

EL “YA NO MÁS” Y EL “TODAVÍA NO” De Jacques Derrida a Michel Onfray¹

FREDDY TÉLLEZ
UNIVERSITÉ POPULAIRE, LAUSANNE.

Resumen:

Un examen de las propuestas de Jacques Derrida y Michel Onfray para superar el marxismo muestra que se trata de una mezcla de eclecticismo e indecisión, cuyas raíces habría que buscarlas en el intento de una lectura moralista de Nietzsche. Encontramos así un desconocimiento de la realidad como resultado de su no-aceptación, y de una muestra más de la enorme dificultad humana para asumir lo real sin ilusiones.

Palabras clave: Jacques Derrida, Michel Onfray, Frederich Nietzsche, marxismo.

Abstract:

An examination of Jacques Derrida and Michel Onfray's proposals to overcome Marxism show that those proposals are nothing more than a mixture of eclecticism and indecision, the roots of which should be sought in a moralist interpretation of Nietzsche's work. Thus, it is a misunderstanding of reality as a result of its rejection, and further sign of humanity's enormous difficulty to assume the Real unpolluted with illusions.

Key words: Jacques Derrida, Michel Onfray, Frederich Nietzsche, Marxism.

“Nosotros poseemos en herencia todos
los lenguajes estereotipados de este siglo;
somos la primera generación en
poder descifrarlos y emanciparnos.”
Marie Darrieussecq

“Quien no es anarquista a los 16 años,
no tiene ya, a los 30, bastante energía
como para ser un capitán de bomberos”
Alain.

La dialéctica del “ya no más” y del “todavía no” parece dominar hoy las tentativas de superación del marxismo, agrietado en profundidad desde la llamada Caída del Muro. “Ya no más”, pues las grietas son tan importantes, que todo intento de querer rellenarlas se condena al fracaso por adelantado. Y “todavía no”, porque la obstinación es querer rellenarlas a pesar de todo existe, incluso en los autores que parecieran *ya no más* querer seguir dicha teoría.

Vivimos una época curiosamente teñida de eclecticismo y de indecisión, como si se quisiera superar un umbral marchando hacia atrás o deteniéndose

¹ Texto de la intervención en el *Colloque Franco-Latino-Américain de Philosophie Politique*, organizado por el *Centre de Recherches Politiques* de la Sorbona, el *Collège International de Philosophie* y la *Maison de l'Amérique Latine*, del 9 al 12 de febrero de 1998 en París.

en él. Se celebra la desnudez del rey, para apresurarse enseguida *a cubrirlo*.² Es por eso que se puede observar hoy a ciertos pensadores de prestigio reivindicar el espíritu del marxismo, rechazando al mismo tiempo su realidad, su cuerpo:

Ese espíritu de la crítica marxista, que parece hoy más indispensable que nunca, estaríamos tentados a distinguirlo, tanto del marxismo en cuanto ontología, sistema filosófico o metafísico, como del marxismo en cuanto materialismo histórico o en cuanto método, así como del marxismo incorporado en aparatos de partido, de Estados o en una internacional obrera.³

Paradoja extrema, pues ¿qué puede subsistir todavía del marxismo una vez eliminado en cuanto ontología, sistema filosófico o metafísico, en cuanto materialismo dialéctico y materialismo histórico, y en cuanto método, así como en cuanto teoría incorporada en aparatos de partido, en Estados y en una internacional obrera cualquiera?

La respuesta es evidente: nada, nada más que el “espíritu”. He aquí, pues, el “ya no más” y el “todavía no”. He aquí el umbral que se quiere superar deteniéndose ante él, el rey desnudo al que se teme mirar de frente.

Paradoja extrema, eclecticismo, indecisión, repito, pues ese espíritu crítico del marxismo que reivindica nuestro pensador prestigioso, “se encuentra comprometido en un terreno que no es crítico aún, incluso si no es precrítico todavía”. Espíritu que “es más que un estilo, aunque sea también un estilo” (145), y que siendo “crítica radical”, no es sin embargo radical, ya que “se trataría de hacer, más o algo menos que radicalizar; más bien otra cosa [...]” (152).

Espíritu, pues, que no es ni sí, ni no, monstruo de ambivalencia suprema, ya que es “una cierta afirmación emancipatoria y mesiánica, una cierta experiencia de la promesa que se puede tratar de liberar de toda dogmática, e incluso de toda determinación metafísico-religiosa, de todo masianismo” (146–147).

Ese espíritu determinado es tan espíritu, que es todo y cualquier cosa, que es y no es al mismo tiempo, que es A y no A, es decir, todos los gatos son grises. No es de sorprenderse, entonces, que nuestro reputado pensador afirme que “la postura que nos sirve de hilo conductor [...] se anunciaba desde hace tiempo, y bajo su nombre, a través de todas las problemáticas [...] del *double*

² Esa extraña situación es la que François Furet caracteriza con la denominación algo lírica de “telón de fondo melancólico de este siglo”, y que permite a la izquierda de hoy “separar democracia y capitalismo, conservando la una y expulsando el otro, como si ambos no constituyeran una misma historia”. Ver: Furet 1998, 142.

³ Derrida 1993, 116–117.

bind' (152). He aquí, por fin, el misterio revelado.

* * *

Politique du rebelle, de Marcel Onfray,⁴ parte del mismo principio. Constatando el fracaso “de los osarios soviéticos, de los paraísos radiantes del futuro, causa de los infiernos de hoy” y que hacen que “un hombre de izquierda, más que otro, debe saber lo que las tragedias de este siglo le deben a su ideal” (99–100), el autor va a consagrarse a la elaboración de una teoría alternativa, entrampado, no obstante, en el mismo terreno contradictorio del “ya no más” y del “todavía no”.

Así nos entrega:

- una crítica del capitalismo en cuanto sistema de desigualdades, postulando a la vez la “multiplicación de las diferencias” (111) en una apología del individuo;
- una crítica de las “teleologías radiantes y [del] fin de la historia que desembocan en una iluminación de un nirvana armonioso” (140), paralela a una crítica de la utopía, “topografía peculiar [del] todavía no en alguna parte” (139), pero proponiéndonos al mismo tiempo y sin pestañear “la sola inmanencia” (142) y un materialismo radical;⁵
- la propuesta de someter lo económico a lo político, rechazando al tiempo los derechos humanos sobre una concepción estrechamente economicista;⁶

Todo esto envuelto en una salsa anarco-libertaria, panfletaria y llena de repeticiones, donde los clichés y las buenas intenciones, el odio a la realidad y el “existen razones para rebelarse” a la Mao, borbotean en la contradicción principal del libro, a saber, la reivindicación de un “nietzscheísmo de izquierda”,⁷ sin

⁴ Onfray, 1997.

⁵ Es difícil ver en qué se diferencia dicha concepción de la utopía, de la de Marx y sus discípulos, quienes no dejaron de querer sentar lo utópico en la inmanencia y el materialismo radical, con los resultados desastrosos que conocemos hoy.

⁶ “Los derechos humanos y la Constitución no son sino pamplinas para quienes tienen hambre y duermen al aire libre como los perros. Y los decretos, las leyes y las declaraciones de principio no son sino fruslerías a los ojos del que conoce la miseria, solicita un puesto, mendiga trabajo o algo con lo cual asegurarse un ingreso a fin de mes” (150). Así, Onfray no sólo contradice su pretensión de querer someter lo económico a lo político, sino que ignora al mismo tiempo lo que en los derechos humanos y en toda ley constituye una adquisición política. Agrego que un desprecio tal de los derechos humanos sobre la base de un economicismo primario, explica precisamente los abusos totalitarios, y conforma el núcleo de todo pensamiento situado más allá de la ética: *erst das Essen und dann die Moral* (primero comer, y luego la moral), como ironizaba Bertolt Brecht.

⁷ Es curioso que Onfray recurra con tanta facilidad a la denominación de “izquierda” ante Nietzsche, después de haber confesado, en *Le désir d’être un volcan*, diario “hedonista” publicado por Grasset en

amor fati, núcleo esencial del pensamiento de Nietzsche. Porque circunscribir de manera maniquea a la “derecha” o al “panteísmo hegeliano” la aceptación de lo real, “la necesidad tal como se expresa” (144), no puede ser otra cosa que un artificio para ocultar el desconocimiento o la tergiversación del pensamiento de Nietzsche. Y eso, a pesar de todo el hedonismo y de toda la fuerza vital de la que hace muestra el autor.

Politique du rebelle de Onfray se inscribe así en un nuevo propósito de desviación del pensamiento de Nietzsche, como ha habido tantos otros, y que desea ignorar eso que Gustav Landauer, otro anarquista, reconocía sinceramente, por así decir, a saber, que Nietzsche es “un estimulador fecundo con sus grandes ideas libres, [...] pero [que] su obra no permite clasificarlo en el movimiento de quienes [quieren] transformar radicalmente los fundamentos y las [...] condiciones de nuestra sociedad”.⁸

Todo lo que desvía la concepción trágica, dionisiaca, del pensador de Röcken, en una dirección moralista del devenir, debe ser considerado como pre-nietzscheano, o incluso anti-nietzscheano. Es evidente que los intentos por hacer de Nietzsche alguien de “izquierda” o de “derecha” eluden las bases mismas de su pensamiento.

* * *

Y llegamos así a un punto capital, pues tanto en Jacques Derrida, como en Michel Onfray, sus interpretaciones están motivadas por la moral, y de manera visceral, como ocurre por definición con toda moral.

Esto explica que *Spectres de Marx* esté dedicado a la memoria de un mártir comunista surafricano, y que, como el autor mismo lo confiesa desde las primeras páginas del libro, el problema de la justicia se encuentre en el origen

1996, que su amor por el General De Gaulle le había mostrado que la clasificación de “derecha” para dicho personaje era algo simplista. Pero, bueno, una cosa es cierta: Onfray no se arredra ante ninguna contradicción: Derrida tampoco, por lo demás. Se podría criticar por igual el uso fácil de la denominación “derecha”, formación a la que le reprocha su ascetismo y “el odio al individuo”. Onfray desconoce, aquí sí de manera radical, la existencia de corrientes individualistas de derecha, y próximas al dandismo que él mismo propone para su propia concepción de izquierda. Baste pensar en la obra de Roger Nimier, Barbey d’Aurevilly, Léon Bloy, Lucien Rebattet, Jacques Lurent, Louis Pauwels, Georges Darien, Pol Vandrome, M. G. Micberth, *partidarios de la rebelión, antes que de la revolución*. Ironía máxima, si no olvidamos que algunos de ellos han opuesto a los Derechos Humanos los “Derechos y los deberes de los hombres” (Cfr. François 1991). Roger-Pol Droit tiene razón cuando escribe que “Michel Onfray está pura y simplemente soñando, al oponer a una izquierda supuestamente amiga de los placeres y aliada del hedonismo, una derecha supuestamente partidaria de la austeridad y el ascetismo. Vaya manera de ocultar las austeras virtudes revolucionarias, y de olvidar que las fiestas libertinas, los restaurantes, el goce de lujo son refinamientos ante todo de la aristocracia y de la gran burguesía. Cfr. Droit, 1997.

⁸ Citado por Holste 1991, 166.

de su proyecto: “Si me dispongo a hablar ampliamente de fantasmas [...], es a nombre de la justicia” (15).

Politique du rebelle, por su lado, parte de la vivencia infantil y adolescente de su autor en su pueblo natal normando, vivencia que le ha trabajado, como él mismo dice, “las vísceras, el cuerpo, la carne” (10), y que hará de él un rebelde radical, para quien “las órdenes, los envites, los consejos, las peticiones, las exigencias, las proposiciones, las directivas, las prescripciones, le contraen, le perforan la garganta, le retuercen el vientre” (9).

Nada más natural, podría decirse, nada más normal, claro, para concepciones de contenido moral. Nada más normal, sí, pero a condición de que se vea lo que toda moral oculta, precisamente al proponerse: *el desconocimiento de la realidad bajo la evidencia de su no aceptación, de su rechazo*. Y esto es lo que caracteriza a toda aspiración política: la interpretación moral de la realidad a partir de su rechazo. ¿Quiere decir esto que toda política es irreal? No, eso quiere decir sólo que en la base de toda política se encuentra la aspiración moral. ¿Quiere decir esto que toda moral o toda política es siempre condenable? No, eso quiere decir sólo que toda política y toda moral no son sino *una* interpretación de la realidad. Es por eso que toda moral desconoce la realidad: ella le impone *un* punto de vista, incluso si en ciertos casos y bajo ciertas condiciones puede llegar a ser el punto de vista correcto.

Esto nos confronta a la fragilidad constitutiva del ser humano, a lo que constituye su impotencia ante lo real. Pues no podemos, en cuanto existentes, no ser seres morales, es decir, dejar de estar circunscritos a la interpretación de la realidad. Todo lo que nos separa de lo real está constituido por nuestra interpretación, ya sea ésta moral o política (o científica, aunque esto forma parte de otra historia). He aquí por qué la realidad es siempre más o siempre menos de lo que pensamos. Es por eso que la realidad nos supera siempre.

Toda moral y toda política es el producto de nuestro descentramiento ante lo real. No ver ese hecho conduce a sobrevalorar nuestras interpretaciones, nuestros puntos de vista, y a desconocer la riqueza esencial, constitutiva de lo real. La importancia del pensamiento de Nietzsche consiste en abocarnos a ese hecho, recordándonos el carácter trágico, dinonisiaco, de lo real o, lo que es lo mismo, recordándonos la inocencia del devenir. Nietzsche es demasiado griego para que se lo pueda situar del lado de cualquier interpretación moral o política de la realidad. Él se encuentra por encima de la ilusión de querer hacer de lo real algo *ontológicamente mejor*.

Nietzsche se halla muy lejos de Platón, y mucho más cerca de los escépticos, “el único tipo idóneo [*den anständigen Typus*] en la historia de la humanidad”. Lejos de quienes “toman los ‘bellos sentimientos’ por argumentos [...] y la convicción por un criterio de verdad”,⁹ y muchos más cerca de quienes

⁹ Nietzsche 1888.

saben, como Celso, que “no ha habido jamás en el mundo más o menos cantidad de males de los que comporta hoy [...]; [que] la naturaleza del universo es una y siempre idéntica a sí misma, y [que] la suma de los males permanece constante”.¹⁰

* * *

¿Hay que cultivar su propio jardín, como lo quería el Cándido de Voltaire, lejos de toda agitación? Sí, desde el punto de vista del equilibrio absoluto del mundo, que no se preocupa de mis agitaciones. Pero en la vida cotidiana el absoluto se traduce sin falta en mis tomas de posición, que se corresponden o no con las de los demás. Observemos a Diógenes de Sinope: incluso viviendo en un barril no escapa a una “actividad política”, o que puede ser designada como tal por lo demás, o por el conjunto de la comunidad. Porque somos, querámoslo o no, seres actuantes ante otros y “obrados” por otros. Así como estamos circunscritos (condenados, decía Sartre) a la moral y a la racionalidad, lo estamos también a una sociedad.

Resulta así evidente que los problemas de justicia e injusticia conciernen, o pueden concernir, a cualquiera a lo largo de su propia vida, y que la rebelión o la sumisión pueden ser comportamientos válidos y eventuales. Pero a condición de que todo comience y termine en el individuo.

Michel Onfray tiene razón al criticar la política “como técnica de integración de la individualidad en una lógica holista, en donde el átomo pierde su naturaleza, su fuerza y su poderío” (40). Pero se contradice al rechazar “la acción individual solitaria” (291), y se equivoca al proponernos en forma exclusiva un único modelo: “las figuras que [...] resisten a fuerzas iguales con la historia, [y que] en un combate y en una lucha con el ángel de la revolución o de la historia, desvían, rompen o dominan esas energías” (136). Concepción que peca por su exceso de romanticismo, y también sin duda de exclusivismo. No es sorprendente, entonces, que privilegie la violencia y cubra de burlas los “deseos piadosos” de Martin Luther King y de Gandhi.

* * *

Spectres de Marx desea trascender el marxismo a partir del marxismo, y *Politique du rebelle* quiere construir una nueva teoría política con los restos del marxismo. Sería erróneo, en mi opinión, ver en ello una simple inconsecuencia. El problema fundamental radica en saber por qué se continúa pensando

¹⁰ Celso 1965.

que el marxismo —o su espíritu— es la única teoría válida para expresar la cólera social. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad, para usar el lenguaje de Kant, que permiten que, a pesar de su agotamiento material e histórico, el marxismo continúe desempeñando su papel embrujador, tal como ya lo ha hecho de forma abundante a lo largo de la historia?

Lejos de mí la pretensión de querer responder, en los marcos de un modesto artículo, a una cuestión tan vasta.¹¹ La explicación moral desempeña una gran función, pero no la única, sin duda. Aquí me contento sólo con constatar que nuestra época parece indicar un retroceso en relación con los años 50s, cuando Sartre y Camus confrontaban el mismo tipo de problemas que nosotros, con la diferencia de que hoy la crisis del marxismo está mucho más extendida y es más evidente que en la época en que ambos debatían acerca de *L'homme révolté*.

En muchos aspectos, el proyecto de base de *Spectres de Marx* se relaciona con el de *La critique de la raison dialectique*. Ambos se sitúan, pese a las enormes diferencias que los separan, en el mismo propósito de superación del marxismo al interior del propio marxismo.¹² Pero mientras que Sartre construye una teoría coherente a partir de la confrontación entre existencialismo y marxismo, Derrida no rebasa los términos vagos de intención, del simple deseo, lejos de la construcción válida de una teoría alternativa. Y no podía ser de otra manera, ya que el pensamiento de Derrida es un pensamiento de la deconstruc-

¹¹ Raymond Aron, Jean-François Revel, Bernard-Henri Lévy y François Furet se han confrontado de manera diversa con este interrogante.

¹² Derrida insiste en varias ocasiones: "el marxismo continúa siendo indispensable y, al mismo tiempo, estructuralmente insuficiente: necesario aún, pero a condición de que se lo transforme y se lo adapte a las nuevas condiciones[...]" (101). Se podría decir, pues, que Derrida piensa al igual que Sartre que el marxismo es insuperable, tanto más, cuanto llega incluso a afirmar que "lo que permanece irreductible a toda deconstrucción, lo que continúa siendo tan indeestructible como la posibilidad misma de la deconstrucción, es quizás una cierta experiencia de la promesa emancipatoria, es tal vez incluso la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, un mesianismo incluso sin mesianismo, una idea de la justicia —que siempre distinguimos del derecho y de los derechos humanos—, y una idea de la democracia que distinguimos de su concepto actual y de sus predicados determinados hoy en día" (102). El marxismo viene así a neutralizar, como ocurría ya con Sartre, su propio pensamiento. Uno y otro poseen en común la característica siguiente: ver en el marxismo una teoría que no se puede aceptar en cuanto tal, que es preciso completar o transformar, *pensando al mismo tiempo que su basamento moral es más importante y más poderoso* que el pensamiento que cada uno aportaba en el momento del encuentro con dicha teoría: el existencialismo kierkegaardiano para Sartre, la deconstrucción para Derrida. (Para un análisis más detallado del pensamiento sartreano remito a mi ensayo inédito: Téllez 1999.). Es por eso que Derrida afirma: la "deconstrucción no ha tenido nunca sentido ni interés, a mis ojos al menos, sino como radicalización, es decir, también *en la tradición* de un cierto marxismo, en un cierto *espíritu del marxismo*" (151). Y es así como la moral se reúne con la religión, en el sentido en que la ceguera ante el marxismo proviene de lo sagrado. Como lo decía en los años 20s Henri de Mann, uno de los primeros críticos del marxismo: "lo que constituye la fuerza del marxismo es su mensaje, en el sentido religioso del término" (de Mann 1985, 64-65).

ción antes que de la construcción: para decirlo sin ambages y con todo lo que ello implica.

Si hay algo que se asemeja a la elaboración de una teoría distinta en nuestros dos autores, es más bien del lado de Michel Onfray donde habría que buscarlo. A esto se debe que *Politique du rebelle* se proclame “Tratado”. *Tratado de resistencia y de insumisión* reza su subtítulo. Nos propone así un vasto edificio, casi un sistema, donde se pueden encontrar los elementos esenciales de la posibilidad y la necesidad de la rebelión. Pero en ese sentido el libro de Onfray se relaciona, no con Sartre, sino con Camus. En términos de éste último, Onfray se siente más atraído por la rebelión que por la revolución. De ahí el papel que desempeña el individuo en su pensamiento.

Ahora bien, es en relación con Camus que su libro constituye sin lugar a dudas una regresión, y una regresión mucho más impresionante que la del libro de Derrida en relación con Sartre. Ante todo, porque Onfray comparte con Camus la misma pasión, la misma convicción que Nietzsche. Pero el pensamiento del absurdo y de la rebelión de Albert Camus es un pensamiento nietzscheano coherente, que puede ser considerado incluso como una suerte de continuación del pensamiento de Nietzsche. Mientras que el de Onfray, a pesar de toda la buena intención que emplea para situarse en las trazas del “maestro”, se distancia de éste de manera decisiva.

Mucho más que el de Onfray, el pensamiento de Derrida es un pensamiento del “ya no más” y del “todavía no”, porque su obra trabaja la cierta imposibilidad y ambivalencia, heideggerianas sobre todo, de la superación de la metafísica. De ahí que la vaguedad, lo elíptico, lo indeterminado, lo residual formen parte de su propio camino. Derrida se muerde la cola sabiéndolo. El pensamiento de Onfray se muerde la cola sin saberlo, y sin quererlo. Esa es la sola diferencia, porque ambos testimonian, cada uno a su manera, la enorme dificultad humana para asumir lo real sin ilusiones.

BIBLIOGRAFÍA

Celse (1965).

Discours vrai contre les chrétiens. J.-J.Pauvert. (Traducción francesa de Louis Rougier.)

Derrida, J (1993).

Spectres de Marx. Galilée.

Droit, R.-P. (1997).

“Les rebelles aux mains propres”. En: *Le Monde*, 26 de Septiembre.

François R. (1991).

Les anarchistes de droite. Que sais-je?, P. U. F.

Furet, F. y Nolte, E. (1998).

Fascisme et communisme. Plon.

EL "YA NO MÁS" Y EL "TODAVÍA NO"

Holste, C. (1991).

"Nietzsche vu par Gustav Landauer: entre nihilisme, politique et *Jugendstil*". En: Borel, D. et Le Rider, J. (ed.). *De Sils Maria à Jérusalem*. Cerf.

de Mann, H. (1985).

"Le déclin du marxisme". En: *Bulletin de l'Association pour l'étude de l'oeuvre d'Henri de Mann*, 13, Ginebra.

Nietzsche, F. (1888).

Der Antichrist.

Onfray, M. (1997).

Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission. Grasset, 1997.

Télez, F. (1996).

"Sartre, cuestiones de método". En: *Filosofía y extramuros* (inédito).

IDEAS Y VALORES

REVISTA COLOMBIANA DE FILOSOFÍA

EXTIENDE HASTA DICIEMBRE DE 2000 LA OFERTA DE SUSCRIBIRSE Y REGALAR
A UNA PERSONA AMIGA
UNA SUSCRIPCIÓN GRATUITA POR UN AÑO.
(oferta válida sólo a nivel nacional)

Valor de la suscripción (incluye correo):
\$30.000

Consignación:
Banco Popular - Cta. No. 012-72006-6
Fondo Especial Ciencias Humanas

Enviar nombre, dirección y comprobante de consignación a:

IDEAS Y VALORES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
BOGOTÁ

Tel. 3165384 - Fax. 3165279 e-mail: ideasval@tutopia.com