia existencial. En el viaje, descubrimos solamente aquello de lo que somos portadores²⁶

De lo cual se puede concluir que encuentra al deseo como una manifestación de autodescubrimiento que se consigue a través de, en este caso, un viaje, no se encontrará en el objeto de deseo, por lo tanto, una cualidad que no esté ya sembrada en el individuo previamente. El viaje, así como el deseo mismo, podemos intuir, funcionan como un espejo a través del cual solamente se encuentra el individuo. A pesar que el deseo pueda surgir de la realidad exterior del individuo, este termina desembocando en un placer interno que ocasiona una revelación propia de sí mismo o una revelación propia de sí mismo que tiene como consecuencia un placer interno.

El balance de los deseos, la cacería de unos o el desprendimiento de otros revela tanto de la identidad como de la civilización en la cual se encuentra sumergido el individuo. Los deseos construyen al individuo desde el momento en que aparecen en la consciencia, sin embargo, es al momento de materializarlos llevándolos a cabo, dando el salto entre la imaginación a la realidad exterior que, finalmente, determinan ya no simplemente la disposición sino las capacidades y límites propios.

En el proceso de deseo, Onfray relaciona²⁷ un tiempo ascendente y otro descendente. En el cual identifico que primero se va gestando el deseo desde el primer chispazo de aparición en el consciente, proveniente de alguna manifestación exterior o de las entrañas del cuerpo, se va germinando hasta que se logra satisfacer; se puede sublimar, domar, desviar pero, en caso de ser satisfecho culmina en un placer que, posteriormente desciende la intensidad del deseo mientras se está presentando dicho gozo, así hasta que, finalmente, se regresa a un estado momentáneo donde ya no están presentes ninguno de los dos. Sin embargo, esto no niega la dinámica del deseo para Onfray, sino que, ha sido activada, pues a “la solicitud del deseo: lo descubrimos, lo entretenemos, lo alimentamos, y luego disfrutamos de él, nos construye tanto como nosotros lo construimos”²⁸, lo cual se verá con mayor detenimiento en los siguientes capítulos. En dicha articulación constructora del deseo y el deseante surge, pues, una cuestión que aún no se ha tratado: si bien los deseos pueden provenir del cuerpo del deseante, haber explotado en la voluntad del individuo desde una manifestación o declaración de otro individuo o ser depositados por los

²⁶ Onfray, M. (2016) *Teoría del viaje*, Barcelona, Taurus, p. 30.

²⁷ “Después del tiempo ascendente del deseo y del tiempo excitante del acontecimiento llega el tiempo descendente del retorno”. *Ibid.*, p. 101.

²⁸ *Ibid.*, p. 38.

aparatos propagandísticos de la civilización en él, además, considera Onfray, los grupos pueden desear de ciertas inclinaciones, como lo puede ser, agregar a algún miembro a su comunidad, por ejemplo²⁹. La aparición o consideración de parte del filósofo francés de un deseo grupal podría parecer inocente e inofensivo, aunque si cuestionamos su inversa y lo que puede originar una comunidad deseosa de negar la incorporación de ciertos miembros a la misma. Existen para Onfray, pues, formas de desear excluyentes del otro, que buscan gozar a pesar o en contra de los demás de las que se debe rehuir en el trabajo filosófico, aquellas que “se excitan con la castración de los otros, con la represión de un tercero, con el control de cualquiera pero no de ellos mismos”³⁰; en estas líneas anuncia que se deben rechazar estas formas de deseo, claro, pero, además, hace una relación entre aquellos que buscan imponerse a un tercero con la incapacidad de hacerlo consigo mismos. El hedonismo es un dinamismo de autocontrol respecto a los deseos que hayan sido sedimentados o que hayan brotado de uno.

Finalmente, hace falta aclarar el papel de los deseos rechazados por el individuo y cómo constituyen parte fundamental de su individualidad. Resulta diferente nunca haber deseado algo y al tenerlo frente a sí no sentir la inclinación o mordisqueo interno de gozarlo tal como es diferente el haber cruzado en la mente cierta fantasía deseosa de realizarse, pero a la espera de las condiciones adecuadas para llevarla a cabo —por precaución a las represalias, por ejemplo—, esto se profundizará en el cuarto capítulo. Los deseos que son rechazados a partir de la ética y decisión propia después de un balance constituyen la identidad tanto como aquellos que emergen de las entrañas y son llevados a cabo de manera despiadada. Tarea de la ética el matar al animal y dejar nacer al humano que hay en cada individuo, asegura Onfray. Este humano que desea mucho más que la satisfacción inmediata de sus propios placeres, por ejemplo, en los placeres y deseos de los demás; fomentándolos, procurándolos, alimentándolos y que se construye mientras los disfruta encontrando placer en el gozo del otro. Auténtico hedonismo para Onfray que recuerda que “la vida filosófica no se vive contra los otros ni a pesar de ellos”³¹.

²⁹ “Pobres de nosotros cuando el parásito llegado de ninguna parte se aprovecha de nuestra soledad, y sobre todo de la suya, para infligirnos su conversación, su presencia, su parloteo. Malditos sean los grupos deseosos de agregarnos a su comunidad indeseable porque no soportan individuo aislado, sin ataduras manifiestas y visibles” *Ibid.*, pp. 50-51.

³⁰ Onfray, M. (2006) *La filosofía...*, *op. cit.*, p. 71.

³¹ Onfray, M. (2008) *La comunidad ...*, *op. cit.*, p. 28.

1.3 Los placeres electivos

«Doch unter diesem Reden bin ich mich selbst erst gewahr worden, habe ich erst entschieden gefuehlt, wozu ich michentschiessen sollte, wozu ich entschlossen bin. Ich sehe mein gegenwaertiges, mein zukuenftiges Leben vormir; nur zwischen Elend und Genuss habe ich zu wachlen».

J. W. Goethe, *Die Wahlverwandtschaften*

1.3.1 Tipos de placeres

Si el hedonismo para Onfray, como lo he desarrollado, es la satisfacción del deseo propio atendiendo — o acaso considerando, es decir, sin desconocer o atropellar— el deseo del otro, este proceso debe concluir en algún punto, esto es, en el placer. En otras palabras, el individuo no desea por la satisfacción misma de desear, sino que espera —o lo que causa su expectante anticipación— es poder llegar al placer de culminar sus fantasías y aspiraciones. Alejarse del displacer y obtener el mayor número de placeres. La variedad de actividades que permiten gozar al individuo de sí, anunciadas por Onfray en sus obras es muy basta, me atrevo a enunciar solamente algunas que faciliten la comprensión del espectro que se presenta: desde miserias sexuales³², compartir un viaje —que también se puede comprender como compartir tiempo— con amigos³³, ingerir algún alimento³⁴, el de ser un individuo ético³⁵, el de estar aseado³⁶, el gusto sobrio al comer³⁷, el del maltrato físico de otra persona³⁸, el del instante en el momento

³² “Llamaré la miseria sexual para evitar lo que, de la zoofilia, a la necrofilia, pasando por la pedofilia, muestra la nefasta inclinación del *Homo sapiens* a gozar de objetos pasivos, sometidos por su violencia” Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 119.

³³ “Partir con tu amigo ofrece la certeza de ir al encuentro de placeres diamantinos” Onfray, M. (2016) *Teoría del via...*, *op. cit.*, p. 54.

³⁴ “El refectorio no debe proporcionar ningún momento de alegría. Se come sólo para ingerir la dosis de calorías, no por placer” Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 37 y “La resistencia a la gastronomía dice bastante sobre el tipo, la obra y el hombre. El rechazo al alimento y al placer que procura es padre del ascetismo, sea cual fuere su forma. También es primo del renunciamiento y generador de las administraciones aparentemente racionales de esas variedades de anorexia que son las lógicas dietéticas médicas, vegetarianas o vegetalianas” Onfray, M. (1999) *El vientre de los filósofos. Crítica de la razón dietética*, Buenos Aires, Libros Perfil, p. 19.

³⁵ “Se siente un placer real en ser ético y en practicar la moral, a causa de la demanda de recompensas del haz hedonista en la materia gris” Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 114.

³⁶ “Ni hablar del goce del agua, de la satisfacción de desengrasar el cuerpo, o sea, el alma. Sin ninguna posibilidad de estar un poco solos, bajo la llovizna cálida, lejos del mundo, ensimismados bajo aquella agua lustral personal. ¿El placer de la limpieza? Un pecado. Una manía de niña”. *Ibid.*, p. 29.

³⁷ [Dice respecto al mismo Rousseau que Diderot acusaría de ser un cínico] “El gusto sano es el gusto simple [...] se opone a los sabores fuertes y poderosos en los que sólo se encuentra placer obligado por la costumbre” Onfray, M. (1999) *El vientre ...*, *op. cit.*, p. 41.

³⁸ “Ante el espectáculo del maltrato físico a una persona, siempre hay en el fondo de uno mismo una satisfacción de naturaleza particular, una alegría extraña, que supone el placer de no ser el hombre al que están pegando. No es que se disfrute con el sufrimiento ajeno; es que uno se protege para evitar la contaminación de ese sufrimiento, pues el sentido de la reacción reside en el placer que proporciona la evitación de un dolor, principio de un hedonismo negativo” Onfray, M. (2011), *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*. Barcelona, Anagrama, p. 39.

sexual³⁹, el de humillar al otro⁴⁰, los placeres corrientes ofrecidos por la cultura⁴¹, el del ver sufrir a un animal⁴², el goce de dar goce al otro⁴³, el de ser generoso con los demás⁴⁴, el placer negativo⁴⁵, etc.⁴⁶.

La realidad en la que se encuentra el individuo se encuentra plagada de posibles placeres — aunque tampoco hay que ignorar la presencia de dolores, temores, etc., — de entre los cuales se permite a sí mismo seleccionar aquellos que se ajusten a sus deseos, a su subjetividad y a la historia que se cuente a sí sobre sí mismo. La satisfacción de los placeres constituye un enmarañado actuar al respecto, unos pueden ser objeto de deseo bajo ciertas circunstancias, algunos pueden ser desencadenados por un estímulo del exterior, otros pueden provenir de los anhelos internos de cada individuo. Bajo este dilema es que Onfray propone que:

³⁹ “La relación sexual no aspira a producir efectos en un futuro más o menos cercano, sino a gozar con plenitud del puro presente, vivir el instante magnificado y agotar el aquí y el ahora en su quintaesencia” Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 128.

⁴⁰ “Hay que imaginar a Hércules al pie de la rueda de la hilandera que, según una leyenda romana, hallaba un placer perverso en vestirlo de mujer” Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 37. A este respecto, lamentablemente, Onfray no se detiene a analizar o comentar si dentro de los placeres perversos se encuentra mayor placer al conocer (al modo de Sade) que el otro los desprecia o sobre si los placeres perversos son siempre a pesar o contra otro.

⁴¹ “Diógenes habría optado por la ascesis, el renunciamiento a los placeres fáciles de la civilización, después de haber visto correr en todas direcciones a un ratón que en su opinión era un modelo de sabiduría” Onfray, M. (1999) *El vientre...*, *op. cit.*, p. 27.

⁴² “Sentir placer al ver sufrir un animal, [en las corridas de toros, se refiere] obtener un goce, regocijarse viendo cómo corre la sangre, montar la escenografía para un sacrificio que conduce siempre [...] a través de una larga tortura, a la agonía y la muerte de un animal” Onfray, M. (2018) *Cosmos...*, *op. cit.*, p. 250.

⁴³ “El goce que doy se encuentra, en su recorrido, con el goce que recibo. Teóricamente. Cuando falta la simetría, falta la ética, se infringe la regla hedonista y se produce una inclinación hacia el egocentrismo” Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 147.

⁴⁴ “Bajo la piel del magnífico, debemos ver, por tanto, los estremecimientos de placer que lo recorren cuando se prodiga en gestos generosos. Dar es disfrutar y gastar es gozar” Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 127.

⁴⁵ “Querer el no-querer, apagar y aceptar las empresas de la muerte en uno mismo conduce a una definición especiosa del eudemonismo a partir del placer negativo: llegamos a considerar la felicidad como ausencia de infelicidad, la salud como ausencia de enfermedad o el placer como ausencia de deseo. La existencia se presenta hueca, vaciada y triunfante a la manera del desierto que siempre avanza. Victoria de los pequeños designios y de la ideología fúnebre, de los falsos placeres y los éxitos mezquinos. En cambio, el hedonismo no presta atención a los placeres negativos, es un voluntarismo estético dirigido hacia los placeres positivos en virtud de los cuales la felicidad y la salud aparecen en el modo de afirmación, de la vitalidad desbordante y de la practica dispendiosa” Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 149 y “Lo mismo [se refiere al deseo] puede decirse del placer, que algunos acaban encontrando en la negación, la retención y la contención. La obra del ideal ascético se consume cuando el deseo y el placer se ponen al servicio de la pulsión de muerte dirigida contra uno mismo. Acabamos deseando no desear más y por recibir placer del hecho de no recibirlo. Elogio de la extinción, triunfo de la muerte” *Ídem*. Así como “Sólo se puede concebir el placer negativo en el caso en el que este genere un mayor placer que una satisfacción positiva cuyas consecuencias, paradójicamente, arruinarían el beneficio del goce debido a un coste excesivo. No gozar es un goce cuando la satisfacción se siguiera de un sufrimiento imposible de evitar” Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 150.

⁴⁶ “Mis peregrinaciones me proporcionaron diversos placeres: una charla con un vendedor de pescados frescos y relucientes en el barrio de Cannaregio; las pinturas de Carpaccio en la iglesia del muelle de los Esclavones; las cenas en oscuras *trattorias* en las que el vino blanco está fresco y los platos deliciosos, al borde de embriagueces dulces de las que es cómplice la tibieza de la noche; la velocidad de los taxis que aceleran cuando abordan la laguna, haciendo del rostro de palimpsesto para las salpicaduras; la luz sobre las piedras de Giudecca cuando se acerca la noche; Fellini, con quien me crucé en el puente de la Academia; los sorbetes y el agua helada en la terraza de un café en Campo Marosini; la indolencia aristocrática de los gatos cerca del teatro de la Fenice; los perfumes y colores de las frutas y verduras del mercado cerca de Rialto; el agua fresca de las fuentes; los drapeados a la antigua entre las columnatas de las procuradurías; el chapoteo del agua, por todas partes, el juego de luces y sombras. Horas ricas en emociones, pasiones y sensaciones” Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, pp. 19-20.

Hagamos la lista de lo que puede ser divertido o molesto, placentero o desagradable, y luego juzguemos, sopesemos y calculemos antes de actuar. Epicuro expone la siguiente regla matemática: no acceder a un placer aquí y ahora si más tarde nos va a costar el displacer. Renunciar a él. Es mejor elegir un displacer inmediato si ha de concluir más adelante al surgimiento de un placer. Hay que evitar, pues, el regocijo instantáneo, dado que el goce sin conciencia es la ruina del alma⁴⁷.

Un balance del placer que se puede obtener considerando, además, la volatilidad y potencial de este. Debe haber, pues, para el filósofo francés, placeres que son más aconsejables de saciar que otros e, incluso, algunos que deban ser rehuidos como la peste; el criterio para dicha elucubración es, asegura detrás de Epicuro, el evitar la ruina del alma. Sin embargo, esa ruina del alma puede resultar difícil de incorporar dentro del seguimiento realizado por Onfray, se podría pensar que apelar a la ruina del cuerpo podría ser una expresión más adecuada o, incluso, ruina del carácter pero, para el filósofo de Argentan, carece de interés. En otras palabras, el hedonismo propuesto por Onfray considera un adecuado análisis, en el sentido más estricto y etimológico de la palabra, un desenredo de lo presentado como objeto de placer, es decir, de una procedencia distinta. Algunos de los placeres encontrados en la obra de Onfray pueden ser fáciles de conceder —¿Alimentarse? Sí ¿Compartir tiempo con los amigos? Absolutamente ¿Expresar la sexualidad? Claro ¿Estar aseado? A algunos parece no producirles placer ¿Ser generoso? Puede resultar complicado para ciertos individuos ¿Practicar un comportamiento ético? Hay momentos y círculos de cercanía al momento de considerar eso, asegura el mismo Onfray ¿Ver sufrir algún animal? Estremecedor, pero no en igual sentido para todos ¿Humillar a otro? Perverso para algunos, disfrutable y repetible para otros ¿Hacer gozar a otro? Que los excluidos y atropellados informen sobre cuánto placer se llega a encontrar en su sometimiento ¿Placer negativo? Patrañas filosóficas, consideran algunos, otros... no tanto, como se verá junto a Epicuro en el cuarto capítulo; hace falta un cierto campo de estructuración para considerar que el placer verdaderamente deseable es, efectivamente, verdaderamente deseable para el otro, ahí radica la importancia puesta por Onfray en el contrato sinalagmático, aunque, no por esto se encuentra blindado su sistema.

Para Onfray esta lista, hasta este momento, parece mostrarse más como una cuestión propia de cada individuo que como un imperativo categórico universal, incluso para uno mismo. Cada situación presenta una posibilidad distinta de acceder al mismo placer o con cierta distinción de intensidad, cada situación requiere emplear la regla matemática. Baste mencionar que, así como Epicuro realizó una distinción entre los placeres naturales y los no naturales, entre aquellos que son necesarios y los

⁴⁷ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 113.

innecesarios, Onfray se permite seguir, inicialmente dicha distinción, pero posteriormente, ajusta a su situación propia esta distinción permitiéndose seguir el ejemplo de Lucrecio, un epicúreo.

1.3.2 Alteridades complacidas

Existe en el placer una potencialidad tanto para el individuo como para la sociedad en la que se encuentra inscrito. Onfray considera que hay una cierta “energía liberada”⁴⁸ en el movimiento hacia el placer que es perseguida por parte del individuo que realiza un gasto; dicha energía liberada no es un resto o una consecuencia accidental en dicho actuar sino, por el contrario, es lo que busca la actividad dispendiosa. Un movimiento y secreción dentro del individuo que consigue aprovechar la acción sin agotar al individuo sino expandirlo, la cuestión queda ahí para Onfray que prefiere no profundizar de qué forma esta energía liberada funciona dentro de su noción y empleo de placer. Considero que a lo que podría referirse se encuentra en otros textos donde la comprensión de la totalidad —el Cosmos— y lo que él llama “reencuentro con los tiempos biológicos”⁴⁹ destacan como potencializadores de la relación entre la realidad y la naturaleza biológica del ser humano con su propia actividad, cuestión que se profundizará en el tercer capítulo junto a los cínicos. Haría falta indicar, simplemente que interpreto que es en el gasto realizado por el individuo que la relación con el placer se establece a través de los medios provistos por la civilización. Este trato dado a los medios ocasiona que se refuerce la distinción entre individuo y sociedad y no la unificación puesto que, justamente, la energía liberada que se manifiesta en ese momento no está planteada en un sentido apegado a los bienes socialmente aceptables sino a través de un prisma privado que ha empleado una cualidad de la civilización en su intento por reafirmarse a sí mismo —aún si no puede escapar de los parámetros y lineamientos de la misma— y de “ver el mundo de otro modo, a situarnos en la naturaleza, no como un ser separado de ella sino como un fragmento que goza de su relación con el todo en una experimentación que conduce a lo sublime”⁵⁰ como asegura el filósofo francés.

Es adecuado resaltar, además, que para Onfray la importancia en el placer del otro respecto al propio no es una cuestión inferior, sino que es a través de la existencia de un otro que hay moral. Un otro que no es limitado a los seres humanos, sino que, efectivamente, inclusive los animales poseen un cierto peso o consideración al momento de actuar —sin embargo, discute con Peter Singer la igualación entre todas las vidas, por ejemplo, la de una vaca y la de un ser humano—. Acusa a, los que él llama, discípulos de Descartes de negar, incluso, la capacidad de tener placer de los animales, cuestionando abiertamente

⁴⁸ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 109.

⁴⁹ Onfray, M. (2016) *Teoría del v...*, *op. cit.*, pp. 45-46.

⁵⁰ Onfray, M. (2018) *Cosmos...*, *op. cit.*, p 366.

esta consideración y el sometimiento en su contra proveniente de la satisfacción de los placeres de los seres humanos. Sin la capacidad de sentir placer no hay, en consecuencia, la capacidad de padecer displacer, cuestión, como he mencionado, de relevancia para el filósofo francés heredada del epicureísmo. El displacer del otro ocasiona el cese o el deseo del placer propio para el hedonista, se debe, por el contrario, no bastarse con desear el placer del otro sino inducirlo⁵¹. Sin embargo, para Onfray existe una relación de jerarquía en las relaciones con los otros y, asimismo, de su placer y la prioridad de su inducción. Se presentan próximos a nuestros proyectos aquellos que, no simplemente se encuentran físicamente próximos, sino que, además, sus proyectos se construyen en cierta resonancia con el propio; asegura, en este sentido que:

Las afinidades electivas sólo tienen un objetivo: la realización de una aritmética de los placeres en el sentido de un aumento de las ocasiones de disfrutar junto con una disminución drástica de los motivos para sufrir. Cerca de nosotros, encontraremos a quienes nos dan el máximo placer y a quien, en contrapartida, intentamos devolver lo mismo⁵².

Estas afinidades que ocasionan placeres electivos permiten la presencia o maximización de estos a través de los compañeros éticos con los que se decida rodear el practicante del hedonismo. Un hedonismo, como se verá en el tercer y cuarto capítulo, enmarcado por Onfray como no universalizable, ni siquiera dentro de una sociedad concreta dada, dejando de lado al sedentario de *el Jardín*, plantea una movilidad del hedonista, así como de aquellos con quienes posee una cierta afinidad de placer. Dilatar los placeres propios en compañía de aquellos a quienes también se les permita —ya no solamente a través de su propio ejercicio sino— en afinidad con dilatar los suyos. La exploración y ensanchamiento del placer de aquel otro, *ssi* este es recíproco. Proyecto siempre de actualidad.

Encuentro desafortunado que Onfray limite su espectro de movimiento en esta cuadrícula, en su anticipación y para intentar blindarlo del exterior termina desamparando, en su propuesta filosófica, a la sociedad en su totalidad —mientras repite, reiteradamente su anhelo de incorporación del proyecto hedonista dentro de la totalidad deja de lado a los otros que terminan sin ser tan otros como pretende, diferencia de grado y no de naturaleza, pero diferencia igual—.

En este arrebató de su propuesta a la sociedad en conjunto se encuentra una aproximación con cultivar el placer mutuo mucho más que evitarle el displacer a ese compañero ético que —¿azarosamente?— se encuentra dentro de la prioridad propia. Sin embargo, para Onfray, no basta simplemente con el posicionarse o coincidir momentáneamente entre individuos, sino que, además, exige

⁵¹ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 115.

⁵² Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 172.

un continuo balance de placeres y displaceres en dicha relación. La afinidad depende de los individuos presentes en ella y su vínculo, es por eso que, al enfocarse en él asegura que “si la suma de displaceres supera a la de placeres que debemos a nuestro compañero ético, simplemente habrá que plantearse una ruptura”⁵³. Consejo epicúreo de difícil realización que denuncia los compromisos hipócritas, eternos, presuntuosos que no permiten un entendimiento de las reacciones y consecuencias obtenidas a través de la mezcla —por capricho, costumbre, conveniencia, lo mismo da—. En otras palabras: el hedonismo propuesto por Onfray propone la satisfacción de deseos para la adecuada obtención de placeres en las relaciones así como la evasión del displacer⁵⁴, tanto propio como ajeno, de no darse de esta forma es preferible cortar el vínculo puesto que no se constituiría como una alternativa, insiste Onfray: “el imperativo categórico del hedonismo contemplaba el gozar y el hacer gozar. Esta segunda parte, indisociable, constituye la genealogía de la política que propongo y representa la modalidad de una ética alternativa a la del ideal ascético”⁵⁵.

Existe, pues, para Onfray este efecto dialéctico⁵⁶ que, de no darse, resta la potencialidad ya no sólo a la relación sino al placer mismo. En la teoría de Onfray la potencialidad del placer no se limita simplemente a lo mencionado, sino que, al gozar en una actividad resulta esta misma como la mayor prioridad para el individuo, así como el placer obtenido de esta —es adecuado resaltar que ya el deseo constituye un acalambramiento de las voluntades existentes y el orden establecido previo a la manifestación del deseo—. Cito a Onfray:

El placer paraliza: la palabra, los hechos, la realidad, el discurso que se tiene sobre él. Paraliza o histeriza. Demasiados proyectos personales frustrados, demasiadas intimidaciones alienadas, sufrientes, desvalidas y miserables, demasiadas flaquezas ocultas, disimuladas, demasiadas dificultades para ser, vivir...gozar⁵⁷

Para Onfray este placer paralizante contiene la capacidad de someter no sólo al individuo y su actividad sino la idea que tenga el individuo sobre esta y su relación con la sociedad. Esta advertencia señalada por Onfray, encuentro lamentable, no se encuentra, dentro de las lecturas que he realizado de su obra, adecuadamente enmarcada o desarrollada sino simplemente diseminada a lo largo de esta.

⁵³ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 135.

⁵⁴ “La capacidad de sentir placer y la posibilidad de experimentar dolor: la base del hedonismo” Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 190.

⁵⁵ Onfray, M. (2011) *Política ...*, *op. cit.*, pp. 62-63.

⁵⁶ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 129.

⁵⁷ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 83.

CAPÍTULO SEGUNDO.-

PERÍMETRO DEL DESEO Y EL PLACER PARA ONFRAY

2.1 *Statu quo*: deseo mimético y placer arquitectónico.

«Erlebnis des Festes, der Rausch der Festgemeinschaft, das Geheimnis vom Untergang der Person in der Menge, von der Unio mystica der Freude [...] Ich war nicht mehr ich, meine Persönlichkeit war aufgelöst im Festrausch wie Salz im Wasser [...] auch in ihnen war ich, auch sie waren mir nicht fremd, ihr Lächeln das meine, ihr Werben das meine, meines das ihre».

H. Hesse, *Der Steppenwolf*

2.1.1 La abeja y la colmena

El deseo y el placer son fundamentales en la construcción y adecuada realización del hedonismo propuesto por Onfray, sin embargo, para acompañar las previas descripciones al respecto es fundamental comprender y elaborar la relación de dichas nociones dentro de un conjunto de individuos —y no simplemente entre dos o en un pequeño grupo—. En otras palabras, la sociedad en la que se circunscriben y desarrollan los individuos a través del deseo y el placer constituyen una parte primordial para el desarrollo del hedonismo propuesto por Onfray. Las relaciones desplegadas a través de —y gracias a— la estructura social que influye determinadamente; no es un territorio fértil, accesible y neutral donde los roles sociales se desarrollen sino uno áspero, hostil e interesado en el desenvolvimiento de dichas relaciones —no por la presencia de una gran conspiración mundial o un enano bajo la mesa sino, simplemente, por la perpetuación y longevidad del *statu quo*—.

Este orden establecido se nutre de la forma en que las relaciones son desplegadas en su interior, Onfray entiende esto y en ese sentido declara que se requiere “el abandono de toda pretensión y voluntad individuales en provecho de una elección que abarque el conjunto de la sociedad”¹. Lo que es bueno para la abeja es bueno para la colmena, pues, una versión retorcida de la máxima de Marco Aurelio² que no resulta gratuita. Supone no simplemente la desaparición o sumisión de los deseos del individuo, sino que, al mismo tiempo, inscribe esta censura como requisito *sine qua non* es posible la cumbre de la sociedad además de que al invertir la prioridad en el rechazo de parte del individuo se carga la responsabilidad en el ejercicio particular más que en el de las convenciones sociales, cuestión a desarrollar en el quinto capítulo. Para profundizar esto, por el momento, me permito tomar lo que Onfray denomina como “delincuente relacional”³ cuyas disposiciones existenciales —o coyuntura, agregaría yo— lo imposibilitan a realizar un compromiso ético leal y, por lo tanto, tiene a bien el cometer crímenes. Al

¹ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 200.

² Meditaciones Libro VI, 54.

³ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, pp.108-109.

manifestarlo de esta forma Onfray no busca justificar sus acciones sino, por otro lado, considerar que es a través de las relaciones que se constituye como delincuente —un delincuente lo es sólo a través de un comportamiento dentro de una sociedad, bastaría con comprender el origen etimológico de dicha palabra—; el delincuente ha decidido que lo que es bueno para la abeja puede —accidental o intencionalmente— ser malo para la colmena, pequeño paso para la insumisión pero un gran tropiezo para la subversión. En contraparte a esto, encuentro en Onfray la presencia de enfermos mentales que encauzan su padecimiento hacia actividades socialmente respetables que “permiten sublimaciones útiles para evitarles a sus protagonistas las alegrías del confinamiento... [Aunque] Para muchos anónimos no es posible ese desplazamiento de pulsiones socialmente inaceptables en derivados socialmente reconocidos”⁴. Estos son una muestra de quienes interiorizan que lo que es bueno para la colmena puede —accidental o intencionalmente— ser malo para la abeja y, de esta forma, pueden evitar que la colmena autoritariamente les reprima, un pequeño paso para la subversión, pero un gran tropiezo para la insumisión.

2.1.2 El *statu quo* como sometimiento

En la búsqueda del éxito de las distintas sociedades el avance tecnológico ha sido sorprendente y ha sido a través de su estandarización para las masas que se presenta una nueva forma de relación, de desear y de gozar. Encuentra, en ese sentido, Onfray que los aviones, por ejemplo, “esas máquinas de guerra lanzadas contra el imperio de la naturaleza [en las que] experimentamos el *placer moderno* al contacto de una nueva sublimidad”⁵. Un placer moderno, se distingue, si seguimos la fórmula, en la aparición de una nueva sublimidad que no era posible sin los avances o alcances propios de la modernidad. No hay mucho que discutir al respecto, estos establecen un vínculo distinto entre la naturaleza y el individuo, entre las sociedades mismas. Allí donde a un caballo le tomaba una semana recorrer el sendero, al carro le toma un día avanzar por la autopista y al avión una hora por los aires, una nueva apreciación del tiempo, de las formas de desear y de placeres inalcanzables antes de la modernidad —acaso imaginables anteriormente—, sin embargo, consigo traen temores y displaceres —propios también de las tensiones del capitalismo—. Allí donde el avión le roba la espera del viaje acortando las distancias surge un individuo al que se le ha acelerado su realización y arrebatado su instante; encuentro en otro de los textos de Onfray esta consideración cuando anuncia que “el mañana invade al instante; la idea del lunes echa a perder la realidad del domingo”⁶. Displacer moderno en su plenitud.

⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁵ Onfray, M. (2016) *Teoría del v...*, *op. cit.*, p. 81. Las cursivas son mías.

⁶ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 47.

Sin embargo, la modernidad no es dueña monopólica de un individuo coartado o sometido, de hecho, la religión y el empleo de dios han reducido al individuo desde la inmaterialidad del alma y el odio al cuerpo desde mucho tiempo antes de la construcción del primer avión. Onfray no teme en declarar abiertamente que detesta los Estados y las Iglesias —en algunas de sus obras ataca solamente a la católica mientras que en otras se encuentra un desprecio hacia la judaica y la musulmana de igual forma— justamente por este aborrecimiento del cuerpo; me permito citarlo al respecto: “Odio al cuerpo, a la carne, al deseo, al placer de las mujeres y al goce. No hay ningún arte del goce católico, sino un dispositivo omnisciente castrador y destructor de toda veleidad hedonista”⁷. La postura católica no solamente no comprende al hedonismo, sino que lo minimiza, estruja, entierra bajo tierra y escupe en su tumba esperando deshacerse para siempre de él. Lo combaten por sus diferencias en el aspecto ideológico puesto que aseguran haber resuelto la totalidad de los enigmas de una sola vez⁸ mientras que el hedonismo opta por el enaltecimiento de cuestiones que son consideradas como perversas para la Iglesia, señala Onfray que “para fijar, reducir, incluso suprimir la libido, Dios [...] decreta que el cuerpo es sucio, impuro, que el deseo es culpable y el placer es inmundo, y que la mujer es definitivamente tentadora y pecadora. Luego decreta la solución: abstinencia total”⁹. Allí donde el hedonismo busca expandir es que dios limita, donde el hedonismo explora y juega es que la religión censura y castiga, donde la mujer es igual es que la Iglesia la invisibiliza, así hasta el fin de los tiempos. Amén.

Se comprende, entonces, la relación entre la religión y el orden establecido, mientras que el hedonismo apuesta por una alternativa de replantear las relaciones de los individuos, Dios ha hablado y ha dicho todo lo que tenía que ser dicho respecto a la totalidad, ha explicado no sólo el origen sino los modos de relacionarse y el desenlace, sólo hace falta esperar que todo se lleve a cabo mientras el *statu quo* se mantiene intacto. Onfray señala acertadamente que “todos los pensamientos reaccionarios o conservadores aprecian lo estático: las raíces, el suelo, la repetición, el estancamiento y la inmovilidad. Aman lo que no se mueve, lo que dura y aniquila la carga de novedad que se encuentra, inherente, asociada al tiempo”¹⁰. Estático, estancado, inmovilizado. Sin deseos, sin placeres, sin hedonismo. Proyecto de miseria siempre de inactualidad.

Relata Onfray que durante su estancia en el internado no había espacio para gozar, debía hacerse en privado en el área común y en secreto, de lo contrario las frustraciones y manoseos de los sacerdotes que los vigilaban serían la solución. La miseria humana al servicio de los perversos. La misma miseria

⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁸ Onfray, M. (2018) *Cosmos...*, *op. cit.*, p. 120.

⁹ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 125.

¹⁰ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 94.

que en la Segunda Guerra Mundial fue sistematizada y administrada. Respecto a los campos de concentración, un tema de particular interés francés —sólo empatado por el mayo del 68— para el eurocéntrico filósofo asegura que “legítima la sumisión de una categoría de hombres a otra, nuevos señores, nuevos esclavos [...] una moral de amos, asociada a su poder, atraviesa los deseos, los sueños y las aspiraciones de almas errantes y privadas de destino”¹¹. Una relación que somete a unos y enaltece a los otros, que doblega las voluntades de los primeros para el beneficio de los segundos. Los nazis mostraron en su máxima expresión la capacidad del Estado de imponerse sobre los individuos, el asunto primordial es que fue la máxima expresión, no un hápax existencial —si se tiene que poner en términos de Onfray— en la historia de la humanidad sino una constante disimulada. Al respecto considero interesante tener en cuenta la señalización de Onfray cuando asegura que:

Freud lo dijo todo sobre el papel castrador de la civilización en lo concerniente al deseo y sobre los efectos que esto tiene en la moral. Una ética es el producto de una renuncia al salvajismo absoluto de los instintos, pero, a veces, actúa con una severidad que conlleva estragos peores de los que combate. Se contrarían ciertos deseos inocentes y luego se les ponen camisas de fuerza morales como la culpabilidad, la angustia, la falta, el pecado, la prohibición y el miedo¹².

Resulta relevante que Onfray tenga en tanta estima el análisis de un autor con quien tenía demasiadas reservas —llegando a dedicarle un libro en su totalidad para discutir las certezas del fundador del psicoanálisis—. Dejando esa cuestión de lado, según su lectura de Freud, el sometimiento del deseo y los instintos por parte de la civilización son mal recompensados a los individuos con frustraciones y temores con tal del funcionamiento de la civilización misma y la perpetuación del *statu quo* que, lamentablemente, pueden desembocar en lo que señala Onfray en otra de sus obras “a fuerza de determinismos sociales y propagandas ideológicas moralizadores de todo tipo, la servidumbre se vuelve voluntaria, y —definición de alienación— la víctima incluso acaba por encontrar su placer en la renuncia de sí misma”¹³. Considero que el hecho que dicha servidumbre voluntaria pueda desembocar en el placer del alienado por su propia condición de alienación es uno de los escenarios más terroríficos y dificultosos para la expresión del hedonismo que propone —a lo que parece no prestarle mayor importancia— y la realización de toda individualidad al mismo tiempo que es el más adecuado el florecimiento vigoroso del orden establecido. Al respecto considera Onfray que existe una diferencia entre los alienados y las fábricas de alienación —el término no es suyo— que no sólo permite o sirve, sino que impulsa que la dicha distinción no pueda ser transgredida por parte de los oprimidos.

¹¹ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 45.

¹² Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 151.

¹³ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 126.

Mientras que, para Onfray, el caso específico de las oprimidas tiene sus matices particulares que, además de lo descrito, se han sumado para su dominación. Cito a Onfray: “Occidente inventa el mito del deseo como falta [...] somos fragmentos, pedazos e incompletitud [...] El deseo como falta y el placer como satisfacción de esa falta se encuentran en el origen del malestar y la miseria sexual”¹⁴. Comprender el deseo como una ausencia y al individuo como un pedazo de un todo sirve para que, en la búsqueda de esta completud los individuos no cedan ni cesen en afirmarse —*ssi*— con un otro. Sin embargo, asegura Onfray, este otro no es igual si resulta ser una mujer, a quien la Iglesia ha reducido su deseo y placer a accesorio o pecaminoso; de naturaleza tentadora para la religión la satisfacción de la mujer en el plano sexual es innecesario para la reproducción de la especie y, por lo tanto, trivial para el sostén del orden establecido. Aunque el yugo al ideal ascético, manifiesta Onfray, no es exclusivo de las oprimidas, son ellas quienes más censuradas se encuentran al momento de experimentar su libido. Este ideal ascético señalado por Onfray no implica solamente el desprecio del cuerpo sino, además, de los deseos y placeres.

2.1.3 Guardianes del orden establecido

Además, las convenciones sociales y el orden establecido requieren del trabajo para su mantenimiento y desarrollo, señala Onfray que este se encuentra caracterizado en que “debe ser sufrimiento para los que lo tienen y maldición para los que no lo tienen [...] los que lo padecen carecen de los medios para escapar de él y los que lo desean carecen de la posibilidad de acceder a él. Mientras tanto, todos sufren por él y para él”¹⁵. La ley de la oferta y la demanda que rige los productos se muestra como regente del trabajo mismo. El trabajo se construye como parte del sometimiento del individuo y en retroceso de sus deseos y placeres. Se requiere de cierto tipo de alienación para desear y gozar de cualquier trabajo en general. Regularmente son los deseos y placeres que se obtendrán a costa del trabajo los que ocasionan que los individuos decidan participar en esta mecánica —ya sea el mismo deseo de sobrevivir, el de comprar una nueva computadora, casarse o pagar alguna deuda, motivos hay como granos de arena en la playa, la conquista dentro del orden establecido sólo una— además, hace falta considerar el aporte de Onfray sobre que:

Cuando es forzado, fabricado y poseído por el mercado, el deseo obedece, se convierte en el cuerpo extraño que el sujeto alienado dirige e integra, de modo que cuando éste quiere lo que el sistema le hace desear, cree querer con libertad, cuando en realidad es sometido a un efecto de eco de las necesidades del mercado¹⁶.

¹⁴ *Ibid.*, p. 120.

¹⁵ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 80.

¹⁶ *Ibid.*, p 200.

El deseo doblegado ante el mercado ofrece una falsa libertad que coincide plenamente con sus necesidades y obligaciones. Una vez creadas las condiciones de supervivencia del orden establecido hace falta fabricar a los individuos que las alimentarán. Para que esto sea posible, considera Onfray, debe, además, ser evidenciado como la única posibilidad, de esta forma se defenderá la libertad de satisfacer al sistema como incuestionable. Al respecto cito a Onfray: “La libertad que defienden se asocia a un objeto deseable útil a la sociedad: libertad de consumir, de poseer, [...] libertad de conformarse al modelo consumidor ensalzado por los sistemas publicitarios y promocionales”¹⁷. Propagandas y anuncios que refuerzan al sistema y las patrañas que lo acompañan. Existe pues una servidumbre que los individuos acatan de manera voluntaria a favor de la civilización y de la realización de ciertas aspiraciones —regularmente brindadas por la publicidad— aun cuando estas puedan ser contraintuitivas o contraproducentes para el individuo mismo, siguiendo a Freud, Onfray anuncia que:

El sacrificio de los deseos individuales en beneficio de la elaboración de máquinas colectivas, el olvido del individuo, que se pospone a favor de todas las cristalizaciones del instinto gregario, la renuncia a los placeres para tener como único objetivo el lugar que se ha de ocupar en el juego social, el sacrificio de la libertad individual, todo ello a cambio de una sociedad obsesionada por la seguridad, autoritaria, castradora y desvitalizante¹⁸

Se destaca, al respecto, el olvido de los deseos propios suplantado por aquellos que se encuentren de acuerdo con lo gregario, la renuncia del ejercicio de la libertad en pos de una servidumbre voluntaria y el sacrificio de los placeres propios a cambio de un placer que cimiente el orden social. A este último lo interpreto como un placer de tipo arquitectónico puesto que funciona como principio fundador de las actividades, aspiraciones, exigencias y alcances de la realidad en la que se encuentra. El placer arquitectónico forma parte de la planeación, estructuración y ornamentación del *statu quo* en que se encuentra; funcionando en unas ocasiones como justificación, en otras como propósito o, incluso, como eje estructural con gravedad que permite el desarrollo orbitante del orden establecido. Y, a pesar de lo que pueda entenderse, no aseguro que sea este placer el que se sacrifique, por el contrario, es en el sacrificio mismo que se constituye como arquitectónico —tal como lo entiende Onfray respecto a la religión—.

La aparición de un placer arquitectónico distinto no debe entenderse como un simple *deus ex machina* que se manifieste para ordenar desde la cumbre del orden establecido, sino que, será a través de un trabajo de deconstrucción que se permitirá enrollar, descartar o complementar aquella alternativa que edifique enfocado —u obsesionado, también— en aspiraciones distintas para dicha sociedad, en el

¹⁷ *Ibid.*, p. 199.

¹⁸ *Ibid.*, p. 123.

siguiente capítulo se verá de qué manera es que Onfray pretende realizar este movimiento. Contrario a lo señalado por Onfray, "los hombres y las mujeres que, sin descanso, ofrecen su tiempo, energía, sus sueños, sus deseos, a las ávidas fauces del Leviatán"¹⁹ puesto que, no habrá un Leviatán al que entregarle todo esto sin reparo ni descanso, ni mucho menos sus sueños y deseos aunque sí su tiempo y energía pero, solamente en la consecución de sus propios sueños y deseos. En la investigación realizada en la obra del filósofo francés no he rastreado un placer de este estilo con tanta certeza y determinación, es decir, un placer que permita reorganizar su hedonismo desde los cimientos, aunque, como se verá en la parte correspondiente a los cínicos, lo intenta.

Onfray considera que la servidumbre voluntaria en la que se encuentran los individuos alienados no está constituida en un aspecto individual, sino que, es un asunto gregario y advierte que "el orden del criterio del gusto: ya no es de la competencia individual decidir qué está bien, con opiniones subjetivas relativas al placer. Lo bueno es una decisión nacional que toma en cuenta los intereses del grupo, del Todo"²⁰. Si bien, se refiere a las pastas en Italia, evidencia tajantemente la opresión del placer subjetivo ante los intereses de un grupo determinado y la sujeción ante las obsesiones propias de dicho grupo, tal como ocurre por otra parte con "la obsesión histérica por el dinero y su determinación a hacer cualquier cosa para obtenerlo, incluso cuando ya [se] tiene suficiente. Pasión compartida por una gran mayoría cuyos arreglos con el mundo no molestan a nadie en tanto eviten el crimen de sangre"²¹. Existe un límite dentro de la obsesión enfocada de la civilización, un límite muy alto —aunque para algunos es como si no existiera— y mientras se juegue dentro de este amplio cuadrilátero hay quienes actúan como si Dios no existiera y todo estuviera permitido —o, peor aún, si como la comunión con el Dios dependiera de hacer todo lo más perversamente posible— sin tomar en cuenta la advertencia de Onfray respecto a que "nunca comunicamos mejor nuestra subordinación que cuando creemos liberarnos"²².

La servidumbre voluntaria, para Onfray, pretendía evitar las angustias del ejercicio de una libertad libertaria —esto es, su propuesta de libertad que comprende a la libertad misma y su ejercicio como la mayor cualidad propia de sí— encontrando una facilidad y orden fuera de sí, fácil de asimilar y de practicar a cambio de la soberanía propia que termina decayendo en un aspecto "directamente satisfactorio que resulta contentarse con el hedonismo vulgar, que el mercado liberal elogia y festeja"²³. El hedonismo vulgar ofrecido por el mercado responde meramente a sus intenciones y requisitos a través de lo que juzga Onfray como, deseos miméticos, es decir, deseos fabricados para los individuos como

¹⁹ *Ibid.*, p.62.

²⁰ Onfray, M. (1999) *El vientre...*, *op. cit.*, p. 81.

²¹ Onfray, M. (2006) *La filosofía...*, *op. cit.*, p. 48.

²² Onfray, M. (2018) *Cosmos...*, *op. cit.*, p 152.

²³ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 202.

única opción a realizarse a través de la mimesis con sus pares. El mercado ha tomado las potencialidades, volatilidad y subversión del deseo enfrascándolo, etiquetándolo y puesto en una vitrina. En este sentido, asegura Onfray que “el mimetismo que invita y conduce a la mayoría a desear solamente lo mismo que el otro, a querer asemejarse al otro, ha producido una escala de valores con mercancías incesantemente devaluadas según el lugar en el que se las considera”²⁴; en esta mimesis se pone en peligro no sólo los deseos mismos sino, además, la soberanía e identidad propias. Al someter a los individuos de esta forma y “mantener estos modelos miméticos duplicados al infinito [...] presenta[los] uno junto a otro, alineados y tiesos, petrificados e inmóviles, como los únicos posibles”²⁵, el *statu quo* no solamente se mantiene sino que se tranquiliza y reproduce *ad infinitum*. Restando las capacidades de insumisión al deseo que, finalmente se convierte en estático, estancado, inmovilizado para el individuo. Esto desencadena para Onfray que:

Tanto aspiran los réprobos a aquello de lo que carecen como gozan los afortunados de lo que, para ellos, es una realidad. El futuro sigue siendo un fantasma para los otros, un deseo que se constituye como tal porque otros lo poseen. El deseo mimético convierte al esclavo en un guardián del templo en el que comulgan sus amos [...] desean el mantenimiento de las reglas del juego con la única esperanza de poder jugar también ellos en el futuro²⁶

Resulta complicado combatir con los individuos alienados alineados como guardianes del orden establecido y las convenciones sociales, la propuesta hedonista de Onfray resulta limitada y distante ante las múltiples maravillas prometidas si se resguarda y mantienen intactas las reglas del juego. La promesa liberal está frente a ellos; si otros lo poseen, por lo tanto, ellos podrían ser los siguientes en poseerlo, sólo basta con aprovechar la plataforma —que los aplasta— como un trampolín hacia la realización de esos deseos —que no son suyos, pero, a través de la alienación— que han hecho suyos. Este deseo mimético proveniente de un “deseo [que] no es libre, sino solicitado por la publicidad”²⁷, proveniente de un “mercado [que] produce un consumidor que aspira a lo que desea el otro y no quiere por sí mismo otra cosa que lo que insidiosamente impone el mercado”²⁸. Un deseo fabricado en masa para hombres masa. Un deseo distribuido por la propaganda y la publicidad como la única vía posible de existencia. Un deseo del que el mercado se nutre en su multiplicación de la religión del capital. Un deseo de otro impuesto y coronado como el único deseo a desear. La única forma adecuada de desear y, por lo tanto, de existir y ser feliz.

²⁴ *Ibid.*, p. 197.

²⁵ *Ibid.*, p. 246.

²⁶ *Ibid.*, p. 102.

²⁷ *Ibid.*, p. 55.

²⁸ *Ibid.*, p. 245.

La reproducción y éxito del *statu quo* depende del desarrollo económico e ideológico que logre interiorizar en los individuos, por tanto, resulta sumamente relevante la adecuada comprensión y dependencia de esto con el deseo mimético que duplica las identidades con las necesidades del mismo *statu quo* así como del placer arquitectónico que soporta y propaga la satisfacción en las miserias e indigencias ofrecidas por el mismo. Coincido con Onfray con la urgencia de “una restauración de la soberanía. [Luego] Entonces son posibles las acciones de pleno goce de uno mismo. Una vez desembarazado de todo lo que destruye el interior, el sujeto dispone de toda libertad para plegarse en lo real”²⁹, ciertamente, de este tipo de urgencias es que proviene la ausencia de consistencia teórica de su propuesta filosófica, busca manifestarse como una alternativa mucho más que en una teoría. Una alternativa que logre colarse en algún espectro o cara de la realidad, cuestión en la que asegura seguir a Foucault y Deleuze cuando afirma que:

Ya no se trata de un enemigo frontal, de un animal con cabeza taurina, al que se podría rodear como a un fuerte inexpugnable e imaginar su asedio y tomar por asalto, sino una infinidad de circunstancias, de lugares, de ocasiones, una electrificación de todas las subjetividades y de los espacios reconocibles entre los individuos mismos. El amor y el odio, el deseo y el placer, la revolución y la represión, todo es trabajado por el poder, todo está habitado por el poder, tallado por las fuerzas que lo constituyen y lo definen³⁰.

A esta manifestación de poder el hedonista debe acecharla y confrontarla de manera práctica en las diferentes circunstancias en las que se encuentra sumergido, asegura Onfray. Ahí donde hay una relación de subjetividades es donde el *statu quo* se está afirmando y reproduciendo, en consecuencia, será esa la primera barricada para el ejercicio de un deseo ~~mimético~~ puesto que, asegura el filósofo francés, “el deseo convertido en inactivo y hasta imposible, lleva a la servidumbre voluntaria. De la misma manera, ésta ofrecerá a la gran mayoría la satisfacción de volver a experimentar el calor animal de los rebaños, lejos del antiguo recuerdo de un viento frío que venía de las cumbres, donde se avanza en soledad”³¹. Una labor solitaria y peligrosa de parte de los individuos que se opongan a la servidumbre voluntaria para reafirmar un placer arquitectónico distinto que haga surgir un deseo que contemple al otro —más allá de la mimesis gregaria— y su deseo, de afirmación de soberanía y libertad, es decir, un proyecto de carácter hedonista. Proyecto siempre de actualidad.

²⁹ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 138.

³⁰ Onfray, M. (2011) *Política ...*, *op. cit.*, pp. 178-179.

³¹ *Ibid.*, p. 201.

2.2 El deseo y el placer como bombas molotov

«Die Kritik hat die imaginary Lumen Ander kettle zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfend die lebendige Blume breche».

K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*

2.2.1 Detonaciones controladas

Es apremiante para las inquietudes y trazado del perímetro de mi investigación, finalmente, traer la atención a cuál es el fundamento que realiza Onfray con lo explorado hasta el momento y que permite el siguiente paso para los capítulos subsiguientes: comprender la apropiación que realiza del helenismo en su propuesta filosófica. Onfray organiza y disemina al deseo y al placer dentro de su filosofía para generar un impacto en la vida y prácticas cotidianas de los individuos, sin embargo, contrario a lo que pretende, estas poseen una limitante que, desde mi entendimiento funcionan como bombas molotov.

Las bombas molotov son, básicamente, un frasco de vidrio quebradizo que es llenado con materiales incendiarios —en ocasiones combinados para que el fuego sea prolongado o que el fuego tenga mayor alcance— con una mecha que es encendida antes de ser arrojada. Este tipo de bombas son, generalmente, debido a que los materiales son de origen casero, utilizadas por civiles o grupos de resistencia contra policía antidisturbios o granaderos. Me permito hablar de este tipo de artefactos de confrontación puesto que encuentro similitudes con la forma en la que Onfray pretende llevar a cabo su propuesta filosófica. El autor francés ya no cree en las grandes revoluciones ni movimientos armados radicales, no considera que una confrontación a nivel militar pueda ser llevada a cabo en las condiciones del capitalismo tardío del siglo XXI y, por tanto, encuentra subversión en una forma de rebeldía en las prácticas cotidianas y, además, encuentro que le otorga una importancia a las formas en las que los individuos se aproximan al deseo y al placer. En este sentido, los materiales incendiarios son de origen cotidiano y todos los individuos pueden ofrecer una confrontación sin necesidad de una organización o una jerarquía amplia. Basta con la decisión de un individuo de incendiar todo lo que pueda para, de esta forma, comenzar a resistir. El frasco quebradizo es la frágil paciencia de los individuos para estallar contra las órdenes que vayan en contra de su autonomía y libertad. Sin embargo, Onfray parece omitir completamente las dificultades de subvertir los valores a través de una lucha solitaria contra toda una estructura omnipresente que ya anticipa la presencia de estas particularidades que arrojarán bombas molotov.

Existe una intención de ir en contra del *statu quo* que, desafortunadamente, se encuentra incapacitada para presentar una subversión tangible más que una pequeña batalla de trincheras

individuales a través de las cuales, en algún momento impredecible, podría —o no— desencadenar consecuencias políticas más generales que en la vida de los individuos que las practican —aunque esto no parece de interés particular para Onfray—. Resulta más importante el oponerse y no ceder *hic et nunc* más que realizar intrincados planes de re-estructuración global de la sociedad y la cultura en su totalidad. La vida de cada individuo se construye como el espacio de creación de nuevos valores, una lucha permanente contra aquello que lo encadena y determina. Asegura Onfray que “la revolución pacífica, deseo piadoso, no basta para desencadenar una auténtica acción subversiva”³² por lo cual propone realizar una confrontación directa pero no con la policía antidisturbios o los granaderos sino con los agentes y las redes de poder que diseminan las cadenas en las aristas de los individuos y que se escurren por los recovecos de sus vidas y prácticas.

Considero que Onfray encuentra viable su propuesta debido a que identifica las capacidades políticas del deseo y el placer. Me atrevo a categorizarlos como un placer y deseo metapolíticos, tomando prestada la terminología de Michel Wieviorka. Wieviorka³³ entiende que hay dos tipos de violencia: la infrapolítica y la metapolítica. Una violencia que, al llevarse a cabo, concluye su intencionalidad misma en el acto y, su contraparte, una metapolítica que es ejercida por ciertos grupos con interés en llevar el acto mismo en un aspecto político, lo que llamaré Onfray violencia política, simplemente. En ese sentido, se trata de hacer surgir un deseo metapolítico proveniente de la comprensión y ejercicio de desear distinto al de las convenciones sociales tradicionales.

Para llevar a cabo lo anterior y como se verá en el próximo capítulo, Onfray retoma ciertas herramientas y criterios del cinismo, asegura que “el deseo cínico consiste en minar la confianza en los ideales que son también los principios de la ilusión: lo sagrado, la convención, la costumbre, la pasividad”, es decir, del *statu quo* y las distintas jerarquías de dominio, continúa diciendo que “el cínico está profundamente animado por el deseo de resolver el problema de la existencia de un modo estético. Su voluntad es arquitectónica: antes la alegría de una vida colocada bajo el signo del puro goce, del placer simple, que la desesperación de una vida cotidiana sometida a la repetición, a lo idéntico”³⁴. Onfray retoma de los cínicos la confrontación con las convenciones sociales establecidas, sin embargo, no es tan radical como para ir a vivir a un tonel sino que, desde su apropiación del deseo cínico interpreta que existen formas más modernas de llevarlo a cabo.

Al momento de la preparación de una bomba molotov se contempla el alcance y daño que podría desencadenar pero, para considerarlo, es necesario comprender hacia dónde debe ser dirigida la energía

³² Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 277.

³³ Véase “Violence. A new approach” (2009).

³⁴ Onfray, M. (1999) *El vientre...*, *op. cit.*, p. 26.

explosiva para generar un impacto más contundente. Onfray propone enfocar el fuego hacia las prácticas cotidianas que permitan extender el incendio hacia las formas de relacionarse de los individuos, hacia el *statu quo* y la forma en que se replica en las sociedades. Evitar el sometimiento del deseo y el placer a la realidad para dar el siguiente paso y conseguir la “sumisión de la realidad al deseo y al placer”³⁵. Que no sea el individuo quien doblega sus aspiraciones y realizaciones ante la sociedad en la que se encuentra y que las ofertas, rebajas y remates determinen sus formas de desear y los placeres a los que aspire en su realización sino que sea una producción interna de deseo no mimético y un placer arquitectónico distinto el que structure su andar en la realidad. Como dirá en otra de sus obras, se trata de “un *gusto por la vida* y un rechazo de las pasiones mortíferas, un *propósito hedonista* contra el ideal ascético, un *contrato con lo real* y no la sumisión al cielo”³⁶.

Para llevar a cabo dicho proyecto Onfray propone incorporar ese gusto por la vida dentro de las distintas prácticas y cotidianidades en las que los individuos se encuentren, rechazar los encadenamientos y dogmas que restringen a un disgusto por la vida y una sumisión a aspiraciones misteriosas y particularmente crueles hacia los individuos, luchas contra “lógicas del resentimiento o de la culpabilidad como a las retóricas del odio a sí mismo o la condenación de las pasiones”³⁷. Considera que: “La existencia no vale por la cantidad de vida vivida, sino por su calidad; morir bien es mejor que vivir mal; se vive lo que se debe, no lo que se puede; elegir la (buena) muerte es mejor que sufrir la (mala) vida”³⁸. Muere bien quien ha vivido bien. Cuestión que, como se verá en el apartado dedicado a Epicuro en el siguiente capítulo, se ha permitido rescatar del *Jardín*.

Para el filósofo francés existe una importancia de la vida y cuerpo del filósofo sobre lo establecido y anticipado. En algún punto³⁹ llegará a asegurar que se trata de sobrepasar la naturaleza, de no dejarla actuar y, al contrario, imponer la voluntad propia y satisfacer los deseos propios del humano como una especie de antinaturaleza. En el tercer capítulo se profundizará la cercanía que pretende con la naturaleza haciendo usufructo del cinismo y, sin embargo, podría no entrar en contradicción al apelar a una antinaturaleza puesto que el deseo y la voluntad aspiran a una creación de sí mismo como dioses, como se verá en el cuarto capítulo. Dejando clara la comprensión de la naturaleza de este aspecto en el siguiente capítulo considero adecuado centrar la atención en el deseo que, para Onfray, es poseedor de grandes posibilidades:

³⁵ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 189.

³⁶ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, pp. 92-93.

³⁷ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, pp. 116.

³⁸ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 94.

³⁹ *Ibid.*, p. 181.

A priori, el deseo desencadena una formidable fuerza antisocial. Antes de su captura y domesticación bajo formas socialmente aceptables, el deseo representa una energía peligrosa para el orden establecido. Bajo su imperio, ya nada de lo que constituye un ser socializado conserva su valor: empleo del tiempo ordenado y repetitivo, prudencia en la acción, ahorro, sumisión, obediencia, aburrimiento... Triunfa, por lo tanto, todo lo opuesto: libertad total, soberanía del capricho, imprudencia generalizada, gastos suntuarios, insubordinación contra los valores y principios vigentes, rebeldía contra las lógicas dominantes y asocialidad total. Para poder existir y preservarse, la sociedad debe someter esa potencia salvaje y sin ley⁴⁰.

El deseo es deseado por un deseante y, de esta forma, el deseante se ve transformado al pretender que su deseo transforme la realidad al manifestarse a través de más que la simple acción de desear. El deseo desea ser realizado. El deseante desea dejar de desear. El desear (in)moviliza al deseante. El deseo tiene la capacidad de cegar u obsesionar al deseante. El desear parasita al deseante. El deseante mendiga al deseo. El desear se acota a la disposición del deseante y la capacidad del deseo de verse reflejado en la realidad del deseante. El deseo es libre y osado, el deseante no. El deseo es privado, el deseante es social y, de esta forma, el desear es gregario mientras que el deseo es explosivo y se le presenta al deseante como una forma de (com)prometerse a él incluso, a pesar del mismo deseante y las formas de desear aceptables. El deseo invade al deseante y le ofrece una forma de evitar el sitio: dejar de ser verbo o sustantivo y hacerse realidad tal como lo es en él y abrirse al exterior. El deseante (con)tiene al deseo quien tiene diversas formas de canalizarlo. El deseo es fuego. El deseante un malabarista con Freud, una estufa con Epicuro, un pirómano con Sade, un bombero con Aristóteles, un herrero con Onfray.

El deseante maniobra artesanalmente el deseo hasta que las leyes y morales pretenden socorrer o (re)mediarlo. Onfray considera que esta operación debe realizarse sin, precisamente, un tercero que auxilie a determinarse a sí mismo, lo cual trae alegría para el individuo “pero para quienes no se preocuparon por dar contenido a esta forma vacía, el acceso a la nueva identidad fue más un motivo de vértigo, de aturdimiento e incluso de náusea, que de goce. Algunos no se recuperaron nunca”⁴¹. Podría intuirse que, para el filósofo francés —y en lo cual coincidido plenamente— es preferible morir quemado desde dentro por atreverse, siquiera, a perseguir el darle forma que padecer lleno de ampollas a causa del vértigo delegado a un tercero.

El deseo (cons/ins/des)truye al individuo deseante. El deseante que desea no responde solamente a sus inquietudes y comezones internas sino que llega a someterse de manera total, puede ser el caso, a un deseo mimético tan ajeno a sí mismo como lo era el deseo del que buscaba huir al momento de suscribirse a un tercero o el dejarse arrastrar por su contexto. Para atender esta inquietud es de vital

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 123-124.

⁴¹ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 152.

importancia, siguiendo a Onfray, vigilar el kairós y “hacer, en el momento oportuno, el gesto que subvierta el orden de las cosas de la manera más expansiva que se pueda”⁴². Onfray cree que a través de este movimiento endotérmico permanente del deseo pero atento se podría esperar que el combustible de un Boeing 767 pueda fundir acero estallando la energía exotérmica hacia el orden establecido y las convenciones sociales o, si no, por lo menos, permitir “huir del riguroso invierno cuando se desean los calores del trópico [...] tomar distancia con las peligrosas regiones asoladas”⁴³.

Para Onfray se trata, pues, de hacerse cargo no sólo del fuego sino del combustible que lo abastece sin chamuscarse. De hacerse dueño y soberano de su deseo así como discernir los deseos que no son propios de uno sino de la cultura, civilización, religión, etc., invita, por ejemplo, a “que las mujeres dejen de pensar que su plenitud pasa por la maternidad o el casamiento, puesto que supone la exacerbación de su subjetividad, y serán el futuro de ellas mismas, el único que realmente importa”⁴⁴ como una forma de resistirse a que el fuego femenino continúe siendo abastecido con un combustible que no sólo se encarga de limitar la potencialidad del fuego sino que, además, le hace daño al motor vital al distraerlo chapuceramente en objetivos que bien no pueden ser propios sino necesidades y condiciones de realización del *statu quo*. Onfray invita a permanecer alertas de la capacidad de los combustibles de congelar, agrietar, museificar, sacralizar o comercializar todo aquello que puede convertirse en mercancía.

2.2.2 Las imaginarias flores en las cadenas

Durante las manifestaciones civiles, generalmente, no se posee una compleja estrategia de acción y procedimientos que permitan articular una manifestación detrás de otra. Al contrario, el elemento creativo, espontáneo y atrevido forma parte sustancial del empleo de energías y sinergias. Las barricadas colocadas por parte de quienes ostentan el poder constituyen una forma de comprender y mutilar las manifestaciones: en este sentido, se protege y articula el violento brazo de hierro para evitar que los intereses y fortalezas del poder puedan seguir desplegando las cadenas para que, de esta forma, perpetuar el orden establecido *ad infinitum et ultra*.

Las bombas molotov son, debido a la limitada posibilidad de alcanzar al borbollón de cadenas, arrojadas ante la presencia de las cadenas que se escurren debajo fuera de las barricadas. Allí donde el poder se atrinchera ante la posibilidad de una desestabilización existe una posibilidad subversiva. Las bombas molotov no existen en un individuo contento y satisfecho con el rumbo de la civilización, cuando

⁴² Onfray, M. (2014) *La escultura...*, op. cit., p. 98.

⁴³ Onfray, M. (2016) *Teoría del v...*, op. cit., p. 82.

⁴⁴ Onfray, M. (2006) *La filosofía...*, op. cit., p. 20.

las cadenas que le estrujan e inmovilizan han encarnado de tal forma que acariciar las flores imaginarias colocadas en las mismas cadenas es visto como un consuelo —más o menos inconsciente— y una demostración no sólo de la naturalidad de las cadenas sino, además, de la pasividad y amabilidad de las mismas. Arrancar las flores de las cadenas se constituye como un temor a perder los avances de la civilización, la cultura, la nación, el progreso, la humanidad. Asegura el filósofo francés que “mientras algo parece soportable, su eliminación se vuelve difícil, imposible, impensable”⁴⁵. Las cadenas se sienten menos ásperas ante la presencia de flores (imaginarias) en ellas, ¿eliminar las cadenas? Difícilmente se podría (re)organizar la sociedad sin ellas. Imposible el encontrar un sistema que funcione de manera medianamente eficaz en comparación al predominante. Impensable el realizar tan titánica labor si las comodidades y proyecciones del capitalismo tardío permiten descansar un par de horas al día antes de acostarse y mal dormir las necesarias cuatro horas.

Desde mi perspectiva, la propuesta de Onfray consiste en dejar de colocar la diana en las barricadas o las cadenas. Son las flores aquellas que deben de ser objeto de destrucción en un primer movimiento para que, en el siguiente movimiento y, ante la confrontante angustia de presenciar las asfixiantes cadenas estas, se evaporen ante la manifestación de alternativas que no se enfrasan en confrontarlas sino, en una especie de aikido, emplear la vigorosidad de las mismas. Permitir el surgimiento de un nuevo orden de valores que (re/de)construirán individuos con un placer y deseo distinto gracias al usufructo de filosofías del helenismo, cuestión que se desarrollará a detalle en los próximos capítulos. Onfray lo explica de la siguiente forma: “Es imposible gozar y hacer gozar en esa cloaca, en esa sentida de la civilización donde no sólo se estratifican las deyecciones, sino también las patologías y los mecanismos del servilismo que estructuran el Leviatán. Una política hedonista exige ante todo una ética interesada en la erradicación de este infierno de la tierra”⁴⁶. La política hedonista que anuncia será la alternativa que emergerá mientras que, por las leyes de la alquimia, las patologías y mecanismos de servilismo son entregados. Los individuos se encuentran ante la aporía de encontrar placer por cualquier rincón de la cloaca y, sin embargo, no poder gozar realmente, cuestión que se discutirá en el tercer capítulo.

Onfray busca presentar una subversión del deseo y el placer. Arrojar al deseo y el placer como bombas molotov para desestabilizar el orden establecido en un primer momento y, posteriormente, fertilizar un nuevo uso y entendimiento de los mismos. Un paso previo a la explosión de las bombas molotov es adecuado construir las, cada uno, desde su propio espacio, desde su cotidianidad, con sus propias herramientas. El filósofo francés propone comprender que “el deseo no es falta, sino exceso que

⁴⁵ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 183.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 63.

amenaza con desbordarse; el placer no define la completitud supuestamente realizada sino el desborde del desahogo”⁴⁷. Subversión de ambas nociones. Considera que se debe entender no al deseo como vacío sino como átomos, como se verá en el capítulo dedicado a los epicúreos, pero solamente para adelantarme un poco: el vacío es comprendido como un espacio nulo que simplemente parece existir para ser llenado por los átomos mientras que los átomos son lo que constituyen las diferentes e incalculables posibilidades de acomodación del ser. Se debe dejar de asimilar al deseo como resta, como ausencia del individuo respecto a sí. Asimismo el placer no debe ser la única posibilidad de plenitud del individuo, una meta a alcanzar, un recipiente que debe ser (re)llenado sino que, como con los cínicos tal como se verá en el tercer capítulo, existe la posibilidad de considerarlo como un fundamento de la existencia, accesible y humilde para el individuo pero inexpugnable para y desde el exterior. De manera más clara en ‘El vientre de los filósofos’ asegura que:

La voluntad radical de la subversión, el deseo del advenimiento de una realidad en la que los placeres y los deseos existirían en paz, reconciliados, en que la vida y las sensaciones, los sentimientos y las emociones, las pulsiones, los instintos y las pasiones dejaran de ser monstruos a destruir, para convertirse en compañeros a domar⁴⁸.

La subversión propuesta por Onfray es, insisto, cotidiana. En este sentido es que el deseo y el placer deben constituirse dentro de esta voluntad radical de subversión. Sin embargo, como subversión, se ofrecerá o manifestará un orden distinto del entendimiento tanto del deseo y del placer. Como elementos centrales en su proyecto filosófico y como, denomino, bombas molotov, tienen la capacidad de acudir al enfrentamiento con las flores en las cadenas puesto que en ese nivel es que se juega el deseo y el placer de las cadenas. Pero, además, tienen la capacidad de volver a integrarse en la cotidianidad de manera amable y segura. Las bombas molotov son volátiles, explosivas y arden cuando son comprendidas como armas, al desintegrarse constituyen elementos que le permiten a los individuos desplegarse en su cotidianidad y, sin embargo, son mucho más que la suma de sus partes —sobre todo si, como pretende el filósofo francés, se emplean para calcinar flores y no, simplemente, chamuscar cadenas—. Asegura Onfray que “hay que liberar los deseos, dar libre curso a las pulsiones, permitir que lo imaginario dirija la realidad, en una palabra, tomar los deseos como realidad”⁴⁹, en código de las bombas molotov se traduciría como, dejar de temer a los elementos que construyen la bomba molotov misma y, simplemente, dejarse llevar por la explosividad propia para producir la realidad. Temerle al fuego es una forma muy dócil de enfrentar el encadenamiento.

⁴⁷Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁸Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 237.

⁴⁹Onfray, M. (1999) *El vientre...*, *op. cit.*, p. 56.

Es en el primer encuentro del individuo con su cotidianidad donde comienza esta subversión del deseo y el placer. Para desarrollar esto y, como se verá en el apartado del cinismo, el filósofo francés hace usufructo de Diógenes, de quien rescata que: “Diógenes ataca los prejuicios del encierro de las acciones tendientes a la satisfacción de un deseo y la adquisición de un placer. Contra el cuerpo escondido y encerrado, el cínico inaugura una política del cuerpo mostrado y exhibido”⁵⁰. Satisfacer un deseo y adquirir un placer no resulta un asunto privado y vergonzoso sino que, de manera más radical, los deseos y placeres deben formar parte del diálogo abierto de los mismos. En la medida en que parecen privados y desligados del espacio público —y político— es que son fácilmente controlables dentro de su misma limitación. Como se verá en el siguiente capítulo, para Diógenes y los cínicos el cuerpo y el espacio constituyen no una prohibición para acceder al placer y satisfacer sus deseos sino el lugar idóneo tanto para frotarse el cuerpo como para echarse a tomar el sol.

Existe, a su vez, una implicación de gran relevancia para Diógenes y que Onfray retoma respecto a la sexualidad y las formas de expresar tanto el deseo sexual como el placer de la compañía. Tal como se verá en el siguiente capítulo, Diógenes tiene un entendimiento del amor, la sexualidad y el matrimonio muy claro que parten de su comprensión y relación con su corporalidad, mientras que con Epicuro se comprenderá el adecuado dominio del deseo sexual y la importancia de la amistad. El filósofo francés considera que “ya que es imposible evitar que el otro sea objeto para mí, que al menos se le proporcione un goce en tanto que instrumento. Si tengo que ser una cosa para otro, al menos quiero ser un pretexto que goza”, hacer gozar a quien nos hace gozar, cuestión evidente para algunos pero que, sin embargo, para otros puede parecer una verdadera epifanía incongruente con su modo de vida, continúa diciendo que “el utilitarismo filosófico, el hedonismo, aspira a un cálculo de los placeres con el fin de alcanzar un máximo de beneficios para ambos”⁵¹. Aceptando la naturaleza utilitarista de su propuesta filosófica considera que en cualquier tipo de relación entre dos o más individuos debe existir el máximo beneficio. Dentro de la sexualidad propone, de forma paralela aunque no de la misma línea que el filósofo de Sinope, que la monogamia no es la forma más adecuada de relacionarse, cuestión que precisará con Lucrecio y su aportación a la teoría epicúrea.

Relacionarse de forma libre para desarrollarse libremente parece ser un silogismo que podría resumir gran parte de su proyecto filosófico. Sin embargo, existen formas miserables y feudales de explayar la sexualidad para el filósofo francés. El deseo como ausencia y el placer enfocado a (re)llenar esa imaginaria ausencia termina encadenando a los individuos a una miseria sexual⁵² que, si bien funciona

⁵⁰*Ibid.*, p. 30.

⁵¹Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 154.

⁵² Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 127.

como una ficción útil para el orden establecido, resulta empobrecedor y lastimoso para los individuos. Por otra parte, encuentro en su planteamiento la existencia de fantasías que no resultan útiles para el orden establecido y que, de todas formas, se insertan en lo que asegura el filósofo de Argentan son lógicas feudales⁵³: Tomar, abusar, consumir, destruir, matar a pesar —o precisamente a causa— de anular al otro, su placer y la posibilidad de desear algo distinto a lo impuesto. Para dejar atrás esto propone un eros liviano que permita a los individuos desplegar y construir su propia eroticidad sin las pesadas cadenas que arrastran consecuencias lamentables para sí mismos. Toma el caso de Michel Foucault respecto al sadomasoquismo y su identificación con una intersubjetividad voluntaria que brinde placer a los involucrados a través de un contrato sinalagmático que amplíe las posibilidades del deseo y las formas de placer. Sin coerción, sin miseria sexual, sin lógicas feudales. Con libertad, con subversión, con hedonismo.

Para Onfray el papel de la filosofía es clave para su proyecto, como ya he anunciado, encuentra desafortunada la dirección que ha tomado así como ciertas tendencias respecto a lo que es el filosofar, cuestión que profundiza a través de su lectura de Epicuro. Considera el filósofo francés que,

toda reflexión que se aventure más allá de los límites fijados e invite a cuestionar la máquina social y su funcionamiento, será fagocitada con gran rapidez, se la leerá oblicuamente, se la evitará y se la recuperará para citarla en tal variedad de temas y de casos que el veneno que destilaba, una vez diluido en el cuerpo social, carecerá por completo de efecto⁵⁴.

Bien podría estar pensando en Diógenes y su falta de aceptación en la historia tradicional de la filosofía —de manera desinformada como queda claro en el apartado perteneciente al cinismo en el siguiente capítulo—, en Epicuro y su confrontación con el hedonismo vulgar, con Nietzsche y la particular capacidad de inmovilizarlo fragmentándolo o, incluso, en él mismo —humildemente—. Resulta evidente, junto a Onfray, que la tarea del filósofo es cuestionar el orden establecido y plantear alternativas posibles que logren desencadenar a los individuos. Sobre la capacidad del filósofo francés de realizar la tarea auto asignada será objeto de desarrollo en el quinto capítulo, cabe adelantar, al respecto, que Onfray plantea una vieja relación reestablecida entre el filósofo y los individuos en su cotidianidad alejados de los entornos filosóficos especializados —sea lo que sea que eso signifique en el capitalismo tardío—. Un usufructo heredado de Antístenes y sus discípulos el dirigir su filosofar a un impacto en el común de los individuos en sus prácticas, actitudes y aristas de la cotidianidad que experimentan, asegura que: “La filosofía ha perdido su público: el de los filósofos antiguos que se

⁵³ *Ibid.*, p. 138.

⁵⁴ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 258.

dirigían a los carpinteros, a los vendedores de pescado, a los alfareros y a otros trabajadores. Cuando los filósofos se dirigen a los filósofos —vieja tradición escolástica que perdura—, producen debates técnicos y estériles”⁵⁵. Pronunciamento inicial que comparto inicialmente pero cuyas eficacias se vuelven endeble y cuestionables al momento de exigirle andar a velocidades que Onfray ha tenido el cuidado de no acelerar.

Onfray propone dejar “el pensamiento por el pensamiento mismo, la filosofía por el mero placer de la filosofía, tienen el mismo valor que el arte por el arte: juegos que no inquietan a los actores del capitalismo agresivo, grandes señores y tolerantes mientras los pensadores se limiten a entretenerse en coloquios, universidades, revistas o editoriales”⁵⁶. Dejar de emplear los envases de vidrio para consumir bebidas, los materiales explosivos para el trabajo y dejar la ropa sin desgarrar es reproducir el orden establecido del capitalismo tardío. Dejar de entretenerse para realizar bombas molotov es la invitación puntual de Onfray a través del epicureísmo, como se verá en el cuarto capítulo. Que los filósofos dejen de auto complacerse en determinados y limitados espacios con estériles e insípidas actividades y comiencen a inquietar a quien ostente el poder. A mí parecer, el filósofo francés propone retomar la actitud de Diógenes respecto a Calístenes quien “come y cena cuando le parece bien a Alejandro”⁵⁷, según cuenta Diógenes Laercio.

El filósofo deberá estar a merced de los ‘alejandros’ contemporáneos *ssi* realiza la *proskynesis*⁵⁸. El trabajo desempeñado que permita la persistencia y replicabilidad del capitalismo tardío es alabado y retribuido. El trabajo que no fomenta ni contribuye es condenado, sobre esto cuestiona Onfray: “¿Su crimen? Ser inasimilables para el mercado, la patria de los adinerados. ¿Su castigo? Los puentes, la calle, las aceras, las bocas de metro, las bodegas, las estaciones, los bancos: el envilecimiento de los cuerpos y la imposibilidad de un refugio, de un reposo”⁵⁹. Vagabundeo y exclusión. No tener la capacidad o fortaleza para reproducir la civilización es censurado con la permanencia errante y desolada. Si, por otra parte, el individuo se plantea la necesidad y el anhelo de permanecer dentro de la civilización, pero no posee las aptitudes necesarias bien puede ser un delincuente. Onfray lo describe como “el individuo no obediente a las voluntades del grupo, que aspira a otra cosa, de otra manera [...] El delincuente quiere otra cosa que lo que limita socialmente su poder. Se mueve en un mundo sin Leviatán [...] sin ninguna preocupación por ningún tipo de imperativos sociales”⁶⁰. Onfray no considera que es un rebelde sin

⁵⁵ Onfray, M. (2008) *La comunidad...*, *op. cit.*, p. 110.

⁵⁶ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 247.

⁵⁷ DL VI, 45

⁵⁸ Un desarrollo más amplio se muestra específicamente en 3.1.2 así como la relación de Diógenes y Calístenes desarrollada en el tercer capítulo.

⁵⁹ Onfray, M. (2016) *Teoría del v...*, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁶⁰ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 76.

causa, cree rebelarse al Leviatán mientras es de quienes con mayor ímpetu lo replican. Sin capacidad ni autonomía para desear o plantear su propio placer es que recurre al deseo mimético y vulgarmente replica el acaparamiento interminable al mismo tiempo que arriesga su propia existencia para poder encajar dentro de las necesidades y reproducciones que las flores imaginarias de las cadenas le perfuman.

El filósofo debe, en consecuencia, contrarrestar el perfume de las cadenas y comprender que, realmente, es un hedor que aleja de, uno, pensar la civilización sin su existencia —así como de las cadenas—, dos, el vértigo y mareo permanente de plantear su ausencia y, tres, la comodidad y conformismo que transmiten. Para realizar esto el filósofo francés propone una disposición que implica “trabajar desde la más temprana edad en función de una ética, de una exigencia de valores y virtudes. No una cabeza bien llena y rellena de sentencias tomadas de un catecismo petrificado, sino una cabeza bien amueblada capaz de construir una ética digna de ese nombre”⁶¹. La petrificación del pensamiento y el filosofar. El callejón sin salida que se presenta como la salida a la autopista. La construcción de un carácter a través de la subversión del orden establecido y el surgimiento de “la vida feliz en la tierra [que] es posible si se evita lo inútil y el lujo. La satisfacción de los deseos naturales y necesarios —imperativo epicúreo— lleva al gozo ingenuo, al placer de ser”⁶², asegura Onfray. Como se encuentra expuesto en el apartado dedicado a Epicuro del cuarto capítulo, el filósofo de la Universidad Popular de Caen le debe demasiado de su propuesta filosófica al filósofo de Samos principalmente en el desarrollo de un deseo que se aleje del mimético de lo inútil y el lujo, de lo vacío y temporal. De esta forma la vida feliz y plena —para Onfray— es posible dentro de esta vida *ssi* las convenciones sociales y *statu quo* deja su hegemonía o se debilita ante la presencia de rebeldes alternativas y resistencias sensatas. Señala el filósofo francés que:

No hay rebelde sin una sangre caliente, agitada desde la infancia por el espectáculo de la injusticia, el asco y el hastío, el anhelo y el deseo de no olvidar jamás y de llevar la tormenta allí donde, como señal de fidelidad, tenga una función de limpieza que cumplir expresando la memoria en una época apática en que triunfa la amnesia⁶³.

El filósofo francés parece señalar la necesidad de un mundo de carencias, atropellos y desigualdades para el nacimiento del rebelde. El rebelde desea que el orden establecido fuese distinto y desearía que nunca hubiese sido así pero, además, entrega su propia existencia para purgar las enfermedades y no, simplemente, aliviar los síntomas. Me parece que las cadenas son desdeñables pero las flores en ella son, verdaderamente, repugnantes y perversas. La postura de Onfray es similar, sin

⁶¹ Onfray, M. (2008) *La comunidad...*, *op. cit.*, p. 137.

⁶² Onfray, M. (1999) *El vientre...*, *op. cit.*, p. 29.

⁶³ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 288.

embargo, en ocasiones da la impresión de plantear su propuesta en los síntomas más que en la enfermedad. Atender la fiebre en el individuo, aliviar el dolor de cabeza o limpiar la excesiva salivación en lugar de curar la rabia. Vacunar a los individuos ante la tentación de encariñarse con las flores en sus cadenas tiene más importancia para el filósofo francés puesto que, desde su posicionamiento, la gran batalla se encuentra en uno mismo y la capacidad de confrontarse a sí mismo, un usufructo evidente del tiempo helenístico y la propuesta epicúrea. No a la promoción de una campaña de vacunación o la erradicación total de la enfermedad sino una resistencia permanente a los síntomas propios y el criterio necesario para erradicar la rabia en uno y, además, contener la pandemia dejando de propagarla. Invita Onfray a “construir una vida dedicada a evitar que se convierta en un engranaje del funcionamiento de la máquina nefasta [puesto que] es aún mucho mejor. No obstante, en la realidad resulta más efectivo concertar, asociar las fuerzas y aumentar las posibilidades de triunfo de las propias ideas; retrasar, frenar, detener, parar, volver la máquina inútil e ineficaz. De la inercia al sabotaje”⁶⁴. Sabotaje que, como se ha estado mostrando a lo largo del capítulo se discutirá en los siguientes apartados y se puntualizará en el tercer y cuarto capítulo.

2.2.3 Individuos al ademán de guerra

Tanto las bombas molotov como el sabotaje no constituyen un alto y entramado desenvolvimiento militar de último nivel que permita la liberación de una sociedad concreta. La propuesta de Onfray no está dirigida hacia una revolución local ni, mucho menos, global. No de la forma tradicional. Considera que la revolución es interna, al modo de los cínicos⁶⁵, que se podría propagar de globalmente pero que, inicialmente, se enfoca en atender y suministrar herramientas a los individuos para su propia resistencia. El filósofo francés considera que la época de las grandes revoluciones forma parte de un pasado anticuado que han terminado debilitando la posibilidad del surgimiento de una revolución diaria en la cotidianidad a través de prácticas libera(das/doras). Asegura que se debe dar un paso hacia “revoluciones posibles *hic et nunc* para no seguir esperando imposibles revoluciones mañana”⁶⁶. Podría conceder la buena fe de los grandes revolucionarios o teóricos políticos que podrían no llegar a ver sus propuestas puestas en marcha, pero, finalmente, se sigue apelando a una utopía lejana y nebulosa mientras se replica al enemigo en la intimidad y cotidianidad. Llega incluso a asegurar que:

Este milenarismo, redoblado por el sacrificio en aras de la utopía clásica, debe ser reemplazado por un instantaneísmo fundador de la identidad hedonista en política: aquí y ahora, en la urgencia de un presente que no hay que entender como un momento del

⁶⁴ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, op. cit., p. 223.

⁶⁵ Véase en el segundo capítulo específicamente 2.1.2

⁶⁶ Onfray, M. (2008) *La comunidad...*, op. cit., pp. 30-31.

movimiento, sino como un fin en sí mismo, un absoluto. La eternidad yace en el instante mismo, en ninguna otra parte, y hay que vivirla de acuerdo con el principio nietzscheano del deseo de ver incesantemente repetido lo que se ha escogido, querido, elegido. Postergar es hacer imposible, dar oportunidades a lo improbable. Pero el *devenir revolucionario del individuo* se inscribe en el momento presente y sólo en él⁶⁷.

Política del *hic et nunc*. Un instante que escolte al devenir. El devenir revolucionario del individuo deleuziano del que su paisano retoma para articular su proyecto filosófico. El hedonismo propuesto por Onfray se enmarca como una resistencia tangible y concreta, no simplemente una posibilidad venidera. Propone apremiar el atender al presente como una totalidad que, inevitablemente, se quisiera el eterno retorno nietzscheano. Otorgar una importancia al presente y dejar al futuro en su propia inexistencia constituye, desde su perspectiva, la gran jugada a la que los individuos deben entregar sus esfuerzos. Dejar de maravillarse escribiendo sobre las múltiples maravillas de las profundidades del mar y arrojarse a enfrentar su día a día junto al Capitán Nemo inmediatamente. No detenerse a esperar la respuesta de Barbicane, escribir la carta y viajar a Florida para ser arrojado a la Luna. Tener la seguridad del propio carácter, de las acciones y pensamientos tal como Phileas Fogg al apostar con sus colegas del *Reform Club* sobre que la posibilidad de realizar un viaje alrededor del mundo en 80 días asegurando que no es motivo de risa ni tampoco inalcanzable de la única manera posible: sencillamente lanzándose a realizarlo.

Onfray propone dejar la lucha vertical hacia figuras de poder tan inmensas que se vuelven ambiguas y amorfas. Ante la imposibilidad de enfrentarse frontalmente y la ineficiencia de los intentos de erradicarlos, la presencia de oportunistas y embusteros parece adecuado, según entiendo al filósofo francés, enfrentarse en la cotidianidad y a través de prácticas concretas con alcances tangibles. Propone dejar de pretender enfrentarse al Vaticano y, en su lugar, enfrentar “la transmisión irracional propia de las sociedades que inyectan, sin darse cuenta necesariamente, la sustancia judeocristiana en el cuerpo identitario de la persona o del grupo”⁶⁸. Sabotear el flujo de las cadenas y fuerzas que suprimen la libertad y placer del individuo. Además propone dejar de “imaginar el poder sólo allí donde se alimentan la burocracia y la administración de una nación [puesto que eso] es encontrar un chivo expiatorio al menor coste posible, elegir sin riesgo una víctima para un sacrificio propiciatorio que sólo genera satisfacciones simbólicas”⁶⁹. El filósofo francés invita a dejar las satisfacciones simbólicas y arremeter contra las diferentes manifestaciones de poder que atraviesan a los individuos, fiel seguidor de Foucault. Invita a que los individuos se manejen planteando que el “microfascismo no viene de arriba, sino que irradia,

⁶⁷ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 194. Las cursivas son mías.

⁶⁸ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 91.

⁶⁹ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 192.

conforme al modo rizomático, a través de pasantes -en potencia, cada uno de nosotros- que se vuelven conductores de esa mala energía, como en la electricidad”⁷⁰.

La resistencia se constituye para el filósofo de Argentan como una acción determinada de los individuos dentro de su propia cotidianidad que le otorgue consecuencias —más o menos— inmediatas que saboteen el poder distribuido por los poros de la cultura, es decir que, Onfray hace uso de la microresistencia deleuziana para articular su propuesta filosófica. Señala el escritor del ‘Antimanual de filosofía’ que “la interacción transfigura las dos instancias: el individuo que construye la sociedad y la sociedad que construye al individuo se alimentan y se modifican sustancialmente. La moral universal, eterna y trascendente, cede el paso a la ética particular, temporal e inmanente”⁷¹. La microresistencia se presenta como la oportunidad de modificar la sociedad y dejar de ser individuos pasivos que son embestidos por la moral predominante. Tanto la existencia de construir su propio carácter a través de la filosofía se comprende fácilmente como la relevancia para el filósofo francés del helenismo si se tiene presente que, tanto para él como para los filósofos del helenismo la filosofía otorga una utilidad para los individuos que la practican, según los testimonios de Diógenes Laercio⁷². La amistad, por ejemplo, como se verá en el capítulo dedicado a Epicuro, constituye un vínculo existencial fundamental y de relevancia para los pensadores del helenismo que, en apropiación onfrayana posee la volatilidad para ser usado como bomba molotov contra el orden establecido y no entendido simplemente como una minúscula y estéril expresión humana. La amistad forma comunidad y, en consecuencia, una capacidad de filosofar.

⁷⁰ (Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, op. cit., p. 209.

⁷¹ *Ibid.*, p. 105.

⁷² Al comienzo de la famosa Carta a Meneceo transcrita in extenso por Diógenes Laercio, Epicuro anuncia que: “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” (DL X, 122) demostrando el interés del filósofo de Samos hacia la felicidad así como su relación directa con el filosofar. De manera similar dice sobre Diógenes el Perro que: “A uno que decía: «No estoy capacitado para la filosofía», le repuso: «¿Para qué entonces vives, si no te importa vivir bien?»” (DL VI, 65). De esta forma, el más célebre de los cínicos relaciona la capacidad de vivir bien con la actividad de filosofar. Resulta altamente relevante que Onfray retome este valor práctico de la filosofía de, precisamente, estas corrientes filosóficas. Por otra parte para el fundador del estoicismo y heredero del cinismo, Zenón de Citio, asegura Laercio que creía que: “No se debe renunciar a la filosofía por las divergencias entre los filósofos, puesto que por esa misma razón se abandonaría la vida entera” (DL VII, 129). Aproximarse a la filosofía, en ese sentido, resulta más relevante que la corriente o tradición a la que se pertenece puesto que, de alguna forma, la filosofía termina dando sentido a la vida o, por otra parte, todo se hace por ella, como Cleantes, que anuncia que “[«] ¿Y no cavo? ¿Y no riego? ¿Y no lo hago todo por amor a la filosofía?»” (DL VII, 169). Puntualmente, señala Diógenes Laercio, cinco filósofos fueron cuestionados sobre la utilidad de la filosofía y, parecen coincidir a grandes rasgos en una comprensión de sí mismos que les otorgaba la capacidad de enfrentar desde la desaparición de las leyes hasta la comprensión de sus necesidades: Sobre Aristóteles: “Como le preguntaran qué había obtenido de la filosofía, dijo: «El hacer espontáneamente lo que otros hacen por miedo a las leyes»” (DL V, 20). Sobre Crates: “Dijo que de la filosofía había sacado: «un cuartillo de lentejas y el no preocuparme por nada»” (DL VI, 86). Sobre Aristipo: “Preguntando sobre qué ventaja tenían los filósofos, contestó: «Si fueran abolidas todas las leyes, seguiríamos viviendo de igual modo»” (DL II, 68). Sobre Arcesilao: “Justamente eso mismo es lo propio de la filosofía: el conocer el momento oportuno de cada cosa” (DL IV, 42). Sobre Diógenes: “Al serle preguntado qué había sacado de la filosofía, dijo: «De no ser alguna otra cosa, al menos el estar equipado contra cualquier azar»” (DL VI, 63). La utilidad de la filosofía es, en consecuencia, de carácter práctico sobre los individuos filosofantes —filósofos— y las consecuencias del filosofar se remiten directamente a sus vidas y su carácter frente a la realidad. Para mayor profundidad al respecto me refiero a la importancia del filosofar epicúreo en el 4.1.5.2.

La comunidad se beneficia de las fortalezas de los individuos. Asegura Onfray que “la verdadera amistad está por encima de las leyes, del derecho, de la ley y de las instancias sociales que llevan los nombres de Familia o Patria, Estado o Nación. Se es amigo antes que ciudadano y, a veces, a pesar y contra la condición de ciudadano. De ahí su radical función atómica y su carácter asocial”⁷³. Encuentra el filósofo francés un espacio y oportunidad de realizar una microresistencia a través de los comportamientos y relaciones que se tienen con aquellos a quienes se les considera amigos, usufructo epicúreo como se verá en el cuarto capítulo. Por el momento me gustaría destacar que el giro de tuerca realizado al Jardín de Epicuro por parte del filósofo francés es que, esencialmente,

en ese microcosmos comunitario tiene lugar una intersubjetividad limitada en el tiempo. A partir de la llegada al aeropuerto, al puerto, a la estación, al aparcamiento, esa sociedad se deshace en la mayoría de los casos. Se descompone tan pronto como desaparecen las razones aleatorias de estar juntos. Podemos hablar, simpatizar, intercambiar, contarnos la vida sin complejos, sin contención, pues el ambiente lo permite de manera extraña⁷⁴.

Haciendo la labor de llevar la característica señalada por Onfray respecto a los compañeros de viaje que uno no elige pero que, al dirigirse al mismo lugar —aunque con intenciones diametralmente distintas— aproximándola a la construcción de microresistencias y la capacidad nómada de su propia propuesta filosófica se entiende que uno de los puntos más peculiares de los microcosmos comunitarios al momento de articular sus intenciones hacia un objetivo es la incapacidad de darle seguimiento a una posterior elaboración o manipulación. Se toma la ruta y se es aliado de los demás pasajeros hasta que se desciende. Se marcha hombro a hombro y se es cómplice de los demás manifestantes hasta que, al finalizar, se dirige al estacionamiento o la parada del transporte público. En momentos posteriores se pueden realizar alianzas con otros individuos, por otros intereses, en otros lugares. El microcosmos comunitario abre la posibilidad de desaparecer una vez que los objetivos han sido cumplidos, no hay un compromiso posterior mientras que los objetivos no vuelvan a ser amenazados. Ambientes extraños pero solidarios. Onfray asume la inexistencia de contradicciones al declarar que también sigue a Epicuro al respecto de la amistad mientras que, por otra parte, los microcosmos comunitarios podrían abarcar la totalidad de tiempo de los individuos, la incapacidad de entregarse plenamente a un proyecto tan ambicioso o, quizás, simplemente, considera la amistad epicúrea como otro microcosmos comunitario más, pero este cuenta, con un objetivo más elaborado en el cual el camino es el objetivo. Asegura el filósofo francés que “Epicuro propone una *comunidad filosófica construida sobre la amistad*: la filosofía no es exclusividad del gobierno de los otros, sino de quien sólo aspira al imperio sobre sí mismo. No un

⁷³ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, op. cit., p. 178.

⁷⁴ Onfray, M. (2016) *Teoría del v...*, op. cit., p. 42.

poder sobre los otros sino una potencia sobre la construcción de sí mismo mediante la cual también se realiza el grupo”⁷⁵. Un microcosmos comunitario construido sobre lazos más estrechos y con procedencias filosóficas más cercanas capaz de alcanzar objetivos más amplios.

En el usufructo que hace de Epicuro considera que la filosofía no es un gobierno o control del ἔθος sino, más bien, un gobierno o dominio del ἥθος. Las costumbres o moralidad dominante del orden establecido no resultan tan relevantes al momento de sopesarse con la capacidad del individuo de construir su carácter. El filósofo francés apremia al individuo y su capacidad, sin embargo, la imposibilidad de acceder al ἔθος es algo que parece no desolar a Onfray, puesto que asegura que:

Ningún sacrificio individual será suficiente para cambiar el curso de la historia de manera duradera y definitiva. Nada invierte la naturaleza trágica de lo real y la permanencia de las luchas violentas por el poder. Al menos, con ayuda de la elegancia, el libertario puede exhalar su último suspiro con la satisfacción de haber realizado su tarea hasta el final, pese a todas las dificultades⁷⁶.

El campo de combate del individuo libertario se encuentra alejado de la guerra localizada, no pretende alterar la historia de manera radical sino, más bien, se podría colocar como una especie de progresismo que, a través de la vida misma del individuo le permita avanzar o, en su defecto, quedar de premio de consolación la existencia misma del individuo. Insiste el filósofo francés en que las revoluciones realizables son caducas y que, en su lugar, quedan las revoluciones localizadas y permanentes. No una revolución marxista sino una revolución libertaria, asegura, puesto que “crea oportunidades de libertad y de liberación personal, ya que sólo la construcción de un individuo radiante, soberano, solar y libertario es realmente revolucionaria”⁷⁷. Para el filósofo francés, como se verá en el siguiente capítulo, la libertad y autarquía del individuo son fundamentales para la creación del hedonismo. La revolución propuesta por Onfray parte de los individuos quienes a través de su propia libertad construyen nuevas posibilidades de libertad.

El filósofo francés deja el peso de la revolución a los individuos en sus prácticas y cotidianidades, la generación de microresistencias que se opongan en la capilaridad de la sociedad. Los individuos deberán responder de manera constante al llamado revolucionario pero no a través de gritos de guerra o la toma de armas sino a través de ademanes y bombas molotov creadas con materiales caseros. Para Onfray la guerra se realiza en la cocina con la comida, en la recámara con el sexo, en el trabajo con la explotación, en las calles con las caminatas. Parece indicar que un pequeño gesto, el ademán adecuado

⁷⁵ Onfray, M. (2008) *La comunidad...*, op. cit., p. 24.

⁷⁶ Onfray, M. (2011) *Política...*, op. cit., p. 217.

⁷⁷ Onfray, M. (2008) *La comunidad...*, op. cit., p. 152.

puede decir más sobre el individuo y las revoluciones posibles y realizables que una biblioteca repleta de teoría política. Considera que:

La era micrológica en la que nos hallamos impulsa la acción permanente y a los compromisos perdurables [...] Ahí donde nos encontremos, reproduzcamos el mundo al que aspiramos y evitemos aquel que rechazamos. Políticas mínimas, ciertamente, políticas de tiempos de guerra, sin duda, políticas de resistencia contra un enemigo más poderoso que uno mismo, evidentemente, pero política de todos modos⁷⁸

Contrario a considerar que su postura pueda parecer conformista o ingenua, cree que es debido a la naturaleza y la distribución del poder la que constituye a las microresistencias como el modo adecuado de realizar la guerra al orden establecido. Ejercer la política a través del ἦθος y cada ademán es el planteamiento de Onfray. Considera que “en el terreno inmanente, la acción revolucionaria se define por el rechazo a transformarse en correo de transmisión de la negatividad. Al comprobar el fin de toda posible revolución insurreccional, Deleuze recurrió al *devenir revolucionario de los individuos*. La convocatoria conserva toda su eficacia y potencialidad”⁷⁹. La propuesta filosófica de Onfray busca responder a la convocatoria de Deleuze pero, además, incorporar valores y herramientas del helenismo —cuestión principal de la presente investigación—. En un primer momento, más deleuziano, según su propia lectura, se trata de comprender las limitaciones de la gran política y emprender la labor, en un segundo momento, más propia del helenismo, según mi lectura que se desarrolla en los siguientes capítulos, de no solamente frenar al poder que atraviesa a los individuos sino realizar una subversión del orden establecido a través del placer y el deseo.

Para Onfray la política y el abanico de posibilidades de realización, no sólo del individuo sino, además, de las relaciones que se tiene entre los individuos que consiste en plantear las bombas molotov como una forma distinta de confrontar a quienes ostentan el poder y buscan replicar el orden establecido hasta el fin de la humanidad. Onfray considera más apremiante el abandonar la partida y dinámicas aprisionadoras, me permito citarlo al respecto:

La Boétie enseña: no apagar el fuego con agua, sino dejar de alimentarlo con madera. Por cierto, tal cosa es eficaz para evitar el incendio, al menos en la medida en que no se tenga delante al incendiario, un pirómano decidido. Dejar de servir es suficiente para liberarse únicamente en el caso de hallarse ante poderes de los que es fácil desprenderse. En cambio —y Thoreau lo demuestra con su vida misma—, dejar de servir a un poder que no teme la insumisión, que incluso se burla de ella, equivale a ir directamente en busca de todas las represiones posibles e imaginables⁸⁰.

⁷⁸Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, op. cit., p. 227.

⁷⁹*Ibid.*, p. 222.

⁸⁰Onfray, M. (2011) *Política...*, op. cit., p. 276.

Hay varias cuestiones en lo expresado que refiere directamente a lo expuesto en el capítulo final de la presente investigación, de momento me basto con señalar, para efectos del presente apartado, que la estrategia onfrayana de hacer guerra consiste inicialmente en detener el flujo y tránsito de las cadenas, no buscar apresar a los demás con el pretexto de permitirles oler las flores que las perfuman. Posteriormente vienen las alternativas ante el orden establecido, el surgimiento de un hedonismo.

2.2.4 Alternativa onfrayana para la escultura de sí

Ante un panorama asfixiante como el del capitalismo tardío, Onfray propone una alternativa que ha enriquecido con el usufructo de filósofos del helenismo —principalmente Lucrecio, Diógenes y Epicuro—. Su propuesta se encuentra diseminada a lo largo de las diversas obras de su autoría, en ocasiones más preocupado por el valor artístico del individuo, en otras por mostrar las virtudes de la actitud del viajero, en otras con intereses más próximos a la reunión con amigos alrededor de una mesa. Dentro de su propuesta filosófica encuentro tres valores que rodean las distintas aristas que propone: una escultura de sí, la importancia de una comunidad filosófica distinta y, finalmente, un hedonismo emancipado(r). Resultará evidente, en los próximos dos capítulos, que la importancia de una escultura —cuidado— de sí lo hace a través de la herencia socrática en el helenismo, que la comunidad filosófica responde a inquietudes haciendo usufructo de Epicuro y su Jardín así como del dinamismo cínico además que el hedonismo emancipado(r) es un usufructo de Lucrecio quien retoma el proyecto epicúreo.

Onfray considera, en un declarado usufructo epicúreo, que los seres humanos y los animales comparten el principio hedonista básico: la búsqueda del placer y el rechazo al dolor, en ese sentido, todo ser lo que pretende es maximizar sus goces y, al mismo tiempo, reducir los dolores y perturbaciones. La cuestión fundamental inicial será comprender la inscripción en la entrada del oráculo de Delfos: «γνώθι σεαυτόν». Una de las frases que han marcado la historia de la filosofía como pocas ha encontrado resonancia en el planteamiento de Onfray. El filósofo francés aproxima y se asocia con el «conócete a ti mismo» a través del deseo y propone, por ejemplo, que un viaje realizado desde una perspectiva no turista ni ignorante es aquél en el cual “nos ponemos en marcha movidos solamente por el deseo de partir a nuestro propio encuentro con la intención, muy hipotética, de volver a encontrarnos, cuando no de encontrarnos”⁸¹. Encontrar en la ruptura con la cotidianidad un *ethos* distinto al que se emplea habitualmente, la apropiación del tiempo por parte del individuo que lo lleva a desentenderse de las mecánicas productivas del sistema económico y, habitar espacios con una funcionalidad distinta. En ese mismo sentido, planteo que lo que Onfray propone con el viaje sería la capacidad de leer ya sea en la

⁸¹Onfray, M. (2016) *Teoría del v...*, op. cit., p. 87.

parada de autobuses, en la puerta del vehículo del amigo e, inclusive, en la entrada al aeropuerto: «γνώθι σεαυτόν». El individuo hedonista onfrayano no pierde oportunidad para encontrarse o volverse a encontrar puesto que, anuncia en otra de sus obras la importancia de: “Convertirse en algo, luego en alguien y por último en sí mismo. El deseo se sostiene, vale, cuenta y pesa si da lugar al placer de hacerse paso a paso, de elaborar un proyecto y de construir, hasta donde se pueda, una identidad que se sostenga”⁸². Dicha identidad se encuentra íntimamente relacionada con el uso y comprensión del deseo y el placer de sí mismo. El deseo para Onfray ayuda al individuo en esta escultura de sí mismo que es lograda al conocerse, al encontrarse, al construirse.

Cito a Onfray:

Una problematización de los placeres que permite la resolución de los deseos sin el parásito de la culpabilidad, un nuevo erotismo y una nueva cultura de sí mismo que supone una definición ampliada de la dietética entendida como una ética generalizada, un gobierno de sí mismo en que el régimen de placeres se presenta menos como ocasión de sufrimiento que como posibilidad hedonista [...] el deseo ya no definido por la carencia, sino por la plenitud [...] la vida pensada como una obra de arte⁸³.

El filósofo francés se encuentra siguiendo a Foucault al respecto y, en el usufructo realizado, asume la posibilidad de un deseo distinto al contemporáneo —más próximo al epicúreo, como se verá en el cuarto capítulo—, un deseo que escape de las perturbaciones asociadas al desear y al gozar que llevaría a los individuos, propone Onfray, como una posibilidad tangible. La escultura de sí propuesta por el filósofo francés que renueva el deseo y el placer así como la comprensión que se tiene de él —es fundamental recordar que Onfray pretende transmitir su propuesta filosófica a todo el mundo a cuentagotas— tiene una comprensión distinta del tiempo, una revaloración del presente al estilo helenístico, aconseja una “confianza absoluta en el instante, la invención, el instinto, el deseo; rechazo de las predeterminaciones, los proyectos, los designios: la inversión de los valores pretende la subsunción de lo universal bajo lo particular, la información total del principio de realidad por el principio de placer”⁸⁴.

La escultura de sí propuesta por el filósofo de Argentan se sostiene a través de una relación distinta no solamente con el otro sino con sí mismo. Considera que el encuentro de sí en los viajes, por ejemplo, es un brote de aquellos fragmentos de sí que habitualmente están enterrados y que en su surgir ocasionan una dinámica distinta en la consciencia que puede traer consigo efectos desagradables o absorbentes. Sin embargo, identifico la misma importancia que el viaje a las relaciones sexuales dentro de su propuesta

⁸² Onfray, M. (2008) *La comunidad ...*, op.cit., p. 119.

⁸³ Onfray, M. (2011) *Política ...*, op. cit., p. 186.

⁸⁴ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, op. cit., p. 99.

filosófica, cuestiones del encuentro de sí mismo así como su propio placer se ven potencializados con el gozar del acompañante, además de la contemplación del “deseo de una ataraxia filosófica, o sea, de relaciones sexuadas y sexuales menos proclives a poner en peligro el equilibrio existencial adquirido a fuerza de trabajo sobre sí mismo”⁸⁵. El placer del viaje o del sexo no puede atentar contra el equilibrio existencial ni, mucho menos, contra el esfuerzo del otro que realiza la misma actividad. Se trata de la realización de una comunidad temporal enfocada en maximizar los placeres mutuamente, al mero estilo del Jardín o, como prefiere llamarlo Onfray: una ética hedonista a través de una intersubjetividad asociada⁸⁶.

La propuesta interpersonal del filósofo francés es el establecimiento de un contrato hedonista que de manera más o menos concreta lo explica de la siguiente forma:

El contrato hedonista constituye aquel territorio civilizado de dos seres -al menos- preocupado por construir su sexualidad según el orden de sus caprichos racionales, gracias al lenguaje que lo habilita para precisar las modalidades a las que se compromete [...] implica contrayentes a la medida. A saber, conscientes de su deseo, ni volubles ni inconstantes, dubitativos o atormentados por la contradicción, que hayan resuelto sus problemas y no lleven a cuevas su incoherencia⁸⁷.

El filósofo francés se refiere en este aspecto a un contrato hedonista en términos sexuales, sin embargo, las mismas características prevalecen si la sexualidad no está incluida: dos individuos quienes a través de la comunicación establecen sus voluntades y la sinergia que se establecerá al relacionarse. El adecuado acuerdo se da entre dos voluntades libres de ataduras, incoherencias e incapacidades para realizar un contrato sinalagmático. Sin embargo, el filósofo francés parece confiar demasiado en la intuición y en el lenguaje para poder establecer dichos contratos hedonistas, sobre todo por la movilidad y temporalidad limitada de la sinergia. Omite las represiones, confusiones y aspiraciones en las que el psicoanálisis tanto insiste, sin embargo, tampoco es tan ingenuo como para creer que el sexo es solamente sexo y placer.

Onfray comprende ciertas complicaciones a las cuales asume que, mientras se encuentre establecido dentro del contrato hedonista, la relación podrá realizarse. No se trata de emplear al otro a pesar de su deseo y su placer, se trata de tener en la mentalidad la adecuada satisfacción del deseo y el

⁸⁵ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op.cit.*, p. 141.

⁸⁶ Al respecto sigue a Nietzsche: “Nietzsche ha formulado los principios de esta positividad deseada y necesaria: una filosofía del cuerpo inmanente, una invitación a aceptar la inocencia del devenir, sean cuales fueren sus modalidades, deseos, placeres, sentimientos, pasiones, emociones y sensaciones. Deseaba también la invención de nuevas posibilidades de existencia, la reconciliación con el Yo, que invitaba a dejar de considerar odioso, la aspiración al deseo en modo de eternidad, del eterno retorno, la repetición, la reiteración sin fin [...] una ética hedonista a través de una intersubjetividad asociada” Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 169.

⁸⁷ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op.cit.*, p. 136.

placer del otro, para el filósofo francés “fallar al otro, olvidar su deseo, descuidar su placer, conlleva producir un displacer de forma inmediata. La sanción es consustancial al acto fallido. Por medio de la cortesía, hago notar al otro que está consciente y voluntariamente implicado en el bucle que, partiendo de mí, vuelve a mí, desde luego, pero no sin antes haber tomado la medida de su deseo y deseado su placer, sino incluso, contribuido a realizarlo”⁸⁸. Establece el filósofo francés el bucle erótico que en la búsqueda de su realización y su repetición contempla el bucle erótico del otro individuo.

El deseo y placer del otro solamente es —si acaso— comprensible por él, en ese sentido, el interés y satisfacción del contrato hedonista depende fuertemente de la comprensión y conocimiento de sí mismo que los individuos posean. Onfray confía inocentemente en que los individuos con quienes se relaciona ya han realizado dicho trayecto. Al respecto considero adecuado introducir el filosofar como parte fundamental del proyecto onfrayano, cuestión que se profundizará con el usufructo realizado a Epicuro, pero, de momento se puede limitar a lo siguiente:

La filosofía se enseña a la manera de como se hace un mapa. Luego se entrega una brújula y se invita a cada uno a dibujar su ruta, a inventar su propio camino. El filósofo no toma de la mano, sino que entrega los medios para llevar a cabo una marcha solitaria: no se hace el trayecto de otro, no se puede filosofar en su lugar, así como tampoco se puede vivir, sufrir o morir en lugar de otro⁸⁹.

El filosofar es requerido para el establecimiento de una relación y la creación de un contrato sinalagmático de carácter hedonista sin embargo, Onfray comprende que el filosofar corresponde a una actividad individual que puede, posteriormente y solamente posteriormente, potencializarse con otros individuos que hayan realizado su marcha solitaria donde se conocieron a sí mismos. Resulta sumamente interesante este filosofar en dos pasos de parte del filósofo francés con el que me suscribo totalmente.

La finalidad de la propuesta filosófica del filósofo de Argentan se encuentra planteada para que el deseo y el placer tengan implicaciones a nivel político, sin embargo, entre el individuo que se asume y realiza de forma diferente a las convenciones sociales y el cambio a nivel global hay un paso: el establecimiento de relaciones interpersonales innovadoras que planteen una realización conjunta diferente. La alternativa onfrayana en comunidad se establece en dos aspectos, el primero es el vivir placenteramente junto a otros individuos, por lo cual asegura que “el hastío de la vida se evapora cuando nos encontramos, entre amigos, alrededor de una mesa”⁹⁰, y en un segundo aspecto, se trata de establecer formas de relacionarse distintas, mostrar otra posibilidad de reunirse, debido a esto considera que “el objetivo, aquí como en todas partes, sigue siendo el mismo: crear las posibilidades individuales o

⁸⁸ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 175.

⁸⁹ Onfray, M. (2008) *La comunidad...*, *op.cit.*, p. 118. Mayor profundidad en el 4.1.5.2.

⁹⁰ Onfray, M. (1999) *El vientre...*, *op.c cit.*, p. 14.

comunitarias de alcanzar una ataraxia real y una serenidad efectiva”⁹¹. Con esta doble condición es que aconseja el filósofo francés:

Construir una comunidad hedonista donde se persiga lo que permite aumentar su alegría de ser; donde se evite, se niegue y se recuse lo que engendre desagrado, pena y sufrimiento; donde se hable para crear proyectos comunes; donde el lenguaje sirva, no para mentir seducir o engañar, sino para prever y considerar trayectos compartidos. ¿La meta? Lograr esta satisfacción suprema: el puro placer de existir⁹².

El filósofo francés propone la realización de una comunidad hedonista que, con esta información, puede parecer similar a la epicúrea, pero bien se sabe que el demonio se encuentra en los detalles, como se verá en el cuarto capítulo. Nuevamente Onfray establece el lenguaje como la vía de vincularse y comprenderse entre los individuos sin pena y sufrimientos y, sin embargo, astutamente, no propone una comunidad establecida —al modo helenista— puesto que, después del psicoanálisis y los distintos intentos de crear comunas estables alejadas de las perversiones de los individuos crueles que encuentran en una buena voluntad una posibilidad de dominar y explotar. Sigue a Nietzsche (quien en correspondencia a su hermana) al proponer una relación entre individuos que filosofan de manera cotidiana y, además, se eduquen a sí mismos en una universidad libre.

Además, en el planteamiento de una relación entre individuos que maximice el placer y minimice el dolor, Onfray llega incluso a plantear la eugenesia como principio básico para aliviar de enfermedades, minusvalías y atormentados físicos y mentales que, encuentran su placer de manera más complicada. En su intento por emancipar a los individuos en la construcción de sí mismos apela a la creación no solamente de individuos inclinados al hedonismo sino, además, la creación de universidades populares⁹³ que potencialicen dicho proceso. La Universidad Popular de Caen es para Onfray, la forma en que pretende que sea la educación de los individuos, con las mejores cualidades de los espacios filosóficos contemporáneos y, al mismo tiempo, sin las trabas que los caracterizan. Me permito citarlo *in extenso*:

Ni a favor ni en contra de la Universidad; ni a favor ni en contra del café 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. De la Universidad quedémonos con la excelencia de los contenidos [...] preparación de los profesores y la propuesta de resultados de una investigación específicamente llevada a cabo para el público; del café filosófico preservemos la libertad de entrar y salir, la ausencia de selección y de inscripción, de control y de verificación de conocimientos. De la Facultad evitemos la esclerosis de una reiteración de la historia de la filosofía sin espíritu crítico [...] la reproducción del sistema social con contenidos políticamente legítimos, el uso del saber como argumento de autoridad y de dominación de la clase. Del *café philo*, mantengamos

⁹¹ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op.cit.*, p. 228

⁹² Onfray, M. (2008) *La comunidad...*, *op.cit.*, p. 26.

⁹³ *Ibid.*, p. 155.

la lección de no transformar el trabajo de la asamblea en psicoterapia de grupo, en improvisaciones catárticas⁹⁴.

Onfray propone una aproximación distinta al conocimiento puesto que, contrario a Diógenes y Epicuro quien, inclusive, aconsejaba alejarse a alas desplegadas de la *paideía* que no enseñaba nada para la vida. La actitud crítica de las escuelas filosóficas en general hacia la educación era similar a la que tenían de la filosofía natural —la ciencia, como se denomina actualmente—. Parte del proceso que dejó desamparado al ciudadano y lo convirtió en individuo tiene que ver con la desconfianza no solamente política sino “científica”, las prácticas que no tengan relación con la vida práctica de los individuos helenistas es ampliamente rechazada o simplemente, como en el caso del epicureísmo, referenciada en resonancia con la posibilidad de llevar a cabo una vida filosófica. Onfray se opone a esto puesto que, se intuye que después de las millones de vidas salvadas por la medicina moderna y con el avance de la tecnología que conecta al mundo —acompañado de un largo etcétera— resulta ingenuo seguir a Theodore Kaczynki o a Henri David Thoreau al pie de la letra. El filósofo francés identifica las cualidades que un espacio especializado como la universidad poseen pero también sus restricciones, lo mismo con los cafés filosóficos.

La Universidad Popular propuesta por el filósofo de Argentan ha generado espacios de reflexión que buscan dar un paso respecto a la forma en que se imparte el conocimiento —y, en ese sentido, se podía intuir un siguiente paso en la comprensión misma del conocimiento aunque no queda comprobable en el papel—. Una de las cualidades que más parece interesar al filósofo francés es la movilidad, la capacidad de volverse nómada y, llega a asegurar que “contra la *comunidad arraigada* en un suelo, hay que promover la *comunidad invisible*, un tipo de Jardín más allá de las paredes, que exista ahí donde uno esté, llevado consigo mismo, construido con el aura de la voluntad hedonista”⁹⁵. Tanto el Jardín como sus miembros toman una forma ambulante y se desplazan en los espacios de los individuos que no comparten sus preceptos hedonistas hasta que se encuentran con otros con los que puedan generar sinergias que atenten contra los átomos de la civilización y que favorezcan el placer de los individuos.

La inmovilidad es la retención del individuo dentro de marcos establecidos. Onfray propone el viaje como una forma nómada que inquiete y dificulte su asignación sin embargo resulta improbable que individuos que no posean determinados privilegios se puedan permitir a sí mismos viajar para encontrarse o reencontrarse, se trata de una estrategia burguesa y elitista en la que determinados individuos llevan a cabo su ocio y encuentran nuevas vías de relacionarse no influye en las clases menos privilegiadas. El filósofo francés en su usufructo epicúreo, como se verá en el cuarto capítulo, deja de lado las

⁹⁴ *Ibid.*, p. 140.

⁹⁵ Onfray, M. (2008) *La comunidad...*, *op.cit.*, pp. 27-28.

posibilidades de realización en todos los individuos. Propone Onfray que el viaje es una forma de escapar del cronometrar de la existencia, mientras que la ciudad exige determinado sedentarismo y una ordenación de los tiempos de los individuos, el nómada niega dichas dinámicas y, sin embargo, considero lamentable que no se profundice respecto no solamente a las posibilidades tangibles de los individuos para viajar sino que, además, en otros espacios distintos al suyo, en el capitalismo tardío se comienza a complicar —cada vez más— el relacionarse sin el uso del dinero.

La lectura política del viajero en el filósofo de Argentan resulta un tanto ingenua respecto a las posibilidades materiales de los individuos para poder ausentarse de su rol social, familiar, laboral. Parece contradictorio que sea propuesto como una de las vías más sólidas para contrarrestar el poder cuando, en realidad, bien podría ser que se encuentre fortaleciendo. Además que el intercambio económico requerido durante cada etapa del viaje demuestra la dificultad de relacionarse fuera del aspecto económico que tanto interesa en el capitalismo tardío. Propone el filósofo francés en otra de sus obras: “La imposibilidad de circunscribir, comercializar, vender o integrar un objeto en el circuito de las mercancías habituales, hace de la gestión libertaria y artística una técnica desesperadamente vuelta al cuerpo de cada uno, sin ninguna posibilidad de hacer de ello un espectáculo transformable en dinero”⁹⁶, sobre si sería posible realizar una actividad no integrada o desmonetizada en un viaje o en la cotidianidad o si, por otra parte, es un sueño y alternativa primermundista merece una investigación completa pero, de momento, basta señalar que Onfray propone una resistencia en los tallos esperando infectar la raíz.

El filósofo francés considera que “no hacer nada con frecuencia es hacer más que los que pretenden hacer, pues es la ocasión para la reflexión, la meditación, el vacío en el espíritu, el vagabundeo espiritual, el vagar de las cosas mentales”⁹⁷. Considera parte esencial de su propuesta filosófica el abrir el tiempo para el individuo. Detener los flujos de poder, como él mismo los llama, requiere de ser capaz de escapar de la jaula en la que se retiene a los individuos y, además, el criterio para no salir corriendo al laberinto cuando la rejilla es levantada. De manera puntual asegura: “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”⁹⁸. El filósofo francés no propone la revolución frontal sino la sutil y eficaz, no apela a instalarse fuera de la sociedad misma sino ofrecer resistencia desde el interior que vaya contagiando con su vida alternativa a otros individuos. Cito a Onfray:

⁹⁶ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 249.

⁹⁷ Onfray, M. (2018) *Cosmos...*, *op. cit.*, p 68.

⁹⁸ Onfray, M. (2008) *La comunidad...*, *op.cit.*, p. 19.

La resistencia rizomática se despliega en el campo individual -la ejemplaridad de una vida resistente o la acumulación de situaciones de resistencia- o más ampliamente, en los espacios colectivos, en las asociaciones egoístas. Las redes alternativas se vuelven eficaces de inmediato, a partir de su creación espontánea, voluntaria y deliberada [...] La suma de fuerzas deberá contentarse con dirigir la energía necesaria a la inercia o al sabotaje. No bien se produzca el efecto, la asociación se disuelve, se disgrega y los miembros desaparecen como por encanto⁹⁹.

La resistencia que es propuesta por el filósofo francés como una alianza momentánea y específica resulta complicada de conseguir el efecto que pretende que se obtendrá. Una resistencia sin un eje central que permita plantear no solamente las razones sino además los medios que se pretenden emplear es necesaria para una articulación eficaz. Efectivamente resulta complicado el empatar las agendas de todos los individuos siendo que tienen un interés específico común, sin embargo, no se trata de ignorar las motivaciones y las herramientas que están dispuestas a emplear aquellos con quienes se realiza alianza.

Sin embargo, resulta interesante la disolución propuesta por Onfray que parece blindar del surgimiento de un nuevo tirano y definitivamente es lamentable la paralización propuesta —o evidente ante el silencio— diversos pensadores ante las injusticias a la sociedad, al respecto reprocha Onfray que: “Para cada pensador que profesa la necesidad de esperar y no hacer nada, la preeminencia de la meditación sobre la acción y la verdad de la tradición, existe una larga lista de filósofos olvidados que quieren aquí y ahora felicidad, placer y alegría: la vida en lugar de la muerte”¹⁰⁰. El cinismo y el epicureísmo se alzan como alternativas a los modos establecidos del filosofar occidental que apelan a una confrontación ideológica y práctica que rechaza el estatismo ante las injusticias y propone una forma de vivir feliz.

Propone Onfray¹⁰¹ ralentizar el sometimiento e impedir la dominación. Generar una alter-nativa, otra forma de proceder no solamente en cuanto a objetivos se refiere sino respecto a medios:

La descristianización no gana nada con las vías de hecho: las guillotinas del Terror, las masacres de curas rebeldes, los incendios de iglesias, los saqueos de monasterios, las violaciones de religiosas, los vandalismos cometidos con los objetos de culto no son justificables en ninguna parte y por ninguna razón. Una inquisición al revés no es más legítima o defendible que la de la Iglesia católica en su tiempo. La solución pasa por otras vías: el desmontaje teórico y la reconquista gramsciana a través de las ideas¹⁰².

Una nueva alternativa que no recaiga en las perversiones y propagación de medios de lo ya establecido. Onfray no solamente considera adecuado una nueva meta sino un nuevo camino. Sumada a la imposibilidad de los individuos de enfrentarse en igualdad de condiciones con los grandes centros de

⁹⁹ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op.cit.*, p. 224.

¹⁰⁰ Onfray, M. (2008) *La comunidad...*, *op.cit.*, p. 65.

¹⁰¹ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 238.

¹⁰² Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op.cit.*, p9. 91-92.

dominación se encuentra la traslación de modos de proceder. Añade el filósofo de Argenta la oportuna aparición del “fin de las imposiciones, la liberación, la superación de las sumisiones, el goce en lugar de la obediencia, el placer en lugar de las relaciones de amo y esclavo”¹⁰³.

La alternativa onfrayana está propuesta a través de un filosofar que comprenda la vida cotidiana de los individuos y busque la liberación —a modo epicúreo— de las enfermedades de la sociedad y que pretenda una negación radical —a modo cínico— con las convenciones sociales que perturban a los individuos. Asegura el filósofo francés al modo helenístico que “la historia de la filosofía merece que nos detengamos en ella sólo si permite ser filósofo en la vida cotidiana del tercer milenio”¹⁰⁴.

Se podría denominar a la alternativa onfrayana un anarquismo hedonista¹⁰⁵ que establece la posibilidad del vivir placentero y emancipado de los individuos pero que no encuentra su finalidad en la universalización global sino que se muestra modesto o desinteresado con esto. Cito al filósofo francés:

El romántico actúa en solitario, para alcanzar lo sublime, su ideal, evitando toda negación u objetivación del otro, pues en una voluntad generalizada de júbilo, una economía global de los deseos y placeres, es preciso gozar y hacer gozar, pese a la desesperanza. Puesto que no es kantiano, el libertario no cuenta con la improbable universalización de la máxima hedonista¹⁰⁶.

La alternativa onfrayana se encuentra limitada políticamente a un aspecto ético de la ejemplaridad y los amigos, resultado del usufructo helenista. El filósofo francés parece haber heredado la lectura del desinterés a un impacto global o político tangible que se escape de los individuos y, como se verá en los siguientes capítulos, su lectura e intereses del deseo y el placer le debe tanto al helenismo como sus propios intereses establecidos hasta este momento.

¹⁰³ Onfray, M. (2011) *Política...*, op. cit., p. 150.

¹⁰⁴ Onfray, M. (2008) *La comunidad...*, op. cit., p. 104.

¹⁰⁵ “A mi modo de ver, el hedonismo es a la moral lo que el anarquismo es a la política: una opción vital exigida por un cuerpo que recuerda” Onfray, M. (2011) *Política...*, op. cit., p.10. Por otra parte, añade en otra de sus obras que: “El descrédito del hedonismo surge a menudo de la creencia de que éste es una justificación de los goces individuales y egoístas, sin ninguna dimensión política. Eso es desconocer la historia del hedonismo político que, desde Epicuro hasta Stuart Mill, al menos, pasando por Helvetius y Bentham, demuestra la existencia en él de una dimensión colectiva y comunitaria” Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, op. cit., pp.225-226.

¹⁰⁶ Onfray, M. (2011) *Política...*, op. cit., p. 218.

CAPÍTULO TERCERO.-

ONFRAY, επίκουρος DE DIÓGENES

3.1 Diógenes (Διογένης) y la αὐτάρκεια cínica

«Let them talk of their oriental summer climes of everlasting conservatories; give me the privilege of making my own summer with my own coals».

H. Melville, *Moby Dick*

3.1.1 Filosofar como perro

Diógenes de Sinope es el filósofo cínico más emblemático, no sólo por su particular radicalidad de las lecciones de Antístenes —su maestro, aunque haya quienes consideren que la relación entre ambos no pudo ser tan estrecha o significativa y que han sido los estoicos, en un intento de señalar su ascendencia filosófica con Sócrates quienes han insistido en esta¹— sino, además, prolífica descendencia a través de la pareja de filósofos más emblemática hasta Sartre y de Beauvoir, Crates e Hiparquia. Existen diversas particularidades que lo envuelven y que, sin una intención de volver esto una exposición biográfica, me permitiré desarrollar a continuación: Existen conocidas dificultades al momento de aproximarse a los filósofos cínicos, desde la incapacidad de supervivencia de sus escritos — el más anhelado por todos los estudiosos del cinismo, la *República* de Diógenes, *verbi gratia*, y que termina remitiendo la aproximación a ciertos fragmentos o a través de exégetas— hasta el descrédito de parte de ciertos filósofos que reducen su filosofía a simples anécdotas —es destacable la reiterada mención a Hegel al respecto, por ejemplo—, atravesando la peculiar forma de estructurar el pensamiento de un cínico aunque se termine remitiendo a otro completamente diferente. Efectivamente constituían una escuela filosófica pero, desafortunadamente, para terminar el bordado de uno se termina recurriendo, ineludiblemente, al hilo de otro —lo cual llega a generar cierta desconfianza o imprecisión completamente válida—.

Fragmentado, anecdótico y limitado; advertido esto, Diógenes ‘el perro’ debe su mote a su escuela filosófica. Dudley, quien es citado por D. Schutijser explica que:

Hay cuatro razones por las cuales los Cínicos son llamados así. La primera es debido a la *indiferencia* de su modo de vida, porque hacen un culto a la indiferencia y, como perros, comen y hacen el amor en público, andan descalzos, y duermen en tinas y en los cruces de caminos. La segunda razón es que el perro es un animal desvergonzado, y ellos realizan el culto a la desvergüenza, no siendo inferior a la modestia, sino que es superior. La tercera razón es que el perro es un buen guardián, y el protege los principios de la filosofía. La cuarta razón es que el perro es un animal que discrimina, el cual puede

¹ Me opongo a creer que la herencia socrática no fue amplia o que Antístenes no deba ser considerado cínico. Al respecto considero sumamente ilustrativo lo expuesto en Schutijser, D. (2017) “Cynicism as a way of life: From the Classical Cynic to a New Cynicism” en *Akropolis 1*, pp.35-57.

distinguir entre amigos y enemigos. De esta forma es que reconoce al amigo en aquellos que es adecuado para la filosofía y es recibido gentilmente, mientras que aquel que no es apto, le ladra como un perro².

Cada una de las razones señaladas por Dudley remiten a cuestiones específicas que me permitiré desarrollar puntualmente. La primera se refiere a su actitud de indiferencia a los valores de la *polis*, la siguiente señala el acercamiento animal del cínico así como enfatiza en su desvergüenza, la tercera remite al valor del cínico para la filosofía y, finalmente su capacidad de discernir unos valores sobre otros —de relación, el binomio ‘amigo/enemigo’ de Schmitt—. Tomando dicha señalización como guía, es adecuado comenzar con resaltar que esta indiferencia hacia las normas de convivencia de la ciudad no provienen de una renuncia vacía e infértil, sino que, por el contrario, proviene de la búsqueda del surgimiento de nuevos valores, al respecto, señala Casadesús Bordoy que “introducir elementos de la naturaleza o *physis* en las costumbres sociales de la *polis* regida por el severo *nomos* ateniense, como si se mezclara el vino con el agua, con la intención de rebajar su poder”³ era la intención del cínico. Para el cinismo los valores de la *physis* son los únicos válidos que deben de ser considerados, los que provienen de las costumbres sociales son, en consecuencia, inválidos y que deben de ser rehuidos —o puestos en cuestionamiento—.

Existe una confrontación entre la *physis* (naturaleza) y el *nomos* (convención social) que proviene fuertemente del desencanto de, no solamente los valores replicados dentro de la *polis*, sino que, además, la posición del individuo dentro de esta —con lo que coincidía fuertemente con su adversario Platón aunque uno fuese más radical que el otro—. Onfray coincide claramente al respecto y asegura que “si la carne habla y quiere, la sociedad en cambio, no quiere lo que la subjetividad desea. El deseo individual no es la realidad social, hasta es precisamente lo que la mina, la socava, la roe”⁴, primer usufructo. El distanciamiento del cínico hacia las convenciones de la *polis* deben mucho a esta controversia entre el deseo individual mencionado por Onfray, por una parte, y una realidad social incapaz de satisfacerlo o, inclusive, de contradecirlo. Es en este mismo sentido que a la pregunta “¿Cómo se puede querer fuera de lo que el cuerpo social impone como objeto único de deseo posible?”⁵, Diógenes y sus secuaces tienen una solución contundente: buscando el placer fuera del cuerpo social mismo. Onfray hará jauría detrás de ellos.

² Dudley, D. (1937) *A History of Cynicism*, pp.5-6, citado por Schutijser, D. (2017) “Cynicism as...”, *op. cit.*, p. 39.

³ Casadesús Bordoy, F. (2008) “Diógenes Laercio VI 20-21: ¿En qué consistió la falsificación de la moneda (*to nomisma paracharattein*) de Diógenes de Sinope?” en *Daimon* 2, p. 307.

⁴ Onfray, M. (2018) *Cosmos...*, *op. cit.*, p. 85.

⁵ Onfray, M. (2011) *Política ...*, *op. cit.*, p. 76.

Para evitar el sometimiento de las convenciones sociales de la *polis*, los seguidores de Antístenes plantean una confrontación directa. El desarrollo adecuado de esta oposición comienza donde termina la confrontación, en la capacidad de satisfacer los anhelos de los individuos y la comprensión de la realidad, para llevar a cabo la primera hace falta comenzar por la segunda: Para el cínico el marco donde se desenvuelve es solamente uno, la *physis*. Esta interpretación de la naturaleza como eje de movimiento, reconocimiento y aspiración se encuentra evidentemente señalada con la anécdota⁶ que relata que, mientras Diógenes tomaba el sol en su tonel se le aproximó Alejandro de Macedonia y le ofreció lo que quisiera, él sería complaciente con el filósofo del tonel. Diógenes reconoce a la naturaleza como el eje rector a partir del cual se desarrolla, debido a esto, la subversiva respuesta fue contundente: «ἀποσκότησόν μου».

El cinismo ha sido impregnado con el hedor de pedirle al mismo Alejandro que no le hiciera sombra tanto como el cadáver de Alejandro lo haría con el mundo al momento de su muerte, es adecuado resaltar que ambos murieron el mismo día —o, por lo menos, es la versión más extendida, aunque hay quienes aseguran que Diógenes fallecería cinco años antes que el conquistador—. Desafortunadamente para los filósofos perrunos y afortunadamente para los platónicos, el cadáver de Diógenes no hedió tanto como el de Alejandro en ese mismo momento. Pasarían algunos siglos —veintidós solamente— para que el cuerpo putrefacto de Diógenes desprendiera alguna pus filosófica que sería retomada más allá del corto alcance o el descredito. Al negar el poder del hombre más poderoso de su tiempo no fue suficiente para enmarcar a Diógenes dentro de los filósofos de primera línea. A pesar de eso, considero fundamental insistir en que la respuesta de Diógenes no fue solamente una tomada de pelo o un desprecio vano, aunque sí descarado e intrépido. Diógenes le solicita que no entorpezca su cotidianidad y actividades con su ego inflamado y poder armamentístico mientras intenta tomar el sol; la naturaleza es la única realidad a la que Diógenes se encuentra suscrito y que puede satisfacer sus deseos, la influencia de Alejandro en el *nomos* de la *polis* es ínfima a comparación con el sol y la *physis*. Existe, en consecuencia, un movimiento hacia la naturaleza, de reconocimiento de la naturaleza y de aspiración con dirección a la naturaleza. Alejandro y las convenciones sociales son un ánora para esto.

El cinismo es, en palabras de Rafael Gómez Choreño, una “movilización sincronizada de varias personas que decidieron por cuenta propia, sin ninguna presión externa, ponerse en movimiento, tanto corporalmente como intelectualmente, en contra del despotismo de la *polis griega* y de la propia vida civilizada”⁷. Es un movimiento voluntario y ascendente hacia la única divinidad y en contra de las

⁶ DL, VI, 38.

⁷ Gómez Choreño, R. en Cruz R. J. C., Gerena C. L. A. & Gómez C. R. A. (2018) Filósofos cínicos: aproximaciones para su estudio universitario. México, Bonilla Artigas.

convenciones que confunden al individuo de su meta. Respecto al primer punto, se encuentra relación con lo que señala Onfray como una de sus tantas aspiraciones, cuando anuncia que “la verdadera religión es la que nos devuelve a los elementos; la verdadera plegaria, la que nos restituye nuestro lazo con la naturaleza”⁸ y cuando declara que “para oponer el hombre a la naturaleza, hay que partir singularmente del principio de que el hombre no está *en* la naturaleza, sino fuera, a un costado, enfrente, al margen ¡en otra parte! ¡La formulación *el hombre y la naturaleza* resulta una ficción frente a la realidad expresada en *el hombre es la naturaleza!*”⁹. Onfray, en este sentido, busca replantear este movimiento respecto a las convenciones sociales en su relación con la naturaleza, de la manera en que Luis Gerena señala sobre los cínicos, cuando asegura que “para Diógenes al parecer la razón por la cual la costumbre nos aleja de nuestra naturaleza es principalmente porque con ella lo que se persigue es el placer y evitar el dolor. Justamente, por buscar el placer, la costumbre impone más necesidades aparte de las naturales”¹⁰.

Filosofar para los cínicos es ladrarle a la costumbre y echarse a la sombra de la naturaleza. Serán las convenciones sociales de la ciudad las que amenacen la guarida de la filosofía con la sombra de Alejandro Magno mientras que el baño de sol que brinda la naturaleza es regocijante. Existe, entonces, en un primer nivel, la búsqueda de “una relación armónica con el mundo: se trata de que lo real sea menos un obstáculo que una compañía circunstancial”¹¹ anuncia Onfray. En un segundo nivel, sin embargo, se trata de lo que señala Fuentes González:

Destinar a toda filosofía que surgiera entonces a centrar sus esfuerzos en proporcionar al hombre, en su existencia como tal, un horizonte de valores que pudiera reemplazar los ya inservibles, así como unos instrumentos eficaces que pudieran garantizarle una seguridad interior frente a una realidad exterior que ya no era sentida como protectora¹²

Este horizonte de valores no es nuevo ni extrasensorial, al contrario, es el primer marco de referencia del hombre en tanto animal y completamente sensorial: la naturaleza. Las pretensiones cínicas no son entendidas como un retroceso sino una elevación a lo divino a través del regreso a la naturaleza contraria a las costumbres y convenciones de la sociedad, que generan necesidades que no logran ser satisfechas y convivencias lamentables. Considero relevante, a este respecto, mostrar la escala de tonalidades en la que se desenvuelve el cinismo.

Más que un simple rechazo es una cuestión con muchos matices, es adecuado señalar dos cuestiones de Diógenes para generar contraste, la primera, cuando, dice Diógenes Laercio: “Dijo que la

⁸ Onfray, M. (2018) *Cosmos...*, *op. cit.*, p 425.

⁹ *Ibid.*, p. 151-152.

¹⁰ Gerena, L. en Cruz R. J. C., Gerena C. L. A. & Gómez C. R. A. (2018) *Filósofos cínicos...*, *op. cit.*, p. 78

¹¹ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato de los filósofos llamados perros*, Buenos Aires, Paidós, p. 64.

¹² Fuentes González, P.P. (2002) “El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad” en *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* 12, p. 213.

pasión por el dinero es la metrópoli de todos los males”¹³ y la segunda, también recuperada por el mismo Diógenes Laercio, sobre Diógenes que “le preguntaron si los sabios comen pasteles y respondió: «Todo, como los demás hombres»”¹⁴. Si bien en la primera está expresando su desprecio, no lo hace ni por la pasión ni por el dinero sino que, en realidad, es la pasión del dinero la que engendra dificultades y perversiones. Tanto la pasión como el dinero no son del todo rechazados por Diógenes, en diversas ocasiones se le menciona mendigando un poco de dinero a los atenienses¹⁵ o satisfaciendo a las pasiones que emanan de su cuerpo y satisfaciéndolas con su propia mano —de manera literal, en algún momento¹⁶—. Es la pasión por el dinero la que emana de las convenciones sociales y aleja de la naturaleza, tanto las pasiones como el dinero pueden servir para elevarse hacia la naturaleza alejado de las costumbres de la vida civilizada de Atenas. Mientras que en la segunda intervención de Diógenes realiza una cercanía —o, incluso, un emparejamiento— entre el sabio y el ciudadano ordinario, específicamente, cuando se tratan cuestiones carnales o naturales, como es el disfrutar de un pastel.

Esta cercanía con la naturaleza proviene a que, en palabras de Fuentes González, “a diferencia de Aristóteles, los cínicos consideraban que «vivir conforme a la virtud» era lo mismo que «vivir conforme a la naturaleza» (κατά φύσιν ζήν), lo que para ellos implicaba un radical retorno a la condición bestial del hombre”¹⁷. Dicho retorno es realizado a través de una virtud diferenciada de la aristotélica, mientras que Aristóteles considera que el ciudadano virtuoso vive en y para la *polis* —será el último en Grecia que asegure esto con tanta insistencia e ímpetu— para Diógenes el individuo virtuoso vive en y para la *physis*. El virtuoso será ciudadano del mundo, pero, al mismo tiempo, dentro de una *polis* determinada —no es gratuito que, contrario a Epicuro, los cínicos permanezcan en ella—. Existe un compromiso político respecto a los otros ciudadanos que nace más que de la simple negación de los valores que proceden de la civilización, es, más bien, una negación de “interrumpir el orden existente y permitiendo la percepción de la relatividad de los valores aceptados”¹⁸, según las propias palabras de Schutijser. Exponer la relatividad de las preocupaciones y aceptaciones de lo social forma parte de lo que le declaró el Oráculo de Delfos al propio Diógenes cuando le indicó “*παραχαραΐσαι τὸ νόμισμα*”¹⁹. Al ‘re-acuñar la moneda’, Diógenes le dedicó toda su vida, primero en sentido literal y, posteriormente, asumiendo que la moneda que tenía que reacuñar era la del *nomos* —convenciones— y las costumbres. De esta forma es que para Onfray, “los cínicos aprenden a vivir, a pensar, a existir y a obrar ante los fragmentos del

¹³ DL, VI, 50.

¹⁴ DL, VI, 56.

¹⁵ DL, VI, 49, 56 y 59.

¹⁶ DL, VI, 46 y 69.

¹⁷ Fuentes González, P.P. (2002) “El atajo filosófico...”, *op. cit.*, p 217.

¹⁸ Schutijser, D. (2017) “Cynicism as...”, *op. cit.*, p. 43.

¹⁹ DL V, 20.

mundo real: cuando se encuentran con la muerte, el placer o el deseo”²⁰; re-acuñar las nociones que se desprenden de la convención respecto a la muerte, el placer y el deseo son simplemente la punta de lanza de la labor cínica. La (pre)ocupación de Diógenes es heredada por Dión Crisóstomo, quien es citado por Onfray:

Pareciera ser que las personas se preocupan menos por estos últimos males [hipocondría, gota, catarro] que por las otras enfermedades, o que fuera más terrible para un hombre soportar un bazo inflamado o un diente cariado que un alma estúpida, ignorante, ruin, arrogante, voluptuosa, servil, irascible, cruel, perversa, en una palabra, completamente corrompida²¹

El cínico como un balde de agua fría para aquellos que, en pleno desierto, se preocupan por la cantidad de oro que llevan en sus bolsillos. Impactante y sorprendente pero refrescante —una vez que se ha recuperado del impacto de agua fría—. El cínico busca que aquellos que no lo son, hagan una revaloración de sus prioridades y un ajuste de sus placeres y búsquedas hacia cuestiones mucho más relevantes pero que por lo reiterativo y abrumador que resultan las convenciones y normas sociales han decidido omitir o minimizar. Dicha re-acuñación, asegura Onfray, tiene que ver con que “Diógenes ataca los prejuicios del encierro de las acciones tendientes a la satisfacción de un deseo y la adquisición de un placer. Contra el cuerpo escondido y encerrado, el cínico inaugura una política del cuerpo mostrado y exhibido”²². En oposición a la concepción platónica de Hombre y dirección de las acciones, Diógenes arroja un gallo desplumado²³ que se tambalea en la Academia. Diógenes manifiesta una forma diferente no sólo de filosofar —respecto a Platón— sino de aceptación del *nomos* y sus aspiraciones. En confrontación a la filosofía en el Liceo —y la Academia—, Diógenes la pasea por las calles, callejones, plazas, comida, vestimenta, satisfacción de placeres, etc. En relación a la jerarquía social y la segregación fundamentada en el *nomos*, Antístenes señala saltamontes²⁴ que serían más atenienses que él debido a la fortuna del azar de nacer en Atenas, posición la cual, resalta Goulet-Cazé, estaba fundada y abre la posibilidad respecto a: “Esta postura revolucionaria que hace descansar el valor del individuo sobre su mérito y no sobre sus orígenes sociales, encuentra ciertamente una explicación sobre el hecho que Antístenes ni era un ciudadano griego, sino un *mètroxenos*”²⁵. Para Antístenes y sus herederos, el individuo —ya sea esclavo, extranjero, etcétera— puede ser libre, alcanzar la virtud, disfrutar de la felicidad, sin necesidad de una correspondencia azarosa con un pedazo de tierra o, incluso de manera

²⁰ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.*, p. 197.

²¹ Dión Crisóstomo, VII, 8.9., citado en *Ibid.*, p. 84-85.

²² Onfray, M. (1999) *El vientre...*, *op. cit.*, p. 30.

²³ DL, VI, 40.

²⁴ DL, VI, 1.

²⁵ Goulet-Cazé, M.O. (2005) “Le cynisme ancien et la sexualité” en *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 22, § 6.

más radical, a pesar de eso y de las condiciones en las que se encuentra respecto a los bienes externos — puesto que esos bienes han sido malinterpretados y confundidos—; Fuentes González asegura con gran comprensión del cinismo que “la felicidad cínica no procede de ninguno de estos supuestos bienes exteriores sino que fluye desde dentro, desde la propia virtud cuando ésta se conforma a la naturaleza”²⁶.

La segunda razón señalada con Dudley es la consecuencia lógica del primer paso previamente descrito, es decir, tiene que ver con el animal que el cínico lleva dentro o, mejor dicho, el animal que el cínico libera en y contra el exterior debido a su propia naturaleza. Antes de profundizar la relación del cínico con los animales considero prudente resaltar lo anunciado por Vargas Pacheco respecto a este paso:

Las posesiones de los cínicos se reducían a lo mínimo, pues buscaban procurar su propia existencia mediante lo que la Naturaleza les brindaba. En este mismo tenor, no hacían caso de las convenciones sociales ni, menos aún, respetaban la ley. Por ello se parecían a los perros callejeros que, deambulando, construyen su existencia sin atender a la norma civil, buscando satisfacer los dictados de la naturaleza²⁷.

Un recogimiento en la *physis* conlleva un cierto distanciamiento ante las convenciones sociales y, además una animalidad cierta. Esta animalidad va más allá de una simple metáfora aunque existen distintos puntos de cruce²⁸ al respecto entre el cinismo y el animal, considero más apremiante para esta investigación no desviar la atención y remitir a lo animal en la proyección dentro del cinismo. El sentimiento de integración del cínico dentro de la *physis* comienza a ser exteriorizado en tres fases, una cuestión sobre el propio cuerpo del practicante del cinismo, la desvergüenza animal realizada por el cínico y, finalmente, la relación de esto con la escuela filosófica en cuestión.

En la primer fase encontramos ampliamente significativo que Diógenes, y los cínicos, reboseen de anécdotas con animales, desde Diógenes dando un festín a unos ratones²⁹, la convivencia con perros, la intención de Diógenes de ser devorado por buitres³⁰, incluso la misma muerte de Diógenes por comer pulpo crudo³¹, etc., así como de una intencionalidad de liberar al animal que yace dentro de su propia

²⁶ Fuentes González, P.P. (2002) “El atajo filosófico...”, *op. cit.*, p 220.

²⁷ Vargas Pacheco en Cruz R. J. C., Gerena C. L. A. & Gómez C. R. A. (2018) *Filósofos cínicos...*, *op. cit.*, p. 31.

²⁸ Onfray, M. (2018) *Cosmos...*, *op. cit.*, p. 35. Onfray distingue, además, una cercanía también entre Nietzsche y los animales la cual parece indicarle la resonancia inicial entre el cinismo y el nietzscheanismo. Por otra parte, destaca una imitación del ser humano hacia las cualidades de los animales en la modernidad y los avances tecnológicos, véase Onfray, M. (2018) *Cosmos...*, *op. cit.*, p. 154. Finalmente, de manera puntual agrega que “en el bagaje de Diógenes y sus secuaces podemos encontrar un ratón histérico, un cochinito cebado, un arenque encadenado, un caballo dominado, un ciempiés linfático, un chivo ordeñado, algunos terneros, bueyes, tortugas, comadrejas y demás. Sin olvidar, por supuesto, al perro, el rey de los animales cínicos” Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.*, p. 56.

²⁹ DL, VI, 40.

³⁰ DL, VI, 79.

³¹ DL, VI, 76-77. Diógenes Laercio cuenta diversas versiones posibles sobre su muerte pero, por congruencia de vida, me inclino ante la versión del pulpo en sus dos versiones puesto que ambas parecen adecuadas para la cínica existencia del de Sinope. Sobre sus hábitos alimenticios considero relevante mencionar a Onfray cuando asegura que: “La resistencia a la

naturaleza de manera visual, comenta Onfray, por ejemplo, que “los cínicos usan barba precisamente para afirmar su proximidad con las bestias”³² así como que “nada de diseños exclusivos, colores ni adornos. Incluso en el vestido, el cínico manifiesta su voluntad de independencia y su deseo de autonomía”³³. Es destacable que, incluso, el modo de usar su túnica ha sido de interés para los estudiosos del cinismo, el empleo de un bastón que les permitiera no solamente andar sino relacionarse en la *polis* de manera específica, un estilo desaliñado, etc., todas estas, cuestiones ignoradas por Onfray al momento de hacer usufructo de Crates y sus predecesores puesto que asegura que se trata de vivir discretamente, usufructo del epicureísmo que se verá en el siguiente apartado. Cuestión que, para el quehacer cínico es fundamental al momento de proyectar una imagen al otro.

En la segunda fase, Goulet-Cazé señala de manera puntual y precisa la relación entre la desvergüenza y el cinismo respecto a la naturaleza que ha sido expresada por Dudley. Dice que “Diógenes reivindica alto y fuerte el impudor y la desvergüenza, viendo como el poder es un valor en el que la sociedad se trabaja e inculca al individuo para salvaguardar la moral social”³⁴. El fomento a la vergüenza y cohibición de lo animal en el individuo tiene un valor social muy importante al momento de pretender establecer un orden, este orden es subvertido por el cínico debido, justamente, a su naturaleza desvergonzada. Señala la autora, además que:

Diógenes decidió eliminar de sí la vergüenza que la opresión social había inculcado en él. Rechazaba en efecto que la sociedad restrinja a sus miembros a tener vergüenza de su φύσις, de su naturaleza, y respetar los conformismos. Es porque comienza un trabajo de savia sistemática, de deconstrucción social, a nombre de la libertad del individuo³⁵.

Finalmente, respecto a la tercera fase de lo animal en el cínico y sus aspiraciones a esta *physis* que los gobierna, es imprescindible la relación señalada por Onfray sobre que “los animales se encuentran a mitad de camino entre los hombres y los dioses; por lo tanto, ellos ofrecen los medios para que cualquier individuo se haga demiurgo si el proyecto lo seduce”³⁶. Es decir que, en este camino hacia lo divino y correspondencia a la divinidad de la naturaleza son los animales el prototipo, diferencia de grado respecto

gastronomía dice bastante sobre el tipo, la obra y el hombre” Onfray, M. (1999) *El vientre ...*, *op. cit.*, p. 19. En el próximo capítulo se verá a Epicuro a quien se merece mencionar en relación a la resistencia gastronómica mencionada por Onfray puesto que los problemas intestinales o estomacales del de Samos son sumamente conocidos. En comparación con Diógenes, quien pretende acostumbrar a su cuerpo a comidas crudas o cercanas a las de la naturaleza, Epicuro gustará de un poco de pan y queso para sus celebraciones. Un posicionamiento filosófico en la mesa: ascetismo y sobriedad refinada, por un lado, un regreso a las ofertas de la naturaleza, por la otra.

³² Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.*, p. 49.

³³ *Ibid.*, p. 49.

³⁴ Goulet-Cazé, M.O. (2005) “Le cynisme ancien...”, *op.cit.*, § 8.

³⁵ Goulet-Cazé, M.O. (2010) “Les cyniques dans l’Antiquité, des intellectuels marginaux?” en *Museu Helveticum* 67, p. 104.

³⁶ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.* p. 67.

al epicureísmo, como se verá en el siguiente capítulo. El filósofo cínico se compara con los animales en todo momento y busca asemejarse a ellos, a través de diferentes lecciones que les son brindadas por diferentes especies es que el cínico pretende elevarse como un Dios respecto a los demás individuos. Encuentro ampliamente clarificador este cuestionamiento a través de la filósofa francesa cuando ilustra que:

Si el Cínico hace alusión a la divinidad como modelo teórico, esto no es en nombre de cualquier fe religiosa, pero porque para los contemporáneos se relaciona con un símbolo de plena autarquía. En cuanto al animal, este es el mejor modelo concreto de conducta autárquica que se puede encontrar [...] El modo de andar cínico exige en consecuencia una conversión radical, fundamentada sobre la referencia a lo animal y el regreso a la naturaleza, implicando la supresión de todas las marcas que el individuo de dependencia y la negativa de todos los dichos que se revelan de lo arbitrario social³⁷.

La tercera puntualización de Dudley sobre la ascendencia de perro a los seguidores de Antístenes es su relación como protectores de la filosofía, como guardián de sus principios. Principios que, en el caso específico de los cínicos tienen una amplia relevancia ética —incluso, se podría decir que se posee una exclusividad más que una primacía del aspecto ético—. Onfray, al respecto, hace pleno uso de esta herencia al considerar que las cuestiones filosóficas que no corresponden a una cuestión ética existen para respaldar y hacerla efervescer. El cínico es según, el discípulo de Crates, Zenón de Citio, “un camino abreviado hacia la virtud”³⁸. Con esto, Zenón ha dicho todo lo que tenía que decirse al respecto. Mientras que Platón y Aristóteles, incluso Epicuro, dedican gran parte de su labor filosófica a una fundamentación y esquematización de sus propuestas filosóficas, el cínico se remite directamente hacia la virtud, como quien en los videojuegos ha empleado algún código o encontrado un error en la base del videojuego mismo, un *Rugal*, una flauta mágica, un *glitch* o una zona debidamente diseñada de tal manera que el jugador logra escurrirse por donde no debería hacia espacios o niveles más adelantados.

Diógenes, el *hacker* de la virtud, más que ser un «Sócrates enloquecido»³⁹, es un usuario que ha encontrado abierta la sesión de Sócrates quien ya se tenía que ir por las tortillas y ha avanzado en la partida a partir de este punto, sin recorrer —pero no ignorando— los niveles iniciales donde se han

³⁷ Goulet-Cazé, M.O. (2005) “Le cynisme ancien...”, *op.cit.*, § 24-25.

³⁸ DL, VII, 121.

³⁹ DL, VI, 54. García Gual cita imprecisamente por un par de líneas el DL, VI, 53 en la edición de Laercio, D. (2016) *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid, Alianza, p. 332. Coloca “Cuando a Platón le preguntaron: «¿Qué te parece Diógenes?», respondió: «Un Sócrates enloquecido». 54. Preguntando por alguien sobre cuál es el momento oportuno para casarse, dijo: «Los jóvenes todavía no, los viejos ya no». Mientras que en la transcripción de Perseus.edu (disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D6%3Achapter%3D2>) que se basa en la edición de Hicks, R.D. (1925) *Lives of Eminent Philosophers* esa es la forma en la que inicia el VI, 54. “Ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τινος, "ποιὸς τίς σοι Διογένης δοκεῖ ;" "Σωκράτης," εἶπε, "μαινόμενος." ἐρωτηθεὶς ποῖω καιρῷ δεῖ γαμεῖν, ἔφη, "τοὺς μὲν νέους μηδέπω, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους μηδέποτε." “. Aunque el trabajo de García Gual parece buscar terminar lo relacionado con Platón en DL, VI, 53 me parece un tanto arriesgada cierta licencia.

construido ciertos objetos u obtenido ciertas habilidades. Alejado de las expectativas que se pudieran tener de alguien que tenga tal relación con la virtud como lo son, señala Onfray, “siniestra, incomprensible, oscura, difícil, éstas son las cualidades que se exigen para ocupar un lugar en el panteón dominante de la filosofía. Diógenes ríe, se tira pedos, se desternilla de risa, hace bromas”⁴⁰. Diógenes se comporta de manera desinteresada sobre encajar en dichos estereotipos y, contrario a preocuparse al respecto, se encuentra obstinado con mostrar dichas desemejanzas y Onfray pretende filosofar de una manera que, en este mismo sentido, provenga de Diógenes. Es el modo cínico de hacer filosofía una aproximación diferente a la virtud pero, indudablemente, una aproximación a ella contraria al modo de relacionarse y acercamiento que proviene, destaca Onfray, de una relación platónica con la virtud y la sabiduría. Asegura el filósofo francés que “la sabiduría se empobrece y pierde su potencia gozosa. Así, termina por parecerse a aquellos que la engendran: se vuelve triste, gris, inútil e insípida, desconectada de lo real y confinada a zonas sin turbulencias”⁴¹.

Onfray añade estos valores al cinismo puesto que, si bien pueden no estar explícitos en esta escuela filosófica, sí atraviesan el comportamiento del cínico respecto a la virtud de vivir conforme a la naturaleza —donde reside su felicidad y el objetivo de su propuesta filosófica—. Hay una confrontación con las convenciones sociales no solamente respecto a la integración de las convenciones sociales hacia los individuos sino que, señala Mosterín, “el aspecto más progresivo de la ética cínica estriba en su rompimiento con el estrecho marco de clases sociales y *póleis* cerradas”⁴². Ahí donde Platón tenía su Academia con una declaración directa inscrita en su entrada⁴³, Aristóteles su Liceo debidamente constituido e, incluso, Epicuro fundó su Jardín —a las afueras de Atenas pero debidamente instaurado en un espacio específico—, el cínico combate contra las sociedades cerradas y filosofa en cualquier espacio. Un modo de ejercer la filosofía que intenta replicar Onfray, un ser distinto en las calles, callejones, en su modo de vestir, de comer, de conducirse y, además, de refutar las consideraciones filosóficas de los demás así como de desarrollar todo su posicionamiento.

Onfray es insistente respecto a que el cínico “no confía en que el lenguaje sea suficiente para transmitir y vehiculizar un pensamiento”⁴⁴, cuestión que no trasladará a su propio desarrollo filosófico al momento de establecer su contrato sinalagmático, como se explicó en capítulos anteriores. Por otra parte, Schutijser señala que “el cinismo no se dedica a sí mismo a trabajar en la coherencia o comprensividad filosófica de los sistemas incluyendo la física, epistemología, y las parecidas. El cínico

⁴⁰ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op. cit.*, p. 62.

⁴¹ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.*, p. 70.

⁴² Mosterín, J. (2007) *Helenismo, historia del pensamiento*. Madrid, Alianza, p. 52.

⁴³ «Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσὶτω»

⁴⁴ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.*, p. 110.

considera su propia filosofía como una atajo a la buena vida precisamente debido a que no le preocupa con complejos y redundantes ontologías o estructuras epistemológicas”⁴⁵, lo mismo podría asegurarse de Onfray, otro usufructo cínico. Para ser virtuoso no hace falta la existencia de complicadas y enredadas máquinas de Tinguely conceptuales, sus mismos contrincantes no podían negárselo al cinismo. En lugar de un elaborado entramado conceptual en el cual describir el funcionamiento de una *polis* idónea, una parodia. En lugar de una definición distintiva y descriptiva del hombre, un ave desplumada. En lugar de un elaborado silogismo o aporía donde enaltecer ciertos aspectos de los individuos, el golpe de Hiparquia⁴⁶ y ahí donde el contrincante recurre a la violencia física, exhibición o búsqueda de ridiculizar, el cínico ha triunfado —puesto que cada actitud o comportamiento viene acompañado de un razonamiento detenido—. Un razonamiento adecuado que remite pero no limita la filosofía a la ética, cuestión que se verá plasmada en las demás escuelas filosóficas, Mas Torres aclara que:

Es probable que en esta reducción de la filosofía [de parte de estoicos y epicúreos] a la ética (así como en el desprecio, o subordinación, de las demás ramas del saber, de la *enkýklios paideía*) perviva cierta tradición cínica, pues los cínicos consideraban indiferente todo lo que se halla entre la virtud y el vicio (DL VI, 105). Antístenes entendía que la virtud reside en las mismas acciones y que no necesita ni de muchos razonamientos ni de muchos conocimientos: se basta a sí misma para la felicidad y sólo requiere del *Sôkratikês ischûos*, de la fortaleza o del vigor característicos de Sócrates (DL VI, 10-11)⁴⁷.

Finalmente la cuarta especificación de Dudley remite a una cuestión que podría parecer simplemente complementaria, sin embargo, posee su propio valor. La capacidad del perro de distinguir entre amigo y enemigo es enunciada⁴⁸ por el mismo Diógenes a Alejandro de Macedonia. Este discernimiento lleva al cínico a no morder ni ladrar ante cualquier tipo de interacción sino a emplear su filosofar perruno de manera discriminatoria. No todas las convenciones sociales son evidenciadas por el cinismo sino, por otro lado, aquellas que alejan al individuo de la *physis*. Los ciudadanos no son vistos como enemigos que deban ser exterminados como un virus dentro del sistema inmunológico sino, por el contrario, como individuos que deben ser —de cierta forma— rescatados o que deben de evidenciar su filosofía para poder, de esa manera poner de manifiesto la vigencia o caducidad de las convenciones que los atraviesan y que, ingenuamente, no han puesto en entredicho. Debido a esto es que Diógenes no se aleja de la ciudad sino que, por el contrario, el compromiso político —similar al de Sócrates o, inclusive,

⁴⁵ Schutijser, D. (2017) “Cynicism as...”, *op. cit.*, p. 42.

⁴⁶ DL, VI, 97.

⁴⁷ Mas Torres, S. (2011) *Sabios y necios, una aproximación a la filosofía helenística*. Madrid, Alianza, p. 16.

⁴⁸ DL, VI, 60. “Al preguntarle [Alejandro] 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»”.

en una forma de herencia socrática— hacia los habitantes de la *polis* es innegable. Menciona Gerena que “Diógenes [en contraste con Aristipo] lleva a cabo una completa reconfiguración de la ciudad, ya que para él incluso el esclavo puede ser libre, pues esto no depende del disfrute del placer inmediato, sino de adaptarse a las circunstancias”⁴⁹, continúa diciendo en otra parte que “pues para él [Diógenes] incluso un esclavo puede ser libre y lograr la excelencia; pero, además, para él, el filósofo tiene un compromiso ineludible con la ciudad”⁵⁰. Este compromiso ineludible con la ciudad nace, sin embargo, de una actitud que emerge del individuo cínico quien, en su intención de reconfigurar la ciudad, se plantea de manera hostil frente a ciertos comportamientos o normas sociales pero, no por esto, se podría decir que no lo posea. El compromiso busca abarcar más allá de unos cuantos elegidos y, partiendo de la democratización de la virtud, se plantea que todo aquel que se relacione con ella a través de los placeres y comportamientos de la naturaleza, podrá alcanzarlos.

Al respecto hace falta aclarar dos matices, el primero, el incuestionable individuo del que parte el proyecto cínico y, el segundo, la marginalidad de la cual emerge. Respecto al primer punto es adecuado seguir a Onfray cuando menciona que: “El proyecto cínico no es colectivo; por el contrario, propone una revolución singular como consecuencia de la cual el derecho positivo pierde su razón de ser en favor de una ley superior -la ley de la naturaleza-, que es la única que concierne al filósofo”⁵¹. Una revolución singular que ocasionará, en condiciones apropiadas, una cascada extensa de revoluciones singulares — otro usufructo más del cinismo para él— pero revolución singular en un primer momento. Respecto a la marginalidad del proyecto cínico me permito citar a García Gual y Jesús Imaz quienes aseguran que:

Para los filósofos del helenismo [en contraste con Platón y Aristóteles] el ideal del sabio no tiene ya un destino cívico, sino apolítico; lo que se expresa a veces de un modo radical, como exponen los cínicos y, en menor medida, los epicúreos [...] ahora se piensa en un individuo que puede vivir al margen de una colectividad cívica y ser feliz, algo que Aristóteles pensaba sólo posible en una bestia o en un dios. Ya no será el hombre un *zōon politikón*, sino un *zōon koinōnikon*⁵².

Existe, pues, una diferencia respecto a un comportamiento cívico o educación de los ciudadanos respecto a una liberación de los habitantes de una *polis* respecto a las convenciones sociales, que los autores han omitido señalar pero que, de cierta forma, se encuentra implícita. Mientras que Platón y Aristóteles buscaban la construcción y desenvolvimiento cívico de los ciudadanos, Antístenes y Diógenes buscan la reestructuración y liberación de las convenciones sociales de los habitantes de la *polis*. El

⁴⁹ Gerena, L. en Cruz R. J. C., Gerena C. L. A. & Gómez C. R. A. (2018) *Filósofos cínicos...*, *op. cit.*, p. 28.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 70.

⁵¹ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.* p. 93.

⁵² García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía helenística: Éticas y sistemas*. Bogotá, Cíncel Kapelus, p. 24.

cosmopolitismo de los cínicos hace sentido si se comprende que su filosofar a ladridos no se limita con un sector exclusivo de la sociedad sino a todo aquel que lo escuche y preste atención, cuestión de la cual Onfray se nutrirá pero, por otro lado, dará un siguiente paso hacia Epicuro del cual se tratará en el siguiente capítulo.

3.1.2 Subversión a ladridos y revolución cínica

La subversión, en su sentido etimológico, de valores, de eje principal de movimiento y de soporte material para sus acciones hacia la naturaleza —por encima de las normas sociales— desencadena diversas cuestiones que fueron no simplemente comprendidas por los cínicos sino, incluso, la motivación que los llevo a subvertir los valores de dicha forma. En este atajo hacia la virtud a través de un comportamiento animal que comprendiera a la *physis* como la única capaz de establecer parámetros fijos a los cuales aspirar se encuentra la capacidad de bastarse a sí mismo. Aristóteles⁵³ negaba esta posibilidad de manera tajante: “o una bestia o un Dios”. El cínico pretende esta capacidad de bastarse a sí mismo a través de la *physis*, subordinando la *polis* y *nomos* al servicio de este individuo que reconoce a la naturaleza como la única soberana de su capacidad de ser suficiente para sí mismo.

Sin embargo, si se me permite, haré el movimiento inverso al capítulo anterior y, en esta ocasión —una vez que se ha introducido el fundamento del conocimiento y prácticas cínicas— se planteará como es que esta naturaleza exterior se va cristalizando hacia el individuo cínico. Se partirá de la condición política del cínico dentro y hacia la ciudad y sus conciudadanos, en un primer momento para, posteriormente, mostrar al cínico autárquico y el desarrollo de su nuevo placer —el de la naturaleza— y su relación con sus deseos. Para realizar esto me sirvo de retomar a Gómez Choreño, quien asegura que “la filosofía cínica se ha presentado como un modo de vida filosófica (*bíos philosophikós*) contestataria, combativa, rebelde, revolucionaria, libertaria [...] el cinismo siempre ha implicado el desarrollo de algún rasgo socrático como *reacción vital* o *acto furioso* en defensa de la práctica de la filosofía como *modo de vida* y como *ejercicio de libertad*”⁵⁴. Resulta de particular atención los distintos adjetivos otorgados por Gómez Choreño al respecto que, si bien se encuentran en una cierta relación, realmente no encuentro que tengan un sentido único.

Denominar —o considerar— a la filosofía cínica como ‘contestataria’ tiene un cierto nivel de validez, puesto que el cínico reacciona y cuestiona a las convenciones sociales de manera frontal, sin embargo, se puede confundir con un reaccionario de la *physis*. Al incluir a la naturaleza dentro de la ecuación, el cínico se revela como un inconforme que plantea su postura a partir de una estructura

⁵³ Aristóteles, Política, 1253a14: “ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός”.

⁵⁴ Gómez Choreño en Cruz R. J. C., Gerena C. L. A. & Gómez C. R. A. (2018) *Filósofos cínicos...*, op. cit., p. 111.

omniabarcante que, debería engullir el sistema vigente subvirtiendo el orden, es decir, planteando el hecho de ser contestatario respecto a una posición más radical, haciendo eco de lo que anuncia Onfray sobre el discípulo de Diógenes “Crates decía que era necesario practicar la filosofía con un ardor feroz, estudiarla hasta los límites de lo posible”⁵⁵.

Respecto al término de ‘rebelde’, a través de las lecturas que se han realizado para la presente investigación, no se ha encontrado alguna donde se llegue a polemizar esto, al contrario, la gran mayoría no sólo coinciden con la naturaleza rebelde de los filósofos cínicos sino que lo reafirman, Onfray, por ejemplo, asegura que, más allá de ser una particularidad del filósofo cínico, es una característica del filósofo: “Ante cualquier poder que exija sumisión y sacrificio, la tarea del filósofo es la irreverencia, la confrontación, la impertinencia, la indisciplina y la insumisión. Rebelde y desobediente, por convencido que este del carácter desesperado de su empresa se fija el deber de encarnar la resistencia ante el Leviatán y quienes llevan agua para ese molino”⁵⁶. Onfray delega esta constitución rebelde más allá del cinismo pero, proveniente de esta —un usufructo de Sócrates al cinismo de Antístenes⁵⁷—, tal como asegura David S. Esquivel al respecto, “como nos dice Michel Onfray sobre la actitud de Diógenes, ¿de qué sirve una filosofía que no incomoda a nadie?”⁵⁸, usufructo cínico al pie de la letra.

El asegurar al cínico como un ‘revolucionario’, por otra parte, genera disonancia respecto a otras lecturas, me parece adecuado comenzar el asunto con García Gual, quien declara que “los cínicos eran rebeldes radicales, pero no revolucionarios. No pretendían una sociedad mejor. Sólo querían ofrecer a los pocos que quisieran audazmente ser sabios y felices un atajo ascético. No tenían un gran interés por la especulación científica ni por la cultura en general, ya que no pensaban que fuera útil para la felicidad individual”⁵⁹. García Gual señala adecuadamente el distanciamiento a la filosofía natural debido a su irrelevancia para la felicidad cínica, sin embargo, respecto a la sociedad y los *happy few* deja de lado el

⁵⁵ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.*, p. 161.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 60. Esta cuestión es de suma relevancia para Onfray quien considera que “la tarea del filósofo es la de la resistencia, más que nunca esa tarea exige la insurrección y la rebelión, más que nunca el filósofo debe encarnar las virtudes de insumisión” *Ibid.*, p. 171. Más que nunca.

⁵⁷ Vargas Pacheco en Cruz R. J. C., Gerena C. L. A. & Gómez C. R. A. (2018) *Filósofos cínicos...*, *op. cit.*, p. 32. Contrario a lo mencionado por Vargas Pacheco sobre García Gual, considero que Antístenes no es simplemente un precursor del cinismo, sino que encuentro que, si bien Diógenes y no Antístenes cuenta con diferentes anécdotas que manifiestan esta actitud descarada y radical, es Antístenes el fundador. No es de manera casual o accidental que haya conseguido el destierro de uno y el asesinato de otro de los acusadores de su maestro (señala Diógenes Laercio en VI, 9: “Se estima que él fue el responsable del destierro de Ánito y de la muerte de Meleto”), e, incluso de manera más radical, como señala García Gual e Imaz (*op. cit.*, p.44), Popper considera a Antístenes el seguidor más digno de Sócrates (incluso sobre el mismo Platón), cuestión que tiene mayor relevancia si se presta atención a la herencia socrática en los cínicos, véase, por ejemplo, lo señalado por David. D. Ezequiel en Cruz R. J. C., Gerena C. L. A. & Gómez C. R. A. (2018) *Filósofos cínicos...*, *op. cit.*, pp. 45-57. Además de insistir en que no resuelta gratuito que Platón llamará a Diógenes el Perro “un Sócrates enfurecido/enloquecido” (DL VI, 53). Enfurecimiento y usufructo que sólo pudo ocurrir a través de Antístenes quien mejor siguió a su maestro en ciertos preceptos y, por otra parte, logró generar un movimiento radical de su postura.

⁵⁸ David. D. Ezequiel en Cruz R. J. C., Gerena C. L. A. & Gómez C. R. A. (2018) *Filósofos cínicos...*, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁹ García Gual, C. (2013) *Epicuro*. Madrid, Alianza, p. 44.

compromiso político que tenían los cínicos al permanecer en la ciudad y su modo de filosofar para mostrar la nota correcta⁶⁰ y, en consecuencia, las aspiraciones revolucionarias que, asumo, poseen los cínicos aunque sin realmente serlo.

Sin embargo, no por esto, considero adecuado el denominar a los cínicos como verdaderos revolucionarios, serían, mejor dicho, revolustoides —con apariencia revolucionaria— que se bastaban con esta inclinación hacia la revolución sin llegar a serlo, Goulet-Cazé señala adecuadamente que “ellos eran contestatarios, no eran al punto de revueltas ni eran agitadores políticos, pero filósofos, y su rebelión era intelectual. No se confunda un Diógenes de un Espartaco. Más bien, en lugar de tomar las armas contra el Príncipe y de llamar a la lucha armada, el cínico decía la verdad al Príncipe”⁶¹. Contestatario y rebelde a través de la parresia, pero no revolucionario considero siguiendo a la filósofa francesa.

En esta dinámica de comparar a Diógenes, Onfray también realiza una relación pero es con Calístenes⁶², el sobrino de Aristóteles. Onfray señala el diferente trato y destino que entre Calístenes y Diógenes en su interacción con Alejandro Magno, mientras que el comportamiento del primero lo condujo a una muerte segura por insubordinación, la actitud de Diógenes era, por lo menos, de notable respeto. Calístenes fue acusado de conspirador a partir de, asegura Onfray, el no realizar el *proskynesis* en honor a Alejandro —según los encuentros relatados por Diógenes Laercio, Diógenes tampoco lo hacía aunque, se debe tomar en cuenta que quizá, para el momento de sus encuentros, todavía no profesaba esta costumbre persa— mientras que Alejandro, asegura Diógenes Laercio⁶³, quería ser Diógenes de no ser Alejandro. Entretanto la actitud de Calístenes fue considerada, de alguna forma, violenta y peligrosa por Alejandro, Diógenes hasta podía decirle que se apartara. Al respecto, considero de manera inicial que esta diferencia de trato entre el sobrino de Aristóteles y el discípulo de Antístenes se debe a la peligrosidad que pudiera asumir que posee uno y otro, respecto al dominio de Alejandro Magno.

Calístenes era considerado un revolucionario, de alguna forma, para Alejandro un peligro latente en contra su poder y figura. Diógenes no era visto como un revolucionario, seguramente para Alejandro, puesto que los intereses de Diógenes no provenían de un cambio de gobernante ni colocarse a sí mismo dentro de algún puesto político, sus aspiraciones eran de un cambio de convención social —más radical que Calístenes— pero menos dinamizante para la perspectiva de Alejandro. Las bombas molotov que arrojaba en contra de las convenciones sociales y el orden establecido no eran tan incendiarias en tanto que los ciudadanos no eran —en su mayoría— capaces de percibir ni su fuego ni su combustible, como

⁶⁰ DL, VI, 35.

⁶¹ Goulet-Cazé, M.O. (2010) “Les cyniques dans...”, *op.cit.*, p. 105.

⁶² Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.* pp. 163-166. En relación con Calístenes, Diógenes censuraba su comportamiento respecto a Alejandro tachándolo de completa disposición, según cuenta Diógenes Laercio en DL, VI, 45.

⁶³ DL, VI, 32.

se ha explicado en el segundo capítulo. Una cualidad de altísimo valor y usufructo cínico más para la propuesta filosófica de Onfray. La revolución cínica hacia la naturaleza no era, en consecuencia, considerada como verdaderamente revolucionaria puesto que se limitaba a sí mismo:

El cínico dice que cada uno es el director de las festividades en las que se compromete: es en sí mismo su propio fin. Nada le es más ajeno que el proyecto colectivo: su revolución es individual, no le concierne más que a sí mismo. Su deseo no es la agregación de semejantes. Odia la comunidad y sabe que todo pensamiento gregario es común. La transmutación de los valores es una empresa mónada, de lo único, del átomo: su campo de batalla es la conciencia individual, sus barricadas son invisibles, y sus furores solitarios, sin testigos y sin ostentación⁶⁴.

Onfray parece pasar por alto la intención de Diógenes de ayudar a sus semejantes a encontrar la nota adecuada en un intento de restarle compromiso con estos —cuestión con la que Alejandro ni Trump tendrían problema—. Sin embargo, considero demasiado el asegurar que odiara la comunidad, puesto que, alguien con la convicción tan grande como lo era Diógenes, tendría que haber salido tanto de Atenas como del manto de Jeniades. Puesto de esta forma, podría parecer que el usufructo que Onfray retoma de los cínicos ha sido, de alguna forma, comprendido de forma inversa⁶⁵. Además, una revolución individual parece una especie de aporía, una contradicción, un ejercicio sin sentido o algo propio de alguien con un trastorno de identidad disociativo. Sería, en este sentido, tanto para Onfray como para Gómez Choreño, puntualizar qué tipo de revolución cínica es la que observan.

Finalmente, respecto a la consideración de llamar de parte de Gómez Choreño al movimiento cínico como libertario, tiene su clara herencia socrática, como bien menciona. Si asumimos la noción de ‘libertario’⁶⁶ de Onfray, tiene, incluso, mayor sentido.

3.1.3 Gruñirle al *nomos*

El cinismo se muestra como una posibilidad distinta de aproximarse a la realidad inmediata con medios subversivos y rebeldes a través de un atajo a la virtud. Sin embargo, este recorrido que es impulsado por la *physis* aspira a permanecer en el individuo y reconocerlo como parte integral de ella misma. Dejando de lado las aspiraciones políticas revolucionarias que puedan surgir de una lucha armada contra los poderes opresores. Onfray es consciente de esto y encuentra ahí un buen sostén para su propuesta

⁶⁴ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.* p. 46.

⁶⁵ Sin embargo, antes de pretender asegurar esto. Considero, simplemente, un desatino de Onfray que, sin embargo, no retoma del todo para su propuesta filosófica, en este sentido sigue más a Epicuro que a Diógenes pero que, de todas formas, parece una lectura sesgada del filósofo francés a partir de sus inclinaciones.

⁶⁶ Onfray se asume como ‘libertario’ en el sentido de asumir a la libertad como el valor más elevado al que se debe aspirar y el que se debe defender según expone en diferentes de sus obras.

filosófica: el objetivo son los individuos a través de las prácticas cotidianas, llevar la resistencia no en una marcha de inconformidad rumbo al zócalo de la ciudad sino de manera permanente a través de un modo de andar disruptivo por la ciudad rumbo a la autarquía de las cadenas y *nomos*.

El usufructo que realiza el filósofo francés del cinismo tiene una naturaleza un tanto chapucera, ahí donde el cínico se comportaba de manera desvergonzada y atrevida, Onfray recurre a la seguridad que provee el epicureísmo con su discreción, cuestión que se verá en el siguiente capítulo. Encuentro en Onfray diversas apropiaciones del cinismo que busca revitalizar, sin embargo, es importante recordar que, en este proceso de apropiación, hay un proceso crítico en el cual se discrimina aquello que no resulta útil —o, incluso, puede resultar peligroso— en este nuevo recorrido del atajo hacia la virtud. El punto de partida de la *physis* cínica como raíz del pensamiento de Onfray respecto al placer y el deseo puede resultar cuestionable e, incluso, anacrónico, pero, para la búsqueda de autarquía en el filósofo francés, parece ser suficiente.

Tampoco se está señalando de ingenuo a Onfray, simplemente que, a través de este desinterés cínico de sustentar o reforzar la teoría que permite la práctica, no es de mayor interés el desarrollo teórico del punto de partida de la *physis* para el filósofo francés. No hace falta señalar el distanciamiento de parte de cínicos, epicúreos y escépticos hacia la filosofía natural —lo que hoy se denomina como ciencia— justamente por esta incapacidad de acercar al individuo a una certeza incuestionable e, incluso, por su incapacidad para reforzar o acercar al individuo a la felicidad. Diógenes Laercio señala claramente, respecto a los cínicos⁶⁷, cuando Diógenes se extrañaba de aquellos que estudiaban los fenómenos celestes pero no sabían nada de sí mismos ni tenían dicho interés genuino y activo los asuntos cotidianos —Tales de Mileto algunos siglos atrás se caería en un pozo por no cuidar por donde caminaba— y, respecto a los epicúreos⁶⁸, la posibilidad que los fenómenos celestes y naturales fuesen de distinta forma: el movimiento del sol, la naturaleza de los terremotos, las causas de la lluvia, etc., pueden ser de una forma u otra o ninguna de esas sino otra nueva, lo mismo da si en todas ellas se desprende la posibilidad de comprensión de la realidad inmediata y que el individuo pueda realizar(se) en la búsqueda de su realización. Para Onfray, por su parte, no existe la necesidad de alejarse de los helenistas en este aspecto: realizar complicados aparatos conceptuales y entramadas justificaciones teóricas tienen una validez meramente instrumental para el propósito de conectar con los demás individuos y dar cuenta de no estar improvisando. La filosofía como cuestionadora del *statu quo* que transmite Onfray no pretende desarmarla conceptualmente sino de manera tangible y clara a través de pequeñas prácticas cotidianas.

⁶⁷ DL, VI, 28 y 73.

⁶⁸ Véase La Carta a Pitócles de Epicuro. DL, X, 84-116. De manera más específica se debe prestar atención a DL, X, 85.

El éxito del filósofo francés bien puede provenir de esta vena cínica de desinterés en justificar y enredar las posibilidades para el individuo con espinosos conceptos y oscurecedoras ramas. No es gratuito que vea en los cínicos una forma distinta de filosofar a Platón no solamente en sus aspiraciones sino, inclusive, en sus métodos. Una forma de transmitir y replicar prácticas rebeldes y subversivas con un sustento filosófico claro pero distintamente dirigido a un fin: la felicidad autárquica del individuo.

La lección cínica no ha perdido actualidad: enseñar la desnudez del rey, la indistinción de esencia, naturaleza o sustancia entre el primero de los ciudadanos del imperio y el último de los esclavos de la ciudad [...] Cínicos son los rebeldes que ponen su orgullo por encima de las prebendas que ofrece la colaboración con los poderes establecidos, cínicos son también los rebeldes que ponen el pensamiento al servicio de la insumisión antes que al de las fuerzas que desvitalizan al individuo, y cínicos son, finalmente, los que oponen el saber al poder a modo de contrapoder⁶⁹.

Onfray destaca de esta lección cínica la oposición al *nomos* que se ha señalado previamente, en algún punto de su obra —quizá sus textos más tempranos— la relación con la *physis* no parece ser tan necesaria para su desplegado filosófico. Señala el autor francés puntualmente: la similitud entre todos los ciudadanos en sentido de su esencia o constitución, lo cual significa que todos pueden filosofar y, en consecuencia, todos pueden ser libres, autárquicos y felices —subversión radical en tiempos helénicos y del capitalismo tardío—, el orgullo individual que se opone a los poderes establecidos busca no solamente ser insumiso sino, tal como destaca, generar un contrapoder. En el surgimiento de este contrapoder a través de la práctica cotidiana, tanto Diógenes como Onfray, se encuentran con la limitación de ser-contrapoder-por-sí-mismo y, en consecuencia, se elabora una estrategia de aproximación para que el ser-contrapoder-por-sí-mismo infecte a otros sí mismos y, de esta forma, pueda comenzar a, realmente y de manera tangible, ser-contrapoder-a-través-de-sí-mismo. Sin embargo, en esta práctica rebelde y subversiva, Onfray parece quedarse corto respecto a Diógenes y su cotidianidad disruptiva, quedándose en un nivel más mediático que transgresor.

La invitación cínica a filosofar, desafortunadamente, no constituía ningún tipo de esquema o sistematización para difundir la propia escuela filosófica a través del resto de la *polis*, se limitaba, por el contrario en constituirse como una mera oferta. Unos cuantos siglos después se lamentarían los cínicos, estoicos y epicúreos su desinterés en llevar a cabo dicha labor de manera tan enfática como lo harían los cristianos pero esto se desarrollará en el siguiente capítulo, por el momento, baste agregar que la exhortación cínica lo era meramente para aquellos que mostrarán interés en aproximarse a la *physis* mientras se alejaban de las normas sociales establecidas. Con dicha meta trazada, los cínicos tenían una

⁶⁹ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 208.

forma de llevarlo a cabo así como objetivos claros: la adquisición de la autarquía, el uso de placeres cercanos a la *physis* y el deseo alejado del *nomos*. Dichas cuestiones resultan de vital importancia para la propuesta filosófica de Onfray, no obstante, antes de la cristalización de estos aspectos, resulta relevante aclarar un poco más el cómo es que los cínicos se plantean el llevarlo a cabo.

Nietzsche señala que antes de ser creador del bien y el mal se debe ser quebrantador de valores, algo que los cínicos profesaron abiertamente. En el camino del sabio cínico —que, aunque pueda sonar anti-intuitivo, se puede constatar la existencia de cierta aspiración y seguimiento hacia un cínico prototípico, bastará con recordar la insistencia de Diógenes de permanecer al lado de Antístenes, según recoge Diógenes Laercio: “¡Pega! No encontrarás un palo tan duro que me aparte de ti mientras yo crea que dices algo importante”⁷⁰— se debe distinguir su procedencia perruna así como sus cualidades, Diógenes Laercio destaca que, para los epicúreos, el sabio no puede ser cínico⁷¹. Sin embargo, Onfray parece destacar las cualidades y particularidades del cínico en el camino del sabio: “Uno no se vuelve sabio aceptando el papel de engranaje de la maquinaria social, sino que, por el contrario, llega a serlo negándose a colaborar. La rebelión es la virtud que fortalece las posiciones estéticas. En el extremo opuesto de la actitud filosófica encontramos las instituciones que quebrantan las singularidades para hacerlas cooperativas”⁷². Por lo tanto, el cínico estaría mucho más cerca de ser considerado sabio, algo con lo cual suscribo completamente de la postura de Onfray, debido a su negativa, su rebelión y su falta de cooperación a ser insertado dentro de la aplastante maquinaria social.

El sabio cínico lo mismo ocupa su tiempo en mendigar o en intentar dejar en *aporia* a los ciudadanos y no se preocupa en asearse o arreglar su aspecto. García Gual e Imaz, al respecto, consideran que se presentan como “filósofos callejeros, desarraigados, populares, al menos en un sentido amplio del término, los cínicos significan un rechazo de la cultura y la civilización superior, y la búsqueda de un nuevo ideal de vida. Tomando los atributos del vagabundo, al margen de las convenciones y deberes de la ciudad”⁷³. No bastaba, por lo tanto, con ir en contra del *nomos*, era necesario al mismo tiempo proyectar este rechazo para seducir⁷⁴ a los demás ciudadanos hacia la *physis* con la propia imagen, si es que el argumento o demostración no eran suficientes.

Rechazo de las convenciones de la cultura y la urbanidad, vuelta a lo natural, admitiendo como valores fundamentales la libertad de acción y de palabra, la virtud individual, el esfuerzo y la austeridad, descartando todo tipo de placeres, insistiendo en la

⁷⁰ DL, VI, 21.

⁷¹ “οὐδὲ τυραννεύσειν: οὐδὲ κονιεῖν”. DL, X, 119.

⁷² Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, op. cit. p. 76.

⁷³ García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía...*, op. cit., p. 41.

⁷⁴ “Para Diógenes [...] no se obliga a otros, se les persuade, se les seduce, pero se respeta su elección y su libertad” Goulet-Cazé, M.O. (2005) “Le cynisme ancien...”, op.cit., § 19.

autosuficiencia del individuo para la subsistencia y la felicidad, etcétera. Los cínicos son un producto de una época de crisis. Rebeldes más que revolucionarios, predicán la libertad radical del individuo, que no debe someterse a otras normas que las de su propia naturaleza⁷⁵.

Lo que García Gual e Imaz buscan destacar al asegurar esto no es solamente que al darle la espalda al *nomos* se abraza a la *physis* de manera inmediata. Es a través de la propia autosuficiencia y valores fundamentales del cínico que se da este movimiento doble y no algo que se consigue posteriormente. El ejercicio de la libertad del individuo a través de sus prácticas reafirma su posicionamiento sobre las convenciones sociales y tal o cual replicará o rechazará es un ejercicio ético-político el cual da, como consecuencia, a un sabio cínico o, lo que llama Onfray, un filósofo-artista.

En la investigación de la obra de Onfray que he realizado no identifiqué una igualación de su filósofo-artista con el cínico, sin embargo, las semejanzas me parecen evidentes. Aunque el filósofo francés haya olvidado señalarlo, su filósofo-artista se construye alrededor de una filosofía cínica: “establece sus virtudes, crea un nuevo orden, subvierte y destruye, maneja lo explosivo y no atiende a seguidores e inmovilistas [...] Su propósito no es la huella en una época. Ésta llegará por añadidura, como un accidente. La exuberancia lo posee, no puede sino consentir a las fuerzas que lo habitan”⁷⁶. Esas fuerzas que lo habitan bien podrían ser una manifestación de la *physis* que lo gobiernan y que lo llevan a crear un orden —nuevo solamente para su individualidad pero no para el *nomos*—.

Onfray afirma el valor del cinismo como un antídoto⁷⁷ de libertad individual y soberano placer. El filósofo-artista que propone cuenta con cualidades del cinismo respecto a la búsqueda de un orden distinto del establecido, con una aproximación más próxima a la naturaleza pero, desafortunadamente, su interés en los demás es una consecuencia casi lógica para Onfray. No hay compromiso con la ciudad o los ciudadanos, ellos serán atraídos de manera evidente para el filósofo francés. Para este neo-cínico onfrayano —el filósofo-artista— no existe un anhelo cívico ni un deber de manifestar las condiciones reales que se encuentran en las convenciones sociales contemporáneas y, de esta forma, se opone a la lectura de Schutijser respecto a que “el Cínico parece, nuevamente, no estar preocupado con sus deseos naturales y su realización, sino que, además con el uso del mismo para impactar a sus pares, moviéndolos a la *aporia*”⁷⁸.

Mientras que el filósofo holandés encuentra que el planteamiento autárquico de los cínicos implica, de manera intencional, el mover a sus pares a la *aporia*, la propuesta de Onfray retoma un cierto

⁷⁵ García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía...*, *op. cit.*, p. 42.

⁷⁶ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 75.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁸ Schutijser, D. (2017) “Cynicism as...”, *op. cit.*, p. 47.

desentendimiento de ellos, para el filósofo-artista, existe una labor solitaria puesto que, de esta forma, se encuentran otro tipo de valores, menciona que “la preocupación virtuosa presupone el *pathos* de la distancia, la voluntad de construirse solo, como ante un espejo con el proyecto de hacer advenir en uno mismo la bella forma con la que estemos satisfechos. Alimentar nuestra edificación con el sometimiento del otro y comprometer nuestro virtuosismo con ese asesinato anula toda la elegancia que pertenece al uso de la virtù”⁷⁹. De esta forma el filósofo-artista no se encuentra condenado a estar solo o es solipsista, simplemente que, en el proceso de edificación propia encuentra un movimiento áspero pero elegante que llevar a cabo, en un primer momento, de manera solitaria, como ya se ha mencionado en los primeros capítulos. Sin embargo, Onfray no se detiene a sugerir ni demostrar la escalabilidad que posea el filósofo-artista, simplemente, de alguna forma, logrará hacer emerger a su alrededor otros seres con iguales intereses a los propios y, de alguna manera, conseguirá transmitir su interior en el exterior que embiste a los individuos. Asegura que:

Una política hedonista exige ante todo una ética interesada en la erradicación de este infierno de la tierra, una moral de lucha contra estos vapores emanados del Tártaro, un voluntarismo estético que declare la guerra, de manera radical e implacable, a esta política de tierra quemada en que apenas gimen aquellos que pasan la vida perdiéndola. Me siguen asombrando, siempre, el silencio en el que éstos sufren, sus sollozos contenidos y su sumisión a las necesidades brutales del sistema, como si no hubiera ninguna alternativa posible, como si cualquier otra cosa fuera impensable, imposible, inconcebible⁸⁰.

Sobre si se deberá bastar con ser una alternativa posible o, por otra parte, mostrarse como una alternativa posible o, también, transmitirse como una alternativa posible hay diferentes grados de diferencia bastante significativos. La vía cínica es clara, vivir de acuerdo a deseos y placeres que giren alrededor de la *physis*, siendo una alternativa posible —no sólo la fachada o un embustero—, vivir desencadenado del *nomos*, lo cual mostrará que se es una alternativa posible *per se* y, al mismo tiempo, buscar que los ciudadanos con los que convive sean impactados en lo íntimo de sus conductas a través de una especie de demostración o cuestionamiento que los lleve a que la alternativa transmitida —con cuentagotas pero goteando—. Mientras que, por otro lado, el filósofo-artista de Onfray en ocasiones parece enfocarse en ser una alternativa para sí y que, de alguna forma, esto genere un contagio en sus pares, en otro momento hay un interés en transmitirse como una alternativa pero no queda claro de qué forma. De cualquier forma que esto sea, y a pesar del claro cuestionamiento, coincido en que “un filósofo-artista que fracasa es más grande que un miembro del rebaño que triunfa”⁸¹.

⁷⁹ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, pp. 41-42.

⁸⁰ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 63.

⁸¹ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 71.

La insistencia en ir contra las convenciones sociales que taladran y agrietan a los individuos es un primer paso para un subversivo, un filósofo-artista se encuentra en otro escalón al crear un orden distinto para sí y, finalmente, me atrevo a hablar de un tercer escalón donde se encuentran los cínicos que no se bastan con ser subversivos ni construirse o habitar un intersticio sino que buscan generar una trinchera para los interesados en enlistarse. Aunque, para Onfray, las jerarquías de estos dos escalones imaginarios los he colocado a la inversa: “En el frontispicio de un hipotético templo cínico, probablemente podría leerse: “Que no entre aquí nadie que no sea subversivo”. Razón suficiente para dejar a Platón con sus geómetras... El filósofo-artista magnifica los medios de esta subversión y así alcanza una dimensión estética, poética o artística”⁸². Sin embargo, esta nueva dimensión queda un tanto difusa respecto a sus posibilidades más allá de un nivel elegante para el individuo que lo practica y deja de lado el interés cínico verdaderamente subversivo y de transmisión de una transvaloración del *nomos*. Sobre esto que se terminará de desarrollar en el quinto capítulo, cabe señalar que Onfray no es ingenuo al respecto y llega a asegurar que es justamente en esta dimensión donde el individuo se juega el todo:

Las escuelas helenísticas y romanas de sabiduría han ilustrado el primer término [cambiarse a uno mismo]; la de la utopía revolucionaria, el segundo [cambiar el orden del mundo]. Hoy es posible imaginar entre esas opciones no tanto una oposición, una contradicción, como una complementariedad e incluso un nexo en la modalidad de la consecuencia: cambiarse a sí mismo es cambiar el orden del mundo. Así las cosas, el devenir revolucionario de los individuos parece el único camino para inyectar resistencia y antifascismo, rebelión e insumisión allí donde triunfan los modos autoritarios⁸³.

3.1.4 Mover la cola autárquicamente

Un paso previo, o de alguna forma, necesario, para que los cínicos se alejen del *nomos* mientras se aproximan a la *physis* y, de esta forma, encuentren placer en elementos distintos más próximos del segundo y, deseen fuera del marco de deseo del primero tiene que ver directamente con una subversión de tipo individual, en otras palabras, la obtención y producción de autarquía de parte de los individuos tiene, como consecuencia, un deslindamiento de las convenciones sociales y un arraigamiento a la naturaleza intrínseca del individuo.

La autarquía posee, pues, un valor sumamente alto respecto a su filosofar perruno, Diógenes Laercio consideraba que Antístenes asegura que “el sabio es autosuficiente, pues los bienes de los demás son todos suyos”⁸⁴ y relata de Diógenes que “una vez que se masturbaba en medio del ágora, comentó

⁸² Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, op. cit. p. 95.

⁸³ Onfray, M. (2011) *Política...*, op. cit., p. 248.

⁸⁴ DL, VI, 11.

«¡Ojalá fuera posible frotarse también el vientre para no tener hambre!»⁸⁵. Tomando en consideración lo rescatado por Diógenes Laercio, se podría considerar que la autosuficiencia del sabio se constituye como la cualidad más alta para Antístenes y los cínicos, poseer la autarquía es poseer los demás bienes. Por su parte, Diógenes encuentra que el cuerpo humano posee ciertas aproximaciones a la autosuficiencia del individuo en contraste con otro tipo de necesidades corporales.

Aquellas necesidades que se llevan a cabo para la supervivencia del individuo serán satisfechas solamente en la medida en la que no se puede prescindir de ellas tajantemente o con manoseos propios. Ser autosuficiente es ser dueño de sí mismo, de sus acciones, comportamientos y aspiraciones *ssi* se tiene contempladas las limitaciones y alcances de la autosuficiencia. Al respecto, Onfray parece suscribir, en un primer nivel este posicionamiento cínico cuando asegura que: “La autonomía en sentido etimológico, es decir, la capacidad de ser para sí su propio fin, su propia causa y su propia razón, aparece como la búsqueda esencial de todo individuo que se sienta involucrado por los acontecimientos de esta época”⁸⁶. Producir filosofía cínica en esta época sería una labor con la que Onfray se suscribiría y, para que esto se pueda llevar a cabo el usufructo correspondiente a un ser autárquico es evidente.

Para llevar a cabo la producción de autosuficiencia, el filósofo francés recurre nuevamente al proceso de andar solitario y anuncia que: “Instrumento de una voluntad de vagabundeo, de soledad, y al mismo tiempo una retórica de la distancia y de asegurarse el vacío alrededor de uno mismo, condición de posibilidad de una auténtica autonomía”⁸⁷. Es necesario este aislamiento para poder procesar y generar una auténtica autarquía, baste con recordar que Antístenes no buscaba que Diógenes fuese su discípulo y ha sido solamente la fortaleza y perseverancia del de Sinope la que ha ocasionado que el discípulo de Sócrates lo incluyese en su proximidad, Diógenes Laercio lo relata de la siguiente forma: “Así una vez que [Antístenes] levantaba su bastón, Diógenes, le ofreció su cabeza y dijo: «¡Pega! No encontrarás un palo tan duro que me aparte de ti mientras yo crea que dices algo importante». Desde entonces fue discípulo suyo”⁸⁸. El mismo Crates acudió con la familia de Hiparquia para evitar que ella se le uniese en su camino cínico, tal vez como una prueba, quizás como una forma de demostrar un auténtico interés y entrega al modo de vida perruno, recoge de esto Diógenes Laercio que “incluso [Hiparquia] amenazó a sus padres con el suicidio, si no la entregaban a él. Crates entonces fue llamado por los padres para disuadir a la joven y hacía todo lo posible para ello”⁸⁹, también se muestra cuando, ahora, a Diógenes se le acercó alguien para filosofar y Diógenes, relata Diógenes Laercio, “le dio un arenque seco y le invitó

⁸⁵ DL, VI, 46.

⁸⁶ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p.149.

⁸⁷ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.* p. 52.

⁸⁸ DL VI, 21.

⁸⁹ DL VI, 96.

a seguirle. El otro, por vergüenza, arrojó el arenque y se fue. Algún tiempo después se lo encontró y riendo le dijo: «Un arenque ha quebrado nuestra amistad»⁹⁰. Se podría discutir si era más un requisito o proceso de iniciación como el de la geometría para los platónicos o, más bien, si ha sido la firmeza y endurecimiento la que ha ocasionado que los cínicos abrieran su panorama respecto a los interesados e, incluso, de manera más radical, de la existencia de un conocimiento cínico exotérico y otro esotérico — aunque esta cuestión pertenece a otra investigación—. El cínico seduce y persuade a los ciudadanos para filosofar y reflexionar el *nomos* pero no va por las calles o los callejones persuadiendo o seduciendo para filosofar como ellos a su lado. Gran diferencia. Este compromiso político tendría un fuerte un aspecto anti-social, en palabras de A.N.M. Rich:

Ser auto-suficiente en el Cínico sentido significa, inevitablemente, ser anti-social. Un hombre que necesita nada y a nadie y que es por lo tanto auto-suficiente no tiene razón posible para participar en la vida de la comunidad. El bien común significa nada para él ya que no hay un vínculo de mutual dependencia entre él y sus pares y el único Bien que reconoce es una posesión privada que no puede compartir con alguien más⁹¹.

La existencia de un discípulo al cual procurarle la transmisión de ciertos conocimientos o dedicarle tiempo para sus lecciones ya irrumpe en la autarquía cínica. El cínico no participa del proceso pedagógico como los platónicos, aristotélicos o epicúreos. La pedagogía cínica se encuentra en la práctica, se deduce por lo expuesto por Rich. Sin embargo, mientras que Onfray podría coincidir en su lectura respecto al desinterés por la comunidad, yo discrepo por lo que se ha estado exponiendo en este capítulo y que, espero, hasta este punto, haya quedado ya claro.

Es en la ciudad, en sus calles, callejones y ágoras, que se desarrolla la filosofía cínica tanto por su ascendencia como por su descendencia. Antístenes y sus seguidores eran conscientes de que su filosofía debía llevarse a cabo dentro del marco de la *polis* debido a que se encuentra atravesada por el *nomos* y, de esta forma, los ciudadanos que viven en ella se encuentran ante una situación apremiante. Para intentar aclarar esto me permito seguir a García Gual quien señala que: “La ciudad había perdido su autosuficiencia, su autárkeia tanto desde el punto de vista económico como político, y el destino de los ciudadanos no estaba ya en sus propias manos, sino en las del monarca correspondiente, y, acaso, por encima de él, en las de la *Tyche*, la Fortuna o el Azar, una divinidad imprevisible que ocupaba la vacante de los antiguos dioses patronos de la ciudad-estado”⁹². Un sentimiento de desarraigo, de pérdida de esperanza aristotélica respecto a la política, de perplejidad sobre los grandes pilares en los que se

⁹⁰ DL VI, 36.

⁹¹ Rich, A.N.M. (1956) “The Cynic Conception of Aytapkeia” en *Mnemosyne*, 9(1), fourth series, pp. 27-28. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/4427776>

⁹²García Gual, C. (2013) *Epicuro...*, op. cit., p 28.

encontraba cimentada la ciudad y los individuos que la habitan. El mismo autor señala en otra de sus obras que:

Esta búsqueda de la autosuficiencia, de la autárkeia, como algo sintomático de la situación histórica. Ataraxia y autarcía son lemas del filósofo que vive en un contexto social donde la perturbación y la dependencia se han convertido en hechos constantes. Platón y Aristóteles habían negado la autosuficiencia de la persona individual; sólo la ciudad, la comunidad política, gozaba de esa prerrogativa. Ahora, sin embargo, cuando la ciudad ha perdido su independencia, ahora que el individuo no se considera ya solidario del destino colectivo y que no ve en la colaboración ciudadana una tarea esencial, intenta reivindicar su propia independencia, y el lema de autosuficiencia lo esgrimen casi todas las escuelas helenísticas: cínicos, epicúreos y estoicos⁹³

Es relevante considerar que la autosuficiencia resurge, para las escuelas del helenismo mencionadas, como una forma de blindarse de las incertidumbres que azotaban a la ciudad. Ahí donde sólo las bestias y los dioses pueden ser autárquicos se presentan los cínicos, aspirando a ser dioses viviendo como bestias. Onfray parece coincidir no solamente en esta aspiración cínica sino en el compromiso ante los cuestionamientos que giran alrededor de los individuos, encontrando un tiempo de urgencia similar al del helenismo y, en consecuencia, recurriendo al usufructo de aquellos filósofos que consolaban y dirigían a los ciudadanos que, en sus múltiples ocupaciones y distracciones, no prestan demasiada atención al descubierto de la ciudad respecto a sus intereses y seguridades.

Menciona el filósofo francés que “el ángel caído, el diablo, define a quien ha escogido ejercer su libertad, su autonomía, su independencia, y ha optado por el libre albedrío contra el sometimiento a los imperativos divinos”⁹⁴. Este ángel caído no responde a las circunstancias de urgencia del exterior pero sí al sometimiento de los imperativos divinos que, de alguna forma, lo comprimen y limitan su libertad. El cínico, de manera similar, se encuentra con imperativos cívicos que, de alguna forma, lo comprimen y limitan su libertad y posibilidad de felicidad. Filosofar para no morir en vida bajo el yugo inestable de un *nomos* más inestable aún. La “αὐτάρκεια se trataba no tanto de la renuncia radical del mundo, como del intento de adaptarse a sí mismo a la variedad de roles que se tenían que desempeñar”⁹⁵ y, en resonancia a esto, el capitalismo tardío se presenta como la mayor cantidad de roles en los cuales se debe desempeñar el ser humano, llegando al punto donde, inclusive, la violencia se vuelve rizomática para los individuos, según la terminología de Byung Chul-Han quien sigue a Deleuze y Guattari. Esta violencia que se propaga en el capitalismo tardío de manera tan desbordante forma parte misma de la estructura que lo constituye ocasionando, entre otras cosas, que los individuos no tengan la posibilidad de

⁹³ *Ibid.*, pp. 233-234.

⁹⁴ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, pp. 129-130.

⁹⁵ Rich, A.N.M. (1956) “The Cynic Conception...” *op. cit.*, p. 23.

identificarse a sí mismos como individuos; al respecto, Onfray se atreve a asegurar que “los hombres están enfermos de no saber vivir en libertad y de no conocer las delicias de la autonomía, la autosuficiencia y el pleno gobierno de uno mismo”⁹⁶. Ser autárquico como cínico y mover la cola como perro en lugar de enfermar de inmovilidad y aprisionamiento de las convenciones sociales.

Una problemática para los seres humanos desde hace más de veintitrés siglos que, desafortunadamente, es tan vigente como aquél entonces y, en este sentido, como se profundizará en el quinto capítulo, Onfray plantea su propuesta filosófica partiendo de las filosofías que, en aquél entonces, reconocieron este sometimiento y ofrecieron propuestas de diferentes índoles: cínicas, epicúreas, estoicas, etc. Considero que las diferentes escuelas filosóficas del helenismo tienen sus discrepancias, evidentemente, sin embargo, en lo que respecta al sentimiento de orfandad respecto a la *polis* y al cuestionamiento del *nomos*, simplemente discuten en dónde se debe poner el acento. García Gual en cierta conferencia⁹⁷, por su parte, asegura que la vigencia e importancia del pensamiento griego, así como su importancia en tiempos contemporáneos, se remite a que, en tanto seres humanos, se ven identificados los temores o cuestionamientos en su pensamiento que, aunque históricamente alejado, humanamente próximo. En lo que a mí respecta, Onfray se encuentra haciendo eco de esto para, de alguna forma, proponer respecto a la orfandad del capitalismo y cuestionar las formas de relacionarse que atraviesan a los individuos. Dicha resonancia se encuentra en su propuesta filosófica, el usufructo que realiza de los cínicos —en este caso— lo lleva, por ejemplo, a plantear que los viajes que se realicen a ciudades o países ajenos debe hacerlos con un comportamiento cínico, menciona que “en la que se comporta a la manera de un extranjero [Diógenes, Antístenes, p.e.], aprecia su autonomía claramente situada por encima de la salvación de la ciudad que habita como un actor cuyo carácter de farsa no desconoce”⁹⁸. Si bien, no hace mención de la ascendencia de la idea dada respecto al comportarse como un extranjero, reconocer su autonomía y no relacionarse en la farsa de la ciudad resulta evidente del conocimiento que tiene del cinismo y como es que hace usufructo de estos heredando su legado y, sin embargo, buscando actualizarlo. Dicha actualización podría resultar, en el caso mencionado, como un acercamiento poético y elegante, sin embargo, ha terminado desmenuzando, además, el valor político y subversivo del cinismo.

El cinismo es una trinchera de confrontación con el *nomos* y, de la misma forma en la que se descarta que tenga un valor meramente académico también, hace falta señalar que no se debe entender a esta trinchera como una parada turística. Realizar una valorización de este tipo al cinismo tiene un nivel de comprensión un tanto similar a realizar *slumming*. Es relevante recordar que estas propuestas

⁹⁶ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, op. cit. p. 85.

⁹⁷ García Gual, C. (2017) ¿Por qué han persistido los griegos?, México D.F.

⁹⁸ Onfray, M. (2016) *Teoría del v...*, op. cit., p. 17.

filosóficas provienen de una crisis y “en esa crisis de valores que la disolución de los vínculos cívicos trae consigo, las propuestas filosóficas tratan de recuperar para el individuo lo que está perdido para la ciudad: la libertad de acción y decisión, la *autosuficiencia* o *autárkeia*, en la que se funda la seguridad necesaria para una existencia feliz”⁹⁹. La recuperación de la libertad para los individuos no podría remitirse a ciertas actividades sino que, por otra parte, la libertad más relevante a considerar es la política y, en forma de cascada, los recovecos del individuo comenzarán a ser salpicados. Onfray parece demasiado individualista respecto a las posibilidades políticas y capacidad de acción, sin embargo, de alguna forma, esto sigue respondiendo al helenismo como bien asegura García Gual:

El individualismo es un rasgo de la cultura de la época. Epicúreos y estoicos se desentienden de la felicidad de la colectividad ciudadana, como de un lastre gravoso para el sabio, y se preocupan tan sólo del individuo, de la dicha personal. A ese nivel les parece recuperable la independencia, la autosuficiencia o *autárkeia*, que la ciudad ha perdido y por la que el sabio no ha de arriesgar su ventura. De las perturbaciones sociales, de las contiendas catastróficas, de los calamitosos azares de la caótica Fortuna, la Tyche que ahora es tenida por máxima e implacable divinidad, el sabio se libera en su sereno egoísmo [...] Lo más revolucionario de estas filosofías es su carácter personalista y su evasión política [...] el filósofo cede ese terreno a los ilusos y los ambiciosos, porque no necesita, o no quiere necesitar, una sociedad política justa para ser feliz¹⁰⁰.

Respecto a este sereno egoísmo destacado por García Gual hace falta aclarar que, en diferencias de grados, las escuelas filosóficas del helenismo se posicionan respecto a sus pretensiones y alcances. Para los cínicos existe un individualismo que se identifica como una política rebelde dentro del núcleo mismo de la ciudad y que no busca rehuir de ella sino manifestar sus expresiones o intrusiones violentas dentro de los ciudadanos a través de las convenciones y comportamientos aceptables dado que, ineludiblemente, se remiten a un cierto orden y entendimiento de la realidad. En ese sentido la autarquía “puede brindar seguridad e inmunizar al hombre contra los pesares infligidos por la Fortuna. Si él tiene poco, tiene poco que perder; si él desea nada, no puede ser decepcionado”¹⁰¹. La ciudad se encuentra doblegada ante las condiciones de la *Tyche* pero no así la naturaleza y aquellos que no le piden nada a la ciudad sino que se restringen ante las condiciones de la fortuna. El azar no impone condiciones hostiles o peligrosas para el cínico que considera que la hostilidad y peligrosidad misma proviene de esperar que la ciudad, las convenciones sociales y el azar baste y satisfaga las necesidades de los individuos. Es debido a esta cuestión que Onfray considera que el capitalismo tardío se encuentra igualmente imposibilitado para satisfacer a los individuos, que la fortuna es más injusta e imparcial que antes en la

⁹⁹ García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía...*, op. cit., p. 24.

¹⁰⁰ García Gual, C. (2013) *Epicuro...*, op. cit., pp. 35-36.

¹⁰¹ Rich, A.N.M. (1956) “The Cynic Conception...” op. cit., p. 24.

historia de la humanidad. Esperar que sea la legalidad y el orden jurídico el que consuele a los individuos es ingenuo para los cínicos y para Onfray.

Sin embargo, no se puede asegurar que hayan sido solamente los cínicos quienes han tenido la perspicacia y criterio para comprender esta disyuntiva, simplemente que, según parece, los cínicos desplegaron ciertos cuestionamientos que partían de un posicionamiento próximo a la naturaleza que Onfray busca rescatar. Recuperar el binomio *physis* y *nomos* puede parecer estéril o vacío sin embargo, para comprender las fortalezas y razones que encuentra para aproximarse a los cínicos debido al deseo y el placer es adecuado reconocerlo.

Onfray sitúa en la parte constituyente e integral de la ecuación a la libertad humana, la capacidad del individuo de ejercer su propia voluntad respecto a sí y su entorno. Resulta evidente, en este punto, señalar que es a través de la autarquía cínica que pretende desplegar su propuesta filosófica. La autarquía cínica defiende y destaca el valor de la libertad, así pues, tanto en el helenismo como en el capitalismo tardío, existe una valoración de la libertad en tanto se encuentra en un ambiente hostil o, en el mejor de los casos, desamparador. En tiempos contemporáneos “consumir, o por lo menos convertirse en un trabajador recompensado por lo que renuncia de su libertad y su autonomía ante la posibilidad de comprar ridículas baratijas que se adoran como fetiches”¹⁰² es un padecimiento habitual, según el mismo Onfray. Ante el achaque permanente de trabajar para comprar, comprar para expresar la propia libertad a través de baratijas y experiencias; es decir, desear lo que se encuentra en las ofertas del *statu quo* así como el capitalismo, encontrar placer en auto-emplearse esclavizándose al sistema de estímulo-esfuerzo-recompensa tiene para Onfray una vía de escape: la *physis* cínica.

Para los cínicos la naturaleza posee una forma de organización y relación distinta a las que se producen y distribuyen en las convenciones sociales, se puede pensar, por ejemplo, en “Diógenes [quien] comprendió que el ratón era un modelo de despreocupación, independencia y libertad”¹⁰³, señala Onfray. Alejado de las imposiciones o preocupaciones de convenciones sociales, el ratón se entrega al *hic et nunc* de manera pre-reflexiva. Sin embargo, Diógenes y Onfray no son ingenuos al creer que el ser humano pueda alcanzar este nivel —o que esto sea el objetivo— más bien se refieren a que es a través de la reflexión filosófica que el individuo entendería que “la renuncia a la escasa autonomía que le queda para obedecer órdenes de los responsables que anuncian a qué hora hay que levantarse, acostarse y comer, además de obligarle a desnudarse y lavarse. A estas pautas sólo se puede consentir al precio de la renuncia a la libertad de acción que aún subsiste”¹⁰⁴. En la pérdida de autonomía y autosuficiencia que realizan

¹⁰² Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 81.

¹⁰³ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.* p. 56.

¹⁰⁴ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 68.

cotidianamente los individuos plantean los cínicos al sabio cínico que la consigue a través de un entendimiento filosófico subversivo de la naturaleza como oposición al *nomos*. Indica Josu Landa que es “la autarquía, la condición de ánimo por la que no se necesita casi nada y la consiguiente capacidad de abstenerse de lo que la mayoría llega a considerar indispensable, así como la tendencia a trastocar los valores hegemónicos”¹⁰⁵ de los cínicos una de las cualidades más destacables de su filosofía. En resonancia a esto, asegura García Gual que

Con su lema de «autosuficiencia» del individuo, los cínicos aludían fundamentalmente a dos hechos: en el plano de la existencia cotidiana había que contentarse con los rudimentos mínimos para un vivir ascético, y en el plano espiritual demostraban un completo desapego de los valores sociales y un rechazo de lo convencionalmente admitido [...] La «vuelta a la naturaleza» de los cínicos era un ataque frontal a los fundamentos de la civilización helénica¹⁰⁶.

Esta subversión cínica del *nomos* al *physis* encuentra su fortaleza en la medida en que responde a la agobiante situación de los individuos al mismo tiempo que entrega herramientas conceptuales pero prácticas al cuestionar los valores o los cimientos de los cuales depende la sociedad y a través de los cuales doblega y anula a los individuos en la medida en que no pueden ser autónomos ni autosuficientes, es decir autárquicos, en la medida en que permanezcan en el conformismo y aparente tranquilidad de las convenciones sociales —mientras que son estas precisamente las que los comprimen y generan movimientos psicológicos y fisiológicos para los individuos—. Onfray realiza un usufructo de esto y suscribe sus ideas al plano de la autarquía cínica. Así como para los cínicos “no hay nada más precioso que la autonomía y la independencia. Todo lo que las perturbe debe destruirse sin piedad. Así es como los cínicos no condenan a priori la expresión libre de la sexualidad o la búsqueda ingenua del placer: sólo las condenan si disminuyen la libertad individual”¹⁰⁷ es que, en la propuesta filosófica de Onfray, se le otorga gran valor a la autarquía puesto que, así como para los cínicos les permitió desplegarse en la *polis* griega, subvertir el *nomos*, aproximarse a la *physis* y resistir rebeldemente a las condiciones y limitaciones de la época helenística, de igual forma lo será para el individuo que se despliega en el capitalismo tardío.

Como se ha podido observar, ni Onfray o Crates podrían alejarse de todo tipo de placer que pueda encontrar el individuo en la *polis*, se trata, por otro lado, de un marco de placeres y deseos que permitan al individuo ser dueño de sí. La paradoja se encuentra, como asegura Rich¹⁰⁸, en la aspiración de divinidad mientras se desciende a un nivel animal. En consecuencia, considero que haría falta agregar

¹⁰⁵ Landa, J. en Cruz R. J. C., Gerena C. L. A. & Gómez C. R. A. (2018) *Filósofos cínicos...*, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰⁶ García Gual, C. (2013) *Epicuro...*, *op. cit.*, p. 39.

¹⁰⁷ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.* pp. 147-148.

¹⁰⁸ Rich, A.N.M. (1956) “The Cynic Conception...” *op. cit.*, p. 24.

que la paradoja también incluye el aspirar a uno mismo y la *physis* mientras permanece en la ciudad y se logra identificar a sí en actividades propias del *nomos*, *ssi* no privan al individuo de su autarquía. Dichas paradojas llevan a Onfray a asegurar que “el tener es siempre un obstáculo para el ser: lo que uno compra no podría tener verdadero valor. La auténtica riqueza es la autosuficiencia pues uno no posee la riqueza sino que es ella la que nos posee” y continúa diciendo que “el pobre es siempre quien desea más de lo que puede adquirir. En definitiva, es menos una cuestión de cantidad que de relación con el dinero: una cuestión de calidad. No es pobre [siempre] quien creemos. Lo necesario es suficiente: desear lo que uno puede ofrecerse es encaminarse hacia la felicidad”¹⁰⁹. Para Onfray, la autarquía cínica tiene que ver con la forma de desear alejado del *nomos* y próximo a la *physis*. El éxito de su propuesta filosófica recae fuertemente en la capacidad de los individuos de lograr subvertir el entendimiento que se tiene de pobreza, una aspiración loable, ascética y propia del helenismo, el usufructo que realiza para el capitalismo tardío se muestra, siguiendo el ejemplo expuesto previamente sobre *slumming*, respecto a los viajes:

Cuando las referencias de civilización desaparecen, el cuerpo tiende a recuperar sus señales naturales y obedece fervientemente a la soberanía de sus ritmos biológicos: come y bebe cuando tiene hambre y ser, y duerme en el momento en que el sueño lo requiere [...] Al celebrar ese reencuentro con los tiempos biológicos, al jugar con las diferencias entre el cuerpo social y cuerpo natural, civilización y biología, cada individualidad conoce el placer de sentir vivo a su cuerpo, moldeado por algo más grande y fuerte que él¹¹⁰.

En este sentido termina destacando las condiciones del viajero que, para Onfray, bien podría estar en Chile mientras el pueblo se manifiesta por el alza del transporte, en Francia mientras los chalecos amarillos se enfrentan a los policías, en México mientras la masacre en turno de parte de las figuras de poder ha generado inconformidad sociales y movimientos ciudadanos o en Wuhan en cuarentena durante una pandemia mundial. Reencontrarse con la naturaleza y los tiempos biológicos propios parecen de mayor relevancia para el filósofo francés. Este eco de desinterés tangible a cuestiones políticas de mayor alcance heredado de los cínicos, que se explicará inmediatamente, tiene relación a que el campo de batalla para los hijos de Hiparquía se encuentra en la naturaleza, así Diógenes puede ser encarcelado y vendido como esclavo, incluso, relata Diógenes Laercio, se niega a ser “liberado” puesto que su liberación ya la posee: “los leones no son esclavos de quienes los alimentan, sino que los que los alimentan lo son de los leones”¹¹¹ ni tampoco considera adecuado el ir detrás de su esclavo pues él puede vivir sin aquél¹¹². En

¹⁰⁹ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.* p. 180.

¹¹⁰ Onfray, M. (2016) *Teoría del v...*, *op. cit.*, pp. 45-46.

¹¹¹ DL VI, 75.

¹¹² DL VI, 55.

este sentido, es adecuado insistir en que “la idea de la autosuficiencia (αὐτάρκεια) como la clave de la felicidad y de la libertad (ἐλευθερία) [...] cuando hablamos de autosuficiencia cínica estamos refiriéndonos necesariamente a una realidad que se impone con un carácter tan extremo y desafiante (sus límites son únicamente los que la naturaleza impone) que resulta inconfundible”¹¹³, cuestión con la que Onfray se nutre y que, nuevamente, se vuelve inconfundible a cierta pasividad y limitación en un aspecto político. La propuesta filosófica del filósofo francés termina cercando el nuevo horizonte por razones distintas a las limitaciones de aquellas ideas de las que hace usufructo.

3.1.5 Jadear perruno

Los filósofos cínicos proponen una subversión —en su sentido más etimológico— de los placeres a través de la dicotomía entre *physis* y *nomos*, naturaleza y las convenciones sociales. Antístenes considera que las convenciones sociales plantean placeres de una índole abismalmente distinta para los individuos que aquellos que realmente puedan llegar a resultar, efectivamente, constructivos hacia la sabiduría. Onfray, dando seguimiento del pensamiento cínico asegura que “los malos placeres, los del hombre común, proceden de tener [...] la búsqueda de estos falsos valores conducen indefectiblemente al desencanto, la desilusión, las lamentaciones [...] En cambio, los buenos placeres, es decir, los de los filósofos, mantienen una relación directa con el ser”¹¹⁴. Como heredero del helenismo enfoca su atención a los placeres y los deseos, así como los usos, limitaciones y procedencia de estos.

Los malos placeres, para Onfray, serán aquellos que llevan al individuo a un falso andar, una búsqueda errada de la imperturbabilidad y, además, alejan de una cierta forma adecuada de relacionarse: naturalmente. Mientras que la sociedad junto con sus normas, exigencias y cotidianidades fabrican, ofertan y reproducen *ad infinitum* un placer que interesa al individuo solamente en tanto se encuentra insertado en dicha sociedad. Existen, por otra parte, placeres que corresponden a una forma de identificarse, relacionarse y satisfacerse que retoma del pensamiento de Hiparquia y compañía: los de la naturaleza. Al respecto Landa insiste sobre el interés cínico respecto al placer cuando retoma que son “los cínicos [quienes] combaten los placeres vacuos y aquellos cuya práctica es moldeada, de manera anti-vital, anti-natural y éticamente inconveniente, por las convenciones prevalecientes”¹¹⁵. De la misma manera en que asegura el filósofo venezolano el combate cínico a placeres de ese orden, parece indicar la existencia de un otro placer suelto, que es vital, natural y éticamente conveniente, un placer distinto al

¹¹³ Fuentes González, P.P. (2002) “El atajo filosófico...”, *op. cit.*, p 221.

¹¹⁴ Onfray, M. (2008) *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, Barcelona, Anagrama, p. 139.

¹¹⁵ Landa, J. en Cruz R. J. C., Gerena C. L. A. & Gómez C. R. A. (2018) *Filósofos cínicos...*, *op. cit.*, p. 24.

de las convenciones al que, evidentemente, los cínicos se remitirían y al que Onfray denomina como bueno: el de la naturaleza. Gómez Choreño es contundente al afirmar que:

Los filósofos cínicos tenían claro que el placer no es ningún tipo de bien al margen de la naturaleza (*physis*) y, por lo mismo, sabían que no debían constituirlo en un fin por sí mismo ni permitir ningún tipo de normalización sobre los cuerpos. El placer, pensado y vivido desde su natural materialidad es tan sólo un medio para alcanzar el *goce cínico* de una *voluntad esforzada*, dirigida no sólo hacia la liberación del yugo de los placeres de acuerdo con la naturaleza, sino a la construcción de una *escena política* [...] mediante la liberación cotidiana del imperio idealista de los placeres y de los deseos, es decir, mediante un simple *ejercicio de autarquía*¹¹⁶.

La insistencia de Gómez Choreño respecto a la importancia de la autarquía en el ejercicio cínico y, además, en su teoría del placer y deseos es clave para comprender, no sólo lo que él denomina ‘escena política’ sino en el usufructo de Onfray respecto al cinismo. Si bien puede parecer ingenuo un rescate de los placeres de la naturaleza más allá de las necesidades y (re)producciones del capitalismo tardío, el ejercicio autárquico permite una expresividad distinta y distante a estos. De esta forma se parece indicar que, en el usufructo de los cínicos de parte de Onfray, mientras que el individuo pueda ser autónomo y autosuficiente en cierto grado, ya existe, por lo tanto, un intersticio de posibilidad diferente. Para el mismo Onfray “un cinismo bien practicado conduce al deleite de uno mismo”¹¹⁷ ya que no simplemente, se puede considerar, en la medida en que se despliega uno mismo sino que genera un nuevo orden de valores más próximos a los de la naturaleza.

Esta creación de un nuevo orden de valores que propone Onfray tiene una clara influencia de Nietzsche, a quien sigue cuando asegura que: “Quien ha alcanzado la sabiduría luchó ya lo suficiente contra el placer como para dejar de temerle (...) El hombre que ha llegado al pleno dominio de sí mismo tiene una sabiduría que lo protege de todo ataque y goza impunemente del placer”¹¹⁸. Onfray entiende que Antístenes y sus seguidores han alcanzado esta sabiduría emancipadora de todo temor. El cínico se le presenta como una posibilidad de alejarse de los temores y valores de la civilización mientras que estrechan la distancia con la naturaleza y el placer. En consecuencia de la relación establecida por el autor francés entre Nietzsche y el cinismo se puede considerar que en los pliegues de la realidad expuesta frente al cínico, este actuará en su realización sin prestar atención a las leyes o normas convencionales de la civilización en la que se encuentre sin embargo, hace falta matizarlo. Onfray se muestra un tanto despreocupado de explicar que esto no es así. Considero de vital relevancia el aporte de García Gual e Imaz cuando añaden que “el placer sólo tiene algún valor cuando se desprende de la tarea esforzada y

¹¹⁶ Gómez Choreño, R. en Cruz R. J. C., Gerena C. L. A. & Gómez C. R. A. (2018) *Filósofos cínicos...*, op. cit., p. 122

¹¹⁷ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, op. cit. p. 66.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 49.

virtuosa; en otros casos es rechazable. «Preferiría enloquecer que rendirme al placer», decía Antístenes. Todas las pasiones y deseos deben ser controlados por el filósofo, que es un modelo de autodominio, sufrido y apático”¹¹⁹. En este mismo sentido es que la sabiduría mencionada previamente se puede observar que está construida sobre la virtud y el esfuerzo. Sin embargo, no por esto aseguro que Antístenes construya alrededor de su filosofía un alejamiento del placer, al respecto sigo la lectura de Onfray cuando asegura que:

El placer resulta sospechoso cuando sojuzga, cuando transforma a un ser en un objeto puramente pasivo, animado por deseos que lo alienan. La temática no es nueva: todo lo que tenga la apariencia de una pérdida del control de uno mismo espanta, y por lo tanto es objeto de marginación, es atacado con furor. Se nos invita a dominarnos, cueste lo que cueste, en el plano de los deseos¹²⁰.

Antístenes parecería referirse a este placer alienante aunque no haya podido expresarlo de esta manera. Preferir la pérdida de la razón, la incapacidad de filosofar y de transgredir las convenciones sociales no es un asunto menor para el cínico. Se trata, más bien, de una cuestión de entrenamiento (auto)reflexivo y de construcción de sí. Al respecto, Fuentes González asegura que “los cínicos conciben el entrenamiento como una confrontación activa con sus únicos enemigos reales: el placer (ήδονή) y el sufrimiento-esfuerzo (πόνος)”¹²¹ para enfatizar la importancia de este ejercicio permanente que permite, de maneras más o menos desgarradoras, el enfrentarse ante las intempestivas calamidades del exterior. De la misma forma en que se aconsejaba a los seguidores del cinismo el entrenar al cuerpo para las condiciones más extremas es que era requerido un autodominio de sus deseos y placeres a través de ejercicios que le permitan entender qué tipo de placeres son propios de un filósofo. En este entendido concluye Fuentes González que “Antístenes no se declara contra el placer sino contra el placer cuya desmesura produce sufrimiento. Y ya hemos visto cómo Diógenes consideraba que, si se realizaba un entrenamiento previo, había un placer mucho más agradable en el desprecio del placer mismo”¹²². Este es el placer en el que Onfray suscribe su propuesta filosófica, por lo menos en una primera instancia y con algunos matices que quedarán aclarados una vez que se exponga el usufructo de Epicuro y Lucrecio en el siguiente capítulo.

¹¹⁹ García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía...*, *op. cit.*, p. 46.

¹²⁰ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.* p. 47.

¹²¹ Fuentes González, P.P. (2002) “El atajo filosófico...”, *op. cit.*, p. 232.

¹²² *Ibid.*, p. 239.

3.1.5.1 Olfatear el placer cínico de la *physis* y echarse a sus pies

El placer cínico es desvergonzado y bestial pero, al mismo tiempo, moderado. A través de mi lectura del cinismo considero que existe una comprensión de lo que, en el capítulo anterior, denominé placer arquitectónico. En la satisfacción de los placeres se ha comprendido y pretendido construir un nuevo sistema de valores que permitan desplegar a los individuos sin el sometimiento, alienación o encadenamiento habitual de la civilización en la que se encuentren. Si bien la discusión sobre la posibilidad de escapar de un marco cultural que nos da las referencias y alcances de los movimientos es vigente, identifico en Onfray el intento de realizarlo a través del usufructo helénico.

El cinismo pretende, de alguna forma, una aproximación al placer —sin olvidar al individuo— planteado como metapolítico, cuestión desarrollada en el último apartado del primer capítulo. Considero que los placeres arquitectónicos cimientan la organización de la civilización, el *statu quo* y las formas de relacionarse de aquellos que se encuentran atravesados por este condicionamiento, dentro de su alcance sólo es posible acceder a placer infrapolítico, un placer inerte, estéril y desa(r)chado. Cuestión que se desarrollará en el próximo capítulo, sin embargo, introduzco esta cuestión para mostrar, primero, que el placer del cinismo busca, según entiendo, ejercerse como metapolítico y, segundo, que Onfray lo intuye de esta forma, razón por la cual, busca rescatarlo.

Para los cínicos la naturaleza entrega un placer al que aspirar, alejado del placer de las convenciones sociales. Onfray busca hacer eco del cinismo sobre esto y sugiere, ya interiorizado dentro de su propuesta filosófica que:

Purificación de los placeres: es menester desterrar algunos, huir de ellos como la peste, mientras que otros se presentan precisamente en el momento en que se trata de protegerse de las malas pasiones. De ahí la dietética, pero no de los deseos, como se verá más tarde en Epicuro, sino de los propios placeres. De la negación de ciertos placeres emerge otro placer, más delicado, más sutil, más denso, que sólo el filósofo puede conocer¹²³.

Muy probablemente esté pensando en purificar en el sentido etimológico de limpiar al placer. Realizar la dietética de entre los que son beneficiosos para el individuo y aquellos que lo someten a permanecer encadenado en la civilización y sus convenciones sociales. La purificación y dietética que el filósofo francés ofrece al filósofo-artista consiste en un placer cínico: el desprecio del placer, un placer negativo como se verá con Epicuro. Al respecto Diógenes Laercio, sobre su tocayo, agrega que “incluso el desprecio del placer, una vez practicado, resulta muy placentero. Y que, así como los acostumbrados a vivir placenteramente cambian a la situación contraria con disgusto, así los que se han ejercitado en lo

¹²³ Onfray, M. (2008) *Las sabidurías de...*, op. cit., pp. 138-139.

contrario desprecian con gran gozo los placeres mismos”¹²⁴. El desprecio de los placeres, en un primer momento, constituye una fortaleza para los cínicos para protegerse del azar: mientras que aquellos que sacian sus deseos en placeres ofrecidos por las comodidades y exigencias de la civilización en la que se encuentran, en cuanto el mismo azar que les ha facilitado y ofrecido éstos, al individuo le resulta sumamente inconveniente adaptarse a sus nuevas condiciones. En un segundo momento, es un posicionamiento de rechazo respecto a las convenciones sociales que establecen estos placeres, al despreciarlos ya se insinúa la presencia de un orden de valores distinto y un anhelo de subvertir o, por lo menos, resistir ante dichas imposiciones. Finalmente, en un tercer momento, el desprecio de los placeres ofrece a los cínicos una satisfacción al insertarse en un ordenamiento y entendimiento de las posibilidades tangibles de saciarlos respecto a los que ellos persiguen: los de su autarquía puesto que es pertinente insistir en que, insiste Onfray, los cínicos se agencian un “placer solitario [...] procurándose su propio goce con los medios que tenía a mano”¹²⁵, cuestión que ya se ha abordado previamente y que me remite al proceso de filosofar en dos pasos mencionado previamente en el segundo capítulo.

Onfray¹²⁶ distingue dos tipos de placeres: el auténtico y los adulterados —siguiendo la cuestión de la pureza, evidentemente—. Mientras que los segundos afligen y generan una necesidad en el individuo, los primeros son aquellos que liberan de las convenciones sociales y entregan serenidad. De esta forma es que propone el filósofo de Argentan que el individuo puede burlarse del placer: evitando los que se encuentran vacíos pero que resultan ampliamente tentadores por su facilidad de acceder a ellos y accediendo a aquellos que redimen la libertad del individuo de acceder a algún placer de otro orden. Por su parte, Gerena cuestiona la posibilidad de liberarse a través de los placeres, asegura que: “Para Diógenes [...] el placer no libera sino [que] sujeta a la necesidad y es por esto que en el placer o en el disfrute del placer inmediato no encontramos la excelencia [en contraste con Aristipo] [...] el disfrute del placer inmediato sólo es posible en el marco de la costumbre que [...] sólo conduce a la dependencia y al dolor”¹²⁷. Al respecto sería adecuado aclarar que existen dos cuestiones distintas: por una parte, evidentemente Diógenes rehúye del placer inmediato y que se encuentra desvinculado con el de la naturaleza y éste no es la finalidad del movimiento cínico sino que lo sería, en su defecto, la autarquía, y por otra parte, el placer de la naturaleza podría, atendiendo al segundo cuestionamiento del filósofo colombiano, eximirse de la costumbre que trae dependencia y dolor a través de un nuevo ordenamiento de los valores y no simplemente derrotando a los mexicas para imponer el gobierno español. Considero

¹²⁴ DL 340 VI, 71.

¹²⁵ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, op. cit. p. 149.

¹²⁶ Onfray, M. (2008) *Las sabidurías de...*, op. cit., p. 140.

¹²⁷ Gerena, L. en Cruz R. J. C., Gerena C. L. A. & Gómez C. R. A. (2018) *Filósofos cínicos...*, op. cit., p. 28.

que la naturaleza no busca imponerse con un simple cambio —ya atestigua Indiana Jones las consecuencias inmediatas de intentarlo— y ofrecer un paraíso constante en la tierra similar al que ofrecían los placeres de la civilización.

Fuentes González cita a Crates al respecto cuando dice que “Si se debe determinar la vida feliz a partir de la superabundancia de placeres, nadie se hallaría feliz”¹²⁸ insistiendo en, según entiendo, que el cinismo pretende otro tipo de ordenamiento más que un cambio de jerarcas. El placer arquitectónico hegemónico viene no solamente, como se dice coloquialmente, con su gente para sustituir puestos sino que es una relación distinta. El desprecio del placer común es una (per/in)sistencia de que “este «hedonismo» cínico no tendría nada que ver con la idea común de «placer» sino que el «placer» del que aquí hablarían los cínicos sería un concepto totalmente nuevo, salido de la transmutaciones de los valores (νόμοι) [...] de su inflexible oposición a las opiniones comunes (δόξαι)”¹²⁹.

Finalmente me permito reiterar el carácter del placer para el cinismo citando *in extenso* y completamente la intervención de J.C.B. Gosling y C.C.W. Taylor en su extensa obra sobre los griegos respecto al placer: “Los filósofos cínicos Antístenes, Diógenes y Crates también retienen una austera perspectiva del placer”¹³⁰. Contrario a la intuición inicial, tal como he intentado demostrar, el cinismo ofrece un placer austero, como indican Gosling y Taylor. Sin embargo, respecto a las visitas que realizaba Diógenes a los burdeles, lo cual podría una contradicción con lo anteriormente indicado agregar que: “A veces la casa de placer parece un progreso ético en comparación con el hogar burgués, donde florece como una planta en un invernadero la mujer sometida a disposición de su banquero”¹³¹. Mientras que, visto en retrospectiva, puede parecer completamente entendible que, tal como anuncia en su contrato sinalagmático, el placer debe obtenerse a través de una sinceridad en las intenciones y esperanzas de ambas partes, parece omitir el carácter misógino¹³² de Diógenes.

¹²⁸ Fuentes González, P.P. (2002) “El atajo filosófico...”, *op. cit.*, p. 240.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 241.

¹³⁰ Gosling, J.C.B. y Taylor C.C.W. (1984) *The greeks on pleasure*, Clarendon press Oxford, USA, p. 294. 15.5.2

¹³¹ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.* p. 86.

¹³² DL VI, 52, 61, 65 y 68. Sin embargo, a pesar de la evidente e indiscutible misoginia de parte de Diógenes, parece destacable que la labor de Hiparquia como proto-feminista sea identificada dentro del cinismo. Onfray (Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.* p. 184) asegura que “Hiparquia les hizo saber [a sus padres] que recurriría sin temor al suicidio si se le impedía llevar la vida que deseaba” manifestando una evidente e indiscutible fortaleza de voluntad, un ejercicio de libertad y, además, un anhelo de formar parte de un movimiento filosófico que era, para sus padres, uno de los peores males a los que podría sucumbir. Si bien no fue Diógenes con quien filosofó, fue su discípulo Crates. Crates se mostraba resistente a que Hiparquia filosofara como canina a su lado pero no por su condición de mujer. La relación del cinismo, en este caso pero no por eso se podría asegurar que Diógenes también lo pensará, era diferente respecto a las convenciones sociales imperantes en aquella época así como con los filósofos de “la vieja guardia” —Platón y Aristóteles— puesto que Hiparquia no era identificada como una hetera de parte de Crates sino como una filósofa. Diferencia radical. Bastará, para completar esto, identificar un par de cuestiones muy puntuales solamente: En Política 1260a30, Aristóteles, retomando a Sófocles considera que “el silencio en una mujer era cuestión de belleza” de manera concordante con Teodoro quien increpó a la cínica arrancándole el vestido (DL, VI, 96) e insistió sobre su improcedencia y desvergüenza en el filosofar de manera abierta junto

Onfray se vuelve muy condescendiente al creer que la razón por la que Diógenes acudía a los burdeles era una evidencia de progreso ético, esto sería más de la apropiación que realiza que del propio Diógenes, por mi parte, considero que, alejado de esto, Diógenes atendía ocasionalmente sus placeres sexuales en los burdeles en el entendido de que, contrario a quienes no podían salir de ahí, el problema no era satisfacer sus necesidades físicas en compañía de una hetera sino, simplemente, sólo lograrlo a través de ella y, peor aún, sofisticar su sexualidad en alguna perversión. El mayor problema, contestando a Onfray con él mismo, “para el cínico, [es] perturbar la ataraxia [que] es el pecado capital [...] el cínico sabe que el sabio multiplica sus facultades de gozo: cuando otros se contentan con placeres mezquinos y repetitivos, deleites estrechos y convencionales”¹³³. La autarquía y la libertad son medulares dentro del proyecto del cinismo, siempre que un placer proveniente de la naturaleza se presente en el individuo éste podría, de manera reflexiva, acceder a él *ssi* no entorpece el proyecto mismo, cuestión similar a la propuesta de Lucrecio que se desarrollará en el siguiente capítulo. Es fundamental comprender, por lo tanto, la forma en que el cinismo se enfrenta al deseo y de qué manera es que esto tiene relación con el usufructo que hace Onfray.

3.1.5.2 Prudencia canina

Llegado este punto puede parecer una redundancia aclarar —puesto que ya se ha hablado del placer para los cínicos— el deseo dentro del marco del cinismo, sin embargo, mientras que, lo que se ha desarrollado hasta este punto podría interpretarse como un rechazo del gran abanico de placeres de parte de las convenciones sociales y una obsesión por un retorno a la naturaleza y sus relaciones. En realidad, existe un matiz que apenas he introducido de manera intencional para poder realizar el adecuado aterrizaje a las concepciones y entendimiento cínico. Si bien la naturaleza así como el placer que los individuos encuentran en ella son valores de sumo valor para la propuesta de Antístenes, es de gran relevancia insistir en que esto no lleva a que los deseos que atraviesen a los individuos sean solamente los de la naturaleza y, por lo tanto, el sabio cínico también despliega una vía de abordaje que, en palabras de Onfray, consiste básicamente en “satisfacer los propios deseos según una sana economía de uno mismo es una manera de evitar detenerse en ellos y correr el riesgo de comprometer la propia libertad e independencia”¹³⁴ como ya había anunciado previamente.

a hombres (sin tener que ocultar su género para tomar lecciones o filosofar). Sócrates terminaría marcando la relación de las mujeres con la filosofía por siglos por su particular relación con Jantipa.

¹³³ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.* p. 50.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 49.

Considero clarificadora la aportación de Schutijser puesto que realiza un mapeo de la percepción, entendimiento y desarrollo del deseo en el cinismo cuando asegura que:

El Hombre es una criatura natural, y así es que sus deseos deberían ser considerados como naturales. Esto aplica a aquellos deseos naturales como la comida, el defecar y la sexualidad. La distinción entre deseos naturales y no naturales profesada por Epicuro es aquí tomada en su radicalidad: mientras que los deseos naturales deben ser libremente satisfechos en cualquier momento y lugar, los deseos no naturales deben ser completamente rechazados¹³⁵.

La existencia de un deseo que pueda ser comprendido como natural se encuentra adecuadamente relacionado con la aportación epicúrea que se verá en el siguiente apartado. Por el momento considero crucial enfocar la atención respecto a que, tal como he desarrollado, existe un placer natural y en consecuencia, para el filósofo holandés, existe un deseo natural y uno no natural del cual, de una u otra forma, el cínico debe relacionarse. Diógenes Laercio indica, en este sentido, que su homónimo de Sinope “decía que era característica de los dioses no necesitar nada, y de los semejantes a los dioses el desear pocas cosas”¹³⁶. Siguiendo la pista anterior resulta manifiesto que aquello que es deseable dentro de lo minúsculo existente que el sabio cínico debe desear no se encuentra cosas no naturales.

Mientras que para los cínicos y epicúreos podría resultar altamente intuitivo el uso de este tipo de nociones al momento de categorizar a los deseos, optaré por dejar esta cuestión para el siguiente capítulo que corresponde a Epicuro y donde, de manera más evidente, se articulará con el aporte filosófico que lo circunscribe. Considero adecuado, por lo tanto, mantener la atención en Onfray y la forma en que se apropia de esta terminología desde ambas escuelas filosóficas. Mientras que Rich asegura que “los cínicos no tenían deseo por riqueza, conocimiento, placer o amistad. En sus mentes todos ellos podían ser clasificados juntos como lujos innecesarios”¹³⁷ por mi parte considero que no es posible concederle que los cínicos no deseen el placer, es una cuestión meramente de entendimiento sobre qué placer es el que desean los cínicos. En este asunto me parece que Onfray alcanza a leer perfectamente el cinismo y de esta forma busca articularlo. El filósofo francés añade¹³⁸ que aquel individuo que somete sus deseos a un bien mayor, un tercero metiche —llámese como se llame— termina reduciendo su propia soberanía al identificar el orden en su exterior, proveniente del parásito, lo que ocasiona una servidumbre voluntaria. Mientras que, por otra parte, intuyo que buscar, encontrar y destacar un orden interior que impida la servidumbre que encadene la libertad es, no simplemente opuesto sino, además, de mayor valor.

Además, añade Onfray en otra parte que:

¹³⁵ Schutijser, D. (2017) “Cynicism as...”, *op. cit.*, p. 44.

¹³⁶ DL, VI, 104.

¹³⁷ Rich, A.N.M. (1956) “The Cynic Conception...”, *op. cit.*, p. 23.

¹³⁸ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 62.

Las técnicas mediáticas asocian, según el modelo pavloviano, lo deseable para el individuo con lo deseable para la comunidad: el bien de uno se define en relación con lo que realiza el bien de la totalidad [...] lo que es bueno para el mercado, es bueno para el individuo. Y a la inversa, naturalmente. Cuando forzado, fabricado y poseído por el mercado, el deseo obedece, se convierte en el cuerpo extraño que el sujeto alienado dirige e integra, de modo que cuando éste quiere lo que el sistema le hace desear, cree querer con libertad, cuando en realidad es sometido a un efecto de eco de las necesidades del mercado. El deseo de dejar de servir es, evidentemente, indeseable¹³⁹.

Onfray, en este apartado, insiste en la confrontación entre individuo y comunidad, entre naturaleza y convenciones sociales del cinismo —con el ligero aderezo de traerlo a la modernidad con las complicaciones propias de este entorno—. El deseo, parece sugerir, tiene una doble procedencia solamente: el del mercado que aliena y doblega al individuo y algún otro que, en este punto, no se atreve a enunciar pero que hará en otras partes: el deseo cínico. Evitar el yugo servil del primero y hacer uso del segundo es la simple intención que propone. Mientras que el primero otorga la ilusión de la libertad el segundo, podría asegurar, inclusive ni preocuparse por parecerlo sino que simplemente es. Por mi parte llamaría al primero, por esta división traída desde el helenismo por Onfray como un deseo libertoide —con apariencia o forma de ser un ejercicio de libertad pero que, en ocasiones de manera anti-intuitiva, no es más que un cascarón que termina encapsulando la voluntad y autonomía de los individuos— y un deseo cínico en términos de Onfray que describe de la siguiente manera: “El deseo cínico consiste en minar la confianza en los ideales que son también los principios de la ilusión: lo sagrado, la convención, la costumbre, la pasividad. Asume un proyecto positivo en el que la experimentación de una vida natural sea condición de posibilidad de una estética de sí mismo, de una salvadora pedagogía de la desesperación”¹⁴⁰. No es gratuito que Onfray lo defina dentro de una de sus obras tempranas y que terminaría mostrando el usufructo que hace de este deseo cínico dentro de su propuesta filosófica.

Para el cinismo existe una relación íntima entre el deseo y la autarquía. La autarquía cínica es un espacio interior de toma de decisiones y comprensión de relacionarse con el exterior y el deseo al cual el cínico cede no puede, de ninguna forma, atentar en su contra sino que, al contrario, debe posibilitar la existencia de la autosuficiencia y autonomía misma. El deseo cínico es una vía de comprensión y despliegue del individuo dentro de la realidad material inmediata que aproxima a la naturaleza o elude las convenciones y normas sociales. En amplia resonancia con esto Rodolfo Mondolfo señala en una extensa nota al pie de página que “Diógenes acentúa la exigencia de liberación de todas las necesidades exteriores y las pasiones y deseos, vinculados siempre con objetos exteriores que esclavizan al hombre

¹³⁹ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 200.

¹⁴⁰ Onfray, M. (1999) *El vientre...*, *op. cit.*, p. 26.

[...] Crates exalta la libertad como diosa de los cínicos [...] esta exigencia de autodominio y autonomía espirituales pasa en la época postaristotélica a los estoicos como a los epicúreos”¹⁴¹. Dejando en evidencia contundente que tanto para Diógenes como a Crates la autarquía es de suma importancia.

Insisto en que la libertad y la lucha contra la esclavización y sometimiento de los deseos que señala Mondolfo proceden del exterior que aleja al cínico de, lo que me atrevo a denominar, su sabiduría práctica: una prudencia canina —aunque pueda parecer paradójica anunciarla de esta forma—. Asimismo encuentro en Onfray una evidencia de un entendimiento de este orden al momento de desarrollar el usufructo que realiza del deseo aunque en ningún momento lo llame de esta forma: “El cinismo muestra este camino y libera a todos los que piensan obtener el placer abandonándose a sus deseos, cuando es ante todo y sobre todo dominio, control, conducción”¹⁴². Onfray entiende notoriamente que el proyecto cínico se construye más que con actos sinvergüenzas en las plazas públicas, ladridos de confrontación y una barba desaliñada —*barba non facit philosophum*, evidentemente—. El proyecto cínico del cual realiza usufructo incluye también una complicidad con la naturaleza, un placer subversivo que desencadene un orden distinto de relación y despliegue en la realidad inmediata, así como un dominio de los deseos que provienen de las convenciones sociales en la medida en que alejen de la anhelada autarquía. En otra de sus obras añade que:

Se trata de liberar el deseo de los horcates gregarios que lo justifican exclusivamente como obligación manifestada en fórmulas conformistas. La disociación cínica radical aleja al deseo y al placer del amor y separa muy nítidamente estos registros [...] Una moral de la libertad, de la apropiación o de la reapropiación de sí. En esta lógica, el deseo amenaza y extiende su sombra sobre las posibilidades del individuo¹⁴³.

La (pres/insisten)encia de un deseo distinto con el cual el individuo observe posibilidades donde solamente veía cadenas. Una forma de desear para obtener una cercanía distinta con los demás individuos y con las oportunidades que provee la naturaleza que, al mismo tiempo, manifiesta el camino a un placer libre. Observo que Onfray todavía cree posible el adoctrinar a los individuos de cierta manera que les permita de manera filosóficamente atávica desarrollarse dentro del capitalismo tardío con ayuda de herramientas y conceptos del helenismo que me atrevo a denominar como: placer cínico, prudencia canina y la autarquía de Diógenes.

Gómez Choreño considera que el goce cínico¹⁴⁴ tiene una implicación directa con la posesión que tiene un individuo sobre uno mismo y, para conseguir esto, el individuo puede recurrir a obedecerlo para,

¹⁴¹ Mondolfo, R. (1979) *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Argentina, Universitaria de Buenos Aires, pp. 296-267.

¹⁴² Onfray, M. (2008) *Las sabidurías de...*, op. cit., p. 136.

¹⁴³ Onfray, M. (2006) *La filosofía...*, op. cit., p. 84.

¹⁴⁴ Gómez Choreño en Cruz R. J. C., Gerena C. L. A. & Gómez C. R. A. (2018) *Filósofos cínicos...*, op. cit., p. 21.

de esta forma evadir que domine la propia libertad. Sin embargo, no por esto el filósofo mexicano asegura que la liberación del deseo sea la completud de la estrategia cínica: no someterse es sólo el primer paso. Onfray da las pistas del siguiente escalón y añade mientras enfoca su atención a la sexualidad: “Cuando la tensión ocasionada por el deseo obstaculiza la libertad de espíritu, se trata, con toda simplicidad, de hacer desaparecer la causa y satisfacerlo de inmediato [...] Como sabio lúcido y desesperanzado que era [Diógenes], sabía que el deseo nunca cumple sus promesas”¹⁴⁵. Ni el filósofo de Sinope ni el de Argentan encuentran en la sexualidad un enemigo frontal al que rehuir, existe un placer disfrutable ahí *ssi* se comprende la limitación de su llamado así como si compromete la autarquía del pensamiento y las acciones del cuerpo. El deseo se libera —en términos de Gómez Choreño—.

Para Onfray el trabajo, por poner otro ejemplo, es “una rienda que contiene al individuo y consigue obstruir vigorosamente el desarrollo de la razón, de los deseos, del gusto por la independencia. Al tiempo que consume una extraordinaria cantidad de fuerza nerviosa”¹⁴⁶ y, en consecuencia, no es una cuestión que el filósofo francés pueda admitir como deseable sino que, al contrario, es un impedimento para que el individuo ejerza su autarquía y libere sus deseos. En este sentido, insiste, “cuando los demás invierten su capital en lo económico y lo utilitario. Uno eligió la calidad y la vida, el otro la cantidad y el dinero. El primero es libre porque es autónomo, el segundo es siervo porque es esclavo de sus deseos”¹⁴⁷. Ser esclavo de los deseos y el dinero parece la solicitud de entrada al capitalismo tardío —tal como lo era el entendimiento de la geometría para los platónicos— más que nunca antes. Considera Onfray que:

No hay manera más clara de expresar hasta qué punto es imperioso el deseo y en qué medida es importante satisfacerlo con la mayor de las celeridades. El sabio no permite que el deseo lo aliene; antes bien, lo encauza a través del placer, único remedio a la libido [...] Antes que complacerse en el ascetismo hacer de la resistencia al placer una ley, sentirse orgulloso de la laceración y otras mortificaciones, el cínico se vuelve hedonista al preferir la calma que ofrece el goce, más seguro que el estado en que lo deja a uno cualquier renunciamento. Obedecer al deseo es la mejor manera de olvidarlo¹⁴⁸.

Onfray rescata el mecanismo cínico descrito respecto al deseo, sin embargo, como se verá en el próximo capítulo dedicado al epicureísmo, le debe una gran parte al usufructo que hace del filósofo de Samos aunque, en una lectura rápida pueda parecer que es lo mismo —puesto que “el epicureísmo, con

¹⁴⁵ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op. cit.* p. 47.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 77.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 79.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 62.

el cinismo, se nos presentan como formas de contracultura, y no sólo de anticultura griega”¹⁴⁹— existen diferentes matices que considero adecuado anunciar.

Epicuro, tal como los cínicos, encuentra, según Diógenes Laercio un gran valor en la autosuficiencia: “la consideramos un gran bien [...] más gozosamente disfrutan de la abundancia quienes menos necesidad tienen de ella, y de que todo lo natural es fácil de conseguir y lo superfluo difícil de obtener [...] Y el pan y el agua dan el más elevado placer cuando se los procura uno que los necesita”¹⁵⁰. Sin embargo, como se aprecia y se desarrollará a continuación, Epicuro agrega un ligero giro al timón lo que ocasiona un matiz distinguible a la aproximación cínica a la autosuficiencia. Considero adecuado adelantar la cuestión que García Gual asegura respecto a que “los cínicos ofrecen una solución radical y escandalosa, de acuerdo con su estilo; los epicúreos intentarán evitar esa ruptura violenta con las normas de convivencia”¹⁵¹ lo cual deja, de una vez, establecido que los epicúreos no tendrán una confrontación con el *nomos* que los cínicos discutían en todo momento. En el próximo capítulo se llevará a cabo el desarrollo e implicaciones que tuvo esto para Onfray y, de qué manera, hace usufructo de los cínicos por una parte y de los epicúreos, por la otra.

Una distinción a tener en cuenta entre el cinismo y el epicureísmo previo al desarrollo de la siguiente parte son dos puntualizaciones realizadas por Schutijser quien distingue, primeramente, que “el Cinismo clásico no apunta a simplemente vivir de acuerdo a los deseos naturales de uno, como Epicuro podría asegurar”¹⁵² destacando la dirección o consistencia distinta del deseo entre ambas escuelas filosóficas y, de lo cual, Onfray tendrá plena consciencia al momento de abordar una u otra postura y, finalmente, destacar que,

el Epicureísmo parece más cercano al Cinismo que Platón y los Estoicos. Pero una importante diferencia se encuentra en que el único lugar para el Cínico en el espectro de su propuesta filosófica para la buena vida. Mientras que Epicuro podría regresar al interior, literalmente, de su propio jardín y un individual modo de vida a-político, el Cínico escoge permanecer en la ciudad. Su objetivo no es simplemente cortar los lazos con la sociedad y concentrarse en sí mismo. En su lugar, la filosofía Cínica como un modo de vida que apunta a lo político. El Cínico no busca solamente la reinstalación de sus pasiones, él busca el *reconocimiento* por su reinstalación¹⁵³.

¹⁴⁹ Bueno, G. (1981) *Psicoanalistas y epicúreos. Ensayo de introducción del concepto antropológico de “heterías soteriológicas”* en *El Basilisco* 13, p. 34.

¹⁵⁰ DL, X 130-131.

¹⁵¹ García Gual, C. (2013) *Epicuro...*, *op. cit.*, p. 38.

¹⁵² Schutijser, D. (2017) “Cynicism as...”, *op. cit.*, p. 45.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 48.

CAPÍTULO 4.-

ONFRAY, ἐπίκουρος DE EPICURO

4.1 Epicuro (Ἐπίκουρος) y el φιλοσοφητέον epicúreo

«I'm responsible for my own happiness? I can't even be responsible for my own breakfast!».

R. Bob-Waksberg, *Bojack Horseman*

4.1.1 Cimientos atómicos del epicureísmo

Las similitudes entre cínicos y epicúreos podrían generar la impresión de una igualdad de procedencia epistemológica y, sin embargo, es precisamente en este sentido en el cual se polarizan ambas propuestas. Onfray de manera conveniente para la formulación de su hedonismo no desarrolla de manera amplia la epistemología epicúrea al momento de aproximarse al filósofo de Samos y opta por conciliar a los herederos de Antístenes con los de Epicuro, sin embargo, considero de suma importancia recordar que ciertos matices podrían permitir una aproximación más precisa entre ambas escuelas filosóficas.

Es relevante destacar, en primer lugar, que el contraste entre epicúreos y cínicos es algo manifestado desde el helenismo, bastará con mencionar que Diógenes Laercio recuerda el consejo del mismo fundador del Jardín con sus seguidores: “[El sabio] No se hará tirano ni pasará por cínico”¹. A partir de mi lectura sostengo que Epicuro no solamente advertía a sus seguidores de los peligros de la radicalización sino que, además, señala los peligros de la política y de la ética, ni político y menos tirano, ni un ser desprendido de las convenciones sociales y menos un cínico. Este rechazo se enfoca, evidentemente, en la actividad práctica del individuo y, sin embargo, como se precisará más adelante, no resulta estéril en su aspecto teórico.

En segundo lugar, es relevante señalar que incluso en la vida práctica y cotidiana, tanto el cínico como el epicúreo, no comparten la forma de abordaje práctica, Nietzsche, citado por García Gual, en ‘Humano, demasiado humano’ recuerda que:

El epicúreo tiene el mismo punto de vista que el cínico; entre los dos media, en general, tan sólo una diferencia de temperamento. Además, el epicúreo aprovecha su cultura superior para emanciparse de los pareceres dominantes; se eleva por encima de ellos, en tanto que el cínico se detiene en la negación. Digiérase que deambula por abrigadas alamedas semioscuras, en tanto por encima de él el viento sopla con fuerza por entre el ramaje de los árboles revelándole lo agitado que está el mundo ahí fuera. En cambio el cínico, en cierto modo, anda desnudo por el mundo barrido por los vientos, endureciéndose hasta el extremo de volverse insensible.²

¹ DL, X, 119.

² García Gual, C. (2013) *Epicuro...*, *op. cit.*, pp. 327-328.

No es gratuito que Nietzsche identifique y señale la diferencia de temperamento como un punto crucial entre ambas escuelas filosóficas puesto que como estudioso empático de los cínicos y epicúreos comprende no solamente los antecedentes ontológicos y epistemológicos necesarios para llegar al Jardín y sus proyecciones políticas, además, demuestra que la vida en el Jardín contiene una aproximación distinta a las comezons del helenismo. Para el filósofo alemán el cínico lleva su filosofar en los inconvenientes y pesares de su época mientras que el epicúreo pretende el cobijo de dichos pesares e inconvenientes que arrastran a los individuos de su tiempo sin darse cuenta.

Me atrevería añadir que el cínico podría imaginarse como un enorme Mamut lanudo en la era de hielo, donde, debido a las condiciones climáticas se ha endurecido y salido adelante con su grasa y gran pelaje, aprendió a sobrevivir ante las adversidades y se enfrentaba en la nieve a aquellos que lo veían como una presa o un rival, sin embargo, una vez que las condiciones no son tan hostiles y el clima fue ascendiendo su gran pelaje comenzó a resultarle inútil así como su grasa resultaba más apetitosa para quienes lo acechaban y su energía menos explosiva, finalmente, no alcanzó a evolucionar lo suficientemente rápido para sobrevivir. Mientras que los epicúreos no buscan evolucionar ni fortalecerse en el medio, simplemente, como el cachalote que desciende a las profundidades para proveerse y que se ha adaptado para conservar el oxígeno suficiente para realizar su hazaña, el epicúreo identifica sus intereses dentro de la sociedad y limita su contacto sin entrar en confrontación directa, recuérdese que el mismo Epicuro recomendaba formar parte de los ritos religiosos y las tradiciones, el vivir discreto epicúreo era una forma de adaptación y reserva en todos los sentidos.

Onfray no se comprometería con la distinción que acabo de realizar y llega a esperar que el mamut se adapte o que el cachalote evolucione, si bien ambos animales podrían tener similitudes—en la hostilidad del mundo en que habita(n/ron), por ejemplo— existe una diferencia abismal: el temperamento señalado por Nietzsche. El temperamento epicúreo tiene un origen ontológico distinto al cínico, que me gustaría señalar brevemente. Entendiendo precisamente lo señalado por Josu Landa, quien asegura que “el “sujeto cínico” es el cuerpo autárquico. De no ser por el peso de la física atómica en la concepción epicúrea del sujeto ético -aquello que Epicuro reduce a la noción de sarx: carne- no habría obstáculo alguno para igualarlo al sujeto cínico”³. La comprensión física y material de la realidad es para los epicúreos la base de su conocimiento y, a su vez, esta se construye como el fundamento de su ética, cuestión que lleva a Onfray a pasar de largo respecto al entendimiento del placer en Epicuro y, posteriormente, abordado en su hedonismo, bastara con señalar que para Epicuro el placer tiene un carácter pre-racional —ocasionado por la comprensión de lo real y lo verdadero en su esquema filosófico

³ Josu Landa en Cruz R. J. C., Gerena C. L. A. & Gómez C. R. A. (2018) Filósofos cínicos..., *op.cit.*, p. 16.

determinando lo real como materia constituida por átomos y lo verdadero como las sensaciones y percepciones que se tienen de dicha materia— y que, sin embargo, Onfray insiste en llevarlo a un aspecto racional.

Es fundamental recordar que para los epicúreos lo teórico tiene un valor inferior a la cuestión práctica como acierta a indicar García Gual: “La explicación de los fenómenos celestes tiene importancia siempre y cuando contribuya a procurar la serenidad del espíritu. No le importa a su autor [de la Carta a Heródoto, es decir, Epicuro mismo] aceptar opiniones distintas, incluso contrarias, mientras no vayan contra la evidencia”⁴. Los fenómenos celestes pueden tener un origen u otro, la marea puede ser producida por una razón u otra, por ejemplo. Epicuro no tiene problema en inclinarse por alguna teoría o aseveración en especial siempre que responda de manera congruente con la constitución física del universo. Si bien, como señala Mosterín, “Epicuro estaba completamente apartado de la astronomía de su tiempo, a la que consideraba excesivamente compleja y totalmente inútil para la vida tranquila y placentera”⁵ no se puede admitir que Epicuro no tuviera interés en el universo mismo puesto que sería ingenuo y le restaría mérito a Epicuro el pasar de largo de su epistemología. Los placeres existen y son buenos por ser una sensación favorable para la constitución atómica de los individuos, sería una de las conclusiones del filósofo de Samos pero, para llegar a estas ha realizado un recorrido que proviene de su comprensión de la realidad: todo lo material es real y todo lo real es material.

Si bien considero que Onfray recurre a Epicuro en una forma más estoica —es decir, prestándose de lo útil que responda a sus intereses, admirando la agudeza del filósofo de Samos sin compenetrarse en el aspecto teórico que lo llevo a ello— éste no se asume como ajeno al pensamiento canónico epicúreo y, sin embargo, al momento de realizar su aproximación se limita a felicitar a Epicuro por ciertos aciertos y realizando analogías con los avances científicos y de comprensión del universo que se tiene ahora. Es un tanto chapucero el realizar la aproximación de esta forma puesto que extrae al deseo y el placer epicúreos del centro de la teoría del filósofo del Jardín sin desgranarlo de su teoría física y del conocimiento.

Epicuro partía de la naturaleza material del universo, incluyendo a los seres humanos y en un paso previo a la construcción de una amistad entre pares en el Jardín como una contrapropuesta de carácter político, Epicuro ha estudiado las teorías platónicas con Jenócrates y, también, escuchado del átomo de un discípulo del mismo Demócrito⁶. Para el filósofo de Samos era innegable que el placer era

⁴ García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía...*, op.cit., p. 75.

⁵ Mosterín, J. (2007) *Helenismo...*, p. cit., p. 87.

⁶ Sobre la influencia aristotélica en Epicuro —y las escuelas filosóficas del helenismo—, actualmente se considera que el filósofo de Samos tuvo acceso a, por lo menos, determinadas teorías aristotélicas. Para mayor información me refiero a los textos más conocidos al respecto como el estudio de Bignone (1936) *L’Aristotele perduto e la formazione filosofia di Epicuro*,

un bien pero, antes de llegar a eso es fundamental recordar que Epicuro parte de lo material del universo, todo lo real es material y todo lo material es real, incluido el ser humano mismo.

En la perspectiva epicúrea de la naturaleza son las sensaciones quienes demuestran, tanto el punto de partida material del universo como el criterio de verdad así como el objetivo mismo de las actividades humanas. Para Epicuro todo bien es un placer debido a que se encuentra validado a través de las sensaciones que tiene el individuo de la realidad, la cual se encuentra validada en lo que los individuos identifican como verdadero. Si un individuo experimenta algo es debido a que ha tenido la sensación de determinado acontecimiento, lo cual lleva a los epicúreos a asegurar que los sueños tienen no solamente una naturaleza real sino, incluso, material. Lo cual juega un papel crucial con la memoria —y su relación con los placeres pasados— puesto que, en la medida en que los recuerdos tienen una constitución real es que se pueden sentir determinadas concepciones de ellos y tienen la capacidad de impactar en los individuos.

En el Jardín se daba por entendido que la materia se encuentra construida por los átomos de Demócrito y que, a su vez, el individuo no puede escaparse de esto. El individuo está constituido de átomos, que es su cuerpo, y en átomos más finos, que son lo que permite la sensación que se tiene de tener un cuerpo. Para Epicuro y sus seguidores las sensaciones se construyen como el criterio de verdad que valida el conocimiento que se tiene de la realidad y de ellos mismos. La muerte es explicada como la separación de determinados átomos que dejan de encontrarse en el cuerpo. Los objetos son átomos y los animales son átomos que se encuentran con átomos que les dan capacidad de movimiento, mientras que los individuos se dan cuenta de esto a través de sus sentidos y la sensación se constituye como el criterio que vincula lo material con la individualidad.

En este sentido las actividades y decisiones humanas provienen de una libertad que tiene una naturaleza material: el *clinamen* de Lucrecio. Determina García Gual que: “Los átomos dotados de un movimiento imprevisible en su caída -clinamen o parénclisis- tenían como fin salvar la libertad del alma, compuesta, como toda la realidad, de átomos más sensibles que los del cuerpo (*sárx*), y permitir los actos voluntarios que conducirían al sabio a una vida feliz”⁷. Lucrecio llamó *clinamen* a dicho movimiento de los átomos, es decir, que si bien los átomos están comprendidos y ordenados de determinadas maneras,

Diano (1974) *Scritti epicurei*, Merlan (1960) *Studies in Epicurus and Aristotle* y Long (1974) *La filosofía helenística*. Respecto al escepticismo, la escuela filosófica que confieso haber delegado en la presente investigación quiero señalar que el maestro de Epicuro —aunque él se asuma autodidacta—, Nausifanes, fue discípulo directo de Pirrón de Elea a pesar de ser considerado ampliamente relevante la influencia del pensamiento de Demócrito en el filósofo de Samos, la herencia escéptica es de llamar la atención así como el desinterés o la ausencia de investigaciones al respecto.

⁷ García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía...*, *op.cit.*, p. 79.

es observable la pluralidad de objetos y de voluntades gracias al *clinamen*. El *clinamen* justifica además, en términos epicúreos, el libre albedrío. Mas Torres asegura que:

Epicuro argumenta que todos los cuerpos tienen cualidades adicionales frente a los átomos que los constituyen [...] la responsabilidad moral sólo puede plantearse a propósito de acciones en nuestras manos y que no resultan ni de la necesidad ni del azar [...] Epicuro habla de «desarrollos» que se diferencian de nuestra constitución original (el temperamento con el que hemos nacido), porque poseemos razón [...] el sujeto responsable de las acciones es más que un mero haz de átomos y, por tanto, no es reducible a un eslabón en una cadena causal⁸.

Y continúa desarrollando que “la existencia de movimientos libres de la voluntad: podrían decir son más que algo acontece «sin causa» [...] «sin causa» no significa «sin ningún tipo de causa», sino «sin causa antecedente y externa»⁹. Con esto Mas Torres permite explicar la existencia de responsabilidad para los epicúreos, al no estar esclavizados a la naturaleza material y de átomos determinantes de sus acciones sino por átomos que se desvían. Átomos que varían de dirección y construyen, de alguna forma, no solamente lo que llamaríamos consciencia sino que, además, determinan el comportamiento de los individuos al emanciparlos de los átomos que los constituyen. Mosterín, por su parte, añade que “en terminología actual diríamos que ni la herencia genética ni el ambiente (ni ambas cosas juntas) determinan nuestro comportamiento. Ello se debe a que la mente es principio de acción, y en los átomos ultrafinos de la mente se producen desviaciones casuales que rompen las cadenas causales y crean un ámbito de indeterminación y libertad”¹⁰.

El libre albedrío tiene una naturaleza material para los epicúreos y, sin llegar a ser una cuestión neuronal, Epicuro construye su hedonismo y propuesta filosófica alrededor de una sólida comprensión completamente tangible de la realidad física a través de su materialidad. Onfray, por su parte, asume este proceso como si se tratase de los fenómenos celestes para los epicúreos, le resta cierta relevancia dentro del sistema y se despreocupa de aproximarse a la forma en que la naturaleza material de la realidad lleva al deseo y el placer que recupera. Considero un tanto desatinada la forma en la que, para llegar a sus objetivos, parece confundir que hay un desinterés en los epicúreos en la explicación de determinados fenómenos pero que eso no significa que la epistemología y ontología epicúrea también pueda ser de una u otra forma. El hedonismo tanto como el placer o el deseo epicúreo le deben a ésta su concreción, G. K. Strodach asegura que “en sus decisiones éticas el hombre disfruta su libertad de la compulsión de los átomos o “necesidad”, permitido por los pequeños desvíos de los átomos de su alma”¹¹. De esta

⁸ Mas Torres, S. (2011) *Sabios y necios...*, *op. cit.*, pp. 81-82.

⁹ *Ídem*.

¹⁰ Mosterín, J. (2007) *Helenismo...*, *p. cit.*, pp. 89-90.

¹¹ Strodach, G. K. (1963) *The philosophy of Epicurus*. United States of America, Northwestern University Press, p. 86.

forma tanto el disfrute como el sufrimiento dependen de la desviación de los átomos y las decisiones tomadas a través de la libertad misma, Strodach apunta adecuadamente a la relevancia del *clinamen* dentro del epicureísmo, contrario a Onfray quien mantiene sus intereses fijos en su aportación ética.

Tanto el deseo como el placer dentro de la propuesta epicúrea tienen una naturaleza material determinada. En las lecturas que he realizado del filósofo francés solamente he encontrado una relación o sugerencia de la comprensión del deseo dentro de la epistemología epicúrea: “Desear supone, pues, experimentar los simulacros del otro en el propio cuerpo, asistir como espectador voluptuoso a la interferencia de las partes de lo real en la dinámica del gran todo, constatar la eternidad del movimiento que nos abarca”¹². Enfatizando la lectura en los simulacros epicúreos se observa que, para Onfray, el desear tiene que ver con las proyecciones que posee otro individuo en su propia corporalidad y, sin embargo, añade posteriormente el factor de “la dinámica del gran todo” que nada tiene que ver con la teoría de Epicuro sino que, por el contrario, me parece que choca con la epistemología epicúrea en dos aspectos fundamentales; el primero es que limita los deseos a las necesidades naturales, cuestión con la cual los cínicos podrían estar de acuerdo pero no por eso los epicúreos, de donde retoma la terminología, puesto que, si bien, como se verá adelante, los deseos suelen ser más de un carácter ascético no se limita a estos su existencia puesto que, el *clinamen* ocasiona la aparición de voluntades alejadas de deseos de las necesidades naturales. La libertad de los individuos no es, para los epicúreos, la interferencia expectante del “gran todo” sino la manifestación de los átomos que se han desviado y permitido la aparición de algo distinto a la necesidad.

Se debe recordar, en segundo lugar, que el criterio de verdad para los epicúreos son las sensaciones y “la eternidad del movimiento” ni “la dinámica del gran todo” se muestran como una aproximación del individuo con la realidad material del mundo. Se podría asumir que Onfray está tomando licencias literarias para adornar la teoría epicúrea mostrando a los átomos y su movimiento de esta forma y, sin embargo, carece de sentido al constatar que el placer epicúreo no se encuentra en esta realización. Dicho esto, encuentro adecuado contrastar con lo que Gosling y Taylor señalan respecto al deseo y su relación material:

Los movimientos de los átomos los cuales son representados en la consciencia por los deseos y los placeres no tienen solamente una tendencia inherente a promover la meta natural del organismo, es decir el funcionamiento sin obstáculos, lo cual se encuentra representado en la consciencia por los placeres catástemáticos, sino que, además, es una tendencia a expandir más allá los límites propios, frustrando de esta forma sus propios esfuerzos hacia la meta natural¹³.

¹² Onfray, M. (2002) *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, Madrid, Pretextos, p. 88.

¹³ Gosling, J.C.B. y Taylor C.C.W. (1984) *The greeks on... op. cit.*, p. 408.

Cuestión que parece dejar de lado Onfray al asumir cómo cree que debería funcionar el deseo en individuos hedonistas y no partiendo de la naturaleza del placer para los hedonistas epicúreos para posteriormente identificar el deseo dentro de un hedonismo —realizando un trazado inverso—. Al mismo tiempo que el deseo, el placer también tiene la misma naturaleza material a través de átomos en movimiento y mientras que estos se mueven por el cuerpo de forma armoniosa, es decir, como aseguran Mosterín¹⁴ así como Gosling y Taylor de acuerdo a como por naturaleza le corresponde ser, se siente placer. Mientras que el dolor es la sensación de que una fuerza ajena opera o no permite que se desarrolle como debería ocurrir. El placer es pues, en términos epicúreos, la sensación de libertad de miedo y perturbaciones dentro de un mundo que acecha con dolores y perturbaciones.

4.1.2 La regla de signos del placer

El placer es de procedencia material para el filósofo del Jardín, cuestión con la que Onfray empatiza aun sin involucrarse en la cuestión física del mismo placer. Para Epicuro el placer es el bien más elevado precisamente por la constitución misma de su sistema filosófico, las sensaciones validan el placer y las formas de conducirse de los individuos epicúreos. Gosling y Taylor señalan que “la palabra “pathos” con la cual Epicuro categoriza el placer y el dolor [...] solamente hay dos vías en las cuales la actividad sensible pueda ser afectada: dolorosamente o placenteramente, el primero siendo aversivo y el segundo apetecible”¹⁵. Queda en notable evidencia que la dicotómica lectura de Epicuro es contundente, partiendo de la sensación como medio para aproximarse, evaluar y comprender la realidad queda en evidencia que, para el filósofo de Samos, no existía otro modo que el hedonismo, no hay alternativa.

Sin embargo, el hedonismo del Jardín no es el único del cual Onfray pudo retomar sus nociones de deseo y placer. El caso de Aristipo de Cirene es, que se podría decir, incluso más radical y, sin embargo, Onfray se aleja y resguarda a las afueras de Atenas junto a Epicuro. Desde mi lectura considero adecuado indicar que lo ha hecho por la construcción misma del deseo en el Jardín y que ha dejado un tanto desplazado el entendimiento del placer epicúreo desde sus cimientos atómicos. El placer epicúreo tiene una naturaleza material y es comprendido a través de las sensaciones que son las vías de conocimiento válidas que construyen al placer como el bien más elevado y, sin embargo, Onfray se encuentra más interesado en las consecuencias del placer en la vida cotidiana. Ávido lector de Nietzsche y los helenistas ha optado por retomar de manera selectiva entre cínicos y epicúreos según sus propios intereses y, en el proceso, ha dejado de lado partes sustanciales de la propuesta de unos y otros, cuestión a desarrollarse en el siguiente capítulo.

¹⁴ *Ibid.*, p. 404 y Mosterín, J. (2007) *Helenismo...*, p. cit., p. 91.

¹⁵ Gosling, J.C.B. y Taylor C.C.W. (1984) *The greeks on...* op. cit., p. 347.

Antes de continuar con el usufructo que realiza Onfray de Epicuro considero adecuado comprender de qué forma es que Epicuro consolida su propuesta filosófica en el helenismo. Mosterín indica que: “Según Aristóteles el placer acompaña a la actividad como su consumación. Epicuro traduce a jerga atomista la tesis aristotélica. Toda sensación es un movimiento de nuestros átomos, movimiento que puede ser perturbado o no. Su perturbación la sentimos como dolor, su ausencia como perturbación, como placer. Por tanto, toda sensación está acompañada de placer o dolor”¹⁶, con esto el filósofo español aclara la procedencia del placer como parte de la naturaleza atómica de la realidad y, además, aclara de qué forma es que la sensación se identifica con un dolor como carencia o un movimiento violento contra la misma o el placer como una perturbación agradable. Los movimientos de los átomos llevan a los individuos a categorizar determinadas acciones o consecuencias como agradables o repulsivas en la medida en que ese movimiento es favorable o dañino para la constitución misma del individuo. Al asumirlo de esta forma, todo placer sería bueno, inclusive el placer de los perversos que disfrutan el hacerle daño a los demás, Epicuro no tendrá ningún inconveniente en admitir esto, por lo menos, en la construcción epistemológica del placer dentro de su aparato filosófico aunque no del todo en su ética. Cuestión delicada que Onfray no se preocupa en profundizar y, como ya se había anunciado, considera al placer como parte de la razón, lo cual es un desvarío en la estructuración y usufructo del placer epicúreo puesto que, insisto junto a Mosterín:

Los placeres y dolores mentales [...] no solo ocurren en la mente, sino que, a través de las íntimas conexiones de la mente con los átomos vitales y de éstos con todo el cuerpo [...] Los placeres y dolores corporales tienen un comienzo y fin muy determinados mientras que los mentales duran muchísimo más. Los placeres corporales pueden convertirse en mentales mediante el recuerdo y la anticipación. Y el recuerdo de un placer de cinco minutos pueden durar años, lo mismo que su anticipación. De hecho, recuerdo y anticipación constituyen importantísimos de la economía epicúrea de los placeres, y son factores racionalmente administrados por el sabio¹⁷.

El mismo recuerdo que Plutarco¹⁸ critica de la teoría epicúrea es el que llevó a Epicuro a agonizar con el agradable recuerdo de charlas con sus amigos. Un placer mental obtenido del movimiento agradable de sus átomos de la mente que son conservados en la memoria para poder disfrutar de ellos puesto que, al haberse dado dicho movimiento que no violentaba ni atentaba contra su constitución es

¹⁶ Mosterín, J. (2007) *Helenismo...*, p. cit., p. 84.

¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹⁸ Al respecto de la crítica de Plutarco señalo que en su obra *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* con la traducción de Gredos: “No es verosímil que sea grande lo que se recuerda del placer, si parecía pequeño cuando estaba presente, ni que se tenga un moderado interés por algo mientras está sucediendo, pero se goce sobre manera tras haber ocurrido” (1089B), así como “Ni tampoco las personas moderadas y temperantes, evidentemente, pierden el tiempo en el pensamiento de tal índole ni se ponen a calcular, como si llevaran un libro de cuentas [...] Un apego tan desenfrenado de la propia alma a los recuerdos revela, en efecto, una terrible y brutal turbación y locura por los afanes del placer, tanto presentes como esperados” (1089C-D)

que la mente tiene la facilidad de extenderlo y evocarlo para disfrutar de él. No se trata simplemente de sentir placer una y otra vez sino que, como anuncia Epicuro “así como [el sabio] en su alimento no elige en absoluto lo más cuantioso sino lo más agradable, así también del tiempo saca fruto no al más largo sino al más placentero”¹⁹ y, como se verá más adelante, en ocasiones es preferible sentir un dolor si esto traerá posteriormente un placer más grande o, en su caso, negarse a un placer por la previsión de un dolor que le acompañara posteriormente.

A través de recuerdos de experiencias placenteras es que se puede evocar cierto placer y de experiencias dolorosas es que se puede evocar cierto dolor. Sin embargo, no se evoca con la misma fuerza un placer físico a uno mental, lo cual, dentro de la teoría epicúrea ayuda a comprender la superioridad de unos sobre otros, en contraste con el placer comprendido por los seguidores de Aristipo. Onfray no solamente se enlista junto a Epicuro sino que, además, asume la teoría epicúrea del placer como una disyunción respecto al dolor. El placer solamente puede elevarse y distinguirse del dolor mientras exista el dolor y, en este sentido, García Gual sostiene que, para los epicúreos, “el objetivo de la Ética es buscar aquello que produce placer y evitar lo que nos conduce al dolor, porque el placer (*hedoné*) es el principio (*arché*) y el fin (*télos*) de una vida feliz”²⁰. El hedonismo como ética sería la causa eficiente para la causa final que es el placer dentro del Jardín.

A pesar que el hedonismo de Onfray retoma las nociones de deseo y de placer epicúreas para su construcción y, contrario a que con el usufructo realizado queda en evidencia la relevancia de ambas nociones dentro de su propuesta filosófica, parece quedar sesgada tanto la cimentación atómica como la relación negativa del placer en términos epicúreos. Cuestiones fundamentales dentro del Jardín. La relación material con el mundo que rodea a los individuos se da solamente a través de las sensaciones placenteras o dolorosas, en este sentido, el placer es la ausencia del dolor y no hay algún otro revulsivo que lo explote, por lo menos no hasta que Lucrecio haga usufructo de las tesis de Epicuro, quien señala que: “Tenemos necesidad del placer en el momento en que, por no estar presente el placer, sentimos dolor. Pero cuando no sentimos dolor, ya no tenemos necesidad del placer. Precisamente por eso decimos que el placer es principio del vivir feliz”²¹, entendiendo el vivir feliz como un vivir sin estar perturbado en la mente ni vulnerado físicamente.

El placer en epicúreo se escribe en negativo. Gosling y Taylor señalan que, dentro de la doctrina epicúrea, “el placer más elevado y el bien más grande es estar sin dolor o perturbación, y esa condición

¹⁹ DL X, 126.

²⁰ García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía...*, *op.cit.*, p. 84.

²¹ DL X, 128.

hacia la cual todas los seres vivientes apuntan naturalmente”²². Así como los cínicos observaban aquello que los animales y los niños realizaban naturalmente con agrado es que los epicúreos, menos observadores pero más analistas, veían en la naturaleza. El placer es aquello a lo que los seres vivientes encaminan su existencia y sus experiencias, de igual forma es que el epicúreo identificaba ese objetivo que, como ya se ha dicho, se encuentra cimentado atómicamente el epicureísmo.

Mosterín añade de manera precisa que, “el placer (ausencia de dolor) ocupa la posición central en la ética de Epicuro y es el único valor que él reconoce. Las demás perfecciones, virtudes y excelencias son inútiles si no es por su contribución al placer”²³. De manera menos desprendida de la cultura y las convenciones sociales que los cínicos, el epicúreo se aleja de las nociones de éxito o perfección, de bueno y de superior, solamente por su relación al placer y el dolor. Se debe rehuir de los objetivos de la sociedad solamente en la medida en que produce dolor o evita la aparición de placer en los movimientos de los átomos de los individuos, de forma similar al cinismo. Gosling y Taylor sintetizan que

“la *aponia* es la condición de tener placeres sensoriales pero que no están acompañados por el dolor, y *ataraxia* es un estado de confianza de que uno adquiera tales placeres sensoriales [...] lo que es importante es obtener una vida de placeres sensoriales limpios de dolor: la *ataraxia* está por sí misma enlazada a la *aponia* y el disfrute de la mente generalmente tiene importancia con la memoria y la expectativa de un placer inmaculado, basado en una creencia verdadera”

El placer para los epicúreos se encuentra condicionado a ser la negación del dolor, siguiendo, además, la lectura de Bueno²⁴, el movimiento y las (per)turbaciones alejan al filósofo de Samos del placer que niega la negación, es decir, la negación de la perturbación y la inestabilidad, de la inseguridad y la alteración del orden natural.

Además de identificar al placer como negativo, Cicerón profundiza respecto a los tipos de placeres que existen en la teoría epicúrea: el placer catastemático y el cinético. En lo que respecta a la particularidad negativa del placer en el pensamiento de Epicuro, Onfray opta por no profundizar, y, en este sentido, le resta la relevancia al aspecto ascético del filósofo del Jardín puesto que no realiza usufructo de esta cuestión, o, por lo menos, no de manera evidente. Para introducir los tipos de placeres en Epicuro considero fundamental las aportaciones de García Gual²⁵ tanto como Gosling y Taylor

²² Gosling, J.C.B. y Taylor C.C.W. (1984) *The greeks on...* op. cit., p. 365.

²³ Mosterín, J. (2007) *Helenismo...*, p. cit., p. 108.

²⁴ Bueno, G. (1981) *Psicoanalistas y epicúreos. Ensayo de introducción del concepto antropológico de “heterías soteriológicas”* en *El Basilisco* 13, p. 32. Quien comprende este aspecto como una ausencia de movimiento y añade que Epicuro está respondiendo a la ontología aristotélica y representando una aspiración a imitar al motor inmóvil —y, además, identifica en los cirenaicos un seguimiento a la “ontología heraclitea” del movimiento y el flujo— en sus concepción del placer.

²⁵ Véase por ejemplo: García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía...*, op.cit., p. 85.

quienes demuestran que el placer catastemático no es solamente la ausencia del dolor —el valor negativo que se ha estado señalando— sino que es una armonía junto a la claridad de comprensión de la inferioridad de los placeres en movimiento (cinéticos), no es solamente una restauración (*katástasis*) de lo perdido —opuesto a los cirenaicos y Platón, por ejemplo— sino que el valor negativo se potencializa en un hedonismo de este estilo. Cito a García Gual al respecto:

El placer fundamental no es una agitación de nuestra sensibilidad, no es el placer *cinético* o *genético*, sino el *placer catastemático* (es decir, el «estable» o «constitutivo») [...] el placer es algo positivo, en cuanto que es connatural y propio de nuestro organismo vivo, porque el placer es *oikeion*, mientras que el dolor es *allótrion* («extraño, ajeno»), y la naturaleza nos ha destinado al placer, que en tanto que ausencia de dolor es, simplemente, «la negación de una negatividad» (como señala muy acertadamente G. Rodis-Lewis) [...] la naturaleza misma ha fijado los límites naturales del placer²⁶.

El placer epicúreo tiene no solamente, por lo tanto, una relación íntima con las sensaciones sino que, además, es un nexo negativo en tanto que se encuentra entendido a través de la negación de los dolores y perturbaciones, lo cual, según García Gual, realza el valor positivo que, desde mi lectura, es obtenido solamente por el placer catastemático ya que, el valor pre-racional del placer al llegar al discernimiento en la medida en que se comprenda la positividad misma de la acción que consiste en negar la negación en las sensaciones y, de esta forma se potencializa en resonancia a lo que Mosterín considera sobre que “un componente de la felicidad consiste en la confiada esperanza de seguir teniendo placer en el futuro previsible”²⁷. Esta anticipación o seguridad respecto al futuro placentero del individuo es validado dentro del helenismo con el planteamiento epicúreo respecto a preferencia en determinados placeres sobre otro, es decir, la existencia de determinados placeres que son preferibles rechazar por la obtención de un placer superior posterior.

4.1.3 Placer en el helenismo

Resulta indudable que, desde tiempos de Sócrates había quienes sostenían no solamente la existencia de los placeres corporales sino, incluso, que estos se encuentran en una jerarquía superior respecto a los otros placeres que no provengan de la inmediatez del cuerpo y su relación con los excesos. Aristipo, uno de los discípulos más importantes del filósofo de la mayéutica —aunque le duela al ego de Platón— sostenía, según Diógenes Laercio, que “el placer del cuerpo, que es justamente el fin [...] que no es el placer estable, el originado en la remoción de los dolores y que se presenta en la ausencia de

²⁶ García Gual, C. (2013) *Epicuro...*, op. cit., p. 189.

²⁷ Mosterín, J. (2007) *Helenismo...*, p. cit., p. 101.

perturbación, que Epicuro admite y que afirma que es el fin”²⁸(esta última parte siendo ya la reflexión de Laercio y no la objeción que propiamente planteó Aristipo). Resulta fundamental distinguir la búsqueda de cualquier placer de la búsqueda de determinados tipos, en ese sentido se convierte en un hedonismo con determinada inclinación.

En el caso del filósofo de Cirene son los placeres de la carne aquellos que se levantan con privilegio en el individuo que practique un hedonismo cirenaico mientras que en la perspectiva del filósofo de Samos, dichos placeres se muestran como inferiores a los del alma por cuestiones tan evidentes como la duración o intensidad de los mismos. De la misma forma, los dolores corporales son inferiores a los de la mente y, así, propone despreocuparse en exceso de los dolores y placeres corporales pero, no de esta forma, se trata de ignorarlos puesto que comprendía ingeniosamente su relevancia para los individuos.

Gran parte de los placeres corporales son, de otra forma, entendidos como cinéticos en la teoría epicúrea, es decir, que se comprenden, según palabras de Mosterín, como aquellos que “no pueden entonces incrementar el placer que sentimos (pues ya sentimos todo el placer que se puede sentir), sino solo variarlo”²⁹. Los placeres cinéticos dentro de la filosofía epicúrea son aquellos placeres que colorean el placer ya obtenido pero no son aquellos en los que el sabio deba apuntar la finalidad de su vida y prácticas filosóficas. Añaden Gosling y Taylor que “Epicuro enfatiza en la importancia de entender los límites del placer. La naturaleza establece los límites del placer en que una vez que surge un malestar por deficiencia (p.e. el hambre) y que ha sido removido, el placer no puede incrementar, sino solamente variar”³⁰. No son pues, insisto por última ocasión, en el objetivo del epicúreo como sí lo es, el placer catemático y que, según Mosterín “consiste en un estado en que estamos, el estado de ausencia de dolor. Es el tipo fundamental de placer. El placer cinético [por otra parte] depende del estático y consiste en una variación cualitativa y momentánea del mismo”³¹.

La preferencia por unos placeres sobre los otros es determinada por la forma en que los seguidores del sabio del Jardín comprenden la naturaleza de la realidad así como la forma en que de manera más ambiciosa y menos alienada se acepta la invitación a filosofar. García Gual se atreve a asegurar que el epicureísmo es “una auténtica invitación a la filosofía como fundamento y elemento necesario para la instauración de un nuevo humanismo [...] la afirmación de que cualquier edad es apta para filosofar, pues el fin de toda filosofía es buscar el placer, y el placer será el mismo tanto para viejos

²⁸ DLlibro II, 87. Véase Aristipo 65-105 en DL.

²⁹ Mosterín, J. (2007) *Helenismo...*, p. cit., p. 93.

³⁰ Gosling, J.C.B. y Taylor C.C.W. (1984) *The greeks on...* op. cit., pp. 407-408.

³¹ Mosterín, J. (2007) *Helenismo...*, p. cit., p. 91. Recomiendo ampliamente las aportaciones completas de Gosling, J.C.B. y Taylor C.C.W. (1984) *The greeks on...* op. cit., en el capítulo dedicado a Epicuro.

como para jóvenes”³². Con esto Epicuro se opone no solamente a la concepción de placer de Platón y Aristóteles sino, además, a la propia noción de filosofar.

Epicuro invitaba a filosofar a todos, incluso aquellos que en la Academia o el Liceo les estaba prohibida la entrada, con una propuesta tan emancipad(a/ora) es que el filósofo francés hace eco de sus nociones de deseo y placer. Onfray realiza usufructo de Epicuro respecto a la crítica a la religión de sus tiempos, Mosterín dice del filósofo heleno que había comprendido que los dioses “no premian a los buenos ni castigan a los malos, viven en placer perfecto, de espaldas al mundo e indiferentes a la conducta humana”³³, Onfray asumirá esto y se atreverá a ser más ateo y radical que Epicuro, en usufructo lucreciano, al atacar directamente a aquellos que toman prestado el nombre de los dioses y perturban haciendo uso equivocado de mensajes de paz, sin embargo, actualmente no constituye esto un linchamiento físico como ocurría siglos antes que el filósofo francés naciera. Epicuro aconsejaba seguir los ritos y tradiciones de la cultura con el objetivo de poder seguir viviendo discreta y tranquilamente, algo que actualmente es posible desde el ateísmo en las sociedades occidentales. Sin embargo, ahí donde Epicuro admitía la existencia de los dioses, Onfray prefiere la lectura de Lucrecio y los cínicos.

A continuación me permitiré establecer algunas coordenadas finales sobre la concepción de placer en el helenismo con tres referencias de los fundadores de las escuelas filosóficas más emblemática. Aristipo, quien ya ha sido comentado brevemente en líneas superiores establece un hedonismo que suele ser confundido con el hedonismo epicúreo y establecer sus diferencias es el trabajo de otra investigación, sin embargo considero interesante el rescate que realiza Diógenes Laercio, quien asegura que Aristipo considera “que la riqueza y la pobreza no son ninguna razón de cara al placer, pues no de manera diferente gozan los ricos y los pobres”³⁴. Me parece no solamente esclarecedora esta cita respecto al hedonismo en la búsqueda de los placeres de la carne para los cirenaicos sino que, además, se muestra desprendido de la riqueza por su capacidad de impactar en el placer del individuo, parece establecer que el placer al que se persigue y el que se obtiene es el mismo independientemente de qué tan refinada pueda ser su fuente, estableciendo un cierto paralelismo con el epicureísmo, sin embargo, la diferencia fundamental se encuentra en la negación de un placer más elevado que no recaiga del cuerpo voluptuoso para Aristipo. Epicuro no solamente establece que son los placeres catastróficos de la mente aquellos en los que los individuos deben dedicar su vida sino que, además, establece que su fundamento y posibilidad de alcanzar la felicidad proviene de los placeres de la carne aunque, no por eso es que son los placeres más importantes en el Jardín.

³² García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía...*, *op.cit.*, p. 81.

³³ Mosterín, J. (2007) *Helenismo...*, *p. cit.*, p. 107.

³⁴ DL II, 94.

En el caso de Zenón de Citio, heredero del socratismo a través de los cínicos y fundador del estoicismo, retoma Diógenes Laercio, considera que “todos los virtuosos son austeros, porque no tienen tratos entre sí con vistas al placer ni aceptan de otros las invitaciones al placer”³⁵. El estoicismo comparte aspectos éticos con el epicureísmo, esta búsqueda del sabio y la virtud es, además, común en el helenismo, sin embargo, donde el estoicismo sitúa el virtuosismo en una austeridad compartida entre virtuosos que no buscan ni promueven el placer entre ellos, el epicureísmo, por su parte, considera la caza del placer como fundamental no solamente de su teoría sino de la forma en que los epicúreos se relacionan. No resulta gratuito que Antístenes haya influenciado al estoicismo si se considera la referencia obtenida por Diógenes Laercio respecto al socrático más radical, quien asegura que “«Prefiero someterme a la locura antes que al placer»”³⁶, con lo cual Zenón podría coincidir pero no Epicuro quien preferiría someterse al placer antes que a cualquier otra cosa.

Los epicúreos, los cirenaicos, los pirrónicos, los cínicos y los estoicos se refieren al placer a partir de sus propios marcos teóricos y fundamentos filosóficos, sin embargo, coinciden con la importancia de relacionarse de manera adecuada: ya sea rechazando el placer, persiguiendo el placer, siendo indiferentes a él o, en el caso específico del epicureísmo y una de las cualidades por las cuales Onfray se permite hacen eco y formar parte de la piara de Epicuro: establecer los placeres que se deben perseguir y aquellos que se deben rehuir a través de la comprensión de los mismos así como el rol con el deseo que los alimenta. Asegura el filósofo francés que:

Epicuro expone la siguiente regla matemática: no acceder a un placer aquí y ahora si más tarde nos va a costar el displacer. Renunciar a él. Es mejor elegir un displacer inmediato si ha de conducir más adelante al surgimiento de un placer. Hay que evitar, pues, el regocijo instantáneo, dado que el goce sin conciencia es la rueda del alma³⁷.

Para el epicureísmo se trata de establecer la forma en la que los individuos puedan tener el mayor placer posible el mayor tiempo posible y no un simple arrebatado de placer en placer. Onfray encuentra gran valor en esta propuesta para un hedonismo en el siglo XXI. El displacer —o dolor— es preferible siempre que blinde el placer que se tiene o que colabore para obtener placer en el futuro. Añade al respecto Mosterín: “el sabio tiene que razonar, sopesar, calcular y elegir entre los diversos placeres y dolores que se le ofrecen. En principio deseamos todos los placeres, pues el placer es nuestro fin natural, pero como no podemos conseguirlos todos, hemos de indagar qué elección nos producirá el mayor placer a largo plazo”³⁸ y, sin embargo, como se verá en el apartado de los deseos, este cálculo se realiza hasta

³⁵ DL VII. 117)

³⁶ DL VI, 3

³⁷ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op.cit.*, p. 113.

³⁸ Mosterín, J. (2007) *Helenismo...*, *p. cit.*, p. 96.

convertirse en hábito de tal forma que impida a los individuos dedicarse a su vida filosófica en lugar de estar obsesionados por realizar determinados cálculos durante cada momento de su vida. El sabio, tal como Epicuro, no se esfuerza más en realizar el cálculo determinado sino que lleva a cabo su proyecto filosófico de manera natural.

En este sentido es que Epicuro aconseja vivir discretamente en la sociedad y no oponerse de manera radical a las convenciones sociales, tal como es el caso de los ritos religiosos, de esta forma se asegura cierta tranquilidad y seguridad respecto a sus propios placeres. Onfray parece seguir a Epicuro en este sentido y alejarse de la desvergüenza que caracterizaba a los cínicos y, no solamente esto sino que, para Onfray, la sociedad ha establecido determinados placeres que, en realidad, alejan de los placeres más valiosos —como los propuestos por Epicuro— y asegura, incluso que, “la renuncia a los placeres para tener como único objetivo el lugar que se ha de ocupar en el juego social, el sacrificio de la libertad individual, todo ello a cambio de una sociedad obsesionada por la seguridad, autoritaria, castradora y desvitalizante”³⁹. Onfray valora la libertad individual como cualquier cínico y comprende, igual que Diógenes, que los placeres de las convenciones sociales no son los suyos sino que se debe realizar, como cualquier epicúreo, un cálculo de deseos y, tal como Epicuro, establecer cuál es la relevancia del placer al momento de trazar sus objetivos.

Aquellos que han entregado su libertad sometiéndose a los placeres de la sociedad sin realizar un (auto) análisis de sus deseos y asumen al placer de forma apolítica, aquellos que no han vagado junto a Diógenes, que no han permanecido impasibles como Hiparquia, que no se han mudado al Jardín. Aquellos individuos no han vivido un hedonismo emancipador sino que han renunciado a su placer para encajar en una sociedad desvitalizante. Imaz junto a García Gual consideran que dentro de la propuesta de Epicuro, “lo que sí podremos, gracias a la filosofía, será dominar esas ansias y ambiciones irracionales, de poder en algunos casos y de placer en otros, que dominan al alma llenándola de angustias y terrores”⁴⁰ puesto que, se debe recordar que los placeres que se persiguen dentro de la sociedad son errados en la medida en que, como señalan los autores, generan dolor o perturbación a corto, mediano o largo plazo. Cito a Epicuro:

Ningún placer es por sí mismo un mal. Pero las causas de algunos placeres acarrear muchas más molestias que placeres. Si lo que motiva los placeres de los disolutos les liberara de los terrores de la mente respecto a los fenómenos celestes, la muerte y los sufrimientos, y les enseñara además el límite de los deseos, no tendríamos nada que reprocharles a ellos, saciados por doquier de placeres y carentes en todo tiempo de pesar y de dolor, de lo que es en definitiva un mal⁴¹.

³⁹ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 123.

⁴⁰ García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía...*, *op.cit.*, p. 92.

⁴¹ DL X, 141 máxima 8. En resonancia también se puede consultar la máxima capital 10 y DL X, 142.

La preferencia epicúrea de unos placeres sobre otros se encuentra cimentada en su entendimiento del universo y del conocimiento así como función fundamental el emancipar a los individuos de los dolores del cuerpo y las perturbaciones de la mente. Epicuro considera que el filosofar debe tener un impacto en la vida de los individuos explicando los límites de los padecimientos —tanto el dolor como el placer— que perciben así como encaminarlos a una vida filosófica plena que les permita desarrollar aquellos que tienen un impacto agradable y privando de los que sean percibidos de manera dolorosa. Epicuro se desprende de los placeres de los disolutos por su incapacidad para llevar a cabo el proyecto hedonista de forma emancipadora y no debido a que no sean realmente placenteros. Los placeres catastemáticos se muestran mayores en la medida en que muestran que el organismo se encuentra funcionando armoniosamente, y como aseguran Gosling y Taylor, de tal forma que la percepción de esto es placentera y sin algún dolor, “eso es a lo que *aponia* se refiere. *Ataraxia* es cuando se da la condición, gracias a los correctos modos de ver, donde nuestras expectativas no son perturbadas por el miedo y nuestros deseos no persiguen objetivos vacíos y nuestras memorias son placenteras; esto nos encamina a disfrutar nuestros placeres sin ansiedad”⁴². La felicidad para los seguidores de Epicuro es vivir en *aponia* y *ataraxia*. Se trata de no dejarse engañar por los lotófagos de Homero y regresar al barco que lleva al buen puerto de los placeres catastemáticos que aproximan a los dioses que viven en su perfección, incluso si momentáneamente, como sostiene Epicuro⁴³, el dolor acompaña esa actividad, todo en la búsqueda de un placer mayor posterior.

4.1.4 Desear en el Jardín

Onfray acompaña a Epicuro no solamente respecto a su noción de placer sino que, además, como se ha visto en los primeros capítulos, hace usufructo del deseo epicúreo apoyándose fuertemente de las nociones cínicas propiamente mencionadas en el capítulo anterior. Resulta relevante, esclarecer de manera puntual los tipos de deseos identificados por el filósofo de Samos y esclarecer de qué forma es que Onfray se apropia o los adapta para su propuesta filosófica. De manera concreta, y sin afán de hacer una exposición innecesaria al respecto, para el filósofo del Jardín, existen dos tipos de deseos: los naturales y los no naturales —que son innecesarios—, los primeros tienen, además, una categoría adicional que los agrupa entre aquellos que son necesarios para la supervivencia de los individuos y los que son innecesarios.

⁴² Gosling, J.C.B. y Taylor C.C.W. (1984) *The greeks on... op. cit.*, p. 393.

⁴³ DL X 129.

Los placeres que son naturales lo son, precisamente, ya que no provienen de las convenciones sociales sino que, de forma empírica se comprende que los individuos los desean para su propia existencia. Además, gracias a los cimientos epistemológicos establecidos en el Jardín, se puede comprender de qué forma es que deseos que tienen un placer natural en los individuos, es decir, que generan un movimiento o placer cinético en el organismo —integrado por átomos— dirigen su propia finalidad en un placer de funcionamiento pleno y condición de *ataraxia* y existencia misma, el placer catastemático. No hay placer superior a este que es satisfecho a través del deseo natural y necesario, mientras que los deseos naturales que no son necesarios son aquellos que buscan refinar o colorear ese placer y que, sin embargo, no consiguen realmente aumentarlo —puesto que, para Epicuro, el límite es el placer catastemático— y aquellos placeres que provienen del cuerpo pero que no responden o sirven para el funcionamiento o establecimiento del placer catastemático en el cuerpo y mente del individuo. De manera opuesta a Aristipo quien asegura que “el sabio satisfará sus deseos abiertamente sin ninguna excusa”⁴⁴, Epicuro ofrece un análisis de los deseos y comprensión de la génesis de estos en los individuos. Festugière lo explica de la siguiente forma:

Sabiduría epicúrea. El hombre quiere ser feliz. Pero lo que pone trabas a su felicidad es el temor y el deseo. El deseo, porque es infinito y por lo tanto media siempre un abismo entre el objeto que se propone y el que alcanza. El temor, porque turba la paz del alma. Es preciso, pues, examinar nuestros deseos, distinguir los que corresponden a exigencias de fondo y los deseos adventicios que ha hecho nacer la vida social⁴⁵.

La sabiduría epicúrea más próxima, tal como lo valora el mismo Epicuro, a la prudencia que a una filosofía estéril para los individuos. Resulta identificable la similitud entre el deseo natural y necesario epicúreo y el deseo cínico, Onfray, consciente de esto, realiza usufructo de ambos considerándolos no solamente como similares sino, con aspiraciones idénticas. Sin embargo, ahí donde el cínico proponía un regreso desvergonzado al desear animal, los epicúreos emplean la razón para refinar tanto los intereses como lo que se espera de ese deseo natural y su cumplimiento, cuestión problemática entre ambas escuelas filosóficas que el filósofo de Argentan no se preocupa por atender al realizar su usufructo.

Anuncia Onfray que “el deseo revela la necesidad material y atómica. Como tal, el deseo no sabría ser malo, pues reina más allá del bien y del mal”⁴⁶; con la primer oración, el filósofo francés, asume claramente el usufructo epicúreo realizado y, sin embargo, la segunda oración lo evidencia como el nietzscheano anunciado que es pero, para efectos prácticos, considero que erra al aproximarse a

⁴⁴ DL II, 99

⁴⁵ Festugière, A. (1960) Epicuro y sus dioses. Buenos Aires, Eudeba, p. 8

⁴⁶ Onfray, M. (2002) *Teoría del cuerpo enam...*, *op.cit.*, p. 76.

Epicuro con dicha aseveración —que no creo que pueda ser nietzscheana— puesto que, en dado caso de querer introducir a Epicuro dentro de dicha dinámica, sería más adecuado pensar que es el placer el que reina más allá del bien y el mal, puesto que, desde Epicuro, se sabe que el placer no es malo para el cuerpo o la mente del individuo, es más bien, la forma en que se llega —desde el deseo mismo— a dicho placer el que se constituye como cuestionable. No es gratuito que Epicuro se limite a establecer su propuesta filosófica como un dominio de los deseos y una comprensión de los placeres, y no al revés. Como podría parecer que Onfray sostiene con esa oración.

El deseo natural que proviene del cuerpo cuya finalidad es el cuerpo mismo y no alguna aspiración adicional o contemplación ajena al propio placer ofrecido en su obtención es el único deseo aprobado por los epicúreos puesto que, de no ser satisfecho, el cuerpo reclama y lleva consigo más dolor y perturbación (incluso la muerte). Homero menciona en la *Odisea* una reflexión adecuada al respecto cuando Odiseo pide: “Pero permitidme cenar ahora, aunque esté agobiado. Pues no hay nada más perro que el odioso estómago, que nos fuerza a acordarnos de él con urgencia, aunque uno esté muy angustiado y con pena en el ánimo. Pues yo mantengo la pena en mi interior, pero él muy continuo me incita a comer y beber, y me hace olvidarme de cuanto he padecido, y a llenarlo me obliga”⁴⁷. Con lo cual me permito establecer ciertos parámetros dentro del epicureísmo: En primer lugar, Odiseo manifiesta la supremacía de los padecimientos de la mente sobre los del cuerpo y, sin embargo, aprecia la urgencia con que los deseos naturales y necesarios se establecen en el individuo dejando las perturbaciones de la mente en una especie de sala de espera, lo cual lleva al segundo punto que consiste en el poder de la mente y la razón sobre los dolores y perturbaciones. Epicuro no era tan ingenuo para creer que la razón podría controlar el hambre extrema o curar a los individuos de la muerte con suficiente reflexión pero sí consideraba a la razón como suficiente para aminorar los dolores del cuerpo y perturbaciones de la mente. En un tercer aspecto final, queda expuesta la procedencia —tal como asegura Epicuro y que Onfray retoma— del placer más elevado (catastemático) con su relación al cuerpo y el estómago y no solamente un razonamiento complicado sobre placeres de la mente que no guardan relación con la corporalidad del individuo, tal como Otto sugiere de Epicuro: “No somos almas o espíritus carentes de cuerpos a quienes les fuera asignado combatir contra los sentidos. Y sabe que la armonía espiritual le debe al bienestar carnal mucho más de lo que los moralistas quieren creer”⁴⁸.

La segunda categoría de deseos naturales (los innecesarios) se encuentran en los deseos que tienen una procedencia física y material pero —contrario a la intuición inicial que se puede asumir por su origen en los átomos— su satisfacción es, regularmente, asociada con dolores posteriores aclara

⁴⁷ *Odisea* canto VII, 215-220.

⁴⁸ Otto, W. F. (2005) *Epicuro*. Madrid, Sexto Piso, p. 51.

Mosterín que “es natural que [los] tengamos, pues los deseos de cualquier placer cinético son naturales, pero su satisfacción no elimina dolor alguno. Epicuro dice que las relaciones sexuales nunca hicieron bien a nadie, y que ya puede darse uno por satisfecho si no le hacen daño”⁴⁹. Epicuro los encuentra tan problemáticos que llega a aconsejar el nunca casarse ni procrear hijos, en dicho sentido estaría más de acuerdo con Diógenes —quien se complacía de lo fácil que era satisfacer su deseo sexual con la masturbación y añoraba que de esa forma el hambre dejara el cuerpo con solamente sobarse el estómago— que con el mismo Lucrecio, quien refinando el epicureísmo y amor, observa las ventajas del placer sexual si es que está acompañado de una relación amistosa. Mientras que Kant considera al matrimonio como un contrato del uso exclusivo de los genitales de la otra parte, Epicuro considera que existen dolores y perturbaciones implícitas al momento de establecer dicho acuerdo. Onfray sigue el consejo del filósofo de Samos pero con las modificaciones propuestas por Lucrecio. No encuentra problema alguno —es decir, dolor o perturbación futura o inmediata— si se establecen acuerdos de amor libre de las ataduras del matrimonio y la inmovilidad.

Finalmente quedan los deseos que no son naturales y, en consecuencia, los epicúreos los encuentran innecesarios dentro de su vida filosófica. Dentro de este tipo de deseos se encuentran la fama, las riquezas y las pretensiones políticas, aspectos que son identificados por M. Daraki y G. Romeyer-Dherbey como “desear mucho más allá de nuestras *necesidades*. Es la opinión la que incita al avaro a acumular más riquezas que las *necesarias*, e incluso a privarse de *placeres reales y limitados* en nombre de placeres soñados y sin límites”⁵⁰, es decir que, los placeres reales, anunciados por los autores son aquellos que se relacionan con la satisfacción de las necesidades del individuo y, por lo tanto, poseen un límite evidente. Menciona Diógenes Laercio sobre Epicuro que:

La riqueza acorde con la naturaleza está delimitada y es fácil de conseguir. Pero la de las vanas opiniones se desparrama hasta el infinito. Breves asaltos da al sabio la fortuna. Pues las cosas más grandes e importantes se las ha administrado su razonamiento.⁵¹

Epicuro comprende que cierta riqueza es necesaria para la supervivencia del individuo y, por lo tanto, al ser *cierta* y no una cantidad incalculable o infinita, es fácil de obtener. Se trata de blindarse del exterior y lo que el azar pueda ocasionar, no más. Los interesados en ingresar a la comunidad filosófica del Jardín debían entregar todas sus pertenencias que serían designadas para la subsistencia de todo el Jardín en agradecimiento al Sabio, ninguno se encontraba exento de esto, lo cual, muestra el trato de los

⁴⁹ Mosterín, J. (2007) *Helenismo...*, p. cit., p. 99.

⁵⁰ Daraki, M. y Romeyer-Dherbey G. (2008) *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid, Akal, p. 64. El subrayado es mío.

⁵¹ DL X 144, véase máxima XV y XVI.

epicúreos con el dinero y las riquezas como si se tratase de algún producto explosivo que era empleado con el más astuto cuidado, como un tumor extirpado que podía ser de utilidad como combustible pero no como objetivo. En este sentido Mas Torres confirma que “Epicuro no condena los patrimonios desorbitados, sino una manera de desear el dinero, aquélla en la que el deseo se alimenta de sí mismo y, en esta medida, no conoce fin”⁵². Convenientemente para los epicúreos quienes recibían aportaciones de amigos del Jardín quienes lo visitaban.

Para el seguidor del filósofo de Samos no se trataba al deseo y el placer como un problema que debía ser resuelto o una parte del individuo que deba ser suprimida sino, por el contrario, el problema se encontraba en la opinión de aquellos que buscaban reprimirlo o liberarlo sin comprender su finalidad. Es una cuestión de dominio del deseo y comprensión del placer, alejarse de la opinión común de los individuos que, menciona Pierre Hadot, “temen cosas que no son dignas de temerse y que desean cosas no necesariamente deseables y de naturaleza huidiza”⁵³.

Por otra parte, para los epicúreos no se trata de esperar que el azar —o la diosa Fortuna— provea bajo su criterio variable y, tampoco, como señala Emilio Lledó se trata de “suplicarles [a los dioses, puesto que] es pedir que completen las posibilidades de nuestros afanes, frustradas por las dificultades de la vida, o por ese territorio de la realidad, donde apenas llega otra cosa de nosotros mismos que el deseo”⁵⁴. Es el trabajo interno en el propio deseo el que completa los afanes comprendiendo las posibilidades, llegando al deseo mismo que, una vez emancipado de las convenciones sociales, entrega una vida feliz y placentera. El mismo Lledó continua asegurando que “la mayoría de nuestros afanes y nuestros deseos, revestidos, muchas veces, de teorías y justificaciones morales, encierran, más o menos sublimado, el innato peso del egoísmo, que nos hace gravitar siempre sobre la defensa de nuestro propio ser real y, a veces, de nuestro ser imaginado”⁵⁵. Se trata, por lo que sostiene el autor sobre la teoría epicúrea, de alejarse del egoísmo que se replica a través y desde los deseos, los cuales permean en los individuos y ocasionan este mismo padecimiento en la civilización.

Es una cuestión de sinceridad con uno mismo al momento de confrontarse a sí mismo, cuestión de gran importancia para los griegos, como anuncia Rodolfo Mondolfo, quien anuncia acertadamente que “Sócrates habla en el *Protágoras* platónico, así como Demócrito en sus escritos, de un “dejarse vencer por sí mismo” y de un “llegar a vencerse a sí mismo”, porque la lucha entre las pasiones y la

⁵² Mas Torres, S. (2011) *Sabios y necios...*, op. cit., p. 148.

⁵³ Hadot, P. en García Gual, C., Lledó, E. y Hadot, P. (2014) *Filosofía para la felicidad. Epicuro*. Madrid, Errata Naturae, p. 58.

⁵⁴ Lledó, E. (1987) *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Barcelona, Montesinos, p. 72

⁵⁵ *Ibid.*, p. 92.

voluntad de bien se realiza en la interioridad del sujeto, entre un sí mismo inferior y uno superior”⁵⁶. Epicuro establece el cuadrilátero en el interior, incluyendo los deseos y placeres, tanto de la mente como del cuerpo, Onfray —con veintitrés siglos de ventaja— considera que: “La oferta y la demanda regulan el mercado y se sabe que el deseo no es libre, sino solicitado por la publicidad, en el sentido lato del término, es decir, *lo-que-pasa-en-la-televisión*”⁵⁷. Un deseo regulado y controlado por convenciones sociales más enmarañadas que las de la época del Jardín y, sin embargo, que Onfray considera adecuadas para ayudar a podar las enredaderas artificiales —en el sentido etimológico de la palabra— que impiden a los individuos la apropiación de su deseo y placer.

Onfray cuestiona la noción de éxito y realización de las sociedades contemporáneas con las herramientas del helenismo de Epicuro. Como se verá en el siguiente capítulo, el filósofo francés no es el único y la aproximación que realiza no es la única. Actualmente el deseo de riqueza y fama se encuentran en diversas actividades, la aspiración a cargos políticos, por ejemplo, han sufrido diversos cambios a lo largo de la historia y, a pesar de eso, Epicuro ya anunciaba dicha aspiración como problemática para sus seguidores, no solamente por la decepción generalizada de la época sino, además, como potenciales perturbaciones. Al respecto Mosterín anuncia que “estos deseos políticos habían sido caracterizados por Platón y Aristóteles como los más nobles -después de los contemplativos-, y eran los deseos típicos de las clases elevadas de cada *polis*. Pero Epicuro representa aquí un corte radical”⁵⁸.

4.1.4.1 Dominio de los deseos

El dominio de los deseos es crucial para los miembros de la comunidad epicúrea, aconsejaba Epicuro sobre la educación de los miembros de la comunidad epicúrea: “Si quieres hacer rico a Pitócles, no añadas a sus recursos, sino sustrae a sus deseos”⁵⁹. La comprensión de los placeres a los que se debe apuntar toda actividad y la domesticación de los deseos a través de la razón interior que provea los parámetros para discernir los deseos que deben ser satisfechos respecto a los que debe ser dominados, además, en caso de no poder realizarse a través de este control interno, la figura del maestro como guía —el sabio de Samos y su importancia en la orientación de los miembros es icónica y ampliamente referenciada y replicada por los estoicos y llegando, inclusive, hasta Nietzsche⁶⁰— ordenaba los consejos que debían ser memorizados, en caso que ninguno que ninguna de estas vallas internas funcionaran,

⁵⁶ Mondolfo, R. (1979) *La comprensión del*, *op.cit.*, p. 296.

⁵⁷ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁸ Mosterín, J. (2007) *Helenismo...*, *p. cit.*, p. 101.

⁵⁹ Citado en Festugière, A. (1960) *Epicuro y sus dioses...* *op.cit.*, p. 30.

⁶⁰ “Nietzsche llegó a decir que, en todo cuanto pensaba y deseaba, mantenía la vista fija en Epicuro, y que sentía la mirada de éste fija en él” Otto, W. F. (2005) *Epicuro...* *op.cit.*, p9. 13-14. Existe una relevancia fundamental para los discípulos respecto a la imagen del Sabio, destaca la presencia del rostro de Epicuro en anillos, utensilios e, incluso, ahora hasta tatuajes.

también se encontraba la confesión ante alguien más sabio que pudiera encaminar el camino. Onfray no llega a apropiarse de los puntos más sectarios o internos de la comunidad epicúrea y opta por retomar como lo hicieran los estoicos, reconoce que “los fines del epicureísmo aspiran a la desaparición de los deseos que nos torturan, de las carencias que nos atormentan y de las necesidades que nos zahieren”⁶¹ limitando su usufructo a los aspectos más esenciales de la doctrina epicúrea.

Epicuro en un aspecto platónico consideraba que el conocimiento del bien y el mal era suficiente para que los individuos dejaran de cometer el mal y adherirse al Jardín (donde se practicaba el bien y se buscaba el bien supremo: el placer) asegurando que: “Un conocimiento firme de estos deseos sabe, en efecto, referir cualquier elección o rechazo a la salud del cuerpo y la serenidad del alma, porque eso es la conclusión del vivir feliz”⁶². Aquellos que no comprendieran las cualidades de la propuesta emancipadora lo hacían por ignorancia respecto a los fundamentos y argumentaciones del epicureísmo.

García Gual junto a Imaz consideran que:

Epicuro insiste en que el placer no es ilimitado, como decían los cirenaicos, y que cuando la carne (*sarx*) a veces no pone límite a sus deseos (y si la carne no pone límite a sus deseos es porque es *álogos*, «irracional»), será entonces la mente (*diánoia*), la parte racional del individuo, la que pondrá el límite (*péras*) el freno a unos deseos desmesurados, no sólo en cuanto a la intensidad, sino también en su duración, en previsión de futuros males⁶³.

El dominio de los deseos es pues, según anuncian los autores, racional —a pesar que el placer sea irracional—, es a través de la capacidad y hábito del individuo epicúreo para comprender la naturaleza de cada placer y deseo, la que le permite no solamente ejercer su razón e imponerla sobre la carne sino, además, disfrutar sin dolor plenamente. Además, como menciona Mas Torres, “la filosofía epicúrea no discrimina objetualmente entre los diferentes tipos de deseos, sino atendiendo a la modalidad de la conciencia desde la que se desea. Si se desea ser feliz, debe aprenderse a desear, no lo correcto, sino de forma correcta, como desea el sabio”⁶⁴, como ya proponía Aristóteles: lo que es adecuado, cómo es adecuado y con quién(es) es adecuado. El dominio de los deseos, en clave epicúrea, no se trata de un simple ascetismo empedernido que prive a los individuos de los placeres de la vida, sino de desear aquello que es conveniente para la armonía de los átomos de la mente y el cuerpo. La felicidad epicúrea no es realizable sin la *aponia* y la *ataraxia*, tal como indica Festugière: “La felicidad consiste en la *ataraxia*. La *ataraxia* tiene por condiciones primeras la limitación de los deseos —de donde el desapego

⁶¹ Onfray, M. (2002) *Teoría del cuerpo enam...*, *op.cit.*, p. 140.

⁶² DL X 128.

⁶³ García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía...*, *op.cit.*, p9. 86-87.

⁶⁴ Mas Torres, S. (2011) *Sabios y necios...*, *op. cit.*, p. 150.

de las riquezas y los honores y la firme confianza respecto de los dioses, el sufrimiento y la muerte. Esta confianza no puede obtenerse sino por el exacto conocimiento de la naturaleza”. El exacto conocimiento de la naturaleza que los epicúreos aseguran poseer en sus deliberaciones y el cual, para Onfray, no difiere con los avances técnicos y tecnológicos veintitrés siglos después.

4.1.5 *Make πόλις—κῆπος great again*

Onfray comprende las cualidades éticas y políticas del epicureísmo y las asimila de manera más completa que las del cinismo, Diógenes y compañía son demasiado radicales para la mediática vida francesa del autor y posiciona sus pretensiones en un aspecto más cercano al Jardín. Sin embargo, la vida en el Jardín no es cautivante para el autor francés, considera la adaptación de Lucrecio y la vida romana de epicúreos dentro de la *polis*. Sin embargo, para Epicuro, la vida en la comunidad epicúrea era crucial puesto que permitía el ejercicio de un filosofar que interviniera de manera positiva en la vida filosófica de los individuos.

Dentro de la *polis* —en el exterior del Jardín— coexistían las escuelas filosóficas contrarias y, según se sabe, algunos simpatizantes del epicureísmo que visitaban a la comunidad filosófica de manera esporádica, junto a los individuos que se encontraban absortos en las normas y convenciones sociales, vulnerables ante “la miseria intelectual de los grandes poderes que gobiernan, desconciertan y estrechan la vida individual, en el espacio de una colectividad aturdida, contrastada, decididamente con aquel filósofo que hoy se opondría también a los fabricantes de deseos «no naturales y no necesarios»”⁶⁵, según propias palabras de Lledó. En ese sentido la comunidad filosófica cobijaba y acogía dentro de una vida colectiva e íntima. Lledó, además, agrega la cuestión de los “fabricantes de deseos” a esos poderes que, dentro de su propia realización, requieren la represión de los individuos, sin embargo, como se verá más adelante, Epicuro no se opone de manera frontal a estos.

Durante el helenismo existía no solamente un ambiente desamparado y cambiante que llevó a diferentes filósofos a proponer sus propias escuelas (alejadas en mayor o medida con sus predecesores: Sócrates, Platón y Aristóteles) sino que, además, las condiciones evidenciaron las debilidades de la política para socorrer y cumplir sus promesas ante los individuos que integraban la *polis*. García Gual ve en esto una razón dentro del panorama epicúreo que dirige “la orientación de su pensamiento, sus consejos sobre la senda que lleva a la felicidad, resultan el más certero testimonio de cómo sintió la crisis política, la inseguridad y la brusca y constante sumisión del individuo a un mundo azaroso e irracional”⁶⁶.

⁶⁵ Lledó, E. (1987) *El epicureísmo. Una sabiduría ...*, op.cit., p. 10-11.

⁶⁶ García Gual, C. (2013) *Epicuro...*, op. cit., pp. 50-51.

La volatilidad de los cambios políticos y culturales resultaron en el cuestionamiento de la vida cotidiana y la forma en que los individuos obtuvieran una vida feliz y placentera, aunque esta no fuera dentro de la *polis* sino, en el *kípos*. Señala Lledó sobre la *polis* de la cual se desprendía Epicuro:

La religión de la *polis* que ceñía su liturgia a los impulsos de las necesidades concretas, a los deseos de los individuos como parte de una comunidad que daba cobijo a sus actos y que los convertía en símbolos, en lenguaje, quedó estilizada en los remotos gestos astrales, con los que el ciudadano sin ciudad, luchaba desesperadamente por convertirse en un ciudadano cósmico, en un «cosmopolita»⁶⁷.

El cosmopolitismo cínico apegado a la naturaleza y sus necesidades es contrastable con el cosmopolitismo individualista epicúreo que comprendía a la naturaleza y sus necesidades como parte del principio atómico y armonioso que corresponde a los individuos a través del placer correspondiente a su propia naturaleza. La religión señalada por el mismo filósofo español se oponía a ambos contrastes y, aunado con movimientos políticos que diluían a los ciudadanos, se mostraba incapaz de satisfacer e integrar a los individuos abandonados. Veintitrés siglos después la situación no ha favorecido a los individuos, Onfray comprende y sostiene esto, y las filosofías del helenismo, como se verá en el siguiente capítulo, han sido retomadas para confrontar una realidad social, económica y cultural que se impone e incrementa en cada momento. Otto añade astutamente que “la técnica es el testimonio más contundente de que el deseo y las necesidades humanas ya sólo tienen que ver con ellos mismos y los productos de sus habilidades [...] desde un principio el deseo de tener todo al alcance de la mano fue el origen de toda tecnificación”⁶⁸ y, si bien el usufructo onfrayano carezca de solidez o congruencia, es más adecuado atender la problemática señalada —con el deseo y el placer como territorios inhóspitos y minados— y la sed a la que ha respondido el éxito del autor francés dentro de los individuos del capitalismo tardío. En las coordenadas planteadas por Otto, el asfixiante avance técnico y tecnológico respondería a un sofocante deseo igual de angustiante. Ante una situación de este estilo, el usufructo onfrayano de Epicuro parece adecuado: limitar los deseos.

Epicuro, sin embargo, no se presenta como el mesías encargado de atender y encaminar al género humano. Epicuro atiende individuos, no masas. Onfray identifica las dificultades políticas en las que se encontraban los epicúreos y asume el mismo compromiso: quien tenga ojos para ver y oídos para oír, que vea y oiga. Para los individuos no hay una solicitud de *paideia* elaborada que no se encuentre encaminada al placer y la felicidad. Las injusticias y problemas de la sociedad en general no son de importancia para los individuos si estos se resguardan en el Jardín. García Gual considera que Epicuro

⁶⁷ Lledó, E. (1987) *El epicureísmo. Una sabiduría ...*, op.cit., p. 64.

⁶⁸ Otto, W. F. (2005) *Epicuro... op.cit.*, pp. 39-40.

“no postulaba que debiera arriesgar su tranquilidad [el sabio ni el epicúreo] intentando remediar los descarríos de la sociedad ni la torpeza de los más, alienados en un mundo de falsos ideales. No intentaba una subversión de los valores establecidos por medio de una revolución de masas, ni siquiera por una utópica ascensión al poder de los filósofos de su secta”⁶⁹. No resulta gratuito que mientras los cínicos compartían un compromiso político al permanecer en la *polis* para mostrar las carencias de las convenciones sociales, el epicúreo optaba por la seguridad del Jardín para resguardarse, aquellos que tuvieran un interés en integrarse eran recibidos con conocimiento exotérico que, más que atender los problemas de la sociedad, establecía los parámetros para aquellos que, ante esas contrariedades, encontrarán una comunidad que los abrigara. Establece adecuadamente Lledó que “los motivos de Epicuro son distintos de aquella utopía que mezclaba, como desesperado intento de arreglar los males de la *polis*, el sueño de la razón y el sueño de poder que, juntos, tal vez no produjesen monstruos”⁷⁰. Los monstruos de la *polis* no afectan al epicúreo en su comunidad filosófica, no es un salvador sino un aliado de los individuos que en la persecución y perpetuación del sueño de la razón, han fortalecido su Freddy Krueger.

Sin embargo, parece adecuado señalar que los epicúreos se oponen a las convenciones sociales solamente en la medida en que (re)producen dolor y perturbación en los individuos. Considero sumamente interesante la propuesta de Onfray precisamente por la forma en que, al recuperar el epicureísmo (y cinismo) lo hace a través de su lectura de las perversiones y manías de las convenciones sociales y la forma en que se replican en los individuos: a través del deseo y el placer. García Gual, añade, en resonancia con los deseos y placeres, la importancia —señalamiento omitido por Onfray pero del que podría suscribirse— del triunfo social o estereotipo de éxito, señala que Epicuro “al rechazar el triunfo social y la competencia en el empeño por ser el mejor, el viejo ideal de la ética aristocrática cantado ya por Homero rechaza una de las bases de la moral tradicional. A este sentir responde el famoso eslogan epicúreo del *lathe biosas*, «pasa desapercibido mientras vivas»”⁷¹. La discreción epicúrea, tomando la puntualización de García Gual, no se trata solamente de obtener tranquilidad y seguridad en la convivencia con los individuos, sino que, de manera más radical, es un desprendimiento —con aroma cínico— de las convenciones sociales en las aspiraciones del individuo, a través del placer adecuado y los deseos sobrios.

Desafortunadamente este eclipse epicúreo se despreocupa de los individuos ajenos a la doctrina así como de su felicidad para poder garantizar la realización propia dentro de una comunidad filosófica.

⁶⁹ García Gual, C. (2013) *Epicuro...*, op. cit., p. 83.

⁷⁰ Lledó, E. (1987) *El epicureísmo. Una sabiduría ...*, op.cit., p. 131.

⁷¹ García Gual, C. (2013) *Epicuro...*, op. cit., p. 78.

Onfray opta por dar un paso junto a Lucrecio y los epicúreos romanos que no se integraban en comunidades establecidas lejos de las ciudades. Strodach acusa que “el Epicúreo, con un poco de imaginación, podría fácilmente haber agrandado el concepto de dolor experimentado por *sí mismo* para incluir el dolor experimentado por otros como resultado de una injusticia personal y social”⁷², sin embargo, lo que pretende es ampliar la importancia y preocupación amistosa a todos los individuos, cuestión que, precisamente, pondría en peligro la propia seguridad de los individuos en la prosecución de su propagación total a las masas. La solución epicúrea funciona en individuos pero que, diluida, pierde su potencia. Onfray, dentro de su propuesta filosófica, tampoco pretende llevar su hedonismo a las masas sino a individuos perplejos y, en la medida de encontrarse junto a los demás individuos, replicar la propuesta epicúrea entre sí. Una amistad sincera, como se verá en los siguientes apartados, no una pretensión universal de compromiso con la humanidad. Como asegura García Gual, de manera incluso más radical, “Epicuro no va a subordinar la felicidad del individuo a la mejora de la sociedad, sino que la sociedad ha de ser utilizada como algo al servicio del individuo”⁷³.

La finalidad del filósofo de Samos es una comunidad filosófica identificable y comprendida bajo determinados parámetros que se espera se compartan, sin embargo, como ya se ha mencionado, se realizaba difusión de los preceptos más elementales para poder atraer a nuevos integrantes y, aunque la finalidad última del Sabio del Jardín no era precisamente esta sino la divulgación y aceptación de las nociones de convivencia entre los epicúreos. Cuestión que generó gran controversia, puesto que, hasta las Sentencias Vaticanas y los papiros herculanos, no se poseían textos de carácter esotérico⁷⁴ y que, sin embargo, no convocaba a las masas sino a los individuos. En este sentido, considera García Gual que:

Esta actividad del filósofo, que desenmascara los falsos valores, que denuncia las trampas alienantes de una sociedad envilecida y vana, no se presenta como revolucionaria, porque el destinatario del mensaje filosófico es siempre el individuo. Sólo a la persona que decide seguir ese camino le ofrece una senda para la liberación y la serenidad. No trata, en cambio de extirpar las causas sociales de esa alienación de los más⁷⁵.

Para Epicuro, en este sentido, su interés con el exterior y sus mensajes exotéricos se encontraba constituido a un llamado individual a la serenidad, que, sin embargo, posee cierto valor revolucionario, según corrige el mismo García Gual asegurando posteriormente que “este consejo de retirarse de la

⁷² Strodach, G. K. (1963) *The philosophy...*, op. cit., p. 84.

⁷³ García Gual, C. (2013) *Epicuro...*, op. cit., p. 244.

⁷⁴ “El gramático Aristófanes censuraba el lenguaje de Epicuro como léxis idiôtáte, «muy personal»” (DL X, 13 = 7 Nauck); “La crítica moderna coincide: Usener distinguía entre un Epicuro esotérico y otro exotérico [...] Para llegar a un público tan amplio, [a los tres órdenes recordados por Séneca respecto a Epicuro, señala el autor] Epicuro tenía que simplificar”

Mas Torres, S. (2011) *Sabios y necios...*, op. cit., pp. 73-74.

⁷⁵ García Gual, C. (2013) *Epicuro...*, op. cit., p. 72.

política, de rebelarse contra el servicio al Estado como tarea esencial de la vida social, hay, por otra parte, un principio revolucionario, si bien los epicúreos no pretenden generalizarlos a todos, sino tan sólo a los verdaderamente filósofos, los *happy few* del Jardín”⁷⁶. Una revolución individual que al tomarse la pastilla roja de Morfeo permite comprender las perversidades y perturbaciones replicadas por las convenciones sociales se procede a extraer a individuos del sistema pero no para oponerse en una confrontación violenta, en el sentido más banal de la expresión, sino ejerciendo otros tipos de mecanismos de resistencia. Onfray realiza usufructo puntual al respecto al momento de realizar las proyecciones de su propuesta filosófica puesto que, después del siglo XX, resulta evidente que el tiempo de las grandes filosofías armadas, ha mostrado su incapacidad de guerra. Una estrategia diferente pretende, para el filósofo francés, una consecuencia diferente.

Epicuro no se presenta como un desvergonzado filósofo en la *polis* ni un filósofo extraído en la reflexión política o, mucho menos, como un estratega militar que ha heredado una filosofía que le permita pensar en replantear la sociedad. Epicuro se ha dado por vencido y con él, Onfray. Epicuro ha optado por una comunidad con pretensiones y formas de relación basadas en criterios de una amistad leal fundada en nociones claras de deseo y placer, y Onfray junto a él. Epicuro ha optado por filosofar de manera distinta y Onfray lo ha secundado. Un filosofar que parte de,

El reconocimiento de la relatividad histórica de los valores, y entre ellos de la justicia, no lleva al epicúreo a la rebeldía o al inmoralismo, a la manera de los cínicos. El epicúreo vive en la ciudad y cumple formalmente sus deberes ciudadanos, aunque rechaza la ocupación política y se retira al Jardín, porque la amistad es algo mucho más libre y más auténticamente gratificador que el cumplimiento formal de la normativa legal. La justicia deja un vacío que la amistad puede llenar⁷⁷.

García Gual identifica claramente el vacío reconocido por el filósofo del Jardín y la forma en que la amistad busca parchar. El epicúreo se sirve de la ley para protegerse de las injusticias de los otros individuos y, para aquellas injusticias generadas por la ley y la misma sociedad, genera una amistad de la cual Onfray realiza usufructo. La amistad epicúrea era fundamental en el Jardín puesto que permite un ambiente en el cual, los individuos puedan resguardarse, dándose la seguridad y confianza necesarias para continuar a pesar de las injusticias externas. Para las injusticias que pueden ser cometidas a los epicúreos, la serenidad suficiente para soportarlas y, en su defecto, una amistad a la que socorrer. Para las injusticias que puedan ser cometidas por los epicúreos, una guía: “Epicuro había dicho que al culpable le resulta imposible permanecer tranquilo y confiar en su inmunidad, aunque su crimen permanezca

⁷⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 251-252.

oculto a los demás hombres”⁷⁸. No cometer injusticias por la tranquilidad propia y no por temor a la ley puesto que, la ley más estricta se encuentra en el interior del epicúreo en forma de vergüenza al realizarlas.

Este filosofar epicúreo tan similar a la medicina algunos la identifican con el psicoanálisis o, incluso, García Gual, lo entiende en términos psiquiátricos: “frente a una sociedad perturbada por la angustia, el temor y la servidumbre, el verdadero filósofo aparece como el psiquiatra que posee un potente fármaco en su razonar y actuar que le libera de la enfermedad colectiva y le conduce a la cordura, a la felicidad junto con la sabiduría [...] el filósofo no es sólo el buscador impenitente de una sabiduría para la vida, sino el que sabe vivir con su saber”⁷⁹. Encuentra el filósofo de Samos un deber de filosofar ya que ha encontrado la verdad para la vida feliz y, parte de su placer, se encuentra en compartir ese mismo placer con individuos capaces de habitar con *aponia* y *ataraxia* en una comunidad hedonista.

4.1.5.1 Comunidad moral hedonista y amistosa

El hedonismo propuesto por Onfray, como se ha desarrollado en los primeros dos capítulos, es un hedonismo móvil que permite a los individuos relacionarse dentro de la sociedad sin desatender sus deberes con la forma de organización aunque, sí en determinadas formas de relacionarse con los otros individuos. Onfray evade la desvergüenza cínica y se compromete con el epicureísmo —con el de Lucrecio si se requiere ser puntuales— sin embargo, en su usufructo omite diversos aspectos de la relación epicúrea al desterrarlos de un lugar específico, Onfray propone la vuelta a las grandes urbes con la posibilidad de poder sobrellevar los dolores y perturbaciones propias de la civilización. Mientras que Epicuro establecía su relación con los individuos externos al Jardín a través de precaución y meramente para relaciones indispensables, Onfray ya no cree en comunidades establecidas después del siglo XX.

Los epicúreos ven en el hedonismo de la comunidad filosófica la vía moral y adecuada para vivir plena y felizmente a pesar de lo estrepitoso del exterior. En el Jardín se practica una moralidad distinta a la de la *polis* y mientras para el filósofo francés el Jardín es utópico, para Epicuro era la única forma a través de la cual su moral pudiera consolidarse. Sigo la lectura de Strodach que asegura que “el hedonismo [epicúreo] procede a juzgar un acto como moral o inmoral no por los actos en sí mismos, ni por cualquier regla rápidas de comportamiento obtenidas, ni por los dictados de la razón, sino por la experiencia que produce, específicamente respecto a los sentimientos de placer y dolor”⁸⁰. La moralidad

⁷⁸ Mondolfo, R. (1979) *La comprensión del, op.cit.*, p. 284.

⁷⁹ García Gual, C. (2013) *Epicuro..., op. cit.*, p. 71.

⁸⁰ Strodach, G. K. (1963) *The philosophy..., op.cit.*, p. 75.

epicúrea responde a su canónica y epistemología de forma consecuente y no hay leyes externas de hombres o dioses, que se impongan dentro del Jardín.

La moralidad epicúrea puede dar la impresión de permitir actos perversos y, sin embargo, se encuentra blindada y asegurada a través de la importancia del gozar de los individuos, así como la amistad, no resulta gratuito que Schielling, citado por Otto, asegure que Epicuro “no es grande por su lado especulativo, sino por el moral”⁸¹. Nietzsche bien podría deberle a la moral de la comunidad epicúrea tanto como a los cínicos al momento de proponer una transvaloración del pensamiento y, a pesar de eso, Onfray parece no reconocer la posibilidad de llevar a cabo un proyecto de ese estilo más allá de ser portadores particulares de una moralidad distinta. La moralidad en el Jardín ofrecía una oposición a “una educación que, en lugar de desarrollar la autarquía y la libertad, nos esclavizaba con la angustia de tradicionales mitologías –las telarañas, que diría Nietzsche-, contradice su fundamental misión”⁸², según palabras de Lledó. Autarquía y libertad es parte del botín que el epicureísmo decía tener en su comunidad filosófica.

Asegura García Gual que:

Epicuro predica una moral relativa, en la que el bien no es algo en sí, trascendente, sino que está referido al placer humano, y deja de preocuparse por la consecución de un orden justo para la sociedad [...] niega la necesidad de la cultura y la educación como requisitos, y proclama la urgencia y la oportunidad en cualquier tiempo de filosofar⁸³.

Insiste el filólogo español en la identificación del placer como el bien dentro del epicureísmo. La sociedad le ha arrebatado el bien, como a un niño pequeño que, inocentemente cede un billete a cambio de cinco sin contemplar el valor del que poseía y de los entregados. La moral epicúrea propone una alternativa para despreocuparse de la sociedad y dedicarse a un filosofar que no se interese —como ocurría con Platón y Aristóteles— en la gran e imponente *polis*. Como sostiene Strodach, para Epicuro “un acto es moral si a la larga, todas las cosas siendo consideradas, produce en el agente un superávit de placer sobre el dolor; de otra forma es inmoral”⁸⁴. El placer como centro de la moralidad y el dolor como eje de la inmoralidad.

Las formas de acceder al placer —es decir, el gozar— en el hedonismo epicúreo tienen una estrecha e íntima relación, además, con el placer de los otros individuos —es decir, su gozar—. Además, como señala Epicuro: “Es mejor ser sensatamente desafortunado que gozar de buena fortuna con

⁸¹ Otto, W. F. (2005) *Epicuro... op.cit.*, p. 68.

⁸² Lledó en García Gual, C., Lledó, E. y Hadot, P. (2014) *Filosofía para... op. cit.*, p. 17.

⁸³ García Gual, C. (2013) *Epicuro..., op. cit.*, p. 57.

⁸⁴ Strodach, G. K. (1963) *The philosophy..., op.cit.*, p. 73.

insensatez”⁸⁵ añadiendo, de esta forma, la decisión voluntaria del dolor por encima del placer, en caso que este provenga de forma insensata. La insensatez, en clave epicúrea, se establece a través del placer o dolor que pueda ocasionar a otros individuos la realización del propio placer o dolor, tal como lo explica Onfray: “El interés por no perjudicarse el uno al otro funda, pues, la teoría del contrato epicúreo”⁸⁶. Dicha distinción resulta fundamental para comprender tanto al epicureísmo como el usufructo que realiza Onfray de él. Como se ha desarrollado en los primeros capítulos se comprende la forma en que el filósofo francés replica al heleno. En relación a esto, me refiero directamente a Onfray, quien asegura en ‘La escultura de sí’:

El goce deseado por uno debe imperativamente combinarse con el del otro. Un placer personal, sin el otro, puede rápidamente tornarse un placer a pesar del otro, contra el otro. El hedonismo es atención al goce propio al mismo tiempo que al del otro. El contrato ético reside en ese movimiento que oscila de uno a otro. El egocentrismo o el egoísmo sólo escuchan la voz del goce personal: mi placer y nada más. El hedonismo es dinámico y considera que no hay voluptuosidad posible sin consideración hacia el otro⁸⁷.

En este sentido se aprecia de forma contundente el usufructo que realiza del hedonismo epicúreo. Sin embargo, la preocupación con el otro —con quien se establece un contrato sinalagmático hedonista— que plantea Onfray difiere de la preocupación con el otro —epicúreo— sostenida por Epicuro. El goce de ambas partes, para ambos filósofos, es deseable y, sin embargo, Onfray pretende que esto sea llevado a cabo realizando una revalidación del placer entendido por el otro. Epicuro de manera astuta no pretende su relación con el exterior más allá de lo conveniente pero, no por eso se puede asegurar que se encuentre en una búsqueda del placer del otro sino, por otra parte, en una negociación o intercambio satisfactorio para ambas partes. Para relaciones realmente placenteras cuenta el epicúreo con su comunidad filosófica. Onfray considera que el encuentro con una voluntad diferente y, a pesar de no compartir los mismos parámetros o moralidad, llevan al placer en ambas partes. Sostiene el filósofo de Argentan: “Mi lógica es hedonista y no deja de serlo de un libro a otro. A menudo he precisado, pero nunca lo suficiente, que el imperativo categórico del hedonismo contemplaba el gozar y *el hacer gozar*”⁸⁸, una aspiración loable pero que podría pecar de ingenuidad al momento de no contar con un núcleo establecido que, si bien comparten placeres, podrían no compartir la importancia del placer así como la comprensión de los placeres a los que apuntar. Las mismas razones por las cuales

⁸⁵ DL X, 135.

⁸⁶ Onfray, M. (2002) *Teoría del cuerpo enam...*, *op.cit.*, p. 201.

⁸⁷ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 146.

⁸⁸ Onfray, M. (2011) *Política...*, *op. cit.*, p. 62.

Epicuro se alejaba de la sociedad deberían bastar a Onfray para afinar su hedonismo. Considero relevante, al respecto, el contraste a través de la lectura de García Gual:

Hay que huir de lo vano y fatuo en busca del hombre honesto que renuncia a adquirir poder y riquezas, que son -según Epicuro- el fruto de unos deseos vanos, ni naturales ni necesarios, sometiéndose con ellos al arbitrio del azar y a la locura de las masas, y que, en cualquier caso, siempre separan al individuo de su propio dominio. El sabio feliz es el autosuficiente, el que posee la *autarquía*, el dominio de sí mismo, ésa será la auténtica medicina que lo libere de placeres azarosos e inconstantes, raíz de futuros males; ese autodomínio le permitirá convivir en la ciudad y al mismo tiempo estar alejado⁸⁹.

La autarquía epicúrea, tal como sostiene García Gual, sirve al epicúreo para salir librado de su relación con los individuos y sus aspiraciones. Es a través del dominio de los deseos propios y la comprensión adecuada del placer que se alcanza la autarquía que aleja de los dolores y perturbaciones estando cerca de su borbollón y que acerca al dominio de sí estando lejos de la comunidad filosófica. Sin embargo, no resulta razón suficiente para que Onfray pudiera asumirse como epicúreo con la misma intensidad que aquellos que habitaban el Jardín. La autarquía no es la finalidad, como puede entenderse con los cínicos, sino que es, más bien, un complemento necesario para la relación del individuo en su cotidianidad —ya sea en el interior del Jardín o de la *polis*— que le permite estar alerta de aquellos que desean perversamente y que su placer los perturba. Onfray añade que,

hacer gozar apelaría ostensiblemente a una intención idónea, incluso a la realización de un hedonismo generalizado en el cual la voluntad de goce valdría, para el otro, como invitación a practicarla conmigo, en contrapartida. Gozar para regocijar y regocijarse. Aquellos que rechacen el efecto dialéctico se condenan a la mortificación, al resentimiento o, más específicamente, a la bajeza, a la mezquindad. El que se beneficia del dispendioso puede saldar su deuda llevando a cabo nuevos gastos. La magnificencia es un motor hedónico⁹⁰.

Onfray apela todavía a la bondad natural de los individuos que hacen el bien a quienes se los hicieron en primer lugar, loable pero utópico. Sin embargo, se reconoce la perspicacia de comprender en qué forma es que el hedonismo puede generar movimientos satisfactorios para quienes lo practican, sin embargo, Epicuro mismo no proyectó su umbral de placer a todos los individuos debido al gran peligro que ocasiona en la autarquía y seguridad del Jardín. Onfray parece apropiarse de los textos exotéricos a través de invitaciones personales de relacionarse con uno mismo y, aunque astuto, Epicuro con una comunidad epicúrea ya establecida marcaba una pauta distinta. Para Epicuro la amistad era sembrada y fortalecida dentro de una comunidad filosófica identificable que irradiaba placer para sus integrantes.

⁸⁹ García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía...*, *op.cit.*, p. 62.

⁹⁰ Onfray, M. (2014) *La escultura...*, *op. cit.*, p. 129.

Homero cuenta sobre Odiseo que decía: “Yo afirmo, en efecto, que no hay momento más placentero que cuando la alegría se extiende a todo el mundo, y los comensales a lo largo de una sala se deleitan oyendo al aedo, sentados en hilera, y a su alrededor las mesas rebosan de pan y carnes”⁹¹. Epicuro bien quisiera ser seguidor de Odiseo pero es consciente de la imposibilidad de llevar el placer extendido a todo el mundo y se conforma con una comunidad que unida por la amistad sea capaz de extender el placer entre sus integrantes y solamente con sus integrantes. “La amistad nos conduce a vivir en comunidad y a gozar de y con los amigos; es un remedio contra esa sociedad competitiva en la que vivimos, dominada sólo por unos lazos impuestos que tiene como única base el contrato y no el amor a los hombres”⁹² explica García Gual. Las imposiciones sociales entre individuos que no aspiran a disfrutar junto al otro son solucionadas con una amistad fortalecida con la vida filosófica en comunidad. Onfray en algunas partes parece pretender que se puede extender el placer a todo el mundo y en otros se conforma con hacerlo dentro de su círculo de amigos retomando la *oikeiôsis* del estoico Hierocles —omitiendo mencionarlo, dicho sea de paso—.

La amistad epicúrea quizás sea uno de las cosechas que mejor florecen dentro del Jardín, motivo que lleva a detractores a querer arrancar una parte tan eficiente y, además, difícil de consolidar en otras tierras. El usufructo de Onfray al respecto pretende nutrir su hedonismo con un trasplante aunque, la forma en la que lo realiza ocasiona que pueda ser percibido como unas flores en una maceta, ha olvidado las raíces o no ha conseguido nutrirlas. La amistad es la enredadera que unifica la comunidad filosófica, una afectividad fraternal que relaciona a los individuos —mujeres y hombres, esclavos y hombres libres, extranjeros y atenienses, jóvenes y ancianos por igual—. A pesar que, como bien menciona Festugière, “de modo general, puede decirse que todas las escuelas filosóficas antiguas se presentan como focos de amistad”⁹³. Las cualidades de la amistad epicúrea establecida en una comunidad filosófica que compartía más que el pan y el agua, más que charlas y cama, más que dominio del deseo y el mismo placer, el Jardín era más que la suma de todas sus partes, ni el espacio comprado para instaurarlo, ni el Sabio de Samos, ni los seguidores, constituían por sí solos a la comunidad filosófica.

Las relaciones interpersonales que se gestaban entre los discípulos y el maestro no eran la misma que la de un Antístenes que se negaba a aceptar a Diógenes pero que, posteriormente, asumiría el compromiso de quitar la niebla de las convenciones sociales en la *polis* en esta herencia socrática, no era la relación del escéptico donde el maestro fijaba su meta en establecer en el discípulo una duda sobre las certezas que tuviera sobre la naturaleza, tampoco era la elitista relación que se da en los aristotélicos

⁹¹ Odisea canto IX, 5-10.

⁹² García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía...*, *op.cit.*, p. 100.

⁹³ Festugière, A. (1960) *Epicuro y sus dioses...* *op.cit.*, p. 23.

donde el discípulo ha llegado con determinados conocimientos y solamente acude al maestro para dialogar y afilar su argumentación y conocimientos, ni era la relación estoica donde el maestro establece a la razón como el medio a través del cual el discípulo podrá diferenciar lo indiferente de lo preferible. La comunidad epicúrea era una charla entre amigos que compartían la certeza de querer vivir feliz y placenteramente a través de una verdad que fue identificada por el Sabio maestro Epicuro, resultaba poco interesante el compromiso con erradicar las opiniones vacías de la sociedad, acabar con las certezas hasta quedar solamente inmovilizado, el conocimiento por el conocimiento mismo y un diálogo sobre los modos de vivir plenamente y una argumentación sagaz al respecto y la distinción entre lo que uno posee control y aquello que se le escapa se encuentra centrada en los deseos y placeres.

Al hablar del viaje rastreo el usufructo epicúreo realizado por el filósofo francés, cito a continuación: “en el detalle del viaje, la amistad permite el descubrimiento de uno mismo y del otro”⁹⁴. La comunidad epicúrea es, en ese sentido, un espacio de viaje permanente, donde se descubre de uno y sus amigos en todo momento, donde la confianza en el otro es tan estable que lleva a una seguridad respecto a los pesares que puedan caer sobre los individuos, serán fácilmente resueltos por la comunidad. Los epicúreos están dispuestos a dar la vida por un amigo (si esto es necesario), cuestión radical que, en primer lugar, permite identificar el compromiso que se tiene con la propia comunidad filosófica y, en segundo lugar, deja en evidencia la imposibilidad de aplicar la filantropía cínica.

En la comunidad epicúrea se da una forma de relacionarse sumamente particular —respecto a sus coetáneos—, Bueno, quien se enfoca en familiarizar y contrastar al psicoanálisis con el epicureísmo, considera que: “Los maestros epicureos, respecto de sus discípulos, parecían tener relaciones muy distintas a las que mantienen los médicos psicoanalistas con sus clientes: los discípulos epicureos no son clientes (ocasionales); los maestros epicureos y sus discípulos forman una comunidad, celebran banquetes regulares”⁹⁵. Diferencia abismal no solamente con el psicoanálisis sino con aquellos cafés o talleres filosóficos, realmente hay un compromiso con el placer y felicidad de cada uno de sus integrantes que, en palabras de Onfray, se establece a través de: “El contrato hedonista, en este registro del sentimiento amistoso, implica una doble exigencia: querer la pulsión de vida y el trato único con aquellos que la quieren, evitar la pulsión de muerte y la relación con aquellos que la escogen”⁹⁶. Comunidades amistosas y hedonistas que requieren más de la seguridad del apoyo que brindan los amigos que, como anuncia Epicuro, del empleo real de su ayuda —para los epicúreos la amistad no se encuentra

⁹⁴ Onfray, M. (2016) *Teoría del v...*, *op. cit.*, p. 52.

⁹⁵ Bueno, G. (1981) *Psicoanalistas y epicúreos...* *op. cit.*, p. 15. Es el autor quien no coloca tildes a *epicúreos*.

⁹⁶ Onfray, M. (2002) *Teoría del cuerpo enam...*, *op.cit.*, p. 214.

desprendida de la utilidad y favores que puedan ser entregados por los otros, al contrario, la ausencia del sentimiento de poder solicitarla es la que identifica todavía cierto distanciamiento entre los amigos—.

La comunidad epicúrea se presenta como la instauración del epicureísmo como una posibilidad de vida diferente y se presenta a través de dos cuestiones fundamentales: la distinción del epicúreo respecto a los individuos de la *polis* —así como las convenciones mismas de la *polis*, sus deseos y placeres— y, además, la unión de los parías a través de la amistad que identifica sus actividades, deseos y placeres. Como anuncia Mosterín, “la comunidad epicúrea era sociedad aparte, vuelta de espaldas al mundo político y viviendo de acuerdo con sus propios principios”⁹⁷. Los principios parten desde un entendimiento diferenciado de la realidad que los lleva a perseguir y ser fieles a principios distintos a los de los ciudadanos de la *polis* y las otras escuelas filosóficas. Actualmente es reconocible que dicha actitud de darle la espalda al mundo es una acción política importante que establece una nueva política interior dentro del Jardín que siglos después visitaría Séneca y diría que era más parecido a un pequeño huerto.

Los miembros del Jardín, como ya se ha mencionado, eran de una pluralidad considerable para la época, lo mismo heteras que esclavos eran aceptados a filosofar junto al Sabio de Samos. Inclusive, para Lledó, “Epicuro llevó a cabo una verdadera revolución en la forma y sentido de sus enseñanzas e, incluso, en la variedad de sus oyentes”⁹⁸. Un contraste con las otras escuelas filosóficas —con excepción del cinismo pero, en mayor medida con las otras que modelarían por siglos, no solamente la forma de hacer filosofía sino la distinción de quiénes deberían filosofar— que llevaría a ser atacado como libertino u organizador de orgías cuando, en realidad, en palabras de Onfray, se trataba más bien, “como antídoto a la práctica filosófica platónica de esas épocas, Epicuro y los suyos procedieron de otro modo: el Jardín estaba abierto a todas y a todos, sin distinción de edad, sexo, cualidades sociales, cultura, ascendencia, sin intención de formar una élite destinada a ocupar lugares de privilegio en la sociedad”⁹⁹.

El epicureísmo como comunidad filosófica abierta era tan novedoso como incomprendido y asaltado, relata Diógenes Laercio, por ejemplo, que “a uno que le preguntó [a Arcesilao] que por qué de los otros filósofos algunos desertaban hacia la escuela de Epicuro, pero de los de Epicuro jamás, respondió: De los hombres, desde luego, pueden salir eunucos, pero de los eunucos no salen hombres”¹⁰⁰. Se puede tomar como hacían los epicúreos —al momento de ser llamados cerdos por la limitación del mamífero a levantar la cabeza de la tierra— esa afrenta como una posibilidad de mostrar orgullosos las

⁹⁷ Mosterín, J. (2007) *Helenismo...*, p. cit., p. 138.

⁹⁸ Lledó en García Gual, C., Lledó, E. y Hadot, P. (2014) *Filosofía para...* op. cit., p. 15.

⁹⁹ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, op.cit., pp. 73-74.

¹⁰⁰ DL, IV, 43.

virtudes del epicureísmo puesto que, al ser emasculado de los placeres que enloquecen al vulgo, se permite llevar sus deseos y vida de forma filosófica y que, una vez que se ha reconocido lo vacío de los placeres y deseos anteriores, es imposible volver a un estilo de vida limitado. Festugière¹⁰¹, por ejemplo, destaca que se trataba de la búsqueda de una libertad interior emancipadora, una vida *adésptos* (sin amo) que, una vez que la ciudad ha dejado de constituirse como dicho eje, el individuo se sitúa frente a la fortuna en dicho dilema. En ese sentido, los genitales podrían ejemplificar el amo del individuo que no asume dicha búsqueda y continúa permitiendo los arrebatos del azar y perturbaciones de la ciudad.

El usufructo de Onfray añade no solamente la ausencia de un amo, sino, además, la ausencia del estancamiento, aconseja liberarse “deseando el movimiento y ahuyentando todo lo que inmoviliza: la monogamia, la fidelidad, la procreación, la pareja, el matrimonio, la cohabitación”¹⁰². El hedonismo de Onfray pretende una movilidad que, desde mi lectura, le resta la seguridad y confianza pretendida por Epicuro al establecer el Jardín que obstruye las perversiones o enfermedades de la *polis*, filtrando voluntades similares —el filósofo francés parece relacionarse más con el cinismo en este aspecto—. La movilidad de Onfray se contrasta con la seguridad de Epicuro al establecerse en una comunidad filosófica estable, puntualiza Mosterín al respecto:

La única manera de encontrar la tranquilidad presente y la seguridad futura estriba en tener amigos y, a ser posible, vivir con ellos en una comuna de amigos, como la de Epicuro. Viviendo con ellos, podemos gozar de su compañía y amistad, podemos rememorar pasados placeres compartidos y podemos confiar en su amistad futura. La felicidad solo puede obtenerse en la vida privada, lejos de la política, la competencia y la ambición¹⁰³.

El filósofo español destaca que la felicidad depende precisamente de aquello con lo cual Onfray pretende reemplazar la comunidad epicúrea. Gozar de la compañía de individuos cuyas aspiraciones no son políticas ni ambicionan bienes exteriores innecesarios, individuos que vivan alejados de la competencia y, en su lugar, sean amigos en el sentido epicúreo —que identifican su gozar con el del otro y estarían dispuestos a dar su vida si eso permite a sus colegas la felicidad o tranquilidad—. Para Epicuro era fundamental la cercanía física con sus amigos y asegura que “quienes han tenido la capacidad de lograr la máxima seguridad en sus prójimos consiguen vivir así en comunidad del modo más placentero”¹⁰⁴ mientras que Onfray considera que veintitrés siglos después ya no es realizable una

¹⁰¹ Festugière, A. (1960) *Epicuro y sus dioses...* *op.cit.*, p. 7.

¹⁰² Onfray, M. (2002) *Teoría del cuerpo enam...*, *op.cit.*, p. 97.

¹⁰³ Mosterín, J. (2007) *Helenismo...*, *p. cit.*, p. 105.

¹⁰⁴ DL X, 154. Máxima XL

práctica similar y valora más la movilidad que la autarquía de una comunidad epicúrea que permita vivir conjuntamente del modo más placentero.

Para García Gual¹⁰⁵, el retiro de la vida pública para acogerse a un grupo reducido de amigos que filosofan se constituye como un aislamiento resignado en la búsqueda de la felicidad como si se tratara de la amputación de un miembro gangrenado. Existe cierta resignación al momento de establecer la comunidad filosófica para asegurar la felicidad de los miembros de dicha comunidad. Lledó, en oposición radical a la postura de García Gual y de Onfray, considera que la comunidad epicúrea como “esa comunidad de hombres «despiertos» que descubren la común tarea de fraternidad es, efectivamente, un proyecto que entonces debió parecer utópico, pero que después de veinte siglos se confirma como la única posibilidad de pervivencia y de sentido”¹⁰⁶. La diferencia entre los tres autores parece ser respecto a la actitud con la que el filosofar es llevado a cabo, para el filósofo español parece ser una solución radical, para el filólogo español es más una resignación y, por su parte, el filósofo francés, considera que ya no presenta una solución y que resultaría inútil resignarse puesto que, de la misma forma en que las puertas de la comunidad epicúrea estaban abiertas para los interesados, Onfray considera que ya no hay necesidad de pequeñas comunidades epicúreas establecidas en toda Roma sino en individuos móviles dispuestos a filosofar juntos en el —y a pesar del— capitalismo tardío.

4.1.5.2 Filosofar epicúreo

La filosofía representa para los epicúreos una forma de vivir placenteramente, vivir autárquicamente y un deber de llevar a cabo un proyecto emancipador. Mi lectura de Onfray sostiene que su proyecto filosófico hace resonancia directa al respecto de estos tres aspectos fundamentales para el epicureísmo, si bien realiza usufructo de Crates y los cínicos así como una adaptación y precisión de los valores epicúreos como Lucrecio, el filósofo francés es un heredero declarado del κῆπος epicúreo. Al aproximarse con diferencias evidentes del proyecto de los amigos de Filodemo de Gadara, llega a las mismas conclusiones apoyado no solamente por su lectura de pensadores materialistas y proyectos libertarios que ocurrieron entre la fundación del Jardín y el Covid-19.

Para los epicúreos el placer es el mayor bien que puede conseguir el individuo amarrado a una existencia de constitución material. Un placer distinto al establecido dentro de la sociedad ajena al epicureísmo, según Daraki y Romeyer-Dherbey, “se puede obtener el mayor placer incluso en una relativa indigencia. Lucrecio prestará a este tema su lirismo para persuadirnos, en el Segundo Libro de su *De rerum natura*, de la superioridad de una gira campestre, en compañía de amigos, comiendo

¹⁰⁵ García Gual, C. (2013) *Epicuro...*, *op. cit.*, p. 84.

¹⁰⁶ Lledó, E. (1987) *El epicureísmo. Una sabiduría ...*, *op.cit.*, p. 133.

«frugalmente» [...] sobre los festines fastuosos y superabundantes de los palacios de los reyes”¹⁰⁷. Un placer que se multiplica en compañía de amigos y que no depende, según el autor, ni en la abundancia o la suntuosidad del deseo satisfecho sino, al contrario, el mayor placer no depende de los bienes exteriores y su disfrute, bastará con el dominio de los deseos y reunirse con amigos para poder poseer la prudencia de satisfacerse del mayor placer.

Resultan más importantes para el epicúreo el placer adecuado y la comunidad con quién se comparte, García Gual añade que en términos epicúreos:

La filosofía, que es la medicina del alma, nos enseña a distinguir los verdaderos placeres, necesarios, de los vanos y superfluos, y también a rehuir la exageración. El placer y los deseos en todo momento han de ser moderados. La tranquilidad, la ausencia del dolor del cuerpo, es algo necesario para alcanzar la serenidad del alma (*ataraxía*); pero esa tranquilidad corporal se consigue con muy poco¹⁰⁸.

La relación entre la moderación del deseo y el placer tiene, por tanto, una relación con la expectativa que se tiene de lo deseado y el placer que se obtiene de él, asimismo, según el filólogo español, la serenidad que se obtiene de la comprensión de esto se encuentra ligada con la negación del dolor y la perturbación de la mente. Mientras que lo bueno, en clave de Epicuro, se obtiene con facilidad, lo malo resulta difícil de soportar y, además, de aproximarse a él.

Conviene añadir lo propuesto por Mosterín: “si uno tiene apetitos sexuales y puede satisfacerlos sin enamorarse, ni violar las leyes, ni gastar su dinero, ni perjudicar su salud (ni a su digestión), no hay inconveniente en hacerlo. El mismo Epicuro tenía relaciones sexuales esporádicas y desapasionadas”¹⁰⁹. Los apetitos sexuales acompañados del amor, en contra de las restricciones de las leyes, acompañados de un gasto económico o de un riesgo en la integridad física del individuo deben ser evitados a toda costa. Epicuro, según sostiene el mismo autor, no aconsejaba reprimir los apetitos sexuales, puesto que él mismo entendía las perturbaciones que eso ocasionaba, sin embargo, comprendía, a su vez, que en la mayoría de ocasiones resultan una mayor fuente de dolor o perturbación según se vaya refinando o pervirtiendo el sencillo placer de eyacular o el deseo de compartir la corporalidad con otro individuo. Onfray hace eco de Epicuro y añade que,

el deseo y el placer pueden esculpirse ¿Cómo? Dando radicalmente la espalda a las desventajas del deseo amoroso y accediendo a los placeres simples y fáciles de la pura voluptuosidad, convertida en voluptuosidad pura: evitar el amor no significa renunciar

¹⁰⁷ Daraki, M. y Romeyer-Dherbey G. (2008) El mundo helenístico... *op. cit.*, p. 63.

¹⁰⁸ García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía...*, *op.cit.*, pp. 89-90.

¹⁰⁹ Mosterín, J. (2007) *Helenismo...*, *p. cit.*, p. 100.

a los goces que procura, sino al contrario, aislar las ventajas y los inconvenientes, y luego desear las primeras y descartar los segundos¹¹⁰.

Es parte fundamental del filosofar epicúreo este rechazo de los deseos vacíos y el acceso a placeres que permiten a los individuos acceder a la serenidad, de esta forma no se trata, como asegura el filósofo de Argentan, de renunciar o privarse de determinados goces sino que, realmente, es el acto prudente de desear lo que conviene y dejar de lado las complicaciones de una imprudencia encadenada a perturbaciones y dolores para el individuo. Además, una parte fundamental, según se ha repetido, consiste en gozar junto al amigo, lo cual condimenta la moralidad epicúrea y que, según Strodach “la justicia es buena solamente porque esta conduce a la serenidad, el supremo valor epicúreo. Si yo no interrumpo la felicidad de otros actuando injustamente, la experiencia muestra, generalmente hablando, que yo tengo la tranquilidad de saber que ellos no perjudicaran mi felicidad”¹¹¹. Sin embargo, tampoco puede asumirse que la única razón para no actuar injustamente en contra de la felicidad de los otros individuos sea el respeto a la felicidad propia, como asegura Strodach, considero que, si bien existe una importancia mayor en la autarquía del placer, además, siguiendo a Onfray, el placer propio acompañado del placer del otro es multiplicado —no resulta gratuita la relevancia de la amistad en la comunidad epicúrea—.

La autosuficiencia es, sin embargo, uno de los pilares al momento de filosofar epicúreo, resulta de suma importancia el consejo de Epicuro a sus discípulos sobre la posibilidad de vivir como Dios entre los hombres —ζήση δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις¹¹²—. El dios epicúreo vivía placenteramente lejos de la opinión y vida de los individuos además de tener la capacidad que su placer depende solamente de sí mismo, cualidad que Epicuro recomendaría a Meneceo y sus coetáneos. Considero que se trata de los pasos elementales para poder seguir el consejo del filósofo de Samos: la satisfacción sencilla de las necesidades y la imperturbabilidad del exterior.

Respecto a la satisfacción de las necesidades considero adecuado comenzar por entender lo propuesto por Lledó¹¹³ respecto a que no es una cuestión de reducir la vida a su elementalidad —como el hibernar del oso en invierno— sino de comprender su relevancia y entregarle la prioridad que le corresponde. Me permito citar a García Gual:

¹¹⁰ Onfray, M. (2002) *Teoría del cuerpo enam...*, *op.cit.*, pp. 96-97.

¹¹¹ Strodach, G. K. (1963) *The philosophy...*, *op.cit.*, p. 83.

¹¹² “Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τοῦτοις συγγενῆ μελέτα πρὸς σεαυτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς πρὸς τε τὸν ὅμοιον σεαυτῶ, καὶ οὐδέποτε οὔθ’ ὕπαρ οὔτ’ ὄναρ διαταραχθήση, ζήση δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῶ ζῶν ἀνθρώπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς” (DL X, 135). La traducción de García Gual (p.618) es: “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**. Pues en nada se asemeja a un mortal el hombre que vive entre bienes inmortales”.

¹¹³ Lledó, E. (1987) *El epicureísmo. Una sabiduría ...*, *op.cit.*, p. 115.

La clave para la serenidad de ánimo está a nuestro alcance, gracias a la fácil satisfacción de las verdaderas urgencias, las naturales y necesarias, mientras que todo lo demás puede ser apreciado como una propina, un lujo que el destino nos ofrece y que el filósofo puede aceptar cuando se le ofrece y que no va a reclamar si no se le da¹¹⁴.

Contrario a lo propuesto por los restaurantes del capitalismo tardío, la propina no es obligatoria. Epicuro propone, según García Gual, asumir todo aquello que no sea propio de la necesidad —y de esta forma construye el individuo su autarquía— como una propina, un extra que colorea la actividad realizada —es decir que no es el objetivo final— y que puede ser dejada sobre la mesa, tomada o dividida. Como asegura, a su vez Otto, es una cuestión de saber “escuchar la voz amena de la naturaleza, aprender a escuchar lo que ella pide y espera de la materia y el espíritu. Esta voz natural hace resonar la vacuidad que esconden las ambiciones, los bienes materiales y el poder, y nos guía sabiamente hacia la vida de la autosatisfacción”¹¹⁵. Cuestión que, en lo que respecta a Onfray no resulta tan apremiante y que propone una vida capaz de disfrutar más propinas que las que aceptaría Epicuro, por decirlo de alguna manera.

La autarquía epicúrea, por otra parte, la entiendo a través de Romeyer-Dherbey y Daraki que sostiene que “el hombre epicúreo es como una ciudad asediada que se encierra dentro de sus muros [...] Como un fortín elevado al que no llegan las olas, ni tan siquiera el viento”¹¹⁶. Es un fortalecimiento de las necesidades y las expectativas del exterior lo que lleva al epicúreo a volverse inalterable por los azotes o azares impredecibles. Es oportuno señalar que dicho paso es dado a través del aislamiento político en la comunidad filosófica alejada simbólicamente, material e ideológicamente de la sociedad, sintetizan García Gual e Imaz que “Epicuro defiende la absoluta retirada de la política. El sabio no debe meterse en política, ni de una manera práctica ni tampoco teórica. Si la *ataraxía* era necesario al sabio, también lo será la *autárkeia*, la autosuficiencia, el liberarse de los problemas de la ciudad para sentirse completamente libre”¹¹⁷. Cuestión que Onfray refina, como se verá en el siguiente apartado, acompañado de Lucrecio.

Diógenes Laercio tuvo a bien transcribir *in extenso* tres cartas de Epicuro destinadas a tres discípulos diferentes donde desarrollaba las nociones básicas de tres cuestiones básicas de la doctrina epicúrea —que además que conformar un resumen sencillo que permitiera la memorización de la misma, se puede asumir su carácter exotérico— la que va dirigida a Meneceo y que corresponde a la ética comienza aconsejando:

¹¹⁴ García Gual, C. (2013) *Epicuro...*, *op. cit.*, p. 232.

¹¹⁵ Otto, W. F. (2005) *Epicuro... op.cit.*, p. 15.

¹¹⁶ Daraki, M. y Romeyer-Dherbey G. (2008) *El mundo helenístico... op. cit.*, p. 59.

¹¹⁷ Epicuro García Gual, C. (2013) *Epicuro...*, *op. cit.*, p. 91.

Nadie por 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. Así pues, hay que meditar lo que produce la felicidad, ya que cuando está presente lo tenemos todo y, cuando falta, todo hacemos por poseerla¹¹⁸.

El maestro de Meneceo establece solamente iniciar su exhortación cuatro veces el filosofar, siendo la última un imperativo “φιλοσοφητέον” (deben filosofar), dicha obligatoriedad se encuentra establecida en relación directa con su consecuencia favorable para los individuos que lo realicen. Sin embargo, previo a dicha instrucción hay dos tipos de individuos que pueden verse favorecidos: el joven y el anciano. Epicuro abre la filosofía para los individuos indistintamente de su edad puesto que pueden favorecerse del filosofar de manera similar: el primero no llega temprano y el segundo no llega tarde a la salud de su alma, lo que, en términos epicúreos sería entendido como una buena disposición del deseo y el placer. El alma para los epicúreos estaba, insisto, constituida de átomos superfinos que atravesaban el cuerpo y la salud de estos átomos tiene una relación con su propia naturaleza armoniosa —no invadida por dolores o perturbaciones—. De esta forma es que Epicuro les aconseja aproximarse sin pretextos a su propia felicidad, que se identifica con la salud de su alma y posteriormente invita a la reflexión de la naturaleza de la felicidad que, entendida en términos epicúreos, es la causa del movimiento de los individuos —“cuando está presente lo tenemos todo, y cuando falta, todo hacemos para poseerla”—.

Acompañado a esto encuentro el consejo del deber filosofar acompañado de valores distintos para los individuos en diferentes niveles de juventud puesto que, según dice, la filosofía permite rejuvenecer al viejo con el recuerdo de bienes pasados y el joven obtenga la serenidad respecto a su futuro. Se trata, pues, de un deber de filosofar para el individuo que lo practica y que, a pesar de ser la misma actividad, será encaminada a través de las necesidades y disposiciones favorables para cada uno. Para Epicuro el filosofar entrega la salud del alma, que en caso del joven es la serenidad respecto al futuro y para el viejo es la rememoración del bien vivido en el pasado, es decir que, para ambos, es una cuestión de comprensión del momento presente que pueda evitar ansiedades y temores sobre el futuro o remordimientos y culpas en el pasado, es decir, la imposibilidad de vivir plenamente el placer.

¹¹⁸ “Μήτε νέος τις ὦν μελλέτω **φιλοσοφεῖν**, μήτε γέρον ὑπάρχων κοπιάτω **φιλοσοφῶν**. οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδεὶς ἐστὶν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον. ὁ δὲ λέγων ἢ μήπω τοῦ **φιλοσοφεῖν** ὑπάρχειν ὥραν ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὥραν ὁμοίως ἐστὶ τῷ λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μὴ παρῆναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι. ὥστε **φιλοσοφητέον** καὶ νέω καὶ γέροντι, τῷ μὲν ὅπως γηράσκων νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς διὰ τὴν χάριν τῶν γεγνότων, τῷ δὲ ὅπως νέος ἅμα καὶ παλαιὸς ἢ διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων· μελετᾶν οὖν χρὴ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν, εἴπερ παρούσης μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπούσης δὲ πάντα πρᾶττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν” (DL X, 122) Las cursivas y negritas son mías y la traducción empleada es de García Gual.

El deber de filosofar responde, por tanto, a la posibilidad de vivir placenteramente sin perturbaciones y dolores que alejen del adecuado funcionamiento armonioso de los átomos de la mente. La felicidad, en términos epicúreos, es una consecuencia del filosofar. En estos términos, añadido a la lectura de Onfray sobre el epicureísmo la importancia del deber de filosofar, puesto que aunque no lo deja claro puntualmente, considero que es consciente de este imperativo puesto que comprende, en sus propias palabras, que “filosofar es hacer viable y vivible la propia existencia allí donde nada es dado y todo debe ser construido. Con un cuerpo sufriente, enclenque y achacoso, Epicuro construyó un pensamiento que le permitió vivir bien, vivir mejor. Al mismo tiempo nos propuso a todos una nueva modalidad de existencia”¹¹⁹. El filosofar, entendido por el filósofo francés en usufructo epicúreo, es una posibilidad de supervivencia y de creación placentera aunque las condiciones no se encuentren inclinadas a favorecerlo. De esta forma se añade no solamente las enfermedades de Epicuro sino, además, las enfermedades de la sociedad helenística, para lo cual, señala García Gual, Epicuro aconseja actuar de igual forma que con un cuerpo demacrado: “Para Epicuro el filosofar se define como la búsqueda de un remedio contra la confusión de su época”¹²⁰. El remedio mencionado por el filólogo español no es distribuido y esparcido en el aire para curar dicha confusión, más bien se presenta como una actividad y actitud frente a la cual el individuo se atiende a sí mismo y de la cual no es posible socorrer a quien no conoce la confusión en la que se encuentra. Debido a esto es que, dentro de la comunidad epicúrea, es fundamental comprender la problemática a la que se enfrentan los individuos: radicada principalmente en el uso y comprensión equivocada del placer. Gosling y Taylor añaden al respecto que “la labor de la sabiduría era eliminar esos deseos (y sus concomitantes placeres enteramente; mientras que a lo largo que sean sentidos, la teoría está comprometida en apoyarse en el placer que es ocasionado como bien”¹²¹.

Tanto la sabiduría como el filosofar epicúreos se encuentran al servicio de la felicidad placentera de los individuos. La totalidad de la actividad filosófica, la comunidad epicúrea y las disertaciones sobre la realidad y las formas de conocerla así como el relacionarse amistosamente de los individuos se encuentra destinada completamente comprometida con la realización de los individuos de forma feliz y placentera, en este sentido Mosterín señala que “la filosofía carece de valor si no ayuda directamente a los humanos a conseguir la felicidad, es decir, a mitigar sus dolores y preocupaciones”¹²². Con lo cual recuerda la cualidad negativa del placer dentro de la teoría epicúrea. Dicha característica sirve para

¹¹⁹ Onfray, M. (2013) *La fuerza...*, *op.cit.*, p. 71.

¹²⁰ García Gual en García Gual, C., Lledó, E. y Hadot, P. (2014) *Filosofía para...* *op. cit.*, p. 42.

¹²¹ Gosling, J.C.B. y Taylor C.C.W. (1984) *The greeks on...* *op. cit.*, p. 408.

¹²² Mosterín, J. (2007) *Helenismo...*, *p. cit.*, p. 60.

enfatar en la prudencia propuesta por Epicuro, quien asegura que “el mayor bien es la prudencia [...] porque enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir con placer”¹²³. El placer entendido como ausencia de dolor y perturbaciones se debe a una vida justa, honesta y sensata, aconseja el maestro de Heródoto que no se cometan injusticias, no ser un individuo desleal o desmesurado puesto que parece identificar esto como causas de dolor y perturbaciones futuras. El individuo que desee vivir placenteramente —poseer salud en su alma— debe dedicar su vida a la edificación de una vida alejada del dolor y las perturbaciones, vivir sensata, honesta y justamente es el atajo hacia su realización.

La actividad filosófica propuesta por el filósofo de Samos se encuentra plenamente identificada con una comunidad filosófica que se dedica a filosofar de manera distinta de sus predecesores que todavía contemplaban la actividad política de la *polis*. Aseguran Imaz en compañía de García Gual que para los epicúreos “filosofar no será ya cuestión de madurez que se alcanza al final de una vida dedicada al estudio, tras la *paideía*, sino que es una «actividad» encaminada a curar las enfermedades del alma”¹²⁴. De forma similar a la actitud cínica sobre la *paideía* es que los habitantes del Jardín se aproximan a la cultura solamente como vías de validar o reforzar su filosofar placentero. Al respecto, me atrevo a complementar junto a García Gual que sostiene que “para Epicuro la filosofía es, mucho más que un teorizar y un saber objetivo, una actitud personal, una actividad que proporciona felicidad a la vida; que, a la manera de las medicinas al cuerpo, aporta salud al alma. Filosofar es, no un lujo, sino una urgencia vital en un mundo caótico y alienante”¹²⁵. Establece el filólogo español la urgencia de filosofar para el filósofo del Jardín, la salud del alma es un logro personal que debe desbloquear cada individuo en una sociedad que se opone a que lo obtenga.

Onfray se suscribe a la urgencia vital del filosofar en Epicuro y propone dedicar la vida cotidiana a una educación que aproxime a la salud del alma propuesta por el filósofo del Jardín, asegura que “cuando la filosofía se vuelve popular produce efectos en lo real, se simplifica, abandona su complejidad, su delicadeza, en provecho de una patente rusticidad. Lejos de la letra, el espíritu sopla donde puede”¹²⁶, sacar la filosofía de las aulas y un filosofar no pasivo sino activo, simple pero útil, alejado de complicadas oraciones que no añaden nada a la salud del alma. Y si bien, como se ha demostrado, realiza un usufructo a veces discreto y en otras se suscribe más formalmente a la ética epicúrea, Lucrecio le permite, como se verá a continuación, hacerlo de esa forma.

¹²³ DL X, 132. Similar a la máxima capital V que añade: “Quien no tiene esto a mano, no puede vivir con placer”.

¹²⁴ García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía...*, *op.cit.*, p. 83.

¹²⁵ García Gual, C. (2013) *Epicuro...*, *op. cit.*, p. 69.

¹²⁶ Onfray, M. (2002) *Teoría del cuerpo enam...*, *op.cit.*, p. 142.

4.2 Lucrecio (Lucretius) y el epicureísmo

«Se refería al que debe ser Ciguri y que es Dios, pero no se llega a él sin haber atravesado un desgarramiento y una angustia, tras lo cual te sientes como regresado y transportado al otro lado de las cosas y dejas de comprender el mundo que acabas de abandonar».

A. Artaud, *Le rite du Peyotl chez les Tarahumaras*

4.2.1 Precisiones romanas

Es preciso comprender las pautas a través de las cuales Onfray realiza el usufructo correspondiente a Epicuro, ya se han mencionado las aproximaciones que realiza al epicureísmo, de qué forma es que orbita como lo hace la Tierra al Sol —con cierta inclinación, se aleja y aproxima ocasionando consecuencias en su sistema— sin embargo, considero que un paso incomprendido de la relación de Onfray con las escuelas filosóficas del helenismo como los filósofos que no formaban parte del Jardín, tanto a los cínicos como en mayor o menor medida a los seguidores de Zenón de Citio se da a través del criterio con el que Tito Lucrecio Caro retoma a Epicuro.

No estoy asegurando con esto que Lucrecio sea como su discípulo más famoso quien replanteó los preceptos epicúreos y abrió la posibilidad de un filosofar distinto, más bien, sería como la relación de Antístenes con Sócrates o, en menor medida, como la de Diógenes con Antístenes: comprendiendo la herencia recibida, precisando aspectos fundamentales y apretando los tornillos de la doctrina filosófica. En este sentido, la lectura de Lucrecio refresca a Epicuro —quien a pesar de sobrevivir su pensamiento con diversas escuelas filosóficas cientos de años después— se renueva en Roma concretando un epicureísmo que establecería no solamente la primera interacción de Onfray con el epicureísmo sino que, además, el dogmatismo suave heredado a través del poeta romano. El Lucrecio que Taylor y Gosling aseguran que “estaba más preocupado por la filosofía natural de Epicuro y [que] daba muy poca atención al aspecto ético [...] Lucrecio mostró solamente falta de interés respecto al contraste entre los placeres cinéticos y los catastemáticos, o entre los placeres sensoriales y el bien”¹²⁷ es el mismo que para Mas Torres que “investiga el amor de manera fisiológica: para liberarnos del error y alcanzar la tranquilidad del alma, con tanta frecuencia perturbada por la pasión amorosa, hay que *ejercitarse* en pensar el amor en términos de biología sexual, al margen de toda mitología y de cualquier consideración de índole extrafísica”¹²⁸. Onfray identifica la forma en que el filósofo romano hace usufructo de Epicuro, como

¹²⁷ Gosling, J.C.B. y Taylor C.C.W. (1984) *The greeks on... op. cit.*, p. 385.

¹²⁸ Mas Torres, S. (2011) *Sabios y necios...*, *op. cit.*, p. 77.

menciona Gosling y Taylor, con un interés identificado de la doctrina del filósofo de Samos o, como considera Mas Torres, a través de una exploración que permitiera precisar y fortalecer a la comunidad epicúrea a través de la concreción de términos fisiológicos. Lucrecio respondía al deber filosofar establecido por Epicuro: erradicar el temor de los individuos, alejarlos del dolor y las perturbaciones para vivir placenteramente.

Como atento lector de Epicuro, Lucrecio realiza especificaciones desde un aspecto físico y canónico de la doctrina epicúrea que permitan servir a un hedonismo emancipado(r). El filósofo francés no solamente permite en su saga de libros ‘Cosmos’, hacer mención extensa de la construcción lucreciana sino que, finaliza agregando que “por mi parte, no puedo sino sorprenderme ante tanta presciencia en un filósofo que solo disponía de su inteligencia para establecer estas proposiciones que la ciencia contemporánea confirma”¹²⁹. Lo cual permite comprender el desinterés que tenía en las explicaciones realizadas por el maestro sabio y enfocarse en las intuiciones que, según Onfray, son tan lúcidas como la ciencia contemporánea ha demostrado. Se trata en este aspecto de un Onfray lucreciano más que un epicúreo, no solamente dedicando a realizar usufructo del filósofo de Samos sino haciéndolo a través del filósofo suicida de Roma. Resulta evidente, para este punto, que Onfray llegue a asegurar que:

Lejos de la opinión, de la civilización, de la cultura dominante y de las costumbres establecidas, el sabio lucreciano domina su deseo sin ser poseído por él, doma su carne y no es dominado por ella, trata de hacer cuanto se pueda y de ser lo menos *deseado* posible. La fisiología materialista y la física atomista desembocan en los claros éticos donde el filósofo dispone plenamente de sí mismo¹³⁰.

Onfray hace usufructo de Epicuro a través de la lectura detenida de ‘*De rerum natura*’, deja las especulaciones realizadas por el sabio del Jardín como una forma limitada de establecer las bases materialistas para aproximarse a una vida placentera, donde además, a modo de Lucrecio, no se complica con las distinciones y centra su objetivo en el modo de vida filosófico. Onfray se apoya fuertemente en el epicureísmo romano de Lucrecio para sostener la posibilidad de habitar del epicúreo dentro de la ciudad. Lucrecio apela a la ascesis epicúrea a través de la comprensión de los deseos y placeres a través de la materia y la forma en que estos permiten imponerse más allá de las convenciones sociales. El filósofo francés comprende de forma más refinada y profunda a Epicuro a través del filósofo romano, para dejar en evidencia esto me atrevo a volver a citar al filósofo francés quien asegura que:

¹²⁹ Onfray, M. (2018) *Cosmos...*, op. cit., pp. 326-327.

¹³⁰ Onfray, M. (2002) *Teoría del cuerpo enam...*, op.cit., p. 98.

El deseo modifica la perspectiva de lo real, lo deforma, lo tuerce. En su fisiología del deseo amoroso, Lucrecio pone en evidencia esta dinámica y anuncia el movimiento ineluctable e inevitable que conduce a la catástrofe. Desde luego, la turbación proviene de los simulacros, que actúan sobre los nervios, meten en barrena la carne, hinchan las venas y luego piden esparcirse [...] Allí donde actúan simulacros y partículas atómicas antiguas, los paladines del hombre neuronal y de la biología de las pasiones hablan de neurotransmisores y feromonas¹³¹.

Lucrecio establece, en lectura de Onfray, un astuto usufructo de Epicuro al mismo tiempo que fortalece al epicureísmo con intuiciones sobresalientes en el aspecto material de la existencia de los individuos. El deseo y el placer se establecen de forma más precisa dentro de la fisiología con la cual, Onfray realiza un usufructo al epicureísmo y se permite alejar del dogmatismo requerido para habitar en el Jardín, Epicuro conocía la meta y el entrenamiento necesario para realizar la carrera pero Lucrecio es quien complementa con un usufructo actualizado y no hermético. Onfray retoma la invitación y renueva al epicureísmo —y al cinismo en menor medida— tal como lo haría Lucrecio en Roma antes de suicidarse.

Lo dicho se refuerza a través de Mas Torres quien asegura que “Lucrecio está convencido de la verdad de las tesis de Epicuro al que considera un bienhechor de la humanidad: el poeta se impone la tarea de difundir estas verdades” de la misma forma en que Onfray lo realiza y, sin embargo, continúa Mas Torres: “Las necesidades e inquietudes religiosas de Lucrecio no eran las de Epicuro. La invocación a Venus al comienzo del *De rerum natura* habla a favor de esta diferencia. En esta divinización de la naturaleza creadora en la figura de la diosa se descubre una rara intensidad religiosa ajena al espíritu epicúreo”¹³². Onfray realiza un usufructo lucreciano del helenismo, comprendiendo las necesidades e inquietudes del capitalismo tardío que lo llevan a hablar en contra de las religiones judeo-cristianas, apelando al cerebro y sinapsis, apoyando la liberación del género femenino, considerando nociones de amor distintas, etc.

Cito a Onfray:

Nietzsche tenía razón al decir que uno tiene la filosofía de su propia persona: el de Epicuro fue el pensamiento de un hombre enfermo, frágil, de cuerpo débil, corroído por los cálculos renales extremadamente doloroso [...] Por eso su hedonismo es ascético, austero, mínimo y se define ante todo por la ausencia del dolor. Negarse a satisfacer todos los deseos, salvo los del hambre y la sed, y después hacer de esta satisfacción la paz del cuerpo [...] El epicureísmo romano, por su parte, da la espalda a su fórmula griega [...] A Lucrecio no le gusta definir la ataraxia solamente como la satisfacción de los deseos naturales y necesarios. Propone que todo deseo sea satisfecho, salvo cuando hay que pagarlo con un desplacer superior a lo que supondría renunciar a aquel deseo¹³³.

¹³¹ Onfray, M. (2002) *Teoría del cuerpo enam...*, op.cit., p. 92.

¹³² Torres, S. (2011) *Sabios y necios...*, op. cit., p. 157-158.

¹³³ Onfray, M. (2018) *Cosmos...*, op. cit., pp. 264-367.

Junto a Lucrecio, Onfray se permite ajustar las nociones de deseo y placer que respondían más a las disposiciones del sabio de Samos. Tanto Lucrecio como la vida romana ofrecían un abanico de deseos que pudieran ser satisfechos sin la necesidad de caer en el dolor y, de manera más radical, mientras que el placer catastemático, si bien seguía siendo el bien más elevado, se abría la posibilidad de que el placer cinético fuera una desviación agradable para el individuo. Epicuro los desaconsejaba en la medida en que ocasionaban dolores y perturbaciones pero, tanto Lucrecio como Onfray, asumen que dicha situación era realizable. Considera Onfray¹³⁴ que la libido de Epicuro que limitaba los deseos deseables —los deseos naturales y necesarios— junto al de los animales era favorable para alguien con una constitución física como la de él, sin embargo, cuando a los 17 años leyó a Lucrecio (y con él, su primera aproximación al epicureísmo) se percató de no tener la misma débil salud que el filósofo de Samos y, entonces, Lucrecio parecía más adecuado puesto que no prohíbe la sexualidad mientras que no traiga consigo dolores o perturbaciones para el individuo. Precaución necesaria y astuta de Lucrecio retomada por Onfray.

Cito nuevamente a Onfray:

En él [Se refiere a *De rerum natura*] descubrí un pensamiento materialista ateo, una ética pragmática, una manera eficaz de poner en evidencia la falsedad y un claro desdén por la condena eterna y el pecado, la falta y la mortificación, el infierno y la culpabilidad. Lucrecio enseña una moral de la pacificación consigo mismo y el reencuentro con la propia sustancia atómica. El epicureísmo me demostraba que un pensamiento que estuviera más allá del cristianismo era posible, y el poema del filósofo latino enseñaba una ética sin Dios [...] hacía falta una ética de recambio, un pensamiento pagano¹³⁵.

De la misma forma que Epicuro dedicó su vida a descubrir los misterios del hedonismo y luego murió, Lucrecio retomó la tarea para después suicidarse, ahora es turno de Onfray. El filósofo de Argentan realizó usufructo de Lucrecio para curarse a sí mismo de la enfermedad del cristianismo y siguió a Epicuro hasta donde le fue posible y, en su defecto, se sirvió del cinismo y del epicureísmo romano para poder estructurar no solamente su pensamiento sino su modo de vida y su proyecto filosófico.

El epicureísmo de Lucrecio está sustentado en un dogmatismo suave, mientras que en el Jardín la comunidad filosófica había sido iluminada con la verdad materializ(ada/sta) de Epicuro y se enfrascaban en difundirla y practicarla. Lucrecio adopta una postura con tintes más propios del estoicismo: reconociendo las aportaciones realizadas por el filósofo de Samos y sustrayendo las

¹³⁴ *Ibid.*, p. 347.

¹³⁵ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op.cit.* p. 22.

cuestiones más fundamentales mientras que lo que se tambalea debe entrar a reflexión. Lucrecio identifica, en este sentido, que la aportación de Epicuro estaba fundamentada en un sistema fisionómico que podría espesar y soldar.

El reconocimiento del epicureísmo de parte de Lucrecio estaba, no solamente en el estructurado y denso aporte a los cimientos de la doctrina del Jardín sino que, destaca Onfray que Lucrecio aporta el balance y precisión a la forma en cómo se esculpen los deseos y placeres. Comprende junto a él que los deseos que son satisfechos y los placeres que son gozados no deben ser tomados si el superávit no corresponde al riesgo. Propone junto al poeta romano un hedonismo enfocado en la serenidad y paz interior pero no por eso limitado a otro tipo de goces, asegura el filósofo francés que “en esta escultura de sí en el terreno de los deseos, Epicuro proporciona paradójicamente los materiales para una erótica libertaria y libertina que Lucrecio formula con precisión de cirujano, con un rigor anatomista”¹³⁶. Se podría entender, de cierta manera que para Onfray el rigor y precisión lucreciana potencializa al epicureísmo. Es Epicuro el arquitecto que con su visión y experiencia estableció los planos para vivir plena y placenteramente en un plano material y Lucrecio es el habilidoso albañil que ha comprendido la perspectiva y materializado a través de precisiones y ajustes para que la realización de la obra amplíe la perspectiva del arquitecto con unos cuartos adicionales.

La aportación más relevante del filósofo romano para Onfray se identifica en el libertinaje añadido al proyecto filosófico epicúreo, lo cito:

Epicuro, y Lucrecio con él, enseñan la posibilidad de esculpir el deseo y el placer, creen pensable el proyecto de inscribir la cultura en la naturaleza, la voluntad en la necesidad, creen en la capacidad de modificar por decisión propia las leyes del orden biológico, y, digámoslo así, en la posibilidad de un libertinaje nuevamente definido¹³⁷.

Onfray sigue a Lucrecio en tanto que comprende que el uso de la libertad es la participación humana dentro de las imposiciones de la necesidad. Asume que el vivir feliz debe tener más libertad que la propuesta por el filósofo del Jardín. Para Onfray¹³⁸, Lucrecio inventa el libertinaje que le permite compactar su hedonismo distanciado de un ascetismo insípido y, de alguna forma, acercándolo unas cuantas coordenadas al de Aristipo en la medida en que no prive de su potencialidad al vivir como dios epicúreo. Considera Onfray que “es Lucrecio quien afirma que hay que aprovechar las ventajas que ofrece el uso hedonista del cuerpo, para luego rechazar categóricamente, los inconvenientes y reivindicar netamente la *pura voluptuosidad*, si no la voluptuosidad pura”¹³⁹. El pensamiento del suicida de Roma

¹³⁶ Onfray, M. (2002) *Teoría del cuerpo enam...*, op.cit., pp. 90-91.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 87.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 97.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 91.

se compromete con el epicureísmo y su finalidad, comprende y acepta su combate asumiéndose defensor del placer en contra de los placeres ilusorios, los deseos perturbadores y las creencias que aterrorizan a los individuos. Cuestión de alta relevancia para el filósofo de Argentan quien comprende el combate del epicureísmo heredado por Lucrecio y lo asume como propio.

4.2.2 Combate emancipador

Como ya se ha mencionado en el presente capítulo, Epicuro ofrecía asilo de la política y las desafortunadas consecuencias de una sociedad llena de temores, dolores y perturbaciones. A través del Jardín propone un modo de vida filosófico que cobija a individuos que se han planteado dejar las problemáticas de la *polis* en la *polis*. Y a pesar de que, como menciona Lledó, “la inocente sentencia epicúrea se consideraría, en el mejor de los casos, como una jaculatoria de buenos deseos. Y sin embargo, la propuesta de Epicuro resuena hoy con mucha más intensidad que en la época helenística y con más necesidad”¹⁴⁰. Onfray asume dicha necesidad y hace usufructo de la propuesta epicúrea para proponer un hedonismo que emancipe a los individuos, aunque no de manera física pero sí de las desafortunadas o necesarias contradicciones que se generan en su mente y le impiden vivir plenamente.

Epicuro ha sido considerado un bienhechor de la humanidad por sus seguidores e inclusive Diógenes de Enoanda, según Mas Torres, considera que “si todo el mundo fuera epicúreo, la amistad y la justicia reinarían y serían innecesarias las leyes”¹⁴¹. Sin embargo, Onfray comprende la dificultad de una utopía epicúrea a nivel global aunque, seguramente, estaría de acuerdo. Por mi parte, considero que las cualidades y fortalezas del epicureísmo remite a un marco delimitado y, si bien las leyes serían innecesarias, existirían de cualquier forma puesto que es imposible que la justicia reine *ad infinitum*. No se nace epicúreo, se hace epicúreo. El combate con los temores que acechan a los individuos, la emancipación del dolor y las perturbaciones latentes en el exterior son corazas para el epicúreo y, si bien, un modo de relacionarse nacería, no por eso la justicia imperaría aunque, quizás surgirían injusticias distintas a las existentes.

El filosofar epicúreo se encuentra trazado en coordenadas claras: “La doble y elemental exigencia que Epicuro y Lucrecio piden a la filosofía es simple: rechazar las locuras que deben rechazarse y gozar de los placeres que pueden ser gozados” asegura Mas Torres. Sería, pues, parte esencial del filosofar el combate con el borbollón del que nace dicha locura, continúa el autor diciendo que: “Se opone al placer todo lo que inquieta y perturba el alma. Y lo que inquieta y perturba al alma nace de una doble ilusión:

¹⁴⁰ Lledó, E. (1987) *El epicureísmo. Una sabiduría ...*, op.cit., p. 119.

¹⁴¹ Mas Torres, S. (2011) *Sabios y necios...*, op. cit., p. 224.

que los placeres pueden ser infinitos y que los dolores pueden serlo igualmente”¹⁴². Dicha ilusión es comprendida por el filósofo romano quien no contradice sino que ajusta una posibilidad distinta. Considero adecuado continuar con las precisiones de Mas Torres quien asume una posición contraria:

Como si Lucrecio fuera consciente de la grandeza de la filosofía de Epicuro, de que sólo ella permite alcanzar la felicidad, pero, a la vez, de su inalcanzabilidad para los humanos. Nada más triste y desesperante que saber de la felicidad, que hay un camino para conseguirla, pero que está más allá de nuestras posibilidades. Mejor sería negarla, consolarse en la desgracia común y universal del género humano, o tal vez engañarse con el epicureísmo popular. Pero para Lucrecio ya es demasiado tarde: él ya ha leído a Epicuro. Tal vez por ello preferiría la muerte¹⁴³.

Opuesto a esto —y sin deseo de practicar psicología forense con el poeta romano— coincido con un punto más relacionado con Onfray quien descubre en Lucrecio no solamente la aportación realizada al modo de vida epicúreo sino que, además, asume que Lucrecio aterriza la inalcanzabilidad asumida por el Mas Torres. Lucrecio descubre la genialidad epicúrea no para morir, sino para vivir placenteramente y, para quien comprende que no hay ningún mal en el morir, la muerte no es nada.

Respecto al usufructo lucreciano de parte de Onfray considero preciso añadir, además su propia puntualización:

Con Lucrecio yo descubría el cuadro lúcido, y por lo tanto cruel, de la realidad: una sumisión humillante a la ilusión, al artificio y a las creencias inútiles, un sacrificio constante a los mecanismos de alienación y avasallamiento de las singularidades [...] Con los versos del poema Lucrecio ante mis ojos, yo aprendía cómo el hombre, solo, podía dar sentido a su existencia: no depender más que de sí mismo, ejercer el dominio sobre sí, trabajar a voluntad y hacer de sí un objeto que habrá de transformarse en sujeto, domesticar lo peor y practicar la ironía¹⁴⁴.

Onfray observa en el filósofo romano las aportaciones del epicureísmo procesado por Roma. La aproximación del deseo y el placer es realizada a través de la comprensión combatiente y emancipadora de Lucrecio. Donde la sociedad y sus convenciones sociales entregan dolor y perturbación, temores y preocupaciones, culpas¹⁴⁵ y remordimientos, el epicureísmo entrega el dominio de sí.

Considera Onfray que la física propuesta por Lucrecio se establece como una vanguardia para evitar que las religiones continúen construyendo ficciones que hacen a los individuos temer a la muerte, renunciar al mundo y sus posibilidades, actuar desconfiadamente respecto a sus propios placeres. En

¹⁴² *Ibid.*, p. 135.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 159.

¹⁴⁴ Onfray, M. (2004) *Cinismos, retrato...*, *op.cit.* p. 14.

¹⁴⁵ En resonancia es adecuado tomar en consideración la aportación de Mondolfo que en relación a Lucrecio con la canónica epicúrea, rastrea hasta Demócrito: “La idea procedente de Demócrito y expresada nuevamente por Epicuro y Lucrecio, de que todos los terrores humanos relativos a castigos divinos nacen de la conciencia subjetiva de la culpa”. Mondolfo, R. (1979) *La comprensión del, op.cit.*, p. 294.

propias palabras del filósofo de Argentan: “El cosmos epicúreo de Lucrecio garantiza la prudencia, la paz, la armonía, la ataraxia, la serenidad, la quietud [...] el antídoto al cielo cristiano”¹⁴⁶. En este sentido es que se comprende la insistencia de combatir a las religiones judeocristianas y al platonismo de parte de Onfray. El filósofo francés pretende ofrecer un antídoto similar al del poeta romano.

García Gual¹⁴⁷ reconoce, tal como Onfray, la cualidad combatiente del epicureísmo de Lucrecio. Ese combate del epicureísmo contra lo vacío y lo falso de los deseos y placeres de la *polis* fueron recuperados por Lucrecio y precisados en contra de las tradiciones de la divinidad que azotaban a Roma. Onfray encuentra un fusil para apoyar al epicureísmo y, en el capitalismo tardío, continua la labor lucreciana. Asegura que

el cielo epicúreo anuncia el cielo de los astrofísicos contemporáneos. A diferencia de Epicuro, Lucrecio y los suyos asociaron la física a la ética e hicieron del conocimiento de lo que es una ocasión para terminar con la mitología, los dioses, los sacerdotes y los clérigos [...] La ciencia libera de los dioses [...] Lucrecio sigue siendo un antídoto potente contra las religiones¹⁴⁸.

El proyecto filosófico de Onfray, en ese sentido, realiza el usufructo al planteamiento de Lucrecio y continúa la arremetida contra las creencias que traen dolor en el cuerpo y perturbaciones en la mente a los individuos. A través del epicureísmo retoma los avances científicos de su época para confrontar la religión hegemónica para aproximar al individuo un hedonismo emancipado(r).

¹⁴⁶ Onfray, M. (2018) *Cosmos...*, *op. cit.*, p 325.

¹⁴⁷ García Gual, C. (2013) *Epicuro...*, *op. cit.*, p. 204.

¹⁴⁸ Onfray, M. (2018) *Cosmos...*, *op. cit.*, p 328.

CAPÍTULO QUINTO.- USUFRUCTO HELENÍSTICO PARA EL SIGLO XXI

5.1 La actualidad de la filosofía helenística

«Monsieur le professeur, repliqua vivement le commandant, je ne suis pas ce que vous appelez un homme civilise ! J'ai rompu avec la societe tout entiere pour des raisons que moi seul j'ai le droit d' apprecier. Je n' obeis donc point a ses regles, et je vous engage a ne jamais les invoquer devant moi!».

J. Verne, *Vingt mille lieues sous les mers*.

5.1.1 La filosofía helenística para no helenistas

La filosofía helenística ha sido menospreciada a lo largo del desarrollo del pensamiento filosófico por diversas cuestiones, entre las que destaco la incomprensión de una filosofía práctica en los grandes centros de investigación o por los filósofos que la identificaron un retroceso al triunfo de la razón, la falta de fuentes fidedignas o, al menos, de fuentes extensas para su estudio y la incomprensión de la propuesta filosófica posterior a Aristóteles y previa a la interpretación religiosa de los preceptos platónicos y aristotélicos. Me suscribo puntualmente a Martha Nussbaum respecto a su consideración sobre que el “ignorar el período helenístico equivale a ignorar no sólo los mejores materiales de la tradición occidental, sino también la principal influencia en la evolución filosófica posterior”¹.

Existe una malinterpretación general respecto a las cualidades, potencialidades y competencias filosóficas del período helenista y sus reconocidas escuelas filosóficas: el estoicismo con el sesgo de información entre griego y romano, el cinismo entre la ausencia de escritos filosóficos y el exceso de anécdotas, el epicureísmo con el peligroso sectarismo y el desconocimiento de un hedonismo no cirenaico, el pirronismo con la presentación de una filosofía radical que se asume que no aporta en la historia de la razón. En un aspecto más especializado e intelectual se intelectualiza a tal punto en el que las grandes investigaciones sobre la filosofía helenística son más filológicas y teóricas de lo que los filósofos del helenismo hubiesen deseado.

Onfray, sin embargo, no ha tenido que regresar veintitrés siglos contracorriente para descubrir a la filosofía helenística sino que, contrario a lo que se presenta como la historia oficial de la filosofía, la filosofía helenística ha persistido e incomodado como humedad en las grandes habitaciones teóricas donde se desarrollaban las ideas y los conceptos. Las prácticas y posturas de las escuelas filosóficas del helenismo han sobrevivido a pesar de los vituperios y los desprecios de parte de los filósofos de primera

¹ Nussbaum, M. (2003) La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística. United States of America, Princeton University Press, p. 22.

línea. Retomar anécdotas o prácticas concretas para construir los elevados castillos teóricos es rebajar la filosofía para algunos. En el mejor de los casos han tenido que sobrevivir a través de epígrafes en la historia de primera línea.

La filosofía helenística recientemente ha sido retomada seriamente a través del descubrimiento de fuentes respetables del legado filosófico —como lo han sido los papiros de Herculano— y de estudios serios de recapitulación —como la aportación invaluable para el epicureísmo de Hermann Usener o de Léonce Paquet para el cinismo—. En los últimos doscientos años se ha avanzado considerablemente sobre la investigación de la filosofía helenística y la recuperación de testimonios que han germinado fuertemente en franceses de la primera línea de la filosofía como Michel Foucault o Pierre Hadot. En ese sentido, comprendo y asigno a Onfray como un simpatizante a las investigaciones de sus compatriotas. De igual forma se comprende el alcance mediático de un filósofo contemporáneo que, para los franceses, no muestra nada realmente novedoso sino simplemente una modificación específica o una interpretación más precisa sobre la filosofía helenística. Añade Gómez Choreño:

El uso crítico de las provocadoras ideas de Foucault sobre el “retorno de los saberes sometidos”; lo que ha llevado a Michel Onfray su atención en todas aquellas microhistorias de la Antigüedad grecorromana que podrías enseñarnos a ejercer las funciones de contrapoder de los *artefactos* y *artificios* inventados por unos filósofos que, en su momento, fueron estigmatizados por sus contemporáneos como “sujetos peligrosos”, ya que estaban buscando una *apropiación intempestiva* de las tácticas y estrategias ético-políticas ideadas por ellos para socavar el predominio político de los *saberes dominantes* en su época, mediante la pura puesta en práctica de dichas herramientas filosóficas en la vida cotidiana, en su propia vida, incluso en su propio cuerpo².

El filósofo de Argentan se muestra como partidario de su connacional de Poitiers en el usufructo a las filosofías helenísticas y, sin embargo, se distancia en su propia interpretación que pretende, como se desarrollará posteriormente, en un hedonismo político a través del epicureísmo y cinismo. Las apropiaciones francesas al helenismo han permitido y se encuentran atendiendo, considero, a una sociedad francesa impregnada de Foucault y Hadot, debido a esto es, precisamente, que identifico algunas estrategias como elitistas o primermundistas de parte de Onfray.

Con esto, sin embargo, no pretendo elevar la lectura francesa respecto a las filosofías helenísticas sino, simplemente, intentar comprender la conquista que han realizado a través de las investigaciones de sus connacionales al respecto. No es gratuito que García Gual destaque la importancia de la edición de M. O. Goulet-Cazé sobre la obra de Diógenes Laercio, por ejemplo. Onfray se ha nutrido notablemente de los avances franceses sobre la filosofía helenística y, sin embargo, el rastreo de dicha herencia se

² Cruz R. J. C., Gerena C. L. A. & Gómez C. R. A. (2018) Filósofos cínicos..., *op.cit.*, pp. 104-105.

comprende con autores de otras nacionalidades contemporáneos como la invaluable aportación de Martha Nussbaum, el intento de presentar al estoicismo fuera de las escuelas de Massimo Pigliucci o, el más reciente de Catherine Wilson sobre el epicureísmo o, incluso, un retorno a nociones griegas como lo propone MacIntyre. En este sentido, D. Schutijser puntualiza que:

Varios filósofos han ofrecido diversas consideraciones sobre la aplicación filosófica a la vida de las personas. Hadot busca reinterpretar la filosofía como un conjunto de ejercicios espirituales. Foucault busca la posibilidad de dar forma a la vida de sí mismo dentro de los límites de los discursos existentes y las estructuras de poder. Veenhoven propone un hedonismo contemporáneo. Onfray una versión más estética de hedonismo, etc.,³.

La aportación de Onfray respecto a sus paisanos y autores de otras nacionalidades se encuentra en el énfasis realizado al hedonismo y su comprensión anarquista del mismo. Las filosofías helenísticas no han sido, mucho menos, solamente redescubiertas por autores contemporáneos sino que, de alguna manera, ciertos individuos han encontrado en las cuestiones y enfoques helenistas una resonancia, tal como asegura Strodach para el cínico que “preferiría ser un Thoreau o un Frost, que el presidente de la junta del acero estadounidense o el presidente de los Estados Unidos”⁴ o Navia que considera que “es gente, algunos conocidos como Henry Thoreau, Bertrand Russell, y Michel Foucault, y otros —la mayoría— anónimos e inadvertidos, han sido y son regulares en el Ejército de los Perros”⁵.

Para realizar el usufructo de la filosofía helenística como se ha visto en el caso de Onfray quien ha realizado un balance de las cualidades y potencialidades de determinados aspectos del cinismo y el epicureísmo, es evidente que la solución de la enfermedad es más importante que el ecléctico menjunje que lo alivie satisfactoriamente. Sigo a Landa en este aspecto, asegura que “no es cuestión de copiar al calco a los antiguos cínicos, epicúreos y estoicos, sino de empezar por reconocer el valor de sus actitudes y de sus aportaciones [...] con la mira puesta en una ética para la actual situación crítico-decadente”⁶.

Con lo cual no se trata de reconocer que las condiciones culturales o históricas sean las mismas y que se trate del mismo individuo, sino que, simplemente, la enfermedad, las preocupaciones, los peligros y los problemas que invaden a los individuos parecen tener una procedencia similar: la crisis de su tiempo y las contradicciones de su civilización; Mientras que las escuelas filosóficas del helenismo se encuentran con el descubrimiento del ser humano como individuo desentendido de la ciudad que los identificaba solamente políticamente como ciudadanos, donde la vida privada era inexistente y todo se realizada en relación con la ciudad. Una vez que no se pierde esta identificación del ciudadano —

³ Schutijser, D. (2017) “Cynicism as...”, *op.cit.*, pp. 34-35.

⁴ Strodach, G. K. (1963) *The philosophy...op.cit.*, p. 81.

⁵ Navia, L. E. (1998) Diogenes of Sinope. The man in the Tub. United States of America, Greenwood Press, p. 147.

⁶ Landa, J. (2012) Éticas de crisis: cinismo, epicureísmo, estoicismo. México, UGTO, p. 420.

influenciada por más de media docena de cambios de gobierno, un póker de príncipes extranjeros y una triada de movimientos insurrectos—, una individualidad los despierta de su sueño político y desarraiga a su propia identidad. La crisis y contradicciones del capitalismo tardío aún están despertando del sueño de la razón y la despiadada mercantilización de cada arista del individuo, quizás, como asegura Landa, con las filosofías helenísticas sería posible “resignificar crítica y creativamente las antiguas éticas de crisis, para elaborar y poner en movimiento las éticas de crisis de hoy”⁷.

Heinrich Niehues-Pröbsting⁸, quien desarrolla la recepción moderna del cinismo, destaca el descrédito de parte de Federico “el Grande” hacia Rousseau puesto que creía que terminó siendo un filósofo excéntrico que pretendía revivir el cinismo después de dos milenios y, a la vez, enemistándose con todos sus colegas. Sin embargo, el recelo hacia Rousseau no era exclusivo de Federico el grande sino que, señala el propio filósofo alemán que el intercambio de cartas con Voltaire demuestra la cantidad de ocasiones así como la intensidad en que se relacionaba despectivamente a Rousseau con los cínicos. Sin embargo, a pesar del descrédito de sus coetáneos, Niehues-Pröbsting, asegura que “Kant descubrió la verdad básica del cinismo a través de Rousseau, a saber, que la felicidad aumenta con el descenso y no con el incremento de necesidades [...] cuantos más medios tenemos a nuestra disposición, más necesidades surgen”⁹. La posibilidad de vivir como cínico para Rousseau a pesar de las descalificaciones de sus colegas parece mostrar un usufructo desvergonzado apropiado. Por otra parte, el filósofo alemán insiste en que otros filósofos han asumido un legado cínico de forma menos radical: “Diderot no era un cínico dogmático. No vivió de acuerdo con la satisfacción mínima de las necesidades, propia de los cínicos, y por lo tanto no fue un fiel discípulo de Diógenes en este aspecto. Antes bien, como Wieland se inclinó hacia Aristipo y el hedonismo”¹⁰.

El usufructo de las filosofías helenísticas y las lecturas que influyen en el modo de vida de sus lectores depende tanto de las inclinaciones propias como del conocimiento que se tenga de éstas. Sin embargo, coinciden específicamente en la manera de vivir y filosofar. El legado de Epicuro o Antístenes no es estéril, resulta embriagante y lleva a (re)plantear la vida propia como proyecto filosófico¹¹. En ese

⁷ *Ibid.*, p. 54.

⁸ La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la ilustración (branham-goulet449-450)

⁹ Niehues-Pröbsting en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M. (eds.) (2000) Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado. Barcelona, Seix Barral, p. 444. Diderot fue, inclusive, el encargado de escribir el apartado del “cynique” en la Enciclopedia.

¹⁰ *Ibid.*, p. 454.

¹¹ Asegura Nussbaum que “La filosofía, en manos de los pensadores helenísticos, ya no se limita a contemplar tranquilamente el mundo: se sumergen en él y se hace parte del mismo. Y esto cambia la filosofía. Hemos de preguntarnos si, al ganar en participación, pierde algo de su poder reflexivo. El joven Karl Marx reflexionaba sobre este problema en su introducción a su tesis doctoral, una interpretación de la finalidad práctica del filosofar epicúreo [...] Marx sostiene que debemos preguntarnos si una filosofía compasiva, al intervenir activamente en el mundo, no podría perder algo de su propia capacidad crítica, si no podría sacrificar la paciencia propia de la filosofía a cambio de resultados y si, al participar en la sociedad, no

sentido es que Onfray bebió de las escuelas filosóficas del helenismo. El nivel de compromiso y radicalidad termina impactando en su filosofar, no resulta gratuito que Karl Marx haya sido un lector atento de Epicuro en su tesis doctoral o como Nietzsche, quien según Niehues-Pröbsting:

Indagó qué posibilidades podía ofrecer el cinismo trascendiendo su especificidad histórica y su pasado: posibles modos de vida; posibilidades morales, en particular la problematización y la crítica de la moral [...] Con el tiempo, adoptó todas esas posibilidades del cinismo y al final declaró solemnemente su identificación con esa doctrina. En la autovaloración incluida en *Ecce Homo*, decía sobre sus libros que ocasionalmente alcanzaron «lo más alto que uno puede lograr en la tierra: el cinismo»¹².

Resulta evidente que el usufructo cínico de Nietzsche tuvo su influencia en Onfray quien, sumado a la influencia francesa de la filosofía helenística, pretende renovar además el pensamiento nietzscheano. Existe una comprensión de los intereses cínicos al apropiarse del compromiso socrático filantrópico de parte de ambos autores y que, sin embargo, previo a considerar las posibilidades de realización del proyecto filosófico canino, depende fuertemente de una postura de incredulidad sobre la cultura propia¹³, ya sea en Turín en el siglo XIX, en la *polis* del IV a.C., en la Universidad Popular del Gusto en el siglo XXI o en el Sacro Imperio Romano Germánico del XVIII. Niehues-Pröbsting asegura que “la intención satírica de Wieland [con su novela sobre Diógenes] va dirigida primordialmente a la crítica contemporánea de la civilización y a la idealización de un estado social en el que los humanos que permanecen menos afectados por los logros de la cultura, viven supuestamente de acuerdo con la naturaleza y en feliz armonía entre ellos”¹⁴.

Sin embargo, es adecuado señalar que no todo cinismo actual o apropiación banal de las filosofías helenísticas guarda relación con la raíz misma de la doctrina filosófica. Es destacable la aportación de Peter Sloterdijk sobre el cinismo actual, el cual Navia enlaza junto a Ortega y Gasset asegurando que “el hombre masa, que es el claro espécimen del Cinismo moderno, para quien nada es sagrado o santo y

podría caer incluso en algunos de los defectos que ella misma ha detectado en la sociedad” Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo op. cit.*, pp. 61-62.

¹² Niehues-Pröbsting Niehues-Pröbsting en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M. (eds.) (2000) *Los cínicos...*, *op.cit.*, p. 461.

¹³ Al respecto considera Nussbaum que “Todos los pensadores helenísticos reconocen que las personas han sido conformadas por las condiciones institucionales y materiales, en las que viven. De hecho, su punto de partida es el efecto deformante de las instituciones sobre el deseo y la función. Y sin embargo —esta es la dificultad central—, parecen asumir tarea propia la formación de personas perfectas, de una en una, como si las personas perfectas pudieran formarse realmente sin profundos cambios en las condiciones materiales e institucionales. Hasta cierto punto, las comunidades filosóficas mismas crean condiciones diferentes de la sociedad que las rodea. Pero esto no llega muy lejos, como ellas mismas reconocen [...] Pues esto haría a los seres humanos dependientes de las circunstancias para su florecimiento y, sobre todo, dependientes de algo distinto a la filosofía” Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo op. cit.*, pp. 61-62. Sobre la necesidad del cambio de condiciones materiales e institucionales ni ella u Onfray se comprometen, precisamente, para poder asegurar su propia felicidad.

¹⁴ Niehues-Pröbsting Niehues-Pröbsting en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M. (eds.) (2000) *Los cínicos...*, *op.cit.*, p. 441.

nada vale su respeto, y para quien la verdad y falsedad son juegos lingüísticos vacíos [...] el hombre masa se observa a sí mismo, su cultura, y su país como la meseta más elevada de la evolución humana”¹⁵. No se trata, pues, de que cualquier usufructo al helenismo y sus escuelas filosóficas sean consideradas validas o adecuadas apropiaciones de un insurrecto o desvergonzado actuar en la vida cotidiana. La filosofía helenística busca responder a una sociedad y un contexto de crisis para permitir a los individuos vivir libremente o, incluso, placenteramente según Lucrecio.

Hace falta establecer, sin embargo, el paralelismo entre la época helenística y la del capitalismo tardío a través de los filósofos que asumen dicha analogía como adecuada. En un primer momento Festugière considera sobre el contexto helenista que “el hombre no está ya encuadrado, sostenido, como lo estaba en su pequeña patria donde todos se conocían, de padre a hijo. Se convierte en cifra, como el hombre moderno, por ejemplo en Londres o en París. Está solo y hace el aprendizaje de su soledad”¹⁶. La orfandad de su cultura a través de una crisis que confronta al individuo contra las convenciones sociales. El individuo que realiza la búsqueda de sentido de su vida en medio de un entorno desalentador que oferta valores caducos. Un individuo que, como señala Hadot, se encuentra “impotente para proporcionar el más mínimo remedio a la corrupción de la ciudad, ¿qué puede hacer sino practicar la filosofía solo o con otros?”¹⁷. El remedio administrativo, la panacea política, la cura regulativa que no se encuentra dentro del individuo. El individuo a merced de una serie de condiciones políticas y culturales que lo (re/ex)primen que procede a cobijarse en un filosofar que le permita desenvolverse dentro de esa tormenta.

Existen, sin embargo, diferencias entre las coyunturas de los individuos del helenismo y del siglo XXI. La exploración de Marte no es lo mismo que el pronóstico de eclipses, definitivamente. La comprensión de las placas tectónicas no es lo mismo que la creencia del castigo divino como causa de los terremotos, definitivamente. La teogonía de Hesíodo no es lo igual a la teoría de cuerdas y del *big bang*, definitivamente. Los videojuegos y el Internet no son lo mismo al teatro griego, definitivamente. La democracia griega no es igual a la democracia actual, definitivamente. El encuentro de Pirrón con los gimnosofistas no es el mismo que los sacerdotes con los tlamatinimes durante la conquista de América, definitivamente. La comunidad epicúrea no es igual a las comunas hippies o el movimiento zapatista, definitivamente. Los constantes cambios de gobierno y conquistas en Atenas no es lo mismo al cambio de hegemonía económica entre China, Rusia y Estados Unidos, definitivamente. El vagar de Diógenes no es el mismo que el del Changoleón, definitivamente. Y, sin embargo, se considera que los remedios

¹⁵ Navia, L. E. (1998) Diogenes of Sinope... *op.cit.*, pp. 148-149.

¹⁶ Festugière, A. (1960) Epicuro y sus dioses... *op.cit.*, p. 18.

¹⁷ Hadot, P. (2000) ¿Qué es la filosofía antigua? México, FCE, p. 108.

y prácticas filosóficas del helenismo hagan eco suficiente en la vida de los individuos puesto que existe un vínculo entre ambos, para Imaz y García Gual,

hay algo que, sin embargo, une al hombre de hoy con Epicuro: su soledad. El hombre del siglo IV a. C, que ya no acepta las «creencias» tradicionales, se siente solo y opta por seguir uno de los caminos que se le ofrecen: o continuar encadenado a las utopías revolucionarias y aceptar destinos y providencias fatalistas, como dice E. Fromm, en el fondo no son más que reacciones de «profundo miedo a la libertad», o, por el contrario, optar por la libertad individual y los placeres moderados, entre los que el más grande será el de la amistad¹⁸.

La soledad asfixiante entre las ofertas vacías y la posibilidad de acceder a sí mismos. No se trata, por lo tanto, de la simple negación de las convenciones sociales sino que, además, existe una propuesta para (re)encontrarse y conocerse a sí mismos. El desamparo y la dificultad de establecer un vínculo entre los individuos o con las aspiraciones de la civilización evidencian la contradicción y confrontación de un individuo que no se siente identificado o considerado dentro de un marco social. Durante el helenismo no contaban con una industria cultural o diversificación de entretenimiento del capitalismo tardío. Sin televisión o Internet, sin deportes televisados ni actores idealizados, sin pornografía ni conciertos, sin computadoras o celulares, sin los medios del sistema con la cual amenizar la cotidianidad. Considera Lledó que,

en una época como la nuestra, en la que la sociedad de consumo acaba por consumir el tiempo y los deseos, y, en muchos momentos, contribuye a la estupidización colectiva, Epicuro nos ofrece un inteligente consejo: «De los deseos, unos son naturales y necesarios, otros naturales pero no necesarios, y otros, al fin, ni naturales ni necesarios, sino que provienen de opiniones sin sentido»¹⁹.

La filosofía helenística era diametralmente a la actual que sería más parecida a la de Platón y Aristóteles²⁰ o de los sacerdotes del cristianismo; discusiones entre elites especializadas, investigaciones para expandir el conocimiento sobre determinadas cuestiones relevantes *per se*, las preguntas enfocadas en preguntas que no guardan relación con la cotidianidad del individuo puesto que ya existe una respuesta: la política para el filósofo idealista y el estagirita, la religión para los padres de la Iglesia.

¹⁸ García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía...*, *op.cit.*, p. 108.

¹⁹ Lledó en García Gual, C., Lledó, E. y Hadot, P. (2014) *Filosofía para...* *op. cit.*, p. 23.

²⁰ Respecto a Aristóteles me bastó con considerar dos apuntes de Nussbaum, primero cuando asegura que “Aristóteles no necesita ofrecer a sus discípulos una nueva comunidad, pues da por supuesto la relativa salud de la comunidad en la que viven” (Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo op. cit.*, pp. 616-617). Y el segundo donde establece que: “El aristotelismo pone condiciones muy exigentes para lograr la buena vida, haciendo depender en varios sentidos la actividad virtuosa de unas condiciones materiales y educacionales que escapan al control del individuo. Pero Aristóteles le asigna precisamente a la política la tarea de brindar esas condiciones a la gente [por otra parte, las escuelas helenísticas] oímos hablar menos de cómo cambiar la realidad política de la esclavitud que de cómo ser verdaderamente libre con ella, aun cuando uno pueda ser (políticamente) un esclavo” (Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo op. cit.*, p. 30).

Mientras que la cotidianidad era problemática por sí misma para los filósofos del helenismo, las convenciones sociales y el flujo de la civilización son problemáticas por las consecuencias en el día a día de los individuos.

Insisto por última vez respecto para intentar dar claridad sobre el usufructo de la filosofía helenística:

La crisis padecida por Pirrón, Epicuro o Séneca no es la misma que la que ahora sufrimos. Ellos no se enfrentaban a los mismos problemas que la que ahora sufrimos. Ellos no se enfrentaban a los mismos problemas globales que ahora nos agobian. Eso es evidente. Sin embargo, la sensación de vacío que experimentaban, la decadencia moral en la que estaban inmersos, la incertidumbre que tenían ante el futuro no eran muy distintas de las que ahora tenemos. Ellos eran seres humanos y, por lo mismo, tenían emociones, deseos y creencias muy semejantes a los nuestros²¹.

Landa parece establecer el vínculo a través de la interioridad de los individuos que puede ser alcanzado con un filosofar que interpele y haga reaccionar la vida de los individuos en su día a día. Las causas exteriores no son las mismas y, sin embargo, las consecuencias internas afectan a los individuos de manera similar. Un filosofar que pretendía liberar a los individuos es necesario para una vida filosófica cada noche de sus vidas.

5.1.1.1 El filosofar no es autoayuda

Durante el helenismo se realizaba un filosofar que contrasta con la filosofía Liceo y la Academia. El platonismo idealista y el aristotelismo eudemonista sobrevivieron a sus fundadores y sus ideas continuaron expandiéndose durante la época helenística y, sin embargo, regularmente no son emparejados con las otras escuelas filosóficas principalmente por construirse como un seguimiento o actualización de los preceptos griegos y no parten de la misma preocupación que el escepticismo, el estoicismo, el epicureísmo y el cinismo. Existe, pues, una diferencia de grado fundamental entre las cuatro escuelas filosóficas helenistas y las de Platón y Aristóteles. Nussbaum identifica, por ejemplo, que:

Epicuro y Platón están de acuerdo en rechazar como no dignos de confianza los apegos culturales de la gente entre la cual viven, así como aquellas emociones y deseos de raíz cultural (por ejemplo, el amor erótico y el miedo a la muerte). Pero Epicuro halla la verdad en el cuerpo, mientras que para Platón el cuerpo es la fuente primordial de engaño y encantamiento, y la claridad se consigue únicamente distanciándose de su influencia mediante el entendimiento²².

²¹ Landa, J. (2012) *Éticas de crisis... op.cit.*, p. 12.

²² Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo op. cit.*, p. 148.

Existe una concordancia entre todas las escuelas filosóficas griegas independientemente de si la fundación de su escuela fue previo a la muerte de Alejandro Magno o posterior, de la misma forma en que Demócrito es considerado pre-socrático a pesar de haber nacido diez años después y fallecido veinte años después que el filósofo de la mayéutica. Los apegos culturales resultan problemáticos para las seis escuelas filosóficas y, sin embargo, se sigue discriminando al estoicismo, el pirronismo, el cinismo y el epicureísmo, por su filosofar y no tanto por su filosofía o su criterio para comprender la problemática. Además de esto, dichas escuelas filosóficas se encuentran fragmentadas en comparación con los herederos oficiales de primera línea en la historia de la filosofía.

La filosofía helenística —o lo que se ha recuperado de ella— plantea una comprensión de los individuos y una alternativa para los individuos distinta a la propuesta por Platón y Aristóteles, más políticos, menos insurrectos, más conformistas, menos pesimistas. Así pues, regularmente se emplea la categoría de filosofía helenística para determinar una forma de filosofar específica y que compartía determinadas prácticas a pesar de las diferencias de la fundamentación de sus posturas. Landa sostiene en este sentido que:

Al margen de sus diferencias teóricas, tanto el cinismo como el epicureísmo y el estoicismo, tienen en común varios aspectos esenciales, aparte del hecho de compartir una misma meta: la redención (laica, racional) del ser humano con base en la conquista de la más sólida felicidad [...] su meta consiste en dotar a ésta de la autarquía moral que le permita realizarse humanamente en las condiciones sociales y materiales más adversas²³.

Onfray ha comprendido dicha conciliación entre epicúreos y cínicos y considerado la capacidad de potencializarlos en sinergia, sin embargo, como se ha insistido en la presente investigación, en el proceso del usufructo ha priorizado una autarquía sin la comunidad filosófica establecida pero con la amistad epicúrea, con la prudencia cínica pero sin la desvergüenza cínica. La similitud entre posturas podría interpretarse como intercambiable y, sin embargo, no considero que sea posible de esta forma por las evidentes diferencias entre ambas posturas.

Mientras que la vergüenza, por ejemplo, es crucial y útil para otorgarle al epicúreo una redención a través de la confesión y el recordatorio de la imagen del Sabio que guía el filosofar alejado de los actos vergonzosos, para Hiparquia es necesaria en su copular con Crates en las calles de Atenas. Niehues-Pröbsting acierta que “en el cinismo la insensatez no es una contingencia, sino una consecuencia de la propia razón”²⁴. El filosofar es, por tanto, no un accidente sino una necesidad tanto como las formas de filosofar de cada doctrina helenística. No se puede filosofar sin considerar las (im/com)PLICACIONES

²³ Landa, J. (2012) *Éticas de crisis... op.cit.*, pp. 408-409.

²⁴ Niehues-Pröbsting en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M. (eds.) (2000) *Los cínicos...*, *op.cit.*, p. 438.

teóricas que identifican la enfermedad de la civilización y, si bien, se podría decir que efectivamente el filosofar helenístico es paliativo en el sentido etimológico de la palabra, el cobijar proviene de determinados compromisos y certezas. No se puede practicar la filosofía helenística sin un análisis detenido de las convenciones sociales, las perversiones e ilusiones ofrecidas por la cultura. De igual forma, la filosofía helenística no puede ser solamente académica puesto que castra la potencialidad y alternativa, considera Nussbaum que:

La guerra de la filosofía no puede terminar con la página (sino sólo, en todo caso, en la vida cotidiana de cada lector, en cada esfuerzo cotidiano por establecer relaciones de gentil afecto con los amigos, los hijos, la pareja, la sociedad, desplegando cada día vigilantes esfuerzos por limitar y administrar los propios deseos), y todo ello, preferiblemente, sin resultar desgarrado, mordido o pisoteado por la hostilidad de los demás. Al concluir el poema con una escena de pelea, Lucrecio deja a sus lectores con una solemne advertencia y les encomienda la peligrosa y delicada tarea de vivir bien²⁵.

La filósofa estadounidense resalta la importancia del impacto del filosofar en la vida cotidiana que, en términos sencillos, se traduce como vivir bien. El objetivo de Lucrecio fue heredado del epicureísmo, no implica una enmarañada construcción teórica por el conocimiento en sí mismo sino una cotidianidad distinta a través de las relaciones y prácticas del individuo que provienen de guarecerse de las enfermedades de la civilización y la cultura. En las conclusiones finales de ‘La terapia del deseo’ considera Nussbaum que “la filosofía no puede ejercitarse simplemente de manera académica, ocupando sólo una pequeña parte de la vida de uno. Requiere largo y paciente esfuerzo, cuidadosa atención a cada día y cada parte del día y, también, el apoyo de la comunidad filosófica y la amistad filosófica”²⁶. Cuestión que comparto tal como Onfray y que ha sido uno de los incentivos fundamentales para la presente investigación y que, indudablemente es un usufructo de la filosofía helenística. La filósofa de Nueva York se muestra inclinada en este aspecto al epicureísmo, y sin embargo, es la escuela estoica la que recupera con mayor insistencia. Para la filosofía helenística, la filosofía académica es, a lo mucho, un primer paso dentro de un instructivo que desea cambiar la cotidianidad del individuo a través de un filosofar que aproxima a uno mismo y cobija de la infección propagada e incentivada por determinadas comprensiones equivocadas de sí mismo y las convenciones sociales. El usufructo de Nussbaum de la filosofía helenística, según propias palabras de la filósofa apunta a,

la idea de una filosofía práctica y compasiva [...] una idea que hace de la ética helenística un objeto de estudio cautivador para un filósofo que se pregunta qué tiene que ver la filosofía con el mundo real. Quien se dedica a escribir o enseñar filosofía es una persona afortunada como pocos seres humanos lo son, al poder dedicar su vida a la

²⁵ Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo op. cit.*, p 349.

²⁶ *Ibid.*, p. 598.

formulación de los pensamientos y sentimientos más profundos acerca de los problemas que más la han motivado y fascinado²⁷.

Una filosofía esterilizada que ha convertido las alas del buitre en decorativas alas de pingüino no es promulgada desde la filosofía helenística. El privilegio de indagar los pensamientos y sentimientos propios para construir castillos en las nubes es un sin propósito para el filosofar mismo. De igual forma que el filósofo francés, el usufructo de la filósofa estadounidense encuentra características en el helenismo que permiten potencializar los aspectos cotidianos de los individuos a través de una filosofía más práctica y compasiva.

Mientras que Onfray insiste en la importancia de un filosofar hedonista y Nussbaum hace lo propio comprometiendo el privilegio de los escritores y profesores de filosofía, por su parte, Hadot asume la ineficacia de una práctica filosófica de los estudiantes no comprometidos con un filosofar diferente. Cito a Hadot:

El estudiante moderno no cursa filosofía más que porque ésta forma parte del programa de sexto de bachillerato [...] Tal vez algún día se adhiera intelectualmente a uno de esos ismos. Sea lo que fuere, se tratará de una adhesión intelectual, que no comprometerá su manera de vivir, salvo quizás en el caso del marxismo. Para nosotros los modernos, la noción de escuela filosófica evoca únicamente la idea de una tendencia doctrinal, de una posición teórica. Sucede lo contrario en la Antigüedad. Ninguna obligación universitaria orienta al futuro filósofo hacia tal o cual escuela, pues es en función del modo de vida que se practica en ella como el futuro filósofo asiste a las lecciones en la institución escolar (*scholê*) de su preferencia²⁸.

Se trata, por lo tanto, de un filosofar distinto al moderno que no se asume meramente como académico y que no termina cuando termina la clase. Sacar la filosofía de las aulas e insertarla en la cotidianidad podría permitir comprender las aportaciones de las anécdotas que no interesaron a Hegel y que cautivaron a Nietzsche.

Sin embargo, queda todavía por aclarar que el usufructo al helenismo no se traduce en un ejercicio de autoayuda. Considerar que el filosofar helenístico es una especie de autoayuda contemporáneo es similar a confundir *Herbalife* con comida saludable. La autoayuda, como el *Herbalife* del conocimiento que, en lugar de curar o nutrir al individuo termina dañándolo con placebos deletéreos. Sobre la banalidad de asumir la filosofía helenística con el autoayuda identífico, inicialmente, un desconocimiento tanto de las profundas discusiones filosóficas sobre las distintas doctrinas helenísticas así como una generalización propia del mercado que incorpora dentro sus propias categorías establecidas una filosofía para la vida cotidiana como un ejercicio superficial, la cantidad de libros de filosofía

²⁷ *Ibid.*, p. 21.

²⁸ Hadot, P. (2000) ¿Qué es la filosofía... *op.cit.*, p. 112.

helenística que han sido tomados como autoayuda de parte de las librerías o tiendas digitales es igual de grande que los libros de autoayuda que se han terminado acomodando entre Ludwig Wittgenstein y Audre Lorde. Respecto a la comparación de la autoayuda con la filosofía helenística Landa asegura:

Las librerías están llenas de obras llamadas de “autoayuda” en las que se ofrecen fórmulas fáciles para evitar el sufrimiento, las desilusiones y las amarguras. Eso mismo es lo que buscaban los epicúreos, estoicos y cínicos. Pero la diferencia entre las obras de aquellos filósofos antiguos y las de los autores modernos de los manuales de autoayuda es que aquellos fundaban sus consejos en reflexiones ontológicas, epistemológicas y éticas muy profundas²⁹.

Este filosofar cuenta con fundamentos teóricos que escapan a la propia cotidianidad a pesar de buscar resguardar a los individuos en este parámetro. El fundamento reflexivo señalado por el filósofo venezolano deja, sin embargo, como un aspecto secundario la formulación misma de los consejos o guías de la filosofía helenística, cuestión de gran diferencia respecto a la incauta forma de proceder contemporánea. La autoayuda permanece prisionera del presente, de las condiciones que atraviesan a los individuos y, parece constituirse más como una oferta dentro del capitalismo tardío para que los individuos no comprendan el sometimiento de parte del sistema y las convenciones sociales, por otra parte, la filosofía helenística busca liberar al individuo al presente, plantea una comprensión de las con(di/ven)ciones sociales.

Encuentro en Nussbaum otra característica que distingue la filosofía helenística de otro tipo de ejercicios de autoayuda, dice que incluso durante el helenismo “eran muchos los que se proporcionaban una βίου τέχνη (bíou téchnē), un «arte de vivir» Lo que distingue la contribución de los filósofos es que éstos afirman que la filosofía, y no cualquier otra cosa, es el arte que necesitamos, un arte que se ocupa de los argumentos válidos y correctos, un arte comprometido con la verdad”³⁰. Precisamente en el filosofar mismo que produce razonamientos comprometidos con la cotidianidad de los individuos se encuentra un procedimiento distinto al ofrecido con consejos insustanciales que se diluye raudamente en los individuos.

La autoayuda no solamente carece de los cimientos y un método distinto de la filosofía helenística sino que, además, haría falta mencionar dos cuestiones fundamentales: la filosofía helenística, como se ha demostrado, no se consolida como un individualista egoísmo y, además, encuentra el combustible de su filosofar fuera de sí mismo. Dice Mondolfo al respecto que “según Laberthonnière, ni siquiera con Sócrates y su “Conócete a ti mismo” buscan los griegos la solución al problema del cosmos en la solución

²⁹ Landa, J. (2012) *Éticas de crisis... op.cit.*, p. 14.

³⁰ Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo op. cit.*, p 24.

del problema de la vida, sino a la inversa”³¹. La solución al problema de la vida se encuentra en la solución del problema del cosmos, distinción relevante puesto que, como se ha expuesto, la fundamentación atómica y la *physis* cínica son las que establecen la comprensión del individuo. En lo que respecta a esta investigación, se podría añadir que sin el usufructo de Lucrecio, Onfray podría dar la impresión de ignorar dicha relevancia para las filosofías helenísticas. Una lectura atenta al filósofo francés podría esclarecer en que aspectos considera que la ciencia ya ha encontrado el problema del cosmos y se apoya en los avances ofrecidos del capitalismo tardío para proceder al atajo a la virtud.

5.1.2 La terapia filosófica

La analogía entre médico y paciente es empleada en la filosofía helenística para identificar tanto la labor del filósofo como la relación maestro y discípulo. Si bien cada escuela filosófica tiene su propia aproximación, en aspectos generales se considera que era un punto en común; para los epicúreos, de manera vertical se identifica al sabio como aquel médico con el conocimiento y capacidad para atender a sus discípulos a través de recetas, recomendaciones y confesiones, existe una relevancia entre la relación que se establece jerárquicamente, para los estoicos la relación se establece con menos ímpetu liberándose de la necesidad de un médico omnipotente para dar paso a una relación más horizontal donde la curación se muestra más horizontal, los cínicos, por su parte, llevan la analogía de manera más radical hacia el exterior —es decir los individuos de la *polis*— enfatizando en la enfermedad de las convenciones sociales que indispone a aquellos que no abrazan a la naturaleza, el esfuerzo, la parresia y prudencia cínica. El filósofo como individuo curado de los problemas y complicaciones de la civilización es una característica de las filosofías helenísticas, siendo el escepticismo donde se le lleva de forma más radical. Al respecto, asegura Nussbaum que “según los filósofos helenísticos, la sociedad no está bien ordenada tal como está; y como fuente que es de la mayoría de las creencias de sus discípulos, incluso del repertorio emocional de éstos, los tiene infectados con su enfermedad”³², la diferencia se encuentra en la campaña de vacunación que es proyectada de parte de los médicos.

Las convenciones sociales proyectan miedos, dolores, perturbaciones, confusiones y toda clase de ilusiones dentro del individuo. Para la filósofa estadounidense inclusive “no son «nuestros verdaderos sentimientos», sino algo que viene del mundo exterior y que nos esclaviza a medida que pasa el tiempo”³³. Cuestión de suma importancia para su usufructo de la filosofía helenística y que, sin embargo, Onfray no enfatiza con mayor profundidad desafortunadamente puesto que es precisamente la coyuntura

³¹ Mondolfo, R. (1979) *La comprensión del*, *op.cit.*, p. 20.

³² ENFERMEDAD AL (nussbaum48) Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo op. cit.*, p 48.

³³ *Ibid.*, p. 145.

y sentimientos del exterior los que llevan a filosofar. Para Landa³⁴ la *bíos kinikós* se establece de manera indisociable en confrontación a las convenciones sociales y los valores que someten a los individuos en crisis. Desatinadamente el filósofo francés propone una vida cínica extirpada del enfrentamiento directo tanto como de la negación de procedencia artificial de los sentimientos y comportamientos, inclinándose, en este aspecto hacia un epicureísmo suave. En lectura de Navia, la importancia de Diógenes y los cínicos sobre esta radicalidad es fundamental:

Reconoce de una vez los síntomas de su enfermedad: un delirio del estado de agitación emocional que los implica a actuar concienzudamente, una ofuscación mental que previene de ver las cosas como son, una ceguera espiritual que los convierte en marionetas de ideologías políticas y mistificaciones religiosas, un desequilibrio de habilidades mentales que los mueve lejos de su naturaleza y los hace arrogantes³⁵.

La valoración cínica sobre la enfermedad de las convenciones sociales ha sido interpretada como una lectura adecuada, a su vez, de las condiciones del capitalismo tardío. Sin embargo, mientras que los discípulos de Antístenes identifican en la naturaleza el eje rector de los individuos y criterio de verdad para evitar la agitación mental, la ceguera espiritual y el desequilibrio de habilidades mentales señaladas por Navia. Sin embargo, no es una lectura única de su coyuntura, en general, las escuelas filosóficas del helenismo comparten la incertidumbre. Para Nussbaum, en la actualidad se comparten padecimientos similares y asegura que “tenemos interiorizados una serie de miedos y deseos que precisan de una terapia a largo plazo. Esta terapia funciona, como veremos, mediante un uso filosófico del razonamiento y la argumentación”³⁶.

El valor terapéutico de la filosofía helenística así como su analogía con una medicina ante determinadas características o aspiraciones de las convenciones sociales que enferman es una de las cualidades que identifican ese filosofar escéptico, cínico, hedonista o estoico. Me permito citar a Hadot que lo sintetiza contundentemente:

La filosofía parece ser una terapéutica de las preocupaciones, de las angustias y de la desgracia humana, desgracia provocada por las convenciones y las obligaciones sociales, según los cínicos; por la búsqueda de falsos placeres, de acuerdo con los epicúreos; por la persecución del placer y del interés egoísta, según los estoicos; y por las falsas opiniones, de acuerdo con los escépticos. Sin importar si reivindican la herencia socrática, todas las filosofías helenísticas admiten con Sócrates que los hombres están inmersos en la desgracia, la angustia y el mal, porque se encuentran en la ignorancia; el mal no radica en las cosas, sino en los juicios de valor que los hombres emiten acerca de ellas³⁷.

³⁴ Landa, J. (2012) *Éticas de crisis... op.cit.*, p. 76.

³⁵ Navia, L. E. (1998) *Diogenes of Sinope... op.cit.*, p. 142.

³⁶ Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo op. cit.*, p. 149.

³⁷ Hadot, P. (2000) *¿Qué es la filosofía... op.cit.*, p. 117.

El filósofo francés establece no solamente la herencia socrática sino que, además, destaca como dicha perspectiva del filosofar establece el error precisamente en los juicios de valor que se tienen de las cosas, pueden ser indiferentes para Zenón de Citio o fuente de dolor y perturbación para Filodemo de Gadara y quien posee la responsabilidad de distinguirlo es el individuo quien dudara de las certezas que se tienen acerca de ellas como Pirrón o se establecerá en un tonel para demostrar su invalidez como Diógenes. Las diversas escuelas filosóficas del helenismo coinciden en que la filosofía tiene la capacidad —si no la responsabilidad para algunos— de establecer el engaño y permitir la apreciación adecuada de las preocupaciones para liberar a los individuos. Se trata de permitir el florecimiento humano alejado de las falsas creencias que fueron enseñadas y replicadas por la civilización.

La encomienda para Diógenes por el oráculo de Delfos parece ser compartida en lo general con cada filosofía helenística que no fuese la platónica o la aristotélica. De esa forma es que el infortunio de ser desterrado de Sinope o no contar con la condición de ciudadano en Atenas, la pérdida de la fortuna en un naufragio o una enfermedad intestinal crónica, llevan todas por igual a afortunadamente filosofar por ese motivo desgraciado, tal como concluyó Diógenes a quien lo increpaba de su condición³⁸. El filósofo se convierte, de esa forma, en su primer paciente —lo que interpreto como la fuente del primer proceso del filosofar establecido por Onfray—.

Nussbaum, por su parte, que propone el filosofar del helenismo como una terapia, considera que:

La concepción de la tarea del filósofo como actividad médica hace de la compasión y el amor a la humanidad rasgos fundamentales de aquélla. Tras haber comprendido cuál es la dolencia de que padecen las vidas humanas, un filósofo digno de ese nombre —al igual que un médico digno del suyo— procederá a tratar de curarlas. El único sentido de la investigación médica es la cura. Así, también, el único sentido de la filosofía es el florecimiento humano. La analogía médica expresa este compromiso básico³⁹.

El tipo de usufructo de la filósofa estadounidense se encuentra distanciada de la propuesta onfrayana en las pretensiones políticas. Nussbaum asume la tarea del filósofo del helenismo para los tiempos del capitalismo tardío e interpreta que la terapia de los deseos y las emociones permitiría a los individuos conseguir la medicina para los padecimientos modernos del siglo XXI. Concienzudamente la filósofa estadounidense opta por no implicarse con el filosofar de Crates y que, sin embargo, considero potenciaría su propuesta tal como lo hace con el usufructo de Onfray.

La terapia filosófica propuesta por Nussbaum se encuentra inclinada fuertemente hacia el estoicismo gracias al lugar de la razón para resolver el rol del individuo dentro de la civilización al

³⁸ DL, VI, 49.

³⁹ Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo op. cit.*, p 58.

mismo tiempo que ofrece una autoevaluación de las emociones propias y ofrece un consuelo con la contradicción entre las opiniones del mundo exterior así como la forma en que influyen negativamente la cotidianidad. Apunta la filósofa de Nueva York que “el interés del estudio filosófico reside, para Séneca, en «que debes hacerte mejor cada día» (5,1); y sostiene, como hemos visto, que la filosofía está llamada a aliviar las desgracias humanas”⁴⁰, cuestión prevalente en la terapia filosófica que propone.

Nussbaum se nutre fuertemente del epicureísmo directamente del Jardín y, a su vez, de Lucrecio respecto a la capacidad que tienen de impactar el mundo interior del individuo—es decir la representación, las intuiciones y demás cuestiones psicológicas—, y si bien, llega a empatizar con la propuesta filosófica, su usufructo es de carácter más personal que el de Onfray. Enfatizando la aportación del Jardín a la vida de los individuos considera que el “doble objetivo de la terapia epicúrea de Lucrecio: el de hacer al lector igual a los dioses y, al mismo tiempo, hacerle escuchar la voz de la naturaleza”⁴¹. La propuesta política del filósofo de Samos queda reducida, en ese sentido, a un uso más propio del estoicismo a través de Séneca:

El planteamiento de Séneca, más cauto y humano, insiste en que no podemos ni debemos esperar que el barco horadado de la vida humana se pueda rehacer por completo. En lugar de eso, taponamos las vías de agua y seguimos navegando en él lo mejor que podemos, trabajando pacientemente cada día por lograr pequeñas mejoras cotidianas⁴².

La filósofa estadounidense asume el derrotismo político de los estoicos y opta por blindar al individuo del mundo exterior para protegerlo. Un contraste relevante con el propio usufructo de Onfray sobre la filosofía helenística puesto que ofrece comprender los polos de acción y objetivos propuestos por ambos autores. Ambos asumen la imposibilidad de impactar de forma extensa en la civilización y, sin embargo, a pesar que ambos proponen posesión de una alternativa para cobijarse, mientras que Nussbaum lo hace con énfasis en las condiciones de las convenciones sociales, Onfray lo hace a través de un hedonismo que busca liberar a los individuos de las mismas convenciones sociales a través de un hedonismo que propone como alternativa política.

Desafortunadamente Nussbaum llega inclusive a asegurar (mientras sigue a los estoicos) que “la persona sabia no necesita en absoluto salir a recorrer el mundo, abrir su alma al mundo, insistir en las exigencias de su alma sobre el mundo. Puede, como con tanta frecuencia dice Séneca, quedarse simplemente en casa; pues en casa, dentro de ella misma, tiene todo lo que necesita”⁴³. La lectura estoica

⁴⁰ *Ibid.*, p. 411.

⁴¹ *Ibid.*, p. 250.

⁴² *Ibid.*, pp. 526-527.

⁴³ *Ibid.*, p. 452

de la filósofa estadounidense no ha heredado la importancia del compromiso socrático con sus iguales de los cínicos que podría ayudarle a incorporar. Si bien se podría creer que la filantropía cínica, de la misma forma, no ha permeado en el usufructo onfrayano, se le puede conceder que lo ha estirado lo más posible hasta que este no comprometa el propio filosofar del individuo. Sin embargo, bien podrían ambos tendrían a bien considerar que, como indica Navia, “el cínico está comprometido con un programa de auto-entrenamiento que guía al fortalecimiento de su carácter y disminuye su dependencia en lo social y sus necesidades físicas, y esto le permite mantener todos sus deseos e impulsos bajo el estricto control racional”⁴⁴ para fortalecer sus usufructos y, de esta forma, que el fortalecimiento cínico permita fortalecerlos con entrenamiento duro para las dificultades de las convenciones sociales y que sus objetivos se permitan ir más allá de lo planteado inicialmente.

5.1.2.1 El filosofar no es psicoanálisis

Podría existir una confusión al implicar en la filosofía helenística nociones como la relación médico-paciente, mundo interior o control racional, se podría considerar que realizar usufructo es un ejercicio de la índole del psicoanálisis. Sin embargo, la realidad no es así. Es indudable que Freud ha combatido la influencia de las convenciones sociales en la *psique* del individuo del siglo XX, pero considero que son dos perspectivas distintas. A pesar que para Onfray⁴⁵, Antifón de Atenas es el abuelo no reconocido de la práctica psicoanalítica y, además, de la particular obsesión del filósofo francés por el fundador del psicoanálisis, existen diferencias puntuales que distinguen a la filosofía —en específico la propia del período helenístico— con el psicoanálisis. Mondolfo se apoya en Zeller para asegurar que “el hombre no había llegado aún a desconfiar de su propio pensamiento, ni a darse cuenta de la actividad subjetiva que intervenía en la elaboración de sus concepciones; de modo que la crítica del conocimiento, planteada como exigencia previa y fundamental en la filosofía moderna, falta en la antigua”⁴⁶. El individuo griego —y helenístico— no se encuentra contenido dentro de los mismos *epistemes* o paradigmas que en el siglo XXI y, evidentemente, el conocerse a sí mismo y las herramientas mentales para su interioridad no dependían de la estructura freudiana del yo. La crítica a las convenciones sociales durante en el helenismo no se constituía como una influencia sobre el individuo sino, por otra parte, la naturaleza adecuada del individuo. La confrontación entre *nomos* y *physis* se establece de manera distinta del inconsciente con el superyó.

⁴⁴ Navia, L. E. (1998) Diogenes of Sinope... *op.cit.*, p. 140.

⁴⁵ Onfray, M. (2008) *Las sabidurías de...*, *op.cit.*, p9. 94-96. Y Onfray, M. (2011) Freud. Madrid, Taurus, p. 352

⁴⁶ Mondolfo, R. (1979) *La comprensión del*, *op.cit.*, p. 15.

Nussbaum asegura que el “lugar central entre los logros metodológicos del estoicismo y el epicureísmo lo ocupa su *reconocimiento del que los deseos, intuiciones y preferencias existentes se han formado socialmente y distan mucho de ser totalmente seguros*”⁴⁷ con lo cual se entiende que, para el individuo helenístico existe un deseo verdadero que debe ser descubierto, no hay sublimación, el combate contra sí mismo y las convenciones sociales dentro de sí se establece como una interferencia con su naturaleza verdadera, no hay una consciente que concilie los impulsos y pulsiones. Cito a la filósofa estadounidense: nuevamente:

La idea central fundamental sigue siendo la misma: la radical independencia del verdadero bien respecto de las necesidades y los deseos humanos [...] la manera correcta de avanzar en la indagación ética no es hurgar a fondo en nosotros mismos. En efecto, debe quedar siempre abierta la posibilidad de que todo lo que somos, queremos y creemos sea un completo error⁴⁸.

Puntualizando lo señalado por Nussbaum queda en evidencia que, para los helenos la duda sobre sus creencias proviene de un razonamiento que no pretende llegar realmente a una verdad individual o solipsista sino que pretende responder —todavía— a la comprensión de la totalidad de los individuos. La autarquía y el dominio de los deseos en la época helenística se establecen con el ordenamiento de la realidad. A pesar de esto, para Nussbaum, sí existe una determinada similitud con el psicoanálisis y sostiene que: “Las escuelas helenísticas fueron las primeras en la historia de la filosofía occidental en reconocer la existencia de motivaciones y creencias inconscientes [...] los pensadores helenísticos son en cierto modo los padres del moderno psicoanálisis, pero no ha realizado el trabajo empírico con niños que pudiera fundamentar bien esa práctica en una teoría del desarrollo”⁴⁹, considero, por otra parte, que el reconocimiento de motivaciones o creencias externas no es idéntico a creencias y motivaciones inconscientes.

Para Onfray las herramientas y nociones del psicoanálisis le permiten comprender al individuo contemporáneo y, sin embargo, comprendo a su lado que la filosofía helenística no puede ser psicoanálisis puesto que, a pesar de las similitudes, el psicoanálisis se pretende instaurar como una ciencia universal cuando, en realidad, parte de las influencias de Freud —el filósofo francés insiste en las amplias lecturas de Nietzsche que el padre del psicoanálisis oculta—, para Onfray “*el psicoanálisis es la filosofía de Freud y no una doctrina científica universal*”⁵⁰. En primer lugar, las ambiciones del

⁴⁷ Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo... op. cit.*, p. 596.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 201.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 598-599.

⁵⁰ Onfray, M. (2011) *Freud... op. cit.*, pp. 85-86. Señala el autor, además que: “El freudismo es en consecuencia, como el espinosismo o el nietzscheanismo, el platonismo o el cartesianismo, el agustinismo o el kantismo, una visión privada del

psicoanálisis para establecerse como una doctrina científica y su validez son tema de otra investigación, al respecto simplemente me gustaría establecer que la aspiración del psicoanálisis no coincide de alguna forma con las pretensiones de la filosofía helenística puesto que, ésta se establece dentro de un parámetro distinto a la filosofía natural de su contexto histórico.

La filosofía helenística no es una receta o un tratamiento del individuo de sí mismo ni de sus impulsos —edípicos, de muerte o cualesquiera— a través del descubrimiento de su inconsciente sino, por otra parte, es el descubrimiento de los tormentos externos en sí mismo lo que lo aleja de sí mismo. Para el epicureísmo no hay que un inmenso mar interior en el que explorar contra sus propios piratas sino que son los saqueadores e impostores del exterior los que amenazan su lago interno. El psicoanálisis como la filosofía de Freud o una ciencia no validada por charlatanería, omisiones o cuchareo de datos es, indudablemente distinta a una filosofía helenística que no le interesa la validación externa. Sin embargo, para Bueno,

el epicureismo fué el psicoanálisis de la antigüedad, del helenismo, o bien (y ello sería aún más justo) que el movimiento psicoanalítico es el epicureismo de nuestra época [...] [el Jardín] fué una institución orientada a la salvación de los hombres que acudiesen a ella, por procedimientos enteramente similares a los que caracterizan al movimiento psicoanalítico, más dos mil años después [...] una «medicina del alma» (θεραπεία της ψυχής) o bien un «arte de la vida» (τηχὴν τῆς περιβίων)⁵¹.

Plantear a Epicuro en el diván o a Freud en el Jardín no solamente sería un anacronismo sino que, además, descartaría el valor de la amistad implícito y necesario para la relación discípulo-maestro en la comunidad epicúrea. Se puede señalar, además, la importancia del epicureísmo sobre el vínculo íntimo y de proximidad que hacía posible no curar o tratar a individuos o pacientes sino compadecerse de ellos y habitar a su lado para descubrir la verdad del sabio de Samos y vivir en armonía. Finalmente se puede señalar el papel elitista del psicoanálisis que establece una relación necesariamente a través del aspecto económico, cuestión que Freud defendió tajantemente.

5.1.3. Sobre la posibilidad de vivir placenteramente según Onfray

La filosofía helenística se propone ser más que una serie de investigaciones conceptuales y el descubrimiento de pergaminos que permitan articular de mejor forma el pensamiento de los filósofos de aquél entonces. La filosofía helenística exige ser vivida, pide al lector atento comprender las refinadas percepciones de los autores tanto como llevar a la práctica un proyecto filosófico capaz de interpelar la

mundo de pretensión universal. El psicoanálisis constituye la autobiografía de un hombre que se inventa un mundo para vivir con sus fantasmas, como cualquier otro filósofo” *Ibid.*, p. 30.

⁵¹ Bueno, G. (1981) *Psicoanalistas y epicúreos...* *op. cit.*, p. 29. Los errores ortográficos corresponden a la edición referida.

cotidianidad de estos. El hedonismo moderno propuesto por Onfray, en ese sentido, debe ser capaz no solamente de ser una ingeniosa forma de apropiarse del legado del pensamiento del helenismo.

La aproximación y el usufructo, en mayor o menor medida, de la filosofía helenística —llámese cinismo, epicureísmo, estoicismo, escepticismo— pretende impactar en la vida de los individuos modernos con problemas no precisamente modernos. El hedonismo propuesto por Onfray, como se ha desarrollado, ha discriminado y puntualizado cuestiones que provienen de Antístenes y sus seguidores tanto como de Epicuro y sus discípulos. Sin embargo, de la misma forma en que el autor francés cuestiona estrategias políticas del siglo XIX para su renovación en tiempos del capitalismo tardío, se debe justificar la adecuación del usufructo de un pensamiento de hace veintitrés siglos.

Recapitulando un poco, la filosofía helenística ha sido retomada por diversos filósofos modernos para renovar un filosofar distinto al institucional que presente un impacto en la cotidianidad de los individuos. La filosofía helenística no es autoayuda puesto que requiere un fundamento ontológico, epistemológico y de compromiso tanto de prácticas como de fundamentos éticos y políticos, no es sencilla palmada en la espalda sino una intervención quirúrgica de alto riesgo. La filosofía helenística no es psicoanálisis puesto que no se pretende descubrir una verdad o tener una epifanía sobre uno mismo sino la comprensión del ordenamiento natural de las cosas, además que las relaciones e implicaciones entre los individuos involucrados no es la misma a la de un cliente sino, propiamente, como un amigo o un *ἐπίκουρος* con el que se compartirá no solamente la cotidianidad —inclusive el propio hogar— sino que, de forma más radical, lo más profundo de los pensamientos y objetivos, la filosofía helenística implica compartir la vida con el individuo afectado y un curarse juntos de las enfermedades de las convenciones sociales.

La filosofía helenística puede ser una terapia, como pretende Nussbaum, puesto que “en lugar de hacer lo necesario para llevar los bienes de este mundo a cada ser humano, se centran en los cambios de creencias y deseos que hacen a sus discípulos menos dependientes de los bienes de este mundo. No se dedican tanto a mostrar cómo acabar con la injusticia como a enseñar al discípulo a ser indiferente a la injusticia que sufre”⁵². La ausencia de ambición política de parte de la filósofa estadounidense se encuentra enfocada en la capacidad que se tenga de los individuos en garantizar su seguridad, Onfray de forma más atrevida pretende ofrecer un impacto político sin comprometer esa misma seguridad. Sin embargo, ambos coinciden plenamente en la importancia de dejar de pretender llevar la montaña a los individuos sino, por otra parte, llevar a los individuos a la montaña o, inclusive, dejar de preocuparse por la montaña y contentarse con saltar charcos en otro punto.

⁵² Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo op. cit.*, p. 29.

El usufructo helenístico de Onfray en su hedonismo, sin embargo, debe ser capaz de establecer la capacidad de adecuación que tiene para enfrentarse a dolores y perturbaciones modernas. Como cuestiona puntualmente Strodach:

¿Qué actos míos están condicionados a traer dolor o placer a otros? ¿Tengo el deber de aumentar la felicidad de otros así como mi propia felicidad? ¿Puedo ser feliz yo mismo si ignoro la infelicidad de otros alrededor de mí? ¿Alguna vez voy a suprimir y sacrificar mi propio placer por el bien de otros, incluyendo en ocasiones la comunidad? Un hedonista moderno, con su consciencia social ampliada por el impacto de Mill y otros, debería de estar unida a la búsqueda de respuestas a estas preguntas y después ir a aplicar una nueva versión del principio de placer-dolor para presionar a problemas actuales tales como el anti-Semitismo, la discriminación racial, la sobrepoblación mundial, la guerra termonuclear, el crecimiento del Comunismo, y otros⁵³.

Onfray, precisamente por hedonista y no por el usufructo de la filosofía helenística —aunque de igual forma las ambiciones para los helenistas eran similares— debe contemplar la solución a estas precisiones solicitadas por Strodach. Los filósofos del helenismo pretendían satisfacer un cuestionamiento a través de sus doctrinas, para los cirenaicos y epicúreos, a través del hedonismo. Epicuro planteaba su tetrafármaco para alejar el miedo a la muerte, los dioses y establecer la potencialidad del placer y lo efímero del dolor, puesto que, dentro de su lectura de la coyuntura que se vivía en el helenismo, esto ayudaría a los individuos a vivir libres y placenteramente. El hedonismo de Onfray, sin embargo, además de atender los cuestionamientos del filósofo estadounidense, debe ser capaz de solventar problemas propios del siglo XXI —algunos intensificadas herencias del siglo XX y otros la revelación de problemáticas enmarañadas con la tecnología y la globalización—. El filósofo francés, activo políticamente en Francia y Europa, pretende dentro de su postura filosófica abordar los problemas del siglo XXI y, sin embargo, no considero que lo haga a través de su hedonismo.

Considero adecuado comprender cada pregunta planteada por Strodach y la forma en que el hedonismo del filósofo francés satisface estos puntos: Al primer cuestionamiento sobre, ¿qué actos del hedonista están condicionados a traer dolor o placer a otros? Onfray parece proponer una relación permanente del individuo con este condicionamiento, asume que la mayoría de actos del individuo presentan placer o dolor a los demás. Asegura que el compromiso hedonista puede ayudar a replicar el placer y suprimir el dolor, sin mayores contradicciones. La segunda pregunta sobre si el hedonista tiene el deber de aumentar la felicidad de otros así como mi propia felicidad, el filósofo de Argentan planteara dicho compromiso como primordial siempre que no se comprometa la propia felicidad de manera permanente para aumentar la felicidad de otros —que, además, deben tener cercanía con el hedonista—.

⁵³ Strodach, G. K. (1963) *The philosophy....,op.cit.*, p. 85.

Cuestiona Strodach: ¿Puede ser feliz el hedonista si ignora la infelicidad de otros alrededor de sí? Onfray no se atreverá a decirlo y, sin embargo, considero que sí lo sostiene. El hedonismo del filósofo francés se encuentra centralizado tanto en los individuos en pequeños grupos —o en un solipsismo mental— que, a pesar de que sus intenciones de incorporar el mayor placer en los individuos en su totalidad, más le vale ignorar los problemas del tercer mundo, el sufrimiento de la clase trabajadora en su propio país o, incluso el sometimiento sistemático a determinados sectores de la población mundial con tal de poder vivir placenteramente, en este sentido, hace usufructo del helenismo que se desentiende de los individuos que no hayan despertado de su letargo moderno en Zero One. Finalmente, el último cuestionamiento: ¿Alguna vez el hedonista va a suprimir y sacrificar su propio placer por el bien de otros, incluyendo en ocasiones la comunidad? El filósofo francés parece limitarse a las buenas intenciones y las microresistencias para no tener que hacerlo.

En el hedonismo onfrayano es posible vivir placenteramente siempre que el compromiso político con la humanidad o la comunidad no exija del individuo un enfrentamiento en lo cotidiano y lo simbólico, amplia herencia del derrotismo del helenismo. Sin embargo, dentro de su propio contexto se consolidan como vías de sabotaje y resistencia con un impacto vigoroso, dice Nussbaum que “Epicuro y Lucrecio llevan a cabo un ataque a ultranza a la religión convencional: Lucrecio reconstruye las prácticas sociales en los ámbitos del amor, el matrimonio y la crianza. Como quiera que sus tesis pretenden ser no sólo correctas sino también eficaces causalmente, pretenden estar contribuyendo a la revolución que describen”⁵⁴. La revolución lucreciana pretende establecer nuevas formas de relacionarse entre los individuos a través del epicureísmo que comprende las perturbaciones e ilusiones de las convenciones sociales, en este sentido, la pretensión de Onfray sobre establecer una alternativa a la forma en que se conducen las voluntades, energías y fuerzas de los individuos en el siglo XXI. Existe una potencia para llevar a cabo la propuesta del filósofo francés sobre un niertscheanismo izquierdista⁵⁵ a través del propio individuo. Asegura la filósofa de Nueva York que “estudiar el mundo interior y su relación con las condiciones sociales es al menos una tarea necesaria, si no suficiente, para toda filosofía política que aspire a ser práctica. La filosofía helenística nos brinda una ayuda inapreciable para desempeñar esa tarea”⁵⁶. Con esto establecido se comprende que para ambos autores la potencialidad de la filosofía helenística se identifica en su forma subalterna de confrontar las problemáticas de forma

⁵⁴ Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo op. cit.*, p. 31.

⁵⁵ “Un niertscheanismo izquierdista: en efecto, se trataba de desear los goces que uno quería ver repetirse sin cesar” Onfray, M. (2018) *El posanarquismo explicado a mi abuela*, Biblioteca Nueva, ed. Kindle. p. 821.

⁵⁶ Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo op. cit.*, p. 32.

práctica. Nussbaum, inclusive, considera que Lucrecio ha sido un visionario que plantea una forma diferente de comprender la política:

Lucrecio muestra claramente cuánto provecho puede sacar la política de un planteamiento típicamente helenístico a través de la psicología del individuo. Pues Lucrecio ve algo que sólo recientemente ha sido redescubierto por el pensamiento político occidental: que lo personal —la vida de las emociones y las asociaciones íntimas de cada uno, incluidas las asociaciones eróticas— es político, formado por la sociedad y cuyos frutos vuelves a su vez a la sociedad. La política, pues, no consiste simplemente en distribuir los bienes y las responsabilidades usuales. Implica al alma entera, sus afectos, temores e iras, sus relaciones entre géneros, su deseo sexual, sus actitudes ante las posesiones, los hijos, la familia. Los epicúreos ven hasta qué punto esos aspectos presuntamente «privados» de la vida han sido desnaturalizados por las tradiciones de una sociedad injusta y acumuladora; y nos recomiendan su terapia personal afirmando que los individuos así desnaturalizados no pueden llegar de ninguna manera a ser buenos agentes sociales⁵⁷.

En tiempos del capitalismo tardío resulta evidente que lo personal es político y que existen formas de desafiar el sometimiento y oponerse a las formas perversas de control, sin embargo, para la filosofía helenística esto era evidente desde hace veintitrés siglos. Onfray es consciente de esto y, muy probablemente, su mayor cualidad es comprender de qué forma es que tanto el deseo como el placer se constituyen como aspectos políticos ante los cuales la aproximación y el detenimiento de la sumisión implican una realidad distinta para los individuos que impacta la política misma desde el individuo.

Considero de suma importancia insistir en el vínculo entre la propuesta política de Onfray y su usufructo de las filosofías del helenismo para comprender, de una vez por todas, la limitación del deseo y el placer dentro de su propuesta política. Por una parte, Epicuro y su Jardín estaban en resonancia con su teoría atómica de forma particular: para Epicuro el mundo podría haber sido tal cual por toda la eternidad, es a raíz de la ordenación de los átomos que se describe la diferencia de cuerpos y la infinidad de mundos. Considero que para Epicuro, por lo tanto, la condición política no presentaba mayor problema debido a que solamente existen dos posibilidades: la mala forma de la política será así eternamente o cambiará, en cualquiera de los casos el papel del individuo no puede influenciarlo directamente —será Lucrecio acompañado de sus precisiones quien le dará la adaptabilidad posible para salir de esta paradoja—.

Si se pudiera imaginar a los individuos como átomos, el espacio vacío donde se desenvuelven, según la propia teoría de Demócrito, es el vacío. La política es, por tanto, el espacio de movimiento de los individuos que, como átomos, otorgan determinada forma —tal como ocurre con la innumerable variedad de cuerpos—. Un solo átomo, como *clinamen*, que toma una dirección distinta se encontraría

⁵⁷ *Ibid.*, p. 614.

con su propia incapacidad de dar una forma distinta al cuerpo o de dirigirlo de tal o cual manera, es a partir de la agrupación de diversos *clinamen* que los cuerpos llegan a formarse de manera diferente. En ese entendido el epicureísmo se presentaría como la alternativa política de ser átomos que, como se ha desarrollado, se niegan a formar parte del flujo del cuerpo de átomos masivo que los acompañan. De esta forma, el usufructo de Onfray encuentra su límite en la propuesta epicúrea, tal como se ha manifestado. El deseo de un átomo no logra ir más allá de su propia capacidad de ser *clinamen*. El placer del *individuo* clinamen encuentra su máximo alcance en la posibilidad de establecer el surgimiento de otros individuos como él. Mondolfo sugiere que:

A la pregunta que formula Epicteto en las *Disertaciones*: si el sabio no debe preocuparse de otra cosa que de su felicidad, [¿] qué le interesa la de los otros[?] y[¿, ¿] por qué Epicuro se ha esforzado tanto en escribir? [¿]discutir?, [¿]enseñar? —la respuesta del epicureísmo será por lo tanto ésta: Que la felicidad del sabio encuentra en el egoísmo una limitación, que es, inevitablemente, negación; en cambio, en el altruismo encuentra a afirmación de su plenitud y elevación⁵⁸.

Los cuestionamientos de Epicteto guardan cierta similitud con los de Strodach a un hedonismo moderno, con lo cual se puede considerar que, desde tiempos del estoico la pregunta principal que se le presenta al hedonismo es su potencialidad, su capacidad de afectar a otros, su interés en difundir su alternativa. Tanto Onfray como Epicuro encuentran su limitación en el horizonte que lleva a abandonar el egoísmo y proponer un altruismo que complementa la actividad filosófica y de la cual, sin embargo, no se encuentran obsesionados. En ese entendido se comprende que el filósofo de Argentan considere que es “mejor un pequeño progreso anarquista sobre el terreno que una gran perorata libertaria de palabra o en ensimismado gesto folclórico. Apliquemos estas palabras de Diógenes el libertario hacia Platón el doctrinario: «¿Qué tiene de venerable ese que, siendo filósofo tanto tiempo, no ha molestado a nadie?»”⁵⁹.

Diógenes y su jauría son más severos y contundentes que los hedonistas del Jardín. La herencia socrática y cierto compromiso con la *polis* los lleva a cuestionar las estructuras sociales mismas, reflexiona Navia que “no hay nada *natural* es la estructuración de una sociedad en clases sociales, creía Diógenes, y nada, natural tampoco en la brecha artificialmente creada entre los ricos y los pobres, o entre las personas libres y los esclavos, o entre ciudadanos y extranjeros”⁶⁰. La ontología cínica misma se establece como una igualdad entre clases sociales, condiciones sociales y de procedencia, cuestiones de suma importancia para el helenismo y el siglo XXI. La brecha económica entre ricos y pobres, la

⁵⁸ Mondolfo, R. (1979) *La comprensión del, op.cit.*, p. 41.

⁵⁹ Onfray, M. (2018) *El posanarquismo ...,op.cit.*, p. 949.

⁶⁰ Navia, L. E. (1998) *Diogenes of Sinope... op.cit.*, p. 134.

diferencia cultural entre géneros o la distancia entre el primer y el tercer mundo, no son nada para un pensamiento cínico. Como propone Nussbaum “desconfiamos profundamente de la sociedad tal como es y que nos gustaría examinar qué posibilidades hay fuera de ella, a la búsqueda de normas de vida floreciente”⁶¹. Onfray sobre esto guardara silencio y preferirá un cinismo suave. El aspecto desvergonzado, la parresia cínica y su explosividad permitirían plantear un usufructo enloquecido, tal como sería adecuado para el «Σωκράτης μαινόμενος».

Niehues-Pröbsting concluye sobre la postura política de los cínicos que: “la severísima crítica de los cínicos ataca a los ricos, los zánganos de la sociedad. Protegidos por la constitución civil y sus instituciones, adquieren e incrementan su patrimonio explotando el trabajo ajeno [...] La constitución civil no es idéntica a la ley natural, pues ésta no sabe de esclavos de nacimiento. Por naturaleza, el trabajador no se distingue del amo”⁶². Un cinismo político que roce el anarquismo y exprese de manera contundente la ineficacia de la forma de gobierno, la ilusión del ordenamiento social así como las patrañas como del deseo y el placer que se establecen como claves para el dominio de los individuos es la enorme deuda del filósofo francés dentro de su postura posanarquista.

Cuando Onfray asegura que debe de “no olvidar jamás la mirada de los compañeros de infortunio, su mezcla de envidia y estupefacción, de tristeza y alegría —y, sobre todo, que permaneciesen tan fieles”⁶³ al momento de rebelarse ante su capataz. Una propuesta de ese estilo es diferente a la concreción de un sindicato o el llamado a una huelga, simplemente parece haber dejado vacío el trono y no ofrecer el llamado al «Ἐπίκουρος μαινόμενος» que podría ser una alternativa radical de usufructo entre ambas escuelas filosóficas. Un usufructo de la filosofía helenística que nutra al deseo y el placer no solamente para soportar la tormenta ni gritar enfurecidos al cielo sino que establezca la alternativa político de navegar contra la tormenta y domarla desde la intimidad de las cabinas y que blinde al navío para transformar la energía de la tormenta en un impulso para soportarla hasta el punto de domarla.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁶² -Pröbsting en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M. (eds.) (2000) *Los cínicos...*, *op.cit.*, p. 437.

⁶³ Onfray, M. (2018) *El posanarquismo ...*, *op.cit.*, p. 271. Al respecto se puede entender la consideración de Nussbaum que establece que: “Respetar a un esclavo como a un ser humano es, como dejan claro los textos estoicos, perfectamente compatible con la perpetuación y aceptación de la institución política de la esclavitud. En cambio, la compasión, que hace real para uno mismo el sufrimiento del esclavo y reconoce su significación, llevaría naturalmente al cambio natural e institucional. Pero los estoicos se niegan a sí mismos la compasión precisamente porque da significación a tales circunstancias externas, como si la dignidad humana no fuera autosuficiente”. Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo op. cit.*, p. 616. En ese sentido un usufructo estoico sería adecuado para la teoría onfrayana tanto como el cínico para la filosofía estadounidense.

BIBLIOGRAFÍA

- Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M. (eds.) (2000) Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado. Barcelona, Seix Barral.
- Bueno, G. (1981) *Psicoanalistas y epicúreos. Ensayo de introducción del concepto antropológico de “heterías soteriológicas”* en *El Basilisco* 13, pp.12-39.
- Casadesús Bordoy, F. (2008) “Diógenes Laercio VI 20-21: ¿En qué consistió la falsificación de la moneda (*to nomisma paracharattein*) de Diógenes de Sinope?” en *Daimon* 2, pp.297-309.
- Cruz R. J. C., Gerena C. L. A. & Gómez C. R. A. (2018) *Filósofos cínicos: aproximaciones para su estudio universitario*. México, Bonilla Artigas.
- Daraki, M. y Romeyer-Dherbey G. (2008) *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid, Akal.
- Festugière, A. (1960) *Epicuro y sus dioses*. Buenos Aires, Eudeba.
- Fuentes González, P.P. (2002) “El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad” en *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* 12, pp. 203-251.
- García Gual, C. (2013) *Epicuro*. Madrid, Alianza.
- García Gual, C., Lledó, E. y Hadot, P. (2014) *Filosofía para la felicidad. Epicuro*. Madrid, Errata naturae.
- García Gual, C. & Jesús Imaz, M. (1986) *La filosofía helenística: Éticas y sistemas*. Bogotá, Cincel Kapelusz.
- Goulet-Cazé, M.O. (2005) “Le cynisme ancien et la sexualité” en *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 22, pp. 17-35.
- (2010) “Les cyniques dans l’Antiquité, des intellectuels marginaux?” en *Museu Helveticum* 67, pp. 100-113.
- Gosling, J.C.B. y Taylor C.C.W. (1984) *The greeks on pleasure*. United States of America , Clarendon press Oxford.
- Hadot, P. (2000) *¿Qué es la filosofía antigua?* México, FCE.
- Laercio, D. (2016) *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid, Alianza.
- Landa, J. (2012) *Éticas de crisis: cinismo, epicureísmo, estoicismo*. México, UGTO.
- Lledó, E. (1987) *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Barcelona, Montesinos.
- Mas Torres, S. (2011) *Sabios y necios, una aproximación a la filosofía helenística*. Madrid, Alianza.
- Mondolfo R. (1979) *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Argentina, Universitaria de Buenos Aires.
- (1997) *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Buenos Aires, EUDEBA.

- Mosterín, J. (2007) *Helenismo, historia del pensamiento*. Madrid, Alianza.
- Navia, L. E. (1998) Diogenes of Sinope. The man in the Tub. United States of America, Greenwood Press.
- Nussbaum, M. (2003) La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística. United States of America, Princeton University Press.
- Rich, A.N.M. (1956) “The Cynic Conception of Aytapkeia” en *Mnemosyne*, 9(1), fourth series, pp. 23-29. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/4427776>
- Schutijser, D. (2017) “Cynicism as a way of life: From the Classical Cynic to a New Cynicism” en *Akropolis I*, pp.33-54.
- Strodach, G. K. (1963) “Ethics and the good life” en *The philosophy of Epicurus*. United States of America, Northwestern University Press.
- Onfray, M. (1999) *El vientre de los filósofos. Crítica de la razón dietética*, Buenos Aires, Libros Perfil.
- (2002) *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, Madrid, Pretextos.
- (2004) *Cinismos, retrato de los filósofos llamados perros*, Buenos Aires, Paidós.
- (2006) *La filosofía feroz. Ejercicios anarquistas*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- (2008), *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, Barcelona, Gedisa.
- (2008) *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, Barcelona, Anagrama.
- (2011) Freud. Madrid, Taurus.
- (2011) *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*. Barcelona, Anagrama.
- (2013) *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anagrama.
- (2014) *La escultura de sí. Para una moral estética*, Madrid, Errata Naturae.
- (2016) *Teoría del viaje*, Barcelona, Taurus.
- (2018) *Cosmos. Para una ética sin moral*, México, Paidós.
- (2018) El posanarquismo explicado a mi abuela, Biblioteca Nueva, ed. Kindle.
- Otto, W. F. (2005) *Epicuro*. Madrid, Sexto Piso.

Cuernavaca, Morelos a 16 de diciembre de 2020.

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora del Posgrado en Humanidades del
Instituto Interdisciplinario de Investigación en Humanidades de la
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Por este medio otorgo mi voto aprobatorio a la tesis “Un análisis de los alcances del deseo y el placer en la obra de Michel Onfray”, elaborada por el alumno José Gabriel Medina Arroyo para obtener el grado de Maestro en Humanidades.

Terminada la lectura de la tesis encontré:

–Un planteamiento adecuado de la investigación escrito entre un lenguaje riguroso en el abordaje de los conceptos y un lenguaje coloquial para facilitar la comunicación y la congruencia con el tratamiento posmoderno característico de Onfray.

–Un desarrollo analítico y crítico en el acercamiento al pensamiento de Michel Onfray.

–Bibliografía especializada y pertinente para la indagación.

–Aparato crítico adecuado.

–Conclusiones acertadas y actuales derivadas de la exposición.

Sin otro particular, envío un cordial saludo.

Atentamente

Dra. Elizabeth Valencia Chávez



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

ELIZABETH VALENCIA CHAVEZ | Fecha:2020-12-16 14:38:00 | Firmante

p85k9Rf6hqHfNR+3RvUpk6qAjlPklGEvhQO7r8S4JIGG3XKvZq0nFziW2aNQ5h+DkjBJ/gh3FifLxPXA64GAWRt9XVJbbenfKpzb42LRIL6jrBH8vNahfB1e5JKmqIPR9OHolzD37sEFFzhezalEsOue4j7MHPAq+0OVJx9f62McEpY7g14boOqYgIK7AHLu5vcF58obor1gBolAi56wA98I34kNZqPC1t4WXN6Eg7/gGvve8DH7WwDKbL3x+1LJOaEoHfBHV BtBT51kAIWDxaM+5xxkXd213WLiSHW51fQOHPV/gAp8nETLI0r4N06B9C0yw8kPckFsCBLrq91pcw==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[ajyPig](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/63QTvdoqRRdRYdWDQWekrUAEPuBOeu8E>



Cuernavaca, Morelos a 09 de Noviembre de 2020

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora de la Maestría y Doctorado en Humanidades
Centro de Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que como director he leído la tesis *Un análisis de los alcances del deseo y el placer en la obra de Michel Onfray*, que presenta el alumno:

José Gabriel Medina Arroyo

Para obtener el grado de Maestro (a) en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma.

Baso mi decisión en lo siguiente:

- 1.- La tesis trabaja el tema del deseo y el placer que resulta muy importante en las discusiones éticas y políticas de la filosofía contemporánea, especialmente en la línea de propuestas de autores como Judith Butler y Michel Foucault.
- 2.- Pero en esta tesis se abordan el deseo y el placer en un autor que, si bien muy leído, ha sido poco trabajado académicamente: Michel Onfray, lo cual constituye un aporte a la disciplina al mostrar que la propuesta de este filósofo contribuye a la discusión.
- 3.- Sin embargo, esta tesis constituye además un estudio detallado de las influencias de pensadores antiguos en la obra de Onfray, como el cinismo y el epicureísmo, estableciendo los alcances y límites de esta influencia. De esta manera, este acercamiento le permitió al alumno asumir una posición crítica de la propuesta de Onfray, al señalar que su rescate de estos pensadores no toma en cuenta algunos aspectos de los mismos que resultan importantes para un proyecto que quiere tener alcances políticos y éticos. En este sentido la tesis de la mano de Onfray intenta abrir un camino para el estudio de estos pensadores antiguos desde problemas contemporáneos.
- 4.- La tesis está bien escrita, su estructura permite una exposición clara y detallada del tema.
- 5.- La bibliografía primaria y secundaria es muy completa y actualizada.

Sin más por el momento, quedo de usted

A t e n t a m e n t e

LUIS ALONSO GERENA CARRILLO



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

LUIS ALONSO GERENA CARRILLO | Fecha:2020-11-09 17:59:06 | Firmante

rWiuMT/QHLI3RilnJFNp7b+NN2P3cY+bmft3ipxnVNeBorzYpML50BubN0/lg3YotZrd103qKdYMsyisbAqLKZ7+T6S6nKAtCYhPaVwipo+5Lb7crO33mjnFcqWmBScTtJggRss8hno
xrFX8hoMg+FU0MjT+VG8MOxeV7TbDOT9IKIHVH118QaC1V7jnjqMVwrVGb6t8X376WjlinidwKkDKybz4fGh16qGRgAMnu/Xy/gDI6omgGpDF8Pt+F5w4DPh0GcE78qWbUHxSh
Js8GWk0URGnfDkNPC+jSeoBtclz4cKC/dzWPEL/3dJVH0xX65wpsKOS+qZB81bWvHlx8w==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



7xFjd5

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/6KyQLcVIQc1f66r8qyYRoGgnBGF6OTCG>



Cuernavaca, Morelos a 08 de diciembre de 2020

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora de la Maestría en Humanidades
Centro de Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis ***Un análisis de los alcances del deseo y el placer en la obra de Michel Onfray*** que presenta el alumno:

José Gabriel Medina Arroyo

Para obtener el grado de Maestro en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma.

Baso mi decisión en lo siguiente:

1) La tesis mencionada reúne los requisitos académicos que exigen los estudios de maestría, según están establecidos por el programa de estudios: Plantea con rigor y profundidad los problemas del tema de la investigación y contribuye a aclararlos a partir de una reflexión y postura personal sobre el tema; presenta una apropiación de la filosofía de Michel Onfray a partir de los conceptos de placer y deseo; maneja una bibliografía directa exhaustiva; y, se basa en fuentes originales.

2) El estilo de escritura de la tesis es novedoso, y en ocasiones disruptivo. Por momentos, el alumno tiende a utilizar recursos de escritura poco ortodoxos, que a veces oscurecen la exposición; sin embargo, en ocasiones, resultan en beneficio de la misma.

3) La tesis realiza una revisión amplia y profunda de la obra de Onfray, y la reconstruye a partir de dos ejes conceptuales primordiales: por un lado, a partir de la movilización de los conceptos de placer y deseo; y por otro lado, a partir de la recuperación y reinterpretación de las filosofías clásicas del Cinismo y el Epicureísmo. A propósito del primer eje, es decir la exposición del pensamiento de Onfray a partir de los conceptos de placer y deseo, el alumno hace una lectura exhaustiva de la obra del filósofo en cuestión y muestra las dimensiones políticas y éticas de los mismos. En cuanto al segundo eje, el alumno analiza y demuestra el influjo y recuperación teórica que hace Onfray de la escuela Cínica, sobre todo a partir de su apropiación de los aportes de Diógenes de Sinope; lo mismo que el influjo y recuperación del hedonismo de Epicuro y Lucrecio. El alumno demuestra un conocimiento profundo tanto de la filosofía de Onfray, como de la filosofía cínica y del epicureísmo clásico y latino.

4) El alumno mantiene una distancia crítica con el pensamiento político de Onfray y señala, si bien de forma poco desarrollada, ciertos límites del mismo. Poniendo sobre la mesa cómo, para Onfray, lo que se presenta como una teoría política crítica, termina en una postura de dimensiones más bien éticas.

5) Finalmente, la tesis abre importantes líneas de investigación, poniendo en relación la interpretación y recuperación que realiza Onfray de las escuelas cínicas y epicúreas con otras interpretaciones contemporáneas de éstas, por ejemplo, la que realiza Martha Nussbaum.

Sin más por el momento, quedo de usted

ATENTAMENTE



Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

SERGIO RODRIGO LOMELI GAMBOA | Fecha:2020-12-08 15:34:07 | Firmante

DyDa1cVtWJ7FupLOFGZp2vPfr96iaE/msVKiUf7+yMSi1Iddjwzq4CPZb2iR+EZMFhhR+m+OR+iV70SkmAZMQ2xexHtxraqE5xyit/4HPMHiwIwV+IrmO+w+KOOQrmSWTWGLN
USBaQm8u8Q/09TEpjeAafpDfy4h97vW/QnvwxVj1EOd/dHJ7mMxqh38gqrMp3ppjuuF5CCFWiz5Tt1nD7Ucjl0h2cCmDGaGHJd1IMiNs4zZrYezZfNlyYcGSvOMYTPekQSscfbgs9
k+vD4xBuRpdCgCDcuyTESLsimxrJ4a75WZVomodaVNsuoKjnxkgBhJSv+ZyKyWD7L9ayB4A==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



IS2c5M

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/yKNxg6D9wGMBJSJ04gLKFn738JWVgI3>



14 de diciembre, 2020

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora de la Maestría en Humanidades
Centro de Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis “**Un análisis de los alcances del deseo y el placer en la obra de Michel Onfray** que presenta el **alumno:**

José Gabriel Medina Arroyo

Para obtener el grado de Maestro/a en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma.

Baso mi decisión en lo siguiente:

JUSTIFICACIÓN ACADÉMICA DEL POR QUE EMITE EL VOTO

La tesis que ha presentado el alumno tiene el objetivo de ahondar en la comprensión de los conceptos de deseo y placer. Para ello analiza la relación de estos conceptos en la obra de Michel Onfray y en la filosofía helenística. En general, pretende entender tanto la relación mutua de ambos conceptos como su relación con el individuo.

Descubre en Onfray a un pensador que intenta revitalizar los principios éticos de las escuelas helenísticas lo cual encuentra pertinente pues así como las escuelas de aquella época desarrollaron propuestas filosóficas prácticas en el contexto de un tiempo de crisis, Onfray parece señalar la necesidad de su reactualización para una época de crisis como la del siglo XXI.

Sin embargo, el alumno señala algunos aspectos que le parecen “ingenuos” y la falta de originalidad por parte de Onfray, y las múltiples divergencias que cabe establecer entre el autor contemporáneo y los filósofos helenísticos (como el caso del capítulo en donde se exponen las diferencias entre Onfray y Epicuro y la proximidad del primero con la postura cínica).

Algunas críticas:

La tesis pudo haber sido revisada y presentada de manera más económica, evitando repeticiones innecesarias; pudo haber pasado por una revisión gramatical y sintáctica más exigente y por una revisión de las citas en idiomas distintos al español. Hay varios errores ortográficos.

Echo en falta una crítica más elaborada y por tanto más relevante a algunos de los conceptos movilizados en el siguiente párrafo que considero clave:

„... no se trata de reconocer que las condiciones culturales o históricas sean las mismas y que se trate del mismo individuo, sino que, simplemente, la enfermedad, las preocupaciones, los peligros y los problemas que invaden a los individuos parecen tener una procedencia similar: la crisis de su tiempo y las contradicciones de su civilización; Mientras que las escuelas filosóficas del helenismo se encuentran con el descubrimiento del ser humano como individuo desentendido de la ciudad

que los identificaba solamente políticamente como ciudadanos, donde la vida privada era inexistente y todo se realizaba en relación con la ciudad. Una vez que no se pierde esta identificación del ciudadano —influenciada por más de media docena de cambios de gobierno, un póker de príncipes extranjeros y una triada de movimientos insurrectos—, una individualidad los despierta de su sueño político y desarraiga a su propia identidad. La crisis y contradicciones del capitalismo tardío aún están despertando del sueño de la razón y la despiadada mercantilización de cada arista del individuo, quizás, como asegura Landa, con las filosofías helenísticas sería posible “resignificar crítica y creativamente las antiguas éticas de crisis, para elaborar y poner en movimiento las éticas de crisis de hoy”.

Las afirmaciones contenidas en esta cita dan prueba de una conciencia histórica necesaria para distanciar y diferenciar la génesis y las determinaciones históricas propias del pensamiento helenístico de las determinaciones de la crisis actual, pero no encuentro una reflexión seria en torno al concepto fundamental de *crisis*, que se revela como el elemento que vuelve pertinente una actualización de las filosofías helenísticas.

En la cita anterior percibo generalizaciones peligrosas, como la afirmación de que en las ciudades antiguas de Grecia no hay vida privada- ¿y la familia?

Asimismo echo en falta un análisis más serio y coherente con la propia postura adoptada aquí, de las condiciones desde las cuales el autor reflexiona. La recuperación del helenismo en una sociedad superindustrializada y atomizada como la inglesa no podría ser la misma que la recuperación del helenismo en el medio del mosaico social mexicano.

La soledad que determina, como afirma el alumno siguiendo a García Gual, tanto al individuo del helenismo como al del capitalismo tardío del siglo XXI no es conmensurable, ni es válido generalizarla. Creo que en una comunidad rural esa soledad a la que se alude es distinta de la que se vive en el medio urbano. Creo que es distinta en un pueblo originario que en un barrio de Cuernavaca.

Con ello quiero decir que la „crisis“ contemporánea no es la misma por todos lados, con lo cual el rendimiento ético del helenismo tampoco lo es. ¿En qué tipo de crisis resulta pertinente una ética helenística? ¿su rendimiento es exclusivo de las metrópolis?

Tampoco percibo reflexión en torno a la sospecha de que el hedonismo de las culturas contemporáneas- incluido el hedonismo de pensadores saludados aquí como herederos de la ética helenística antigua (como Thoreau) hayan influido en la instauración de la crisis. Thoreau y su individualismo radical, su autarquismo y su naturalismo ha actualizado, solidificado y finalmente consolidado los valores de una sociedad que podríamos considerar como la más *crítica*. La sociedad norteamericana es el medio de reflexión de Thoreau y es lo que Thoreau perpetúa- a pesar de ciertas críticas a algunos aspectos constitutivos. En otras palabras: no es un filósofo que propone una ética de la crisis sino uno que la fomenta.

Sus méritos

El trabajo presentado tiene el mérito de ser una discusión comprometida y poco condescendiente.

Lo que rescato y reconozco como aspectos valiosos de la tesis son el acercamiento serio y al mismo tiempo apasionado hacia las fuentes. Una comprensión clara de las coyunturas que hicieron posible la emergencia de las escuelas helenísticas.

También subrayo el mérito de acudir a una literatura secundaria contemporánea importante, y la nivelación de las opiniones de Onfray mediante la alusión a otros autores que reflexionan en torno al valor práctico de las filosofías helenísticas.

Considero asimismo que los objetivos principales han sido alcanzados.
Por lo anterior emito mi voto aprobatorio.

Sin más por el momento, quedo de usted

A t e n t a m e n t e

Zaida Verónica Olvera Granados



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

ZAIDA VERONICA OLVERA GRANADOS | Fecha:2020-12-14 17:28:31 | Firmante

iwIDAJbrZmZX1v9vpDTPd9ggZvJ2L1UsbllWZGHUotq+QW4HRJ5ZR+3fq02dS+S4bmCFUcSVsyhcPryNHqMUvMUbnJ8dF8jPGUv/k0q79zSIVTPKocHT9FirsDT2BAAHbpKh63cOG7rk/kDW1GaufJBIS4yj93fnBxSgCfLfUHHo3IM9qu/JdyZXEYHOhnWTxX15Zo7DMeX0OS1kOdlDOsksKrl.9c+njQ3VTvTV1HwW8vZF/O+cC137Qnb8cUW4MGA94HVCeMFMcORMeSi1S52i06TLy+jy/vHWIR3LeLg3YHKStvlhb+pZvZmdmP8g/Pbg2hXON9cRByg65HBw==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[udcJBX](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/dzf4geltEtnFQoF8l3swfhN74D97VVEw>

