

# Manuel Cruz: filósofo de guardia en el parlamento español

Alberto Hidalgo Tuñón. Universidad de Oviedo (España)

Recibido 27/06/2023

## Resumen

Partiendo de la presentación que el autor hizo del libro de Manuel Cruz, *El Gran Apagón* (Galaxia Gutenberg, 2022), se investigan las razones que llevaron al filósofo catalán, como filósofo de guardia, a convertirse en transeúnte de la política, con la asunción de la presidencia del Senado español en 2019. Unas razones que se rastrean principalmente en su obra previa que ya desde principios de los ochenta del siglo XX trata de tomar nota tanto de las críticas (analíticas y posmodernas) como de los hechos históricos irreversibles (estalinismo y hundimiento del *socialismo real*). Pero esto no supone renunciar a al racionalismo que toma pie en la ética para combatir desde la política los nuevos monstruos que proliferan cuando la razón sueña.

**Palabras clave:** Manuel Cruz, razón, ética, victimismo, filosofía de la historia, feminismo.

## Abstract

### Manuel Cruz: Philosopher on Duty in the Spanish Parliament

Starting from the presentation that the author made of the book by Manuel Cruz, *El Gran Apagón* (Galaxia Gutenberg, 2022), the reasons that led the Catalan philosopher, as a philosopher on duty, to become a passerby of politics are investigated, with the assumption of the presidency of the Spanish Senate in 2019. Some reasons that are traced in his previous work that since the beginning of the eighties of the 20th century tries to take note of both the criticisms (analytical and postmodern) and the irreversible historical facts (Stalinism and collapse of *real socialism*). But this does not mean renouncing the rationalism that takes root in ethics to combat from politics the new monsters that proliferate when reason dreams.

**Key words:** Manuel Cruz, Reason, Ethics, Victimhood, Philosophy of History, Feminism.



# Manuel Cruz: filósofo de guardia en el parlamento español

Alberto Hidalgo Tuñón. Universidad de Oviedo (España)

Recibido 27/06/2023

## § 1. Introducción

El pasado mes de febrero tuve la oportunidad de presentar el último libro de Manuel Cruz, titulado *El Gran Apagón, el eclipse de la razón en el mundo actual* (2022) en un acto organizado por el activo presidente de la asociación Cauce del Nalón, Francisco Villar, en Pola de Laviana. Hay constancia documental del acto<sup>1</sup>.

Allí hice constar que desde que en 2016 el catedrático de Filosofía Manuel Cruz Rodríguez decidió convertirse en político profesional, primero como diputado nacional por Barcelona y desde 2019 como senador, llegando a ocupar durante siete meses la presidencia de tan alta magistratura, lejos de abandonar su vocación reflexiva de filósofo nos había regalado media docena de libros en los que hacía gala de una rara precisión y una envidiable profundidad. En aquella ocasión él me agradeció mi «generosidad», pero ahora debo hacer constar que la generosidad es la suya por estar ocupándose tan activamente de una obligación que deberíamos asumir todos los filósofos como nos recordaba Jacques Derrida antes de morir, a saber, «salvar el honor de la razón», pese a las paradojas que supone su pretendida universalización<sup>2</sup>.

¿Acaso la racionalidad está en peligro? ¿No es ya o ha dejado de ser aquella diferencia específica esencial de los especímenes humanos que diagnosticó Aristóteles? Pero si se trata de una característica de todos ¿quién nos dio a los filósofos

---

<sup>1</sup> Cfr. mi artículo «¿Apagón, eclipse o muerte de la razón?» (2023). Las reseñas del acto en prensa y, sobre todo, el vídeo del acto completo en <<https://www.youtube.com/watch?v=Uu6v86iBbow>>.

<sup>2</sup> «Lo universal así proyectado no está dado a la manera de una esencia, pero anuncia un proceso infinito de universalización. Durante 25 siglos, ese proyecto de universalización de la filosofía jamás dejó de mutar, de desplazarse, de romper consigo misma, de extenderse. Hoy debe profundizar ese camino para seguir liberándose cada vez más de sus límites étnicos, geográficos y políticos. La paradoja es que uno se libera del etnocentrismo y eventualmente del europeo-centrismo en nombre de la filosofía y de su filiación europea», en Derrida y Roudinesco (2003: 9-28).

el privilegio de tener que proteger su honor? ¿Contra quién debemos protegerla? ¿Contra nosotros mismos, si es verdad que muchos humanos, quizá la inmensa mayoría, existen, pero no piensan? ¿Hay alguna manera de superar la contradicción del etnocentrismo europeo, señalada por Derrida, o estamos condenados a la fragmentación multiétnica de la razón?

Ya Aristóteles había dado dos definiciones del hombre, añadiendo a la caracterización biológica del *zoôn logistikón* (animal racional), la de «animal político» (*zoôn politikón*), por su inevitable, y también esencial, vinculación con la sociedad que nos conforma como ciudadanos. ¿Será esa sutil fractura entre el *logos* y la *ciudad*, que aprendió tanto de su maestro, el filólogo Emilio Lledó, como de su profesor Manuel Sacristán (a quien considera el filósofo marxista más importante de nuestro país), lo que explica el creciente compromiso de Manuel Cruz con la política? ¿O se trata simplemente de que, escuchando a la tradición platónica, decide asumir en su edad madura la antigua obligación de los reyes filósofos, es decir, acepta la magistratura que, según Platón decía, debe abrazar todo estudioso, después de los cincuenta años? Pero, más allá de ese tópico gremial, que yo mismo recordé en el acto de Pola de Laviana, lo que quiero agradecer a Manuel Cruz con este artículo es que no haya abandonado la garita de *filósofo de guardia* en ese lugar tan inhóspito para la filosofía (recordemos la experiencia de Ortega y Gasset) como es el parlamento español. Y es que en la vida política española la racionalidad brilla por su ausencia, mientras la erística cortoplacista lo inunda todo.

Por más que, a causa del intelectualismo griego, inyectado por Sócrates en la ética, heredado por Platón con su insólita pretensión de modelar la ciudad en estrecho paralelismo antropológico con su doctrina de las virtudes, no parece, sin embargo, que la mayor preocupación de Cruz sea denunciar la irracionalidad o desautorizar a quienes reconocen la importancia de los sentimientos para la vida, ¿acaso los posmodernos, las víctimas, los sofistas no son humanos o ya no tienen derechos? ¿No será que el error de Descartes consistió en no entender que los filósofos nos hayamos empeñados en hacer depender los valores y la axiología de las capacidades lógicas? Ya Ortega se empeñó en enseñarnos que la racionalidad estaba enraizada históricamente en la vida. El propio Manuel Cruz se hace eco de la *boutade* de Manuel Vázquez Montalbán, cuando reconocía «soy irracional en el fútbol para poder ser

racional en todo lo demás». ¿Cómo reinterpretar la doble naturaleza humana, como animal racional y social, para salvar el honor de la razón? ¿Basta proclamar el *principio de racionalidad* limitada de Herbert Alexander Simon, quien para la construcción matemática de su «modelo de hombre» le basta aceptar que no lo sabemos todo y que tenemos un tiempo limitado para tomar decisiones?

En lugar de acudir a la clásica distinción entre teoría y praxis o a la escisión entre una implantación gnóstica y otra política de la filosofía, que sólo sirve para agudizar la polarización que Manuel Cruz intenta sortear, acude este a los frankfurtianos y a su *dialéctica de la ilustración* para reconocer que no es la *racionalidad instrumental*, que sigue avanzando tecnológicamente «como un tiro», sino la «razón dialógica y emancipatoria», que es el núcleo duro de deliberación y de la democracia, la que se va desvaneciendo entre tanto ruido informático y comunicacional. Tengo la impresión de que su creciente implicación en la política activa e institucional procede de su amplísima experiencia en los medios de comunicación, al ir percatándose cada vez más del carácter efímero y evanescente de las luchas que, a fuerza de acelerar e intensificar las agendas ciudadanas, al ser los *mass-media* los que marcan el ritmo, construyen así la nueva ideología. Remedando a Ken Loach atribuye en su libro sobre la democracia la creciente banalización de la política a la necesidad de *consumir compulsivamente enfrentamientos ideológicos* que

[...] apenas encubre otra cosa para sus protagonistas que un pirotécnico choque de frases ingeniosas, aceradas o incluso insidiosas, cuya real función es satisfacer las ansias de linchamiento simbólico del adversario por parte de los seguidores (a fin de cuentas, así se les domina en la redes sociales) de cada cual. [Cruz, 2021: 219]

¿Significa eso que en la feria de las vanidades de la nueva ideología *mass-mediática* han desaparecido los referencias materiales por completo? Creo que no, porque al final de *El Gran Apagón*, en el epílogo del epílogo que titula significativamente «Caminando entre escombros», hace un diagnóstico sobre esta nueva ideología, como engaño organizado al servicio de los intereses materiales de los adversarios sociales que suena así:

En este sentido, la responsabilidad de ese conglomerado compuesto por élites urbanas progresistas, profesionales cosmopolitas, intelectuales, periodistas, profesores universitarios y mercenarios de la política ha resultado determinante. Este sector ha terminado por constituir una nueva clerecía que, asumiendo un inequívoco elitismo, se ha desentendido por completo de la situación de las clases trabajadoras. [Cruz, 2022: 412]

Dada la trayectoria del propio Manuel Cruz, universitario desde finales de los sesenta, urbanita, catedrático, asiduo colaborador en prensa escrita, ¿no se está auto-imputando a sí mismo este olvido, al formar parte integrante de la clase de los «letratenientes»? ¿Por qué tirar piedras contra el propio tejado? ¿Se trata de la estrategia del infiltrado que pide «disparad sobre nosotros, el enemigo está dentro»? ¿Se trata de mantener una neutralidad absoluta para evitar todo partidismo *a priori* y todo maniqueísmo? Pero, al concurrir a las elecciones desde las filas del Partido Socialista, cabe preguntar ¿desde qué instancia hace Manuel Cruz este diagnóstico sin incurrir en la apelación a un «ego trascendental» *au-dessus de la mêlée*? Porque es obvio que quienes critican el sistema, pero defienden la democracia, parece que en el fondo se limitan a criticar el «bipartidismo» que, para Popper, como se sabe, era la forma mejor de democracia. Al optar por el partido socialista ¿no está apostando en el fondo por el clásico bipartidismo entre derechas e izquierdas?

Es preciso repasar la trayectoria de Manuel Cruz para bucear en la evolución intelectual que le ha permitido situarse en la posición desde la que escribe este diagnóstico. Es cierto que bastaría leer la «Coda» final de su libro anterior, en el que defiende la Democracia como la última utopía, para entender desde qué posición pretende escribir cuando se confiesa «liberal a fuer de socialista» (Cruz, 2021: 345 y ss.). Sólo que esta inversión política de la fórmula de Indalecio Prieto, que partía del socialismo, intenta más bien situarse, corrigiéndola, en la trayectoria del Jean Paul Sartre de los sesenta que proclamaba al marxismo como el horizonte intelectual de la humanidad». Al hacerlo así, es obvio que se coloca en la heroica posición del francotirador, un individuo solitario que queda expuesto al fuego cruzado en el campo de batalla.

Para verificar la certidumbre de esta autodefinición bastaría recordar sus compromisos anteriores de carácter militante en los últimos años. Dejando de lado sus facetas de tertuliano radiofónico y articulista comprometido, en las que ya ejercía como

«filósofo de guardia»<sup>3</sup>, es decir, actividades en las que ya había asumido la responsabilidad y cargado con la obligación de decir en voz alta lo que pensaba sobre los asuntos políticos que a todos nos conciernen, creo que su compromiso sube de nivel, cuando en septiembre de 2012 firma con otros en Barcelona el *Llamamiento a la Cataluña Federalista y de Izquierdas* ante la convocatoria de elecciones autonómicas anticipadas. Hacer un manifiesto es un paso previo a la creación de un movimiento social. En 2013 Cruz forma parte de una asociación (Federalistes d'Esquerres), de la que fue elegido presidente, dedicándose a defender un encaje federal de Cataluña en España, vieja estrategia socialista, que se resucita en Cataluña como alternativa a la opción soberanista que iba cobrando fuerza desde una Generalitat cada vez más inclinada al discurso «independentista». Que se trata de una alternativa filosófica y, al mismo tiempo democrática, se demuestra en la fórmula elegida como lema: «una salida dialogada» ¿Quién sino Platón convirtió al charlatán callejero Sócrates, en el corazón de la democracia ateniense, por más que le hubiese ido la vida en ello? En julio de 2016 fue sustituido en la presidencia de la organización por Joan Botella y fue nombrado vocal de honor junto a Victoria Camps, Laura Freixas y Carlos Jiménez Villarejo.

Pero para entender que su última producción, en la que acierta a diagnosticar «el eclipse de la razón en el mundo actual» como «el gran apagón», contraponiendo mediante la metáfora lumínica, nuestro siglo XXI al siglo XVIII, celebrado, pero ya lejano, «siglo de las luces», no es más que el último grito de alerta, que lanza desde su *garita de guardia*, es preciso glosar, aunque sea brevemente, su trayectoria intelectual como filósofo de la historia. Y es que desde su primeriza crítica al historicismo, en el que, confrontado con Althusser, hacía una fina crítica a los populares criterios liberales

<sup>3</sup> El libro así titulado de 160 páginas apareció en 2013 en la editorial RBA (Barcelona), copiando una antigua idea de Alberto Cardín, que se consideraba a sí mismo un «antropólogo de guardia», oficio que asumió su único discípulo Manuel Delgado, quien durante unos años compartió con Manuel Cruz un espacio de radio en la Cadena Ser (*Pensar por pensar*. Madrid, Aguilar, 2008) coordinado por Gemma Nierga. Si la filosofía lleva en su ADN una insobornable voluntad crítica, es obligatorio para todo profesional de la filosofía poner al servicio de la ciudadanía todos sus conocimientos y destrezas. En nuestra época de confusión e incertidumbre, Manuel Cruz asume su responsabilidad a través de varios libros que publica antes de entrar en política, sobre todo en la época en que fue editor de Los Libros de la Catarata: *Escritos sobre la ciudad (y alrededores)* (2013) con prólogo de Joan Subirats en Los Libros de la Catarata de Madrid y en Prometeo de Buenos Aires; *Una comunidad ensimismada* (2014); y *Democracia movilizativa* (2015), también ambos en La Catarata de Madrid.

de Popper al respecto, hasta su *nostálgico adiós a la historia*, que mereció el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos en 2012, pasando por su enjundioso manual de *Filosofía de la historia*, recientemente corregido y aumentado<sup>4</sup>, Manuel Cruz ha demostrado ser un consumado especialista en la disciplina, lo que garantiza su diagnóstico de que el siglo XX acabó en 1989, pero el XXI no comenzó hasta la crisis de 2008, de modo que hemos vivido en un «interregno de dos décadas entre dos siglos» (Cruz, 2022: 14-19).

Ahora bien, al glosar en este trabajo su indiscutible mérito como filósofo de guardia en el parlamento español, no pretendo defender que esta sea la solución para salvar la democracia y la racionalidad. En realidad, mientras nuestra confusa, atropellada e incompetente clase política no se ponga de acuerdo en crear una suerte de Dirección General de Ética e Integridad Gubernamental Independiente que asuma la tarea de evaluar con objetividad y neutralidad las actividades de los tres poderes, el legislativo, el ejecutivo y el judicial, pero también de los *lobby* y las perversas influencias de los poderes económicos y *massmediáticos* en términos de los tan cacareados valores a los que todos apelan para vituperar al enemigo, considero que el esforzado trabajo de Manuel Cruz no pasará de ser el testimonio del último teórico que se está percatando de la banalidad de la propia identidad política y de la ineficacia del discurso, de modo que «tampoco será una mera reconstrucción crítica de lo pensado, por importante y necesaria que pueda llegar a resultar, la que nos saque de este oscuro lugar mental que, en gran medida, define nuestro tiempo» (Cruz, 2022: 419).

## § 2. El *background* teórico de un filósofo de guardia

Cuando leí en los ochenta su crítica al historicismo, me resultó extraña la forma tan oblicua con la que reproducía las muy famosas, directas y rotundas críticas de Popper al mismo, en las que arrasaba no sólo con las tesis deterministas, sino también con el método dialéctico. Pese al tono académico que denota la dependencia de este escrito

---

<sup>4</sup> Cfr. sus libros *El historicismo* (Barcelona, 1981), *Filosofía de la historia* (Barcelona, 1991), edición corregida y aumentada en 2008 para Alianza, y *Adiós, historia, adiós. El abandono del pasado en el mundo actual* (Oviedo, 2012) cuya edición argentina vio la luz en 2014. Habría que añadir una larga serie de ensayos, algunos premiados, como *Las malas pasadas del pasado* (Premio Anagrama 2005) o *La flecha (sin blanco) de la historia* (Premio Unamuno 2017).



respecto a su tesis doctoral sobre los *fundamentos ontológicos del pensamiento científico*, que le obliga a remontar todas sus reflexiones en torno, no sólo a la antinomia de Kant entre causalidad y voluntad, sino, en derivación neokantiana posterior, a la distinción entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*, cuya discusión subyace a los planteamientos historicistas de Dilthey, sus esfuerzos por adscribirse a un cierto naturalismo marxista, le obligan a matizarlo todo en conspicua discusión con la distinción engelsiana entre método y sistema, cuya estirpe hegeliana denuncia y discute en profundidad. ¿Hasta qué punto se puede aceptar el carácter progresista de un método que se abre a un futuro incierto, puesto que sólo puede predecir el proceso ininterrumpido del devenir y el perecer, con la pretensión de convertir a la historia en una ciencia sistemática?

Enzarzados como estábamos todos, en aquella época, en las discusiones marxistas para salvar al método dialéctico del idealismo, por un lado, y a la historia del determinismo socioeconómico, por otro, Manuel Cruz, que tenía que ajustar cuentas con el anti-historicismo de la poderosa escuela de Althusser, plantea la cuestión de la historia, más allá de E. Bloch, L. Colletti o Della Volpe, en términos de Lukács, con el que coincide en señalar que «la ontología de Marx no tiene que ver con el sistema de Hegel, se entienda este como una prolongación ideal o como un reflejo». Es sintomática a este respecto la cita que recoge de *Historia y conciencia de clase* para aceptar con Dilthey y los neokantianos que naturaleza y sociedad admiten tratamientos diferentes y que la dialéctica de la naturaleza propalada por Engels encierra el troyano idealista de la identidad o coincidencia del ser con la conciencia, que amenaza severamente al materialismo:

Esta limitación del método a la realidad histórico-social es muy importante —sentencia Lukács—. Los equívocos dimanantes de la exposición engelsiana de la dialéctica se debe esencialmente a que Engels, siguiendo el mal ejemplo de Hegel, amplía el método dialéctico también al conocimiento de la naturaleza. Pero las determinaciones decisivas de la dialéctica —interacción de sujeto y objeto, unidad de teoría y práctica, transformación histórica del sustrato de categorías como fundamento de su transformación en el pensamiento. etc.— no se dan en el conocimiento de la naturaleza.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> La cita de *Historicismo* (1981: 35) está tomada de *Historia y conciencia de clase* (México, Grijalbo, 1989), y le sirve para conectar los debates marxistas de la época con los problemas del historicismo, cuyo marco filosófico no es otro que el neokantismo de J. G. Droysen, quien en su *Grundriss der Historik*, de 1858,

¿Cómo debe entenderse entonces la historia? ¿De qué está hecha? Al diferenciar, como hacen los historicistas, dos tipos de ciencias, de la naturaleza y del espíritu, ¿no estamos renunciando a convertir la historia en una ciencia positiva, en el nuevo continente científico que, según Althusser, habría descubierto Marx al romper epistemológicamente con Hegel? La respuesta del joven Cruz, que está interesado en preservar la crítica marxista al capitalismo como promesa emancipatoria, y no reniega de las traducciones y enseñanzas de Manuel Sacristán, pasa necesariamente por el examen de las doctrinas historicistas en sus propios términos al objeto de averiguar tanto su significado como su génesis. Es interesante su pretensión de examinar desinteresadamente lo que dice cada uno de los autores para que los temas y los problemas queden planteados sin estar al servicio de ningún sistema *a priori*. Esa es la razón por la que puede criticar tanto el reproche de historicismo por ser anticientífico que hace Popper al marxismo, como la defensa del materialismo histórico que hace Althusser como descubrimiento de una nueva ciencia, sobre la base de renunciar a la dialéctica hegeliana.

Por la misma época en Oviedo, mi maestro Gustavo Bueno defendía la estirpe hegeliana del *ümstilpen* de Marx como una suerte de quiasmo y reprochaba a Althusser su burda epistemología del «corte epistemológico» de Bachelard, alineándose también con Sartre en la defensa de la historia contra el estructuralismo y la vindicación del pensamiento salvaje que hacía Levi-Strauss. Señalo este contexto epocal, no con ánimo de reavivar la polémica sobre el papel de la filosofía, sino para subrayar las coincidencias temáticas y la óptica desde la que yo analizo su valiosa y sutil exégesis del historicismo. De hecho, hay una coincidencia total respecto a su explicación sobre la génesis del historicismo, por más que su formulación parezca más deudora del simpático panfleto de Lukács en *El asalto a la razón*:

Desde esta perspectiva, el historicismo, junto con otras filosofías irracionalistas (Schopenhauer, Nietzsche...), formaría entre los asaltantes. El historicismo vendría a significar el intento, por parte de la burguesía decadente del imperialismo capitalista, de convertir en irracional el estudio de la realidad social y de la historia. Para ello, le resultaba forzoso evitar el encuentro con la poderosa

---

distinguía entre el método filosófico (guiado por el conocer, *erkennen*), el método científico (dedicado a explicar, *erklären*) y el método histórico (que pretende comprender, *verstehen*).

crítica gnoseológica hegeliana. Su triunfo había sido efímero y su esplendor fugaz. Pero de ninguna de las dos cosas tuvo la culpa Hegel. [Cruz, 1981: 29]<sup>6</sup>

Pero ¿contra quién o qué habría que defender a Hegel?

De hecho, exculpar a Hegel no implica resolver la problemática sobre el *estatuto ontológico y epistemológico* de la historia que es lo que hace la reflexión de Dilthey cuando intenta compatibilizar en ella las influencias de Kant y Hegel. Cruz acierta a seleccionar el siguiente texto como epítome de esta confluencia conflictiva entre naturaleza y cultura:

Sólo cuando las relaciones entre los hechos y el mundo espiritual se muestran incomparables con las regularidades del curso de la naturaleza, en la forma de que se excluya una subordinación de los hechos espirituales a los que ha establecido el conocimiento mecánico de la naturaleza, sólo entonces aparecen no los límites inmanentes del conocimiento de la experiencia, sino fronteras en que termina el conocimiento natural y comienza una ciencia del espíritu independiente, que se forma desde su propio centro. El problema fundamental consiste, por tanto, en la fijación del modo preciso de incompatibilidad entre las relaciones de los hechos espirituales y las regularidades de los procesos materiales, que descarta una inclusión de los primeros, una concepción de ellos como propiedades o aspectos de la materia, y que, por consiguiente, tiene que ser de índole completamente distinta, que la diferencia que existe entre los círculos particulares de leyes de la materia, como muestran la matemática, la física, la química y la fisiología en una relación de subordinación que se desarrolla cada vez más de un modo más consecuente. [*Ib.*: 44]<sup>7</sup>

Al oponerse al positivismo decimonónico de Comte y Spencer por su abstracción científicista, Dilthey intenta compatibilizar la ciencia histórica del espíritu y la filosofía de la vida de índole psicológica para alcanzar una visión supra-histórica de la totalidad viviente y en movimiento de las ciencias del espíritu. Cruz acierta a vincular de este

---

<sup>6</sup> Así concluye el capítulo dedicado a la génesis de historicismo. Pero en la página siguiente reproduce un texto de Condorcet, en el que se apuesta por la tesis ilustrada de que las leyes naturales, al ser regulares y constantes deben aplicarse también al desarrollo de las facultades intelectuales y morales del hombre, es decir, a la historia.

<sup>7</sup> La cita aparece en un apartado titulado «Un problema fundamental», pero desde la p. 38, en que se reproduce una fotografía del pensador, hasta la p. 51 en la que se dice que sus herederos conservan la distinción entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*, pero despojando a las segundas de su base psicológica y de la categoría de *Verstehen*, articula una apretada síntesis de esta contribución fundamental para entender bien el sentido epistemológico de la ciencia histórica.

modo los desarrollos diltheyanos de las ciencias del espíritu con la línea que vincula a Vico y a Marx «en el medio de la práctica de la vida».

Basta una cita para ilustrar el complejo crucigrama cultural que maneja Cruz para salir airoso del endiablado pugilato entre Kant y Hegel que nuestros respectivos maestros glosaban para evitar el *historicismo absoluto*, que les amenazaba bajo la sombra del racio-vitalismo orteguiano:

En efecto, la psicología diltheyana tiene algo de equívoco, de ambiguo, y no basta con distinguir entre psicología descriptiva y experimental para solucionarlo. A la vista de lo expuesto, habría que empezar a pensar si Collingwood no lleva *parte* de razón al denunciar que la psicología es una ciencia construida con los principios de la ciencia de la naturaleza. Sólo que la denuncia, lejos de hundir a Dilthey, sería lo que le permitiría mantenerse a flote. La dimensión que la psicología pueda tener de ciencia natural cierra el paso a la «tentación absolutista». La diferencia entre ciencias, de haberla, tendría entonces que buscarse por otro lado, tal vez por donde señala Burckhardt: «La historia es la menos científica de las ciencias; sin embargo, transmite cosas dignas de ser sabidas». En contrapartida, la psicología, no sólo autoriza la eliminación de la cosa en sí kantiana, sino que sirve a Dilthey para introducir la teleología, que en Kant era privilegio de la Naturaleza, en el ámbito de lo histórico-social. [Ib.: 50]

18

Para completar el crucigrama, añade Manuel Cruz una conspicua exposición de las críticas a Dilthey, efectuadas por los miembros de la escuela neokantiana de Baden, Windelband y Rickert, que le permite «echar la raya y hacer la cuenta» de lo que es el «historicismo» y del papel histórico que le tocó jugar. Por un lado, es el resultado de la conjunción del filosofema ontológico heraclitiano de que la realidad social es individual e irrepetible, y el filosofema metodológico de que no cabe aplicarle métodos generalizadores, legaliformes y abstractos, mientras por otro, como diagnostican los marxistas eso le viene bien a la burguesía:

Por consiguiente: la terca insistencia en la singularidad e irrecursividad de la historia, la separación de los métodos de ésta respecto de los métodos que tienen éxito en las ciencias de la naturaleza, sirve para impedir la periodización de la historia y, en consecuencia, la consideración del sistema y de la civilización capitalista como un período más. [Ib.: 59]

Desde este planteamiento aborda la crítica de *La miseria del historicismo* de Karl Popper en un largo capítulo de 25 páginas, titulado «historicismo y conocimiento»,

destinado a examinar la supuesta «refutación lógica» del historicismo, cuyas trampas denuncia mediante el sencillo procedimiento de proyectar su argumentario sobre el trasfondo de Dilthey. Y es que las dos bestias negras que definen el concepto de historicismo de Popper (la dialéctica y el holismo) son, en realidad, una caricatura del marxismo al que imputa todas las falacias sociales al incumplir su riguroso criterio de *falsabilidad*. Aunque Cruz no califica de «proposicionalista» la actitud metodológica de Popper, sí advierte su profunda connivencia con Carnap y con la analítica del lenguaje en relación al tratamiento de las contradicciones y la disputa sobre la inducción, pero, sobre todo, denuncia el *individualismo metodológico*, que es el maquillaje que utiliza el austriaco para disimular su auténtica visión ontológica del mundo, en la que la única ciencia social que se utiliza para explicar la historia sería la sociología en su versión capitalista. Justamente ese dilema entre «marxismo y sociología» es lo que le sirve de pretexto para exponer la tradición marxista y el desarrollo de su ideal emancipador en su manual de *Filosofía contemporánea*, en el que arranca de la reinterpretación de Marx, que hace Karl Korsch en el siglo XX, en lo que, me parece, culmina su reflexión acerca del nexo entre filosofía y ciencia social, que era el subtítulo de su obra primeriza (Cruz, 2002: 97].

Me permito este salto cronológico al siglo XXI, porque en este libro nos topamos ya con un Manuel Cruz maduro, seguro de sí mismo, que ha conseguido, no sólo imponer su autoridad en el ámbito de la filosofía de la historia con su manual de 1991, sino elaborar una concepción reconocida internacionalmente acerca de la narratividad, el naturalismo dialéctico o los propios objetos del pensamiento cuando la propia realidad empieza a hablar, que le llevan a compilar varios volúmenes colectivos entre los que sólo destacaré su colaboración con Gianni Vattimo en *Pensar en el siglo*<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> En los 80 escribe: *Narratividad: la nueva síntesis* (Península, 1986), que ha sido objeto de una reedición en 2012 (Valparaíso, Chile); *Del pensar y sus objetos* (Tecnos, 1988) y, sobre todo, su apuesta *Por un naturalismo dialéctico* (Anthropos, 1989). En los años 90 la eclosión de su *Filosofía de la historia* (Paidós, 1991), le lleva a preguntarse *¿A quién pertenece lo ocurrido?* (Taurus, 1995) y, sobre todo, a *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal* (Paidós, 1999), un libro que llamará la atención del filósofo napolitano Roberto Esposito, para quien la biopolítica tiene mucho que ver con el dispositivo personal y que acabará en una nueva edición corregida y aumentada con prólogo del mismo Esposito (Gedisa, 2015). Pero lo que me lleva a destacar su colaboración con Gianni Vattimo en su libro *Pensar en el siglo* (Taurus, 1999) es más que el hecho de que ahí comience su fama en Italia (con más de media docena de libros traducidos), su éxito como editor de volúmenes colectivos, cuya reseña excede los límites de esta presentación.

Hay en esta obra madura una consideración más comprometida sobre la especificidad del marxismo en tanto que «apuesta por la voluntad» en el sentido de Gramsci. Si en el libro juvenil intenta justificar la crítica althusseriana al historicismo diciendo que lo entendía como una «mera ideología burguesa» que defiende la indeterminación absoluta de la libertad, lo que es coherente con su tajante oposición contradictoria entre *ciencia* e *ideología*, de modo que le bastaba mostrar que «se equivoca cuando manifiesta que “los burgueses niegan al marxismo todo título científico”, cuando se obstina en cifrar la especificidad de éste en su condición de ciencia» (1981: 108), ahora además de poner en solfa su concepto de ideología lo que resulta decisivo es el anti-humanismo de Althusser. Al final del libro sobre el historicismo dejaba el discurso en manos de Althusser para dejarle buscar una salida en Espinosa, siempre que aceptase la dialéctica como método, y reconociese (por cierto, con G. Bueno) que los *Grundrisse* eran la ontología subyacente en Marx quien sabía «que la sociedad no consta de individuos, sino que expresa la suma de relaciones y de las situaciones respectivas a esos individuos».

Antes aceptaba ubicarse presocráticamente en una consideración ingenua de la ciencia, de modo que «habría que decir entonces que la historia es un proceso sin sujeto: como la naturaleza. Pero de la naturaleza no existe una sola ciencia; ¿por qué seguir hablando, pues, de una ciencia de la historia?» (*ib.*: 111). Manuel Cruz, que sigue siendo «generoso» con el tercer Althusser, el que se ha quedado sin lectores por su *praxis de asesino* que parece entrar en contradicción con su anterior exaltación de la racionalidad, no se limita ahora a corregir el exceso de «confianza en la ciencia», sino que insiste en un enfoque antropológico del marxismo. En este sentido, es sintomática su defensa sistemática de las posiciones de Habermas, a quien no sólo considera legítimo continuador de la *dialéctica de la ilustración* de los maestros de Frankfurt (y en consecuencia de la alternativa más solvente del proyecto emancipador marxista), sino que parece tomarlo como modelo como se desprende de la valoración que hace cuando concluye su exposición del marxismo con los representantes de la imaginación dialéctica: «Acertaron a percibir que lo que se ha puesto en juego en este siglo ha sido la validez de proyecto ilustrado. O más tajantemente: representan el *único marxismo*

posible ya»<sup>9</sup>. ¿Acaso no es esta misma percepción de eclipse del proyecto ilustrado la que inspira su último libro sobre *El gran Apagón*?

Aunque Manuel Cruz adopta la posición de un observador externo que contempla el siglo XX como agua pasada en su manual de *Filosofía contemporánea*, tiene la perspicacia de ubicarse en medio de la tradición marxista, que desarrolla en segundo lugar, bajo el título «El desarrollo del ideal emancipador». De esta forma, se separa de la tradición analítica, con la que comparte «la pasión por el conocimiento», en particular con Popper y sus vástagos que certifican el fracaso de la racionalidad analítica, a los que dedica el capítulo XV en la cuarta parte, en la que por encima de la borrosidad y la incertidumbre del siglo, acaba diagnosticando la «centralidad de la historia (a propósito de Kuhn, Lakatos y otra vez Popper para terminar)» (2002: 338-344)<sup>10</sup>. Así pues, a través de la valoración del lenguaje en la línea hermenéutica de Gadamer, de quien hace discípulo a su maestro Emilio Lledó, en el marco de la tercera parte dedicado a la tradición hermenéutico-fenomenológica, Cruz se hace solidario de una compleja ubicación, desde la que puede seguir planteándose «todas las paradojas de la historicidad, de las que quizá la más emblemática sea la formulada en la pregunta ¿cómo un ser histórico puede comprender históricamente la historia?» (*op. cit.*: 218) .

Los debates del siglo, en cuya encrucijada se articula esta razón gadameriana hecha de lenguaje, son el del Romanticismo frente a la Ilustración, el de Dilthey contra el positivismo y el de Heidegger frente al neokantismo. Que esta «urbanización de la

<sup>9</sup> «Es un falso debate el de si Habermas debe ser considerado un blando conciliador o un iluso rematado, si lo que propone es imposible o indeseable, si está a la derecha o a la izquierda de lo que cabe esperar. Su proyecto es de otra naturaleza: recuperar la dimensión mundana, immanente del sueño utópico. Escribir una nueva dialéctica de la Ilustración, han dicho otros. Quizá esta última formulación nos dé, al pasar, la clave más ajustada de lo que podría ser una valoración global de la Escuela de Frankfurt... Pero, si todo esto, la suma de aciertos y reveses, nos ha dado como saldo final su anacronismo, su definitiva caducidad, tal vez sea porque *el marco global en el que desarrollaron su propuesta es el nuestro*» (Cruz, 1981: 151). Subrayado mío.

<sup>10</sup> Y concluye: «El mundo real y el mundo de las teorías son reales (contra el instrumentalismo) pero distintos (contra el realismo): vienen unidos por otro mundo, igualmente real, que es la actividad científica desarrollada en un concreto contexto histórico-social por unos determinados agentes. Por eso ningún colectivo profesional tiene el monopolio de su comprensión. Tal vez, a esta perspectiva se le pudiera denominar, parafraseando abiertamente la idea de otros, un holismo fuerte». Se echa de menos en este punto que hubiese prestado algo de atención a la teoría del cierre categorial de Gustavo Bueno, como una alternativa tanto a este enfoque postpopperiano como al estructuralismo, de cuyas críticas a Levi-Strauss (*Etnología y utopía*, 1971) o a Althusser (*Ensayo sobre las categorías de la economía política*, 1972) no hace ni una sola cita.

provincia heideggeriana, realizada con la artesanía de la filología clásica» se hace desde el referente de Habermas en diálogo con Vattimo, se hace especialmente patente en el capítulo XVII y último dedicado a la «Postmodernidad y otros sincretismos», que comienza alabando la solidez del libro *El discurso filosófico de la modernidad*, si bien le parece más didáctico hacer una comparativa entre el catastrofista Lyotard y el intrahistórico posicionamiento del autor del pensamiento débil. Y es que frente al pesimismo crítico de quienes consideran que el fin de los metarrelatos son: Auschwitz que refutó la racionalidad de lo real, Stalin que finiquitó la verdadera esencia humana, mayo del 68 que acabó con la democracia y las crisis financieras que dieron la puntilla final a la economía de mercado, lo que hace Habermas es la propuesta continuista «de que la historia no puede acabarse sin que se acabe lo humano (esto es, el ideal de la subjetividad emancipatoria moderna representada por Kant, Hegel y Weber»<sup>11</sup>. Pero la alternativa nihilista que le ofrece Vattimo *más allá del sujeto*, que se cifra en una ontología del declinar *en la senda de Nietzsche y Heidegger* parece no poder ir más allá del círculo hermenéutico, del que hablaba Gadamer o del *dialelo antropológico* en el que cifraba Gustavo Bueno la dialéctica materialista. Al igual que para el maestro alemán, del que se reclaman discípulos Habermas, Vattimo y Lledó, en el mundo vital en el que todos vivimos históricamente, «la tarea más propia de la filosofía no es otra que la de justificar y defender la razón práctica y política en medio de esta apoteosis de la inautenticidad que son las sociedades avanzadas» (*ib.*: 243).

¿Qué añade entonces a su bagaje intelectual la *Filosofía de la historia* en su última reedición de 2008 antes de bajar a la arena de la praxis política? Si la primera edición de 1991, se añadía a lo ya reflexionado sobre Popper y el (no) marxismo de Althusser, una reconsideración insoslayable a propósito del tiempo y de Paul Ricoeur, otro de los discípulos de Gadamer, junto a un epílogo sobre la creciente *evanescencia* del sujeto a manos del estructuralismo, la última revisión de 2008 acaba tarifando las dificultades entre el conocer y el obrar a favor de la praxis. Me parece que ahí arranca la deriva que le lleva a un creciente compromiso político con la actualidad que le llevará a redactar ese adiós a la historia que ha sido galardonado en Asturias con el Premio de Ensayo

---

<sup>11</sup> «Para ello —concluye Cruz— el autor de *El discurso filosófico de la modernidad* necesita neutralizar todos esos eventos “invalidantes” (Auschwitz, Hiroshima, Stalin, crisis del capitalismo y la democracia...) a los que remite Lyotard, e interpretar que suponen únicamente un fracaso provisional del proyecto moderno» (2002: 423).



Jovellanos. Pero, ¿en nombre de qué o quién se despide a la historia? ¿Acaso el estructuralismo no expidió ya su certificado de defunción, al decretar su inutilidad al socaire de la famosa «muerte de Dios» del resucitado Nietzsche? En la *Historia de la filosofía*, por una parte, se considera el estructuralismo una moda editorial francesa pasajera a causa de su oposición al humanismo existencialista que había dominado en la generación anterior (Sartre, Camus, etc.), pero, por otra parte, muertos ya Levi-Strauss, Foucault, Lacan y Althusser, pero también Deleuze y Derrida, catalogados como posestructuralistas, sus temáticas les sobreviven con cierta lozanía.

En particular, Manuel Cruz rescata la *problemática del sentido* en la terminología crítica de *Mil mesetas* de Deleuze:

[...] el Poder construye *espacios lisos*, fáciles de recorrer, para recorrer la transmisión de los acontecimientos cuyo sentido él mismo ha cargado, y *espacios estriados* que hacen difícil la comunicación entre los que escapan a su modulación. A este respecto, la tarea del pensador debe ser la crítica frontal de la sociedad contemporánea y de sus potentísimos mecanismos de producción de sentido. Pero con la clara conciencia de que dicha crítica se inscribe en el marco mayor de un rechazo radical —*político*, en el sentido más amplio de la palabra— a lo existente. [Cruz, 2002: 384]<sup>12</sup>

A su vez, de la estrategia de la deconstrucción de la filosofía como institución de Derrida, Cruz rescata un nuevo planteamiento sobre la responsabilidad que ya no se basa en los viejos códigos de lo ético y lo político, sino, más bien en «*una toma de posición, en el trabajo, en base a las estructuras político-institucionales que forman y regulan nuestra actividad y nuestras competencias*», lo que le incita a ampliar el concepto de historia para alcanzar incluso a lo que falta, es decir a lo que no ha ocurrido:

[...] ¿cómo pensar entonces lo que ni siquiera alcanzó el estatuto de la real, lo que se quedó en mera esperanza, todo aquello que pudo haber sido y no fue?: ¿Cómo una ausencia de una ausencia? Pero en tal caso, ¿en qué clave leerlo?, ¿cómo acceder a un *significado* que jamás llegó a disponer de un *significante*? [Ib.: 400]

<sup>12</sup> Aquí, además de la cita de *Mil mesetas* (Pretextos, Valencia, 1988: 361), se añaden dos más de *¿Qué es filosofía?* (Anagrama, Barcelona, 1993: 109 y 110).

Más que recuperar a Benjamin, el intento de zafarse del discurso de los poderosos, ¿no se trata únicamente de romper con todos los dualismos (presencia/ausencia; realidad/posibilidad, etc.)?

Es interesante a este respecto, la valoración positiva que hace en el capítulo X de la edición de su *Filosofía de la historia* de 2008, de Jacques Derrida, cuya muerte no supuso su extinción frente al caso de Althusser, cuya extinción filosófica se había producido mucho antes de su muerte física. Si, a pesar de sus diferencias con el marxismo, de su pretensión de superar los dualismos sin proclamar la victoria de ninguno de los contendientes, de su lucha contra el *logocentrismo* y de su vindicación de la *deconstrucción* heideggeriana como «una estrategia sin finalidad», el Derrida más interesante no es el que alcanza la gloria en los departamentos norteamericanos de crítica literaria de la mano de la llamada «escuela de Yale» (Harold Bloom, Paul de Man, etc.) o de la crítica india Gayatri Spivak, quien lo lee desde Rousseau, sino el que desemboca en los problemas éticos y en el tema de la alteridad (la amistad, la hospitalidad, el cosmopolitismo de un francés que es además árabe y judío) y el que, desde los problemas concretos nos exhorta «a una convivencia armoniosa y amorosa con los fantasmas (con los muertos-vivos)... porque todos, en la medida en que nos movemos entre la vida y la muerte, tenemos una condición fantasmática» (Cruz, 2008: 219)<sup>13</sup>. Que la presencia del otro tiene algo de fantasmagórico induce a pensar que el propio yo carece de toda trascendentalidad temporal mientras ignore, como dice Borges, la fecha de su muerte.

En realidad, antes de redactar el capítulo sobre la deconstrucción y reconocer sus afinidades derridianas, Manuel Cruz ya había alcanzado a través de su propuesta narrativa un intenso comercio con los espectros de Marx, que son todos aquellos epígonos que de una u otra forma pretenden seguir alentando proyectos emancipadores. Esa es la razón por la que no modifica el epílogo de la primera edición,

---

<sup>13</sup> Aquí donde, tras citar algunas obras de Derrida vertidas al español —tales como *Memorias para Paul de Man* (Gedisa, 1989), *Dar (el) tiempo* (Paidós, 1995), *Aporías* (Paidós, 1998), *Dar la muerte* (Paidós, 2000), *Cosmopolitas de todos los países ¡un esfuerzo más!* (Cuatro Ediciones, 1996), *Fuerza de ley* (Tecnos, 1997), *Políticas de la amistad* (Trotta, 1998)—, cita la consigna «hay que amar a los espectros» que aparece en *Espectros de Marx* (Trotta, 1995) para defender la tesis de que «lo que mejor acredita la existencia (de cada cual) es precisamente su capacidad para no dejar caer al otro en el olvido, su capacidad para traerlo de nuevo al mundo de los vivos, para llamarlo a presencia entre nosotros, a partir de su nombre» (2008: 220).

cuyo título, «Reconsideración a la baja del sujeto», es la declaración más explícita de cuán alejados llegan sus pasos en la dirección contraria de todo Ego trascendental idealista. Y es que, las *dificultades del conocer* obligan a reconocer que las *situaciones* que constituyen el ámbito de experiencia de todo sujeto no se pueden comprender subjetivamente, no ya sólo porque toda experiencia tiene que ser colectiva para poder ser narrada, sino porque, como ya sabía Aristóteles, sólo hay conocimiento de lo universal y ello requiere, como explicó G. Bueno, procedimientos alfa-operatorios, que exigen la neutralización de las operaciones beta del sujeto práctico:

[...] ¿acaso podríamos estar seguros —se pregunta Cruz, aplicando la paradoja de Townes al marxismo— de un discurso que nos hiciera conscientes de nuestra determinación, por ejemplo, socioeconómica, pero que no nos proporcionara los medios, siquiera fueran teóricos, para superarla?». [Cruz, 2008: 235]<sup>14</sup>

Y, por lo que respecta a las *dificultades del obrar*, centra sus reflexiones sobre la categoría marxista del trabajo, pero, al hacerse eco de Benjamin, Bloch y Hanna Arendt, dinamita toda imagen unitaria del obrar histórico, reconoce que todos los sujetos somos débiles y diminutos, si bien

[...] hay *haces* de sujetos, ligados por la coincidencia en sus proyectos. Nunca se quiso reintroducir el individualismo, pero no por evitarlo se va a incurrir en ninguna modalidad de objetivismo, más o menos realista, en la historia. Se observará que lo dicho arruina la expectativa de dar con el relato histórico verdadero. Habrá tantos, cuantas claves de lectura se puedan proponer o, lo que es lo mismo, *cuantas intrigas*, por utilizar la expresión de Paul Ricoeur, se ofrezcan (historia del poder, historia de las víctimas...) Canetti puede quedar tranquilo, y es lógico que así sea. ¿cómo este sujeto iba a estar seguro de su pasado? [*Ib.*: 241]

La pregunta que queda pendiente en este punto es, si todo el *background* teórico adquirido por Manuel Cruz en su etapa universitaria iba a desembocar sin más en una «escéptica indeterminación», que deja la vía libre a la era del relativismo absoluto y de la posverdad o, si, por el contrario, al percatarse de la complejidad del presente, se decide por arriesgar alguna interpretación unitaria convencido de que «la imagen de nuestro pasado repercute a su vez en nuestra representación del futuro».

<sup>14</sup> Aquí alude al artículo de Toulmin sobre «razones y causas».

### § 3. «El gran apagón», ¿resucita o rebate el viejo relato maniqueo sobre la contraposición entre la Luz y las Tinieblas?

En lo que sigue, pretendo reinterpretar *El Gran Apagón* como una obra que, lejos de aceptar la conclusión escéptica a la que parece llegar al final de su *Filosofía de la historia*, cuando nos previene contra «el vértigo teleológico del activista» y cierra diciendo que «la desafección total, la carencia de deseos inmediatos nos enfrenta a la naturaleza abismal de la existencia, (y que) probablemente sea esta la experiencia de la que los hombres comunes andan huyendo, a la que nos invitó Wittgenstein» (Cruz, 2008: 246), rechaza el consejo gnóstico del analítico y se compromete con la acción *política concreta* con el ambicioso proyecto de «salvar la democracia». ¿No significa eso una rectificación de su *background* teórico tan trabajosamente construido en los últimos cuarenta años? Si la lección que saca de Derrida consiste en haber aprendido a «habitar entre escombros», después de la demolición de la metafísica occidental, ¿cómo salvar a las confusas sociedades actuales de una, no hipotética, sino inminente «involución democrática autoritaria» cuando las fuerzas políticas que supuestamente la defienden abogan por excluir del juego democrático a los simpatizantes de posiciones autoritarias? ¿Acaso para salvar la luz de la razón en este tenebroso valle de lágrimas no cabe otra alternativa que activar el viejo maniqueísmo religioso que apela a la lucha eterna entre la luz y la oscuridad? Pero ¿quiénes son los iluminados y quiénes los tenebrosos? ¿Por qué sabe Manuel Cruz que sus opciones y propuestas se ubican en el lado correcto de la historia?

En el largo epílogo de 80 páginas de *El Gran Apagón*, titulado significativamente «Cuando no queda más política que la prepolítica», él mismo nos advierte de la paradoja de que la denominada *posmoizquierda* ha acabado aceptando el planteamiento de Klaus Schwab, fundador y presidente del llamado *Foro de Davos*: «la línea de división hoy no está entre la izquierda y la derecha, sino entre los que abrazan el cambio y los que quieren conservar el pasado» (Cruz, 2022: 382). Ahora bien, ¿basta identificar el progreso con la racionalidad y retornar a los ideales de la Ilustración para evitar el eclipse? «En todo caso, lo que está claro es que si no somos capaces de introducir un criterio que nos permita distinguir aquello que merece ser conservado del pasado de aquello que representa un mero lastre, estamos desarmados

teóricamente ante cualquier situación un poco compleja o, ya no digamos, inédita» (*ib.*: 383)<sup>15</sup>.

¿Quién nos ayudará en este trance a encontrar un criterio válido? ¿Quién nos salvará de las tinieblas circundantes, rezaba el compungido maniqueo? Cuando la opinión pública ha entrado en barrena con toda la profesión periodística vendida al mejor postor, cuando se han perdido las formas de modo que los medios de comunicación fomentan el desprecio mutuo, incentivando el odio como negocio lucrativo, cuando el fondo de la cultura democrática se reduce a la libertad de tener emociones, cuando las guerras culturales suplantán a la justicia social, tildada de mera ideología, o cuando «el narcisismo banal de los *likes*» definen el *sentido de la vida*,

[...] nada tiene de extraño que la identidad política se identifique, hasta confundirse, con un estilo de vida, una estética, una manera de hablar o con cualquier otro rasgo de parecida superficialidad. Elementos todos ellos que ocupaban el lugar que antaño ocupaban instancias susceptibles de ser sometidas al escrutinio público de la racionalidad crítica. [*Ib.*: 418]

Visto desde el epílogo del epílogo, en el que Manuel Cruz se retrata a sí mismo «caminando entre escombros», parecería que hay cierta continuidad con la estrategia derridiana de la «deconstrucción», que glosa en el capítulo diez de su *Filosofía de la historia*, cuyo propósito último habría sido derribar todos los dualismos sobre los que se asienta la metafísica occidental. Sin embargo, el planteamiento metafórico de *El Gran Apagón* resucita sin miramientos el viejo dualismo zoroástrico entre la Luz y las Tinieblas, que a través de Mani y el maniqueísmo parece llegar hasta el mismísimo Siglo de las Luces en una tradición que presume de primar la racionalidad, la argumentación y la escritura. Spengler, sin embargo, ha destacado las raíces culturales de la oposición entre la Luz y las Tinieblas en la magia oriental:

Luz y tinieblas son sustancias mágicas. El *arriba* y el *abajo*, el cielo y la tierra, se convierten en poderes esenciales que se combaten. Pero estas oposiciones de la sensibilidad primaria se mezclan

<sup>15</sup> «Así, nada tiene de extraña la perplejidad, por no decir la confusión generada por planteamientos, como el presentado en su momento por Macron, tendentes a considerar como verde la energía nuclear, rechazada por lo contrario en el pasado reciente.; planteamientos que han puesto prueba la inanidad de un concepto banal de progreso, incapaz de entrar en cualquier debate que obligue a explicitar qué parece bien y qué parece mal, y por qué razones». (Cruz, 2022: 383).

con las oposiciones oriundas de la inteligencia pensante y valorante: bien y mal, Dios y Satán. La muerte no es para el autor del Evangelio de san Juan, como tampoco para el celoso musulme, el término de la vida, sino un algo, una fuerza junto a la vida y ambas —vida y muerte— se disputan la posesión del hombre. [Spengler, 2012: 362]

¿Cuál es el motivo por el que Cruz decide resucitar ese dualismo entre Luz y Tinieblas en *El Gran Apagón*? ¿Se trata de una mera contraposición analógica respecto al Siglo de las Luces o de una vindicación en toda regla del pensamiento ilustrado y de la modernidad con nuevos instrumentos?

Pero la superación derridiana de los dualismos podría sostenerse por encima de la metáfora de la contraposición maniquea de la luz y las tinieblas, en la medida en que M. Cruz sostiene la «autonomía de las esferas» y atribuye el eclipse de la razón a la plétora misma de informaciones que «disminuye nuestra atención». Sin embargo, no está nada claro que Cruz deje atrás los dualismos clásicos desde el punto de vista del diseño sistemático de su libro, que se acoge a otro dualismo más fundamental, el que establece entre una primera parte *teórica* y una segunda parte *práctica*. Desarrolla la parte teórica con el formato de un tratado clásico de filosofía, distinguiendo una ontología, una epistemología y una ética. Titula esta parte «Pensar a tientas», lo que remeda de cerca la colección de ensayos de Hannah Arendt, reunidos póstumamente por Jerome Kohn en 2018 como *Pensar sin asideros*. Ahora bien, la ontología que diseña se abre a la *contingencia* para eliminar todo determinismo histórico, pero no se sabe muy bien si el título que elige «La realidad está sobrevalorada», pretende criticar este abandono de la ontología tradicional, por ejemplo, vindicando la *materia* o el *ser en sí*, o se apunta al diagnóstico de Nietzsche de que la verdadera realidad es un mero constructo residual, aquello que queda, cuando olvidamos las contingencias con que se iniciaron los procesos actuales. ¿Está suscribiendo Cruz realmente la célebre tesis de la sociología del conocimiento de Luckmann y Berger sobre la «construcción social de la realidad»? Por un lado, parece rechazarla cuando la aplica al caso del independentismo catalán, al que acusa de haber vaciado de contenido la política, convirtiéndola en una «papilla sentimental», pero, por otro, intenta justificar el vacío que deja la eliminación de las categorías ontológicas fundamentales apelando a la «acción humana» como el «factor fundamental» al que remite el carácter contingente de toda realidad:

La acción humana pasada está en el origen del presente, del mismo modo que es ella, en tiempos del Antropoceno, la que genera, casi por definición, el grueso de las contingencias que se nos avecinan, sea con el signo de los efectos indeseados o con el positivo de la serendipia. [Cruz, 2022: 88]<sup>16</sup>

Cruz intenta superar derridianamente el dualismo entre *libertad* y *necesidad* de una manera sutil, apuntando al supuesto subyacente de que la «la razón se dice de una única manera, troquelada por la razón científico-técnica», pero esta indirecta vindicación de la racionalidad discursiva y filosófica para no «reducirlo todo a fracaso o serendipia», le lleva a puntualizar que las acciones humanas son *distintas* en función de su fundamentación teórica.

De una forma sutil y algo enrevesada, sin embargo, la consecuencia de convertir a las acciones humanas en las reinas de la fiesta, implica, por un lado, una clara inversión de todo *determinismo* ontológico, ya que quedan muy pocas cosas necesarias e imprevisibles, y, por otro lado, un incremento de la dimensión *ética de la responsabilidad*. Es decir, queda trasmutado el orden mismo de las disciplinas filosóficas, pasando la ética y la praxis social a primer término, el conocimiento o la epistemología a la segunda posición y una suerte de ontología hiperrealista a una posición residual. Por eso puede imputar a una carencia de justificaciones teóricas los desastres que padecemos, y por eso descubrimos la motivación última que le llevó a asumir sus responsabilidades políticas cuando descubre que para los nacionalistas «la esfera de la política no está para resolver problemas sino para expresar adhesiones» (p. 100). Y es que «el problema de lo que nos viene ocurriendo en nuestra sociedad no radica en la contraposición entre ideas abstractas y realidad. El problema que realmente se plantea, aunque nunca se termina de explicitar, es entre buenas y malas ideas» (p. 94). El

---

<sup>16</sup> En clave de acción humana interpreta a Heidegger o a Kuhn: «No hace falta remontarse a Heidegger y a su olvido del Ser para mostrar la raigambre filosófica de nuestras equivocaciones conceptuales. También respecto a otros ámbitos del espíritu, como es el de la ciencia, se han planteado parecidas consideraciones. Cuando historiadores de la misma en la estela de Kuhn señalan que los cambios de paradigma se producen no tanto porque el nuevo consiga por fin resolver los problemas en el que el anterior había quedado embarrancado, sino porque dictamina que esos no son los problemas cruciales y que lo que en realidad hay que hacer es plantearse todo orden de asuntos, están procediendo conceptualmente de idéntica manera», (Cruz, 2022: 89). De ahora en adelante citaré la página de los textos de esta obra entre paréntesis a continuación.

compromiso político es una obligación teórica, porque es necesario poner al descubierto las ideas erróneas que dirigen nuestras acciones.

No obstante, el libro de Manuel Cruz se atiene al orden tradicional ocultando que, en realidad, es la segunda parte práctica la que le interesa y que los adelantos argumentales con los que trufa la parte teórica no son anécdotas circunstanciales, sino argumentos centrales. De ahí que la epistemología, a su vez, comience advirtiéndonos contra la rigidez de la racionalidad científico-técnica de carácter «instrumental» siguiendo a Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, a la que vincula la crítica epigonal a los grandes relatos de Lyotard. Pero, alertado por las paradojas que ha suscitado la crisis del COVID-19 —y que analiza en su libro anterior (*Democracia: la última utopía*, 2021) donde acuña la expresión de «democracias suicidas» (¿el *Brexit*? ¿Donald Trump? ¿Bolsonaro?)—, concluye que es posible «acertar en el diagnóstico y equivocar el tratamiento», porque del fracaso del ambicioso proyecto revolucionario de emancipación universal del marxismo soviético, no se debería deducir el vaciamiento de todas las categorías políticas. Leídas estas reflexiones epistemológicas a la luz de su trayectoria intelectual que se inició con la búsqueda de los fundamentos ontológicos del conocimiento, puede entenderse mejor la historia de cómo se ha llegado a esta «rabia sin objeto» en lo que Christian Salmon llama la «era del *enfrentamiento*». Cuatro pasos jalonan esta historia según el análisis epistemológico de Cruz.

En primer lugar, la desaparición de los grandes relatos emancipadores tanto individuales como colectivos, arguye, «ha dejado al mundo sin horizonte narrativo alguno, sin instancia que cumpla la función de ordenar lo que ocurre y cuanto hacemos en una determinada dirección de sentido» (p.135). Este vacío epistemológico en un momento en el que la propuesta narrativa era el único argumento que quedaba del naufragio de la filosofía de la historia que Cruz había estudiado con detalle, tiene la fatal consecuencia de acabar con la mismísima idea de tiempo, ya que la deslegitimación del pasado arrastra «la desaparición de la idea misma de futuro, sustituida en los individuos por un ciego vivir al día, por la búsqueda de la intensidad permanente, sin espacios intermedios ni tiempos muertos». Si en el capítulo final de la primera edición de su *Filosofía de la historia* acudía al tercer volumen de *Tiempo y narración* de Paul Ricoeur para articular un nuevo paradigma surgido de la confluencia



entre fenomenología, historiografía y crítica literaria, aceptando la tesis de que la *resimbolización* de nuestra experiencia temporal era lo único que podía dar sentido al presente, el diagnóstico de *El Gran Apagón* parece consistir en dar la puntilla a tan esperanzadora solución. Si en la primera edición recoge la cita de Ricoeur de que «relatando historias, los hombres articulan su experiencia en el tiempo, se orientan en el caos de las modalidades potenciales del desarrollo; jalonan de intrigas y desenlaces el curso demasiado complicado de las acciones reales de los hombres»<sup>17</sup>, en la segunda edición ya añade un nuevo capítulo, en el que muestra su perplejidad ante la propuesta narrativa, al ser incapaz de decidir entre la multiplicidad no coincidente de narraciones entre la que nos gustaría que hubiese ocurrido idealmente y el desabrido rechazo de Kundera a toda narración «de nuestra vida que no sea la nuestra» (Cruz, 2008: 206)<sup>18</sup>.

¿Qué consecuencia se sigue de este «vivir al día» sin recuerdos pasados ni proyectos futuros? Manuel Cruz se apunta a la filosofía de la sospecha para dar el segundo paso y preguntar ¿a quién favorece que los individuos anden desorientados como pollos sin cabeza? No hay que devanarse mucho los sesos para pensar que esta situación favorece a quienes *ejercen el dominio* en la situación actual y no deja de ser revelador que al final de las crisis, resuélvanse por la vía del *austeridad letal* de 2008, o por la del reparto solidario, como ocurrió tras la crisis de COVID-19, los ricos han salido beneficiados y los pobres perjudicados. Por mucho que se critiquen los dualismos económicos ¿no habría que resucitarlos para poder articular teóricamente, al menos, una guía para la acción colectiva? Cruz lo insinúa en una doble dirección. Por un lado, señala que «el vivir al día y el abandono de toda idea de futuro implican una renuncia al viejo lema de “conocer para transformar”», que antes servía de guía a los movimientos sociales. Por otro, en cambio, constata la muerte de la última discusión relevante a efectos teóricos entre relativistas y universalistas: «Quedaron, por lo visto, irreversiblemente atrás debates como los que se planteaban en las últimas décadas del pasado siglo entre multiculturalistas, más o menos contaminados de relativismo, y universalistas, siempre sospechosos de utilizar el recurso a la racionalidad ilustrada como una forma enmascarada de dogmatismo» (p. 136).

<sup>17</sup> Paul Ricoeur (1995/96) *Tiempo y narración*. México, Siglo XXI, (tomo I: *Configuración del tiempo en el relato histórico*; tomo II: *Configuración del tiempo en el relato de ficción*; tomo III, *El tiempo narrado*) en «Introducción», p. 18.

<sup>18</sup> El nuevo capítulo se titula: «La propuesta narrativa (o la irrupción del sujeto)».

El tercer paso del argumento de Manuel Cruz se sigue directamente del abandono de este debate en unos términos en las que la izquierda pareció batirse en retirada para no ser tildada de dogmatismo, dejando en el campo de batalla, como despojos, categorías irrenunciables para cualquier organización social, como son las nociones de «autoridad» y de «tolerancia», la vindicación de «la igualdad por encima de las diferencias», las propuestas de «mestizaje» contra las vindicaciones fascistas de la «pureza identitaria», etc.

Propuestas tan moderadas y bienintencionadas como la del mestizaje ideológico han devenido completamente inviables en un contexto en el que se ha pasado del disenso intelectual o ideológico a la condena moral, esto es, a la deslegitimación del adversario (actitud en la que, en no pocas ocasiones, puede haber caído una izquierda que alardeaba de encontrarse muy alejada de estas actitudes). La dinámica que rige la relación entre los diferentes es ahora, de manera inequívoca, la de la polarización y el enfrentamiento, de manera que estamos asistiendo —se me disculpará la brutal simplificación— a un conflicto que, en apariencia, se produce entre relativismos de distinto signo y que, precisamente porque no discrepan en lo esencial, parece condenado a resolverse en el plano de los hechos o, si se prefiere, del mero poder. [P. 136]

Llegamos así al cuarto paso, el del eclipse de la razón, donde colapsan los razonamientos en favor de nuevas categorías, que ya no aspiran a la universalidad ilustrada, pero que permiten resucitar romántica y emocionalmente los viejos fantasmas del racismo, el nacionalismo identitario, el supremacismo cultural y la condena moral de los diferentes. Manuel Cruz se percata de que no se trata de que los promotores de

[...] categorías como las de *posverdad* o *hechos alternativos* vayan a propiciar un retorno a ningún género de dogmatismo con aspiraciones universalistas. No podrían hacerlo en la medida en que reniegan de alguna de sus categorías básicas. En realidad, lo que practican es una exasperación del relativismo. Pero no hay que confundir las cosas. El universalismo al que ha renunciado este sector es el de la razón, no el del poder, esto es, la pretensión de que, por cualquier vía, sus propuestas alcancen la hegemonía absoluta. [P. 137].

Para ello, además del poder económico, han aprendido del viejo Goebbels que es en el ámbito de las guerras culturales, donde se ganan o se pierden las batallas decisivas. De ahí la importancia crucial de la manipulación *massmediática* y la necesidad de

controlar las redes sociales. Pero ¿cómo generar un nuevo iluminismo racional? ¿Cómo alumbrar un nuevo futuro cuando en la sociedad de la intolerancia se usa el arma de la crítica para deslegitimar no ya la tiranía del feminismo, la depravación moral de los movimientos de LGTBI, sino la propia y vieja «justicia social» de Aristóteles como si fuese una «invención de la izquierda»? ¿Cómo combatir semejante invasión tenebrosa de ignorancia?

Manuel Cruz acude para ello a la ética, a la que dedica una reflexión que titula «la victimización total representa la utopía del resentimiento» (p.149). Comenzando por la *ciberbalcanización* y el triunfo de las epistemologías tribales, que han traído las redes sociales, Cruz se atreve a criticar el «victimismo» como el único valor universal que ha logrado la transversalidad sin necesidad de justificación teórica alguna. Este atrevimiento nietzscheano a contracorriente denuncia la sutil inversión que hoy ejecuta el discurso político sobre el espíritu ilustrado que hacía al individuo responsable de sus actos: «El gran peligro (y de ahí su gran atractivo) de la apelación al mal estructural (para exculpar a los corruptos) es que termina por convertirnos a todos en víctimas, por garantizarnos una coartada exculpatoria a cualquier cosa que hagamos» (p.169). Pero que la mayor paradoja no sea que el ladrón culpe al policía de sus robos por no haberlo controlado lo suficiente, sino que «solidarizarse con las víctimas» sin hacer mención de los verdugos revela casi siempre para Cruz (y así lo ilustra con jugosas anécdotas) la aplicación de una *política identitaria*, en la que no se juzgan los actos, sino a los agentes que son buenos cuando son de los *nuestros* y *malos* de una pieza si no lo son. En realidad, este nuevo planteamiento de los problemas éticos deriva del colapso de la ontología y de la epistemología que venimos comentando. Por un lado,

[...] si eso que llamábamos *realidad* o *mundo* está pasando a ser un referente imaginario en el que apenas nadie habita porque ha quedado desarbolado, porque ha estallado en mil pedazos, los pedazos de las diferentes comunidades fuertemente homogeneizadas y empastadas internamente por unos pocos convencimientos y emociones que ninguno de sus miembros osa cuestionar [p, 152],

no hay nada sorprendente en el hecho de que el apagón de la razón produzca la actual crispación política entre comunidades identitarias, partidos o facciones. Pero si, además, por otro lado, la misma diferenciación conceptual entre buenos y malos se

vituperada como *maniqueísmo*, entonces, puesto que nadie se considera malo ni responsable de sus actos, se acaba sustituyendo la vieja contraposición por la que se da entre «los que están a favor del bien» y los *partidarios de la realidad*, que son todos los que justifican sus actos con expresiones exculpatorias de este tenor: «"esto es lo que hay", "son las reglas de juego", "no he inventado yo el sistema", "si no lo hago yo, otro lo hará", etc.» (p. 165). Como ya nos advirtiera Hannah Arendt, «quien debiera generar mayor temor es el cínico que vive convencido de que el bien se hace, pero el mal, sencillamente, tiene lugar» (p. 166). Pero ¿no es ese justamente el núcleo duro del maniqueísmo que atribuye el mal a una fuerza extraña que nos controla y domina desde fuera? Para Cruz, son las insuficiencias teóricas las que desembocan en las praxis éticas perversas que proclaman la necesidad de ser críticos contra todo y luego eligen a sus víctimas a la carta, de modo que los suyos quedan exentos de crítica.

La técnica filosófica de Manuel Cruz consiste en regresar hasta los argumentos subyacentes, lo que acredita en su ética al ceñirse al caso paradigmático del victimismo, al que acorrala ante el siguiente dilema:

O se asume la complejidad de lo real, incompatible con cualquier forma de *maniqueísmo*, (porque en cada caso habría que definir quién es la víctima y por qué), o termina incurriéndose en alguna de las *absolutizaciones ontológicas* (como la existencia de malos *de una sola pieza*). [p. 183]

En términos prácticos, una vez desmontada la falacia de identificar los *nuevos buenos* con aquellos que han sido víctimas de algún daño o de alguna injusticia, sea ella la que fuere, pues nadie sostiene ya que este mundo sea un «valle de lágrimas» en el que nos toca llorar a todos por ser pecadores congénitos, Cruz apela a la metodología de la sospecha para desenmascarar a

[...] quienes inician sus argumentaciones con afirmaciones rotundas del tipo «lo que no tiene la menor justificación», «lo que resulta de todo punto inaceptable», «lo que es realmente indignante»... y a continuación lo que proceda, según quién las presente. No sólo porque está colocando como premisa aquello cuya condena debería justificar, sino porque lo está haciendo en unos términos cuya función primordial es la de esquivar cualquier forma de crítica o puesta en cuestión... sirve para atajar la mera posibilidad de que alguien se atreva a dudar de lo tenido por dogma en el seno del grupo. Asistimos en este sentido, a la proliferación de lo que podríamos calificar de «víctimas

airadas», en la medida en que vivimos en una época en la que la menor contrariedad (y abundan las mayores) autoriza a las personas a instituirse en víctimas también de una pieza. [p.185]

Para acabar de desenmascarar a los nuevos *buenos* recuerda Manuel Cruz la antigua ley de Godwin que sostiene que a medida que una discusión se alarga la probabilidad de que aparezca una mención a Hitler o a los nazis tiende a *uno*. Los inocentes *antifascistas* de hoy suelen provocar la muerte súbita de una discusión, apelando a *Vox* lo que en el fondo «equivale a *comprarle el marco mental* a la extrema derecha. Antaño, a unos, como decía el clásico, les perdía la estética, a otros, hoy, les pierde su elitismo intelectualista» (p. 189).

#### § 4. Bajando a la arena de los debates actuales desde la filosofía y la militancia política

¿Qué propone Manuel Cruz para superar el elitismo intelectualista en el que solemos incurrir los filósofos? ¿Cabe descalificar *a priori* las objeciones contra el feminismo o contra la inmigración, por no hablar, de las acusaciones de connivencia con el supuesto terrorismo de Bildu, por el hecho de que sean tergiversaciones o meras calumnias del partido de Abascal y el seguidismo de la derecha carpetovetónica del PP? ¿Realmente constituye un *preservativo racional* apelar a las emociones (sean de repugnancia o de miedo) para descalificar los pactos del PP de Feijoo con Abascal o para desmontar la insidiosa campaña mediática que, en nombre de la «libertad de expresión», llevan a cabo determinadas televisiones, prensa y redes sociales que acusan a los demás de la manipulación que ellos mismos están ejerciendo? ¿Son estas críticas resultado de su elitismo intelectual o consecuencia de su militancia política?

Que Manuel Cruz no se muerde la lengua está meridianamente claro desde que en 2020, tras su experiencia en el Congreso de los Diputados y su presidencia del Senado, escribe una suerte de memoria de sus experiencias como parlamentario, que pretende romper con la imagen de un parlamento (y, por extensión, de casi toda la política) como un gigantesco plató de televisión, cuyo único y recurrente programa se centra en un constante debate entre tertulianos, en el que la razón ha huido, ha sido expulsada de la arena política y ha sido sustituida por una verborrea ramplona, destinada a impactar al espectador con frases grandilocuentes, pero vacías. En su *Transeúnte de la*

política. *Un filósofo en las Cortes Generales* (2020) intenta mantener el justo distanciamiento filosófico de lo emocional y lo visceral, al objeto de dar cuenta de la frivolidad que supone reducir las cuestiones complejísimas y llenas de matices, que allí se debaten, a eslóganes simples, que buscan la polarización, por mucho que el Senado pueda trabajar con menor presión mediática que el Congreso.

Ensayo Cruz superar el denostado bipartidismo, que para Popper era el modelo democrático más perfecto, en una situación en la que se ha forjado un sistema de bloques mucho más cerrado que el sistema anterior, ya que la crítica parece haber sido aniquilada y la discrepancia reducida a términos tendentes a evitar cualquier entendimiento con los rivales políticos, pues pactar acaba viéndose como una cesión al adversario, de funestas consecuencias. Si Bildu apoya una ley del PSOE, pongamos por caso, para el PP significa que gobierna el terrorismo de ETA en España, etc. Contra las exageraciones extremistas que ya en 1995 John K. Wilson<sup>19</sup> había denunciado como una estrategia de la derecha para desgastar a la izquierda a partir de unos pocos casos, la obra de Manuel Cruz ofrece una visión distinta a la que estamos acostumbrados al poner la reflexión y el sentido común por encima de los *zascas*. Se podrá estar de acuerdo o no con sus afirmaciones, pero es difícil poner en duda el interés y la inteligencia de sus razonamientos. En *Transeúnte de la política* presta especial atención a la aparición de las nuevas formaciones políticas y al desafío independentista. Pero también es un diario sobre el tiempo que presidió el Senado, antes de concluir con una síntesis sobre dónde estamos y qué hemos de hacer para encauzar, si todavía es posible, la situación.

A muchos comentaristas del libro les ha llamado poderosamente la atención la ácida y severa crítica que hace a Podemos y a Pablo Iglesias con el que el PSOE compartía gobierno de coalición. Pero lo cierto es que cuando saca a relucir todas las contradicciones y carencias del mensaje de Podemos y de sus círculos allegados parece limitarse a «defender el honor de la razón» contra el populismo de izquierdas. El reproche más severo que hace a la nueva política y que el tiempo ha venido a certificar es el haber dilapidado la ilusión colectiva con tanta celeridad. Y es que lo que más le motiva en este libro es desmontar el argumentario soberanista catalán y la crítica

---

<sup>19</sup> John K. Wilson (1995) ya denunciaba las represalias académicas, que sufrían quienes habían defendido determinadas tesis contrarias a lo políticamente correcto.

racional a las pueriles aspiraciones y pretensiones de la clase política independentista, que van en contra de cualquier proyecto cohesionador de España. Conocedor de los entresijos de la política en Cataluña, su ataque es demoledor y deja constancia de sus intenciones últimas en una entrevista que le hace su asesor Antonio García Maldonado para la sección Libros de *Público* al poco de su publicación.

Ahora, por ejemplo, algunos hablan de manera muy desenvuelta como si el año 92, con las Olimpiadas de Barcelona, hubiera sido un año modélico en lo que respecta a la colaboración del nacionalismo catalán con el gobierno central, presidido por aquel entonces por Felipe González. Parecen olvidarse no solo de los recelos que siempre tuvo Jordi Pujol ante la figura emergente de Pasqual Maragall, sino también de la campaña *Freedom for Catalonia*, en la que participó activamente el entonces joven hijo de Pujol (Oriol), condenado años más tarde por el caso de las ITV, llevando la antorcha olímpica con la leyenda correspondiente en su camiseta e intentando que las grandes cadenas de televisión de todo el mundo se hicieran eco de sus reivindicaciones independentistas. Si no me falla la memoria, otros jóvenes que participaron en esa misma campaña luego ocuparon cargos de responsabilidad en la administración catalana, como Joaquim Forn, que llegó a ser conseller de Interior bajo la presidencia de Carles Puigdemont. [G.<sup>a</sup> Maldonado y Cruz, 2020]

Contextualizado el discurso del nacionalismo catalán que siempre estuvo presente, explica su análisis del libro en los siguientes términos:

Parece de toda evidencia que el planteamiento independentista que irrumpe de manera explícita y generalizada en la segunda década con el *procés* se sustentaba en un análisis que confundía una situación de crisis social, económica y política en España con la debilidad del Estado en cuanto tal. Sabemos bien de dónde derivaba aquella situación de crisis: de la onda expansiva de la catástrofe económica de 2008 y de la aparición del movimiento de los indignados, el cual salpicaba directamente a un Artur Mas que había llegado a la Generalitat alardeando de saber recortar y prometiendo un *govern «business friendly»*. Pensó, sin duda, que redirigir el creciente malestar social hacia Madrid sería una operación de coste cero porque, pensaba (ahí están sus declaraciones) que el Estado se encontraba contra las cuerdas. [...]

Semejante confusión entre crisis y debilidad, lejos de constituir un episodio aislado, resulta bastante representativa de toda una manera de proceder por parte del independentismo a lo largo de estos años. Hasta el punto de que se podría afirmar que la persistencia en las equivocaciones ha sido una constante del *procés*. Así las elecciones autonómicas adelantadas de 2012 en las que Mas se presentaba como un nuevo Moisés para obtener una mayoría aplastante que le permitiera llevar adelante sin ataduras ni hipotecas su proyecto, se saldaron con un fracaso del convocante, que perdió

un número notable de votos y escaños. En vez de asumirlo, Mas decidió unir su suerte a la de su más directo rival electoral, ERC.

A continuación, en 2015, en unas elecciones convocadas publicitariamente como plebiscitarias, el plebiscito fue derrotado de manera inequívoca, provocando por añadidura el efecto colateral de la retirada del mismísimo Mas. ¿Y qué ocurrió, en fin, en las autonómicas de 2017? Pues que la primera fuerza política de Cataluña fue Ciudadanos. Esto solo por lo que respecta al resultado de las propias elecciones catalanas, sin introducir ningún otro tipo de variables en el análisis. [...]

Una clave para entender una perseverancia de tal magnitud es la relacionada con la fidelidad a prueba de fracasos que mantiene el electorado del bloque independentista [...]. Los dos grandes partidos que lo forman [...] [funcionan como] vasos comunicantes prácticamente perfectos.

Quede claro que tamaña solidez electoral no respondía a los motivos que usualmente explican que una fuerza política se mantenga en el poder durante largo tiempo. No cabe hablar de una gestión eficiente de los recursos por parte del gobierno catalán, gestión inexistente desde hace años. Como tampoco se explica por el hecho de que las fuerzas independentistas fueran alcanzando las metas anunciadas y obtuvieran así el respaldo continuado [...].

Por más que se haya constatado la derrota del *procés* y se hayan hecho evidentes las mentiras en las que se sustentaba (despegue económico espectacular, triunfal acogida en Europa como nuevo Estado independiente, etc.), sus líderes no han renunciado a continuar engañando a ese sector de la ciudadanía al que saben muy proclive a no poner en cuestión sus mensajes. Parece claro que, si la sociedad catalana no estuviera tan fuertemente motivada, no se repetirían resultados electorales. El sentimiento es la gran certeza del corazón en tiempos de incertidumbre de la razón. Cuando se vota por un *sentiment*, de manera explícita (apelando a Cataluña como un todo sin fisuras) o implícita (a través de elementos identitarios como la lengua y similares), el éxito o el fracaso políticos de aquellos en los que se depositó la confianza constituyen factores de menor importancia. Pero en cualquier país del mundo los votantes sancionan a los políticos cuando fracasan o mienten. En cambio, eso en Cataluña no sucede. Lo cual resulta, por añadidura, particularmente llamativo en tiempos de extrema volatilidad del voto como son los actuales. [Ib.]<sup>20</sup>

Es cierto que Manuel Cruz se esfuerza por quitarse de encima la etiqueta de político y reivindica su condición de filósofo, lo que no agrada a muchos periodistas que pretenden monopolizar el espíritu crítico y presumir de una neutralidad que no tienen, pero no cabe duda de que por encima de su militancia en el PSOE, en la que se considera transeúnte, la visión serena, mordaz y formada de Manuel Cruz ofrece una descripción muy ajustada del desolador panorama de la actual política española y de

---

<sup>20</sup> En la entrevista resulta de máximo interés la descripción que hace de la cámara alta y su análisis de cómo funciona y del valor que todavía tiene y que podría tener, temas que se abordan en el libro de manera más fría y funcional.



los riesgos que corre nuestra democracia. Ahora bien, para continuar esta labor crítica, son demasiados los frentes que se le abren en la segunda parte de este libro mucho más profesional, «el gran apagón». En él se ve obligado a ceñirse a tres casos prácticos: a) el naufragio de las palabras en el discurso público; b) la cuestión del feminismo (entre *machirulos* y *pagafantas*); y c) el tema de la identidad que ha transitado de ser una construcción cultural, a perderse en mera fabulación mitológica y que sigue matizando sus percepciones sobre Cataluña. En los tres casos confirma el diagnóstico que hizo como *transeúnte de la política* sobre la importancia de los sentimientos, lo que se ilustra con el subtítulo de esta segunda parte práctica: «Contra la incertidumbre de la razón, las certezas de la emoción», una expresión acuñada en *Transeúnte*.

Partiendo de la premisa de que el lenguaje nos constituye como humanos, analiza Cruz, en el capítulo 4.º, titulado «El problema de pensar en público» lo que diagnostica como «el naufragio de las palabras». Puesto que el deterioro del lenguaje es un síntoma del deterioro de la racionalidad, analiza Cruz el problema de los *significantes vacíos* que, para desconcierto de la izquierda, ha permitido a la derecha apropiarse de los discursos emancipadores de la libertad por la mayor «eficacia política y utilidad propagandística» que ampara el *relativismo cultural* frente al *universalismo* de la razón. El caso paradigmático de Isabel D. Ayuso en Madrid, apropiándose del significativo vacío de la *libertad*, le permite concluir: «Con toda probabilidad, el error más destacado de ese populismo de izquierdas no ha sido tanto echar mano del recurso de los *significantes vacíos* como el de hacer apología de ellos» (p. 202). Y es que la libertad puede reducirse a libertad negativa sin romper su nexo con los orígenes y la estrategia conservadora de estudiar al movimiento obrero para anticiparse a sus causas ya la había practicado Bismarck en el siglo XIX.

Una de las contribuciones más potentes y originales de este capítulo es su profundización en los supuestos que operan bajo las diferentes interpretaciones que del derecho a la *libertad de expresión* hacen «el *modelo norteamericano*», para el que la tolerancia de las opiniones más extremas es garantía de la democracia, y el «*modelo europeo*», más popperiano, para el que el ejercicio irrestricto de la tolerancia implica una destrucción de la democracia misma.

Según el filósofo austriaco que considera el discurso extremista uno de los mayores enemigos de la sociedad abierta, «si extendemos una tolerancia ilimitada incluso hacia aquellos que son

intolerantes, si no estamos dispuestos a defender la sociedad tolerante frente a las embestidas de la intolerancia, entonces el tolerante será destruido y con él la tolerancia misma». Estamos ante lo que se denomina la paradoja de la tolerancia. [p. 210]

Pero Cruz ya había criticado severamente el falsacionismo popperiano desde sus primeras obras, por lo que sigue profundizando en los diferentes modelos de Estado que subyacen a ambas concepciones hasta regresar a las *figuras reguladoras* que promocionan ambos modelos. Mientras en el modelo norteamericano la figura del *disidente* debe ser protegida como garantía de una ampliación de derechos (estilo Martin Luther King) en el modelo europeo es el Estado benefactor el que se erige en protector de la *víctima inocente*. Más allá de los elementos históricos subyacentes, alude Cruz a los elementos valorativos y deja planteado el problema teórico-doctrinal siguiente: «¿podemos considerar que en el listado de ‘formas de odio basadas en la intolerancia’ debemos incluir también la *ideología*, tal y como queda tipificado en el artículo 510 del Código Penal español?» (p. 218). Sin reiterar el análisis de la «eficacia exculpatoria del mecanismo de victimización» llevado a cabo en la primera parte, insiste Cruz ahora en la reacción diferencial que se espera de cada una de esas figuras contra las agresiones, pues el *outsider* no sólo está protegido por la Primera Enmienda contra el Estado, sino también contra la «tiranía de la mayoría», como decía Tocqueville. Por eso concluye que

[...] el disidente en realidad es una víctima activa, politizada, combativa. Frente a la actitud puramente reactiva de la víctima, que se limita a reclamar la reparación del perjuicio que se le ha causado en nombre del sufrimiento padecido, el disidente tiene un en nombre de qué que constituye el auténtico motor de su actuación. [p. 225]

Deja así el terreno abonado para abordar el asunto más peliagudo de cuantos invaden la esfera pública en la actualidad en la que la «cultura del victimismo» propicia aberraciones tales como que Donald Trump se considere víctima de una persecución judicial o que los militantes de Vox se consideren agredidos por el «feminismo», las *feminazis* o la «ideología de género». Arranca Cruz de la distinción que hacen Bradley Campbell y Jason Manning entre los tres paradigmas de la cultura moral: «la *cultura del honor*, la *cultura de la dignidad* y la *cultura del victimismo*». En la cultura del honor, el ofendido tiene derecho a tomarse venganza y si no lo hace incurre

en vergüenza. En la cultura de la dignidad prevalecen la moderación y la tolerancia para preservar la cohesión social y la superioridad moral del ofendido se muestra cuando «considera primordial la salvaguarda de la armonía del grupo, no desgarrándolo en conflictos y antagonismos permanentes». La posmodernidad adquiere en el siglo XXI gran predicamento en los campus universitarios y, aunque la llamada *corrección política* ha sido contestada por destacados intelectuales en la revista *Harper's* en julio de 2020, acaba imponiendo la cultura de la victimización que saca a la luz la existencia de lo que se llaman *microagresiones*:

[...] ofensas involuntarias que la propia víctima hace públicas precisamente para exhibir su condición de tal, ya que, de no hacerlo, habrían pasado desapercibidas (dada la ausencia de intención del agresor y la a menudo escasa importancia objetiva de la cosa misma), y para concitar el apoyo de terceros. [p. 230]

Varios ejemplos hay de esta hipersensibilidad a flor de piel, como la de los estudiantes de Derecho de la Universidad de Harvard en 2014 que pidieron a los profesores no les enseñaran el delito de violación, ni usaran la palabra *violar* en sentido figurado, porque provocaban en ellos «angustia y aflicción» (v. Madrid Ramírez, 2018).

No necesito seguir reproduciendo los argumentos que avalan la tesis del victimismo como «utopía del resentimiento». Pero, por mucho que una sociedad victimizada no tenga futuro, lo cierto es que el éxito de la tesis de la existencia de microagresiones plantea *un dilema de difícil solución*. Por un lado, muchos ofendidos que no encuentran protección en las instituciones buscan el apoyo en las redes sociales, pero, por otro lado, si los poderes públicos conceden el estatuto de víctimas a todos los ofendidos, los dispositivos habilitados para tal efecto «desembocan en una verdadera aniquilación de la racionalidad» (p. 237). El hecho de que los colectivos reconocidos políticamente como víctimas hayan acabado usando ese poder para silenciar a sus críticos, no justifica, sin embargo, ninguna equidistancia o neutralidad entre las víctimas y sus opresores.

Ahora bien, una cosa es que los poderes públicos arbitren políticas para resolver, o, cuando menos, paliar las situaciones de injusticias y sufrimiento reales derivadas de dimensiones estructurales de nuestra sociedad, y otra, que concedan el estatuto de víctima a cualquier persona

pertenciente a esos grupos, con absoluta independencia de que exista o no conexión real o necesaria con un daño o una opresión. [P. 241]

Experto en «guerras culturales», Manuel Cruz apuesta siempre por la libertad de expresión, citando a Orwell que la define como «el derecho a decirle a la gente lo que no quiere oír» (p. 244) y critica, a lo largo de su capítulo sobre «El problema de pensar en público», todas las situaciones que operan como inhibidores del debate colectivo o que provocan la muerte súbita de toda discusión, porque sólo así cabe defender la democracia. A lo largo de todo su libro aparece recurrentemente el problema de la victimización como utopía del resentimiento y principal causante de la crispación política actual, de modo que al final de la primera parte generaliza una tesis, según la cual, el rasgo específico de nuestro tiempo es el «agravio comparativo» que ha venido a suplantar todos los antiguos antagonismo incluida la lucha de clases. De esta forma, si lo cultural ha desplazado por completo a lo material, puede llegar a decir que «la lucha de agravios es el motor de la historia» (p. 191) ¿No es esa la razón por la que pone tanto empeño en defender y matizar el sentido que tiene la «libertad de expresión»? Pero, por mucho que la «libertad de expresión» se muestre como una herramienta efectiva para luchar contra la discriminación y el odio, al final del capítulo 4.º, que debate el problema de cómo se bate el cobre en lo público, acaba reconociendo los límites de tal libertad, porque «una libertad irrestricta para debatir, pero ayuna de crítica racional desemboca, de manera casi ineludible, en mero alboroto y proliferación de insultos» (p. 248).

Antes de abordar la vidriosa cuestión del feminismo, en la que se mezcla irremediamente la cuestión biológica del sexo con la cuestión semántica del género, de modo que lo cultural interfiere forzosamente con lo «natural», sea esto lo que fuere, menciona Manuel Cruz el libro de la filósofa inglesa Miranda Fricker<sup>21</sup>, en la que distingue la injusticia testimonial «que se produce cuando un emisor es desacreditado debido a los prejuicios que de él tiene su audiencia» de la injusticia hermenéutica «que

---

<sup>21</sup> Miranda Flicker, *Injusticia epistémica* (Herder, 2017), y en la misma línea con el argumento de la necesidad de afinar los instrumentos cognitivos para evitar injusticias cita el libro de Owen Jones, *Chavs: la demonización de la clase obrera* (Capitán Swing, 2019), que afirma lo siguiente: «Sin una izquierda fuerte que dé respuesta a las preocupaciones básicas de la clase trabajadora en la era neoliberal de la precariedad laboral y la crisis de la vivienda, el BNP (Partido Nacionalista Británico) ha llenado ese vacío» (p. 269).

se produce ante la incapacidad de un colectivo para comprender la experiencia social de un sujeto debido a una falta de recursos interpretativos» (p. 255). Este matiz es necesario para evitar polémicas, cargadas de malentendidos y obcecaciones cerriles como las que se han producido recientemente a propósito de la ley del «sólo sí es sí», que ha fracturado la mismísima unidad (¿existía antes?) del feminismo.

El hecho de que el capítulo 5.º se titule interrogativamente «¿Tiene interlocutores el feminismo?» es ya un indicativo de la forma indirecta en la que Manuel Cruz entra en el debate advirtiéndolo del peligro de que la vindicación del papel de las mujeres en la sociedad actual pueda llegar a «morir de éxito». De ahí que se pregunte sobre el papel de la otra parte del conflicto, los hombres: ¿cómo debemos definir la *nueva masculinidad*, al tener que sortear simultáneamente la *Escila de los machirulos* y la *Caribdis de los pagafantas*? Y es que ahora, lo que decía Simone de Beauvoir<sup>22</sup> de que las mujeres se preguntan qué es ser mujer, porque los hombres no necesitan preguntarse tal cosa, al ser «autoevidente», ha dejado de serlo desde el momento en que el discurso feminista se ha convertido en hegemónico. Esto se demuestra para Manuel Cruz en el hecho de que cualquier matiz sobre el asunto se ha convertido en sospechoso. Pone el caso de Catherine Deneuve que fue vituperada sin piedad por la *cuarta ola* del movimiento #MeToo, lo que viene a demostrar que se ha producido una peligrosa combinación de la lógica del victimismo con la perspectiva maniquea:

Todo lo que no sea haber sido víctima o haber estado a punto de serlo (y, por tanto, haberse hecho merecedor de esa misma condición) convierte a quien sea, de manera indefectible, en sospechoso de complicidad con el estado de cosas existente, lo que es como decir con el daño. [P. 279]

Antes, pues, de que estallara la reciente polémica sobre los problemas de aplicación de la ley del «sólo sí es sí» —que tantas matizaciones jurídicas requirieron— Cruz ya había advertido las diferencias estructurales entre la *segunda ola* del feminismo (Simone de Beauvoir), la *tercera ola* (Rebecca Walker) y esta *cuarta ola*, donde la cuestión vidriosa de discriminar lo que ocurre en el mundo de las emociones y los deseos obliga a dilucidar «en qué condiciones podemos considerar que un consentimiento se ha llevado a cabo sin intimidación ni coerción» (p. 291).

---

<sup>22</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (1949). *La traducción española: El segundo sexo* (Cátedra, 2017).

Si el empoderamiento femenino consiste en recitar eslóganes de canciones que entonan el despecho de heroínas que ya no lloran, sino que facturan o en exhibir a sus parejas como «trofeos» de discoteca, parecería que el feminismo no pasa de ser más que la nuda *inversión* del machismo. Pero, si se lleva al extremo la idea de que «lo personal es político» y la de que «todo vale en materia sexual si se da entre adultos y es *consentido*», se producirá un conflicto inevitable entre ambas, que dará lugar a «específicas patologías (en un caso, la de un intervencionismo paternalista, fronterizo con el totalitarismo y en última instancia incompatible con la autonomía personal, y, en el otro, la de la libertad personal utilizada como burladero inefable para esquivar cualquier norma socialmente aceptada)» (p. 292).

Manuel Cruz tiene recursos para salir airoso de los complicados jardines en los que se mete, gracias a su experiencia docente en las materias Filosofía Contemporánea y Filosofía de la Historia y a sus intereses investigadores, centrados en la reflexión sobre las teorías contemporáneas de la subjetividad, las reflexiones acerca del lugar de la memoria y del olvido en el mundo actual y las filosofías de la acción de las diversas tradiciones vigentes. Pero lo que ha incrementado sus habilidades, ha sido, sin duda, su constante presencia en los medios. Recuerdo, por ejemplo, un diálogo que mantenía con mi amigo Manolo Delgado, que heredó de Alberto Cardín la obligación de seguir actuando como «antropólogo de guardia», en una tertulia coordinada por Gemma Nierga, que me confesó en privado le había resultado dialécticamente muy estimulante. Como colaborador habitual en medios como *El País*, *La Vanguardia*, *El Confidencial*, *Infolibre*, Catalunya Ràdio y como director o codirector de colecciones de libros como Pensamiento Contemporáneo, Biblioteca del Presente (Paidós); Filosofía, Hoy (Santillana); Biblioteca Iberoamericana de Ensayo (Paidós México); Pensamiento Herder; es consciente del perfil cultural de una multitud de públicos lectores. De ahí su capacidad para transitar desde la izquierda solidaria, que frecuenta la serie Pensamiento 21 del sello editorial Los Libros de la Catarata, hasta el público heterogéneo y urbanita que compra la revista *Barcelona Metròpolis*.

El último jardín en el que se mete Manuel Cruz en *El Gran Apagón* es el de la «identidad cultural» con la sana intención de desmontar definitivamente la fabulación mítica del independentismo catalán. Para ello usa todos los recursos mencionados en el párrafo anterior. Es posible que tal enfoque sea más persuasivo que el agresivo

planteamiento técnico de Gustavo Bueno, quien el capítulo 7.º de su último gran libro *El mito de la cultura* (1996), redundantemente titulado «El mito de la identidad cultural y la realidad de las esferas culturales», distingue entre Identidad sustancial (*autós*) e Identidad esencial (*isos*) para denunciar las intenciones sustancialistas que abrigan quienes conciben metafísicamente las culturas como organismos vivientes que permanecen siendo las mismas, a pesar de las sustituciones sucesivas de las piezas que las constituyen. Manuel Cruz es perfectamente consciente de la «equivocidad del concepto» (p. 304) de *identidad* y se niega a quedar atrapado entre el antagonismo abstracto «entre cosmopolitismo y nacionalismo, que vendría a constituir una variante del clásico antagonismo entre universalismo y particularismo» (p.302).

Ahora bien, el ejercicio de la crítica filosófica requiere ir más allá de la mera denuncia de la falsedad de los argumentos de los nacionalistas (el famoso «España nos roba») o de la puesta en evidencia de que «las emociones no son preceptos» (p. 311). A este respecto G. Bueno hace un dura distinción entre *identidad analítica* (cuyo formato idempotente — $A=A$ — resulta metafísico y engañoso) e *identidad sintética*, que, como resulta sabido, para el materialismo filosófico es la acepción primaria (toda identidad es identidad sintética), precisamente por la razón bien formal de que la identidad *no es un axioma*, sino *una propiedad* que se produce en aquellos conjuntos cuyos elementos tienen previamente la propiedad simétrica y la propiedad transitiva.

Así pues, en la noción de «identidad cultural» —forzosamente sintética, porque no se instaura a través de una suerte de *reflexión* autóctona, sino a través de la *diferenciación* con respecto a otros pueblos y culturas— se funden y confunden los dos sentidos anteriores de identidad —la sustancial y la esencial— gracias a una operación sumamente capciosa que consiste en pensar la *identidad sustancial esquemáticamente*, es decir, como una suerte de idealización estilizada de un rasgo esencial característico (una *haecceitas* racial) que se viene *improntando* invariablemente desde los orígenes de los tiempos en todos los especímenes de la raza, pueblo o cultura cuya identidad se postula. Manuel Cruz se percata de la complejidad sincrónica y diacrónica o procesual de la identidad e incluso cita a Ernst Renan para perimetrar el territorio de la manipulación, en el que se produce esta capciosa operación «El olvido y, yo diría incluso el error histórico son un factor esencial de la creación de una nación, y es así

como el progreso de los estudios históricos es a menudo un peligro para la nacionalidad»<sup>23</sup>.

Ahora bien, mientras en este punto el análisis de Manuel Cruz parece estancarse reiterando desde distintas perspectivas su tesis de que «hay que poner por delante las identidades cívicas a las culturales, siempre tan proclives a ofrecer sus servicios a los nacionalismos y particularismos del más variado pelaje» (p. 317), siguiendo la estela que va de Hans Kohn a Jürgen Habermas<sup>24</sup>, G. Bueno sigue argumentando desde una distinción lógica, aseverando que la forma de una identidad cultural se ajusta más bien a un *sistema* que a un *esquema*, porque resulta precisamente de conjuntar ciertos rasgos de naturaleza objetual con otros de naturaleza subjetual o social, de modo que, si se trata de una substancia es ciertamente una substancia bien compleja sincrónicamente considerada. ¿Social o personal? Manuel Cruz acude al cuento de Monterroso para denunciar la presencia del «yo» como el dinosaurio que estaba ahí desde el principio, G. Bueno, mucho antes de perderse por los vericuetos del Ego trascendental, acude a la famosa definición de cultura que hizo Tylor en 1871: «aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad»<sup>25</sup>.

Pero no se trata sólo de que la definición de Tylor sume churras con merinas en el «todo complejo» de marras (cuestión terminológica que G. Bueno resuelve distinguiendo entre *categorías culturales* —rasgos, pautas o partes universales distributivas presentes en toda cultura— y círculos o *esferas culturales* —sociedades concretas entendidas como agregados de rasgos específicos que se constituyen unitaria y atributivamente como entidades diferenciadas geográfica y socialmente—). También Manuel Cruz, sin utilizar esta terminología, se percata del carácter procesual de las culturas que, como la catalana, proclaman su identidad sustancial que las constituye

---

<sup>23</sup> La cita aparece en la nota 26 de la página 315 de *El Gran Apagón*, a propósito de la retorcida utilización del tricentenario de Cataluña de 1714, en el que el eslogan «*La historia ens convoca*» pretende erigirse en un precepto normativo cargado por la historia misma.

<sup>24</sup> Hans Kohn, *Historia del nacionalismo* (FCE, 1949) y Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y posnacionales* (Tecnos, 1989).

<sup>25</sup> Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* (1871). Publicado en español como E. B. Tylor, *Cultura primitiva: los orígenes de la cultura* (Ayuso, 1976, 2 vols.).



internamente. Pero no las caracteriza como «sistemas morfodinámicos complejos», que comportan «*crisis y lysis*, restauraciones, demoliciones y reconstrucciones» a partir de las cuales es imposible que se mantengan invariantes los *supuestos* orígenes míticos sobre los que se imposta la supuesta «sustancia de la vida de un pueblo». Y es que hablar de sistemas morfodinámicos complejos obliga a desarrollar el concepto mismo de *identidad cultural* hacia alguna propuesta de *parametrización*.

Y es que no basta para fijar parámetros distinguir estas diferentes acepciones de identidad (analítica/sintética; esquemática/sistemática; esencial/sustancial). Cuando hablamos de *identidad cultural* en abstracto:

[...] el todo complejo de que estamos hablando está siendo tomado al modo de una *función sin parámetros*; los parámetros —añade Gustavo Bueno— determinarán el radio extensional del todo complejo del que se habla: [si] es el conjunto de todas las culturas humanas o bien si sólo es una cultura determinada, una esfera cultural o incluso un subconjunto de alguna cultura dada. [Bueno, 1996: 164]

Justamente el problema del eclipse de la razón en el mundo actual consiste en determinar el alcance de su radio de acción. Es cierto que el senador Cruz no resuelve en qué consiste este apagón de la razón: si será un simple *eclipse*, pasado el cual, retornará la luz o, si por el contrario se trata de una auténtica muerte de la razón ilustrada, que no daría más de sí.

Tampoco Gustavo Bueno resuelve el asunto de las identidades culturales. Pero tanto Bueno como Cruz acaban desembocando en la política, intentando preservar y superar un cierto marxismo. Pero esto nos lleva mucho más allá del reconocimiento que quiero hacer aquí a Manuel Cruz por seguir ejerciendo como como filósofo de guardia.

## Bibliografía

- Bueno, Gustavo (1996), *El mito de la cultura*. Madrid, Prensa Ibérica.  
Campbell, B. y Manning, J. (2018), *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars*. London, Palgrave MacMillan,  
Cruz, Manuel (2022), *El Gran Apagón, el eclipse de la razón en el mundo actual*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.

- Cruz, Manuel (2021), *Democracia: la última utopía*. Barcelona, Espasa.
- Cruz, Manuel (2020), *Transeúnte de la política. Un filósofo en las Cortes Generales*. Madrid, Taurus.
- Cruz, Manuel (2008), *Filosofía de la historia*. Madrid, Alianza [1991]
- Cruz, Manuel (2002), *Filosofía contemporánea*. Madrid, Taurus.
- Cruz, Manuel (1981), *El historicismo: ciencia social y filosofía*. Barcelona, Montesinos.
- Derrida, J. y Roudinesco, É. (2003), *Y mañana que...* Buenos Aires, FCE.
- García Maldonado, A. y Cruz, M. (2020): «Manuel Cruz: “El edificio político que algunos pretendían demoler resistió”», en *Libros, de Público*, 3 de septiembre, <<https://elasombrario.publico.es/manuel-cruz-edificio-politico-demoler-resistio/>> [01/06/2023]
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2023), «¿Apagón, eclipse o muerte de la razón?» en *La Nueva España*, 10 de febrero, p. 4 de la edición de Las Cuencas.
- Madrid Ramírez, Raúl (2018), «¿Existe todavía el derecho a la libertad de cátedra? Dos corrientes polémicas en la academia norteamericana contemporánea», en *Revista de Derecho (Valdivia)*, vol. XXXI, n.º 1, junio. Universidad Central de Chile, pp. 31-50 <[https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0718-09502018000100031&lng=es&nrm=iso&tlng=es](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0718-09502018000100031&lng=es&nrm=iso&tlng=es)> [03/06/2023]
- Ricoeur, Paul (1995), *Tiempo y narración, I: configuración del tiempo en el relato histórico*. (Manuel Maceiras, pres.). México, Siglo XXI.
- Spengler, Oswald (2012), *La decadencia de Occidente, II*. Madrid, Austral [1923].
- Wilson, John K. (1995), *The Myth of Political Correctness: The Conservative Attack on Higher Education*. Durham, Duke University Press.