



**Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.**

**Facultad de Filosofía "Samuel Ramos".**

**La influencia de Friedrich Nietzsche en *La Construcción de Uno Mismo* de Michel Onfray.**

**TESIS.**

**PRESENTA: Rodrigo Toscano Ruiz.**

**Grado Académico a Obtener:  
Licenciado en Filosofía**

**Asesor: Dr. Erik Avalos Reyes.**

**Morelia Mich., Noviembre 2016**

## ÍNDICE

<b>Introducción.</b>	<b>4</b>
<b>1. La Interpretación de Michel Onfray sobre Friedrich Nietzsche.</b>	<b>9</b>
1.1 Qué significa ser nietzscheano para Michel Onfray.	10
1.2 La transvaloración de todos los valores en relación a la Voluntad de poder y al Eterno retorno de lo idéntico en Michel Onfray.	16
1.3 La transvaloración de todos los valores en la obra de Michel Onfray en torno a La construcción de uno mismo.	28
<b>2. Del Aristócrata Nietzscheano al Condottiere de Michel Onfray.</b>	<b>37</b>
2.1 Del aristócrata nietzscheano.	38
2.2 El <i>Condottiere</i> de Michel Onfray.	58
2.3 Del aristócrata nietzscheano al Condottiere de Michel Onfray.	73
<b>Conclusiones.</b>	<b>83</b>
<b>Bibliografía.</b>	<b>91</b>
<b>Fuentes de Internet.</b>	<b>94</b>

**Resumen.** Este trabajo de investigación pretende rastrear la influencia de Nietzsche en la obra *La construcción de uno mismo* de Michel Onfray, principalmente de las figuras éticas que en ella se proponen. La tesis de este trabajo dice que la ética propuesta por Michel Onfray, en su obra que investigamos, sólo puede surgir de una interpretación particular de varios conceptos fundamentales creados por Friedrich Nietzsche. Los conceptos fundamentales que se discuten en esta tesis son; *voluntad de poder, aristocracia, transvaloración de los valores y eterno retorno*. Todos estos conceptos se analizan de acuerdo con la interpretación de Michel Onfray y se vinculan con su figura del Condottiere. Por último se analizan las similitudes y diferencias entre la propuesta ética de Nietzsche y la ética estética de Michel Onfray.

**Abstract.** This research work seeks to trace the influence of Nietzsche in Michel Onfray's *The sculpture of the self*, mainly of the ethical figures proposed therein. The thesis of this work says that the ethics proposed by Michel Onfray, in his work that we investigate, can only arise from a particular interpretation of several fundamental concepts created by Friedrich Nietzsche. The fundamental concepts discussed in this thesis are; *will to power, aristocracy, transvaluation of values and eternal return*. All these concepts are analyzed according to the interpretation of Michel Onfray and are linked to his figure of the Condottiere. Finally, we analyze the similarities and differences between Nietzsche's ethical proposal and Michel Onfray's aesthetic ethics.

**Palabras clave.** Ética, estética, construcción, Condottiere, aristocracia.

## Introducción.

En el texto *La construcción de uno mismo* aparece más de cincuenta veces citado Friedrich Nietzsche, excluyendo las notas finales, aclaratorias, los epígrafes y el prólogo, dedicado a un pasaje de la vida de Nietzsche. Este libro, al mismo tiempo que es una propuesta modesta que apunta hacia la auto constitución de sí mismo, es un homenaje a la filosofía del loco de Turín. Michel Onfray, en más de una conferencia, ha anunciado que Nietzsche debe ser leído directamente, que algunas interpretaciones sirven como cartografía parcial de su filosofía, que otras lo desprestigian arbitrariamente, y que las interpretaciones de las interpretaciones difícilmente guardan un ápice de su filosofía. Así las cosas, Onfray decide no quedarse en las interpretaciones de Nietzsche y pasa a leerlo directamente -como con todo autor que considera estudiar- toda su correspondencia y sus obras.

Existe una tradición filosófica a la que pertenece Onfray respecto de su lectura de Nietzsche. A esa tradición, la llama él, *nietzscheanismo de izquierda*, en un libro muy breve, anterior a *La construcción de uno mismo*, titulado *La política del rebelde*. Allí menciona que esta tradición e interpretación nietzscheana fue forjada por algunos intelectuales filósofos que lo anteceden a él, a saber: Guattari, Deleuze y Foucault. Estos filósofos dieron a Nietzsche el lugar que le corresponde -desde su punto de vista- desmontándolo de esas interpretaciones que lo reducían a pensador de derecha, burgués, nazi, nihilista, misántropo, misógino y metafísico. A partir de aquí, nada de eso. Nietzsche vuelve a ser quien era; el filósofo de la fuerza, la energía, la multiplicidad, el ateo nihilista del nihilismo, el crítico de la cultura, el amante de Dionisio y de la vida, el antipolítico que aborrece todas las formas y medios autoritarios, el poeta que deshace ficciones, el que ama la guerra sólo en un terreno metafórico, el pensador, cuyo objetivo es perjudicar la estupidez. De esta tradición se apropia Onfray, que cree que la filosofía no pertenece a los sacerdotes ni a los académicos, sino a quien la hace suya y la actualiza.

Dicho lo anterior ¿por qué seleccionar específicamente el texto de *La construcción de uno mismo* y no cualquiera de los otros? La respuesta que ofrezco es, que este texto en específico concentra buena parte de lo que Onfray va a proponer

en sus textos posteriores. El prólogo que escribe Onfray para este libro, no es solamente autobiográfico, como en el caso de la mayoría, sino que habla directamente de Nietzsche y lo relaciona con su estancia en Italia. *La construcción de uno mismo* es de los primeros libros de Onfray que más difusión tuvo, ya sea porque obtuvo el premio Medicis de ensayo, ya sea por su claridad, ya sea por su fácil escritura, en él se expone a Nietzsche con mucha velocidad, abriendo las posibilidades de detectar los alcances que Nietzsche tiene en su obra: con cuáles ideas Nietzscheanas compagina, con cuáles no, es decir, qué herramientas decide utilizar y cuales deja de lado, cuáles fundamentan su filosofía y cuáles aparecen sólo superficialmente.

En la mayoría de sus textos, emite críticas hacia aquellos que han hecho de la filosofía palabrería enclaustrada, dedicando la mayor parte de su obra, y admiración a quienes han procurado desvincularla de lo meramente académico o de lo puramente teórico. En la historia de la filosofía –para Onfray- puede encontrarse a varios que han hecho posible una filosofía que trasciende al discurso. Allí podemos encontrar a Demócrito, Diógenes, Epicuro, Nietzsche, Camus, George Palante, Foucault, entre otros muchos que conforman su *Contra historia de la filosofía*. Onfray se identifica con éstos y, sin rendirles pleitesía, construye sus historias de vida, su filosofía y sus ejemplos, sin pasar por alto sus anécdotas, poniéndolas en perspectiva, de manera que no sólo hacen de condimento a sus filosofías sino que son el vivo ejemplo de la posibilidad de hacer a la filosofía vivible. Así, Onfray ha logrado de manera eficiente y con un estilo único, crear una resistencia que puede encontrarse en sus decenas de libros, en sus conferencias y en las Universidades Populares fundadas por él. Se trata de una micro-resistencia –dice- contra el centralismo, el academicismo y el exceso de burocracia. La universidad popular está abierta a todos y se trata, como en la antigüedad, de hacer factible y mantener al alcance del mayor número de gente posible, la sabiduría que brinda la filosofía. En la antigüedad –menciona Onfray en una de sus pláticas- la filosofía era transferible a carniceros, herreros, zapateros, carpinteros pescadores, amas de casa, etc. Ellos iban con el

filósofo, como se va ahora con el médico, y se trataba de curar de la esclavitud y de todo lo que mantiene nuestro cuerpo y nuestra mente enajenada. Ya Diógenes decía que curaba las almas, y se quejaba, de que no se le buscara a él como se busca a un médico, arremetía contra los enfermos con su famosa lámpara, mostrándoles que ninguno de ellos era un hombre constituido.

Así las cosas, desde el punto de vista de Onfray, el quehacer teórico debe de rescatar los conceptos que producen efectos en la vida. Los filósofos deben devolverle su papel social terapéutico. Sin esperar a que otros lo hagan, él mismo se dio a la tarea de conseguirlo. Se trata de hacer del pensamiento un gusto, accesible a todos. ¿Su finalidad? La filosofía para él debe hacer feliz al mayor número de personas posibles y a uno mismo, sin el precio de la miseria de los demás. ¿Los medios? El pensamiento crítico, accesible, estético y el ejemplo de nuestra propia vida. ¿Su punto de partida? El individuo autocrítico, vivo, que sabe aprovechar las fuerzas positivas y negativas alrededor de él, para, así, aumentar sus intensidades. ¿El enemigo? La rigidez que caracteriza a los cadáveres, todo lo que se oponga a la fuerza vital, al movimiento, al *placer de existir*.

A pesar de todos los comentarios, ensayos breves y videos que hay en relación a la influencia de Nietzsche en Michel Onfray, no existe un estudio ni una investigación que discuta los alcances que tiene Nietzsche en su filosofía, ni en general ni mucho menos en *La construcción de uno mismo*, una de sus obras nodales. No tenemos la certeza de cómo es que Onfray toma a Nietzsche para fundamentar su obra, tampoco sabemos qué Nietzsche o qué partes del pensamiento de Nietzsche extrae exactamente y qué aportaciones hace a su vitalismo. Esta ausencia de diálogo es la que provoca que esta investigación se levante. ¿La finalidad? Conocer las aportaciones de Onfray a Nietzsche y de Nietzsche a Onfray. La pregunta de investigación específica que nos hacemos es la siguiente:

- ¿De qué modo la filosofía de Nietzsche sirve para consolidar la autoconstrucción y la *ética estética* propuesta en *La construcción de uno mismo*?

La información con la que contamos como base de esta investigación, nos sugiere que la interpretación de Onfray de Nietzsche está basada en la perspectiva post-estructuralista francesa, sobre todo de Gilles Deleuze y Foucault. Ni la interpretación metafísica de Heidegger y Löwith, ni la interpretación marxista, por ejemplo, de Lukács. La información con la que contamos, nos sugiere, que uno de los principales aportes, de la filosofía de Onfray a la de Nietzsche, es la democratización del pensamiento y valoración aristocrático nietzscheano, mediante conceptos accesibles a todos o mediante imágenes: esto es, se puede llevar una vida filosófica sin tener que ser filósofo o teórico especializado.

Onfray toma, en su libro *La construcción de uno mismo*, la perspectiva nietzscheana post estructuralista de la *voluntad de poder* y de la *transvaloración de todos los valores*. Que encontramos en tres libros de Nietzsche básicamente: *La gaya ciencia*, *El Zaratustra* y *La genealogía de la moral*. Así como la interpretación de Deleuze de Nietzsche. EL Condottiere se relaciona con el aristócrata nietzscheano en su veracidad, su capacidad creativa y autopoética, su espíritu de guerrero y su espontaneidad sin culpa. La fuerza de *la voluntad de poder*, es la base de la autoconstrucción, no se trata de configurarse a sí mismo mediante la pura racionalidad, sino, sobre todo, mediante la fuerza que caracteriza a lo que quiere la vida y la tierra. Creemos que los alcances nietzscheanos presentes en el libro *La construcción de uno mismo*, consisten principalmente en actualizar la figura del *aristócrata* mediante el Condottiere; hacer pues de la *ética estética* un elitismo para todos.

En el primer capítulo de este trabajo de investigación, encontraremos tres apartados. En el primero rastreamos qué interpretación hace Michel Onfray de la filosofía de Nietzsche, con la finalidad de hacer un ejercicio de comprensión sobre su lectura de Nietzsche y destacar en qué sentido se considera a sí mismo nietzscheano. En el segundo, damos seguimiento a la perspectiva que tiene Onfray respecto a la *Voluntad de poder*, al *Eterno retorno de lo idéntico* y a la *Trasvaloración de todos los valores*, hacemos explícito qué perspectiva retoma de estos tres con

ceptos, y qué deja de lado, así como las distancias en perspectiva que tiene con la interpretación nietzscheana de Deleuze. En el tercer apartado de este capítulo, nos concentramos en la *Transvaloración de todos los valores*, mostramos en qué sentido este concepto es el más destacado en la filosofía de Onfray y por qué se requiere analizarlo con detenimiento en el marco de la *Voluntad de poder*.

En el segundo capítulo de este trabajo de investigación, una vez comprendida la interpretación que hace Michel Onfray de Nietzsche, hacemos un análisis de la actualización que hace Michel Onfray del aristócrata nietzscheano en relación a su Condottiere. En el primer apartado de este capítulo describimos al aristócrata nietzscheano y a los valores que encarna, en el marco de la genealogía. En el segundo apartado hacemos explícitos los valores del Condottiere de Michel Onfray, y la ontología en la que se levanta, esto es la perspectiva de la vida y del ser que tiene Michel Onfray. En el tercer apartado, hacemos explícitos los valores que Michel Onfray retoma del aristócrata nietzscheano para caracterizar a su Condottiere, y los matices que hace de los valores que retoma. También hacemos explícita la relación entre la *Voluntad de poder* y la *ética estética* de Michel Onfray, con la finalidad de destacar que su *ética estética*, no sería posible sin el antecedente de Nietzsche. En las conclusiones de este trabajo de investigación, discutimos los posibles aportes de la filosofía de

Onfray a la perspectiva de Nietzsche. La hipótesis de la que partimos para desarrollar este trabajo de investigación es la siguiente:

- Existe una influencia contundente de la filosofía de Nietzsche y de sus conceptos, sobre todo de la *Transvaloración de todos los valores*, en la filosofía de Michel Onfray y es, a partir de esto, que puede consolidar las figuras *ético-estéticas* propuestas en *La construcción de uno mismo*.

Finalmente, la tesis en este trabajo de investigación consiste en demostrar la veracidad de nuestra hipótesis. En términos generales, podemos decir que este trabajo no es más que un ejercicio de comprensión de la influencia de la filosofía de Nietzsche en Michel Onfray.

## Capítulo I

### 1. La Interpretación de Michel Onfray sobre Friedrich Nietzsche.

En este apartado haremos un ejercicio de comprensión de la interpretación que hace Michel Onfray de la filosofía de Nietzsche; a qué líneas de la filosofía de Nietzsche recurre a lo largo de su trabajo disponible<sup>1</sup>, cómo lo aborda, qué resulta de su interés y qué deja de lado antes y después de *La construcción de uno mismo* (Onfray, 2000). Definiremos qué significa ser nietzscheano para Michel Onfray según sus propias palabras y nos detendremos en los temas que retoma de la obra de Nietzsche y sus tratamientos, así como su método de interpretación, considerando sólo los textos de que disponemos de Michel Onfray para este trabajo de investigación. Todo esto con la finalidad de fortalecer las bases de este trabajo y disipar las dudas que pudieran surgir más adelante acerca de la interpretación de Michel Onfray respecto de Nietzsche, comprobando el grado de veracidad de su interpretación, acudiendo a las fuentes directas, a saber, la vida y la obra de Nietzsche.

---

<sup>1</sup> La obra que disponemos de Michel Onfray para este trabajo de investigación se compone de los siguientes libros, que en esta ocasión los ordenamos conforme a su fecha de publicación en francés para ubicar con mayor facilidad *La construcción de uno mismo* en su cronología, en la bibliografía aparecerán en orden alfabético: Onfray, Michel. (1999) *El Vientre de los Filósofos. Crítica de la Razón Dietética*. (Trad. Silvia Kot) Buenos Aires: Libros perfil. (Original en Francés, 1989). Onfray, Michel. (2002a) *Cinismos. Retrato de los Filósofos Llamados 'Perros'*. (Trad. Alcira Bixio); Buenos Aires; Paidós. (Original en francés, 1990). Onfray, Michel. (2000) *La Construcción de Uno Mismo. La Moral Estética* (trad. Silvia Kot); Buenos Aires; Libros Perfil. (Original en francés, 1993). Onfray, Michel. (2011) *Política del Rebelde. Tratado de la Resistencia y la Insumisión*. (trad. Enrique Kosicki y Silvia Kot; Rev. Luz Freire); Barcelona: Anagrama (Original en francés, 1997). Onfray, Michel. (2002b) *Teoría del Cuerpo Enamorado. Por una erótica solar*. (trad., prólogo y notas Ximo Brotons); Madrid; Pre-Textos (Original en francés, 2000). Onfray, Michel. (2007) *Antimanual de filosofía*. (trad. Irache Ganuza Fernández) Madrid; Edaf (publicada en francés en 2001). Onfray, Michel. (2006a) *La filosofía feroz. Ejercicios anarquistas*. [versión digital] (trad. Iair Kon) Buenos Aires; Zorzal. (original en francés, 2004). Onfray, Michel. (2008) *La comunidad filosófica. Manifiesto por una universidad popular*. (trad. Antonia García Castro) Barcelona; Gedisa. (Original en francés, 2004). Onfray, Michel. (2006b) *Tratado de ateología. Física de la metafísica*. [versión digital] (trad. Luz Freire); Barcelona; Anagrama (original en francés, 2005). Onfray, Michel. (2010) *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. [versión digital] (trad. Luz Freire); Barcelona; Anagrama (original en francés en 2006). Onfray, Michel & Le Roy, Maximilien. (2014) *Nietzsche. Crearse libertad*. (trad. Elena Martínez Bavière) Madrid, Sexto piso.

## 1.1 Qué significa ser nietzscheano para Michel Onfray.

Para Michel Onfray, Nietzsche es, primeramente, el filósofo que integra el cuerpo en la filosofía<sup>2</sup>, si bien existían mucho antes de él otros filósofos que ya lo hacían, por ejemplo, Epicuro o más recientemente Michel de Montaigne en sus *Ensayos* y San Agustín en *Las confesiones*, para Onfray es Nietzsche quien lleva hasta la cumbre el pensamiento de que la filosofía, antes que nada, es autobiografía: la confesión de un cuerpo, el testimonio de una vida. Es fácil pensar que detrás de todo pensamiento existe un individuo y circunstancias concretas que lo hacen posible. Nietzsche asume esta postura y esta tradición y la podemos corroborar a lo largo de su obra, escrita en su mayoría en primera persona. En ésta, Nietzsche va a expresar sus desplazamientos, sus malestares, su alimentación, sus alegrías, sus descontentos, sus contradicciones. Interpretar la obra de Nietzsche, a partir de aquí, significa, para Onfray, interpretar un cuerpo que se ha esforzado por cartografiarse a sí mismo en el conjunto de su obra. Reconocer que Nietzsche se esforzó por mezclar su vida y su filosofía, no es ni secundario ni contingente. Significa para Onfray el método que exige el propio Nietzsche, su sistema, el punto de partida si se quiere, necesario si se pretende estar a la altura de sus textos. En este sentido, Onfray no sólo se concentra en la obra de Nietzsche, sino que irá constantemente a su vida, la cual, desde su punto de vista, es ejemplo de una vida modesta y libertaria

La recuperación del cuerpo de quien escribe filosofía, supone también el cuerpo de quien va a recibirla. Preocupación de Nietzsche, que en su tiempo buscó otro cuerpo que fuera capaz de comprenderlo, y ante su ausencia se declaró a sí mismo póstumo (Nietzsche, 2007a: 29) palabra que implica al menos dos sentidos: uno negativo, la imposibilidad de ser comprendido por un cuerpo contemporáneo a él; y uno afirmativo, reconocer que el cuerpo es una máquina capaz de comprender las cosas más complejas aunque sea en otro tiempo. El cuerpo puede prepararse para comprender estas cosas, pero se requiere de un esfuerzo arduo, de valentía.

---

<sup>2</sup> Esta información fue extraída de una entrevista que Michel Onfray da en 2008. Lindamuchacha. (2012) *1 de 3 entrevista a Onfray sobre Nietzsche*. (en línea). YouTube. Publicado el 7 de octubre d 2012. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=0Nw\\_TG\\_-f3I](https://www.youtube.com/watch?v=0Nw_TG_-f3I)

Nietzsche sabía que de no encontrar este tipo de cuerpos, su obra sería malentendida. Tanto en *El anticristo* (2007a) como en *Ecce homo* (2005) Nietzsche muestra su preocupación y su determinación por no ser confundido con otros:

*En estas circunstancias existe un deber contra el cual se rebelan en el fondo mis hábitos y aun más el orgullo de mis instintos, a saber, el deber de decir: ¡Escuchadme!, pues yo soy tal y tal. ¡Sobre todo, no me confundáis con otros!* (Nietzsche, 2005: 17)

El cuerpo implica perspectiva, la posibilidad de ver la realidad, el mundo, desde diferentes puntos de vista. El mundo mismo no es, sino, una apariencia que intenta sintetizar los opuestos. El mundo verdadero es una imposición que busca diluir las diferencias que se afirman en la *Voluntad de poder*:

*¡Como si todavía quedara un mundo si se quitase lo perspectivístico! Con lo cual se habría quitado la relatividad, ciertamente, que —todo centro de fuerza tiene su perspectiva para el resto entero, es decir, su valoración enteramente determinada, su tipo de acción, su tipo de resistencia. El «mundo aparente» se reduce, por tanto, a un tipo específico de acción en el mundo, partiendo de un centro. Pero no hay ningún otro tipo de acción: y el «mundo» no es más que una palabra para el juego de conjunto de esas acciones. La realidad consiste exactamente en esta acción y reacción particulares de todo individuo frente al todo... (Nietzsche, 2008: 601-602)*

Lo que para unos resulta malo desde cierta perspectiva, para otros resulta bueno desde otra. ¿Cómo no caer en un relativismo? Nietzsche lo resuelve poniendo como tela de fondo a la *Voluntad de poder*, que es por sí misma plural, múltiple y tiende al crecimiento, a su propia expansión. Lo que reduce su expansión y unifica las interpretaciones, en interpretaciones ideales, es decir, en interpretaciones que detestan la realidad en su devenir múltiple, pasa a ser considerado falso o mejor dicho reactivo, despreciable. “«Comprender todo» querría decir eliminar todas las relaciones perspectivistas, lo que significa no comprender nada, entender mal la esencia del que conoce”. (Nietzsche, 2008: 60) El cuerpo, La *gran razón* dirá Nietzsche (2006: 64) nos muestra que no existe un punto de vista único de la realidad, verdadero sobre todos los demás, sino diversos puntos de vista confrontándose constantemente, interpretaciones verdaderas que permiten no pasar por alto las sutilezas y las diferencias. No por ser interpretaciones son menos reales, pues interpretaciones

es lo que hay (Nietzsche, 2008: 222)<sup>3</sup>. Se trata de una ontología perspectivista, que permite enfrentar las verdades, y no de una ontología que impone una sola verdad, es decir, una perspectiva que se superpone a las otras, que posteriormente pasa a convertirse en norma moral ideal, en juez supremo, siempre inalcanzable<sup>4</sup>, cuyo origen es una profunda insatisfacción con lo real, que niega la vida en sus enfrentamientos:

*Si se supone además, como lo creía el mismo Kant, que la norma moral no se cumple nunca por completo y queda suspendida por encima de la realidad como una especie de más allá sin caer jamás en ella: entonces la moral implicaría un juicio sobre el todo, que autorizaría sin embargo preguntar: ¿de dónde saca el derecho para ello? ¿cómo llega aquí la parte a hacer de juez frente al todo? — ¿Y sería en efecto este juicio moral y esta insatisfacción con lo real un instinto inextirpable, tal como se ha afirmado, no formaría parte entonces este instinto quizás de las inextirpables tonterías, y también arrogancias, de nuestra especie?. (Nietzsche, 2008: 223)*

En esta moral del <<deber>> inalcanzable, Onfray, posteriormente, encontrará el principio del autoritarismo (2011: 113). Elogio del cuerpo, Nietzsche constantemente recurrirá a su cuerpo, al refinamiento de sus sentidos, para explicar su pensamiento, su destreza con el bisturí y con el martillo, su pulso de cirujano. El martillo refiere al criterio de selección que se construye desde una perspectiva concreta, desde un cuerpo y está enlazado al *eterno retorno*<sup>5</sup>: “El martillo: una doctrina que al *desencadenar* el pesimismo más ávido de muerte, provoca una *selección* de los *más capaces para vivir*.” (Nietzsche, 2008: 106) Las ideas y la crítica no le vienen del cielo, le vienen de la tierra, pero no de las planicies, sino de las montañas; Chopin, Wagner, Kant, Schopenhauer y Spinoza, por destacar algunos. Se trata en principio de ali-

---

<sup>3</sup> En los Fragmentos Póstumos, en el aforismo 7 [60] Nietzsche lo dice literalmente de la siguiente manera: *Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno, “sólo hay hechos”, yo diría, no, precisamente no hay hechos sólo interpretaciones.* Nietzsche, Friedrich (2008) *Fragmentos Póstumos (1885-1889)* (trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares) Madrid, Tecnos.

<sup>4</sup> En este sentido, Nietzsche hace una crítica al <ser en sí> kantiano, al objeto trascendente, que es independiente del tiempo, el espacio, y las categorías del entendimiento y que, desde la perspectiva de Nietzsche, da lugar, en la Crítica de la Razón Práctica, al <<deber>>, al *Imperativo categórico*, y a los tres dogmas, que ya eran cristianos: la inmortalidad del alma, la libertad y la existencia de Dios.

<sup>5</sup> Es importante no olvidar que el martillo vinculado al eterno retorno como criterio de selección, es extraído de los fragmentos póstumos: Nietzsche, Friedrich (2008) *Fragmentos Póstumos (1885-1889)* (trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares) Madrid, Tecnos.

mentar al cuerpo, de aprovechar las experiencias, de llevarlas al máximo para después derrocharlas, de concebir al cuerpo como punto de encuentro de fuerzas, como centro y perspectiva. Sólo después de esta preparación, de esta gimnasia que implica agudeza de conocimiento y sensibilidad, selección, se puede ofrecer la mano con los dedos extendidos, se puede -en palabras de Nietzsche- *hacer regalos*. Un esfuerzo físico que como veremos requiere de una vida. El cuerpo era ya tema importante para Deleuze en lo que se refiere a la filosofía de Nietzsche, su enfermedad, por ejemplo, aunque no es vista como móvil para el sujeto que piensa, sí es vista, por el mismo Nietzsche, como condición que permite valorar lo saludable y, también al contrario, la salud le permite abrir un punto de vista sobre la enfermedad, ese desplazamiento interior enriquece y aumenta la perspectiva:

*La enfermedad como evaluación de la salud, los momentos de salud como evaluación de la enfermedad: ésas es la <<vuelta del revés>>, el <<desplazamiento de las perspectivas>>, en donde Nietzsche ve lo esencial de su método y de su vocación para una transmutación de los valores. (Deleuze, 2000: 14)*

Este <<desplazamiento de las perspectivas>> es para Deleuze lo que constituye la <<gran salud>> de Nietzsche, que pierde cuando lo encuentra la locura. Para Michel Onfray (Lindamuchacha, 2012) Nietzsche enseña –principalmente en *Ecce Homo*– que un filósofo debe ser leído junto con su existencia particular, que es afín a causas particulares, que desprecia perspectivas particulares, que tiene un cuerpo particular, en una palabra; que un filósofo no nace, escribe y muere. Esto implica mayor rigor en la lectura de Nietzsche, pues hay que leer además de su obra, su vida y su correspondencia. Saber cuántos años tenía, en dónde estaba, qué estudiaba, qué leía, cuando escribía determinada parte de su obra. Un ejercicio que, por ejemplo, Deleuze ya había puesto en práctica en su *Nietzsche (Deleuze, 2000)*. El cuerpo es para Onfray el centro y el punto de partida, incluso por encima del yo, a partir de aquí podemos comprender que todo lo que desprecie al cuerpo, todo pensamiento que prescindiera de éste, le parecerá a Onfray sospechoso, quizá farsante. Onfray como Nietzsche despreciarán a los que desprecian al cuerpo:

*Quiero dar mi consejo a los denigrados del cuerpo: No deben cambiar de método de enseñanza, sino únicamente despedirse de su propio cuerpo..., y así hacerse mudos. El niño se expresa así: «Yo soy cuerpo y alma». ¿Y por qué*

*no expresarse como los niños? Quien está despierto y consciente exclama: Todo yo soy cuerpo y ninguna otra cosa. El alma sólo es una palabra para una partícula del cuerpo. El cuerpo es un gran sistema de razón, una multiplicidad con una sola dirección, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo: tal es también tu pequeña razón, que tú denominas espíritu, hermano mío, pequeño instrumento y pequeño juguete de la gran razón. Dices «yo» y te sientes orgulloso de esta palabra. Pero, aunque no quieras creerlo, lo que es mucho más grande es tu cuerpo y su gran sistema de razón: él no dice «yo», pero él es yo.<sup>6</sup>(Como se cita en Onfray, 2007: 283)*

Más allá del cuerpo como punto de partida de la interpretación de Onfray, en este apartado debemos señalar qué significa para él ser nietzscheano, adjetivo que se da a sí mismo. Pero primero parece pertinente señalar qué No es ser nietzscheano para Onfray, esto último para evitar confusiones. Ser nietzscheano no es, para Onfray, aceptar en su totalidad la filosofía de Nietzsche, desde el sótano hasta el ático, defenderlo como si uno fuera Nietzsche, convertirse en Nietzsche, quedarse en él, someterse a sus principios: sería traicionar al mismo Nietzsche que en *Zaratustra* (2006: 122)<sup>7</sup> pide a sus discípulos que se alejen de él. Al respecto Onfray escribe:

*¿A saber? Ser nietzscheano –lo que no quiere decir ser Nietzsche como creen los imbéciles...- impide tomar por cuenta propia y de modo sinuoso las tesis mayores del filósofo: el resentimiento, el eterno retorno, el superhombre, la voluntad de poder, la fisiología del arte y otros grandes momentos del sistema filosófico. No hay necesidad – ¿Cuál es el interés?- de cambiarse por Nietzsche, creerse Nietzsche, asumir esa responsabilidad y luego adjudicarse todo su pensamiento, sólo las mentes pequeñas imaginan eso... (Onfray, 2006b: 51)*

Onfray reconoce abiertamente que echa mano del taller de carpintería crítico que levantó Nietzsche, que abandonó cuando lo encontró la locura y luego la muerte. Ser nietzscheano, para Onfray, significa apropiarse de sus herramientas críticas, - incluido el martillo- para construir con ellas un espacio en el que la felicidad razonable se pueda compartir con el mayor número de gente posible. Pero el carpintero ya no es el mismo. Ser nietzscheano significa asumir que no se es Nietzsche, que

---

<sup>6</sup> La cita a la que recurre Onfray nosotros la tenemos disponible en una traducción diferente y se encuentra en: Nietzsche, Friedrich. (2006) *Así Habló Zaratustra*. (trad. Andrés Sánchez Pascual.) Madrid, Alianza. p.64.

<sup>7</sup> También pedirá, a quienes lo siguen, que se sigan mejor a sí mismo en el poema *Vademecum-Vadetecum*. Disponible en: Nietzsche, Friedrich. (1947) *La gaya ciencia y poesías*. (trad. Pablo Simon) Buenos Aires, Poseidón p. 22.

no se cree en todo lo que Nietzsche creía, ni se piensa todo lo que pensaba, que se pueden abandonar ciertas herramientas, que es incluso, necesario dejarlas, para comenzar a construir una casa propia, con su propia carpintería, lo que Nietzsche hubiera deseado:

*Ser nietzscheano implica pensar a partir de él, allí donde la construcción de la filosofía quedó transfigurada por su paso. Recurrió a discípulos infieles que, por su sola traición, demostrarían su fidelidad, quería personas que lo obedecieran siguiéndose a sí mismos y a nadie más, ni siquiera a él. Sobre todo, no a él. El camello, el león y el niño de Así habló Zaratustra enseñan una dialéctica y una poética que debe practicarse: conservarlo y sobrepasarlo, recordar su obra, sin duda, pero sobre todo apoyarse en ella como quien se apoya en una formidable palanca para mover las montañas filosóficas. (Onfray, 2006b: 51)*

Una vez aclarado, continuaremos comprendiendo la interpretación que hace Onfray de Nietzsche en las obras disponibles.

## 1.2 La transvaloración de todos los valores en relación a la Voluntad de poder y al Eterno retorno de lo idéntico en Michel Onfray.

Este tema de origen nietzscheano resulta ser uno de los puntos clave de la recuperación que hace Onfray de Nietzsche. *La transvaloración de todos los valores* es el concepto teórico transformador de la filosofía de Nietzsche, el esfuerzo diferencial, el movimiento moral que distancia a los esclavos de los aristócratas, el *phatos de la distancia* (Nietzsche, 2005: 33). Es probablemente el concepto más práctico de la filosofía de Nietzsche, entendiendo como práctico que es preciso que cada individuo lo aplique en cada caso a su existencia para diferenciar su espíritu del espíritu de rebaño, el espíritu que nos conduce a todos hacia la muerte: imperativo de la razón práctica de Nietzsche: “¿Dónde buscar nuestro imperativo? No existe un “tú debes” sólo existe el “es preciso que yo” del todo poderoso, del creador” (como se cita en Onfray, 2000: 21). Conectado a este concepto y probablemente debajo, existen otros dos, a saber: el concepto de *Voluntad de poder* y el concepto de *Eterno retorno de lo idéntico*. Para poder avanzar en este ejercicio de comprensión es necesario entender el concepto de *La transvaloración de todos los valores* en relación al concepto de *Voluntad de poder* y al de *Eterno retorno de lo idéntico*.

La *Voluntad de poder* es un concepto nietzscheano que Onfray entiende de la misma manera<sup>8</sup> en que lo hacía Gilles Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* (Deleuze, 1998) y en *Nietzsche* (Deleuze, 2000). El concepto está conformado a su vez por dos conceptos primarios: *voluntad* y *poder*. No debe entenderse por *voluntad* una especie de querer, ni por *poder*, debe entenderse, dominar. Es fundamental hacer este análisis del concepto ya que una muy equivocada interpretación sería, entenderlo como deseo de dominio. No. Nunca ni Onfray ni Deleuze lo entienden de esa manera. *Voluntad* significa, según la interpretación de Deleuze, relación de la fuerza con la fuerza. “Poder, en la Voluntad de poder, no significa lo que la voluntad quiere, sino eso que quiere en la voluntad” (Deleuze, 2000: 32). *La Voluntad de poder* afirmada no quiere; crea. No domina, da o hace regalos. La oposición, la

---

<sup>8</sup> La relación entre la *Voluntad de poder* de Deleuze y Onfray se desarrollará más detenidamente en el capítulo dos, apartado tercero de esta investigación.

diferencia de fuerzas, es lo que deriva de la *Voluntad de poder*. “La voluntad de poder es el elemento diferencial del que derivan las fuerzas y su respectiva cualidad dentro de un complejo”. (Deleuze, 2000: 32)

El elemento móvil de una fuerza es la *Voluntad de poder*. Una fuerza obedece o manda por *voluntad de poder*. A toda fuerza corresponde una cualidad de la *Voluntad de poder*, estas cualidades determinan el tipo de fuerza que emanará de ellas. Estas cualidades son la afirmación y la negación. A la cualidad afirmación de la *Voluntad de poder* corresponde una fuerza activa y a la negación una fuerza reactiva. Lo que caracteriza a una fuerza activa es la afirmación, en un sentido primario, en ella, la negación viene por consecuencia, sólo como un aditivo que incrementa el goce. En las fuerzas reactivas, la negación, es primero; niegan lo que no son y así se dan su ser, su fuerza, su intensidad. La fuerza reactiva parte siendo todo aquello que no es ella, y quiere permanecer así. De modo que, afirmar o negar son cualidades de la *Voluntad de poder*, tanto como activo y reactivo son cualidades de las fuerzas. Las fuerzas reactivas tienden a la unidad, a lo genérico. Al contrario de ellas, las fuerzas activas tienden a la pluralidad, a lo inconmensurable. Las primeras corresponden a la fuerza de los esclavos, del rebaño, de todo lo gregario. Las segundas a lo aristocrático, al niño, al eremita. Las primeras quieren mantenerse, permanecer; las segundas quieren *más* (Nietzsche, 2006: 174). Es por esto que en el párrafo cuarenta y cuatro, “la fórmula de la felicidad” en Nietzsche, dice así: “un sí, un no, una línea recta, una meta”. (Nietzsche, 2002: 41)

El *sí* viene siempre antes que el *no* en una *Voluntad de poder* afirmativa, cuya fuerza es activa, y la negación viene como aditamento, sólo como aditamento, para seguir intensificando esa afirmación, desdoblándola. Partir del *no* corresponde a los esclavos, quienes surgen de una negación que les viene del exterior para luego decirse *sí* a sí mismos.

Cuando hablamos de dos cualidades de la *Voluntad de poder*, no debe pensarse que Nietzsche está recurriendo a un dualismo, ya que la *Voluntad de poder* afirmativa es una multiplicidad y la *Voluntad de poder*, cuya cualidad es negativa, es unidad. Así que de ninguna manera un dualismo.

Ahora bien ¿qué es entonces lo que ha pasado? Puesto que parece que la negación de la vida, ha vencido a la afirmación; lo vemos en todas partes, el triunfo del *no* sobre el *sí*, parece ser incluso que todo *sí* que conocemos es reactivo, o, en una palabra, derivado de un *no* que lo antecede. ¿Es que han vencido las fuerzas reactivas? La respuesta de Deleuze es sí, aunque no exactamente, es, por esto, necesario explicarlo y ponerlo en perspectiva. La respuesta a esa pregunta, para que sea completa e integral, no sólo debe establecer si sí o si no, han vencido las fuerzas reactivas, sino cómo es que lo han conseguido y, si se puede recuperar la primacía de la afirmación. A este triunfo de las fuerzas reactivas, Nietzsche lo llama nihilismo o triunfo de los esclavos.

Es preciso aclarar aquí que ni para Deleuze ni para Onfray, Nietzsche hace alusiones despectivas a algún sector social, ni a un sujeto histórico, ni a las clases más modestas, sino, que se trata de hacer un diagnóstico de los valores impuestos, una genealogía de la moral que va siempre más allá de las fórmulas sociales: “la servidumbre es un estado de espíritu –cosa que Nietzsche no cesaba de repetir- que nada tiene que ver con las condiciones sociales ni con las decisiones administrativas”. (Onfray, 2002a: 192) Lo mismo aplica en lo que se refiere a la nobleza que, desde esta perspectiva, es un estado de espíritu, una determinada forma de valorar y que Onfray, interpretando a Nietzsche, caracteriza de la siguiente forma: hombres que saben vivir en libertad, que conocen las delicias de la autonomía, la autosuficiencia y el pleno gobierno de uno mismo (2002a: 85). *La gran salud*, dirá Nietzsche.

Débiles, esclavos, bestias de carga, el último hombre, el hombre que quiere perecer, el hombre que sólo parpadea, el hombre superior, la plebe, la mayoría, etcétera, son algunos de los nombres que utiliza Nietzsche para caracterizar a las fuerzas reactivas con sus diferentes síntomas y grados de enfermedad: se entiende por enfermedad reducir la vida a valores reactivos. Onfray localizará estos síntomas, a su vez, de la siguiente manera: “Los síntomas son evidentes: el gusto por lo frívolo, la liviandad, el dinero, el poder, los honores, la mezquindad, la estrechez de proyectos, el conformismo y la sujeción a ideales seculares tales como el trabajo, la familia o la patria”. (2002a: 85)

Este nihilismo o triunfo de los débiles, se ha ido configurando de la siguiente manera: en primer lugar, no han vencido los esclavos por el simple hecho de haber logrado acumular sus fuerzas sobre la fuerza de los fuertes, de los aristócratas activos; esta explicación, la que nos resultaría más familiar, más evidente, no explica nada respecto al triunfo de la cualidad reactiva de las fuerzas, sólo explica la victoria de los débiles en términos cuantitativos, algo que ya estaba en las premisas, como si se tratara de un juicio analítico, donde ya se presupone –como siempre lo dejó ver Nietzsche– que los débiles son y han sido siempre la mayoría. No. Entonces ¿cómo ha triunfado una cualidad más débil sobre la otra más fuerte? Deleuze explica, interpretando a Nietzsche, que las fuerzas reactivas han ganado, no por la potencia de su fuerza, sino por el contagio de su debilidad, de su fuerza reactiva. Dicho de este modo, las fuerzas reactivas no vencen, porque impongan su fuerza mayoritariamente, sino, porque sustraen la fuerza de lo otro contrario, de las fuerzas activas. En una palabra: *las separan de lo que pueden*<sup>9</sup>. De esa manera, la vida se *enferma*, se reduce a procesos reactivos y nos conduce a todos a toda velocidad hacia la muerte.

*La victoria del nihilismo la producen un devenir-enfermizo de toda la vida y un devenir-esclavo de todos los hombres. Por ello aún más habrá que evitar los contrasentidos en los términos nietzscheanos «fuerte» y «débil», «señor» y «esclavo»: es evidente que el esclavo aunque tome el poder no deja de ser esclavo, ni el débil, débil. Las fuerzas reactivas, aunque vengán, no dejan de ser reactivas. Puesto que, en todas las cosas, según Nietzsche, se trata de una tipología cualitativa, se trata de bajeza y de nobleza. Nuestros señores son esclavos que triunfan dentro de un devenir-esclavo universal. (Deleuze, 2000: 34-35)*

Dicho esto ¿qué terapia convendría, para resolver el malestar de nuestra cultura? A saber: darles, a los que van cayendo, un último empujón, o en palabras de Nietzsche: *ayudarlos a morir*<sup>10</sup>. Estas sentencias, nada tienen que ver, por supuesto, con las interpretaciones Nazis de Nietzsche, sino todo lo contrario. “Moral de esclavo,

---

<sup>9</sup> La cita textual de Deleuze dice exactamente: *Separan al fuerte de lo que él puede*. Deleuze, Gilles. (2000) *Nietzsche*. (trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río). Madrid: Arena libros. (Original en francés, 1965) p. 34.

<sup>10</sup> La cita textual está en el parágrafo dos del Anticristo de Nietzsche y dice así: *Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de nuestro amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer*. Nietzsche, Friedrich. (2007) *El Anticristo* (trad. Andrés Sánchez Pascual) Madrid, Alianza. p. 32.

moral de amo dirá Nietzsche antes de que un Reich insensato pervierta sus palabras”. (Onfray, 2002a: 149) O como lo expresa Deleuze:

*Nietzsche describe los Estados modernos como hormigueros, en los que los jefes y los poderosos vencen gracias a su bajeza, por el contagio de esa bajeza y de esa bufonería. Sea cual fuere la complejidad de Nietzsche, el lector adivina fácilmente en qué categoría (es decir, en qué tipo) habría clasificado la raza de los «señores» concebida por los nazis. (Deleuze, 2000: 35)*

Se trata de que las fuerzas reactivas caigan por su propio peso y abran paso a los valores que dicen sí a la vida. Es más, caerán por su propio peso, si la crítica cumple su función, apresurando el empujón que falta. “La crítica total que acompaña a la creación”, dirá Deleuze (2000: 42). La crítica aquí, pierde sentido si se hace de ella, la crítica de las palabras por las palabras, la crítica meramente académica, en esto Onfray coincide con Nietzsche:

*En las universidades nunca se enseñó el único método de la crítica, el único método convincente que se puede aplicar a una filosofía, es decir, el que consiste en preguntarse si es posible vivir según sus principios; allí sólo se enseña la crítica de las palabras mediante las palabras<sup>11</sup>. (Como se cita en Onfray, 2002a: 197)*

Tanto para Deleuze como para Onfray, *La transvaloración de todos los valores* se encuentra vinculada al concepto de *Voluntad de poder*; *transvaloración* significa la vuelta del revés a la relación negación-afirmación de la voluntad de poder. Negación que se vuelve contra las fuerzas reactivas y se convierte en acción al servicio de una afirmación superior. Para Deleuze la *Voluntad de poder* es el trasfondo ontológico en el cual puede erigirse *La transvaloración de todos los valores*; en la *Voluntad de poder* triunfan las fuerzas reactivas y la negación, mediante el resentimiento, la mala conciencia o el volverse contra sí y, finalmente, el triunfo del nihilismo, todavía después de la muerte de dios, que dará paso al inicio de la transvaloración<sup>12</sup>. *La transvaloración de todos los valores* tiene, para Deleuze, cuatro aspectos: Dionisos o la afirmación, lo múltiple y el devenir afirmados; Dionisos y Ariadna o la afirmación

---

<sup>11</sup> Esta cita la encontramos directamente en Nietzsche en español: Nietzsche, Friedrich. (2000) *Schopenhauer como educador*. (trad. Jacobo Muñoz) Madrid, Biblioteca Nueva. p. 112.

<sup>12</sup> Para Deleuze la transvaloración nietzscheana comienza después del nihilismo y de la muerte de dios. . Deleuze, Gilles. (2000) *Nietzsche*. (trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río). Madrid: Arena libros. (Original en francés, 1965)

desdoblada, la afirmación de la afirmación, donde afirmación es lo múltiple y el devenir, y lo múltiple y el devenir son afirmación, en un juego de espejos, es decir, la afirmación misma deviene múltiple, ella misma se convierte en ella misma, y el devenir y lo múltiple se convierten ellos mismos en afirmaciones; El eterno retorno o la afirmación redoblada, lo Uno se dice de lo múltiple en cuanto múltiple y Ser se dice del devenir en cuanto devenir, el juego del *Eterno retorno*, la afirmación redoblada, el Ser y lo Uno no pierden su sentido, sino que toman uno nuevo; y por último, el producto final de la transvaloración, el *Superhombre*.

La diferencia entre la interpretación de Deleuze y la interpretación de Onfray, acerca de Nietzsche, no reside en un problema teórico de fondo<sup>13</sup>, al menos no, en lo que se refiere a la *Voluntad de poder* y a *La transvaloración de todos los valores*, sino más bien, su diferencia es de forma. Onfray prefiere la imagen, el oxímoron y la metáfora antes que el concepto. Probablemente porque Onfray desea democratizarlos, por ejemplo, elige explicar la *Voluntad de poder* con una imagen que ya utilizaba Nietzsche: el sipo matador (Nietzsche, 2007b: 233-234). Es cierto que el concepto de *Voluntad de poder* no se reduce a esta imagen, ni a ninguna otra que la represente –no se trata de sustituir al *homo sapiens* por el *homo videns*<sup>14</sup>- pero permite experimentar directamente el concepto sin la mediación de los libros y abre la posibilidad de volver la vista al mundo, de leerlo directamente: las palabras se someten a la vida y no la vida a las palabras. Para Onfray la *Voluntad de poder* se expresa en esta planta trepadora de Java –que en realidad es una liana del norte de América del sur, explica- que crece alrededor de los troncos de los árboles y se abre paso para gozar de la luz. También se expresa en la flor que crece en una calle asfaltada, flor capaz de atravesar el cemento (Lindamuchacha, 2013), y en todo lo que vive; en los astros, en el cosmos, en nosotros mismos. La *Voluntad de poder* lo

---

<sup>13</sup> En el capítulo dos de esta tesis demostraremos cómo es que Onfray coincide con la interpretación de Deleuze.

<sup>14</sup> El riesgo existe, querer reducir los conceptos a imágenes, por eso hay que ser cuidadoso en la lectura de Onfray; hay quienes lo tachan por esto de filósofo facilón, sin embargo el riesgo para Onfray vale la pena en un tiempo en que la filosofía se encuentra más que nunca confiscada en los claustros. Hay que tomar en cuenta además que Onfray siempre está incitando, una y otra vez, la lectura de otros textos filosóficos, incluso de aquellos con los cuales no está de acuerdo en varios sentidos; Platón, Hegel, Kant, por ejemplo. Una lectura que se quedara nada más con los textos de Onfray, sin ir a las fuentes con las que está discutiendo, sería una lectura mediocre, una mala lectura, que ni el mismo Onfray defendería.

anima todo. Se trata de mostrar que la *Voluntad de poder* no es sólo una idea que pertenece, exclusivamente, al ámbito de la abstracción, sino que es posible percatarnos de ella observando el mundo y sus pequeños gestos, porque, como dirá Nietzsche, en el párrafo trece de *Más allá del bien y del mal*: “Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza –la vida misma es Voluntad de poder” (Nietzsche, 2007b: 36). El libro para Onfray, a veces puede significar un obstáculo para percatarnos de la vida, por supuesto, nos parece que sólo puede decirse algo así, luego de haber pasado por todas las lecturas por las que Onfray ha pasado<sup>15</sup>.

Basta también verlo en nosotros: hay algo en nosotros que desea la vida, que quiere perseverar en su ser, y ese algo, es un algo más fuerte que nosotros mismos, estamos determinados por la *Voluntad de poder*, por tanto no hay elección –dice Onfray en su interpretación madura de Nietzsche (Lindamuchacha, 2013) - pero cuando conocemos dicha determinación, cuando nos percatamos de que todo está atravesado por esa *Voluntad*, basta desearla, incluso con su cara negativa -el *amor fati* dirá Nietzsche- basta quererla en su inocente devenir, para llegar a un estado de beatitud que desembocará en el *superhombre*. En este sentido, *La transvaloración de todos los valores* consiste en reconocer la *Voluntad de poder* para desearla y para afirmarla. La libertad empieza cuando se sabe que no hay libertad: subterfugio determinista de Nietzsche, según Onfray (Lindamuchacha, 2013).

La escisión entre la interpretación de Deleuze y la interpretación madura de Onfray reside no en el concepto de *Voluntad de poder* ni en el concepto de *La transvaloración de todos los valores*, sino en el concepto de *Eterno retorno de lo idéntico* que al estar enlazado con los otros dos da la impresión de que estamos hablando de dos interpretaciones completamente diferentes, pero si lo analizamos más detenidamente caeremos en cuenta de que esto es sólo una apariencia, pues lo que

---

<sup>15</sup> Esta perspectiva, Onfray la expresa luego de haber escrito todas las obras que en este trabajo de investigación tenemos disponibles. Filosofando89. (2013) *Michel Onfray, “Un réquiem ateo”*. (en línea). YouTube. Publicado el 8 de diciembre de 2013. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=em3rqvk6PXC>

hace que las interpretaciones desemboquen en perspectivas opuestas—determinismo contra selección— es la interpretación del concepto de *Eterno retorno de lo idéntico*.

Para Deleuze el *Eterno retorno de lo idéntico*, está compuesto por dos conceptos principalmente: *Eterno retorno* e *idéntico* o *lo mismo*. Hay que evitar —dice Deleuze— hacer del *Eterno retorno* un *Retorno de lo Mismo*. Porque Deleuze considera que lo que *regresa* no es *lo mismo*, el *regresar* del devenir es lo único que es *lo mismo*, una y otra vez vuelve el tiro de dados con resultados una y otra vez diferentes, múltiples. Regresar es lo uno de lo múltiple, sólo *el regresar*. Visto de este modo, Deleuze dice: “lo que yo quiera “debo” quererlo de tal manera que quiera también su *Eterno retorno*” (Deleuze, 2000: 48) entendido como devenir en acción, y que este devenir en acción es selectivo, una rueda centrífuga, criterio de selección, que quiere sólo aquello que está dispuesto a ser vivido eternamente y que rechaza toda fuerza reactiva, negación y contradicción; todo aquello que queremos una vez y sólo una vez.

Sin embargo, desde la interpretación madura de Michel Onfray, el *Eterno retorno de lo idéntico* no es selectivo (Lindamuchacha, 2013). Onfray sostiene, en esta interpretación del *Eterno retorno de lo idéntico*, que si nos dedicamos a leer la obra que Nietzsche publicó en vida y que Nietzsche decidió publicar —lo que implica dejar de lado *La Voluntad de Poder*<sup>16</sup>, obra que Onfray considera, con pruebas, una obra falsa creada por la hermana de Nietzsche, Elizabeth Förster Nietzsche, y Los fragmentos póstumos— nos daremos cuenta que el concepto de *Eterno retorno de lo idéntico* dice que eso que vivimos, ya lo hemos vivido y lo volveremos a vivir una y otra vez, como un ciclo donde lo Mismo regresa. Deleuze lo reconoce en *Nietzsche* de la siguiente manera: “Sin embargo en muchos textos Nietzsche considera el eterno Retorno como un ciclo donde todo regresa; donde lo Mismo regresa, y que regresa a lo mismo”. (Deleuze, 2000: 49)

---

<sup>16</sup> No hay que olvidar que Deleuze extrae la mayoría de su interpretación acerca del *Eterno retorno*, en *Nietzsche y la filosofía*, de *La Voluntad de Poder*, libro que Onfray considera falso.

Lo que Deleuze va a considerar una dramatización que caracteriza a la filosofía de Nietzsche, Onfray, en su etapa más madura, lo considera la verdadera interpretación de Nietzsche, el *Eterno retorno de lo idéntico* al que Nietzsche dijo sí y quiso publicar. A esta perspectiva del *Eterno retorno*, Deleuze la consideraría tenebrosa, digna de miedo (Deleuze, 2000: 109-110). Como vemos estamos ante un problema más que nada hermenéutico que hay que analizar a detalle. Deleuze apuesta su interpretación del *Eterno retorno* como criterio de selección en un fragmento que se encuentra en *Los fragmentos póstumos* (como se cita en Deleuze, 2000: 110) lo cual haría su interpretación inválida para Onfray, que piensa que éstos no se pueden considerar fielmente parte de la obra de Nietzsche ya que fueron sacados de apuntes que Nietzsche probablemente no hubiera publicado. En el *Zaratustra*, Deleuze encuentra ejemplos del *Eterno retorno* que más bien se identifican con la perspectiva más madura de Onfray, fragmentos que ofrecen poco en relación al *Eterno retorno* como criterio de selección de manera clara. Sin embargo hemos encontrado en *La Gaya Ciencia*, un fragmento que no cita Deleuze en ninguno de los libros consultados para este trabajo y que podría echar abajo la interpretación del *Eterno retorno de lo idéntico* como lo entiende Onfray, a saber, se trata del párrafo trescientos cuarenta y uno, el siguiente, que sólo por su relevancia lo citaremos todo:

*Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión —e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será dado vuelta una y otra vez —¡y tú con él, polvillo de polvo!».*

*¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? ¿O has tenido la vivencia alguna vez de un instante terrible en que le responderías: «¡Eres un Dios y nunca escuché nada más divino!»? Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te trituraría; frente a todo y en cada caso, la pregunta: «¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?», ¡recaería sobre tu acción como la mayor gravedad! ¿O cómo tendrías que llegar a ser bueno*

*contigo mismo y con la vida, como para no anhelar nada más sino esta última y eterna confirmación y sello? (Nietzsche, 1947: 216-217)*

En el primer párrafo del parágrafo trescientos cuarenta y uno está claro que el *Eterno retorno* postula que lo que se vive se ha vivido una y otra vez, que no hay elección, que se es un pequeño grano de polvo en comparación con la fuerza del destino, todo lo pequeño y lo grande volverán con la fuerza del anillo que gira hasta la eternidad. Sin embargo en el segundo párrafo aparece el elemento selectivo, al menos se abre una pequeña rendija para la selección, luego de la pregunta *¿Quieres esto una vez más e innumerables veces más?* Lo cual rechazaría un determinismo del *Eterno retorno* –aunque no del todo claro- y lo convertiría más bien en un imperativo, abriendo, al menos otra cara de este concepto, su centro de gravedad ético, su elección a cada instante diferente y diversa; el principio del criterio de selección.

Del Zarathustra hemos encontrado varios fragmentos<sup>17</sup> que contienen el concepto de *Eterno retorno*, pero hay uno en especial que podría abrir la cara ontológica del *Eterno retorno* como la concibe Onfray después de su obra *La construcción del suprahumano*, hablamos del fragmento titulado *De la visión y enigma*:

*Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que –haber existido ya? (...) Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas -¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya? (Nietzsche, 2006: 230)*

Sin embargo no hay razón para concluir que Nietzsche efectivamente reduce el *Eterno retorno* a un determinismo. Pues en este mismo parágrafo del Zarathustra, se

---

<sup>17</sup> Estamos hablando de los siguientes capítulos: *De la visión y enigma*, *El convaleciente*, *Los siete sellos*, *A mediodía* y *La canción del noctámbulo*. Todos estos capítulos están disponibles en: Nietzsche, Friedrich. (2006) *Así Habló Zarathustra*. (trad. Andrés Sánchez Pascual.) Madrid, Alianza.

presenta nuevamente la imagen del miedo que Deleuze advierte en *Nietzsche*, antes de presentar al *Eterno retorno* como pensamiento selectivo, como Ser selectivo y como miedo superado.

Dicho esto, no podemos concluir que la interpretación madura de Onfray es del todo correcta en lo que se refiere al *Eterno retorno de lo idéntico*, pensar que éste sentencia que lo que vivimos ya lo hemos vivido y lo seguiremos viviendo así, una y otra vez hasta la eternidad, sin elección, y que la única elección reside en elegirlo, en conocerlo, para quererlo en tanto que nos es requerido: negarlo o afirmarlo, es imposible en este instante presente o sólo es posible en la medida en que ya ocurrió y se repite: la libertad que consiste en saber que no hay libertad. En Deleuze el *Eterno retorno* tampoco se trata sólo de hacer *como si* lo que ocurre volviera a ocurrir eternamente, sino que se necesita asumirlo, entender que va a pasar así, no quitarle su peso ontológico, no disminuirlo a la moral: lo que va a seguir ocurriendo para él, interpretando a Nietzsche, no es lo *Mismo*, sino el devenir, la tirada de dados, solamente el retorno es lo *Mismo*, lo *Mismo* cada vez diferente y cada vez diverso.

Sin embargo, esta interpretación de Onfray es posterior a la obra que nos incumbe (Onfray, 2000) en este trabajo, pero es filosóficamente relevante en tanto que nos muestra el sentido que va a dar Onfray a su pensamiento. Esto manifiesta que su lectura de Nietzsche va madurando conforme lo sigue leyendo y que posiblemente se debe a esto que en *La construcción de uno mismo* no decida darle a este concepto el tratamiento que merece. Entonces *La construcción de uno mismo*, es una obra en la que Onfray todavía no madura su interpretación sobre el *Eterno retorno de lo idéntico*. Aún en una obra posterior a *La construcción de uno mismo* – nos referimos a su libro *La política del rebelde* (Onfray, 2011) - Onfray entenderá el *Eterno retorno* de la misma manera en que lo hace Deleuze:

*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.* (Onfray, 2011: 194)

Es por esta falta de madurez, seguramente, que Onfray prefiere mantener una distancia respecto al concepto de *Eterno retorno de lo idéntico*, y retomará el concepto

de *La transvaloración de todos los valores* casi aislado, agregando a su propuesta la selección que permite la interpretación de Deleuze, la valentía de seleccionar los valores que dicen *sí* a la vida y también incluirá la negación, que tanto le va a reprochar Camus a Nietzsche en *El hombre rebelde* (Camus, 1978).

La lectura de Onfray respecto a Nietzsche coincide con la de Camus, sobre todo en lo que se refiere a la afirmación nietzscheana, a ese *santo decir sí* (Nietzsche, 2006: 55) en la inocencia del devenir, que para Camus implica decir *sí* incluso a las cosas más deleznable, por ejemplo, al asesinato (Camus, 1978: 75) Tanto para Camus como para Onfray hace falta decir *no* a aquello que dice *no* a la vida. El *santo decir sí* de Nietzsche, es interpretado por Onfray, como querer la vida con todos sus malestares y tragedias. Querer la vida sin el sufrimiento que implica, es para Nietzsche, desde este punto de vista, un rechazo de la vida y de sus funciones más indispensables. Sin embargo, no podemos estar del todo de acuerdo con esta interpretación de Nietzsche ya que, al menos en Deleuze, el *no sí* aparece, aunque como aditamento, en una *Voluntad de poder* afirmativa; también aparece en Nietzsche claramente, por ejemplo, en la *segunda transformación* (Nietzsche, 2006: 55) el *no santo* del León frente al Dragón del deber y, por supuesto, en la “fórmula de la felicidad” (Nietzsche, 2002: 41).

En el siguiente apartado avanzaremos en lo que respecta a *La transvaloración de todos los valores*, en la obra de Onfray disponible, antes y después de *La construcción de uno mismo*, con todo lo que hemos recopilado hasta ahora podremos comparar su perspectiva, enriqueciendo nuestra comprensión de *La construcción de uno mismo*: demos pues el siguiente paso.

### 1.3 La transvaloración de todos los valores en la obra de Michel Onfray en torno a *La construcción de uno mismo*.

Como dijimos al final del apartado anterior, Onfray se separa de Nietzsche, en el tratamiento filosófico que va a dar a los temas que selecciona, en lo que se refiere al *Eterno retorno* y mantiene de Nietzsche *La transvaloración de todos los valores* y *la Voluntad de poder*. Ahora bien, Onfray recurre en breves ocasiones a la *Voluntad de poder* de manera explícita, se le encuentra la mayoría de veces implícita en su teoría y, en cambio, prefiere hacer explícitas sus embestidas a los valores impuestos como “buenos” y no repara en afirmar los valores que, para él, dicen *sí* a la vida: estamos frente a un tratamiento de la moral que se remonta a los diagnósticos nietzscheanos que, por cierto, Onfray asume, quiere y vuelve a ellos una y otra vez como lo hacía Nietzsche:

*Nietzsche insistía en la parte de fuego que necesita quien intenta superar una moral: Diógenes contra Platón, Nietzsche contra el cristianismo, Jesús entendido como un eco del platonismo dirigido a las masas. Y lo expresaba así: "Quienquiera que intente ser un creador en el dominio del bien y del mal debe ser primero un destructor y quebrantar los valores".<sup>18</sup> (Onfray, 2002a:92)*

Onfray asume esta postura que quiere superar una moral, basta leer sus textos para corroborarlo. En su obra en torno a *La construcción de uno mismo*, Onfray recurrirá a valores específicos nietzscheanos que encarna en sus personajes éticos fáusticos, a saber: el Condottiere, el Samurai, el Anarco y Hércules. Estos valores se encuentran una y otra vez en las obras consultadas de él para este trabajo, sin embargo, las mayores personificaciones que hace de estos valores se sitúan en la obra de Onfray que principalmente nos incumbe. En este apartado haremos una revisión de esos valores que dicen *sí* a la vida para Onfray y sus respectivos opuestos, comparados con la transvaloración nietzscheana, con la finalidad de comprender más la interpretación que hace Onfray de Nietzsche y la presencia de Nietzsche en la filosofía de Michel Onfray.

---

<sup>18</sup>La frase de Nietzsche aquí citada se encuentra en el *Zaratustra* en el capítulo titulado *De la superación de sí mismo*. Nietzsche, Friedrich. (2006) *Así Habló Zaratustra*. (trad. Andrés Sánchez Pascual.) Madrid, Alianza p.174.

Uno de los principales valores que retoma Onfray de Nietzsche es el valor de la filosofía que se puede vivir según sus principios. Para Onfray –y esta es quizá su principal tarea- la filosofía debe de salir del claustro sin convertirse en una filosofía de café. La propuesta filosófica de Onfray pretende rescatar características de la filosofía de la academia y de la filosofía no académica, pero no queda satisfecha con ninguna de las dos. Si se quiere sacar a la filosofía del claustro universitario, se debe llevar a un lugar mejor -dice. Onfray desdeña a la filosofía demagógica: porque tiende a alagar al pueblo, cultiva narcisos que se presentan con ideas en apariencia originales, que le dicen al pueblo lo que quiere escuchar, “desprecia la inteligencia, recusa lo complejo, desacredita el esfuerzo, recurre a un mínimo de conceptos y economiza totalmente la historia de las ideas” (Onfray,2008: 84) todo esto hace de la filosofía demagógica –si se nos permite llamarle filosofía- un callejón sin salida, nada deseable para el cultivo del pensamiento, ni qué decir de la filosofía de café, que Onfray considera sucedánea de la televisión (Onfray, 2008: 89). La universidad tampoco está exenta de crítica. Onfray dice lo siguiente acerca de ella, respecto a su enseñanza filosófica:

*(...) concibe la filosofía como compleja (y no simple), intelectual (y no sensual), (y no lúdica), esotérica (y no exotérica), basada en un trabajo de la memoria y en un vocabulario solamente técnico (y no en un idioma simple y claro). Ambos se equivocan. Ambos engañan. (Onfray, 2008: 84)*

El camino para Onfray se encuentra justo en medio de estas dos filosofías y usa de nuevo el oxímoron para expresarlo: “lo complicado simplificado, lo cerebral encarnado, el trabajo enriquecedor, el elitismo para todos y la filosofía accesible” (Onfray, 2008 p.84). El nietzscheanismo que elige Onfray es de izquierda, transvalorador, democrático, que opta por una vida que reboza placer y que ahuyenta los pequeños caprichos, las pequeñas rebeldías, como lo señala Ximo Brotons en el prólogo al libro *Teoría del cuerpo enamorado*:

*¿Qué aire nietzscheano recorre el pensamiento de Onfray? ¿El Nietzsche explicado académicamente more heideggeriano o el que, desde Bataille, Foucault, Deleuze, Klossowski, Rosset y Savater ha sido comprendido en su faceta de intelectual ilustrado, transvalorador, anticristiano, antinacionalista, trágico y un punto sofista, incluso, si cabe, progresista? Desde luego el Nietzsche-*

*che al que apela frecuentemente Onfray se decanta por esta segunda caracterización, matizable según los casos y los motivos de reflexión, pero claramente opuesta al nietzscheanismo extraterrestre con el que demasiadas veces, y no con ingenuidad, se la confunde.*(Onfray, 2002b: 16)

Onfray comparte la postura Nietzscheana de que la filosofía debe de surtir efectos en la vida. La tarea de la filosofía es “perjudicar la estupidez y la necesidad” (*Nietzsche, 1947: 204*) como dice el parágrafo trescientos veintiocho de *La gaya ciencia*. Esta máxima nietzscheana es asumida por Onfray que elige heredar esta perspectiva de la filosofía, tarea poderosa y ardua que se opone al punto de vista que opina que la filosofía debe reducirse a problemas teóricos y alejarse lo más posible de la vida. En su obra *Cinismos* (2002a) Onfray va a expresarlo de la siguiente manera siguiendo a Nietzsche y vinculándolo a la metodología cínica:

*Antes bien, lo que conviene es seguir los pasos del cínico cuando éste propone una nueva manera de practicar la filosofía. Leamos a Nietzsche, quien parece esbozar un cuadro exacto del asunto: "La dignidad de la filosofía ha sido pisoteada; aparentemente la filosofía misma ha llegado a ser algo ridículo, sin importancia, de modo tal que todos sus verdaderos amigos tienen el deber de protestar contra esta confusión y de mostrar al menos que sólo son ridículos y sin importancia esos falsos servidores y esos indignos practicantes de la filosofía. Mejor aún, deberán demostrar por sus mismos actos que el amor a la verdad es una fuerza temible y poderosa".* (Onfray, 2002a: 196)

Esta filosofía, temible para los que desean acomodarse en ella, practica ciertos valores que la hacen posible. Uno de los valores que propone Onfray, y que ya se podía encontrar en Nietzsche, es el valor del ocio. El ocio que vale para Onfray es aquel que está dotado de sentido, el ocio resulta fundamental en la medida que se entiende como tiempo para pensar, crear, disfrutar e incluso para la angustia. Lo opuesto al ocio es el trabajo, palabra que proviene de *tripalium*, un yugo de tres palos en donde azotaban a los esclavos, sinónimo de sufrimiento. El ocio es revalorado en tanto que condición de posibilidad de sabiduría, el trabajo en cambio, engecece, enajena, mantiene distraído. El trabajo es revalorado y desvalorado, lo que no quiere decir que pierda su valor totalmente, sino que adquiere otro, menor. Es cierto, pierde valor frente al ocio, pero gana valor como medio de recompensa en tanto que implica pérdida de tiempo vital irremplazable. El trabajo vuelve a lucir como lo que es –según esta perspectiva- un yugo donde se sacrifica a millones en

beneficio de unos cuantos, cuyo pago nunca va a poder sustituir la vida perdida. El dinero siempre cuesta más de lo que vale. La desvaloración del trabajo implica la devaluación de sus mejores cómplices: la riqueza, la propiedad y el consumo que legitima la esclavitud. “Tener el trabajo en tan poca estima equivale a atribuirle escasa importancia a las riquezas y a la propiedad, que hoy son como la miel que atrae a las moscas”. (Onfray, 2002a: 178) Nietzsche no se distancia mucho de esta perspectiva en *Aurora*, en el párrafo ciento setenta y tres:

*En la glorificación del 'trabajo', en los infatigables discursos sobre la 'bendición del trabajo', veo la misma segunda intención que en las loas dirigidas a los actos impersonales y útiles a todos: a saber, el temor de todo lo que sea individual. En el fondo, a la vista del trabajo -nombre con el que siempre se hace referencia a la dura labor que se extiende de la mañana a la noche-, uno siente hoy que esa faena constituye la mejor de las policías, que 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 y la sustrae a la reflexión, a la meditación, a la ensoñación, a las preocupaciones, al amor y al odio, presenta constantemente ante la vista un objetivo mezquino y asegura satisfacciones fáciles y regulares. Así es como una sociedad donde la gente trabaja tenaz y permanentemente tendrá mayor seguridad: y hoy se adora a la seguridad como la divinidad suprema. (Nietzsche, 1994: 146-147)*

En el párrafo anterior, no sólo se hace referencia al trabajo como un yugo, sino como cultivo de la dependencia. Aquí, Nietzsche opone el individuo y su independencia, a la sociedad que construye sus propias cadenas a partir de actos impersonales útiles a todos. Es decir, el trabajo convierte al individuo en instrumento social, en engrane de una maquinaria que sustrae toda su fuerza hacia objetivos mezquinos. El trabajo da seguridad a cambio de la autonomía individual, cuando los individuos se acomodan a las condiciones que ofrece el trabajo, entonces este se convierte en el mejor policía, ya que controla la vida de cada uno, y cada uno ahora se convierte en herramienta sustituible.

El trabajo no es solamente despreciable, además representa la unidad de medida que permite diferenciar a los esclavos de los hombres libres, dicha medida la citará Onfray cada que la ocasión se lo permite, la máxima es de Nietzsche y

forma parte de su obra *Humano, demasiado humano* (1966) en el párrafo doscientos ochenta y tres, y dice así:

*Como en todas las épocas, así también hoy en día todos los hombres se dividen en esclavos y libres; pues quien no tiene para sí dos tercios de su día es un esclavo, sea por lo demás lo que quiera, político, comerciante, funcionario, erudito. (Nietzsche, 1966: 374)*

Para Onfray y para Nietzsche, el trabajo va a significar sinónimo de esclavitud. Onfray se remite además al texto de Paul Lafargue, *El derecho a la pereza* (Lafargue, 1977) para incrementar su crítica al trabajo y defender más aún al ocio como condición de sabiduría, como valor. Dicho ocio se opone, al mismo tiempo, a la pereza espiritual, que implicaría ser capaz de realizar grandes cosas pero nunca realizarlas. Transformar a los individuos en tornillos, en engranes sociales, implica para ambos el mayor perjuicio que se puede hacer a la humanidad. Sacrificarlos por los ideales de una sociedad moderna industrializada, cuya finalidad sigue siendo acumular y acumular riqueza para ocultar su decrepitud. Lafargue piensa: “Un hombre que da su trabajo por dinero comete un crimen que merece años de prisión”. (1977:30) Esto no quiere decir que no se deba cobrar cuando se trabaja, sino que ninguna cantidad de dinero puede remplazar el tiempo vital. Preferible la pobreza a la esclavitud. La libertad, la nobleza de espíritu ayudan a lidiar con la pobreza, pero no existe grandeza que pueda surgir de los esclavos sometidos ni de los esclavos que hacen esclavos. Al respecto, Nietzsche habla a los trabajadores en el párrafo doscientos seis en *Aurora*:

*¡Pobre, contento e independiente!: son posibles juntas; ¡pobre, contento y esclavo!: también esto es posible. Y no sabría decirles nada mejor a los obreros de la esclavitud fabril: suponiendo que no sientan como un oprobio cuanto sucede, el ser usados como tornillos de una máquina y al mismo tiempo como suple lagunas del arte humano de la invención. ¡Ay!, ¡creer que por un salario mayor puede superarse lo esencial de su miseria, quiero decir, su impersonal servidumbre! ¡Ay!, dejarse engatusar con que el aumento de esta impersonalidad podrá convertir en virtud la vergüenza de la esclavitud dentro del engranaje mecánico de una nueva sociedad! ¡Ay!, ¡tener un precio por el que se deja de ser persona para ser tornillo! ¿Vosotros sois los conjurados de la actual locura de las naciones que ante todo quieren producir el máximo posible y ser lo más ricos posible?*

Este fragmento nos permite leer a Nietzsche desde abajo y hacia la izquierda, políticamente hablando, lectura que elige Michel Onfray y que promueve. Esta perspectiva crítica de la cultura occidental, que retrata a la cultura occidental en decadencia, incita a la rebeldía, a la negación de los valores impuestos, dicha negación es antecedita por la afirmación de los valores más nobles que nos permiten llevar una vida desencadenada. No hay que rebelarse para dejar de ser esclavos, sino que hay que dejar de ser esclavos para rebelarse. Pero una vez que se deja de ser esclavo ya no se anhela libertad, se quiere más, pues si se deja de ser esclavo, ¿qué sentido tiene ya rebelarse? Las fuerzas activas, por esto, no quieren ser libres, sino que quieren incrementar su poder, sólo dicen *no* después de haberse dicho *sí* a sí mismos. Niegan solamente aquello que quiere hacer palidecer su energía, que ya es autónoma y libre. No olvidemos además de esta crítica, los martillazos que Nietzsche dará contra el estado (Nietzsche, 2006: 86) ese nuevo ídolo que convierte a los individuos en autómatas serviles, y a los intelectuales en profetas y sacerdotes al servicio de la nueva divinidad:

*Nacen demasiados: ¡Para los superfluos fue inventado el Estado! ¡Mirad cómo atrae a los demasiados! ¡Cómo los devora y los masca y los rumia! (...) ¡Ay, también en vosotros, los de alma grande, susurra él sus sombrías mentiras! ¡Ay, el adivina cuáles son los corazones ricos, que con gusto se prodigan! ¡Sí, también os adivina a vosotros, los vencedores del viejo Dios! ¡Os habéis fatigado en la lucha, y ahora vuestra fatiga continúa prestando culto al nuevo ídolo! (Nietzsche, 2006: 87)*

Otra valoración que Onfray retomará de Nietzsche, es el valor que este último atribuye a la fiesta, a la alegría, tanto en la vida como en la escritura. Sería un error considerar a Nietzsche un hedonista, pues consideraba al hedonismo una postura débil. Una filosofía que desprecia el dolor y tiende a la búsqueda del placer únicamente, jamás compaginará con la filosofía de Nietzsche, que sabe que el dolor volverá una y otra vez, es decir, que forma parte de la vida y que por tanto hay que quererlo sin buscarlo. Sin embargo, lo contrario, la apología del dolor, tampoco es parte de su propuesta filosófica, basta leer su rechazo a las pasiones tristes. La celebración de la vida, está más allá del bien y del mal para Nietzsche, pues la vida

misma es inocente, la recuperación de esa inocencia –recordemos que la característica principal del *niño* es la inocencia- o de una segunda inocencia, después del advenimiento del triunfo de los esclavos, armoniza al *superhombre* con la *Voluntad de poder* en su afirmación. Y a esta celebración se suma Onfray tanto en la escritura como en la existencia, claro, con sus matices. En lo que se refiere a la escritura Onfray comparte con Nietzsche, el gusto por la metáfora, la imagen, la ironía como método de reflexión, la risa, la cercanía de la prosa con la poesía, el juego. Ambos enemigos de la confusión en la filosofía, de la oscuridad en el discurso. Ambos coinciden con el párrafo trescientos veintisiete de *La gaya ciencia*:

*En la mayoría de los hombres el intelecto es una máquina pesada, sombría, rechinante, que cuesta poner en movimiento: cuando quieren trabajar y pensar bien con esta máquina, lo llaman «tomar en serio el asunto» —¡oh, cuán fastidioso tiene que serles el pensar-bien! Tal como parece, la amada bestia hombre pierde el buen humor cada vez que piensa bien: ¡se pone «serio»! Y «en donde hay risa y jovialidad, nada vale allí el pensar» —así suena el prejuicio de esta bestia seria en contra de toda «ciencia jovial». —¡Pues bien! ¡Mostremos que es un prejuicio! (Nietzsche, 1947: 203-204)*

El exceso de seriedad mata a la filosofía, la sobrevaluación de la seriedad aparece como un prejuicio, el pensamiento que se afirma, que se gusta, se depura, baila, lo contrario se asemeja más al pensamiento de una máquina, de un aparato de cálculo. Al igual que la escritura, la vida debe aprender a levantar los pies, a hacerse ligera, no para volverse superficial, sino para refinarse, para exigirse creatividad. Onfray y Nietzsche comparten paisajes en sus textos, imágenes, animales, personajes, pero quizá lo más esencial radica en que, más allá de la escritura, lo que importa es la vida. Se escribe para surtir efectos en ella, pero eso no hace que deje de valer la escritura por sí misma. No se necesita ser un erudito para disfrutar los textos de Nietzsche y de Onfray, para sentir sus provocaciones, sus arremetidas, sin embargo para estar a la altura de ellos se requiere más de una sola lectura. Pues, por ejemplo, Nietzsche discute con buena parte de la tradición filosófica, y difícilmente se profundizará en él si no se conoce la filosofía con la que está de acuerdo y la filosofía a la que se opone.

Las pasiones alegres se oponen a las pasiones tristes, pero estas pasiones alegres, tienen una premisa fundamental, nada de ficciones, ni autoengaños que sirvan como paliativos. Preferible el dolor y el placer de la carne que el ascetismo etéreo de los ángeles, mejor arder en el infierno que resfriarse en el cielo. Onfray va a hacer de esto un imperativo que lo llevará a escribir su *Tratado de ateología* (Onfray, 2006b) donde expondrá su ateísmo de origen Nietzscheano:

*Apareció Nietzsche. Y con él, el pensamiento idealista, espiritualista, judeo-cristiano, dualista, es decir, el pensamiento dominante, empieza a preocuparse: su monismo dionisiaco, su lógica de las fuerzas, su método genealógico, su ética atea, permiten vislumbrar una salida del cristianismo. Por primera vez, un pensamiento poscristiano radical y elaborado aparece en el horizonte occidental. (Onfray, 2006b: 50)*

El ateísmo es una de las perspectivas que más unen a Onfray con Nietzsche. Se trata de un ateísmo que dice *no* a todo lo que desee negar la vida. Es por tanto un ateísmo que no se conforma con negar la existencia de dios, ni con salirse de la religión que sea, más bien se trata de negar afirmando los valores que quieren la vida. La vida, por supuesto, aquí se entiende como algo más que respirar y morir. El corazón de las religiones está en los valores que utiliza para mantener sumiso a su rebaño. Onfray, como Nietzsche, pretende disparar al corazón de las religiones, principalmente de los monoteísmos, aunque también embiste contra las demás. La esperanza, la compasión, el remordimiento, la venganza, la obediencia, la fe en el más allá: los valores más pequeños. ¿Sin dios todo está permitido? Todo lo contrario nos dice la historia; con dios todo se ha permitido. De aquí surge una nueva moral vitalista que provoca pensar los problemas que hay en el más acá: el problema de la vivienda, de la alimentación, del disfrute de los placeres del cuerpo, de la higiene, de la esclavitud, entre otros, que con dios y la promesa del más allá estaban destinados a ser vistos sólo de soslayo. Dicho vitalismo en la moral se opone, por un lado, a que la vida pueda ser reducida a procesos bioquímicos, o a mediciones científicas: la vida, para el vitalismo nietzscheano, es un orden de fuerzas irreductibles. Por otro lado, se opone a todos aquellos ideales que propongan una vida sin fuerzas que quieran imponerse unas a otras, una vida sin luchas y

oposiciones, sin incremento del deseo: implica el desprecio a la única vida que hay, que es cabalmente *Voluntad de poder*.

Así se confabula una nueva moral, una nueva ética con valores inéditos, que oponen la rebeldía a la sumisión, el placer sin daño contra la ascesis, la alegría crítica contra el adoctrinamiento eclesiástico, la celebración de la vida contra las pasiones tristes, el ocio exterior contra el trabajo, la selección en el instante contra la esperanza, la creatividad contra el cálculo, el pensamiento contra el dogma, el más acá contra el más allá, la materia irreductible contra las ideas reduccionistas, el individuo contra el rebaño; en una palabra, el filósofo contra el sacerdote.

De este capítulo podemos concluir que Onfray ha madurado su interpretación de Nietzsche en lo referente al *Eterno retorno* y que, probablemente, por este motivo, no le da el tratamiento que se merece, que se mantiene al margen del *Santo decir sí* nietzscheano, que el concepto de *Voluntad de poder* aparece sólo de manera implícita en su obra en torno a *La construcción de uno mismo*, que comparte con Nietzsche el cuerpo como *Gran razón*, el perspectivismo, *La transvaloración de todos los valores* como elemento transformador, el individualismo que se crea libertad, el estilo literario, el ateísmo.

En el siguiente apartado entraremos, más preparados, a la obra de Michel Onfray que sobre todo nos incumbe, detallando las diferencias y vínculos entre el Condotiere y el aristócrata nietzscheano, así como sus valores; hablaremos del individualismo como concepto central e indagaremos más en la auto constitución individual en la *ética estética* y su relación con la *Voluntad de poder*.

## Capítulo II

### 2. Del *Aristócrata Nietzscheano* al *Condottiere* de Michel Onfray.

En el apartado anterior nos enfocamos en aclarar qué aspectos, conceptos y tratamientos retoma Michel Onfray de la filosofía de Nietzsche. También mostramos que su interpretación de Nietzsche va madurando a lo largo de su obra. En términos generales expusimos algunas similitudes con la interpretación que hace Deleuze, que en este capítulo nos dedicaremos a hacer explícitas, sobre todo en lo que se refiere al concepto de *Voluntad de poder* que dejamos pendiente. También encontramos que Onfray enfatiza el concepto de *Transvaloración de todos los valores*, a lo largo de su obra.

En este capítulo nos limitaremos al texto de *La construcción de uno mismo* (Onfray, 2000) analizando la relación entre el aristócrata de Nietzsche y el Condottiere de Michel Onfray así como los valores que encarnan. Nos enfocaremos en señalar los orígenes del aristócrata de Nietzsche y describiremos sus virtudes y su fuerza, haremos un breve comentario crítico de *La genealogía de la moral*, así como un análisis de los valores propios de los esclavos. De *La construcción de uno mismo*, destacaremos cómo es que se configuró la visión de Onfray del Condottiere: el lugar en que surge dicha perspectiva y su contexto. También hablaremos de todos aquellos valores que se oponen a la actitud aristocrática del Condottiere. Por último mostraremos de qué manera echa mano la *ética estética* de Michel Onfray, propuesta en *La construcción de uno mismo*, del vitalismo nietzscheano.

## 2.1 Del aristócrata nietzscheano.

Rastreamos el aristócrata nietzscheano principalmente en dos obras: *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*. Para no caer en las interpretaciones utilitarias de la moral o en una interpretación que determinaría el carácter absoluto de los valores, Nietzsche escoge un camino novedoso de interpretación de los valores, que pretende encontrar el elemento originario diferencial que separa una moral de otra, una moral de noble de una moral de esclavo. Deleuze afirma que la genealogía es simultáneamente crítica y creación en su sentido más afirmativo “valor del origen y origen de los valores”... “Genealogía quiere decir origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen”. (Deleuze, 1998: 9) La genealogía también es un tema que destaca Foucault como tarea indispensable de la historia y la subraya de la siguiente manera:

*(...) La genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia – los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos-; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar. (Foucault, 1980: 78)*

Este modo de interpretación no se reduce a hacer explícita la verdad o falsedad de unas determinadas proposiciones, sino que se da a la tarea de desvelar ilusiones y autoengaños que se nos presentan como verdaderos dentro de la moral. Aquí se trata de encontrar lo primordial en la moral, que no su esencia, poner el acento en sus accidentes y sus máscaras e incluso, en la medida de lo posible, buscar más que el origen y más que la esencia del origen, ya que su esencia misma le es extraña:

*Buscar un tal origen, es intentar encontrar <<lo que estaba ya dado>>, lo <<aquello mismo>> de una imagen exactamente adecuada a sí; es tener por advertencias todas las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. (Foucault, 1990: 9)*

Precisamente la genealogía parte de darse cuenta de que no existe una verdad en el origen, ya que dicha verdad es una invención de las clases dirigentes, un engaño

disfrazado de esencia que excluye de sí todas las diferencias a las que se les ha impuesto un origen esencial:

*¿Si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar su fe en la metafísica, qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas existe algo muy distinto <<en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas>> (...) Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen –es la discordia de las otras cosas, es el disparate. (Foucault, 1990: 10)*

Este camino que decide tomar Nietzsche lo lleva a deducir que la moral en su origen nada tiene que ver con la utilidad. Lo bueno y lo malo se originan en el *phatos* de la nobleza o de la distancia. Este *phatos* surge de la antítesis primitiva bueno (*gut*) es decir las cualidades del hombre fuerte y poderoso, y malo (*schlecht*) las cualidades del hombre simple y bajo. Dicha distancia no se reduce a hacer una oposición entre valores nobles y valores plebeyos, de hecho los valores aristocráticos, valores originarios, no son la negación de los valores plebeyos, sino la afirmación de los valores nobles. Lo que caracteriza a la nobleza es la creación de valores, no la oposición a estos: la creación de valores desde la afirmación apunta al incremento de la fuerza. La oposición es un segundo paso que agregan los plebeyos, que incapaces de crear valores por sí mismos, generan los suyos por pura negación hacia algo más, exterior, mediante oposiciones. Construyen su identidad elevando a sagrado todo lo que la aristocracia ya consideraba despreciable:

*Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano a un <<fuera>>, a un <<otro>>, un <<no-yo>>; y ese no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores –este necesario dirigirse hacia a fuera en lugar de dirigirse hacia sí- forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar- su acción es, de raíz, reacción. (Nietzsche, 2005: 50)*

En principio, los que distinguen lo bueno de lo malo son los nobles, a ellos Nietzsche otorga la distinción de valores e incluso, quizá, hasta la creación del lenguaje ¿A qué llamaron bueno y malo los nobles? Lo bueno para ellos es lo que crea, lo que

aumenta su capacidad de creación, lo que desborda de energía, el honor que no genera deuda, la diferencia, la acción, la veracidad, el riesgo, la afirmación de sí mismos, a estas bondades les corresponde una constitución física fuerte, desbordada de vida y el ejercicio de su mantenimiento y su cultivo, como la guerra y la danza:

*Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo. (Nietzsche, 2005: 45)*

En cambio, los valores sacerdotales, la humildad, la pobreza y la castidad, enmascaran un profundo resentimiento, un hondo sentimiento de venganza dirigido contra los nobles, contra los capaces, y concentran toda su energía en ese odio. A los sacerdotes les iba bastante mal en la guerra y en las aventuras, impotentes, se fortalecen con la debilidad de los otros y cultivan, en su sedentarismo, el odio hacia los fuertes:

*Los sacerdotes son, como es sabido, los enemigos más malvados –¿por qué? Porque son los más impotentes (...) Los máximos odiadores de la historia universal, también los odiadores más ricos de espíritu, comparado con el espíritu de la venganza sacerdotal, apenas cuenta ningún otro espíritu. (Nietzsche, 2005: 46)*

La impotencia del sacerdote, se convierte en odio, luego el odio en resentimiento y, por último, el resentimiento en venganza. Este odio acumulado da paso a la transvaloración sacerdotal (que Nietzsche ejemplificará con el pueblo judío), donde sólo los subyugados, los miserables, los impotentes, los que sufren, los incapaces y los cobardes, son los buenos y el resto pasa a considerarse malvado (*böse*).

*Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de dios). (Nietzsche, 2005: 46)*

La transvaloración originaria consiste en llamar a lo que antes era bueno (*gut*) malvado (*böse*) y a lo malo (*schlecht*) bueno. Esta vuelta moral provoca que lo despreciable se instaure como deseable; la compasión, el ascetismo, el deseo de la nada, los valores más pequeños, se convierten en los valores más santos. El odio de los

débiles, se interioriza y a la vez niega todo aquello que dice sí a la vida. Los que desbordan vitalidad pasan de la noche a la mañana a ser los malos. No se completa la rebelión sacerdotal hasta que el resentimiento y el odio acumulado comienzan a crear sus propios valores, sus venganzas, dicho sea de paso, imaginarias.

En *La genealogía de la moral* (2005) Nietzsche hará todo un diagnóstico de los valores judeo-cristianos a quienes atribuye el nihilismo moderno. Esta inédita historia de la moral se opone a la perspectiva que suponía que lo bueno se derivaba de lo útil para el mantenimiento de la especie, lo provechoso para el hombre común. Lo bueno (*gut*) no es visto con buenos ojos por el nuevo dios, la nada, la verdadera vida sacerdotal, espera en el más allá confabulando su venganza. Hasta aquí hemos avanzado demasiado rápido. Para comprender más cómo es que el odio de la debilidad se despliega y la impotencia se interioriza hasta convertirse en venganza, hay que hacer un análisis de la culpa (*schuld*), es decir, comprender cómo es que se contrae para finalmente crear los valores que niegan la moral noble y afirman los valores reactivos, en este punto es necesario ahondar en detalles.

En principio Nietzsche se da a la tarea de demostrar que el origen de la culpa (*schuld*) se remonta a la relación primitiva personal entre deudor y acreedor, entre comprador y vendedor. Dicha relación en su desarrollo desemboca en la creencia de que todo tiene su precio y todo, por tanto, puede ser pagado. Si el deudor no cumple con su palabra y no paga su deuda, el acreedor le expulsa de la comunidad y le trata como a un enemigo y arremete todo tipo de hostilidades contra él:

*La «pena» es, en este nivel de las costumbres, sencillamente la copia, el mimesis [reproducción] del comportamiento normal frente al enemigo odiado, desarmado, sojuzgado, el cual ha perdido no sólo todo derecho y protección, sino también toda gracia: es decir, el derecho de guerra y la fiesta de victoria del vae victis [¡ay de los vencidos!] en toda su inmisericordia y en toda su crueldad: - así se explica que la misma guerra (incluido el culto de los sacrificios guerreros) haya producido todas las formas en que la pena se presenta en la historia. (Nietzsche, 2005: 93)*

Conforme las sociedades originarias avanzan y su poder se acrecenta, las comunidades dejan de dar tanta importancia a los individuos y a las penas impuestas por la falta o el incumplimiento con el pago de la deuda, en una palabra, se suavizan.

Ya no se opta por expulsar al deudor, sino que se lo protege, y se procura llegar a acuerdos que solventen su deuda. De la misma manera, pero a la inversa, si la comunidad se debilita, más estricta es la pena contra el deudor. En el mejor de los casos, la *conciencia de poder* de la comunidad permite al deudor la impunidad frente al daño ocasionado:

*No sería impensable una conciencia de poder de la sociedad en la que a ésta le fuese lícito permitirse el lujo más noble que para ella existe, - dejar impunes a quienes la han dañado. «¿Qué me importan a mí propiamente mis parásitos?, podría decir entonces, que vivan y que prosperen: ¡soy todavía bastante fuerte para ello!...» La justicia, que comenzó con «todo es pagable, todo tiene que ser pagado», acaba por hacer la vista gorda y dejar escapar al insolvente, - acaba, como toda cosa buena en la tierra, suprimiéndose a sí misma. Esta autosupresión de la justicia: sabido es con qué hermoso nombre se la denomina - gracia; ésta continúa siendo, como ya se entiende de suyo, el privilegio del más poderoso, mejor aún, su más-allá del derecho. (Nietzsche, 2005: 94-95)*

En el origen la deuda se pagaba con la pena o no se pagaba. Según Nietzsche, la pena en su origen, no tenía qué ver con la utilidad, es decir, no se utilizaba la pena para producir sentimiento de culpa. Sino que se separaba al individuo de su acción, de tal modo que el individuo veía en la pena una especie de fragmento de fatalidad que se había producido por una falta de cálculo en su acción. Simplemente se pensaba <<algo ha salido inesperadamente mal aquí>> y no <<yo no debería haber hecho esto>>.

El origen de la pena como *mala conciencia* o sentimiento de culpa –para poner el mismo ejemplo: <<yo no debería haber hecho esto>>- se remonta, desde el punto de vista de Nietzsche, al momento en que el hombre se encuentra a sí mismo encerrado definitivamente en una sociedad formada y en paz. En ese momento, los instintos adaptados felizmente al vagabundeo, a la aventura, a la selva y a la guerra, quedaron desvalorizados y en suspenso, se volvieron contra el hombre mismo, pues “todos los instintos que no se desahogan hacia afuera se vuelven hacia adentro”. (Nietzsche, 2005: 108-109) Para Nietzsche es aquí donde se origina la *mala conciencia*: en la transición que va del guerrero al animal domesticado, del individuo feroz a la comunidad pacífica.

A esto hay que sumar la aparición del <<Estado>> que surge como una tiranía que imprime forma al pueblo desorganizado: límites y conexiones. El <<Estado>> es obra de los animales rubios que, artistas involuntarios, imponen formas de la misma manera que el artista las imprime en su obra: sin pretexto, sin razón, sin consideración, sólo por el mero deseo de crear, cuya justificación está, de antemano, en la creación misma, de igual manera en que la madre se justifica en su hijo. (Nietzsche, 2005: 112) Esta tesis nietzscheana se opone radicalmente a la idea de que el Estado surge de un contrato, al menos es lo que espera Nietzsche que se concluya a partir de estos supuestos.

Por otro lado, la violencia con la que estos artistas forjan el <<Estado>> reprime el *instinto de la libertad* de modo que, dicho instinto, se vuelve contra sí mismo y, de esa manera, se inaugura la *mala conciencia*. Esta *mala conciencia* proviene, para Nietzsche, de la voluntad de sacrificarse, de la autonegación, de la crueldad con uno mismo que impone la forma. Hasta aquí, sin embargo, la *mala conciencia* permite desembarazarse de ella:

*Toda esta activa «mala conciencia» ha acabado por producir también -ya se lo adivina-, cual auténtico seno materno de acontecimientos ideales e imaginarios, una profusión de belleza y de afirmación nuevas y sorprendentes, y quizá ella sea la que por vez primera ha creado la belleza... ¿Pues qué cosa sería bella si la contradicción no hubiese cobrado antes conciencia de sí misma, si lo feo no se hubiese dicho antes a sí mismo: «Yo soy feo»?...* (Nietzsche, 2005: 113)

Hasta ahora, la mala conciencia pudo haber generado la belleza, desembocando en una afirmación nueva, forjando acontecimientos imaginarios sorprendentes que continuaban creando. Pero la *mala conciencia* siguió su curso y no se detuvo hasta consolidar la completa negación, el nihilismo, su cumbre.

La deuda que se establece entre acreedor y deudor funciona de igual manera para la relación entre *hombres actuales* y sus *antepasados*. Con *hombres actuales* nos referimos a la generación viviente que reconoce una deuda con los fundadores de su estirpe. En tiempos primitivos los *hombres actuales* contraían un compromiso jurídico con sus antepasados, sobre todo con la generación fundadora, en quienes

reconocían su propia subsistencia. Dicho compromiso lo recompensaban con sacrificios y obras. De ese modo contraían una deuda (*schuld*) con sus antepasados que se incrementaba proporcionalmente a las ventajas que se les ofrecían y que, desde el punto de vista de la generación viviente, emanaba de préstamos que otorgaban los fundadores de la estirpe con su fuerza. Entre más poderosa, venerada y temida se hacía la estirpe, mayor era la deuda contraída con el acreedor. De igual manera, disminuía la deuda con el fundador si se empequeñecía la fuerza de la generación viviente:

*Todo paso hacia la atrofia de la estirpe, todas las eventualidades desastrosas, todos los indicios de degeneración, de inminente ruina, hacen disminuir siempre, por el contrario, el temor al espíritu de su fundador y proporcionan una idea cada vez más pequeña de su inteligencia, de su previsión y de la presencia de su poder.*

Posteriormente, si la estirpe continuaba creciendo, aumentaba la deuda y, con ella, el temor a sus fundadores. Quizá –agrega Nietzsche (2005: 114) de este temor surgen los dioses.

Con el paso del tiempo este miedo milenar se intensifica, la deuda se incrementa, no para de crecer y, al mismo tiempo, se va edificando el concepto de dios, el dios de los monoteísmos. “La marcha hacia imperios universales es siempre también la marcha hacia divinidades universales” (Nietzsche, 2005: 116) El dios cristiano representa, en su estatus de dios máximo, el máximo sentimiento de culpa (*schuld*). La deuda que hasta este punto se contrae con el acreedor (dios), es irredimible y por lo pronto, el <<deber>> y la <<culpa>> se vuelven contra el deudor que, ante la implacabilidad de su deuda y la inextinguibilidad de su culpa, se condena a la <<pena eterna>>.

Posteriormente <<culpa>> y <<deber>> en la *mala conciencia* se vuelven contra su acreedor –concebido como progenitor del deudor- y el deudor maldice a aquél, a él mismo y a todo lo que represente el principio humano: la naturaleza en general es diabolizada y queda como no valiosa *en sí*. Ante dicha culpa (*schuld*) y carga en la que se ha convertido la existencia, el cristiano inventa un remedio que alivia, al menos momentáneamente, la culpa (*schuld*) del hombre: el sacrificio de

dios mismo pagando la deuda del hombre, es decir, dios pagándose a dios, el acreedor sacrificándose, por amor a su deudor –a esto agrega Nietzsche “¿quién lo creería? (2005: 118)

Esta genealogía de dios analiza a fondo cómo es que aquellos instintos insuprimibles en el ser humano, luego de pasar por la domesticación del <<Estado>> que cierra la posibilidad de echar fuera de sí la energía acumulada haciendo daño, se interiorizan en la *mala conciencia* que a su vez se apodera del presupuesto religioso para llevar a la cúspide su automartirio. La enorme deuda que se contrae con dios, impagable, confabula una profunda negación de la vida: la vida misma pasa de indeseable, de instrumento de tortura, en tanto que se identifica con el sentimiento de deuda, a la afirmación de esa negación, es decir, se afirman los valores débiles. La autotortura y la automutilación pasan a ser buenas. La culpa es el instrumento de tortura y dios es el verdugo. Así nace el más allá que promete una vida mejor y que convierte a la existencia en un martirio, en algo que debe de aliviarse, en un tránsito hacia otra vida, pues el ser humano prefiere querer la nada a no querer. De esto surge la compasión, que acoge y cultiva a las fuerzas reactivas; el ideal ascético, en tanto que negación de las fuerzas que afirman la vida; el resentimiento, que se acumula por la impotencia; el rencor, contra la potencia del fuerte y, por último; la venganza, que se disfraza de justicia. Esta nueva valoración o, mejor dicho, esta transvaloración, se completa cuando sus valores logran introducir la miseria en la conciencia de los bien constituidos, de los poderosos de cuerpo y de alma:

*¿Cuándo alcanzarían propiamente su más sublime, su más sutil y último triunfo de la venganza? Indudablemente, cuando lograsen introducir en la conciencia de los afortunados su propia miseria, toda miseria en general: de tal manera que éstos empezasen un día a avergonzarse de su felicidad y se dijese tal vez unos a otros: «¡es una ignominia ser feliz!, ¡hay tanta miseria!...» Pero no podría haber malentendido mayor y más nefasto que el consistente en que los afortunados, los bien constituidos, los poderosos de cuerpo y de alma, comenzasen a dudar así de su derecho a la felicidad. ¡Fuera ese «mundo puesto del revés»! ¡Fuera ese ignominioso reblandecimiento del sentimiento! Que los enfermos no pongan enfermos a los sanos -y esto es lo que significaría tal reblandecimiento- debería ser el supremo punto de vista en la*

*tierra: - mas para ello se necesita, antes que nada, que los sanos permanezcan separados de los enfermos, guardados incluso de la visión de los enfermos, para que no se confundan con éstos. (Nietzsche, 2005: 161)*

Finalmente, Nietzsche reconoce que el odio desplegado por parte de los moralinos vence a los nobles y tiene tiempo para consolidar su victoria. Con el paso de los años, la victoria se va refinando, se agudiza la moral plebeya hasta el grado de que la iglesia misma comparada con ésta parece grosera y poco delicada, refrena la marcha de la moral de los esclavos; quizá esa sea su mayor utilidad y lo que la sigue haciendo imprescindible. Judea vence a Roma, pero la historia de la moral –batalla milenaria- no llega a su fin y resurgen nuevamente los valores clásicos con el renacimiento:

*De todos modos, hubo en el Renacimiento una espléndida e inquietante resurrección del ideal clásico, de la manera noble de valorar todas las cosas: Roma misma se movió, como un muerto aparente que abre los ojos, bajo la presión de la nueva Roma, la Roma judaizada, construida sobre ella, la cual ofrecía el aspecto de una sinagoga ecuménica y se llamaba «Iglesia». (Nietzsche, 2005: 68)*

Y, como era de esperarse, de nuevo la derrota de la aristocracia frente a los esclavos. Sin embargo, Nietzsche parece no querer dejar morir los valores aristocráticos, desea volverlos a la vida, pero de una manera radical y distinta; nada más –nos parece- justificaría semejante esfuerzo:

*¿Con esto ha acabado ya todo? ¿Quedó así relegada ad acta [a los archivos] para siempre aquella antítesis de ideales, la más grande de todas? ¿O sólo fue aplazada, aplazada por largo tiempo?... ¿No deberá haber alguna vez una reanimación del antiguo incendio, mucho más terrible todavía, preparada durante más largo tiempo? Más aún: ¿no habría que desear precisamente esto con todas las fuerzas?, ¿e incluso quererlo?, ¿e incluso favorecerlo?... Quien en este punto comienza, lo mismo que mis lectores, a meditar, a continuar pensando, es difícil que llegue pronto al final, - ésta es para mí razón suficiente para que yo mismo llegue a él, suponiendo que haya quedado bastante claro hace tiempo lo que yo quiero, lo que yo quiero precisamente con aquella peligrosa consigna que he colocado al frente de mi último libro: Más allá del bien y del mal... Esto no significa, cuando menos, «Más allá de lo bueno y lo malo». (Nietzsche, 2005: 69-70)*

Parece preciso aclarar aquí que el advenimiento de una nueva aristocracia que haya superado el nihilismo y, por tanto, a dios y a la nada, no es meramente una deducción nuestra, ni una ocurrencia, sino que es, de hecho, el anhelo de Nietzsche, y lo pronuncia textualmente de la siguiente manera:

*Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y así mismo de lo que tuvo que nacer de él, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada - alguna vez tiene que llegar... (Nietzsche, 2005: 123-124)*

Por otro lado, la buena conciencia aristocrática sabe digerir las caídas históricas de la nobleza e, incluso sabe, cerrarles el paso de la conciencia, para abrir la puerta a lo nuevo, al porvenir. Sin esta capacidad de olvido, activa, no puede haber esperanza, ni jovialidad, ni felicidad, ni orgullo<sup>19</sup> (Nietzsche, 2005: 76). Volvamos pues a lo que principalmente nos incumbe y sigamos analizando los valores que caracterizan a los aristócratas y los diferencian de los esclavos. En efecto, lo bueno para un aristócrata es lo que se opone, en un sentido profundo, a los valores sacerdotales, sin agotarse en la mera oposición:

*Es despreciado el cobarde, el miedoso, el mezquino, el que piensa en la estrecha utilidad; también el desconfiado de mirada servil, el que se rebaja a sí mismo, la especie canina de hombre que se deja maltratar, el adulator que pordiosear, ante todo el mentiroso. (Nietzsche, 2007b p.236)*

En el capítulo *¿Qué es ser aristócrata?* De *Más allá del bien y del mal* (2007b) Nietzsche hace un retrato de la aristocracia que tiene en mente. Para él los nobles son en principio, en el inicio de los hombres, los bárbaros que avasallaban pueblos en decadencia. Su perspectiva es individualista, a la sociedad la ven como un andamiaje, condición que utilizan como palanca para elevarse por encima de ella:

*A semejanza de esas plantas trepadoras de Java, ávidas de sol –se las llama sipo matador- las cuales estrechan con sus brazos una encina todo el tiempo necesario y todas las veces necesarias hasta que, finalmente, muy por encima de ella, pero apoyadas en ella, pueden desplegar su corona a media luz y exhibir su felicidad. (Nietzsche, 2007b: 234)*

---

<sup>19</sup> Esta cita no es textual, pero no estaría de más para el lector consultar la fuente de la que proviene.

No equiparan su voluntad a la de otro, salvo cuando esta voluntad es dada en igualdad de condiciones de fuerza. La igualdad es sólo para los que son iguales. Su condición es ser amos y escultores de sí mismos, no requieren de autorización para actuar, desprecian la autoridad y la complacencia: diferencia fundamental frente a los esclavos.

Para Nietzsche la nobleza tiene una doble condición, por un lado, la acción individual que la determina y, por otro, la herencia, la sangre, el linaje moral, que también la condiciona –en efecto, no se trata de castas ni de ninguna clase social privilegiada:

*Para entrar en un mundo elevado hay que haber nacido, o dicho con más claridad, hay que haber sido criado para él: derecho a la filosofía - tomando esta palabra en el sentido grande - sólo se tiene gracias a la ascendencia, también aquí son los antecesores, la «sangre», los que deciden. Muchas generaciones tienen que haber trabajado anticipadamente para que surja el filósofo; cada una de sus virtudes tiene que haber sido adquirida, cultivada, heredada, apropiada individualmente. (Nietzsche, 2007b: 170)*

Es por esto que Nietzsche señala que, en un principio, las calificaciones morales de los valores se aplicaron a seres humanos y hasta un segundo momento a las acciones. Una acción es determinada moralmente buena o mala según de quien provenga, queremos decir, según de la fuerza de la que emane, tomemos por ejemplo a la compasión.

La compasión, la acción compasiva, no es mala en sí misma desde el punto de vista del aristócrata nietzscheano, la acción compasiva es viable moralmente para el noble en tanto que es el resultado de un desbordamiento de fuerza y de riqueza que se quiere regalar y compartir, hablamos pues, de una compasión que no engendra deuda, o en palabras de Nietzsche: “También el hombre aristocrático socorre al desgraciado, pero no, o casi no, por compasión, sino más bien por un impulso engendrado por el exceso de poder”. (Nietzsche, 2007b: 237)

La acción compasiva que proviene de la *Voluntad de poder* afirmada deriva en una fuerza activa que no genera culpa. Todo lo contrario de la acción compasiva que deriva de la negación de la *Voluntad de poder*, de los esclavos, en esta última

la deuda es ley. La culpa se acumula y se esparce –como hemos visto- se curan las heridas con veneno. Surge pues, una fuerza reactiva donde el padecer se multiplica e incrementa como bola de nieve.

*Uno pierde fuerza cuando compadece. Con la compasión aumenta y se multiplica aún más la merma de fuerza que ya el padecer aporta en sí a la vida. El padecer [Leiden] mismo se vuelve contagioso mediante el compadecer [Mitleiden]. (Nietzsche, 2007a: 35)*

Otro ejemplo de nobleza en la acción, que se separa de la acción del esclavo por la fuerza de que proviene, es el resentimiento. Mientras que en el esclavo se cultiva y se guarda venenosamente, hasta desembocar en venganza, en el noble se descarga inmediatamente y se agota antes de surtir efectos reactivos; no tomar con demasiada seriedad y pesadez estos sentimientos le permiten al noble deshacerse rápidamente de ellos:

*El mismo resentimiento del hombre noble, cuando en él aparece, se consume y agota, en efecto, en una reacción inmediata y, por ello, no envenena: por otro lado, ni siquiera aparece en innumerables casos en los que resulta inevitable su aparición en todos los débiles e impotentes. (Nietzsche, 2005: 52-53)*

También hay un ejemplo de nobleza en la acción respecto a la concepción que se tiene de los dioses. Para ejemplificar una interpretación activa de los dioses, Nietzsche se refiere a los griegos. En esta cultura había dioses, efectivamente, pero se mantenían alejados de la *mala conciencia*, primero, porque los dioses no miraban a los mortales como el acreedor mira a un deudor, es decir, los griegos no interpretaban sus propias fechorías como pecado, sino que los dioses griegos preferían pasarlos por locos –en lugar de como deudores, como pecadores o como culpables:

*«¡Ay de qué cosas acusan los mortales a los dioses! Dicen que sólo de nosotros proceden sus males; /pero ellos mismos con sus insensateces se causan sus infortunios,/ incluso contra el destino» (Como se cita en Nietzsche, 2005: 121)*

Frente al horror y el crimen, pero también frente al incremento de su cultura, los griegos no contraen culpa, sino que, esa fuerza, la dirigen contra sus dioses, de esa manera los dioses justificaban a los hombres incluso en el mal, incluso asumían ser la causa del mal. De esta manera los dioses se adjudicaban la culpa, que no la pena

–como en el caso de los cristianos. Es por esto que los griegos no cultivan la mala conciencia, sino que, la fuerza acumulada por la conformación de la sociedad, los griegos la dirigen a sus dioses –como es más noble- y no contra sí mismos.

La imbecilidad –en el sentido etimológico de la palabra- se labra entre los esclavos, la mayor dependencia entre unos y otros, por eso en la base de su moral se encuentra la compasión como la hemos visto, la mano socorredora, la amabilidad, la humildad, el anhelo de libertad, todos valores expresados desde el punto de vista reactivo, porque surgen de la negación de la *Voluntad de poder*, se trata, en efecto, de una moral de la utilidad, de la supervivencia y la seguridad del débil. Esta debilidad los conecta y los encadena, unos a los otros, la vulgaridad es una cualidad que los muchos comparten, en cambio, la aristocracia sólo es para las excepciones. Así visto, podemos comprender por qué Nietzsche postula que: “Se debe defender siempre a los fuertes contra los débiles” (Como se cita en Deleuze, 2000: 36)

Cierto pesimismo encontramos en esta moral, que odia la vida, que solamente considera buenos aquellos valores que le permiten aliviar su existencia, la existencia entendida como valle de lágrimas. La integración casi total a los valores reactivos, por parte de los esclavos, les permite soportar la pesadez de una vida sin riesgos y bien calculada. La amistad entre los esclavos, contagia la decadencia, el encadenamiento y la despreocupación de sí mismos. El mejor amigo del esclavo es el prójimo, en el cual se reconoce, pero cuando un esclavo vela por el prójimo, en realidad huye de sí mismo y se refugia, busca consuelo en el otro o quiere perderse. ¿Qué puede ofrecer alguien, que no ha hecho nada consigo mismo, al prójimo? ¿Sólo decadencia?:

*Vosotros os apretujáis alrededor del prójimo y tenéis hermosas palabras para expresar ese vuestro apretujaros. Pero yo os digo: vuestro amor al prójimo es vuestro mal amor a vosotros mismos. Cuando huis hacia el prójimo, huis de vosotros mismos, y quisierais hacer de eso una virtud: pero yo penetro vuestro <<desinterés>>. (Nietzsche, 2006: 102)*

En cambio la moral noble considera bueno el refinamiento conceptual, la sutileza en la represalia, el riesgo, la belicosidad, la altivez, el honor, la necesidad de tener

enemigos como canales de desagüe de energía, la inteligencia, la autonomía; valores que sirven de puente para consolidar lo que Nietzsche llama una verdadera amistad, una relación en constante crecimiento y subida, que no se acomoda jamás y no se conforma. El amigo del noble enseña que la vida no tiene por qué ser aliada, que la amistad requiere crear un proyecto de sí mismo, un amor a sí mismo, que no una huida:

Yo quisiera que no soportaseis a ninguna clase de prójimo ni a sus vecinos; así tendríais que crear, sacándolo de vosotros mismos, vuestro amigo y su corazón exuberante. (Nietzsche, 2006: 103)

De la debilidad, el resentimiento, la culpa, la venganza y la utilidad, surge la transvaloración de los esclavos que considera a todo lo poderoso, lo peligroso y lo autónomo, un enemigo; lo bueno debe ser débil, el hombre bueno debe ser un bonachón, un hombre fácil de engañar, un imbécil en el sentido etimológico de la palabra. De esto, deriva Nietzsche, que podemos diagnosticar en una cultura el grado de enfermedad, queremos decir, de apropiación de los valores reactivos, comparando la cercanía entre la valoración bueno y el vocablo estúpido: entre más se aproximen los significados de estas palabras en una lengua, mayor es el triunfo de la moral de esclavo en esa cultura.

Para los nobles, en cambio, es bueno ser poderoso, inspirar temor, ser inteligente, audaz, valiente, trágico: querer la vida en su inocente devenir, desearla hasta su límite, hasta la muerte, que es insoslayable. Toda esta fuerza, este poder activo, se exterioriza en creaciones que le permiten expandirse, de esta manera no interioriza su energía y no se autodestruye. Incrementar sus experiencias le permite ser selectivo, no es que busque condiciones desfavorables que le permitan crecer, sino que sabe que esas condiciones llegarán y volverán una y otra vez como el anillo que gira hasta la eternidad, se trata de prepararse para la guerra, de querer la guerra, de disponerse para lo que vale y, necesariamente, lo que vale trae consigo un enorme riesgo que los reactivos jamás conocerán. Estas situaciones forjan la nobleza, pero cuando llega cierto grado de paz o una situación afortunada, la tensión se relaja, la dureza que caracteriza a esta especie de hombres disminuye –

una especie que es intolerante ante la degeneración compasiva- se desata de la coacción disciplinaria y el individuo se atreve a ser único y se separa del resto.

La separación es considerada por Nietzsche un crecimiento, el individuo aristocrático crea nuevas formas de vida inéditas y afirmativas que, por un lado, son crecimiento desmedido y, por otro, destrucción, ambas fuerzas enlazadas. Así surge un nuevo horizonte moral, nuevos valores, nuevos fines, el individuo que hereda los valores aristocráticos y se separa de los demás, contempla, por fin, la luz, después de haber trepado hasta el dosel del árbol:

*En estos virajes de la historia muéstranse juntos y a menudo enmarañados y entremezclados un magnífico, multiforme, selvático crecer y tender hacia lo alto, una especie de tempo [ritmo] tropical en la emulación del crecimiento, y, por otro lado, un inmenso perecer y arruinarse, merced a los egoísmos que se oponen salvajemente entre sí y que, por así decirlo, estallan, egoísmos que luchan unos con otros «por el sol y la luz» y no saben ya extraer de la moral vigente hasta ese momento ni límite ni freno ni consideración alguna. (Nietzsche, 2007b: 244)*

Este nuevo hombre que hereda los valores aristocráticos, necesita generar nuevos caminos y en ellos surgen nuevas tempestades, nuevos riesgos a afrontar que requieren de toda la habilidad aristocrática y del momento oportuno. Para Nietzsche existen más aristócratas que momentos oportunos para expresar, por así decirlo, toda su fuerza. Un peligro es aguardar a que ese momento llegue, aguardar demasiado. Cuando se hayan entumecido los músculos de tanto esperar, cuando se vuelva demasiado pesado el tiempo de espera que aunque llegue el instante, no se esté a la altura de él, entonces será <<demasiado tarde>>. La fuerza que aguarda dentro de él, sino estalla a su debido tiempo lo aniquila, lo petrifica. Es por esto que el aristócrata debe aprender el arte de acechar el tiempo. No prepararse para el momento oportuno resulta fatal. Los momentos oportunos para llevar a cabo su obra, su actividad, son mucho menos probables que los momentos ordinarios e, incluso, menos probables que los genios: “Quizá el genio no sea tan raro: pero sí lo son las quinientas manos que él necesita para tiranizar «el momento oportuno» - ¡para coger el azar por los pelos!” (Nietzsche, 2007b: 257) Esto puede conducir al

noble a resignarse, a protegerse a sí mismo para no autodestruirse. Antes de construir debe asumirse que el <<demasiado tarde>> volverá, incluso si ha tenido la audacia de pescar el momento preciso y de llevar a cabo su obra, o como preferiría Nietzsche, su <<oficio>>: siempre debe estar preparado para un nuevo salto. Pero no se puede saltar si se carga con el pasado, el olvido aristocrático vuelve a salir a la luz, como condición de posibilidad de ligereza, como curación:

*Casi en todos los psicólogos percibiremos una propensión y un placer delatores a tratar con hombres ordinarios y bien ordenados: en esto se delata que ellos precisan siempre de una curación, que necesitan una especie de huida y olvido, lejos de aquello que sus penetraciones e incisiones, que su «oficio», han hecho pesar sobre su conciencia. (Nietzsche, 2007b: 252)*

Caer en la compasión es otro riesgo que conlleva la profunda sabiduría que le ha propugnado el sufrimiento al eremita. La compasión o la autocompasión lo devuelven al punto de partida. Quizá sea la autocompasión la que lleve a la alabanza, pero para el aristócrata la alabanza sólo debe darse con la crítica, cuando no se está de acuerdo, de otro modo, no se alaba a nadie más que a sí mismo, a uno que se reconoce en el otro; el alabador alaba su alabanza, en un juego de espejos:

*Suponiendo que queramos alabar, constituye un autodomínio sutil y a la vez aristocrático el alabar siempre tan sólo cuando no estamos de acuerdo: - de lo contrario nos alabaríamos, en efecto, a nosotros mismos, lo cual va contra el buen gusto - desde luego es ése un autodomínio que ofrece una ocasión y un motivo magníficos para ser constantemente malentendidos. (Nietzsche, 2007b: 261)*

La soledad aristocrática conlleva peligro y dolor, sin embargo, para Nietzsche no se puede prescindir de ella, pues recordemos que la sociedad reprime y establece límites, que sólo el solitario puede superar en tanto que no se deja sujetar por la religión –en su sentido etimológico– de la sociedad. La soledad mantiene *limpio* de la moral de los muchos, la soledad es parte fundamental del autoconstitución de la nobleza: el autoconocimiento y la resistencia, surgen para Nietzsche, de la soledad que forja el carácter y que sirve de resguardo, de caverna, en un tiempo en que las mayorías quieren eliminar lo que queda de noble: se trata de quererla, asumiendo sus consecuencias y sus laberintos:

*Constituye un hundirse, un enterrarse, un profundizar en la realidad, para extraer alguna vez de ella, cuando retorne a la luz, la redención de la misma, su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella. (Nietzsche, 2005: 123)*

La risa y la ligereza forman parte de la constitución del noble junto con la soledad, un exceso de seriedad, como lo entendemos ahora, mata. El noble tiene pies ligeros y debe mantenerlos así, lo suficiente como para bailar incluso sobre las cosas más sagradas y sobre la muerte. Las cosas más sagradas: dios, el trabajo, el estado, el hombre, la mayoría, la igualdad, la democracia: el hombre noble no se sacrifica a sí mismo por estos dioses, sino que somete estos ídolos, a su proyecto particular. Ya lo hemos mencionado antes, para Nietzsche, la afirmación de sí mismo no implica la negación, necesariamente, de las fuerzas exteriores, sí, en cambio, el proyecto particular no se somete al utilitarismo social, que promete aliviar la vida de todos, para el aristócrata nietzscheano la vida no tiene por qué ser aliviada.

Existe en todo esto una invitación por parte de Nietzsche a construir un proyecto propio, inédito, de grandes proezas, un heroísmo quizá, que requiere de toda la inteligencia y la dureza del noble. Nada de prudencias groseras, nada de regateos de energía, nada de retrocesos, sólo se retrocede para dar un salto que llegue todavía más arriba, como dice el párrafo doscientos ochenta de *Más allá del bien y del mal*:

*<<¡Mal! ¡mal! ¿Cómo? ¿No va hacia atrás?>> -¡Sí! pero entendéis mal a ese hombre cuando os quejáis de eso. Va hacia atrás como todo aquel que quiere da un gran salto. (Nietzsche, 2007b: 259)*

En efecto, un proyecto grande puede conllevar un enorme fracaso, nada es seguro: ese es el riesgo de abandonar las planicies, la tierra firme, lo que para el esclavo es una línea recta que conduce hacia el cielo y que debe ser obedecida a toda costa so pretexto de una mejor vida, para el aristócrata es una línea zigzagueante, un arco que se tensa, una vida que no muere del todo y que tarde o temprano va a volver a la nada, no sin antes haber cristalizado una existencia propia, orgullosa de sí misma, un ejemplo de valor y de fuerza, un estilo. Pero incluso en la total derrota, el alma noble ha logrado hazañas que los hombres reactivos sólo conocerán en los libros y mirarán con ojos incrédulos aquella grandeza que les parece de por sí inalcanzable,

imposible de repetirse, aunque digna de imitación. Esa dignidad vital le confiere al noble un lugar aparte entre los animales, los que viven como si estuvieran muertos quisieran convencerse de que allí no hay felicidad ni valía, de que la auténtica alegría humana –demasiado humana- debe conseguirse sin riesgos, sin sufrimiento y sin esfuerzo.

Calculables, los esclavos jamás estarán destinados a los grandes fracasos que habitan la condición de la nobleza. El noble sabe que no hay garantías de triunfo, que nadie puede salvarlo, su existencia por sí misma desafía a la muerte. Un trapeceista en medio de dos nadas es el aristócrata nietzscheano; incapaz de concebir una vida sin alturas y sin precipitaciones. ¿Qué le importa al alma aristocrática permanecer respirando, salvar su pellejo? La vida es más que respirar, que permanecer y morir, la vida para él es incremento, destrucción de los límites que se someten a su fuerza.

En este capítulo hicimos una revisión general de lo que Nietzsche llama *La genealogía de la moral*, lo importante no sólo fue caracterizar al aristócrata nietzscheano, sino comprender su procedencia, sus acciones y su naturaleza, para poder compararla con el *Condottiere* de Onfray: demostrar que uno procede del otro, al menos en cierto sentido, entender sus distancias y sus puntos de encuentro y, a la vez, refinar nuestra perspectiva y análisis. A continuación, señalaremos algunos puntos básicos que constituyen al aristócrata nietzscheano: se caracteriza por la creación de valores desde la afirmación de la *Voluntad de poder*, que deriva en fuerza activa, a dicha fuerza se opone una reactiva, la fuerza de los esclavos que deriva de la *Voluntad de poder* negada. Al aristócrata lo caracteriza su fuerza física, su inteligencia y su sutileza, y todas las prácticas que conllevan el mantenimiento de las mismas, como la guerra, la danza, la cacería, la aventura. A esta habilidad y fuerza los valores sacerdotales oponen la culpa, el resentimiento y la venganza. Aborrecen la guerra y sus peligros y prefieren la paz prolongada y las experiencias calculables. Ellos mismos son calculables y calculadores, fríos y Nietzsche les atribuye la primer transvaloración.

El aristócrata es tal, debido al linaje moral que le es transmitido por las generaciones anteriores, y por su actitud que se apropia de dicho linaje, sin olvidar que se hace a sí mismo por sus propias acciones. La soledad y el olvido permiten al aristócrata continuar con su propio proyecto: la primera, le mantiene limpio de los prejuicios de los esclavos, le permite liberar su fuerza donde la colectividad la reprime, donde la sociedad dice no, la soledad le permite decirse sí, la soledad lo mantiene en constante diálogo consigo mismo, la soledad individualiza al aristócrata y le muestra quién es, le permite trabajar en su propio proyecto y no sucumbir a la compasión. A la soledad saludable Nietzsche opone la conformación de la sociedad que interioriza la fuerza y provoca la autodestrucción. La soledad, después de la conformación de las sociedades, no conduce al autismo, sino al reconocimiento de la propia fuerza que es afirmada y expulsada en formas múltiples, crea nuevos valores que le permiten desahogar sus instintos, para ello se requiere ignorar las reglas sociales que la hacen interiorizarse. El olvido aristocrático hace posible el presente y brinda la capacidad de continuar a pesar de los grandes fracasos y evita la autodestrucción. El aristócrata carece de compasión y de resentimiento, al menos en el sentido reactivo de estos valores, ya que no se permite a sí mismo cultivarlos, los expulsa, digamos, tan pronto, que no es posible que lo envenenen. Se construye una existencia propia e irrepetible, que exige la determinación de toda su energía y su creatividad. Prefiere al amigo, que es su mejor enemigo, que el amor al prójimo. Requiere de enemigos, pero no para generar odios, sino para deshacerse del exceso de energía. Ateo, no cree en dioses divinos ni humanos, ni trascendentes ni inmanentes; ni en Dios, ni en el estado, por ello su acción no es generada por la culpa, en él adviene una segunda inocencia. Para echar a andar su propio proyecto, para levantar su propia casa, el aristócrata nietzscheano necesita tener fe en sí mismo, una especie de arrojo, de confianza, que le proporciona fuerza ante los saltimbanquis del devenir. No entrega nada que no haya construido por sí mismo, no acepta complacencias ni falsas riquezas permitan acomodarse. Considera a la crítica la única alabanza posible, pues la adulación no hace sino refrendar los prejuicios que adulador ya tenía, en este sentido la adulación es siempre acomodaticia, hace pensar que se debe parar, que así está bien, que lo bueno no debe mejorarse,

en cambio, la crítica impulsa a la creación, a la innovación, al riesgo de lo inédito. Tampoco cree en verdades absolutas, sino en la perspectiva que sabe de refinamiento y matices.

En el tercera parte de este capítulo volveremos al aristócrata nietzscheano, una vez hayamos agotado al Condottiere de Michel Onfray, para destacar qué tanto hereda este último del primero y qué tanto deja de lado.

## 2.2 El *Condottiere* de Michel Onfray.

En *La construcción de uno mismo* (2000) Michel Onfray decide seguir la sombra de Nietzsche por Italia, después de todo, la perspectiva de un cuerpo que se arraiga a lo sensible, que avanza por Venecia escuchando sólo aquello que constituye la fuerza, el poder, la energía. Entonces Onfray se embarca en una búsqueda que quiere seguir la filosofía de Nietzsche y alcanzarla, una ética que no se deslinda de la estética ni de la elegancia, que se aproxima más al arte que al cálculo y a los manuales de moral; una ética que se descubre en la experiencia con lo sensible, que sabe de matices y que está libre de culpas y de remordimientos. La ciudad misma es la representación de los valores fuertes, la resolución y la energía unidas para vencer al destino, el deseo de plasmar, a pesar del agua, la voluntad de una cultura noble. Venecia ofrece a Onfray, una imagen general de la escultura de sí, una mezcla de fuerza y de forma que tienden hacia la perfección, la resistencia de la vida que se levanta en sus edificios sobre las dificultades, que desafía a la muerte, y se abre paso más allá de los límites que impone la naturaleza, que crece como un destino que vaticina el renacimiento de los valores más nobles:

*(Venecia) Sin doble ni duplicación posible, es la quintaesencia de una forma de excepción: el desafío lanzado a la naturaleza, la suma del orgullo y de la cultura llevados a su paroxismo. Es la producción de una idea, la consumación y el cumplimiento de un proyecto de Titanes que quisieron inscribir en el agua, en la laguna, en la superficie movediza de las ciénagas, un sueño petrificado.*  
(Onfray, 2000: 12)

Venecia le ofrece a Onfray delicias incomparables, desde la tibieza de las noches, hasta el agua fresca de las fuentes, la luna que se puede escuchar en el agua, que después se fragmenta, la tensión entre la luz y las tinieblas, entre el día y la noche, entre la vida, representada por la arquitectura de la ciudad, y la muerte que constituye todo lo informe, el impulso a la tumba. Un sitio de inspiración donde la fuerza y la voluntad se funden con la filosofía y la música. Gast, amigo de Nietzsche, autor de la ópera titulada *Los leones de Venecia*, corrige junto a Nietzsche *Aurora*, escrito que inicialmente se llamó *Ombra di Venezia*. Juntos piensan un libro sobre Federico Chopin, y tocan sus obras juntos:

*Me gusta imaginar, bajo los dedos del filósofo, el Estudio n° 12 en do menor, un allegro con fuoco, expresión musical del genio nietzscheano, de su calidad y de su destino. Brío, potencia, fuerza y desesperación: esta obra del opus 10 es una tempestad que prefigura el final de los viajes de Nietzsche. La mano izquierda expresa el eterno retomo de lo trágico, el carácter implacable del fondo negro sobre el cual se inscriben nuestros actos y nuestros gestos: es una trama nocturna; la mano derecha es la voluntad: realiza intentos para arrancar del sopor, tentativas para escapar al destino. (Onfray, 2000: 14)*

Entonces el filósofo francés encuentra lo que buscaba, la representación de una ética elegante, que aquí significa fuerza que se impone y da forma a otra que tiende a lo informe. Dicha ética la ve representada en una escultura que transmite fuerza y perfeccionamiento, vitalidad y abundancia en el contexto de una ciudad llena de tumbas: mas sólo donde hay tumbas habrá resurrecciones, decía Nietzsche. (como se cita en Onfray, 2000: 16)

*La sensación es extraña: no hablo de contemplación, felicidad ni exaltación. Apoyada sobre un zócalo a la antigua, a varios metros del suelo, la estatua está como suspendida en el aire, por encima y más allá, dominante e imponente. En esa obra magnífica, todo está ordenado para mostrar una tensión en acción, pero en el detalle de los relieves: en el pescuezo del caballo, nervioso y sanguíneo a la vez, en el cuerpo del jinete, tenso por la determinación, en la unión de la montura con el capitán -mezcla pagana semejante a los centauros-, en las riendas que comunican la voluntad del hombre al animal, en el hueco de los músculos salientes del corcel donde se adivina la estridencia de la transmisión nerviosa. (Onfray, 2000: 18)*

En la Piazza San Zanipollo se encuentra la estatua que sirve de acicate a Onfray para construir su obra, su *ética estética*, su *estética de la existencia*. La escultura de bronce es de Andrea del Verrocchio y representa al Condottiere Bartolomeo Colleoni en su caballo, en ella se cristaliza lo que Onfray ya llevaba dentro cuando realizó su viaje en busca de las figuras ético estéticas de Nietzsche. Se observa la fuerza del jinete que transmite su voluntad, a través de las riendas, al animal. Se trata de la figura de un guerrero renacentista erguido sobre su montura, con armadura y yelmo. Pero para Onfray este guerrero no es un simple soldado, sino la representación de la *escultura de sí* que desafía a la muerte y se codea con ella en su oficio. La escultura transmite calma y tensión en equilibrio, la voluntad de reinar sobre sí mismo antes que cualquier otra forma de imperio, pues el dominio sobre

los otros cultiva la imbecilidad y convierte en imbécil, dominar a los otros, antes que a sí mismo, es hacerse de cadenas, implica una concentración de energía tal, que no queda tiempo para sí.

La magnífica estatua se yergue varios metros por encima del suelo, comunica a aquellos que la visitan, los valores que engrandecen la vida; estilo y energía, elegancia y refinamiento, prodigalidad y magnificencia, virtuosismo y hedonismo, todo lo contrario a las virtudes cristianas:

*Una naturaleza artística cuyas aspiraciones serían el heroísmo o la santidad que permite un mundo sin Dios, desesperadamente ateo, vacío de todo, salvo de las potencialidades y las decisiones que las hacen florecer. (Onfray, 2000 p.19)*

Importa señalar que Onfray encuentra su figura ética fuera de los claustros y las iglesias, prefiere un personaje que mezcla sabiduría y acción, que aquel que se queda en las palabras. “Bartolomeo Colleoni, por ejemplo, de preferencia a Hegel. El primero me seduce por su práctica de la grandeza; el segundo me fastidia con sus dialécticas abstrusas”. (Onfray, 2000 p.23) Lo concreto y la práctica permiten vislumbrar una teoría ética realizable, que no se confunde más con buenas intenciones. Los valores que resplandecen en la *ética estética* de Onfray, se ven a sí mismos como valores posibles individualmente, que no se someten a generalizaciones ni a imposiciones, nada de *imperativos categóricos*, nada de compasiones ni complacencias, se trata de una moral sin obligación ni sanción, radicalmente anarquista, cuyo único compromiso es con uno mismo y con los hombres libres dignos de confianza, con aquellos a quienes es “lícito hacer promesas”, diría Nietzsche. (2005: 78)

Sin embargo, no toda la historia del Condottiere vale como experiencia relevante, para la ética que se pretende confabular. Onfray selecciona, separa, reorganiza la figura del Condottiere para proponer una *ética estética*, deja de lado las pequeñeces y se concentra en las líneas de fuerza que sirven para construir una arquitectura singular. La figura real del Condottiere sólo tiene sentido en la medida en que se actualiza su ética y se producen nuevas formas inspiradas en él. Al igual

que Zaratustra es más hijo de Nietzsche, que padre de la religión mazdeíta, el Condottiere de Onfray es más ejemplo fundador de una *ética estética*, que guerrero del renacimiento italiano:

*Una figura ética, un personaje conceptual me fascinan más cuando surgen de lo concreto, de la práctica. Pueden servir para descubrir la teoría que sólo tiene sentido cuando está fecundada por las experiencias, generada por las emociones, la vida. Claro que hay que separar la paja del trigo, las elegancias de las pequeñeces. Lo difuso de una existencia tiene que pasar por el filtro de la subjetividad que teoriza, observa y da forma. (Onfray, 2000: 23)*

En el Condottiere de Onfray encontraremos poca compasión y ascetismo, y mucho narcisismo y orgullo, placer y fuerza, ocupación de sí mismo que surge de los flujos de energía a borbotones. En él los valores aristocráticos se oponen a los valores sacerdotales que considera síntomas de la debilidad y del miedo a la vida, reactivos en tanto que obstruyen el flujo de fuerza y autodestructivos, porque acumulan la pesadez:

*Lejos de las virtudes cristianas, esas lógicas empequeñecedoras, en contra de la humildad que impide crecer, la culpabilidad que carcome, la mala conciencia que socava, el ideal ascético que mata, el Condottiere practica una moral de la altura y la afirmación, una inocencia, una audacia y una vitalidad que desbordan. (Onfray, 2000: 19)*

El Condottiere forma parte de la transvaloración de los valores que responden a la primera transvaloración hecha por los esclavos; niega los valores enfermos de moralina, que Nietzsche ya había diagnosticado, y elige los valores que le permiten incrementar su poder. Ateo e irreverente, el Condottiere que configura Onfray se define por su virtuosismo libertario; magnifica el mando sobre sí mismo, domina las energías que quieren detenerlo. Todo lo opuesto al hombre calculable, el Condottiere se construye una individualidad sin igual, una línea nunca antes trazada, un orden irreductible que desborda sus formas y que se opone al caos que caracteriza lo amorfo. No hay alma sin cuerpo, o mejor dicho el alma es tan sólo otra parte del cuerpo; el Condottiere Onfraydiano tensa ambos hasta el equilibrio, lo determina un cuerpo saludable y una mente sagaz. Su destreza es verbal y deportiva; juega con las palabras y las situaciones. Sus maneras aristocráticas son atractivas, sabe de

distinción, excelencia y diferencia. La práctica de la autonomía y del juego con el lenguaje quizá se vea bien reflejada en la siguiente anécdota:

Maquiavelo toma otras anécdotas de Diogenes Laercio. Por ejemplo, la que presenta a un personaje que le pregunta al Condottiere qué querría que le dieran en caso de dejarse abofetear, y obtiene simplemente esta respuesta: un casco. Y otra salida del Condottiere que, al ver que un gentilhombre se hace calzar por un criado, le dice: "Por qué no haces que te mastiquen también tu comida". (Onfray, 2000 pp.27-28)

Sus enemigos le temen y sus amigos le reconocen. Selecciona a sus oponentes y no cree en igualitarismos groseros que no distinguen las sutiles diferencias. Los placeres que exige su cuerpo los complace inmediatamente y los refina, no los niega ni los reprime; carne pagana la del Condottiere, la disfruta sin mortificación. Su función reside en estirar la vida hasta sus límites, condensar los instantes, hacerse de enemigos y amigos ejemplares, matar el exceso de seriedad con hábiles ironías y con humor: A Onfray no le disgusta que su Condottiere se parezca a Diógenes de Sinope, que también practica la ironía y el humor, contra servilismo y la seriedad:

*Se encontraba éste (Diógenes) echado gozando del sol de Corinto, junto al Craneion, cuando Alejandro se le acercó y le dijo, con aire de gran señor: "Pídeme lo que desees...". A lo que el cínico respondió: "Que te apartes un poco, porque me tapas el sol". Y continuó reposando. (como se cita en Onfray, 2002a: 164)*

Hermano de los cínicos, el Condottiere repudia a quienes se acomodan en los falsos valores, en quienes viven de la miseria de otros, en los que se enajenan de lo material y, ante su propia incapacidad, practican la reverencia. Onfray compara una y otra vez al Condottiere con los cínicos, no concibe a uno sin los otros. De Diógenes la invectiva, el insulto, la ironía, el manejo fluido de las palabras contra los moralinos, también una ética del cuerpo regocijado que, sin pena ni culpa, disfruta de los placeres y los domina de inmediato: por ejemplo, cuando en una ocasión le preguntaron que por qué se masturbaba en la plaza pública, Diógenes responde: "Si solamente pudiera poner fin a mi hambre y mis necesidades frotando así mi vientre". (Como se cita en Onfray, 2002a: 39-40) De Antístenes su autonomía, su modestia, su gusto por lo inmanente, su refinamiento en el deleite: "Antístenes sostenía que el placer es un bien, pero enseguida agregaba: no cualquier placer, sino el placer

del cual uno no ha de arrepentirse". (Como se cita en Onfray, 2002a: 148) De Crates su *Metodología del flatómano* (Onfray, 2002a: 97-106):

*Mientras tanto, Metrocles continuaba sin convencerse: no lo persuadían ni la impotencia manifiesta y característica de los discursos y las palabras, ni las demostraciones. Seguía sintiéndose culpable, y ser un "baritronador del culo", como decía Rabelais, le parecía la peor de las inconveniencias. La letanía de los filósofos de la ventosidad no había logrado arrancarle una sola sonrisa al desdichado... Fiel al método cínico que prefiere el gesto a la palabra, el acto y el hecho a los dichos. Crates abandonó los libros y aprovechó la ingestión de habas: "Al fin de cuentas. Crates se puso a su vez a ventosear y así reconfortó a Metrocles dándole consuelo con la imitación de su acto. A partir de aquel día, Metrocles se convirtió a la escuela de Crates y llegó a ser un hombre de valor en filosofía". Destinos irónicos: bastaba un espíritu pagano para convertir a un peripatético siniestro en un cínico regocijado. (Onfray, 2002a: 106)*

De Hiparquía su valor ante la muerte -recordemos que cuando sus padres le prohibieron ser pareja de Crates, ella amenazó, sin ningún temor, con suicidarse (Onfray, 2002a: 184)- su independencia, su capacidad de palabra, su decisión y su irreverencia ante los valores establecidos, la emparentan, en un sentido ético, con el Condottiere que, sin desesperar, opta por los argumentos y la inventiva, antes que por la agresión y la violencia que surgen del miedo y la inseguridad de sí mismo:

*Teodoro tuvo que rendirse a la retórica de Hiparquía: ésta había logrado dejarlo mudo y desconcertado como resultado de una argumentación. Boquiabierto, Teodoro se contentó con levantarle la falda. ¡Las cosas que algunos son capaces de hacer a falta de argumentos! Ella no se sintió en absoluto perturbada, y cuando el levantador de faldas, parodiando a Eurípides, le preguntó: "¿Es ésta realmente la que abandonó la lanzadera sobre el telar?", le replicó: "Sí, soy yo. Pero no creas que decidí mal en lo que a mí concierne, pues todo el tiempo que iba a perder sobre el telar preferí dedicarlo a mi educación. Porque no elegí los trabajos de las mujeres de amplios vestidos, sino la vida intensa de los cínicos; no quise usar túnicas con broches, ni coturnos de suelas altas, ni la redecilla reluciente, sino la alforja, acompañada del báculo, el manto doble adecuado a toda ocasión y la manta de cama extendida en la tierra". (Onfray, 2002a: 185)*

Los grandes valores merecen la ascesis, la selección, la medida y el refinamiento; los valores más bajos como la adulación y la mezquindad, merecen el insulto, el desprecio, el lapo en la cara, la irreverencia. La mejor adulación sigue siendo la

crítica que refina y produce gestos independientes. Este Condottiere, lejos del soldado que la historia registra, es para Onfray, la apertura a la posibilidad de construir un hombre completo, a la altura de sí mismo, pero múltiple e irreductible, que parte de combatir los valores que nihilizan la vida y de defender, ante todo, su autodominio y su independencia, con las misma decisión con que lo hacían los cínicos, sólo diferenciándose de ellos, quizá, en algunas de sus maneras.

Nietzsche construye su “fórmula de la felicidad” de la siguiente forma, en el aforismo cuarenta y cuatro del *Crepúsculo de los ídolos*: “Un sí, un no, una línea recta, una meta”. (Nietzsche, 2002: 41) Podemos imaginar al Condottiere usando este tamiz, de la misma manera en que lo hubieran hecho los cínicos. El sí, para Diógenes por ejemplo –según la interpretación de Onfray- se encontraba en la afirmación de su cuerpo, pero también en el uso de las representaciones:

*“El uso de las representaciones. Antístenes me mostró que ese uso me pertenece de manera inviolable e irrestricta: nadie puede ponerme obstáculos ni obligarme a disponer de él de otro modo que no sea a mi antojo”. (Como se cita en Onfray, 2002a: 91)*

Respecto al *no*, personifica todo aquello que no permite gozar plenamente de una individualidad saludable, se trata de destruir y de oponerse a las mitologías y los valores comúnmente alentados por la sociedad (Onfray, 2002a: 91) El *no* también era bien comprendido por Nietzsche, que entendía que la afirmación implicaba un *no* posterior, que le venía al sí como una consecuencia del despliegue de fuerza: “Y quien tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad, ése tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores”. (Nietzsche, 2006: 177)

Escoger *la línea recta*, el camino más corto posible e imparcial, que conduzca a la felicidad, a la plena autonomía, era también propio de los cínicos que ofrecían una técnica para garantizar el dominio del sí sobre el *no*, en esta dialéctica de las fuerzas, el cínico se sometía a una fórmula: “Diógenes proponía una técnica sencilla, que consistía en reprocharse con idéntica intensidad a uno mismo aquello que con tanto ardor le reprochamos a los demás”. (Onfray, 2002a: 91)

Respecto a la meta, Onfray escribe: “Comenzar entonces por el perfeccionamiento de uno mismo, ocupándose con mayor pasión de las vigas que nos enceguen que de las pajas en el ojo ajeno... La primera tarea es la purificación: deshacerse de los propios defectos”. (Onfray, 2002a: 92)

Dar contenido a la fórmula nietzscheana implica el riesgo de reducirla al cinismo, más allá de la crítica de Nietzsche al nihilismo de su tiempo. Sin embargo, Onfray lo que pierde en forma, lo gana en contenido, y lo realiza en una ética aplicable a nuestro tiempo, que permite ser llevada a cabo por cualquiera que desee apropiarse de sus principios. Esta interpretación de Onfray es problemática, pues acentúa la negación de los valores impuestos, la oposición más que la creación, detalle con el cual Nietzsche difícilmente hubiera estado de acuerdo.

Separar lo deseable de lo que no lo es, lo que empobrece de lo que magnifica, le permite al artista construir su escultura. Para esto hay que aprender a trabajar la materia, a imponer la voluntad sobre ésta. La materia resistente y compacta contra la voluntad feroz y decidida: “Allí donde trepida lo informe, se ocultan potencialidades que le corresponde a la fuerte individualidad hacer surgir, sacar a la luz.” (Onfray, 2000: 29)

A Onfray le gusta pensar en Miguel Ángel y en Benvenuto Cellini cuando de voluntades intrépidas se trata. De Miguel Ángel por la capacidad de extraer de un trozo de mármol al *David*, que representa, a sus ojos, elegancia, fuerza y potencia. De Benvenuto Cellini le gusta pensar en el taller, el inmenso horno donde funde el bronce para después verterlo en un molde para hacer un nuevo Vulcano que hará explosión: ambas actividades fáusticas de escultor, domadores del tiempo y el espacio, de la materia y la realidad. Según Onfray la tarea ética del Condottiere se aproxima bastante a la de estos artistas, en la medida en que dan forma a lo informe con su determinación: “Todos tienen en común el feroz deseo de trabajar para captar, en una esencia constituida, la quintaesencia del dinamismo, la vibración pura que actúa en la realidad informe”. (Onfray, 2000: 30)

A diferencia del escultor y el compositor, el objeto del Condottiere es él mismo. A partir del bloque de mármol en bruto que es el hombre, construye un sentido, muestra un estilo y edifica una obra (Onfray, 2000: 30). Pero esa construcción requiere más que de fuerza y de valentía para llevarse a cabo. Las determinaciones que impone la realidad al individuo son insoslayables, esta maquinaria que lo sujeta, sin embargo, tiene puntos de inflexión, desde la perspectiva de Onfray, su decisión y su voluntad deben aprovechar estos puntos para conquistar su libertad. El Condottiere sabe que esta fisura en la necesidad debe ser aprovechada al máximo, y debe desgarrarla hasta expandirse. Sin embargo no siempre es posible, siempre es más probable el fracaso, el gran fracaso, cuando se cuenta con un gran proyecto. A la conciencia de la total derrota Onfray la llama *sabiduría trágica* (2000: 31) pero el Condottiere además de poseerla, no se preocupa tanto por el resultado de sus intentos, pues en última instancia lo que triunfa finalmente es la muerte. Eso que exalta al Condottiere, es la posibilidad de desafiar al destino, de contradecir a la regla y de oponerse al cadáver. Ese arrojo por crear un cortocircuito en las determinaciones forma parte su constitución y provoca su impulso.

Otro de los elementos fundamentales del Condottiere es su condición extremadamente individualista. Para él la realidad misma está fragmentada desordenadamente. El Condottiere busca un orden autónomo en esta realidad, que sólo encuentra en sus fisuras. En este sentido, el Condottiere es un alquimista experto en transformar la energía no empleada en fuerza que dispone de sí mismo. Esta fuerza es lo que mayor resistencia opone a la violencia que es –desde la perspectiva de Onfray- energía sin dirección y sin forma. La violencia es fuerza que apunta a la destrucción y a lo reactivo. Quiere el desorden y el retorno a lo informe. Su impulso es *Tánatos*. En cambio, la fuerza desea el orden e impone la forma con su voluntad. Lo que anima a la fuerza es *Eros*. En efecto, una fuerza desbordada que no sabe de las formas que se pueden nutrir de ella, bifurca en violencia. La fuerza a borbotones que nutre a otras y se forma a sí misma, es una fuerza animada por Eros. El equilibrio entre exuberancia (Dionisio) y forma (Apolo) es síntoma de una fuerza saludable –según Michel Onfray- porque impide que la fuerza surja de la frustración acumulada, que posteriormente estalla en violencia. Una excesiva fuerza no es

deseable sin forma y sin dirección, tampoco, lo contrario, pues si la forma se impone a la fuerza a tal grado que la contrae, ésta actuará autodestruyendo al individuo del que, dicha fuerza, surgió.

Edificar un Yo<sup>20</sup>, como se extrae una escultura de una pieza amorfa de mármol. Cada quien es responsable parcialmente de su propia identidad, pues también hicieron algo de nosotros, es decir, éramos algo antes de tomar en nuestras manos nuestro destino, de poder esculpir nuestra propia estatua. Participar de la propia identidad es lo que diferencia a quien se esculpe a sí mismo de quien no. Quien no se construye a sí mismo –desde esta perspectiva- es elegido, formado y deformado por fuerzas exteriores a capricho. La figura que se puede producir no está guardada en potencia en el trozo de piedra –para seguir con la metáfora- sino que se va construyendo como resultado del trabajo que resiste y esculpe. (Onfray, 2010: 92) El resultado debe ser un Yo, un sí mismo, una subjetividad radical: una identidad sin doble. Este sí mismo se opone, por un lado, a la egolatría, al autismo y al dandismo, por otro, a la idea de que se puede construir un Yo sin cuerpo. (Onfray, 2010: 93) Onfray concibe al Yo en bruto, -es decir, al Yo antes del ejercicio que lo realiza en una figura *ética estética*- como un vacío. *Existencia que precede a la esencia*. Ante ese vacío, el Yo que no querido, se sustituye, por defecto, con los determinismos que ocupan su lugar:

*Los numerosos determinismos genéticos, sociales, familiares, históricos, psíquicos, geográficos, sociológicos, forman desde fuera un Yo que recibe salvajemente todas las fuerzas provenientes de la brutalidad del mundo. La herencia, los padres, el inconsciente, la época, el lugar de nacimiento, la educación, las oportunidades, las desgracias sociales, todo ello tritura una materia dúctil, plástica en extremo, y la predetermina... al desorden.* (Onfray, 2010: 94)

A esta sustitución del Yo autónomo, por un Yo gregario, resultado de la historia y no constructor de esta, “el Condottiere fabrica la historia. Al contrario del hombre de masas que es un puro producto de ella” (2000: 50) Onfray opone *una ética aristocrática selectiva*, constituida de *círculos éticos*, en los que el Yo se ubica en el centro

---

<sup>20</sup> Onfray va a extraer la idea de la *escultura de sí* basándose en las Enéadas de Plotino. Esta información la podemos encontrar en: Onfray, Michel. (2010) La fuerza de existir. Manifiesto hedonista. [versión digital] (trad. Luz Freire) Barcelona; Anagrama. (Original en francés, 2006) p.92.

y desde allí organiza su alrededor, su proximidad o lejanía en relación a los otros, basado en razones que no otorgan lugares definitivos. Estas razones evalúan a partir de lo que se dice, hace, muestra y se demuestra. No hay amor, sino muestras de amor, no hay odio, sino muestras de odio. (Onfray, 2010: 103) El Yo dentro del círculo, elige o rechaza, según lo conveniente para el desarrollo de su propia autonomía y fortaleza. Este esquema ético implica una ética contractual con el otro que apunta hacia el incremento de ambos en consideración a las posibilidades reales de las dos partes. La ruptura del contrato implica la descomposición de la relación, libre de todo sentimiento de venganza posterior; el acuerdo llevado a cabo, el cumplimiento, conduce a la solidificación de la misma. (Onfray, 2010: 104)

A esta ética contractual hay que sumar la *dialéctica de la cortesía*, que no una ética del alago que, como hemos visto, suele cultivar la dependencia y el conformismo. Esta ética de la cortesía implica el cuidado del otro y el reconocimiento de éste. El individualismo que propone Onfray es uno que reconoce que sólo hay individuos y no que piensa –como en el caso del egoísmo– que sólo existe uno, a saber, Yo:

*Sostener una puerta, practicar el ritual de las fórmulas, llevar a cabo la lógica de los buenos modales, saber agradecer, acoger, dar, alentar la alegría necesaria en la comunidad mínima –dos–, en eso consiste realizar la ética, crear la moral y encarnar los valores. El saber vivir como un saber ser. (Onfray, 2010: 107)*

Onfray identifica a su Condottiere con Hércules, emblema de los cínicos, hacedor de grandes hazañas, estrangulador de reptiles desde la cuna, símbolo de fuerza y valentía, consumidor mujeres, bebidas, platos y fiestas. Pero también se le dan los fracasos, alto riesgo de toda proeza:

*Porque la ética de la tensión, la voluntad de heroísmo para uno mismo es ruda, ardua y peligrosa. Se padece por ella, se sufre y se conoce el fracaso, la tentación de abandonar el combate o consentir a las facilidades, las alegrías simples y mediocres del hombre calculable. (Onfray, 2000: 36)*

El deseo de ser un Condottiere no deja de lado el retroceso, la falla y la desventura. Al final, hasta Hércules muere: “Podéis creerlo, la tumba tiene más poder que los ojos de la amada, la tumba abierta con todos sus imanes” (Huidobro, 1931). La ética

del Condottiere, se encuentra con la actividad del artista, que finalmente sucumbirá a lo informe, a *Tánatos*. Pero en esta ética, es el trayecto de la resistencia y la creación lo que vale, el deseo por la vida implica la asunción de su contrario, la muerte. Muerte y vida son dos caras de la misma moneda. Mientras se esté vivo se quiere *más*: “Pues lo que no es, eso no puede querer; mas lo que está en la existencia, ¿cómo podría seguir queriendo la existencia!” (Nietzsche, 2006: 177) pero ese *más* que se quiere, esa superación, siempre conlleva consigo el riesgo de la desventura, de la falta de condiciones favorables que amenazan con hacer retroceder a la fuerza más heroica, el zigzaguo puede hacer sucumbir incluso a las almas mejor preparadas, pero sólo bajo esas condiciones, siempre desfavorables, se construyen las mejores rebeliones. No siempre ante el retroceso se asume una postura cínica –filosóficamente hablando- a veces se opta por hacerse de una máscara para no ceder terreno en lo sustancial, se concede en la superficie, mientras se resiste en la profundidad:

*El anarco debe saber esconder tras un aparente consentimiento hacia el orden del mundo, una rebelión fabulosa y apocalipsis magníficos. Veo a Kafka detrás de su escritorio, sentado frente a pólizas de seguros de vida, pensando en sus novelas y fabricando la arquitectura antropófaga de su castillo-anarco de Praga. (Onfray, 2000: 55)*

La aristocracia del Condottiere también se opone a las castas, se reúsa a utilizar a los otros en su tarea, a hacer esclavos. Su elegancia se pule tanto en los grandes como en los pequeños gestos que hacen más provechosa la vida. Para evitar en lo posible el fracaso, en el Condottiere debe habitar un zorro, que cultiva el arte de acechar al tiempo, y que aprovecha cada oportunidad para producir un estallido:

*Su ancestro es el filósofo al acecho del “kairos” del momento propicio. El sofista se distingue por esta aptitud: observa, comprueba, mide la situación, planea, decide y pasa al acto. Su método es dinámico y entraña una inscripción en la movilidad del tiempo que pasa. La palabra debe ser dicha en el instante en que da en el blanco y produce un vuelco. La agudeza provoca un movimiento, orienta hacia nuevas direcciones: a partir de ella, los datos son modificados. (Onfray, 2000: 40)*

Como hemos dicho, no siempre se está coordinado con el momento propicio, y la existencia no admite retoques de ninguna clase ni vueltas al pasado, solamente

hasta el final de una vida se conoce lo provechoso de sus hazañas. Únicamente el cobarde prefiere fracasar desde el principio hasta el fin de su existencia, pues no hay nada más seguro y acomodaticio que el fracaso. Que la total derrota sea siempre posible es una suerte, pues otorga grandeza, y distingue, al éxito de las pequeñas, al cobarde del valeroso: por cierto, a este último, lo que no lo mata, lo hace más fuerte<sup>21</sup>. (Como se cita en Onfray, 2000: 43)

Al Condottiere de Onfray tampoco le gustan las iglesias ni los estados, instituciones especializadas en devorar y sacrificar individuos y diferencias en favor de los uniformes y los valores gregarios. Prefiere establecer contratos elegidos por él mismo, contratos realizables, porque la palabra del Condottiere tiene peso y conoce sus límites. No contrae deudas eternas de ninguna clase. Sin dios, ni ley ni estado a qué subordinarse, el Condottiere camina alegre por la vida, y como el Samurai, es delicado, sensible, leal y con gran sentido del honor.

Como el anarco, el Condottiere es una presa imposible de atrapar para los poderosos, pues los mecanismos de control que aplican para el común no surten efectos en la excepción –piensa Onfray. Los que buscan apoderarse de los otros – aspiración de la mayoría en nuestros tiempos- no comprenden el poder del Condottiere onfraydiano. Su poder no equivale a dominar, pues él sabe que ejercer la voluntad de dominio quita independencia. Ni mandar ni obedecer; el dominio de su propia energía requiere de toda su concentración, su propio proyecto requiere de toda su fuerza. “Su posición está siempre lo más alejada de los reyes: *ellos corrompen lo que tocan y, a la velocidad más fulgurante, transforman en criados a los espíritus más prometedores.*” (Onfray, 2000: 57)

En efecto, el Condottiere es un artista, más que un matemático y más que un esteta. Frente al matemático – entendido como calculador- el artista prefiere la creatividad, la posibilidad del error; lo impredecible. Frente al esteta, el artista vive despreocupado por los efectos que produce su obra y concentrado en el manejo de su

---

<sup>21</sup> Esta cita de Onfray es una evidente referencia al aforismo ocho del *Crepúsculo de los ídolos*, titulado *De la escuela de guerra de la vida*, disponible en: Nietzsche, Friedrich. (2002) *Crepúsculo de los ídolos*. (trad. Andrés Sánchez Pascual.) Madrid, Alianza. p. 34.

propia energía que se desborda, equilibrista entre abismos y cimas, no visita las planicies ni los desiertos ansiosos de oasis; qué le interesa el reconocimiento y la buena apariencia: gustar a los demás, qué le interesa reconfortarse. Yo, dice el artista, a mí, dice el esteta. (Onfray, 2000: 74) Para el artista se trata de un equilibrio que no renuncia a la realidad ni sucumbe ante el ideal inalcanzable:

*Podría decirse que si uno se implica demasiado en la realidad, se destruye; si se aleja demasiado, se desintegra. El artista es el hombre del contacto equilibrado, la individualidad capaz de producir un sentido de la distancia, de la medida, que permitirá la actitud del equilibrista. O del jinete, si recordamos que el Condottiere es un maestro de la doma, un especialista del equilibrio seguro.*  
(Onfray, 2000: 75)

Finalmente, la obra del Condottiere. Las acciones que provienen de una individualidad formada, son su potencia en acto. Él mismo cristalizado. La bella individualidad, la vida que se esculpe como una obra de arte, no es nada sin los efectos que produce. Una vida ejemplar está llena de actos riesgosos y vivos. La acción no es un complemento, no sirve para aderezar a un individuo: la obra poderosa y estilizada es la manifestación misma de la fuerza y el poder.

Hasta aquí vale la pena hacer un recuento de los valores que encarna el Condottiere de Onfray y sus maneras. Primeramente es de resaltar que, como el aristócrata nietzscheano, el Condottiere cultiva el ateísmo, permanece fuera de las iglesias y desconfía de las instituciones que fomentan la producción de individuos iguales, uniformes. Mantiene una *ética de la tensión* frente a *Tánatos*, que al menor descuido amenaza con someterlo. Repudia las facilidades de una vida sin esfuerzo. Como el cínico, es rebelde, e irreverente frente a la autoridad. Hábil con las palabras y sagaz con la ironía, su enseñanza parte de la experiencia misma, más que de los discursos elocuentes. Niega todo lo que quiere poseerlo desde afuera, se afirma en su propio cuerpo y construye su destino en condiciones casi siempre adversas. Elige los caminos rectos que no implican un desgaste innecesario de energía. Es selectivo y duro con sus amistades y crítico con sus enemigos. Practica la ascesis de los placeres como medio para incrementar el goce, refinado en sus gustos, no elige placeres inmediatos de los que posteriormente pueda arrepentirse. Su individualismo reconoce a los otros en tanto que individuos y establece contratos sin dios de

por medio. Sin venganza ni culpa, descarga su fuerza de inmediato, para no cultivar en él resentimientos. Lo bueno para él es lo que aumenta su fuerza, que concibe como todo lo contrario a la violencia. Como el artista es incalculable y desafía al destino con creatividad, su obra se opone a la muerte. Opta por la máscara antes de sucumbir a los engranes sociales. Finalmente, el Condottiere no surge de una genealogía previamente hecha por Onfray, como es el caso del aristócrata nietzscheano, sin embargo sus caracteres se forjan de la misma manera: asumiendo la vida como una tragedia insoslayable que, a pesar de todo, vale la pena ser vivida al máximo.

Dicho esto, podemos concluir que en el Condottiere de Michel Onfray se reúne la afirmación de la firmeza y la tensión, la voluntad y la singularidad, que transforma el caos en formas únicas e irrepetibles, lo define su habilidad verbal y su ironía, es escultor de su propia estatua y director de sus situaciones. Su guerra es contra el desorden, lo impone y las facilidades en todos sus órdenes.

En el siguiente apartado vincularemos comparativamente la moral del aristócrata Nietzscheano con la ética del Condottiere de Onfray. Y haremos explícita su relación con el concepto de *Voluntad de poder* y su postura frente *al Eterno retorno*.

### 2.3 Del aristócrata nietzscheano al Condottiere de Michel Onfray.

En este apartado haremos explícita la relación entre la interpretación de Deleuze y la interpretación de Onfray, respecto al concepto de *Voluntad de poder*. También analizaremos en qué medida la *Voluntad de poder* influye en la *ética estética* de Michel Onfray propuesta en *La construcción de uno mismo*. Discutiremos el concepto de *Eterno retorno de lo idéntico*, como lo entiende Onfray en *La construcción de uno mismo* y su influencia en su *ética estética* y, por último, señalaremos las diferencias y similitudes entre el aristócrata nietzscheano y el Condottiere de Michel Onfray en el marco de *La trasvaloración de todos los valores*.

Como dijimos en el primer capítulo de este trabajo de investigación, Deleuze interpreta la *Voluntad de poder* como “el elemento diferencial del que derivan las fuerzas en oposición y su respectiva cualidad dentro de un complejo”. (Deleuze, 2000: 32) Onfray no hace una interpretación explícita de la *Voluntad de poder* en ninguno de los libros hasta aquí consultados, sin embargo, podemos encontrar de manera implícita su concepción de este concepto. La *Voluntad* aparece en Onfray como la *Voluntad de poder* afirmada en Deleuze. No consiste en codiciar ni anhelar el poder, sino que, por el contrario, consiste en crear y en este caso en concreto, crearse a sí mismo. Se trata de una fuerza que actúa y anima a las individualidades fuertes, que no se dejan someter por los valores impuestos, los valores gregarios, y con esa fuerza crean sus propios valores. Por el otro lado está la *Voluntad de poder* negada que crea sus valores a partir de la negación de los valores que dicen sí a la vida. De esta manera, vemos que la *Voluntad de poder* lo atraviesa todo. Lo que manda u obedece lo hace por este elemento del que derivan las fuerzas, Onfray opone constantemente a las fuerzas reactivas contra las fuerzas activas. Para él, las primeras tienen el carácter negativo de la rebelión de los esclavos, mientras que las segundas, tienen un carácter creador que deriva en multiplicidad y que constituye propiamente el elemento fundamental de las fuerzas activas, es decir, la afirmación.

Onfray entiende, en *La construcción de uno mismo*, por voluntad, esa fuerza que se opone a la muerte, que es, al menos, el destino final de todo individuo. La

muerte en vida, la tibieza, el sopor, la quietud, la debilidad, son efectos que provienen de la voluntad negada. En cambio, la voluntad afirmada, “realiza tentativas para escapar del destino” (Onfray, 2000: 14) El destino es entendido aquí como la fatalidad insoslayable, la muerte, pero también como la fuerza dentro de la vida que tiende a disminuir y restringir las otras fuerzas, en palabras de Deleuze: las fuerzas reactivas. De modo que escapar del destino, para Onfray, significa escapar de las fuerzas que tienden a disminuir otras y a restringirlas “en resumidas cuentas, la humanidad se divide entre los activos y los reactivos” (Onfray, 2000: 33)

Al igual que en la interpretación que hace Deleuze de Nietzsche, Onfray postula que las fuerzas reactivas se forman a sí mismas a partir de un afuera, la adaptación interna a las circunstancias externas va configurando la actitud conformista que caracteriza a estas fuerzas. En cambio, las fuerzas activas, no se adaptan a las circunstancias externas y, por lo tanto, no se conforman. Para ejemplificar estas diferencias entre las fuerzas Onfray personifica a su Condottiere oponiendo su carácter excepcional a la actitud homogénea propia de las fuerzas reactivas. Estas últimas son comparadas con la condición del hijo que obedece:

*En consecuencia, la inscripción del hombre calculable dentro de una lógica, lo transforma en hijo que obedece, pendiente de una palabra exterior a él, que otorgue una base a sus acciones. Al aceptar someter sus deseos y sus instintos a una trascendencia, está optando por encontrar un orden fuera de él mismo. Y es en ese trayecto que lo llevará fuera de sí mismo donde abandonará su soberanía, consentirá a la servidumbre voluntaria, se transformará en esclavo, para terminar en la piel de un sirviente. (Onfray, 2000: 60)*

Por otro lado, la actividad propia del Condottiere, su ética, es idéntica a la afirmación de las fuerzas activas que parten de una afirmación propia, la cual sólo posteriormente deviene negación como un aditamento. Onfray va a hacer de la figura del Condottiere una forma paternal, es decir, él dicta su propia ley, la postula, la crea y la desea, es la única autoridad sobre sí mismo. Se opone al hombre calculable que opta por la repetición, la reproducción y el estatismo, en la medida en que prefiere el descubrimiento de situaciones, el riesgo a la estabilidad:

*En cambio, el padre rebelde y demiurgo anhela la dinámica y el cambio; su placer reside en lo nuevo, el riesgo, el descubrimiento de situaciones y emociones nuevas; su compromiso es activo y voluntario, ama lo desconocido, la inventiva, el peligro y la experimentación de nuevas formas de vivir. (Onfray, 2000: 61)*

El Condottiere, en su afirmación coincide con la *Voluntad de poder* afirmada en tanto que múltiple, afirmación de sí que se opone a una afirmación de la trascendencia que parte –desde este punto de vista- de una negación que lo antecede, es decir, la negación de la vida en su irreductible devenir: “el Condottiere es una virtud en acto, una coincidencia con la propia voluntad” (Onfray, 2000: 61)

Sin embargo, es de destacar el valor de la negación en estas imágenes: la rebeldía que siempre acompaña al Condottiere de Onfray, puede ser vista como una propiedad reactiva de éste, ya que la palabra misma nos remite a la negación de una fuerza exterior a él que quiere sojuzgarlo. Esta interpretación nos parece, a pesar de su evidencia, demasiado apresurada, ya que puede ser considerado el Condottiere rebelde, en la medida que no se deja sujetar por las fuerzas que desean coaccionarlo, aunque desde el punto de vista nietzscheano, esta visión o esta interpretación sería propia de un esclavo, pues se llama rebelde, es decir, reactivo de alguna manera, a la fuerza que, celebrando su afirmación, desprecia a las fuerzas reactivas externas. Es cierto que Onfray destaca la rebeldía del Condottiere, pero, más allá de su sentido etimológico, podemos comprender que, dicha rebeldía, surge de una actividad que lo antecede, que es, de hecho, obediente, no de las fuerzas externas que quieren sujetarlo y moldearlo, sino de la *Voluntad* que lo atraviesa. Esa obediencia que desafía a la muerte, que tiende hacia el poder, se funde con la vida misma, múltiple e irreductible.

El Condottiere de Onfray se construye a sí mismo en la medida en que consiente a la *Voluntad de poder*, esto es, a su afirmación. Lo que no consiente a esta fuerza y opta por afirmarse a partir de la negación, deviene reactivo e informe, para Michel Onfray y, posteriormente, da lugar a la afirmación de los valores que niegan la vida. En este sentido, Deleuze contrapone la dialéctica de Hegel al superhombre de Nietzsche, en la medida en que en la dialéctica Hegeliana la negación aparece

como elemento fundamental. Mientras que en Nietzsche se afirma la diferencia de una fuerza dentro de un complejo.

Activo y reactivo, es decir, las cualidades de las fuerzas, son interpretadas de la misma manera, en que ya lo hacía Deleuze, por Onfray: unas crean y parten de la afirmación de su diferencia, mientras que las otras parten de la negación y tienden a la unidad. El trasfondo de esta interpretación de Onfray, que se encuentra encarnada en su *Condottiere* y sus contrarios, es la *Voluntad de poder* que, independientemente de que Onfray no haga un análisis de dicho concepto, se puede rastrear en los efectos que produce el *Condottiere*. Dichos efectos se consideran deseables cuando parten de una fuerza que afirma la *Voluntad de poder*, la *ética estética* de Onfray no sólo consiste en dar forma a una existencia propia, sino que, además, esta existencia debe afirmar su diferencia, su “es preciso que yo” antes que su deber universal. Esta ética individual, apunta hacia el incremento de la fuerza mediante una transvaloración que Nietzsche ya había descrito minuciosamente.

Por otro lado, el *Eterno retorno* es tomado en *La construcción de uno mismo* (Onfray, 2000) primero, como principio de selección: “no hay duplicación, no hay repetición, cada segundo es único y no volverá” (Onfray, 2000: 140) este espacio de libertad se abre para poder pulir y hacer brillar la propia vida. En segundo lugar, el *Eterno retorno* aparece en Onfray como un eterno volver de lo universal, nunca particular: “el dolor regresará, el sufrimiento, la alegría, al tristeza, el amor y la amistad volverán a aparecer, la mentira, la hipocresía y la renuencia seguirán existiendo por siempre” (Onfray, 2000: 141) El tratamiento de Onfray a este concepto en *La construcción de uno mismo*, es mínimo, sin embargo, es filosóficamente relevante, ya que nos permite comprender que su postura en esa obra es significativamente cercana a la interpretación que hace Deleuze. Sin embargo, vemos un atisbo de novedad en esta nueva interpretación, en el modo en que el *Eterno retorno* es un constante volver de aquellos elementos propios de la vida humana, es un volver ontológico que no somete a lo particular, de esta manera la concepción de Onfray acerca del *Eterno retorno*, se apega más a Heráclito que a Nietzsche: “nadie se baña dos veces en el mismo río” (como se cita en Onfray, 2000: 141).

Respecto al tema de *la muerte de dios*, fundamental en la filosofía de Nietzsche, la interpretación de Onfray se decanta por pensar este acontecimiento como un estruendo mayor a los efectos que produce “Dios aún vive ¿Dios ha muerto? Está por verse” (Onfray, 2006b: 37). Esta visión ya estaba en Deleuze, y nos parece que está más que clara en Nietzsche, quien piensa que efectivamente dios no está muerto, como lo dice en el párrafo ciento ocho de *La gaya ciencia*: “Dios ha muerto, pero tal y como son los hombres, seguirá habiendo cuevas donde se enseñe aún su sombra. Y nosotros... ¡Nosotros tenemos que vencer aún su sombra!” (Nietzsche, 1947: 126). A dios sólo se le ha sustituido por el hombre, pero lo esencial se conserva: el lugar. El hombre se presenta como dios, pero no deja de ser esclavo y de producir lo divino. Dios, por su parte, tampoco cambia ni deja de representar al Ser supremo (aunque se le entienda como hombre) y sigue produciendo esclavos. La diferencia radica en que ahora el hombre no se predica de dios, sino que dios se predica del hombre: el hombre ya no es una creación de dios, sino que dios es una creación del hombre. Esta es la crítica que hace Stirner a Feuerbach, que Deleuze va a seguir para interpretar el concepto de *la muerte de dios* en Nietzsche, pues Deleuze sabía que Nietzsche había leído a Stirner. Este último –según Deleuze– ya no se pregunta, ¿qué es el hombre? sino, ¿quién es el hombre? El hombre a partir de aquí es el *único*, el individuo, sin embargo todavía reactivo, en tanto que surge del proceso de la negación, de la dialéctica como la entiende Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* (1998).

Ante este problema Deleuze, va a seguir a Nietzsche hasta la última consecuencia de *la muerte de dios*, es decir, hasta el *superhombre*, donde por fin se consigue la primacía de la afirmación, luego de la radicalización del nihilismo. En Stirner, el *único*, niega a todo lo que no es él para constituirse y, de ese modo, “el yo *único* restituye a la nada todo lo que no es él” (Deleuze, 1998: 227) Deleuze encuentra la solución al nihilismo en el *superhombre*, que no en el aristócrata nietzscheano, que es sólo un elemento del desarrollo del nihilismo, el elemento de donde surgen las fuerzas reactivas en su oposición. Para Onfray, tampoco se trata de volver al aristócrata nietzscheano, sino de actualizarlo tomando algunos elementos del *superhombre* como reír, jugar y danzar, que para Deleuze significan, afirmar la vida,

dentro de la vida, hasta el sufrimiento; afirmar el azar; y afirmar el devenir. Esos elementos de los que carece *el hombre superior* y que apuntan hacia el *superhombre*.

El Condottiere de Michel Onfray, afirma la vida incluso con el sufrimiento, con la posibilidad de la total derrota y la muerte que es insoslayable. Afirma el azar, en tanto que, la vida que quiere, no es una vida calculada y calculable, sino una vida que esté abierta a lo inédito e inesperado. Afirma el devenir, en tanto que su existencia es un constante estar engendrando y creando, y no es una vida ya acabada, ya delimitada de por sí, una línea ya antes trazada.

Para entender la transvaloración nietzscheana, es necesario poner el acento en las cualidades de la *Voluntad de poder*. La afirmación y la negación es lo que transvalora y no las cualidades de las fuerzas que pueden sustituirse sin transvalorar. Onfray busca la afirmación de la *Voluntad de poder*, en *La construcción de uno mismo*, al margen de *la muerte de dios* y del *superhombre*, se va a concentrar en la transvaloración no sólo sustituyendo los valores reactivos con valores activos que ya describiremos, sino levantándolos sobre una afirmación que es más profunda y que implica una concepción vitalista de la vida, la concepción de Nietzsche. En lugar de recurrir a la última afirmación de la *Voluntad de poder*, es decir, al *superhombre*, Onfray preferirá actualizar al aristócrata nietzscheano que, bajo el criterio de selección que impone el *Eterno retorno* y la concepción de los círculos éticos, desplazan de su centro lo que niega la expansión de la vida y de la fuerza, y construye a un individuo a la altura de la afirmación de la *Voluntad de poder*.

*Las posiciones dentro de los círculos éticos corresponden al comportamiento del otro. Si insiste en faltar al hedonismo, deja pasar todas las oportunidades de contribuir a un aumento de los placeres, si convierte al otro en un instrumento para su propia perspectiva egoísta o egocéntrica, si inunda al mundo con su voluntad imperiosa, pagando el precio de una negación simple y llana de todo lo que no es él mismo, entonces contribuye a su evicción, a su alejamiento. (Onfray, 2000: 176)*

Respecto a los valores activos, encontramos una similitud importante entre los valores propios del aristócrata nietzscheano frente a los del Condottiere de Onfray. En primer lugar, el aristócrata de Nietzsche es el producto –no final- de la genealogía,

es decir, del análisis que busca el origen de los valores en su oposición y el elemento diferencial del cual derivan, así como su desarrollo en la historia que desembocará en una propuesta de superación. El aristócrata es esa afirmación que antecede al nihilismo que, desde esta interpretación, se caracteriza por la negación de la *Voluntad de poder*, mediante la integración de la *mala conciencia* y las respectivas fuerzas reactivas que emanarán de ella. En el principio era el aristócrata: su afirmación de la vida, la creación de valores, la buena conciencia de la que surgía su actividad. Onfray retomará al aristócrata renacentista, al Condottiere, en el sentido de hacer renacer nuevamente la afirmación aristocrática que ya estaba en los guerreros que –según Nietzsche- fundan las primeras civilizaciones<sup>22</sup>.

Hacer renacer al caballero renacentista admirado por Nietzsche, es parte del quehacer del Condottiere en *La construcción de uno mismo*. Para lograrlo es necesario actualizar al Condottiere con la moral preponderante del final del siglo XX. Separar del personaje histórico las líneas de fuerza que le permiten actualizarse en una ética transhistórica ¿Qué valores mantiene el Condottiere de Onfray, del aristócrata nietzscheano? Uno que no hemos señalado hasta ahora es el valor del honor con los otros, pero siempre respecto a sí mismo. Este honor es propio de quien Nietzsche llama, el hombre al cual le es lícito hacer promesas:

*Este hombre liberado, al que realmente le es lícito hacer promesas, este señor de la voluntad libre, este soberano -¿cómo no iba a conocer la superioridad que con esto tiene sobre todo aquello a lo que no le es lícito hacer promesas ni responder de sí, cómo no iba a saber cuánta confianza, cuánto temor, cuánto respeto inspira- él «merece» las tres cosas -, y cómo, en este dominio de sí mismo, le está dado también necesariamente el dominio de las circunstancias, de la naturaleza y de todas las criaturas menos fiables, más cortas de voluntad? (Nietzsche, 2005: 78)*

Este hombre al que le es lícito hacer promesas surge para Nietzsche, de la eticidad de la costumbre que sirve de camisa de fuerza de la voluntad soberana, pero también de medio para volver a erguir dicha soberanía. Este hombre que es idéntico a sí mismo, crea su valor mirando a los otros, honrando a los que son iguales a él –a

---

<sup>22</sup> Esta fundación de la cultura e incluso del lenguaje, por parte del aristócrata, la hemos detallado ya en la primera sección del segundo capítulo de este trabajo de investigación

quienes es lícito hacer promesas- y despreciando a los débiles. ¿Mas, a quiénes les es lícito hacer promesas? A aquellos que van más allá de la eticidad de la costumbre, en efecto, pero también a aquellos que siguen queriendo, lo querido una vez, en un activo no-querer-volver-a-liberarse:

*Por tanto, no es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez, no es tan sólo la indigestión de una palabra empeñada una vez, de la que uno no se desembaraza, sino que es un activo no-querer-volver- a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica memoria de la voluntad, de tal modo que entre el originario «yo quiero», «yo haré» y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte. (Nietzsche, 2005: 76)*

La palabra que da el hombre al que es lícito hacer promesas, la mantiene, no porque no pueda liberarse de esa palabra, sino porque no quiere. Como vemos el deber es activo en la medida en que es un querer preciso de quien es soberano, de quien no contrae promesas mediadas por una moral o fuerza exterior a él, sino que dichas promesas surgen de su propia constitución, de su propio querer. Quienes hacen promesas mediadas por fuerzas externas, por la ética o la moral impuesta, se sacrifican a sí mismos, son, en una palabra, reactivos. Estos hombres que afirman su propia fuerza hacen promesas en igualdad de condiciones, es decir, con otros a quienes también les es lícito hacer promesas, con otros individuos soberanos. Dichos hombres cumplen su palabra –según Nietzsche- incluso en las condiciones más adversas, les es lícito hacer promesas, porque las cumplen incluso contra el destino. Con igual fuerza, deprecian a quienes empeñan su palabra y la rompen a la primera oportunidad:

*Con igual necesidad tendrá preparado su puntapié para los flacos galgos que hacen promesas sin que les sea lícito, y su estaca para el mentiroso que quebranta su palabra ya en el mismo momento en que aún la tiene en la boca. (Nietzsche, 2005: 78)*

Onfray dotará a su Condottiere de esta misma virtud, que mediante la propuesta de los círculos éticos y sin la mediación de valores trascendentes, hará de la palabra la materia del valor. El individuo cumple su palabra por su propio deseo, pues no existe un tercero al que haya que complacer, y la cumple a pesar del destino y

rechaza, con la fuerza centrífuga de los círculos éticos, a aquello a lo que no cumple con el contrato. Dicho contrato al no estar fundamentado ni obligado a obedecer una fuerza exterior, se puede romper en el momento en que alguno de los individuos que participan de él, ya no quiera seguirlo. La palabra de este modo se materializa, y el contrato se contrae con uno mismo antes que con nadie más:

*El verbo es extremadamente poderoso en el régimen de los círculos éticos. Frente a la inconsecuencia que permite un uso salvaje del vocabulario, se trata de rematerializar la palabra. Contra el nihilismo verbal que hace estragos, y en virtud del cual la palabra no es nada, no tiene ningún valor, no anuncia ninguna acción y se limita a ser paradójicamente vaciada, hay que promover un materialismo lingüístico, cuyo principio residiría en un nuevo vínculo entre la palabra y el sentido, el verbo y el acto. (Onfray, 2000: 188)*

Al igual que el aristócrata nietzscheano, el Condottiere de Onfray se opone a la culpabilidad que carcome, a la mala conciencia que socava y al ideal ascético que mata (Onfray, 2000: 19) Los valores que unen a uno con el otro, son vastos comparados con sus diferencias. El ateísmo los une, pero en Nietzsche, no significa hoy lo mismo que antes, se requiere de una segunda inocencia, que remite a todo un proceso anterior de pérdida de la primera inocencia, a saber: el devenir reactivo de las fuerzas. En uno como en el otro existe un repudio a las facilidades de una vida sin esfuerzo, pero Onfray va a enfatizar que dicho esfuerzo debe ser lo más placentero posible. Ambas figuras construyen su destino en situaciones adversas, sin embargo, Nietzsche va a destacar el sufrimiento que implica esa tarea. Los dos asumen su palabra sin dios de por medio, pero Onfray va a agregar los círculos éticos, que involucran la cortesía entendida como el reconocimiento del otro, que a Nietzsche, al menos en su obra, le parecerá de poco valor, pues se puede ser cortés y al mismo tiempo esclavo, sobre todo cuando el grado de cortesía entre dos personas es el mismo. Onfray prefiere los contratos individuales, mientras que para Nietzsche la ética aristocrática no es necesariamente contractual, sino una fuerza que se impone a otra fuerza. Ambos descargan su energía de manera creativa en acciones inéditas y de ese modo no cultivan resentimientos, sin embargo, en Nietzsche existe un espacio para descargar esa fuerza con violencia, en lugar de “resignarse a un mínimo de trastornos y dolores que nos provoquen la negligencia del otro” (Onfray, 2000: 137). Tanto el aristócrata como el Condottiere desafían al destino en su quehacer,

pero en Nietzsche, parece haber todavía menos espacio para la decisión. Nietzsche no quiere una aristocracia, sino algo que la supere, pues la aristocracia misma ha sido vencida por el nihilismo que imponen las fuerzas reactivas, Onfray prefiere retomar los valores aristocráticos antes de pensar en alguien superior. Nietzsche escoge el *Eterno retorno* como criterio de selección o si se prefiere como absoluta determinación –que es la forma en que lee el *Eterno retorno* Michel Onfray maduro- Onfray escoge los *círculos éticos* sin obligación ni sanción. Ambos sospechan del gregarismo y optan por la soledad: “se cambia la soledad por el conformismo pagado al precio del abandono de sí mismo” (Onfray, 2000: 169) En esto Onfray no puede ser más nietzscheano. El olvido, en el sentido de filtrar lo que resulta perjudicial a la fuerza, de lo que no, es fundamental para ambos en la medida en que no cultiva el resentimiento. Onfray, a diferencia de Nietzsche, pone mayor acento en la negación, en la rebeldía que caracteriza a su *Condottiere*, mientras que en Nietzsche el aristócrata es, sobre todo, el que afirma la vida entendida como *Voluntad de poder*.

Por el contrario, Onfray no va a estar de acuerdo con la doctrina del *Eterno retorno*, ni con el *superhombre*, al menos no, hasta donde se ha consultado de su obra, sus declaraciones y sus conferencias. Parece oportuno ahora hacernos la pregunta, ¿qué aportaciones hace Michel Onfray a la filosofía de Nietzsche?

## Conclusiones.

En el apartado anterior vimos cómo es que el Condottiere de Michel Onfray es la actualización del aristócrata de Nietzsche acompañado del concepto de *Voluntad de poder* y de la *Transvaloración de los valores*. Además, analizamos de qué manera retoma Onfray, para su Condottiere, los conceptos de *Eterno retorno* y de *Superhombre*, a saber, de modo ampliamente libre. En el último apartado nos comprometimos a analizar las aportaciones que hace Michel Onfray a la filosofía de Nietzsche, entendiendo por esto lo que Onfray desarrolla y pone teóricamente a la filosofía del pensador del martillo, pero como nietzscheano, es decir, sin despegarse de ésta como centro o como punto de partida, manteniendo congruencia, al menos, con su interpretación de Nietzsche y con el ejemplo que este último representa para él.

Hemos dicho que Onfray no comparte algunas de las doctrinas de Nietzsche al pie de la letra y a veces, ni siquiera de lejos, pero también hemos visto qué significa, para Michel Onfray, ser nietzscheano y, al principio de este trabajo de investigación, dedicamos todo un apartado a la comprensión de la idea que tiene Onfray respecto a esta expresión. Por tanto, no hay duda de la congruencia que hay entre la idea de ser nietzscheano y el propio nietzscheanismo de Onfray, podemos decir inclusive que parte nodal de ser nietzscheano es romper con la filosofía de Nietzsche, desembarazarse de ella, sin por eso abandonar sus principios, al menos no necesariamente. Pero nos parece que debemos exigir con el mismo rigor con el que se exige la ruptura, la aportación, pues si no, ¿qué sentido tendría la primera? Es por esto que hemos decidido finalizar este trabajo de investigación exponiendo los posibles aportes de Michel Onfray a Nietzsche y a la tradición nietzscheana. Sin hacernos pasar por eruditos, intentaremos hacer un ejercicio de análisis de aquellas propuestas filosóficas que Onfray construye en afinidad con la filosofía de Nietzsche sin ser, por esto, propuestas acabadas de este último y sí, largos tratamientos del primero.

Así las cosas, en primer lugar, resaltaremos nuevamente, pero esta vez en relación a Nietzsche, el valor de la cortesía en Michel Onfray. Hemos encontrado a lo largo de este trabajo de investigación algunas referencias en Nietzsche que nos

hacen pensar que la cortesía es un valor para él, primero como un valor que se daba a modo de selecta cortesía entre los hombres de la casta caballeresca-aristocrática como dicta el párrafo trece de *La gaya ciencia* (Nietzsche, 1947: 41) y, en segundo lugar, como una de las *virtudes cardinales*, en la medida en que aquél con quien tratamos tiene en mayor o menor medida cortesía respecto a nosotros para no terminar enraizándose con él, como dice el párrafo trecientos noventa y dos de *Aurora* (Nietzsche, 1994: 220)

Onfray entiende este valor, como lo hemos señalado ya, a modo de reconocimiento de la existencia del otro individual y no como una oportunidad para el alago y la lambisconería, lo opuesto al egoísmo ciertamente, pero también hemos visto que este valor coincide con lo que comúnmente consideramos <<buenos modales>><sup>23</sup>. Estas fórmulas que comúnmente llamamos <<buenos modales>> no aparecen como valiosas en sí mismas en la obra de Nietzsche que hasta aquí hemos consultado, tampoco encontramos que conciba la cortesía característica de su aristocracia como alago o alabanza. Nietzsche, destructor y creador de valores, irreverente, antipolítico, inmoralista, ¿podría tener alguna relación con el concepto de cortesía que propone Michel Onfray en varias de sus obras? Para responder a esta pregunta debemos adentrarnos en la vida de Nietzsche como la concibe Onfray. En lo que respecta a la correspondencia de Nietzsche que tenemos disponible en seis tomos hasta enero de 1889, hemos quedado sorprendidos respecto a la mayoría del tono de su correspondencia, en general amable, donde rara vez Nietzsche utiliza su martillo y, sin embargo, no por esto, sus cartas dejan de tener contenido filosófico. Las cartas quizá más agresivas<sup>24</sup>, desde nuestro punto de vista, son aquellas en las que se desencanta con su hermana y con su cuñado por su correspondencia antisemita, sin embargo, con este último –como señala José B. Llinares- muestra todavía una “esforzada actitud por no ser descortés” (Nietzsche, 2012: 43) Por otro lado, el detalle de la cortesía en su correspondencia no nos parece suficiente como para deducir que efectivamente Onfray admira y retoma esta actitud de Nietzsche,

---

<sup>23</sup> Como se señaló en el apartado 2.2 de este trabajo de investigación.

<sup>24</sup> Nos referimos a las cartas 962 y 967, disponibles en: Nietzsche, Friedrich. (2012) *Correspondencia Volumen VI. Octubre 1887 enero 1889*. [versión digital] (trad. José B. Llinares) Madrid, Trotta. pp. 80,81 y 88, 89.

a pesar de que a lo largo de la obra de Onfray resalta su correspondencia como parte nodal de la filosofía nietzscheana.

Lo cierto es que probablemente el dibujo más preciso de Nietzsche que Onfray tiene en mente, nos lo ofrece en una biografía ilustrada que este último hace en compañía de Maximilien Le Roy (2014) basándose ambos en una obra biográfica anterior, escrita por Onfray, titulada *La inocencia del devenir, la vida de Friedrich Nietzsche*. En esta biografía ilustrada, el autor del *Tratado de ateología* muestra a un Nietzsche que tensa su vida con su filosofía, además es caracterizado como un filósofo modesto que trata por igual, con la misma delicadeza y dulzura, a sus mejores amigos, como a sus desconocidos.

Notamos, a lo largo de esta obra biográfica, un Nietzsche muy parecido al de sus cartas, es decir, modesto y amable, con sus conocidos y crítico con sus amigos. De esta evidencia y del gusto de Onfray por la vida filosófica de Nietzsche podemos, al menos, intuir que la vida del autor del *Zaratustra*, cuando no la obra, influye en la ética de Onfray que le permite proponer la cortesía como valor fundamental. Sin embargo, a pesar de dicha evidencia que encontramos en la biografía de Nietzsche escrita por Onfray, reconocemos que sería un disparate atribuir toda la influencia de la cortesía, como parte de la *ética-estética* onfraydiana, a Nietzsche. Es, en este sentido, que postulamos a la cortesía y su respectiva importancia dentro de la teoría de los *círculos éticos*, como uno de los aportes de Michel Onfray a la perspectiva Nietzscheana, en tanto que no contradice la noción de lo que significa ser nietzscheano para Onfray y ofrece un tratamiento propio al concepto de cortesía que Nietzsche sólo esbozó durante su vida.

Otro concepto que nos parece un aporte por parte de Onfray a la filosofía de Nietzsche, sin separarse de su centro, es el anhelo del primero por democratizar la aristocracia nietzscheana, por crear un *elitismo para todos*<sup>25</sup>. En este tenor, Christian Niemeyer, autor del *Diccionario de Nietzsche* (2012) menciona que la nobleza, tal como la entiende Nietzsche, se halla determinada por el origen en sentido cualitativo, por sus connotaciones cuantitativas y por su futuro (Niemeyer, 2012: 371) Al

---

<sup>25</sup> Este concepto lo hemos discutido ya en el apartado 1.3 de este trabajo de investigación.

origen cualitativo de la *Voluntad de poder* y de las fuerzas, ya le hemos dado un amplio tratamiento a lo largo de este trabajo de investigación<sup>26</sup>: hemos dicho que la cualidad de la *Voluntad de poder* es la afirmación y la negación, y que la cualidad de las fuerzas depende de la cualidad de la *Voluntad de poder* de que provienen, a las fuerzas les corresponde, desde esta interpretación, una cualidad activa y una reactiva, y hemos agregado, además, que dichas fuerzas tienen su origen, según Nietzsche, en el *phatos* de la distancia o de la nobleza. Sin embargo, el aspecto que nos interesa aquí de la nobleza es su connotación cuantitativa. Para Niemeier la aristocracia en Nietzsche connota a la minoría, la nobleza es propia de un puñado de hombres, así como lo vulgar es siempre aquello que muchos comparten:

*Aristocrático, en cambio, es aquello que se limita a unos pocos elegidos o a raras excepciones. El aristócrata está «poseído» por una pasión especial poco común, de la que él mismo apenas sabe nada, pero que constituye el criterio más importante para juzgar a los otros, a quienes esa pasión les parece insignificante e irracional, cuando no delirante. (Niemeier, 2012: 371)*

En principio no podemos estar en desacuerdo con esta noción, ya que Nietzsche a lo largo de nuestra experiencia con sus textos, siempre dejó ver que la aristocracia hace referencia a unos cuantos individuos excepcionales, aunque ciertamente, esto no es lo que los hace ser aristócratas, en el sentido nietzscheano del término. Podemos agregar, además, que el futuro de la aristocracia nietzscheana, la vuelta a la *segunda inocencia*, la superación del nihilismo mediante una segunda *Trasvaloración de todos los valores* y la creación de nuevos, prepara el advenimiento del *Superhombre*, entendiéndolo como lo entiende Deleuze en los libros ya citados, pero además en *Foucault*, en el anexo, *Sobre la muerte del hombre y el superhombre* (Deleuze, 1987: 159-170) donde menciona que el *Superhombre* es lo que podría venir luego de *la muerte de Dios* y de *la muerte del Hombre*, un compuesto formal en el ser humano, que deriva de relaciones entre fuerzas inéditas, del cual, sin embargo, sólo se pueden decir, indicaciones muy discretas, a riesgo de caer en el comic. Parece ser pues, algo muy distinto y lejano a la aristocracia nietzscheana que, sin embargo, deriva de ella. Un anhelo quizá, que al ser el resultado de un devenir

---

<sup>26</sup> En los apartados 1.2 y 2.2, principalmente.

histórico de la moral, pueda abrir un horizonte más amplio cuantitativamente y cualitativamente a todos.

Sin embargo, como hemos mencionado en el apartado anterior, hasta donde hemos consultado de la obra de Michel Onfray y, principalmente, en *La construcción de uno mismo*, hemos descartado que el autor del *Tratado de ateología* tenga anhelo del provenir del *Superhombre* y hemos dicho que ha preferido discutir de lo que se puede hablar, más allá de discreciones, es decir, ha decidido polemizar la posibilidad de la actualización de los valores aristocráticos como ya los había descrito Nietzsche. Esta actualización, sobresale por su ánimo hacia la democratización. En términos generales se trata de los mismos valores que ya se habían encontrado en la *Genealogía de la Moral* y en otras obras de Nietzsche, sin embargo, lo original en su propuesta, nos parece, a partir de la connotación cuantitativa de la nobleza que ha descrito Niemeyer, es el pensamiento de que esta aristocracia puede popularizarse –en el sentido de popular y no de populista- mediante la educación filosófica. En el 2002, Onfray agrega a su pensamiento la práctica y funda la Universidad Popular de Caen, gratuita y abierta a gente de todas las edades, según su propio testimonio, contribuyendo a su proyecto de democratización de los valores nobles nietzscheanos, entre otras finalidades propias de la filosofía, que siempre son más amplias. Es por lo inmediatamente anterior que hemos decidido señalar como aportaciones de Michel Onfray a la perspectiva nietzscheana, su noción de *elitismo para todos*, que si bien no se ha consolidado y probablemente nunca sea una tarea acabada, podemos rastrear en ella parte importante de la influencia de Nietzsche.

En el *Tratado de ateología* Michel Onfray opone a la noción de El libro, los libros (Onfray, 2006b: 102). Desde su punto de vista El libro –a saber, La Biblia, El Corán y La Torá- en las religiones monoteístas, desaconseja buscar en otros libros lo que ya se encuentra en él, todo lo que se puede conocer y saber. Michel Onfray arremete contra las religiones del Libro a favor de la laicidad y el ateísmo que, a su modo de ver, permiten un mayor horizonte rico de perspectivas, contra el oasis reducido que involucra todo dogmatismo. En este último sentido, oponer los libros al Libro, equivale a la oposición entre pensamiento filosófico y dogmatismo religioso.

Sin embargo, respecto al Libro y a los libros, Onfray va a dar aún un paso más radical que ya podíamos intuir desde *La construcción de uno mismo*. En 2013, Onfray concede una entrevista para un programa de televisión (Filosofando89, 2013) en el que ya no sólo opondrá la filosofía, la pluralidad de los libros, a la religión y al Libro, sino que ahora va a matizar a los libros y va a otorgar más valor a aquellas experiencias de la vida que nos enseñan más que la biblioteca.

No se trata de una defensa del analfabetismo, a pesar de que Onfray postula, en este video, que la gente que no es reconocida como filósofa o intelectual, suele tener más ejemplos de una vida filosófica a lo largo de su existencia, que muchos de los filósofos reconocidos como tales. Estos filósofos anónimos, de la vida diaria, que pocas veces son reconocidos, se mantuvieron filósofos en la medida en que no renunciaron a sus propias preguntas, sus preguntas originarias, que ya se hacían de niños y que los maestros, los padres, por nombrar dos figuras de autoridad, quisieron hacerles dejar de lado. Para Onfray, en la familia, en la casa y, sobre todo en la escuela, se trabaja –en efecto, muchas veces sin ninguna mala intención- para que los niños, filósofos potenciales, olviden sus propias preguntas y se aprendan, contrario a su inquietud y so pretexto de pasar el año, respuestas a preguntas que no hicieron y preguntas que nunca fueron suyas.

De esta forma, Onfray prefiere el pensamiento que surge de frotar la filosofía y la experiencia, antes que el pensamiento únicamente teórico. No significa, de ninguna manera, una renuncia a los libros, sino el acentuar más allá de la teoría, la vida filosófica, la congruencia entre lo que se piensa y se hace que, para Onfray, ya practicaban los filósofos griegos. Este aprender más de la vida que desborda los libros, tiene una importante influencia nietzscheana sin, por eso, ser absolutamente de Nietzsche, pues se pueden rastrear diversos orígenes de esta actitud filosófica. Sin embargo, como hemos visto a lo largo de este trabajo de investigación, Nietzsche es uno de los filósofos que más importancia da a la tensión entre pensamiento y vida, que Onfray llega a radicalizar más que Nietzsche, por ejemplo, cuando afirma que la filosofía a veces estorba al pensamiento (Filosofando89, 2013).

El último aspecto que hemos encontrado como aporte de Michel Onfray a la filosofía de Nietzsche, es la propuesta de un *nietzscheanismo de izquierda*. Ciertamente para Onfray, esta perspectiva nietzscheana es propia de Deleuze, Guattari y Foucault. Este punto de vista se opone en un sentido profundo al marxismo y al anarquismo que, para Onfray, discrepan en los medios, pero buscan los mismos fines. A diferencia del pensamiento marxista y anarquista, el *nietzscheanismo de izquierda*, a los ojos de Onfray, ofrece una alternativa a las lecturas convencionales del poder que, sobre todo, Foucault expone, rechazando, por un lado, la creencia en la esencia del poder y, por otro, separando al poder del modo de producción económico y de la superestructura ideológica:

*La acción sobre uno de ellos, por ejemplo, la apropiación colectiva de los medios de producción, no tendría ninguna consecuencia en el otro, a saber, el fin del poder, su desaparición e incluso su transformación en algo positivo. Esto equivale a decir que no hay nada que esperar de una revolución proletaria, social o política pura, y que es necesario abordar de otra manera la acción política y militante. (Onfray, 2011: 177)*

Esta separación del poder requiere y conlleva, según el mismo Onfray, una lectura nietzscheana de izquierda. Ella se diferencia de las anteriores perspectivas del poder, en que éste ya no se encuentra en un punto fijo localizable, ni su vector es la ideología, sino que se halla diseminado en una infinidad de circunstancias, lugares y ocasiones: todo está habitado por el poder –dice Onfray, refiriéndose a Foucault (Onfray, 2011: 179) Para hacer frente a la maquinaria que vive del control y del reciclaje de energía, a saber, instituciones como el Estado, la familia, la escuela, la prisión, la fábrica, Onfray propone micro-resistencias –concepto retomado de Deleuze que, a su vez, retoma de Proudhon- que tomen por objeto la vida, entendiendo vida como ya la entendía Nietzsche, es decir, por un lado, como lo opuesto a la muerte y a la muerte en vida y, por otro, como el incremento de la fuerza, que no de la violencia.

Finalmente, esta noción de *nietzscheanismo de izquierda* la retomamos como aportación del pensamiento de Onfray a la filosofía Nietzscheana: algunos reclamarán que dicho expresión es posible gracias al desarrollo filosófico de De-

leuze, Guattari y Foucault, y no estarían en un error, sin embargo, aquí lo consideramos aportación de Onfray en la medida en que reúne a todos estos pensadores para reinterpretar los problemas políticos que estos mismos dejaron abiertos.

A manera de conclusión y cierre de esta investigación, nos gustaría agregar que creemos, luego de recorrido el camino, que hemos logrado el objetivo de esta tesis, es decir, hacer explícita la relación entre la filosofía de Nietzsche y la obra *La construcción de uno mismo* de Michel Onfray en el margen del resto de libros consultados, hemos respondido a nuestra pregunta de investigación, de la siguiente manera: la *ética-estética* de Michel Onfray es influenciada por la filosofía de Nietzsche, en primer lugar, por su concepción estética de la vida misma que se incluye en el marco de la *Voluntad de poder* y la tensión entre Apolo y Dionisio, la *Transvaloración de todos los valores* y la Genealogía de la moral subyacen en el Condottiere. Nos resultó posible comprender todos los valores que encarna el Condottiere de Onfray gracias a la Genealogía, la distinción entre las fuerzas que habitan al aristócrata nietzscheano y sus opuestos. Señalamos además que el *Eterno retorno* es interpretado por Onfray de manera muy libre en *La construcción de uno mismo*, y se aleja de la postura de Deleuze en el resto de sus obras. También hemos enunciado que, hasta lo consultado de la obra de Michel Onfray, no encontramos en su *ética-estética*, más que algunas características que apuntan al *Superhombre*.

Dicho esto, podemos afirmar que hemos logrado comprobar nuestra hipótesis: Existe una influencia contundente de la filosofía de Nietzsche y de sus conceptos, sobre todo de la *Transvaloración de todos los valores*, en la filosofía de Michel Onfray y es, a partir de esto, que puede consolidar las figuras *ético-estéticas* propuestas en *La construcción de uno mismo*.

Esperamos que este trabajo de investigación siga contribuyendo al ejercicio de comprensión, tanto de la filosofía de Nietzsche, como de sus múltiples actualizaciones y que ayude a adentrar a los lectores en el pensamiento de Onfray sin pasar por alto sus influencias y su procedencia.

## Bibliografía.

Camus, Albert. (1978) *El Hombre Rebelde*. (trad. Luis Echávarri) Buenos Aires, Losada (Original en francés, 1951).

Deleuze, Gilles. (1987) *Foucault*. [versión digital] (trad. Miguel Morey) Barcelona, Paidós. (Original en francés, 1986).

Deleuze, Gilles. (2000) *Nietzsche*. (trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río). Madrid, Arena libros. (Original en francés, 1965).

Deleuze, Gilles. (1998) *Nietzsche y la Filosofía*. [versión digital] (trad. Carmen Artal). Barcelona: Anagrama. (Original en Francés, 1962).

Foucault, Michel. (1980) *Microfísica del Poder*. [versión digital] (trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría) Madrid, Las ediciones de la piqueta.

Lafargue, Paul. (1977) El derecho a la pereza. [versión digital] (trad. Manuel Pérez Ledesma) Madrid, Fundamentos.

Niemeyer, Christian. (2012) *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. [versión digital] (trad. Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells) Madrid, Siglo XXI.

Nietzsche, Friedrich. (2006) *Así Habló Zaratustra*. (trad. Andrés Sánchez Pascual.) Madrid, Alianza.

Nietzsche, Friedrich. (1994) *Aurora*. (director de colección, Eduardo Mateos Sanz) Madrid, M. E. editores.

Nietzsche, Friedrich. (2012) *Correspondencia Volumen VI. Octubre 1887 enero 1889*. [versión digital] (trad. José B. Llinares) Madrid, Trotta.

Nietzsche, Friedrich. (2002) *Crepúsculo de los Ídolos*. (trad. Andrés Sánchez Pascual.) Madrid, Alianza.

Nietzsche, Friedrich. (2005) *Ecce Homo*. (trad. Andres Sánchez Pascual) Madrid, Alianza.

Nietzsche, Friedrich. (2007a) *El Anticristo*. (trad. Andrés Sánchez Pascual) Madrid, Alianza.

Nietzsche, Friedrich. (1966) *Humano, Demasiado Humano*. (trad. Eduardo Ovejero y Maury) Buenos Aires, Aguilar Ediciones.

Nietzsche, Friedrich. (1947) *La Gaya Ciencia y Poesías*. (trad. Pablo Simon) Buenos Aires, Poseidón.

Nietzsche, Friedrich. (2005) *La Genealogía de la Moral*. (trad. Andrés Sánchez Pascual) Madrid, Alianza.

Nietzsche, Friedrich. (2007b) *Más allá del Bien y del Mal*. (trad. Andrés Sánchez Pascual) Madrid, Alianza.

Nietzsche, Friedrich. (2000) *Schopenhauer como Educador*. (trad. Jacobo Muñoz) Madrid, Biblioteca Nueva.

Onfray, Michel. (2007) *Antimanual de Filosofía*. [versión digital] (trad. Irache Ganuza Fernández) Madrid, Edaf (publicada en francés en 2001).

Onfray, Michel. (2002a) *Cinismos. Retrato de los Filósofos Llamados 'Perros'*; (trad. Alcira Bixio); Buenos Aires, Paidós. (Original en francés, 1990).

Onfray, Michel. (1999) *El Vientre de los Filósofos. Crítica de la Razón Dietética* [versión digital] (trad. Silvia Kot) Buenos Aires, Libros perfil. (Original en Francés, 1989).

Onfray, Michel. (2008) *La Comunidad Filosófica. Manifiesto por una universidad popular*. [versión digital] (trad. Antonia García Castro) Barcelona; Gedisa. (Original en francés, 2004)

Onfray, Michel. (2000) *La Construcción de Uno Mismo. La Moral Estética*; (trad. Silvia Kot); Buenos Aires, Libros Perfil. (Original en francés, 1993).

Onfray, Michel. (2006a) *La filosofía feroz. Ejercicios anarquistas*. [versión digital] (trad. Iair Kon) Buenos Aires, Zorzal. (original en francés, 2004)

Onfray, Michel. (2010) *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. [versión digital] (trad. Luz Freire) Barcelona, Anagrama. (Original en francés, 2006)

Onfray, Michel & Le Roy, Maximilien. (2014) *Nietzsche. Crearse libertad*. (trad. Elena Martínez Bavière) Madrid, Sexto piso.

Onfray, Michel. (2011) *Política del Rebelde. Tratado de la Resistencia y la Insumisión*. (trad. Marco Aurelio Galmarini) Barcelona, Anagrama (Original en francés, 1997).

Onfray, Michel. (2002b) *Teoría del Cuerpo Enamorado. Por una erótica solar*; (trad., prólog. y notas Ximo Brotons) Madrid Pre-Textos (Original en francés, 2000).

Onfray, Michel. (2006b) *Tratado de Ateología. Física de la metafísica*. (trad. Luz Freire) Barcelona, Anagrama (publicada en francés en 2005).

### Fuentes de Internet.

Filosofando89. (2013) *Michel Onfray, "Un réquiem ateo"*. (en línea). YouTube. Publicado el 8 de diciembre de 2013. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=em3rqvk6PXc>

Lindamuchacha. (2012) *1 de 3 entrevista a Onfray sobre Nietzsche*. (en línea).

YouTube. Publicado el 7 de octubre de 2012. Disponible en:

[https://www.youtube.com/watch?v=0Nw\\_TG\\_-f3I](https://www.youtube.com/watch?v=0Nw_TG_-f3I)

Lindamuchacha. (2013) *Onfray. Nietzsche: La construcción del suprahumano*. (en línea). YouTube. Publicado el 4 de noviembre de 2013. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=s0nPkWH7duA>