

## Diagnóstico y responsabilidad

Sergio Sevilla

Manuel Cruz es uno de los filósofos que, con mayor asiduidad, contribuye a la vitalidad de nuestro panorama teórico; y lo hace desde una posición propia en la que articula sus iniciales preocupaciones dialécticas con un conocimiento creativo y solvente de las filosofías analíticas de la acción y de la historia; digamos, para hacer una caracterización rápida, que el autor, como fue frecuente en los años setenta, fue un competente conocedor del marxismo de Althusser, lo cual no le impidió un serio diálogo con las filosofías analíticas de la historia de autores como Gardiner y Danto; y el libro que comento se aproxima a posiciones de Arendt y Jonas, de Horkheimer y Benjamin, en los que ha ido encontrando interlocutores más idóneos para afrontar los nuevos problemas.

El título, *Hacerse cargo*, viene concretado por un subtítulo que indica los dos temas centrales del libro: la responsabilidad y la identidad personal; pero la envergadura del trabajo es todavía mayor de lo que ya indican esas categorías, puesto que el libro contiene una auto-reflexión de las tareas de la filosofía como un *hacerse cargo* de los problemas de la humanidad contemporánea; así lo indica su reformulación de la undécima Tesis sobre Feuerbach, en la que Marx indicaba la tarea de la filosofía, y que M. Cruz reformula en estos términos: «Hasta ahora los hombres se han dedicado a transformar el mundo, de lo que se trata a partir de ahora es de que se hagan cargo de él» (p. 48). Suena en la sentencia la tarea que Foucault asignaba a la filosofía como ontología del presente, bien entendido que *hacerse cargo* no es sólo diagnosticar, sino también asumir responsabilidad.

Ciertamente el pensamiento no puede ser débil si ha de aceptar esa pesada carga.

Su formulación de la tarea filosófica requiere una cierta reflexión sobre la cláusula inicial: «hasta ahora los hombres se han dedicado a transformar el mundo», porque su sentido depende de cómo se responda a la pregunta ¿Cuándo empezaron a hacerlo? Si entendemos que la transformación del mundo se inicia con la presencia en él de una especie consciente, la expresión *hacerse cargo* se llenaría de sentido moral hasta significar que la transformación del mundo por la técnica humana no se ha encontrado con el nivel de responsabilidad necesario para estar a su altura; bastante de eso hay en el interés que pone el autor en mostrar nuestra responsabilidad «ante las generaciones futuras» cuando declara que «somos responsables no sólo y no tanto de lo que hayamos hecho cuanto de lo que no hagamos para impedir el deterioro creciente del hábitat humano» (p. 42), de lo cual infiere la necesidad de una ética orientada al futuro.

Pero también puede entenderse que el «hasta ahora» de la transformación tiene su momento inicial justamente cuando Marx formuló para la filosofía el programa de transformar el mundo; como declara en más de una ocasión «la sombra de Marx es alargada» (p. 64), y lo que Heller llama el fin del «gran experimento», en alusión a las caídas de los regímenes sociopolíticos que usaban el marxismo para legitimarse, puede entenderse como una refutación praxica del programa de realización de la filosofía que Marx formuló. Alusiones a ello no faltan, desde la contundente «en el combate final entre la ingeniería social fragmentaria y la transformación revolucionaria de la totalidad, Popper ganó por K.O.» (pp. 83-84), hasta la «Meditación del insomne» en la que el autor afirma comprender «cómo percibieron su concreta circunstancia histórica, aquellos que descubrieron el rostro monstruoso de una causa



Manuel Cruz,

*Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Paidós, Barcelona, 1999, 140 pp.

que habían creído justa». En todo caso, *hacerse cargo* del mundo es una acción aquí presidida por la voluntad de mantenerlo abierto a sus virtualidades futuras y al nacimiento de lo nuevo; lo afirma al señalar: «La utopía, consumado su fracaso en otros territorios, podría entonces ser recuperada, precisamente para desarrollar esta tarea de explorar lo posible, de indagar en lo que alguien ha llamado *las posibilidades laterales de la realidad*» (p. 126).

Lo que se hace evidente, a lo largo de la lectura del libro, es la relación especial del autor con la categoría de «Historia»; *hacerse cargo* del mundo implica una responsabilidad que no incorpora la culpa, como también implica una identidad subjetiva, siquiera sea «débil», o, como también se la califica «pendiente o aplazada»; pero *hacerse cargo* del mundo significa, sobre todo, en estos escritos, *hacerse cargo* desde la conciencia histórica. No deja de ser llamativo que así suceda, en un contexto teórico como el actual, en el que los intentos de salvar el núcleo de la teoría crítica de Marx van de la mano con el rechazo más completo de toda filosofía de la historia —sea ésta el materialismo histórico o la dialéctica de la Ilustración—, a la que se sentencia a muerte, siguiendo los análisis de Karl Löwith, por el «delito», ya confesado por Hegel, de ser la verdadera teodicea.

El libro de Manuel Cruz se separa de la vieja idea de una «ciencia de la historia», sin renunciar a sustituirla por otra concepción de la historia, la de «el historiador que narra» (p. 136), también llamado, a veces, «el historiador materialista», por el procedimiento de incorporar al nuevo proyecto de saber los análisis de Arendt sobre la «brecha entre el pasado y el futuro», y su muy personal y creativo diálogo con el ángel benjaminiano de la historia.

Veamos con algún detalle los momentos de este trayecto; en su conjunto, puede entenderse, a mi juicio, como una autocrítica de la filosofía de la historia, que sabe que puede verse obligada a renunciar a muchas cosas, pero no a sí misma, ni a la crítica del presente. No es posible renunciar a una cierta comprensión de la historia porque, como afirma M.

Cruz, «vivir en el tiempo pero sin memoria y sin apuesta equivale a instalarse en un engañoso *como si*. Es la mala manera de afirmarse» (p. 129). No renuncia tampoco a la crítica del presente porque, como afirma el autor «lo que sí tenemos derecho a sospechar (la sombra de Marx es alargada) es que el hecho de que los hombres se planteen algo es un indicio de su posibilidad» (p. 64), y, como añade poco después, «la apuesta por lo posible termina haciendo estallar desde dentro lo real» (p. 64).

Cabe persistir en la vieja pregunta ¿Por qué todavía otra filosofía de la historia? La respuesta que encontramos apunta a que la crisis afecta sobre todo a la sensibilidad histórica y, en particular, a su autocomprensión científica; la crisis del pensamiento marxista, «de la que la caída del muro constituyó el episodio final» (p. 83), viene a significar la falsación práctica de la pretensión de contar con un saber científico de la historia que indicaría la dirección de su transformación emancipadora. Después de ello, leemos que «perseguir el conocimiento científico de la historia se había convertido en un objetivo tan inútil como poco deseable: la ciencia era la expresión del ideal de dominación en el plano del conocimiento, y la historia, antaño definida como nuevo continente, se había hundido, cual una nueva Atlántida, en las aguas del presente» (p. 83). El análisis que sigue de las consecuencias conservadoras de la salida de la crisis apunta certeramente los objetivos de «quienes teorizan el agotamiento de lo posible» (p. 85), que no es otro que «el intento de liquidar el espacio de lo político» (p. 85), en clara connivencia con un fenómeno social: es un hecho «que el objetivo de determinadas estructuras sociales es desactivar la subjetividad» (p. 84). Si el pensamiento conservador intenta vaciar de contenido el espacio de la participación de todos es porque favorece un fenómeno de la evolución del sistema social: la existencia de sujetos fuertes se ha hecho disfuncional y quien sabe si subversiva. De ello resulta el objetivo de quienes, por el contrario, apuestan por «explorar lo posible»: hacer viable la existencia de «unos hombres que se afirman en su condición de sujetos, que reivindi-

can su voluntad de intervenir en el seno de lo existente desde una identidad reflexiva explícitamente asumida» (p. 85).

El análisis de la voluntad de intervención lleva al autor a explorar el concepto de «acción política», para lo que le resulta valioso el recurso a Arendt y al principio de responsabilidad de Jonas. Pero, al pensar la acción política, M. Cruz la inscribe en una reconstrucción de la conciencia histórica: «Pero debiera quedar claro que la acción política que hoy necesitamos habrá de aunar la fidelidad a la propia tradición con la imprescindible imaginación para encarar nuevos retos» (p. 86). El compromiso con la acción presente apela tanto a la tradición como necesita anticipar el futuro. Por recuperar la referencia a los tres intereses de la razón en que Kant ancló la filosofía de la historia, podríamos decir que Cruz sostiene en un lugar central el interés práctico, al que sigue el interés teórico, bajo la forma de un nuevo tipo de saber: y, por cerrar el trípode, apela expresamente a «la necesidad de recuperar la idea de futuro». Desde esa conexión entre acción, saber y apertura al futuro se me hace inteligible lo que me parece ser el entramado conceptual de fondo del libro que comentamos; tal como confiesa expresamente, las afirmaciones de Arendt sobre la acción, la palabra y el actor «se pueden interpretar sin esfuerzo como el fundamento ontológico-antropológico ausente en la propuesta ética de Jonas» (p. 42). Por concretar lo que éste último aporta, diremos que Cruz acepta los dos deberes preliminares de una ética orientada al futuro; a saber, «El primero es “procurar una idea de los efectos a largo plazo”, y el segundo “disponerse a dejarse afectar por una felicidad o por una desgracia solamente representadas de las generaciones venideras” (citado en p. 43)»; y esa síntesis ontológico-antropológica y ética se inscribe en una cierta concepción de la historia, que dialoga, a la vez, con Arendt y con Benjamin.

Cruz se libera del diagnóstico del presente como filosofía cientifista del continente de la historia cuando asume, de forma creativa, la tesis de Arendt sobre el carácter ilimitado en sus consecuencias e impredecible en sus resultados últimos de la acción.

«Acción» es la categoría central –y también aquí veo yo la alargada sombra de la tesis once sobre Feuerbach–; pero esta vez es una acción que puede iniciar, introducir lo nuevo no previsto, y producir lo no calculable de antemano; es una concepción de la acción que, de entrada, imposibilita el juego de dominio de los que Gadamer llamó «la razón planificadora», que encarnaron hasta la caricatura las versiones del viejo materialismo histórico. Pero, justamente por ello, permite restaurar nuestra confianza de cambiar lo existente, frente a todo pensamiento conservador que niegue la categoría de posibilidad. Como señala Cruz, según Arendt «lo más propio de la condición humana es su capacidad de comenzar algo en el mundo» (p. 41). Esa capacidad de comienzo, esa iniciativa que Arendt categoriza como «natalidad» nos permite romper, a la vez, por así decirlo, con Althusser y con Fukuyama. Si asumimos una noción de acción que inicia nuevos estados de cosas en el mundo, y la libertad y la responsabilidad que le acompañan, recuperamos también a un sujeto que puede *hacerse cargo* del mundo, lo que incluye, no sólo una ética, sino también un acceso «a alguna forma de inteligibilidad de lo que nos pasa, especialmente acerca de esa parte de lo que nos pasa que solemos llamar historia» (p. 47).

El porqué de la insistente recuperación de la perspectiva de la historia ha de encontrarse en obras anteriores de M. Cruz (su libro de 1986 *Narratividad: la nueva síntesis* y el de 1991 *Filosofía de la historia*). En el texto del que nos ocupamos, la idea de historia de la que hemos de hacernos cargo toma su punto de partida en ese presente que aparece a cada generación, incluso a cada individuo en «la brecha entre el pasado y el futuro». Tal como la caracteriza Hannah Arendt, parte de «la experiencia de lucha ganada por “el” que habita en el espacio intermedio entre el choque de las olas del pasado y el futuro» (H. Arendt, *De la historia a la acción*, p. 86); y es una experiencia que apunta a un nuevo tipo de pensar: «esta suerte de pensamiento es diferente de procesos mentales tales como deducir, inducir y extraer conclusiones cuyas reglas lógicas de

no contradicción y de coherencia interna pueden ser aprendidas de una vez por todas y sólo necesitan ser aplicadas» (loc. cit.). Lo que Cruz nos propone, si yo lo entiendo bien, es una lectura no irracionalista de esta forma de «experiencia en el pensamiento», y una recuperación articulada del pasado y del futuro, que la brecha escinde, pero no debe, a su juicio, perder de vista. Para posibilitar esta operación intelectual su diálogo no se limita al pensamiento de Arendt; se abre también a Walter Benjamin y sus tesis sobre filosofía de la historia.

En su «Meditación del insomne» Cruz afirma: «con todo este cúmulo de escombros que nos precede y nos persigue, con ese montón de ruinas que crece imparable, hacia el cielo, es posible tener una relación distinta a la del amor desesperado y estéril del ángel. De una vez por todas: de tales eventos es necesario producir un saber» (p. 134). Ese saber, se nos dice, es historia; pero, en diálogo con Benjamin se afirma que esa historia no es una totalidad, «es más bien una promesa a perseguir» (loc. cit.). La pregunta que las afirmaciones de Cruz plantean dependen por completo de la índole de ese saber sobre el que nos da la siguiente indicación: «El saber de la historia que empieza a barruntar el insomne habrá de ser forzosamente un saber de nuevo tipo: un nuevo saber al servicio de otra experiencia» (p. 135). Ante la posible interpretación en sentido heideggeriano de este saber, ciertamente «otro» que el de la lógica tradicional vinculada a una metafísica que ha perdido su sentido (lectura perfectamente posible en el contexto de Arendt), Cruz se decanta hacia la tradición crítica que representa Benjamin: el saber de la historia, como cuadro de recuerdos y olvidos, apunta a la creación de una obra de arte, que tiene su origen en la memoria involuntaria. Como señala el autor, «identidad y conocimiento han terminado por volver a encontrarse, como no podía ser de otra forma. El lugar de la nueva coincidencia ha sido esa particular figura benjaminiana de la subjetividad, esa rara mixtura de determinaciones del conocimiento y de la acción que unas veces viene nombrada como el *narrador* y otras como el *historiador*, y que acaso pudiera que-

dar unificada bajo el rótulo el *historiador que narra* (p. 136). El autor caracteriza esa narración como «sabiduría», o bien como «poder de intercambiar experiencias»: y señala como ejemplarmente ejercida esa sabiduría en autores como Kafka o Proust (loc. cit.), porque «nos muestran en acción ese saber otro en el que estamos pensando».

Hay, en este punto, que superar la tentación habermasiana de acusar a una propuesta tal de disolver el pensamiento impotente en el arte, o de equiparar a Benjamin o a Adorno con Heidegger. Ni merece ese juicio la primera generación de la Escuela de Frankfurt, ni tampoco la obra de M. Cruz. Pero conjurar el riesgo de esa objeción exige concretar los rasgos cognitivos de ese «otro saber». Como señala en su texto M. Cruz «un rasgo fundamental del hecho de narrar (es) su orientación hacia el interés práctico» (p. 137); y, en efecto, hacerse cargo de la experiencia presente en posición arendtiana, o de historia de los perdedores, en posición benjaminiana, requiere un sujeto de acción con una identidad no tan débil como a primera vista pueda parecer. Responsabilidad e identidad personal, como primeros aludidos por el subtítulo del libro, son postulados inevitables de la operación de hacerse cargo. En ese sentido, el libro está logrado. Hace falta, sin embargo, tirar del hilo conductor del interés práctico para averiguar si hay forma de que conecte con el interés teórico de la razón, por decirlo en lenguaje de Kant.

Dicho de otro modo, cuando la prioridad de la iniciativa y de la libertad creadora es tan completa como se hace en la proximidad conceptual de Arendt, la propia operación de hacerse cargo necesita concretar su dimensión cognitiva para responder cabalmente a la pregunta ¿de qué me hago cargo? Y ¿cómo sé que mi saber de eso de lo que me hago cargo es un saber válido? Un desarrollo matizado de cuestiones como éstas daría, a mi juicio, profundidad mayor a las aportaciones, oportunas y sugerentes, que realiza este libro.