

CARTOGRAFÍA DEL ROJIPARDISMO: EL ARTE DE SER FRANCÉS, DE MICHEL ONFRAY¹

BERNAT CASTANY PRADO

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

La intención de estas páginas es reflexionar acerca de la deriva política que el filósofo francés Michel Onfray ha experimentado en la última década, y que parece culminar en un libro como *El arte de ser francés* (2021). Falto de un marco teórico adecuado para enfrentarme a la perplejidad que ya expresé en el artículo “No oyes ladrar los perros” (*El País*, 28 de octubre de 2021)², he recurrido al libro *Extrema derecha 2.0.* (2021)³, de Steven Forti, en el que hallé una serie de consideraciones acerca del término “rojipardismo” que pueden resultarnos útiles para orientarnos en esta cuestión.

Según Forti, tras la derrota de 1945, el fascismo tardó unos veinte años en comprender que, si quería sobrevivir, debía adaptar su discurso a los nuevos tiempos. Fue en la década de los sesenta cuando, de las catacumbas del neofascismo, empezaron a surgir ciertas mutaciones ideológicas que habían de permitirle progresar enmascarado en la superficie democrática. Fue Alain de Benoist quien se ocuparía de rearmar intelectualmente la derecha en Francia, si bien su ejemplo sería seguido a nivel internacional. Consciente de la hegemonía cultural de la izquierda, la grupuscularización del neofascismo y la aceptación por parte de la derecha conservadora del modelo keynesiano, de Benoist se propone llevar a cabo “un trabajo cultural y doctrinal a largo plazo, con la voluntad de lanzar una contraofensiva intelectual, penetrar en los ambientes mediáticos y universitarios para

¹ Onfray, Michel (2021): *L'art d'être français*. Paris: Bouquins. Todas las traducciones son nuestras.

² Castany Prado, Bernat (2021): “¿No oyes ladrar los perros?” *El País*, 28 de octubre.

<https://elpais.com/opinion/2021-10-28/no-oyes-ladrar-los-perros.html>

³ Forti, Steven (2021): *Extrema derecha 2.0.* Madrid: Siglo XXI.



implantar una contracultura de derecha y, finalmente, influir en los partidos políticos conservadores y neofascistas.” (Forti, 2021: 175)

El mismo de Benoist empezó a hablar, en los setenta, de “gramscismo de derecha” para referirse al trabajo de captura de algunos de los conceptos fundamentales teorizados por Antonio Gramsci en sus cuadernos de la cárcel. Desde ese momento, la extrema derecha empezará a utilizar con soltura términos como “hegemonía” (para referirse al dominio indirecto que se ejerce mediante consenso cultural en el ámbito de la sociedad civil, en oposición al dominio directo que ejerce mediante la policía, el ejército o la burocracia en el ámbito de la sociedad política); o “guerra de posición” o “guerra cultural”, que propone trascender la guerra de movimiento, para ocuparse de ganar terreno de forma gradual y paciente. (172)

El frente de esta guerra de trincheras ideológica estaba dibujado por unas pocas ideas que perdurarán, con algunos cambios, hasta nuestros días: “la ruptura con la tradición católica; la denuncia de la herencia judeocristiana; el antiigualitarismo; la crítica al economicismo, la visión mercantil del mundo y el individualismo liberal convertido en el enemigo principal; la sustitución del nacionalismo integral de origen maurrasiano por un neonacionalismo indoeuropeo; y la sustitución del racismo biológico à la Alfred Rosenberg por un etnodiferencialismo, esto es, un ‘culto de la diferencia colectiva’.” (177)

Este rearme ideológico de la extrema derecha empezó a dar sus frutos a finales de los años ochenta y principios de los noventa, justo en el mismo momento en el que las izquierdas “habían abandonado la batalla cultural, tras el final de la Guerra Fría”. (179) Aumenta, entonces, el nivel de “parasitismo ideológico” de esta nueva ultraderecha, que había comprendido “que no podía dejar el monopolio de la educación, la ciencia y la cultura a la izquierda, y que debía apropiarse de otros lenguajes, tácticas y estrategias de sus opositores.” (181) El mismo Steve Bannon, fundador de una especie de *Kids and us* de la extrema derecha, llegará a presentarse como un “leninista” de derechas, pues Lenin “quería destruir el Estado, y este es mi objetivo también”. (cit. en 182)

No se trata, claro está, de que la extrema derecha haya asumido partes del sistema de valores de la izquierda, sino que ha capturado temas y gestos tradicionalmente asociados a la izquierda, como la crítica a los bancos, a la globalización, a los medios, y la reivindicación del pueblo, desconectándolos de todo horizonte emancipador. (182)

Estos “secuestros semánticos”, que permiten un “bricolaje ideológico-político” que ha logrado confundir a mucha gente, son a la vez causa y efecto de la crisis del clivaje izquierda/derecha, así como del desfundamiento pragmático de la pregunta por la verdad propiciada por autores como Nietzsche, Vaihinger, Sorel y algunos autores perezosamente llamados “posmodernos”. Todo ello ha creado, en palabras del politólogo Philippe Corcuff, “un espacio ideológico confuso” en el que se producen numerosas “interferencias retóricas e ideológicas entre las

posturas y temas de la extrema derecha, la derecha, la izquierda moderada y la izquierda radical.” (182)

Es en este contexto en el que aparece el término “rojipardismo”, antes conocido como “nacional-bolchevismo”, para designar una “supuesta convergencia de sectores de la extrema derecha y la extrema izquierda, que se unirían o, como mínimo, se aliarían en contra del globalismo neoliberal.” (Forti, 2021: 183) Más concretamente, el término “rojipardo” surge a principios de los años noventa, en el mundo post-soviético. Se le aplicará, por ejemplo, al escritor y político ruso Eduard Limónov (conocido y mitificado por la novela de Emmanuel Carrère), por haber fundado, en 1993, el Partido Nacional Bolchevique (PNB), cuyo ideario se reducía a tres ideas fundamentales: “un Estado fuerte y militar, la mitificación del pueblo ruso y el resentimiento contra Occidente y los judíos.” (Forti, 2021: 193)

Según Forti, al que resumo, el rojipardismo reaparece en la actualidad, como un río kárstico, sobre todo en momentos de tensión geopolítica y ‘confusión’ ideológica, y suele incluir grupúsculos de extrema derecha o claramente neofascistas que, en la estela de Alain de Benoist, consideran obsoleta la distinción entre derecha e izquierda; mantienen que el enemigo común es la globalización neoliberal, que identifican con el imperialismo estadounidense; afirman defender la soberanía nacional y el pueblo frente a las injerencias de la Unión Europea; proponen políticas proteccionistas y de gasto social (aunque sólo para los de casa); son profundamente antiestadounidenses y antiimperialistas; suelen ser muy conservadores en temas de derechos civiles; se oponen a la inmigración, declinando “marxísticamente” la teoría del “gran reemplazo” de Renaud Camus, al definir a los migrantes como un “ejército industrial de reserva”; critican duramente la izquierda, que definen como posmoderna, globalista y “fucsia”; claman contra la dictadura de lo políticamente correcto, que impediría, según ellos, la libertad de expresión; han logrado robarle a la izquierda libertaria la retórica de la provocación y el individualismo; y, aunque son pocos, sus ideas tienen una gran difusión en medios y en redes, provocando, en el mejor de los casos, confusión, si bien en la mayoría de las ocasiones se trata de actos conscientes de fagocitación, por parte de la extrema derecha, de la ideología y la cultura de la izquierda. (195)

Aquí es donde entra Michel Onfray, que en la última década parece haberse deslizado desde un “nietzscheanismo de izquierdas”, de corte libertario, a un rojipardismo que le ha permitido compartir complicidades (nunca mejor dicho) con un líder de la extrema derecha como Éric Zemmour. Elisabeth Roudinesco y Guillaume Mazeau se habrían detenido a mostrar “las falsificaciones históricas difundidas por Onfray en sus obras sobre Freud o la Revolución francesa, poniendo de relieve cómo el filósofo galo retoma tópicos, bulos y discursos defendidos por la extrema derecha, y especialmente la Nueva Derecha, incluso algún guiño antisemita.” (Forti, 2021: 199)

Eso mismo es lo que me gustaría analizar en las siguientes páginas, que no son más que un resumen comentado de *El arte de ser francés* (2021), de Michel Onfray.

1.- “Sobre Francia”.

Frente a aquellos, como Macron, que piensan que “no hay cultura francesa, sino sólo culturas en Francia”, Onfray considera que sí existe una “cultura francesa”. Como si no hubiese llovido desde el naturalismo histórico-geográfico de Hippolyte Taine, Onfray considera que la geografía influye en la identidad de los pueblos. Y que, del mismo modo que los tres monoteísmos nacieron en el desierto, y el animismo, en los bosques, Francia se debe a su geografía. (18) No dice mucho más al respecto. Pero yo he visto lugares en Perú, en Gales y en China que se parecen mucho a Galicia

El autor asegura no apelar a ninguna esencia metafísica. Su única metafísica, dice, es la etología, y, en particular, el estudio de los comportamientos que dan lugar a la identidad francesa. Pero la etología se dedica a estudiar el comportamiento animal, y hablar de etología humana resulta un tanto innecesario, existiendo términos como psicología, sociología o antropología. ¿No estará Onfray disfrazando un cierto retorno a la “psicología nacional” que nos infligieron los románticos?

Como dice Thoreau, cuando se patina sobre hielo fino, sólo la velocidad podrá salvarnos. Por eso Onfray sigue adelante. Mejor dicho sigue atrás, porque su etología nacional nos revela de golpe en arqueología, ya que considera que, en la época prehistórica, Francia “ya se juega lo que acabará estructurando lo que ahora somos claramente.” (18) Ahí es nada.

Dicho esto, el autor de aquel polémico *Tratado de ateología*, de 2005, acepta sin problemas la herencia cristiana. Y, como “no hay ninguna duda acerca de las raíces cristianas de Francia”, dice, “no tiene sentido hacer comenzar la historia de Francia en la Revolución francesa”. (23) Lamenta que, a partir de la matanza de San Bartolomé, del 24 de agosto de 1572, se haya llevado a cabo en Francia “una limpieza del judeocristianismo, con la ayuda de los grandes nombres de la literatura, de las ideas y del teatro” (24). De hecho, a lo largo de todo el libro, Onfray identificará la cultura europea con la cultura judeocristiana. Lo cual le llevará a concluir que defender a la primera pasa por defender a la segunda. Pero ¿el humanismo europeo no había consistido precisamente en sustituir, o al menos atemperar, la cultura judeocristiana con la grecolatina?

A continuación, Onfray intenta definir ese carácter francés (ahora también judeocristiano), recurriendo a seis grandes autores literarios. En primer lugar, está Montaigne, cuyos *Ensayos*, que concibe acertadamente como la contraescritura de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, habrían inventado, además del laicismo, “el método introspectivo, el sujeto moderno, la filosofía experimental, el relativismo cultural, el hombre desnudo, la sobriedad feliz, la religión racional, el antiespecismo, el feminismo, la amistad poscristiana, la pedagogía y el cuerpo poscristiano.” (26) Pero Montaigne es tan francés como grecolatino, gascón y cosmopolita.

En segundo lugar, está Rabelais, que, según Onfray, “juega un papel mayor en la construcción del espíritu francés”, pues habría inventado “el cuerpo epicúreo francés”, un cuerpo que “caga”, que “come”, que “folla”... (27) Nada que ver, al parecer, con el cuerpo de los italianos o los estadounidenses, que se mantienen de éter y se reproducen parpadeando. El cuerpo francés sería, en fin, un cuerpo libre, que sigue el lema de la abadía de Thélème: “Haz que lo que quieras.” Pero el sileno que constituye *Gargantúa y Pantagruel*, oculta en su interior el mensaje de Erasmo (¿holandés, latino, cosmopolita?), y el espíritu grecorromano, no la futura esencia de la nación francesa.

Luego está Descartes, que habría opuesto a la sabiduría sin método de Montaigne, un método sin sabiduría. Pero, aunque “la corporación filosofante universitaria” prefiera a “un fabricante de métodos antes que a un apóstol de la sabiduría” (29), eso no significa que Descartes fuese un escolástico, ni un académico. Y aunque dejó intocadas “*la religion de son roi et de sa nourrice*”, esto es, la monarquía y el catolicismo, sí que contribuyó a secularizar la razón, puesto que su método le enseña a “conducirse independientemente de los imperativos de la religión”. (31) Aunque también es cierto que preparó el camino para que la razón se sometiese a otro tipo de imperativos, como los del progreso, la técnica o el capitalismo.

Sigue Voltaire, quien le habría legado al omnipresente espíritu francés “la práctica de la ironía voltairiana” (31). Si bien cualquiera que se canse en leer los ochenta y dos opúsculos del sirio Luciano de Samósata, quien seguía a su vez el ejemplo de Menipo, verá que el francés no hizo más que reescribirlo. ¿No tendrá el espíritu francés algo de sirio y de griego? No para Onfray, que piensa que la lucha en favor de la tolerancia, iniciada por Voltaire en ocasión de los *affaires Sirven*, Calas o Chevalier de La Barre, es “una especialidad francesa” (32). ¿Pero esas luchas no fueron llevadas a cabo por un solo francés en contra de muchos otros franceses? ¿No demostraría eso todo lo contrario? Siguiendo el principio del ¿ladran?, cabalgamos, Onfray añade que Voltaire “manifiesta siempre un espíritu francés que supone la sutileza del lenguaje y la elegancia retórica, la delicadeza de expresión y el sobreentendido irónico, el humor ligero o la ironía mordaz, el cinismo cáustico o la pluma asesina.” (32) Esto es, todas las modalidades del humor. ¿Qué hacer, entonces, con la diatriba de Luciano, la eutrapelia de Erasmo, la ironía de Cervantes, la mordacidad de Quevedo, la sátira de Swift o el humor de Borges? ¿Son todos ellos franceses? ¿Y por qué no pensar que Voltaire se familiarizó con todos esos usos de la comicidad durante las largas estancias que pasó en Inglaterra?

En quinto lugar se halla Marivaux, cuyas enredadas intrigas, preciosismo de estilo y delicadeza son considerados por Onfray como la quintaesencia del espíritu francés. ¿Pero esto no se contradice con lo que acaba de decir de Rabelais?

Y en sexto y último lugar se halla Victor Hugo, o “el espíritu hugoliano”, que desea hacer oír la voz de los humildes y los débiles, que erige a Jean Valjean en un santo laico, y que concibe la política como “el arte de dar el mayor grado de

felicidad posible al mayor número de personas.” (50) *Los Miserables* encierra un verdadero programa político: “democratizad la propiedad no aboliéndola, sino universalizándola, de tal modo que todo ciudadano sin excepción sea propietario”. Pero ¿cómo aceptar que el autor de una epopeya cosmopolita como *La leyenda de los siglos* escribiese para narrar solamente “la aventura de un país que es también una nación, y que se llama Francia” (49)?

A continuación, Onfray afirma que la cultura o el espíritu francés se halla en peligro, porque “nuestra época” reprime la libre expresión del espíritu montaigneano, rabelaisiano, cartesiano, voltairiano, marivaudiano, y hugoliano.

El cuerpo rabelaisiano se habría transformado de nuevo en una “carne platónica, una carne desencarnada, despojada, vaciada de su substancia, idealizada, artificializada”, que se presenta como “una cera virgen sobre la cual bastaría estampar un sello voluntarista que le daría signo y sentido.” (37-38) Este desprecio del cuerpo concreto se traduce en un “odio de la naturaleza”, que procede de su desconocimiento, “orquestado por los filósofos urbanos y parisinos, los del existencialismo y el estructuralismo” (38). Según Onfray, este voluntarismo existencialista nos llevaría a creer hoy “que uno escoge su sexo, y que no importa haber nacido genéticamente, anatómicamente, y fisiológicamente hombre, si decidimos que somos una mujer, y que tenemos el derecho; lo queremos, pues lo somos.” (38) Para Onfray, esta “indiferenciación sexual” sería el caballo de Troya de un transhumanismo tecnocapitalista, que, con el objetivo de convertir los cuerpos en una mercancía, “dentro de un universo homogéneo transformado en supermercado en el que todo se compra y se vende”, necesita artificializar los cuerpos, transformarlos en una “carne mecánica, una carne conceptual”. (38) Critica también la virtualización de la sexualidad. El consumo masivo, y sustitutivo, de pornografía en internet, sería una prueba más “de la desaparición del *ser*, del otro que no es más que una cosa a *tener*, a poseer.” (39) De este modo, Onfray echa al niño con el agua sucia del baño y reniega de la lucha por los derechos civiles de aquellos que no encajan dentro de las categorías sexuales mayoritarias.

Para Onfray, el espíritu cartesiano también parece estar pasando malos tiempos: el emocionalismo nos impide razonar adecuadamente; la colapsología ecologista nos impide pensar con cabeza fría; los argumentos ideológicos apelan más a nuestras vísceras (o a nuestro miedo de ser criticados) que a nuestra razón; y el racionalismo, en general, es criticado en todo el mundo, en tanto que instrumento de dominación. (40-42) Y en parte tiene razón, pero ¿por qué todo eso sería un problema exclusivamente francés? Y ¿por qué sus ejemplos apuntan siempre en la misma dirección ideológica. ¿Acaso la derecha y el capitalismo no abusan también del emocionalismo?

Para acabar, Onfray, lamenta que se haya perdido la ironía voltairiana. “Hoy todo se toma al pie de la letra, y el segundo grado, no digamos el tercero, resulta oscuro para la gran mayoría.” (44) Y lo mismo sucede con el espíritu de Marivaux, cuyo arte de la seducción, que Onfray considera tan francés, se halla en peligro “por el creciente puritanismo”. El juego de signos, reacciones y

adaptaciones ha topado con el pilar de lo políticamente correcto. Y la mirada del deseo es reducida a puro *eye rape* o violación visual. (47)

Finalmente, el ser hugoliano también se halla en crisis. Según Onfray, con su giro neoliberal de 1983, Mitterrand habría finiquitado la izquierda francesa hugoliana. Pero, tal y como explica el mismo Onfray, en *Le miroir aux alouettes* (2016), Mitterrand no se habría satisfecho con traicionar al socialismo, romper con los comunistas y organizar un culto de la personalidad, sino que también habría instrumentalizado al Frente Nacional de Jean Marie Le Pen, concediéndole una mayor presencia mediática, con el objetivo de romper a la derecha en dos y debilitarla. De ese modo la “izquierda neoliberal” ganaría en la segunda vuelta, y lograría parecer diferente de una derecha de la que empezaba a hacerse indistinguible, en virtud de la hegemonía neoliberal.

2.- Sobre la moralina

En el inicio de este capítulo, Onfray vuelve a describir, o a lamentar, la decadencia del judeocristianismo: “nuestra civilización llega a su fin.” (55) Nuevamente, no sé por qué identifica “nuestra civilización” –que ha dejado de ser Francia, para pasar a ser Europa, u Occidente, no se sabe bien- con el “judeocristianismo”, cuando me parece que son mucho más interesantes sus raíces grecorromanas, y sus desarrollos humanistas e ilustrados. Por otra parte, ¿no había celebrado Onfray en muchos de sus libros la destrucción del judeocristianismo en manos de Nietzsche? Sí, y aun así nos ofrece el enésimo resumen de la trayectoria vital y existencial de Nietzsche, con algunos comentarios que intentan disfrazar este giro tan llamativo.

Para empezar, Onfray lamenta brevemente el primer secuestro que Nietzsche sufrió, a manos de su hermana y su cuñado, y luego de Alfred Rosenberg. Coincido con él en que la doctrina del superhombre no tiene nada que ver con el nazismo, pues se trata de “una figura ética de la sumisión a lo que es”, que implica una ontología fatalista, “que es totalmente incompatible con el carácter revolucionario de los fascismos”. (61)

Pero a Onfray parece molestarle más el segundo secuestro que Nietzsche padeció, esta vez, a manos de autores como Gilles Deleuze y Michel Foucault, quienes se habrían tomado demasiado en serio un libro como *La voluntad de poder*, que Onfray describe como una colección heteróclita y no autorizada de fragmentos, notas y citas que no parecen coincidir siempre con el pensamiento de Nietzsche. Según Onfray, basándose en esta falta de método –“inherente al estructuralismo, que menospreciaba la historia y la contextualización”-, Deleuze dará una interpretación errónea del eterno retorno y del superhombre en obras que han marcado toda una generación. (63) Es curioso que diga esto alguien que hace poco se proclamaba un “nietzscheano de izquierdas”.

Según Onfray, Deleuze habría visto el eterno retorno nietzscheano como un principio selectivo, que consistiría en escoger en la vida aquello que querríamos repetir sin cesar. Así es como habría hecho entrar por la ventana ese mismo libre

albedrío cristiano que Nietzsche había arrojado por la puerta en obras como *El crepúsculo de los ídolos*. Esto habría dado lugar a “una especie de nietzscheano-izquierdismo, para el cual ‘no hay que renunciar jamás a su deseo’”, y que consistiría en: “una vida sin limitaciones, de puro gozo, sin moral ni preocupación por otros, sin interés por la comunidad y la colectividad, egotista y narcisista.” (63) Lo cual tampoco es que suene mucho a izquierdismo.

Por si esto no fuese suficiente, Nietzsche también fue utilizado para elaborar una teoría errónea de la verdad. Deleuze y Foucault habrían malentendido el célebre *dictum* nietzscheano que afirma que: “No hay hechos, sino sólo interpretaciones.” Para empezar, dice Onfray, esta frase, que se halla en el amasijo de sus fragmentos póstumos, no fue aceptada en vida por el filósofo. Más aún, forma parte de una reflexión de unas 20 líneas dirigidas contra el positivismo, para el cual no habría más que hechos. Por esta razón, dicha afirmación debe ser leída más como una respuesta provocativa o airada, que como una afirmación filosófica. ¿Cómo se pudo extraer de tan poca cosa una teoría nihilista del conocimiento según la cual no habría verdad? *Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus*. Eso sin contar que el perspectivismo no anula la verdad. Al contrario, la verdad es la suma de diversas perspectivas. Y que, si la verdad no existiese realmente, también deberíamos desechar todas las teorías de Nietzsche, incluida aquella que niega presuntamente la existencia de la verdad. (66)

A continuación, Onfray habla de la “moralina”, que es un término que fue acuñado por Nietzsche, si bien éste nunca elaboró una teoría al respecto. Al parecer, lo utilizó sólo en cuatro ocasiones, dos en *El anticristo* y dos en *Ecce homo*, “para caracterizar el exceso de moralización propio de la moral judeocristiana dominante.” (68) Nietzsche no critica la moral, sino su exceso, su extralimitación. ¿Por qué? Porque la moralina supone “la incapacidad de ver lo real tal como es, reduciéndolo todo a consideraciones binarias del tipo bueno o malo, bello o feo...” (71)

Para Onfray, nuestra época vive bajo el yugo de la moralina. (71) Frente al pensamiento genealógico, que busca explicar los orígenes de los hechos de una forma objetiva y descarnada, nos precipitamos sobre el “está bien” o “no está bien”. Y a continuación pone dos ejemplos polémicos. Me fijo sólo en el primero: un tweet que escribió sobre los atentados de París de noviembre de 2015, en el que espetaba: “Recogemos nacionalmente lo que sembramos internacionalmente”, y que le valió una avalancha de críticas. Onfray se defiende diciendo que hacía “mi trabajo de filósofo, tomaba acta de los hechos desde una lógica genealógica”, y trata de explicar lo que realmente quería decir. Su tweet “genealógico” podía criticarse, comentarse, refutarse... pero la moralina no piensa, la moralina se escandaliza, llora, manda mensajes de amor, enciende velas... y dice: *eso no está bien*. ¿Y luego? Luego nada...” (82) El problema, dice Onfray, es que “lo que no es pensado no puede ser superado”, porque “no podemos luchar contra lo que no comprendemos. ¿Qué estrategia y qué táctica oponer al terrorismo si no sabemos de dónde viene, lo que es, por qué surge, cómo y de qué modo se alimenta?”

(82) Pero Onfray olvida que el contexto, el momento, el medio, la pragmática, en fin, son una parte esencial de un escrito que no era un acto de puro pensamiento, sino antes bien de comunicación.

3.- Sobre la infantilización

En este capítulo, Onfray vuelve a atacar al psicoanálisis. En primer lugar, resume en unas pocas páginas su polémico libro *Freud. El crepúsculo de un ídolo* (2010). Más allá de los argumentos *ad hominem*, nos interesa su afirmación de que el inconsciente es “una instancia metafísica, más allá de lo psíquico, que ya es muy volátil”. (89) Y eso que más arriba “el espíritu francés” y la “psique francesa” se le aparecían con toda claridad y distinción...

Sea como sea, Freud es una cosa, que él rechaza, y el freudismo, otra muy diferente, y mucho peor. (96) Onfray se refiere a lo que llama “freudomarxismo”: “una quimera intelectual que asocia el pensamiento de Freud, para el que la Historia con mayúscula no tiene ninguna importancia sobre el desarrollo psíquico de un individuo, y el de Marx, para el que la subjetividad no existe realmente, puesto que es el reflejo de la situación de clase ocupada en la sociedad.” (97) El “freudomarxismo” se ve ya anunciado en el *Corydon* (1911) de André Gide, y en las obras de André Breton, quien afirmará que el objetivo del surrealismo es “destruir la razón y el método, la religión judeocristiana, el orden moral, la primacía de Occidente, etc.” (98)

Pero será Wilhelm Reich quien cree el “freudomarxismo”. Su voluntad es superar conservando a Freud. Reich considera que el complejo de Edipo no es la clave de la etiología de las neurosis, sino la forma en que el sujeto interactúa con la sociedad. El capitalismo se le revela mortífero, porque su tendencia a reprimir los instintos sexuales acaba produciendo el fascismo. Resulta, pues, necesario liberar la energía libidinal mediante una sexualidad plena, articulada con la izquierda, que permita el advenimiento de una nueva sociedad. Todo lo cual aparecerá luego desarrollado, y complicado, en el *Anti Edipo* (1972) de Deleuze y Guattari. (100)

Según Onfray, el “freudomarxismo” acabará dando lugar a todo tipo de desvíos, como, por ejemplo, el de la apología de la pedofilia durante el mayo del 68. Pone como ejemplo el caso Gabriel Matzneff, autor de *Los menores de dieciséis años* (1974), y el de Cohn-Bendit, que habló en diversas entrevistas de sus experiencias pedófilas. (101) Onfray propone, a su vez, quizás de forma paródica, un análisis psicológico de este tipo de casos: son adultos que, “tras la muerte de la autoridad obtenida en las barricadas de primavera del 68, carentes de padres”, y siendo “adultos sólo sobre el papel”, se hallaron “afligidos por el complejo de Peter Pan: no quisieron crecer”. (102) La disolución del modelo paternal, identificado con el patriarcado, no habría dado lugar a la feminización de la sociedad, como solía decirse, sino a su infantilización. (102)

Dejando a un lado el tema de la pedofilia, Onfray pasa a criticar la infantilización de la sociedad. Toma como paradigma de dicho proceso las teorías de Françoise Dolto, una de las psicólogas que divulgó el freudismo en los medios franceses. En un libro como *Las etapas de la infancia*, Dolto propone que “hay que ayudar al niño a ser egoísta”. Pero –dice Onfray– “el niño ya es egoísta de forma natural, y el papel de la educación consiste en darle medios para superar ese *egoísmo natural*, dándole armas con las que pueda construir una *empatía cultural*”, porque “sólo así podrá ser un adulto”. (105) En cambio, alimentar el egoísmo natural de los niños les impedirá mantener relaciones duraderas y satisfactorias con los demás y desarrollar sentimientos de solidaridad, empatía, fraternidad y generosidad. “El niño egoísta reivindicará todos sus derechos, y no reconocerá ningún deber: todo le será debido, y no le deberá nada a nadie. Tomará pero no dará. Exigirá, y querrá que lo dejen tranquilo. Se servirá, y no servirá nunca.” (106) Y ya puede ser.

El problema, según Onfray, es que la infantilización se ha transformado en una pedagogía de estado. Una infantilización que, unida a la psicología positiva y a la cultura de la autoayuda, que analizan Edgar Cabanas y Eva Illouz, en *Happycracia* (2019), así como al emocionalismo y la glamourización de la psicopatía, buscaría erosionar el tejido social, con el objetivo de dominar mejor a las clases trabajadoras.

Por esta razón, dice, tras Mayo del 68, se produjo una transformación del profesor. De repente, era el niño el que debía enseñar al adulto. Y Françoise Dolto se erigió en la gran sacerdotisa de esta deriva, llegando a afirmar, en *La causa de los niños*, que “todo formador es un fascista”, porque “la transmisión de un contenido traumatiza y brutaliza al niño”: “si le exige puntualidad, es para imponerle su poder, porque no aspira más que a someter las subjetividades; si enseña cosas difíciles es porque no ha comprendido que se debe aprender en el placer y la alegría...” (108) Según Onfray, todo ello no puede dar más que niños tiranos, esclavos de “una personalidad narcisista, egotista y egocéntrica, si no autista”, que creen que el mundo empieza y acaba con ellos, y que no soportan resistencia alguna a su capricho. (109)

Se me ocurren muchos ejemplos de niños así. Pero Onfray nos sorprende poniendo a Greta Thunberg como el paradigma de la infantilización de nuestra sociedad. Se trata, dice, de una niña que “riñe a los adultos, llora, grita, insulta”, y que “hace de su juventud un argumento: los jóvenes saben lo que es “la ciencia”, mientras que “los viejos (hombres y blancos preferentemente) son egoístas, malos, detestables, execrables.” (112) Según Onfray, que una niña pueda reñir de ese modo a los adultos sólo es posible porque se ha producido “inversión de los valores” –el bien es el mal y el mal es el bien-, y porque “nuestra civilización presenta un tropismo masoquista, un cierto goce en la abyección, el sufrimiento y la humillación”. (116) Y como si nunca hubiese escrito el *Tratado de ateología*, Onfray cierra este pasaje citando la Biblia: “¡Ay de la nación que tiene por rey a un niño.” (Eclesiastés, 10, 16)

A continuación, Onfray realiza una breve fenomenología de la infantilización del adulto. El teléfono es un objeto transicional, medio peluche, medio manta de seguridad, que nos permite “abolir el mundo real para ingresar en un mundo virtual a la carta.” (117) La desmaterialización del mundo nos permite reconstruirlo según nuestro capricho: cuerpos de píxels, relaciones de píxels, amigos de píxels, vidas de píxels... Todo es tan perfecto como inexistente. Las redes sociales conformarían una gran fantasía compensatoria que le permitiría a los poderes fácticos conducir las existencias sobre el terreno de un consumo que responde a las mismas necesidades narcisistas que esa misma fantasía refuerza o crea. (118)

4.- Sobre el neofeminismo

Onfray empieza este capítulo criticando las malas lecturas que se han hecho de *El segundo sexo* (1949), de Simone de Beauvoir. En su opinión, más que un texto feminista, se trata de “una invitación marxista a instaurar la igualdad de los sexos en, por y para una sociedad de tipo soviético”. (123) Eso es lo que habría señalado la misma Beauvoir en la tercera frase del libro: “La disputa del feminismo ha hecho correr bastante tinta, y en la actualidad está más o menos cerrada: no hablemos más de él.” ¿De qué modo se transformó su libro en el manifiesto del feminismo? Para empezar, dice Onfray, se dio con el asentimiento de Beauvoir, que se vio beneficiada por la resonancia que el malentendido le otorgó. El proyecto del libro era sartreano, pues se trataba de aplicar el pensamiento existencialista a la cuestión de las mujeres. En su opinión, el “no se nace sino que se deviene mujer,” no sería más que la concreción femenina del primado de la existencia sobre la esencia. (123-124)

Para Onfray, el existencialismo era “una máquina de guerra filosófica” que tenía como objetivo combatir el cristianismo (que cree que el ser humano está determinado por Dios o por un pecado original), el idealismo (que cree que el destino del individuo debe evaluarse en función de su semejanza o diferencia respecto de las ideas), el psicoanálisis (que cree que el hombre está determinado por su inconsciente) o el marxismo (que considera que está determinado por las relaciones de producción económica). Para Sartre, el único principio ético es el uso de la propia libertad. No hay personas buenas o malas, sino auténticas e inauténticas. A estos últimos Sartre los llama “*salauds*”. Las personas auténticas saben que son libres, escogen su vida y asumen las consecuencias de su elección, mientras que las inauténticas *pretenden*, esto es, fingen no haber tenido la oportunidad de escoger, y arguyen todo tipo de excusas para disculparse por no haber escogido. (128)

En esta línea, aunque Beauvoir considere, en un principio, que las mujeres y los hombres son el producto de una sociedad, de una época, y de una educación, no hay nada en su pensamiento que apunte a un desdibujamiento de la diferencia entre los hombres y las mujeres. (129) Para Beauvoir –dice Onfray–, “la división entre los sexos es un dato biológico, y no un momento de la historia humana”

(130). La naturaleza no queda abolida, sino que existe una dialéctica entre ésta y la voluntad individual. Su deber es *no hacer un destino* de esa *situación*, decidiendo llevar una vida que se oponga a las presiones de la especie, con el objetivo de construir una subjetividad propia, con independencia del sexo. (131) Pero, para Beauvoir, los hombres han hecho el mundo a su imagen y semejanza, y es “sólo asimilándose a ellos que la mujer se liberará”. Se trata, pues, de una “igualdad por asimilación”, que sólo puede realizarse dentro del socialismo, “que permite, por el trabajo de las mujeres, conferirles una independencia económica y financiera con la que pueden construir su vida por sí mismas.” (131)

Según Onfray, este feminismo existencialista, que lucha contra los condicionamientos de la naturaleza, se vio pervertido por el “feminismo estructuralista”, que habría surgido en Francia, como un ataque frontal contra el magisterio de Sartre en los años 70. Si bien se volverá hegemónico en los Estados Unidos, y luego en todo el mundo, bajo el marbete de *French Theory*, en los años 90. Forman parte de este estructuralismo (o post-estructuralismo) autores como Lacan, Barthes, Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Derrida o Deleuze. Onfray los caracteriza por escribir en una lengua oscura, que tilda de glosolalia, y por inventar neologismos que fingen una cierta profundidad filosófica, que sirven, además, para forjar a esclavos, que, como los loros, no hacen más que repetir sin comprender lo que dice el macho dominante.

Pero no sólo su forma sería oscura, sino también su contenido, pues se estructura alrededor del nebuloso concepto de “estructura”, cuya naturaleza nadie habría logrado explicar con claridad. La estructura “está activa en todo, pero no se la ve en ninguna parte”, “es indecible, porque escapa a la definición”, y “prescinde de los hombres y de la historia, aunque conduce a los hombres y a la historia.” (134) Según Onfray, Sartre supo intuir la idea fundamental del estructuralismo bajo la niebla verbal y conceptual que lo recubría, pues afirmó que se trataba de “la desaparición de la Historia”, lo cual lo hacía, como se ha demostrado, “un auxiliar fabuloso del capitalismo”, pues “se sabe” que la CIA se congratulaba con el éxito de esta nueva filosofía. (136)

En todo caso, aunque Beauvoir también se mostró contraria al estructuralismo, el feminismo estructuralista la acabó secuestrando. Y en el mismo momento en que el estructuralismo francés empezó a renegar de sí mismo, la *French Theory* se impuso en los Estados Unidos, donde traducida, cortada y empaquetada en eslogans, conformará “el caldo de cultivo ideológico de lo *políticamente correcto*”. (138)

Con casi medio siglo de retraso, dice Onfray, llegó *El género en disputa* (1990), de Judith Butler, quien se apoyaba en Foucault, Lacan, Derrida y el segundo Lévi-Strauss (no el de *Tristes trópicos*), lo cual, según Onfray, era una garantía de confusión y de negación de la Historia, a la mayor gloria del capitalismo. Sea como sea, bajo el humo de ideas oscuras y desconectadas de la realidad, lo que se concluye es que la distinción entre el hombre y la mujer, y la distinción entre la homosexualidad y la heterosexualidad, no existe naturalmente, sino que es la ley (o el

humo de la ley) de Lacan, el que las crea. (140) El género no es fijo, sino fluido, móvil, de modo que no existe la identidad sexual. Según Onfray, tal y como se espera de una deconstructivista, lo real no existe, la historia tampoco, y el sujeto aún menos, pues sólo hay efectos de lenguaje, *estructuralisme oblige*. (143)

Onfray no rechaza el feminismo existencialista de Beauvoir, sino el feminismo estructuralista, cuyo núcleo es “la teoría del género”, según la cual “no hay *naturalmente* ni hombres ni mujeres ni heterosexuales ni homosexuales”, sino que es “la sociedad la que los construye *culturalmente*”. Todo lo cual sería un desvío estructuralista del feminismo existencialista, que afirmaba, en boca de Beauvoir, que “no se nace mujer, se deviene”. (147)

Según Onfray, esta propuesta presenta, por lo menos, dos problemas. De un lado, el carácter natural u objetivo de algunos de los rasgos que asociamos al sexo y al género, tal y como prueba el hecho de que, cuando los que niegan la existencia del género desean cambiar de sexo, la lectura de Butler no parece ser suficiente, porque necesitan recurrir a un tratamiento hormonal y a operaciones quirúrgicas para acabar creando un cuerpo con un género. (141) Del otro lado, la “teoría del género” parece ser una especie de caballo de Troya o metástasis dentro del feminismo actual, porque, si no hay género, tampoco hay género femenino que defender. Si no se nace mujer, ¿por qué devenirlo, cuando podemos escoger en un abanico mucho más amplio de posibilidades: lesbiana, gay, bisexual, transgénero, asexual...? Onfray *dixit*.

Onfray pone como ejemplo de cómo el feminismo deconstructivista de las identidades es sospechosamente armónico con el mundo neoliberal el hecho de que, en la escuela posmoderna, en vez de enseñarle a los niños a construir identidades sólidas, se les proponga más bien deconstruirlas todas (144). Antes, dice, la escuela (entendemos la escuela republicana francesa) se proponía constituir identidades. Para hacerlo, se enseñaba a leer, a escribir, a contar, a memorizar y, con todo ello, a pensar. Podemos criticar muchos de sus contenidos, dice, como, por ejemplo, los estereotipos absurdos, y sobre todo injustos, con los que se construían a los hombres y a las mujeres, pero, pregunta, ¿significa eso que todo vale, y que no hay ninguna tendencia, hábito o tropismo natural?

Según Onfray, la negación de todo límite o tendencia natural es uno de los modos de la subsunción de la realidad por el capital, de la que hablaba Marx, porque convierte nuestra propia identidad sexual en una mercancía o un producto deseado. El individuo quedaría, de este modo, transformado en un ser que deambula por un supermercado en el que puede desear, decidir y escoger lo que más desea, incluidos aquellos aspectos que están condicionados por la naturaleza, como sería el género.

En su opinión, este “triunfo de la voluntad” sería un síntoma de nuestra vivencia nihilista, que sería fomentada por el modelo neoliberal, que busca hacer pasar una falsa liberación de los estereotipos en el reino del capricho consumista. El modelo neoliberal fomentaría este “triunfo de la voluntad”, de corte nihilista,

que niega la historia, la naturaleza, y cualquier tipo de resistencia de lo real, con el objetivo de reemplazar al sujeto por un “Hombre Nuevo”, que no ha de ser más que “un consumidor planetario, andrógino y descerebrado.” (149) Se trata de un voluntarismo que desconoce todo límite, cuando la lucha y la aceptación del límite es un elemento esencial de la existencia.

Para acabar, Onfray critica “la escritura inclusiva”, esa “máquina de guerra del feminismo estructuralista”, que cae en la contradicción de afirmar que hay que feminizar los nombres, a la vez que considera, siguiendo la teoría del género, que no existe ni lo masculino ni lo femenino. (153) Lo cual no deja de ser un sofisma. Y, a pesar de conceder tímidamente que la lengua puede vehicular algunos estereotipos de género contra los que hay que luchar, se niega a desacreditarla por entero, como hacen algunos cuando la tildan de “clasista”, “falócrata” o “patriarcal”, tal y como hizo Roland Barthes al afirmar, en su discurso de recepción en el Colegio de Francia, del año 1977, que la lengua es “fascista”. En su opinión, “el despropósito del lenguaje inclusivo” es peligrosamente armónico con el empobrecimiento generalizado del lenguaje, cuando la riqueza léxica es necesaria para afinar y precisar el propio pensamiento. Por todo ello, Onfray duda que lo que entendemos por escritura inclusiva “sirva a la causa de las mujeres, que merecen mucho más que esto.” (156)

5.- Sobre el descolonialismo

Tal y como ya hizo en *El orden libertario. La vida filosófica de Albert Camus* (2012), en este capítulo Onfray carga contra Sartre, a quien presenta como un colaboracionista reciclado, que en la tardía fecha de septiembre de 1944 habría dicho, en *Les Lettres françaises*: “Jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana”. Tras algunos otros golpes bajos de este tipo, el autor pasa a ocuparse del prefacio que Sartre redactó, en 1961, para *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon. Un prefacio atravesado por ese tipo de esencialismo maniqueo que, en su opinión, caracteriza la moralina, y que acaba justificando todo tipo de violencia.

Según la lectura de Onfray, el argumento tripartito de Sartre incluiría: (1) una tesis: la primera violencia es la de los colonos perversos, que habrían llegado a un lugar donde todo era bello y bueno, para destruirlo y robarlo todo; (2) una antítesis: tal y como afirma la vulgata marxista, el mundo invadido no conocía la violencia, ni las guerras tribales, sino que éstas, y los mitos y los rituales sagrados, no son más que un modo de sublimar y desviar la violencia que padece por parte del capitalismo y el imperialismo; (3) y una síntesis: la suma de la *violencia originaria* impuesta por los colonos en un mundo que ignoraba toda violencia y la de la *no-violencia* de los pueblos colonizados, que desvían la violencia contra ellos mismos bajo la forma de guerras tribales o refugiándose en el pensamiento mágico, da lugar a la *contra-violencia* de los pueblos que se liberan. (164-165)

Según Onfray, este es el argumento en virtud del cual Sartre (que se estaría inspirando en los *Cuadernos* en los que Marx y Engels habrían afirmado que la

violencia era la partera necesaria de la historia, y por lo tanto del progreso) justifica la violencia. (166) De ahí que Sartre llegue a afirmar, en *Actuel*, que “los revolucionarios de 1973 seguramente no mataron lo suficiente” y, en otro lugar, que “abatir a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, pues se suprime al mismo tiempo a un opresor y a un oprimido, quedando de ese modo un hombre muerto y un hombre libre.” (cit. en 167) Sartre, en cambio, habría criticado a Camus por haber denunciado el Gulag, en *El hombre rebelde*, de 1952. El de Sartre –dice Onfray– es un pacifismo selectivo, pues sólo le gusta la sangre cuando corre en nombre del marxismo-leninismo. Lo mismo sucede, continúa, con lo que respecta al nacionalismo. La violencia es lo peor cuando se trata del nacionalismo francés, y lo mejor cuando se trata del nacionalismo argelino. (167)

¿Y por qué? Porque, según él, en Sartre reina una pulsión nihilista que busca destruir los valores, la historia, y la civilización francesa y europea. ¿Y para qué? Para instituir un “indigenato”, para “volvemos indígenas”, lo cual exige “que nuestra tierra sea ocupada por los antiguos colonizados, y que nosotros muramos de hambre.” (cit. en 167) Según Onfray, Sartre se adelantó a lo que Renaud Camus llamó más tarde el “*Grand Remplacement*”. La única diferencia residiría en que aquél lo deseaba, mientras que éste lo teme, y lo ha erigido en el espantajo con el que la ultraderecha asusta a la Europa blanca.

Frente a Jean Paul Sartre, se erige Albert Camus, que también era argelino. Según Onfray, “nadie amó más a Argelia que Camus, quien hizo todo lo posible para evitar que se partiese”, si bien Argelia se sumó a la línea sartreana, que odia todo lo que representa Francia, y se entrega a su tropismo victimista, lo cual le impide “hacer la historia de este período *como adultos*.” (178) Porque, en todo lo que atañe a Argelia, dice Onfray, independientemente de si lo dice un argelino o un francés, la moralina domina siempre sobre la genealogía. Esto incluye también a la población de origen argelino que vive en Francia, y que “no ha sido educada en la Historia, sino alimentada por la propaganda difundida por las televisiones del Estado argelino (...), adoctrinadas por el poder del FLN” (179). De este modo, la Francia entregada a un autoodio de carácter nihilista incapaz de defender las cosas buenas que aún tiene que ofrecer, entrega a esos jóvenes de las *banlieus* a la *umma* planetaria, que tiene como objetivo destruir todo lo francés. (179) Sic.

A continuación, Onfray critica una obra como *Los blancos, los judíos y nosotros* (2016), de Houria Bouteldja, que fue portavoz del Partido de los Indígenas de la República, un partido que se define como antirracista y anticolonial, pero que, según su presentación, ha mostrado ideas homófobas, antisemitas, patriarcales y racistas. Para Onfray, dicho libro (que no he podido leer) es “un manifiesto fascista”, pues defiende de forma violenta una doctrina “antisemita, falócrata, misógina, homófoba y opuesta a la democracia”, a la que desecha en su totalidad por considerarla “colonialista e imperialista”. (180)

Para Onfray, este nuevo fascismo ha adoptado como proyecto la tesis del “Gran reemplazo”, de Renaud Camus, para el cual “la civilización judeocristiana está desapareciendo bajo el golpe de una inmigración masiva que tiende a

islamizar Europa.” (180) Onfray se queja de que esta idea haya sido totalmente prohibida por “el catecismo de lo políticamente correcto”, y al mismo tiempo pueda ser defendida por una persona, que afirma en su manifiesto estar “preparando el *Gran reemplazo*, el humano en lugar del blanco, el humano en lugar del negro”. (184) Si bien en esta cita en particular Bouteldja no parece estar afirmando lo mismo que Renaud Camus, sino exponiendo, de forma provocativa, un proyecto político de corte humanista.

A Onfray también le molesta que Bouteldja “invite a someter la historia a la ideología”, al afirmar que desea “reescribir la historia [sic], desnacionalizarla, desracializarla” (cit. en 185, el [sic] es de Onfray). En su opinión, esta nueva historia participa del esencialismo racista, pues considera que hay una raza blanca, perversa, y una raza negra, angélica, y considera que una persona “racializada” tiene “el derecho, y aun el deber de ser racista, por el simple hecho de que sus ancestros fueron víctimas de persecuciones racistas.” (186) Por otra parte, según la Bouteldja de Onfray, “en virtud de la teoría freudiana de la transmisión filogenética de los traumatismos, los sufrimientos vividos en 1492 seguirían produciendo efectos hoy en día.” (186)

Por si esto no fuese suficiente, continúa Onfray, Bouteldja “reactiva la noción musulmana de *dhimmitude*”, que hace referencia al “no-musulmán”, que, bajo un régimen de sharía, “se halla sometido a un cierto número de obligaciones, incluido el de pagar un impuesto de sumisión, que hacen de él un ciudadano de segunda categoría” (191); propone una “lectura descolonial del genocidio nazi”, que acaba derivando en una especie de “negacionismo tropical”, que afirma que el Holocausto resulta insignificante en comparación con los “genocidios tropicales” (191); rechaza el feminismo existencialista de una filósofa blanca como Beauvoir, para proponer “un nuevo feminismo antiblanco”, que afirma que sólo el patriarcado blanco es un problema, lo cual le llevaría a defender un feminismo patriarcal, misógino y falócrata (192); abomina de los homosexuales, porque el Corán dice que la homosexualidad es “una abominación” y “una perversión”, llegando a afirmar que “la complacencia blanca hacia el musulmán gay” se debe al miedo que los blancos sienten hacia “la temible e insolente virilidad islámica” (cit. en 193); y rechaza el laicismo, que ve como una impiedad colectiva fundamentada en “la razón blanca”, mientras que el Islam sería “una sabiduría totalmente razonable y asumible por todos”. (cit. en 193)

Onfray finaliza este capítulo con una defensa del papel que Francia cumplió en Argelia, y la sugerencia de que ninguno de los problemas que dicho país ha venido sufriendo desde el día de su independencia, el 18 de marzo de 1962, puede achacarse a la presencia francesa en dicho territorio. (170-174) En su opinión, resulta necesario oponer un *trabajo histórico* a las *versiones históricas*. Si bien no parece que él sea la persona más adecuada para hacerlo.

6. Sobre el islamo-izquierdismo

Puede que este capítulo sea el que le resulte más ajeno al lector peninsular. Aun así, resulta interesante ver cuáles son los términos del debate. Empieza Onfray cargando de nuevo contra Sartre por haber apoyado al ayatolá Jomeini, en 1978, erigiéndose así en padre de lo que aquél llama “islamo-izquierdismo”. Se le sumaría poco después Michel Foucault, en la serie de artículos que escribió ese mismo año para el *Corriere della sera*. Onfray concede que el régimen del Shah no era un modelo democrático, sino una tiranía con una policía política brutal, si bien –dice– uno de sus *bienes colaterales* era modernizar, secularizar e industrializar Irán. (207)

En todo caso, pensadores como Sartre o Foucault se precipitaron al considerar que, si el mal era el Shah, el bien eran los musulmanes chiitas, que lideraban la oposición al régimen. Así fue cómo Foucault, “fascinado por la pura negatividad, y sin plantearse qué podría venir después, tomó partido por el islam político.” (208) En sus artículos en el *Corriere della sera*, llegaría a afirmar que “el islam es la respuesta a la occidentalización del Irán por el Shah”; que “la modernización es un arcaísmo, y que por lo tanto la tradición es la verdadera modernidad”; que el Shah ha instituido “un régimen de ocupación” asimilable “a todos los regímenes coloniales”; y que “oponerse es *resistir*; puesto que el laicismo y la industrialización ya no son actuales”. (209)

Para Onfray, aquí se halla el origen del islamo-izquierdismo, que se opondrá al cristianismo conservador, y que, en su opinión, constituye uno de los núcleos ideológicos centrales de la izquierda actual en Francia. Una islamo-izquierda que habría mantenido “un silencio cómplice ante la *fatwa* lanzada contra Salman Rushdie, que habría defendido la poligamia en el territorio nacional, que habría promovido los derechos del hombre musulmán antes que los derechos de la Revolución francesa, y que habría exigido muestras de arrepentimiento total por la guerra de Algeria”. (213)

Onfray pone como ejemplo de este tipo de actitud un libro como *Qui est Charlie? Sociologie d'une crise religieuse* (2015), de Emmanuel Todd. Una obra que recogería todos los delirios del islamo-izquierdismo. Primero, el *esencialismo asimétrico*, que esencializa a discreción, pues esencializa a “los musulmanes” sólo cuando desea elogiarlos, y a los países europeos, sólo cuando desea criticarlos. Segundo, la crítica del laicismo, que no sería más que un arma de guerra disimulada para atacar a los musulmanes, y la puerta de entrada para un ateísmo que vendría siempre acompañado de nihilismo y degradación. Tercero, que el Islam no tiene nada que ver con el Corán cuando se trata de dar cuenta de todos aquellos versículos incómodos, que, a pesar de ser negados, tienen efectos muy reales. Cuarto, que la explosión de matrimonios mixtos es, en verdad, un triunfo del racismo, porque “el mestizaje apunta a la asimilación, que busca negar la diversidad en nombre de un neo-republicanismo al que cargan con todos los males: nacionalismo, neofacismo y extrema derecha.” Quinto, la crítica del “universalismo de los Ilustrados, que se dirige a los hombres y a las mujeres, sin distinción de color, de

religión, de fortuna o de condición”, y al que oponen otros universalismos, como el musulmán, que acaba presentándose como un comunitarismo de corte internacional. (223-225)

7.- Sobre el antifascismo

Según Onfray, “la disociación radical entre el significante y el significado es uno de los signos del nihilismo contemporáneo, pues, cuando lo que se dice no mantiene ya ninguna relación con la palabra que lo dice, entonces el lenguaje está muerto.” (241) La mayor parte de nuestras palabras se han convertido en conchas vacías que cada uno llena con el significado que más le conviene. Muchas de ellas son insultos que no se preocupan del verdadero significado al que están apelando. En la tradición nietzscheana, Onfray propone un enfoque genealógico: ¿Cómo hemos llegado hasta aquí?

En 1984, Orwell captó a la perfección la importancia que tiene, para todo régimen totalitario, la destrucción del lenguaje. Onfray habla de “una operación de desvitalización de las palabras, seguida de su reprogramación culpable”. (243) La desvitalización surge de una carencia educativa. Como en la escuela ya no se estudia bien la historia, todas esas palabras, huérfanas de referente, “flotan en el aire viciado como tantos otros significantes sin significado.” (243)

Y el de “fascismo” –dice- es uno de esos términos que debemos volver a pensar. Onfray empieza recordándonos que Benito Mussolini, que fue el creador del concepto y del término “fascismo”, empezó su trayectoria política a la izquierda. Y también Hitler, quien habría propuesto un proyecto inicialmente “socialista”. Y también el fascismo francés, que incorporó a muchos activistas de izquierda, como Jacques Doriot, Drieu de la Rochelle o Lucien Rebatet. Por esta razón, Onfray considera necesario pensar los rasgos fundamentales del fascismo, que, en su opinión, compartirían la extrema derecha y la extrema izquierda. (246) Y, para hacerlo, toma como base el libro *Escombros. Memorias de un fascista* (1976), de Lucien Rebatet, uno de los principales fascistas franceses. Sus conclusiones son las siguientes:

Primero, el fascismo es un revolucionarismo “que no debe confundirse con el conservadurismo, que es la voluntad de cambiar lo menos posible la tradición, o con el pensamiento reaccionario, que querría restaurar un orden antiguo, perdido.” (246) El fascista Lucien Rebatet rechazaba a Pétain por ser demasiado conservador y católico, y a Maurras, por ser un reaccionario monárquico. (246) Y aunque el fascismo detesta el ideal de la Ilustración y la Revolución, no duda en hacer el elogio del jacobinismo. “El fascismo ama a Marat, a Saint-Just y a Robespierre... igual que Lenin.” (247) Dice.

Segundo, el fascismo es un belicismo que rechaza el juego democrático, y apuesta por el liderazgo carismático, la violencia y la toma del poder por medios ilegales, pues considera que las elecciones están siempre dominadas por los judíos, los comunistas, los socialistas los radicales o los francmasones... Siempre

“sospechosos de defender sus propios intereses por encima de los de Francia.” (247) Resulta curioso que se olvide en este punto de aquellos que también desconfían, como él, de los islamo-izquierdistas, de los posmodernos, de las feministas estructuralistas...

Tercero, el fascismo es un cesarismo que odia al pueblo, al que ve “como un montón de alcohólicos, de cretinos, de embrutecidos, de mugrientos y de incultos”; como una masa, en fin, que sólo puede ser informada y dirigida por un líder carismático. (250) Por eso Lucien Rebatet defiende “el partido único, que debe absorber y regularizar la vida política del país” mediante “el poder autoritario, el único natural”, que debe sustituir “al poder incierto y malévolamente surgido de unas elecciones perpetuamente manipuladas” (cit. en 251). Para ello deben suprimirse los partidos políticos y los sindicatos, dejando lugar al partido único, entendido como “la cámara de resonancia de la voluntad del dictador que, cuando habla, dicta el derecho, formula la ley e indica la dirección a seguir.” (251)

Cuarto, el fascismo es un optimismo, porque, aunque estima que el hombre es naturalmente malo, en lo que se distingue de Rousseau y del ideal de la Revolución, a los que aborrece, considera que la acción ordenadora del líder puede volverlo bueno. (251) Al parecer, Mussolini adoptó el maquiavelismo como la base de su antropología. El pesimismo antropológico le habría allanado el camino a la idea de que la única forma de consolidar una sociedad es la fórmula romana de la dictadura. (252) Por esta razón, Rebatet opone “el nacionalsocialismo, o el fascismo, que es el advenimiento del verdadero socialismo de los constructores (...) al socialismo anárquico y utópico de los judíos.” (cit. en 252)

Quinto, el fascismo es un posthumanismo que trabaja en la construcción de un hombre nuevo. Esto supone la negación del principio humanista de que el ser humano es esencialmente el mismo en todas las épocas y en todos los lugares. El intento de abolir la condición humana dará lugar a sociedades bestiales, porque, como dice Pascal, “*qui veut faire l'ange, fait la bête*”. Por eso el fascismo es también un antihumanismo, pues ese hombre nuevo “se confiesa cruel y no embarazado por la moral” (257). Para Onfray, Rebatet encarna al “hombre nuevo”: “sin pathos, sin pasión, sin emoción, sin empatía, sin humanidad y sin bondad, y también sin memoria”. (258) Gracias a lo cual puede permitirse acabar sus memorias afirmando, sin sonrojo: “No le he hecho daño nunca a nadie.” (cit. en 258)

Sexto, el fascismo es un higienismo, obsesionado con la salud, la limpieza y la pureza. En *Escombros*, Rebatet describe a los franceses como “bestias, puercos, sucios, abúlicos, gordos, alcohólicos, groseros, vulgares y borrachos”; es un pueblo “ocioso, vago, interesado solamente en el juego, cobarde y chanchullero”; es, en fin, el pueblo de los bares, del vino rojo, del salchichón, de la baraja, de las vacaciones y de los campings. (253) Y ante este tipo de gente sólo cabe la mano dura de aquellos que tienen la fuerza, la salud y la voluntad suficiente como para tratar de hacer algo que valga la pena.

Séptimo, el fascismo es un racismo, y antes de nada, un antisemitismo, pues endilga a los judíos todos los vicios y todas las impurezas imaginables, a la vez que presenta a los arios, no tan vitales ni inteligentes en este aspecto, como sus perpetuas víctimas. Pero ese antisemitismo tiende luego a ampliarse hasta incluir también a gitanos, a árabes y a negros, que son siempre vistos como elementos externos e impuros que amenazan la integridad de la nación. El fascismo también es, pues, una xenofobia.

Y octavo, el fascismo es un virilismo que ama la mística del cuartel como modelo social. Para Lucien Rebatet, las marchas de los soldados, el ejercicio, los entrenamientos de tiro, la comida frugal, el compañerismo, el orden, la disciplina, la voluntad y el sacrificio se oponen a “la horda democrática”, concebida como “un rebaño informe y decadente”. (cit. en 256) Por supuesto, el fascismo es también machista, o falocéntrico, pues se entrega a una “celebración de la virilidad”, que suele reforzarse “con un profundo desprecio hacia las mujeres, reducidas a su útero”, si bien “no es incompatible con una cierta fascinación por una homosexualidad de tipo espartano.” (256)

Dicho esto, Onfray se pregunta cuál es el fascismo actual. Y su respuesta, como cabía esperar, no es demasiado clara, si bien parece apuntar al neoliberalismo, que, encarnado en las GAFAM (acrónimo de Google, Amazon, Facebook, Apple y Microsoft), encierra el proyecto de una sociedad alternativa a la de la civilización judeocristiana de marras, en la que el ser humano, desnaturalizado, virtualizado, producible, reparable, remontable, comprable, vendible y negociable, se ha visto deshumanizado. A este proyecto lo llama transhumanismo neoliberal. (259)

Según Onfray, detrás de este transhumanismo se hallaría la posmodernidad, con su “irracionalismo, deconstructivismo, descolonialismo, indigenismo y teoría del género.” (256) Y pone como ejemplo a Foucault, quien anunció la muerte del hombre en *Las palabras y las cosas*. Si bien concede que lo que hizo fue jugar con la ambigüedad del término “hombre”, porque “de lo que hablaba era del *concepto de hombre*, de la *figura conceptual*, de la *noción*, del *significado* que se había construido en los dos o tres siglos anteriores, para colocarlo, como una verdad absoluta, bajo el significante en juego.” (259) Se trataba, en suma, de acabar con el modo que tenía la modernidad de concebir al “hombre”. Con todo, “desbordado por sus turiferarios, que lo leyeron literalmente, Foucault acabó convirtiéndose en un precursor involuntario de un asesinato real”, pues “hoy se busca acabar con el hombre natural en provecho de un *hombre nuevo*”. (259)

Tras este excursus sobre el fascismo neoliberal, entendido como un transhumanismo, Onfray vuelve a afirmar que, aunque “el fascismo pasa por ser exclusivamente una ideología de extrema derecha”, también existe un fascismo de extrema izquierda que él considera (para nuestra sorpresa) dominante. (261) El proyecto de este “fascismo progresista” se caracterizaría por “la producción de un hombre nuevo, la fascinación por la revolución, el europeísmo como horizonte geopolítico imperialista, el odio por la democracia y el racismo esencialista.” (263)

En todo caso, para Onfray, este neofascismo de “izquierdas” no constituye una verdadera izquierda, sino una “falsa izquierda verdaderamente fascista”. (264)

8.- La desresponsabilización

Según Onfray, Freud atacó la idea del libre albedrío, de la que se deriva la idea de responsabilidad, que es, a su vez, la base de todo el dispositivo moral y jurídico occidental. Freud había leído a Spinoza, a Schopenhauer y a Nietzsche, que, herederos de la tradición estoica, que afirmaba que sólo existía el *fatum*, destruyeron la teoría cristiana del libre albedrío en nombre del *conatus*, de la voluntad y de la voluntad de poder. (276) Pero, continúa Onfray, si no somos libres, no somos responsables, y entonces la sociedad no puede funcionar. Aun así, “Freud desarrolló una teoría radical de la irresponsabilidad.” (277) Uno se siente tentado de exclamar: “¡Qué irresponsabilidad!”

En *Una dificultad del psicoanálisis* (1917), Freud sostiene que la civilización occidental ha sufrido tres heridas narcisistas. La primera fue infligida por Copérnico, cuyo heliocentrismo le mostró que la tierra no se hallaba en el centro del universo. La segunda, por Darwin, cuya teoría evolucionista le convenció de que el hombre no se halla en el centro de la naturaleza, sino que, procedente del simio, no es más que una de sus múltiples especies. Y la tercera herida fue infligida por el propio Freud, cuya teoría psicoanalítica “demuestra, o al menos eso es lo que él cree, que la conciencia no se halla en el centro del hombre, pues se halla dirigido por el inconsciente.” En resumen, el mundo es infinito, y el hombre vaga en él convertido en un simple animal, que, además, es guiado por sus impulsos, como cualquier otro animal. (277) Pero ¿qué es ese inconsciente que, según Freud, “no se halla en ninguna parte, desde un punto de vista fisiológico, sino en todas partes, desde un punto de vista metapsicológico”? (278)

Cabe señalar que, a pesar de su negación del libre albedrío, Freud deseaba un régimen sociopolítico fuerte, capaz de contener las manifestaciones pulsionales, que deberían ser reconvertidas mediante la sublimación, tal y como defiende en *El malestar en la civilización*, *El porvenir de una ilusión* y *¿Por qué la guerra?* En cambio, el freudismo de André Gide y André Breton, y el freudo-marxismo sesentayochista de Marcuse (*Eros y civilización*, *El hombre unidimensional*, *Razon y revolución*), o Deleuze y Guattari (*Mil mesetas*, *El antiedipo*), lo que buscarán es liberar esas pulsiones, esos instintos, a la vez que afirmarán que, ya que el individuo es la víctima, y la sociedad capitalista, la culpable, es a la sociedad capitalista a la que se debe castigar. (283)

Por su parte, en *Vigilar y castigar*, Foucault hará una genealogía del sistema carcelario, según la cual, como el castigo físico visible podía enseñarle al pueblo que él también podía actuar del mismo modo con los tiranos, a lo largo del siglo XIX, se trató de ocultarlo, que no eliminarlo, con el fin de afianzar el poder. En virtud de este proceso, el castigo público dio lugar “a una invisibilidad de la pena, que hunde al pueblo en la ignorancia acerca de las nuevas modalidades de este

tipo inédito de castigo.” (284) Según Foucault, este nuevo dispositivo carcelario fue extendido a las fábricas, a los hospitales, a las casernas y a las escuelas, de modo que la prisión no se halla solamente en la prisión, sino en todas las partes de la sociedad. De este modo, el fascismo antiguo, con todos esos cascos, armas y botas que lo hacían visible, fue reemplazado por microfascismos, invisibles, pero muy eficientes, bajo la forma de dispositivos de vigilancia perpetua y generalizada, siendo el panóptico de Bentham el arquetipo de esta “gubernamentalidad posmoderna”, en la que “pocas personas vigilan a un máximo de personas controlándolas.” (284) De ahí la necesidad, según los seguidores de Foucault, de que surja un nuevo antifascismo, cuya tarea no debe ser ya resistir al fascismo *molar*, con una resistencia armada, sino resistir al fascismo *molecular*, con luchas separadas que deben converger, tal y como postula el interseccionalismo contemporáneo de las luchas racialistas, indigenistas, neofeministas, de género, etc. (284)

Onfray critica que, para Foucault, el poder disciplinario esté relacionado solamente con el capitalismo, como si no hubiese leído el *Archipiélago Gulag*, de Solzhenitsyn, que había aparecido ya en 1973. Pero lo realmente importante para Onfray es que, según esta ideología, el presunto delincuente no es considerado un presunto culpable, sino sólo la víctima de una sociedad de control activada por el capitalismo. (285) Lo que le inquieta, en fin, es el debilitamiento de la idea de libertad y de responsabilidad, que habría acabado produciendo una inversión de los valores, según la cual el culpable es la víctima, la víctima es el culpable, y la sociedad, la única responsable. Todo lo cual habría desorientado a la izquierda, abocándola a un cierto nihilismo, ya que “la ley y el derecho signan la salida del estado de naturaleza, que es el de la guerra de todos contra todos”. (290)

9.- Sobre la *criollización*

En este capítulo, Onfray critica el concepto de “criollización” propuesto por el poeta francés de origen martiniqueño Édouard Glissant. En su *Introducción a una poética de lo diverso* (1996), Glissant habría propuesto, inspirándose en *Mil mesetas*, de Deleuze y Guattari, “una revolución para abolir la civilización judeocristiana territorializada, con el fin de reemplazarla por una civilización criollizada mundial.” (298-299) Para Glissant, la civilización judeocristiana es blanca, colonizadora, opresora, monoteísta, unificadora, y centrada en el Mediterráneo; mientras que la civilización criollizada es, o debe ser, mestiza, libre y plural, bajo el modelo del mar Caribe, que concibe como un mar de tránsito, de confusión y de intercambio.

Según Onfray, “Glissant toma de Deleuze la oposición –muy occidental y muy blanca pues- entre raíz y rizoma.” (299) Porque, en su opinión, la civilización judeocristiana es radicular, mientras que la criollizada es rizomática. La primera supondría una filiación, un atavismo, un origen, un linaje, y desprecia todo lo que se aparta de ella. La segunda sería compuesta, diversa, múltiple y sin centro. Todo lo cual a Onfray le parece “una eterna variación sobre el mito del buen salvaje”.

(300) Todo lo cual parece una variación francesa del arielismo latinoamericano, iniciado por José Enrique Rodó, en su *Ariel*, de 1900.

En su *Tratado del Todo-Mundo* (1997), Glissant dirá que las medusas representan a los individuos que flotan sin patria, sin manada, dejándose llevar por las corrientes en el nuevo mundo criollizado. (302) Un mundo que presenta como una intuición poética, casi como una ensoñación. Y Onfray le responderá que a “un programa político que tiene como objetivo crear una civilización planetaria, se le puede exigir epistemológicamente algo más que ser una mera ensoñación, imaginación o utopía.” (302)

Por otra parte, Glissant presenta a Brasil como el país donde la criollización se ha producido con mayor éxito, mientras que ve en el Japón la vía opuesta, centrada en defender una identidad cerrada, aun al precio de limitarla o recortarla, como sucedería con el jardín zen, el ikebana o el haikú. (!) Todo lo cual sublevará a Onfray, que no puede aceptar como un paraíso un lugar en el que domina la violencia, la miseria, la inseguridad y la prostitución, ni tampoco este tipo de psicologías nacionales, heredadas directamente del peor romanticismo. Y eso que él mismo echó mano de ellas en el primer capítulo de este mismo libro.

10.- Sobre el arte contemporáneo

Según Onfray, no entendemos el arte primitivo, porque no conocemos sus códigos. Pero eso no quiere decir que no diga nada. De igual forma que si alguien nos hablase en una lengua que no logramos entender, eso no significa que no esté diciendo algo. Lo mismo sucede, continúa, con todas las etapas de la historia del arte. Y por eso no debemos precipitarnos a rechazar aquel arte que no entendemos, y en particular el arte contemporáneo. Por otra parte, el arte no busca producir *belleza*, sino *sentido*. “Son los teóricos del arte los que inventaron la categoría de lo Bello, si bien, cuando los hombres prehistóricos pintaban animales o negativos de manos en las paredes de sus grutas, no se proponían pintar un bello bisonte, sino otra cosa, que hoy día se resiste a nuestra interpretación, porque carecemos del código que nos permite comprenderlo”. (311)

Por eso hablar de “Belleza” en arte “es profesar un idealismo radical, al modo de los discípulos de Platón”, para el que existían dos mundos: el verdadero, el de las ideas puras, y el falso, aquel en el que vivimos. En una inversión enloquecida, Platón consideró que justamente aquello que podemos percibir con los sentidos es lo que no existe. Esta inversión de los valores hace “que *lo que es*, esto es, *lo real*, no sea, mientras que *lo que no es*, esto es, *las Ideas*, sea.” (315) Desde esta perspectiva, cuanto menos participe la obra de arte de la idea –realmente inexistente- de la Belleza, menos bella será. Este dualismo, transido de odio hacia la realidad, fue adoptado por el judeocristianismo (que más arriba defendía), llegándose a hacer dominante en todo Occidente. Por eso “la estética es platónica, hasta Hegel incluido.” (316)

Nietzsche será uno de los primeros en abominar de la estética idealista. Negará la existencia de las ideas puras del mundo inteligible platónico; rechazará el reciclaje de esas Ideas realizado por Kant en su *Crítica del juicio*; y descreerá del Espíritu que, según afirma Hegel en su *Estética*, se encarna en la historia. No existe, pues, ni lo Bello, ni lo Verdadero, ni el Bien, sino sólo el curso inevitable de *todo lo que es*, que puede reducirse a una única fuerza que lo trasciende todo: la voluntad de poder. (316)

Será Marcel Duchamp quien llevará a cabo el proyecto artístico nietzscheano. El *anartista*, como el mismo Duchamp se definió, en su *Vida de artista*, es un proyecto que busca combinar al artista y al anarquista, bajo el signo de dos filósofos radicales: Max Stirner, autor de *El único y su propiedad*, y Friedrich Nietzsche, del que sabemos, por su amigo Franz Overbeck, que había leído con pasión a Stirner, si bien nunca lo confesó públicamente.

La Revolución *anartista* de Duchamp propugna, en primer lugar, que “*si Dios ha muerto, lo Bello también ha muerto*”, de modo que “la obra de arte no tiene nada que ver con una hipotética Belleza, de corte platónico, sino que es el producto de una voluntad de poder que transformaría al artista en instrumento de esta potencia.” (317-318) Onfray presenta el *ready-made* como un ejemplo del poder creativo de la voluntad. ¿Por qué? Porque el *ready-made* consiste en la transformación de un objeto trivial y banal en una obra de arte, sin recurrir a ningún tipo de modificación material, sino, simplemente, por la mera voluntad del artista.

A continuación, Onfray ofrece un excelente ejemplo de la fuerza creadora de la mera voluntad del artista. En cierta ocasión, Duchamp le pagó a su dentista con un falso cheque (una enorme hoja de papel en la que se evocaba el aval de un banco inexistente), que el mismo Duchamp le volvió a comprar, quince años más tarde, con el objetivo de incluirlo en su colección personal. La cuestión es que ese falso cheque se convirtió en un verdadero cheque en el mismo momento en el que el que lo emitió obtuvo el asentimiento del que lo recibió. Según esta lógica *fiduciaria* (dice Onfray haciendo referencia a la etimología del término, ‘que se basa en la fe’), el que tiene fe crea el objeto en el que tiene fe, y al hacerlo, crea también su valor. (320)

En segundo lugar, “*la Verdad una y única deja lugar al perspectivismo*”. El hecho de que “*lo que es no sea más que el producto de una suma de perspectivas*” daría lugar a un cierto relativismo epistemológico, lo cual no significa que la verdad no exista, sino que debe definirse en otros términos”. (318) El cubismo expresaría esta revolución perspectivista. Los retratos de Picasso no abolen la verdad de un retrato de Velázquez, sino que proponen otras formas de figurar la verdad de un ser, entendida como una suma de perspectivas. (318)

En tercer lugar, “*los soportes clásicos de la obra de arte deben ser ampliados*”. (318) Ya no se utilizará sólo el bronce, el mármol o el oro, que son materiales compactos, sólidos y duraderos, lo cual los hacía más armónicos con la pretensión

universal y eterna de las Ideas, sino cualquier tipo de material, más humilde, más modesto, más real. Y pone como ejemplo el “*Élevage de poussière*”, o “Ganadería del polvo”, de Man Ray. Un conjunto de fotografías de todas aquellas motas de polvo que se fueron depositando durante meses sobre una placa de vidrio. Más aún, “la vida misma también puede ser material a informar por el arte.” (319) Recordemos a Montaigne, cuando afirmaba: “No he hecho yo más a mi libro, de lo que mi libro me ha hecho a mí.” Desde esta perspectiva, la obra de arte queda desplazada del centro de la actividad artística. Ya no es el objeto final, sino un bien colateral, surgido de un proceso que busca la conformación artística de la propia existencia, individual y colectiva.

En cuarto lugar, “*el que mira es el que crea el cuadro*”, porque la obra no se convierte realmente en una obra hasta que el que la mira acepta que se trata realmente de una obra de arte. El arte es, pues, una cuestión de belleza. No tiene nada que ver con la Belleza, sino que reposa por entero en el crédito que le damos. (320)

Esta es la revolución de Duchamp, quien “se apoyó sobre la muerte del arte para superar el arte y darle una nueva vida.” (324) Sin embargo, algunos de los principios de su revolución artística se han visto exagerados, malversados y mercantilizados. Para empezar, la importancia que Duchamp le dio al proceso artístico, que llega a interesarle más que la obra misma, ha acabado dando lugar a “una de las plagas del arte contemporáneo: la prioridad dada al discurso, a la retórica, a la verborrea, a la sofística sobre el objeto mismo”. (323)

Además, la idea de que “es el que mira el que crea la obra” ha dado lugar a un cierto *impass* intelectual, ya que “ya no hay miradas educadas, por la sencilla razón de que apenas quedan lugares en los que se enseñe a apreciar el arte”. (325)

También se ha producido una “instrumentalización del escándalo.” (325) Las obras de arte más “subversivas” se exponen ahora en los lugares más institucionales, y son compradas por aquellos que hacen que el mundo sea como es (nuevos ricos, sátrapas del petrodólar, líderes del neoliberalismo, mafiosos planetarios), con la complicidad de los galeristas mundializados. Y pone como ejemplo a Dakis Joannou, uno de los mayores coleccionistas del mundo, que compra “lo que sea”, porque “luego puede hacer revalorizar sus compras haciéndolas validar por instituciones estatales que funcionan con dinero público, pero en las que él mismo actúa como prescriptor, siempre con la ayuda de una prensa servil, y escapando del fisco”. (325-328)

Según Onfray, no debemos rechazar todo el arte contemporáneo, sino sólo este arte mercantilizado e ideologizado, que es utilizado por todas estas personas “para difundir su visión globalizadora y capitalista del mundo.” (329) Su intención sería “favorecer el advenimiento de la civilización poscristiana, que, a través de la mercantilización de todo, y muy especialmente de las vidas de los más modestos, busca propiciar el gobierno planetario de una élite deseosa de fundar una civilización transhumanista.” (329) Igual que el arte cristiano sirvió para la consolidación

del imperio cristiano cesaro-papista, este arte ideológico fomentaría a “los artistas de lo políticamente correcto, que se presentan como rebeldes y subversivos, cuando no son más que funcionarios subvencionados por los actores del Estado profundo.” (329) Por todo ello, concluye Onfray, “debemos trabajar en la creación de un juicio del gusto que nos permita separar el buen grano artístico de la paja propagandística.” (333)

11.- Sobre el ecologismo

El término “ecología” fue acuñado en 1866 por el biólogo y filósofo alemán Ernst Haeckel. Según Onfray, en un principio la ecología fue concebida como una disciplina puramente científica, cuyo objetivo era estudiar los medios en los que viven y se reproducen los seres vivos. No será hasta el siglo XX que ésta se politice, como consecuencia de los efectos devastadores que la técnica empezó a tener sobre la naturaleza.

Según nuestro autor, el núcleo conceptual de la ecología política es más alemán que francés, al basarse en la obra de tres pensadores alemanes: *La obsolescencia del hombre* (1956), de Güther Anders; *La bomba atómica y el porvenir del hombre* (1963), de Karl Jaspers; y por *El principio de responsabilidad. Una ética para la civilización tecnológica* (1979), de Hans Jonas. Los seguirán, a rebufo, autores franceses como Félix Guattari, Michel Serres, Luc Ferry o Pascal Bruckner.

A continuación, Onfray se ocupa de *El principio de responsabilidad* (1979), de Hans Jonas, al que presenta como el catecismo del ecologismo. Según este discípulo de Heidegger, de pensamiento conservador, convencido de que Dios creó el mundo, y que contaba con 70 años cuando escribió dicho libro, el proyecto moderno de Descartes y Bacon, cuyo objetivo era dominar la naturaleza, se ha revelado catastrófico. En su opinión, el capitalismo y el comunismo, no sólo no se han preocupado por el cuidado del planeta, sino que han acelerado su destrucción con su ideología productivista.

Así que sólo una nueva ética puede detener esa carrera hacia el abismo. Por todo ello, Jonas considera necesario hallar una “nueva ascesis” para salvar el planeta. Dicha ascesis consistirá en una “heurística del miedo” (“heurística” significaría ‘lo que sirve para descubrir’), que, en opinión de Onfray, se reduce en meter miedo en lugar de *invitar a pensar*. Jonas renuncia a razonar, a reflexionar, a analizar, a instruir, a demostrar, a persuadir, a convencer... y apuesta por asustar, por emocionar, por inquietar, por aterrorizar. El método que Jonas le propone al ecologismo será, pues, el emocionalismo. Lo cual –dice Onfray– es “un curioso método para un filósofo.” (338) Parece olvidar nuestro autor que él también ha activado en sus últimos libros una heurística del miedo, si no ecológico, sí cultural y civilizatorio.

Jonas también apela al sentimiento de responsabilidad con los hijos. Considera que el mero ser de los hijos obliga a los padres a hacer todo lo posible por garantizar su subsistencia. Si bien a Onfray esto le parece más un deseo que una

realidad. Por si esto no fuese suficiente, continúa el filósofo francés, Jonas se desliza del padre de familia al jefe del estado, y “dice que el padre es a la familia lo que el jefe al estado, y que ambos son responsables de la familia y del pueblo, pues están obligados por el principio de responsabilidad”; y, como vivimos “en una situación apocalíptica, esto es, en la inminencia de una catástrofe universal”, Jonas propone “la suprema obligación de la conservación”. (cit. en 340)

Según Onfray, Jonas no es un demócrata, pues rechaza la discusión y la deliberación, que considera formas de procrastinación que impiden enfrentarse a los problemas realmente urgentes. (339) Jonas critica a los gobiernos representativos y democráticos, cuyos políticos no se preocupan del futuro del planeta, sino de cómo han de mantenerse en el poder. La socialdemocracia, impedida por el perpetuo juego demagógico de las elecciones y las reelecciones, no sería capaz de encarar la política a largo plazo exigida para detener el saqueo de la naturaleza.” (337)

Además, para Jonas, “el ecologismo es un conservacionismo”. (cit. en 340) Por eso no cree en la religión moderna del progreso, de la utopía, del mesianismo y del marxismo, y propone una política decrecentista, consistente en rebajar el confort, producir menos, renunciar a cierta prosperidad, acabar con el hedonismo consumista y el individualismo capitalista... Para ello resulta necesaria “una tiranía benévola”, más allá de la izquierda o de la derecha, pues “sólo una élite puede ética e intelectualmente asumir la responsabilidad del futuro”. (cit. en 343) Según Onfray, Jonas trata de disimular este elogio de la dictadura disfrazándolo de kantismo: “Actúa de tal forma que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana sobre la tierra.” (cit. en 342)

Porque, y a pesar de que el *Archipiélago Gulag* se publicó seis años antes, en 1973, Jonas considera que, “desde el punto de vista de la técnica del *poder*, la URSS parece mejor preparada para realizar nuestros objetivos inconfortables que el complejo capitalista-democrático-liberal”. (cit. en 341) Sólo la URSS está en condiciones de imponer las políticas impopulares que se necesitan para salvar el planeta. También le gusta que sea un régimen que haya impuesto una ascética frugalidad a su pueblo, que no se regodea en el hedonismo capitalista y consumista. Si bien unos años más tarde Jonas se desencantará del marxismo.

En los años 80, los socialdemócratas alemanes erigieron *El principio de responsabilidad* en su libro de referencia. Según Onfray, como se trata de un libro oscuro, las interpretaciones divergen. De lo que no cabe duda –dice Onfray– es de que “Jonas está contra la eutanasia, contra la contracepción, contra el aborto, contra las huelgas, contra la reducción del tiempo del trabajo, contra la civilización de los placeres, contra el libertismo sexual...” Y aun así la izquierda ha hecho de él un verdadero gurú ideológico. (343)

Veinte años antes, Günther Anders se había enfrentado a esos mismos retos ecológicos en *La obsolescencia del hombre* (1956), que Onfray llega a considerar como “el libro más importante del siglo XX.” (346) En él, Anders rechaza las

armas atómicas que amenazan con destruir el planeta, si bien reivindica claramente el uso de la violencia, como un medio para acabar con ellas, pues las manifestaciones, los ayunos, los conciertos y las protestas no sirven para nada. Resulta, pues, necesario “actuar de verdad para retrasar el fin del mundo” (346). En *¿Una contestación no violenta es aún posible?*, de 1987, Anders llega a afirmar que no hay alternativa, que aquellos que rechazan acabar con la energía atómica (de uso pacífico o bélico) “van a tener que considerarse desde este momento como nuestra diana.” (cit. en 347)

Todo ello prueba, según Onfray, que la “heurística del miedo” de Jonas ha acabado convirtiéndose en el *cogito* posmoderno. No se piensa, no se reflexiona, no se argumenta. Sólo se asusta o se ataca. No se le habla al cerebro, sino a las vísceras. El calentamiento climático, dice Onfray, es indiscutible. Pero deberíamos pensarlo a largo término. En su *Historia del clima desde el año mil*, Emmanuel Le Roy Ladurie muestra que, a lo largo del último milenio, se han producido enfriamientos y calentamientos climáticos sin razones conocidas. “Cierto que el hombre tiene su parte de responsabilidad en ese calentamiento, que conocemos y constatamos, pero ¿cuál? ¿podemos cuantificarla? ¿es mayoritaria o minoritaria?” (350)

Según Onfray, interesa cargar a los hombres con toda la responsabilidad, con el objetivo de abrumarlos con un remordimiento y un arrepentimiento judeo-cristianos, que propiciaría un esfuerzo de salvación de aires religiosos, consistente en implementar un consumismo eco-responsable, que ha de convertirnos en los buenos soldados del capitalismo verde, cuando muchas de sus soluciones acaban siendo contraproducentes, como es el caso de los coches eléctricos, que no polucionan el aire, pero sí la tierra, pues sus baterías gastadas son altamente contaminantes. (351-352)

Para Onfray, el decrecimiento es “una ética exigente por la cual tengo la más alta consideración cuando se presenta como una forma individual de llevar una vida filosófica”; pero –se pregunta– “¿podemos hacer de ella un proyecto de sociedad? ¿podemos decir a países que quieren salir de la miseria que renuncien a nuestra propia sociedad de consumo?” (352) En su opinión, Greta Thunberg encarna la fecundidad mediática de la heurística del miedo, de Hans Jonas. Y pone como ejemplo el discurso que pronunció ante la ONU, que fue un condensado de su método: emocionalismo, terribilismo, invocación patética de los niños, presión militante contra los procedimientos democráticos... Y vuelve a citar la Biblia: “¡Ay de la nación que tiene por rey a un niño.” (Eclesiastés 16, 10)

Pero ¿por qué la ecología científica se ha convertido en el ecologismo ideológico? (356) Según Onfray, la renuncia de Mitterrand al socialismo, en marzo de 1983, en aras de un liberalismo productivista, la caída del muro de Berlín, en 1989, y el hundimiento del bloque soviético, en 1991, desorientaron a los intelectuales de izquierda, que desde entonces siempre andan en busca de una causa que abrazar, para gozar de buena conciencia, a la vez que gozan cotidianamente de los beneficios del capitalismo. (357)

Pero el ecologismo no sólo serviría como un blanqueador de conciencias, dice Onfray, sino también como “el caballo de Troya del capitalismo postmarxista”, pues sirve para difundir la idea de que, como los desastres ecológicos afectan a todo el planeta, es tiempo de acabar con los pueblos y las naciones, con los países y los Estados, siempre en provecho de un gobierno planetario que se presenta como la salvaguarda de la humanidad y de la Tierra. (358) Pero el objetivo es solamente el imperio universal. Bajo el disfraz de los buenos sentimientos, lo que realmente progresa es la idea de que es necesario un gobierno mundial, purificado del mal ecocida, una tiranía benévola, un eco-fascismo que nos salve del apocalipsis. (358)

Como dicen en Valencia: “*mare meud*”.

12.- El antiespecismo

Aunque la idea ya existía, al menos, desde la “Apología de Raimundo Sabunde” de Montaigne, el *Testamento* de Meslier o la *Deontología* de Bentham, el antiespecismo no se articulará como una ideología hasta fechas muy recientes. Se la debemos, de hecho, al psicólogo británico Richard D. Ryder, que la formuló en un texto de 1870 en el que criticaba los experimentos con animales en los laboratorios. Su intuición fundamental parece proceder de Darwin, quien consideraba que no existían diferencias esenciales entre los hombres y los animales, pues lo que media entre ambos es un continuo. Desde esta perspectiva, la discriminación por especie sería equivalente a la discriminación por raza o por sexo.

Será Peter Singer quien recoja el testigo de Ryder, en *La liberación animal*, de 1993. En dicho libro se defiende la necesidad de romper con el esquema judeo-cristiano, que propugnó la idea de que el hombre se halla por encima de la naturaleza, y tiene por lo tanto del derecho, cuando no el deber, de explotarla. “El antiespecismo es, pues, un arma de guerra contra el cristianismo. Es incluso un paganismo, si no una mezcla de animismo y de totemismo.” (363) Singer también propugna la igualdad total entre hombres y animales. Para él, la tiranía de los hombres sobre los animales es análoga a la que los europeos blancos realizaron sobre otras razas. Eso implica defender la igualdad en todo de hombres y animales. Pero, se pregunta Onfray, ¿realmente es lo mismo matar a un esclavo negro que a un pollo en un matadero, tal y como afirma Charles Patterson, profesor de la universidad de Columbia, en *Un eterno Treblinka?* (364)

Peter Singer propondrá una moral utilitarista. Debemos tener en cuenta que la filosofía europea presenta numerosas diferencias con la anglosajona. La primera, dice Onfray, se halla dominada por el idealismo alemán, surgido del idealismo griego, en general, y de Platón, en particular. El dominio de la filosofía alemana (el criticismo kantiano, el idealismo hegeliano, el batiburrillo freudiano, las humaredas fenomenológicas husserlianas, Heidegger...) acompaña la posición llamada “deontológica”, en virtud de la cual existe un Bien y un Mal, con mayúsculas, que proceden de lo ideal, de lo absoluto, de lo trascendental o de lo noumenal.

(365) Así, para Kant, mentir es siempre un mal, con independencia de las circunstancias. “No debemos, pues, basar el bien y el mal sobre un juicio personal, que haría del hombre la medida de todas las cosas; es la ley moral la que manda, y siempre hay que obedecerla. Este es el *impass* de la opción deontológica”, que Onfray llama también “greco-germánica”. (366)

Frente a ella se encuentra la opción angloamericana, llamada “utilitarista” o “consecuencialista”. Es la de Peter Singer. No existe un Bien ideal opuesto a un Mal ideal, sino lo bueno relativo opuesto a lo malo relativo, definidos siempre en función de las consecuencias del acto realizado: “sólo la utilidad o las consecuencias determinan la moralidad de un acto, de una palabra, de un gesto, de una acción.” (367) No existe el Bien con mayúsculas, sino lo bueno, entendido como lo que ayuda a realizar este proyecto. Y tampoco existe el Mal con mayúsculas, sino lo malo entendido como aquello que lo obstaculiza. Así, por retomar el ejemplo de Kant, resulta legítimo, para salvar la vida de un hombre, mentir, e incluso matar, cosas que parecían absolutamente malas desde el punto de vista deontológico. Este sería el otro lado del *impass* al que Onfray se refería más arriba.

Por otra parte, el postulado antiespecista afirma que “los animales y los hombres son una sola y misma entidad”, de modo que matar a un animal es lo mismo que matar a un hombre. Pero, dice Onfray, si una de las notas fundamentales del humanismo es el antropocentrismo, que pone al hombre en el centro de nuestras consideraciones, en tanto que valor absoluto, Singer no es humanista, sino incluso antihumanista.

Lo cual le ha llevado a realizar afirmaciones muy polémicas. Así, en octubre de 2000, dijo, en *La Recherche*, que se puede practicar la eutanasia sobre un niño con malformaciones hasta un mes después de su nacimiento o sobre gente con fuertes problemas psiquiátricos. Onfray lleva al extremo la reducción al absurdo, al sugerir que Singer está afirmando que “no hay que degollar a un pollo para comerlo, mientras que sí se puede matar a un niño con problemas.” (369)

Según Onfray, el cóctel antiespecista, utilitarista, relativista y antihumanista daría lugar a muchos otros problemas. Tal es el caso, por ejemplo, de la zoolofilia, defendida por Peter Singer, en “Amor bestial”, publicado en *Cuadernos anti-especistas*, febrero 2003. El único límite según Singer es “el sufrimiento de los animales”, lo cual le lleva a caer en un casuismo algo enfermizo acerca del placer o del dolor que pueden sentir los diferentes animales cuando son penetrados.

Frente a aquellos que, como Singer, condenan la ganadería industrial o la experimentación animal, Onfray responde que los “descubrimientos mayores fueron posibles gracias a experimentaciones animales”. (377) Y añade que el fondo del antiespecismo consiste en un deseo de invertir los valores con el fin de reemplazar la dominación de los animales por parte del hombre por la dominación del hombre por parte de los animales. Para Onfray, esta inversión, en virtud de la cual la bestia y el niño son erigidas en las nuevas divinidades paganas, es una religión de sustitución propia de una época sin religión, que tienta a una juventud perdida,

que ya no posee puntos de referencias éticos. Pero, aunque muchos se empeñen en mostrar esa nueva sociedad como un paraíso, no hacemos más que meternos en un nuevo infierno, porque sabemos desde Pascal (y es curioso que Onfray vuelva a citar a un escritor reaccionario, del que nunca habló bien en tratar en su *Contrahistoria de la filosofía*), “*qui veut faire l’ange, fait la bête*”, “quien pretende convertirse en un ángel, acaba convirtiéndose en una bestia” (381) .

Quedáis avisados...

Cierre

Tras esta larga jeremiada, Onfray, que predicó la filosofía pagana, solar y anticristiana de Nietzsche y Camus, se pregunta, con tono cansado y melancólico, qué vendrá después del judeocristiano. En primer lugar, parece sumarse a la peligrosa retórica del “gran reemplazo”, de Renaud Camus, porque, en su opinión, el Islam acabará sometiendo Europa. Si bien dice ir más allá, porque el Islam también deberá entenderse con la civilización técnica, que es la que acabará ganando, porque lo que el futuro nos prepara es una radicalización extrema de la técnica. (386) Dice temer —él que tanto criticaba la heurística del miedo de Jonas— la llegada de una civilización transhumanista, de una “sociedad luciferina”, que “ya está en marcha” (388). No son ya los estados, sino las empresas, como las GAFAM, los millonarios, como Elon Musk, y las superpotencias como China, los que llevarán a cabo ese “proyecto fáustico”, que dará lugar a “un nuevo tipo de totalitarismo” (389-391).

Dicho proyecto buscaría “abolir las fronteras, destruir los países y las naciones, realizar una tabla rasa civilizacional”, además de destruir “la realidad concreta, para sustituirla por una realidad virtual, artificializar la naturaleza, suprimir las distinciones entre hombres y mujeres, blancos y no blancos, sexos y géneros, adultos y niños, humanos y animales”, con el objetivo de “uniformizar los pueblos, destruir lo diverso, y mercantilizarlo todo, cuerpos, órganos, vida, placeres, inteligencia, memoria, pensamiento” (391). Nunca se vio algo así... Al menos desde el imperio babilonio, el helenístico, el romano, el español o el francés.

En el caso concreto de Europa, no existe ya una verdadera distinción entre la derecha y la izquierda, al haber quedado absorbidas por el neoliberalismo de la Unión Europea, que lo único que desea es “destruir las naciones para realizar una única forma política: la Europa del tratado europeo de Maastricht, concebida como un engranaje del Imperio por venir” (392). Lo “políticamente correcto” será “el catecismo de esta nueva religión fascistoide, llevada por personas que se autodenominan “progresistas”, porque son incapaces de ver que trabajan por el progreso de lo negativo”, porque “los cánceres también progresan” (392).

Y aquí lo dejo.

Creo que este libro, que no creo que sea traducido al español, es un ejemplo perfecto de ese “espacio ideológico confuso” del que hablaban Forti y Corcuff. Como puede comprobarse, las interferencias retóricas e ideológicas entre las diferentes regiones del espectro político son abundantes, y son capaces de confundir, y de qué forma, a un filósofo que empezó sus andanzas presentándose como un nietzscheano de izquierdas. Me lo imagino como a don Quijote leyendo de claro en claro las “enricadas razones” que “le parecían perlas” de los escritos Feliciano de Silva: “La razón de la sinrazón que a mi razón se hace, de tal manera mi razón enflaquece, que con razón me quejo de la vuestra fermosura...” Fuera bromas, este libro es una cartografía involuntaria de todas las falacias, sofismas, razones y sinrazones con las que la ultraderecha y/o el rojipardismo avanzan enmascarados. No sólo resulta urgente conocerlas y refutarlas, sino también elaborar una alternativa liberadora y entusiasta, con el objetivo de dar la talla en esta nueva batalla de la eterna guerra cultural.