

La desubjetivación del Sujeto: "El arte de no haber sido"

Mg. Carolina Inés Araujo. Universidad Nacional de Tucumán

Caroaraujo_5@hotmail.com

Introducción

La noción de sujeto de la Modernidad, fundamentalmente a partir de las concepciones cartesianas y kantianas, se caracteriza por ser clara, consciente y autónoma. Se trata de un sujeto que puede efectivamente conocer y tomar las riendas del proceso cognoscitivo de manera voluntaria para esclarecer aquellos saberes que se presentan como confusos o falsos y que puede darse a sí mismo una ley moral a fuerza de ordenar con la razón las propias inclinaciones. Esta seguridad puesta en la voluntad y conocimiento del sujeto se traduce en concepciones políticas que responden al mismo concepto de sujeto autónomo, que se concibe actor de su propia historia y creador de su propio mundo a partir de las condiciones históricas presentes.

Ya desde el Siglo XIX estas concepciones voluntaristas de la política y el conocimiento se ponen en cuestión, y con las experiencias de guerra en el Siglo XX cualquier esperanza de control y dominio de la propia subjetividad se vuelve ilusoria.

La crítica contemporánea de los "maestros de la sospecha", rúbrica ricoeuriana, introduce una perspectiva diferente de sujeto, que aparece fragmentado y escindido incluso en donde se pensaba que poseía mayor control: su propia interioridad. Así, Freud cuestiona la conciencia como la única estructura psíquica que ordena los actos, mostrando cómo las pulsiones y deseos inconsciente son capaces de influir mucho más en las acciones de lo que habían reconocido los autores modernos bajo la noción de pasiones, lo cual pone en tela de juicio el excesivo poder atribuido a la razón para controlar estos impulsos. A su vez, Marx devela que la conciencia está permeada por los discursos sociales que van imponiendo en los sujetos la ideología de la clase dominante. Nietzsche, por su parte, cuestiona este sujeto socavando las bases morales modernas, sostenidas a partir de determinadas nociones de verdad y bien (Torralba 2013).

Entonces, este sujeto ahora fragmentado y desplazado del lugar de poder y control que ocupara en las concepciones modernas se verá también cuestionado en su papel de actor y productor de su propia historia, forjador de su presente y, por tanto, comenzará a pensar su propio pasado y proyectos futuros desde otra óptica. No puede controlarlo todo y entonces resurge la pregunta kantiana "¿qué le cabe esperar?".

Hoy el problema de la subjetividad remite al planteamiento de en qué sentido somos actores de nuestra propia historia una vez fragmentados y dispersos, movilizadas por impulsos inconscientes e impotentes frente a nuestra propia interioridad, a la que no podemos someter a voluntad. Barbara Cassin señala en su análisis de los conceptos de sujeto, subjetividad y subjetivación que desde las perspectivas francesas de "subjetividad" (*subjectivité*) el problema adquiere una veta

política, la de la sujeción o subordinación, la de la problematización de a qué se encuentra sujeto el "sujeto" o si es efectivamente soberano de sí mismo, a partir de concepciones como las de Rousseau, pasando por Bataille, Foucault, Althusser y otros (Cassin 2014).

Tomaremos este aspecto como problema central del trabajo, sin remitirnos exclusivamente a la filosofía francesa: si en la filosofía contemporánea se ha puesto en duda la posibilidad de un sujeto consciente y voluntariamente soberano, ¿qué posibilidades le cabe esperar como actor histórico? Entendemos que las críticas a una noción homogénea y autónoma de subjetividad han mostrado la enorme complejidad que tiñe esta interioridad, otrora sospechosamente clara y distinta; pero también nos enfrentan a un nuevo dilema: la posibilidad —y el riesgo— de que el hombre se "desubjetive" constantemente, que asuma de pronto el lugar del otro polo contra el cual se definía a sí mismo, el del objeto.

El sujeto desubjetivado

Con las catástrofes que alborearon el Siglo XX se radicalizó el cuestionamiento a la autonomía y soberanía del hombre sobre sí mismo, y entonces nos enfrenta con la duda acerca de qué es lo que narra la historia, si no es el curso de las acciones puramente voluntarias de los hombres.

La Escuela de Frankfurt planteó esta crítica en términos de la "historia de las catástrofes" frente a la idea de progreso ilustrada montada sobre la noción de un sujeto que podía dominar la naturaleza y dirigir la historia. En la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer desarrollan la tesis de que el curso de la historia responde a la lógica de una racionalidad instrumental que somete violentamente a la naturaleza y a los mismos hombres al servicio de la productividad y el éxito económico, a la aniquilación del sujeto mismo en función del "progreso" de un mundo administrado (Adorno y Horkheimer 1998).

206

Enero
2017

La Ilustración se sustenta sobre el supuesto de que el sujeto puede y debe conocer y dominar la naturaleza para no ser sometido por ella, en una desenfrenada carrera por "dominar o ser dominado". En efecto, para el ilustrado, lo incomprensible y desconocido genera temor, que opera como obstáculo para la acción; de modo que para situar al sujeto en el lugar de amo y señor de su mundo, es preciso eliminar el misterio aterrador de lo natural con una explicación racional y científica satisfactoria, pues "el hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido" (*Idem*, p. 31).

Adorno y Horkheimer sostienen e intentan demostrar a lo largo de su obra, pasando por la imagen de Odiseo y Juliette, que la concepción ilustrada del conocimiento y del poder es la apología de la opresión y el dominio de algunos hombres sobre los demás y sobre la naturaleza. Así, "el saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia con los amos del mundo" (*Idem*, p. 20).

Semejante concepción del conocimiento como dominio que forjó la Ilustración implica la idea de que el "progreso" sólo se logra con violencia, sometiendo lo que escapa a los cánones de racionalidad por medio de la fuerza. Más aún, para el ilustrado, la razón procede con respecto a la Naturaleza y a los hombres mediante un mero cálculo de fines y medios y no puede más que violentar lo que se opone a ese

cálculo. Más aún, lo que esta *razón instrumental* hace con la Naturaleza a medida que la conoce no es someterla sin más, porque ciertamente ese dominio connota aniquilación, destrucción de lo misterioso; "la calamidad" a la que se refieren Adorno y Horkheimer no se trata de una mera asimilación de lo desconocido por medio de la violencia, sino de una aniquilación violenta de lo que no se comprende. En definitiva, el proyecto ilustrado acaba volviéndose contra sí mismo: donde buscaba dominio genera destrucción—y, justamente, el dominio supone la existencia de aquello que puede ser sometido—; cuando pretendía eliminar todo elemento mítico para entronar la ciencia como saber único, recae en mitología al antropomorfizar todo aspecto bajo los términos de medida, cálculo e instrumentalidad. La confianza en una razón que calcula y somete la naturaleza y los hombres a su dominio se derrumba ante los catastróficos resultados de su "progreso" y, precisamente, a causa de su triunfo (no de su fracaso).

Volviendo al planteo inicial, Adorno y Horkheimer muestran que el sujeto ilustrado no está guiado por una razón omnipotente, clara y autónoma, y que su misma lógica instrumental se vuelve en contra de sí mismo. El tono severo y radical de la crítica frankfurtiana sugiere que el sujeto se encuentra tan atado a las estructuras de la instrumentalidad que parece, a primera vista, imposible escapar. A excepción de Marcuse, la primera generación de pensadores frankfurtianos dejó poco margen a las alternativas civilizatorias que dieran un vuelco a la mitificación ilustrada del mundo y su consecuente sometimiento del ser humano y la naturaleza. No obstante, incluso desde el proyecto antropológico de Marcuse, no queda claro que el sujeto pueda transformar efectivamente las condiciones a las que se encuentra sometido. Para Marcuse, el nuevo proyecto basado en la autonomía y la libertad humana, libre de las necesidades falsas de la industria, puede surgir a partir de la generación de una necesidad vital, biológica de libertad; una necesidad propia del individuo que le lleva a rechazar imposiciones alienantes, explotadoras y represivas de sí mismo y su auténtica autonomía (Marcuse 1981 y 1984). El carácter fácticamente posible de este proyecto es evidenciado por ciertos intersticios que va dejando el sistema, en los cuales el individuo puede elegir sin estar sometido a las exigencias del mundo administrado, intersticios, que por ser escasos e irregulares, hay que aprovechar. Aquellos que se abren cuando ciertas organizaciones luchan por los derechos civiles o por mejores condiciones ambientales y ecológicas, cuando se trabaja de forma independiente y en contra de injustas condiciones del mercado laboral, o incluso sencillamente cuando apagamos el televisor en medio del bombardeo de publicidades.

Sin embargo, como lo señala Daniel Innerarity, al decidir apuntar a una necesidad libidinal y vital y sustentar su proyecto en la satisfacción de un placer individual incierto, Marcuse se equivoca, puesto que la mayor efectividad en la tarea de excitar los deseos, apetitos y necesidades la alcanza la industria, con mucha mayor potencia que cualquier otro mecanismo y ofrece mayor comodidad. Marcuse caería nuevamente en la unidimensionalidad del sistema productivo, porque no acierta a dar con los mecanismos por los cuales se pueda lograr tal propósito (Innerarity 1985, p. 125).

El caso es que la limitación y la regulación tecnológicas están planteadas en función de obtener una real y verdadera autonomía humana, tanto social como individual. Sin embargo, esa regulación no está planteada en una sociedad existente. En las sociedades industriales avanzadas, tales como las concibe Marcuse, es imposible lograr la regulación y liberación del hombre y de la naturaleza. Este orden

represivo es, y no puede dejar de ser, alienante y esclavizante. Por tanto, es necesaria una ruptura que pueda dar lugar a un sistema liberador, en el que sí es posible tal regulación y establecimiento de la autonomía humana. Pero tal sistema es todavía un proyecto a realizar (y difícilmente realizable).

Cabe aclarar que estos autores no atribuyen *necesariamente* las catástrofes y el Holocausto a la Ilustración, como tampoco niegan que la historia y las acciones humanas puedan tomar un curso alternativo al de los mitos totalizadores a los que condujo esta historia de catástrofes, bajo el ideal de progreso. El problema es que, como lo señalan Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica*, la mentalidad burguesa no se conforma sólo en el siglo XVIII, aunque haya sido el siglo que la consolidó. Las estructuras de dominio y de racionalidad instrumental como modos de instalarse en el mundo hunden sus raíces en niveles más profundos, como lo muestran en la imagen de Odiseo. Por lo tanto, romper con este modo de entender la realidad es una tarea factible pero tremendamente difícil.

Cuánto más difícil comprender la autonomía del sujeto frente a tal sistema si éste mismo, moldea y construye a su vez la subjetividad, como ocurre en planteos de tipo foucaultianos (Foucault 2008). Si las tecnologías del yo, van marcando en los cuerpos la disciplina a partir del control minucioso de las operaciones del sujeto y sometiéndolas a un orden de estricta docilidad y utilidad, queda aún por pensar qué margen de posibilidad queda para la autonomía y libertad de un sujeto moldeado por esas mismas estructuras y lógicas de sujeción.

Entonces surge nuevamente la pregunta que orienta este trabajo: qué puede efectivamente hacer el sujeto frente a un sistema que lo emplaza como herramienta al servicio de una enorme maquinaria capitalista.

208

En este sentido, la crítica de Walter Benjamin es iluminadora. A partir de la imagen del ángel de la historia que mira horrorizado el cúmulo de cadáveres que va dejando a su paso el "progreso", cuestiona duramente la posición de los sujetos políticos que se aferran a dicha creencia y ceden ciegamente el paso a la catástrofe de la lógica capitalista. Y a pesar de esta terrible descripción, aún puede el materialista histórico "peinar la historia a contrapelo", redimir a los muertos. Todavía conserva la fuerza para poder hacer saltar el continuum de la historia, mientras "deja que los demás se desgasten con la puta "Erase una vez" en el burdel del historicismo" (Benjamin 1995).

Enero
2017

La posibilidad de transformación en Benjamin está vigente, expuesta en términos mesiánicos, en la figura del materialista histórico que salva el momento que resplandece del pasado, porque tiene todavía "una chance revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido" (*Idem*: 64). Y sin embargo, siempre está latente el peligro de que ese momento le sea arrebatado por la clase dominante y "eternizado" en el discurso de los héroes funcional al sistema capitalista; el peligro de que esas fuerzas y esa chance revolucionaria sea distorsionada y se acople al funesto paisaje que contempla el ángel de la historia.

Ese peligro es justamente la *desubjetivación*, el momento en que el sujeto no es más que un mero engranaje de una maquinaria, que es quien efectivamente controla los acontecimientos y la imagen del pasado. Un Sujeto Soberano (absolutizado) que asume el papel de actor y frente al cual los hombres, la clase oprimida rinde su posibilidad de acción transformadora.

En palabras de Manuel Cruz, "La instancia llamada a dominar la naturaleza (Bacon) o a dirigir la historia (Marx) podríamos decir, sin demasiada exageración, que se ha volatilizado. Aunque tal vez resultara más propio afirmar que... se ha disuelto en el otro término de la pareja, en el mundo objetivo" (Cruz 2012, p. 227). Esto es lo que justamente buscamos indagar, el punto en el que el sujeto se somete a la engañosa necesidad de los acontecimientos históricos y pierde fuerza transformadora.

"El arte de no haber sido"

Partimos de la idea de que el sujeto histórico que se comprende sometido a una Sujeto Soberano no puede asumir su capacidad creadora, negando su condición de actor histórico a partir de la sustancialización de alguna entidad responsable de tales consecuencias (llámese Dios, Espíritu, sistema, tecnología). Mediante esta operación de sustancialización, el sujeto transfiere su capacidad creadora a una fuerza que reconoce potente y autónoma, ante la cual su poder de transformación se ve empequeñecido.

Y es que, aunque reconocemos que el curso que puedan adoptar los acontecimientos no responden a ninguna inexorable fatalidad, los vivimos... con la resignada pasividad de quien aguarda un ciclón en una zona tropical o un temblor de tierra en una región sísmica. Hemos interiorizado que se producen como resultado de unas acciones sobre las cuales no podemos intervenir en absoluto. De hecho, se ha reiterado hasta la saciedad que los *mercados* son en esta época los nuevos *sujetos sin rostro* de la esfera económica, sujetos de los cuales predicamos comportamiento, dando por supuesto que en este se da una mezcla, cuya composición exacta se nos escapa, de lógica económica supuestamente incontrovertible y desmedido afán de enriquecimiento (Cruz 2012, p. 227).

209

Enero
2017

La mano invisible del mercado es uno de los grandes sustitutos de la autonomía del sujeto a los que apela la filosofía contemporánea; pero también la proliferación de las distopías tecnológicas en el ámbito científico, literario, cinematográfico muestran un rasgo general de la percepción de la tecnología sustancializada: un enorme *Golem* que se nos ha escapado de control.

Aun preciándose de haber abandonado la creencia en la Providencia y haber matado a Dios, en la filosofía contemporánea resurge un nuevo endiosamiento de la tecnología. Así, la sustancialización de la tecnología consiste en atribuirle una serie de características culturales propias, todo un sistema civilizatorio con pautas de conducta y acción, ante el cual los sujetos no pueden más que rendirse o ser arrastrados (Feenberg 1991). Un sistema concebido de esta manera tiene tamaño envergadura, que al sujeto no le queda otra opción que la resignación o, en término heideggerianos, la "serenidad" (*Gelassenheit*), actitud que consiste en *dejar ser* a la tecnología como algo que en sí misma no nos concierne, para no sucumbir a la dependencia esclavizadora a la que el sistema tecnológico nos empuja (Heidegger 1959).

Esta pasividad frente a los acontecimientos y la atribución de soberanía a "otro" que opera como sujeto son, según anticipamos, producto engañoso del cuestionamiento a la voluntad del sujeto. Si bien las críticas contemporáneas han mostrado que el hombre no controla sus propios impulsos voluntaria y conscientemente, el otro polo de la cuestión es igualmente controvertible: que es está

completamente sujeto (atado) a fuerzas que le son imposibles de controlar. Hemos sido desplazados del lugar de sujetos soberanos y el enorme riesgo es entendernos como instrumentos pasivos o "serenos" de un "Otro" (naturaleza, Dios, sistema capitalista, tecnología).

Acaso la nueva *paradoja aporética* desde la que nos toca pensar pudiera formularse así: nuestro lugar, el de aquellos ilusorios *sujetos soberanos* llamados a dominar la naturaleza y dirigir la historia, ha sido ocupado por otros (que destruyen la naturaleza y conducen a la sociedad a su colapso). Nos han dejado sin sitio, en ese lugar vacío que es el presente, sin identidad, categorías ni discurso alguno con el que medirnos con lo real. O quizá fuera mejor decir que nos han cambiado de sitio y nos han convertido a nosotros en el objeto de los nuevos sujetos..., cuando no en la materia prima de sus propósitos, a cuya merced absoluta estamos (Cruz 2012, p. 229).

Esta condición paradójica de "desubjetivación", o de negación de las fuerzas de acción transformadora que somete al sujeto a un otro, es analizada por Odo Marquard bajo la tesis que denomina "el arte de no haber sido".

En su obra *Dificultades con la Filosofía de la Historia*, Marquard ofrece una perspectiva crítica señalando que esta tesis supone que el ser humano hace su mundo incluso allí donde cree no haber intervenido, es decir, que el sujeto es actor aunque no lo asuma de manera consciente; y más aún, si siente que no ha creado ciertas condiciones, en realidad, es porque ha olvidado su condición de forjador de su propia historia (Marquard 2007).

La negación de la condición de sujeto se fundamenta en la pesada carga que debe asumir el mismo si abandona la idea de un "Otro" que justifique aquello que el ser humano desearía no haber creado. La Modernidad, principalmente el Idealismo alemán, había exonerado a Dios de su papel de autor para ubicar al hombre como productor de su propia historia mediante la tesis de la autonomía; y transformado la noción de Providencia en la de Progreso, que depende de la voluntad creadora humana, la Razón y la Ciencia. Pero una vez situado en el lugar de creador, el hombre se ve confrontado a aquella acusación que le achacaba a Dios— y que quería ahorrarse con la teodicea—: la circunstancia de no haber hecho el mundo mejor de lo que es y ser el responsable de atrocidades.

Frente a esta situación, ¿cómo soporta el hombre la pesada carga de las guerras, de los desastres históricos, de la muerte de millones de hombres y especies? Y es aquí donde reforzamos la idea planteada desde el comienzo, la desubjetivación es producto de una ilusión generada por la crítica a la noción de sujeto. Al radicalizar y absolutizar las condiciones que limitan la autonomía y libertad humana, el sujeto se enfrenta a las posibilidades de resignación o una estéril transformación superficial, sin esperanzas de concreción utópica.

De allí que, en estas filosofías críticas aparezca como fenómeno clave la *evasión*. Ante la exigencia de responder a las catástrofes, el sujeto elude la situación (y su responsabilidad) de diversas maneras. Así, por ejemplo, en la *Dialéctica de la Ilustración*, la evasión de los males se da a partir de la diversión, del entretenimiento, de la anestesia ante la realidad. Merced a la industria cultural, los hombres encuentran la forma de desatender sus compromisos y desconectarse a través los productos culturales de la televisión, el cine, la radio. Esta evasión es, además, provocada por la misma industria cultural, y no sencilla y exclusivamente

sometimiento voluntario del sujeto. El engaño fabricado por la industria cultural es tan sutil que su condición es imperceptible para el sujeto alienado, lo cual le impiden tomar conciencia de tal dominio e incluso se llega a naturalizar o asumir como producto de la propia elección.

Para Marquard, por otra parte, el hombre elude no la realidad, sino su responsabilidad ante ella. Uno es consciente de su realidad, no es engañado, pero no asume la cuota de compromiso y de responsabilidad que tiene para con su contexto. La evasión se da a través de lo que Marquard llama "el arte de no haber sido". Con esta expresión quiere mostrar que como actor de la historia, el hombre carece del entusiasmo necesario que requiere tal empresa y experimenta una suerte de malestar ante la propia identidad:

En general forma parte del complejo de fenómenos aquí abordados, la disposición frecuentemente alegre a moderar o suspender aquello que uno es, en beneficio de aquello que uno debe ser para permanecer con capacidad de acción... no sin placer, sucede que uno mismo no era uno mismo, cuando en realidad sí que era uno mismo (Marquard 2007, p. 85).

Así pues esta paradójica condición de ser actor y al mismo tiempo pretender no serlo se funda en la distinción entre el hombre trascendental y el hombre empírico. Pues porque enfrentado ahora a la exigencia de responder a los males, de los cuales ha exonerado a Dios, el ser humano no sabe más que cargarle la culpa a un otro trascendental, que asume el lugar de chivo expiatorio cuando Dios es desplazado de tal sitio.

En primer lugar, las filosofías de la historia que absolutizan un responsable señalan a la naturaleza. Por eso es común que muchas se asocien con filosofías de la naturaleza, porque sólo cuando no se quiere reconocer a sí mismo como actor, el hombre da poder a la naturaleza. Y cuando esto no es posible, vuelve a apelar a Dios. Pero como ya se lo ha desplazado de su papel de Sujeto, ¿a quién culpar? Es entonces cuando se buscan sustitutos intramundanos, intrahistóricos, un chivo expiatorio humano.

La misma historia —un proceso en el que ya está todo hecho y en el que todo está aún por hacer, en el que el pasado y el futuro son internos al juego y están en juego—ofrece ciertamente la posibilidad elemental para crear fuentes, la posibilidad para generar un conflicto entre quienes lo han hecho y tienen que responder de aquello que ya se ha hecho y quienes quieren hacerlo sólo en el presente y responder de aquello que aún está por hacer (*Idem*, p. 87).

Donde las cosas van mal, han sido ciertamente los hombres los responsables, pero los otros trascendentales, los adversarios, los enemigos. Esta búsqueda constante de enemigos sirve para posicionarse uno mismo en el lugar que el Gnosticismo le atribuía al Dios redentor, a diferencia del Dios creador, responsable de todos los males.

Todo esto expresa la constante necesidad de buscar coartadas a tal punto que genera una dependencia del "otro" como excusa para justificar la propia acción. Así, la pretensión de autonomía deviene en heteronomía.

Tales reflexiones confirman, en cierta medida, hasta qué punto los hombres no están—desde la filosofía de la historia— realmente liberados por el momento en nombre de la autonomía, sino

que sólo han cambiado la forma de heteronomía y esto, la mayor parte de las veces, sin darse cuenta (*Idem*, p. 89).

En la misma línea, Adorno y Horkheimer sostenían que la Ilustración, que pretendía liberar a los hombres del miedo a la naturaleza, a lo desconocido, no se ha transformado más que en la dependencia a un nuevo mito, el científico-tecnológico. Esta nueva forma de proyección de la subjetividad sobre la naturaleza sólo reemplaza las funciones míticas del relatar, narrar y explicar con el cálculo y la instrumentalización de todo (incluidos hombres y naturaleza). En ese sentido, ha cambiado de dominio sin darse cuenta, peor aún, pensando que en realidad se liberaba.

Aquí está la irracionalidad de la filosofía de la historia: "cuando en nombre de la emancipación preconiza lo contrario y cuando en nombre de la autonomía preconiza la heteronomía" (*Idem*, p. 75), es decir, cuando se traiciona a sí misma. En consecuencia, el sujeto se experimenta desde esta óptica de manera engañosa y paradójica: cree tener margen de acción, pero al mismo tiempo la niega para poder conservarlo. El problema como lo señala Manuel Cruz es que

Si nosotros nos declaramos otros, radicalmente distintos a quienes nos precedieron, en nombre de lo mismo nada de nosotros ni de lo que hagamos tiene la menor posibilidad de trascendernos y ser recogido como propio por quienes residan en el porvenir. En definitiva: recibiremos del tiempo venidero... idéntico trato al que nosotros hemos dispensado al pasado (Cruz 2012, p. 230).

Nos condenamos como sujetos a estar permanentemente renegando de nuestra propia condición y hacer todo de tal manera que siempre lo hayan hecho otros.

Hacerse cargo

Hemos mostrado que el "arte de no haber sido" es una de las complejas formas en las que se manifiesta el fenómeno de la alienación y la evasión del lugar de sujeto. Adorno y Horkheimer desarrollaron un extenso análisis de cómo la industria cultural anestesia al sujeto a través de la ilusión de libertad del mercado, a tal punto de volverlo insensible frente al dolor y la propia condición histórica. Marquard insiste en que esa evasión se profundiza aún más porque incluso ubicados frente a ellas, nos posicionamos de modo tal que nada de lo acontecido es producto del hombre empírico, sino de "otros" trascendentales. Y en este sentido, el sujeto es un ser de pura potencialidad, aquel que no actuó y siempre está aún por hacerse, incapaz de responder a las condiciones presentes porque "otros las han hecho".

Al enfrentarse con estas dificultades que venimos planteando, Marquard afirma "El filósofo de la historia se ha limitado a transformar el mundo de diversas maneras; ahora conviene cuidarlo" (Marquard 2007, p. 19). Lejos de ser un llamado a conservar el mundo y la historia tal como están, esta expresión es una respuesta a la evasión de la responsabilidad, el "arte de no haber sido". La filosofía, sostiene Marquard, se ha dedicado a situarse en el lugar de la transformación de la realidad en una especie de filosofía redentora frente a la tradición histórica. Al hacerlo, evade la responsabilidad de todo lo que ha sido pensado y de todo lo que se ha hecho en el mundo, para proponer utopías que resolverán los problemas anteriores.

Frente a este tipo de actitudes, Marquard propone "el hacerse cargo de", concepto en el que insiste también Manuel Cruz. Así, cuando el sujeto no puede reconocerse como actor de su propio mundo —porque nunca ha podido efectivamente actuar y las condiciones injustas que lo aquejan son heredadas sin más—, "hacerse cargo" significa sólo identificar culpables para que "X pague por Y" (y siempre son los otros).

Sin embargo, "hacerse cargo" tiene un doble sentido: por un lado, comprender lo que ha sido y, por otro, responder ante ello, ser responsable (Cruz 1999). Entendida como empatía, el sujeto se encuentra incapacitado para actuar porque se posiciona en el lugar de la víctima dolorida para sufrir con ella y reclamar al victimario la justicia del mal causado. El sentimiento movilizado por la empatía es el de indignación por las injusticias, pero sigue apelando a la responsabilidad de otro. Como criticara Benjamin, la comprensión de las causas no implica responder a sus consecuencias. La empatía, otra modalidad de la evasión del lugar de actor, paraliza, sitúa al sujeto frente al pasado como espectador, estatua de sal con el rostro vuelto hacia el pasado.

Hacerse cargo, cuidar el mundo, tiene que ver con asumirlo como responsabilidad propia, incluso allí donde las condiciones no han sido forjadas por uno mismo (actor empírico) como autor. ¿Pero con qué fundamento podría el sujeto asumir la responsabilidad por acciones que él mismo no ha realizado? Al respecto, es interesante reparar en la sugerencia de Manuel Cruz acerca de la vergüenza como movilizador de la responsabilidad, la vergüenza que Primo Levi llama "vergüenza de ser hombre": "mientras que la indignación exige la responsabilidad del *otro*, causante de mi daño, la vergüenza a la que acabamos de aludir apela a la responsabilidad de uno mismo" (Cruz 2012, p. 119). Si el sujeto no escinde su papel de actor entre el "otro trascendental" y su "yo empírico", no tiene chivos expiatorios a los que recusarles las consecuencias injustas; tendrá que asumirlas como propias, aunque empíricamente no haya sido autor de las mismas. Y, en este sentido, no puede asumir el lugar de la *culpa* por los males cometidos, si no la vergüenza como hombre por lo que hemos sido capaces de hacer.

La indignación como movilizadora de la responsabilidad no es tan efectiva porque, por un lado, sitúa nuevamente la responsabilidad en el otro trascendental al que hacíamos mención respecto del "arte de no haber sido"; y, por otro lado, exige a ese otro trascendental que rinda cuentas por las consecuencias del mal generado, cuando en la mayoría de los casos es una entidad o sujeto que no puede responder: o porque es una entidad absolutizada, como cuando se le exige cambios al "sistema"; o porque son sujetos que ya no ocupan los cargos institucionales que dieron origen al mal, como un ex jefe militar, (que podrá cumplir su condena como individuo, pero no genera la transformación institucional, social y política que podría ocasionar cuando la institución responde por la acción). Así, la vergüenza por el mal generado responsabiliza a los sujetos por los otros que ya no responderán, no porque haya que cubrir las faltas individuales sino a causa de la urgencia de respuesta de las víctimas doloridas.

La propuesta de estos autores, y la nuestra, es la de entender al sujeto, volver a subjetivarlo, como creador y transformador al mismo tiempo, para poder responsabilizar al hombre empírico ante lo que ha sido y lo que podría ser. Cuidar el mundo significa situarse como autor de todo lo que ha acontecido y compensador de

lo que no debería haber sucedido, porque el dolor exige respuesta y la víctima, la reivindicación de sus derechos.

Nuestra propuesta es, entonces, oponer al "arte de no haber sido" preponderante en las críticas pesimistas a la posibilidad de acción y transformación del sujeto la noción del "arte de estar siendo" y responder por el mundo movilizados por la vergüenza de las condiciones históricas heredadas, evitando negarlas porque los *otros trascendentales* ya no pueden redimirlas.

Consideramos que la fragmentación y el reconocimiento de que la voluntad del sujeto no es completamente autónoma, voluntaria y libre no deben, necesariamente, devenir en una concepción de acción irresponsable, impulsiva y sometida a las condiciones externas (o internas pero inconscientes). El desafío de las filosofías contemporáneas es plantear, junto a la crítica de la noción de sujeto, una discusión en torno a la autonomía humana, que no se dirima en términos de control absoluto y dominio violento sobre el mundo. Porque entonces la capacidad humana queda atrapada en dos extremos peligrosos: el voluntarismo consciente que toma la rienda de la historia para llevarla a su "progreso" o la impotencia dolorosa de un sistema irracional que nos somete a su fuerza alienante.

Cabe pensar entonces la posibilidad de acción histórica a partir de la célebre expresión de Marx, tomada asimismo por Maquard, "los hombres hacen su (...) historia, pero no la hacen (...) en circunstancias elegidas por ellos mismos, sino en circunstancias dadas" (Marx 1985, p. 115), lo cual nos lleva a pensar una noción de autonomía limitada del sujeto que construye su historia, advertida de los traspiés de la voluntad y los condicionamientos externos que no pueden doblegarse libremente. Así, el sujeto se ve atado a unas condiciones que no han sido hechas por el mismo como actor empírico, pero de las que debe responder para evitar creerse redentor de un orden creado por otros. Hacer la historia es también reconocer las circunstancias dadas como propias, responsabilizándose por aquello que avergüenza como ser humano y que exige compensación.

Bibliografía

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*. Introducción y Traducción de J.J. Sánchez. Valladolid: Ed. Trotta (3ª edición).
- Benjamin, W. (1995): "Sobre el concepto de historia", en *Dialéctica en Suspense* (Trad. Oyarzun), Santiago de Chile.
- Cassin, B. (2014): "Subject", *Dictionary of Untranslatables. A philosophical lexicon*, Princeton University Press.
- Cruz, Manuel (2012): *Adiós, historia, adiós. El abandono del pasado en el mundo actual*. Buenos Aires: FCE.
- Cruz, M. (1999): *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Barcelona: Paidós.
- Feenberg, A. (1991): *Critical Theory of Technology*. New York: Oxford University Press.
- Foucault, M. (2008): *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- Heidegger, M. (1959): *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen.
- Hernández Marcos, M. (2009): "Antropología *adversus* filosofía de la historia. Odo Marquard ante la modernidad", en *Devenires*. México: Morelia.
- Innerarity, D. (1985): "Dialéctica de la Liberación. La utopía social de Herbert Marcuse" en *Anuario Filosófico*, Vol. 18, N° 2, Pamplona, p. 125 y ss.
- Marcuse, H. (1981): *El fin de la Utopía*. Barcelona: Ariel (2ª edición).
- Marcuse, H. (1984): *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ed. Orbis.
- Marquard, O. 2007: *Dificultades con la filosofía de la historia. Ensayos*. Traducción de Enrique Ocaña. Valencia: Ed. Pre-textos.
- Marx-Engels (1985): *Werke*, Ed. Institut für Marxismus- Leninismus beim ZK der SED, VIII. [Trad. Cast. De O.P. Safont, *El dieciocho brumario de Napoleón Bonaparte*]. Barcelona: Ariel.
- Torrallba, F. (2013): *Los maestros de la sospecha. Marx Nietzsche y Freud*. Barcelona: Editorial Fragma