

Razón y Fortuna ¹

YOLANDA RUANO DE LA FUENTE

Universidad Complutense, Madrid

RESUMEN. En diálogo con el último libro de José M. González, *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, galardonado con el último Premio Nacional de Ensayo 2007, en este trabajo se analizan las relaciones mantenidas por la Razón con quien históricamente suele aparecer como su perfecto antagonista: La Fortuna, sinónimo de lo azaroso e incontrolable por parte del hombre.

Palabras clave: Fortuna, razón, metáfora, José M. González.

ABSTRACT. Establishing a dialogue with last José M. González's book, *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, awarded with the National Prize of Essay 2007, the present article is focused on analysing relations kept by Reason to what historically uses to appear as its perfect antagonist: Fortune as a synonym of what happens by chance and without control by man's actions.

Key words: Fortune, reason, metaphor, José M. González.

Hans Blumenberg mostró en *Paradigmas para una metaforología* «cómo se adelanta el espíritu en sus imágenes a sí mismo»². Las metáforas anteceden como suelo nutricio a la formación de conceptos, emergen de los mismos procesos históricos y sociales hasta acabar traduciendo en ellos. Son, por tanto, momentos y elementos constitutivos en el proceso de sistematización teórica. José María González participa de estas ideas, asume que imágenes y conceptos lejos de ser instancias separables se expresan recíprocamente unas en otros, y entiende que comprendernos algo mejor a nosotros mismos y a nuestra tradición comporta abordar como un todo el campo de las representaciones artísticas y de la historia de las ideas. Así lo hace en este nuevo trabajo sobre las metáforas políticas (*La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2006), en el que recorre las múl-

tiples figuras de la fortuna que la historia de la iconografía y del pensamiento ha ido conformando en nuestra cultura³. La potencia representativa del pensamiento metafórico y su capacidad para atravesar diversas esferas de acción heterogéneas (la teológica, política, ética, etc.) le convierte en un elemento privilegiado para la reconstrucción de nuestra tradición intelectual. Demos pues la bienvenida a esta nueva apuesta de González García por formas de trabajo interdisciplinar, mediante las que expone las permanencias y transformaciones de la fortuna desde la antigüedad hasta nuestros días.

Tras seguir el fructífero recorrido que esta obra nos propone, entiendo que la fortuna es evidentemente un nombre más con el que nuestra tradición se refiere a lo irracional, a eso que cierta vocación racionalista ha creído poder dominar sin, a mi juicio, conseguirlo jamás. Porque la historia del racionalismo occiden-

tal, dirigida permanentemente a suturar una fracturada unidad en la que supuestamente se coló el azar, la indeterminación, la contingencia, el no-ser, nos enfrenta una y otra vez a todos estos nombres que no significan sino aquello que no puede ser sujetable a su discurso unificador y reconciliador. En este sentido, cabe entender con Martha Nussbaum la fortuna como ese elemento ajeno a nuestro control racional que marca la diferencia entre el hacer y el suceder. Es pues aquello que puede mutar la acción en suceso. Aun cuando proyectemos nuestra acción como si fuéramos plenos agentes, el actuar queda expuesto a condiciones incontrolables. La indeterminación, el azar, la fortuna ocupan ese espacio entre lo que pertenece al dominio del agente y lo que se nos impone sin nuestra intervención y permiso. La fortuna exige así los dos polos de oposición entre los que lanza su juego: entre el hacer del agente, capaz de deliberar y elegir, de elaborar un plan y jerarquizar sus metas, y el suceder ajeno al sujeto, dependiente de fuerzas allende su control. Ella no resulta plausible, por tanto, cuando uno de los dos términos invade el terreno del otro, cuando todo es suceder o todo es hacer⁴.

La idea de fortuna cobra toda su fuerza, según esto, desde la concepción de lo humano como una realidad fracturada y dual. Somos razón, hay algo puramente activo en nosotros —algo cercano a lo que Platón en el *Fedón* llamó divino, inmortal, inteligible, unitario, indisoluble e invariable. Pero también somos seres dependientes de factores que no podemos controlar. Como plantas —diría Píndaro— dependemos del suelo y de la lluvia nutricios, de un clima favorable y de ciertos cuidados, sin los cuales pronto moriríamos. O como barcas frágiles navegamos sorteando inesperados escollos en un mar tormentoso que puede hacernos naufragar. No estamos instalados en el reino de la necesidad.

Estamos en un singular y molesto lugar *intermedio* que nos hace aspirar a lo divino, a guiar autónomamente nuestra vida y a liberarnos de vivir merced a la fortuna; pero sin poder abandonar el lugar de la indeterminación, la finitud y la pura contingencia que también somos.

La fortuna precisa así una *ontología de la contingencia*, porque donde gobierna la necesidad no hay lugar a la fortuna. Y en esta ontología toma cuerpo el drama de la libertad, en cuanto no puede sino desarrollarse en la precariedad, la fragilidad y desde la toma de conciencia de la posible perversión de las consecuencias en las que el propio hacer puede incluso convertirse en suceder y el actor en producto de la propia historia que produce. En definitiva, ese drama muestra que no intentar la autonomía —no aspirar a lo divino— significaría abandonarnos a ser meras plantas o barcas en manos de la fortuna y aparecer como puros productos de un suceder que se nos escapa. Y esto no deja de ser un error y una renuncia. Pero también lo es olvidar que ese intento tienes costes que han de valorarse y es siempre un proyecto regulativo perseguible como tal desde el reino de la contingencia incontrolable en el que estamos instalados. Cabría preguntar así si en ese diseñado plan para el ser humano, autónomo y libre, debemos desprendernos totalmente de «las algas y conchas» de lo terreno que por todas partes se nos adhieren —por decirlo con el Platón de la *República*, 612; si el plan de elevarnos hacia la autosuficiencia de lo divino y de suturar las heridas que marcan la fracturada condición humana es, con todo, deseable en los términos en que ha sido practicada por una preeminente línea de pensamiento dentro de nuestra tradición. ¿No tendría algo de razón Antígona cuando reprochaba a Creonte el excesivo celo por eliminar la fortuna mediante la *exclusividad* de las leyes (*nómos*) de la ciudad?

José M. González resalta que nuestra tradición concede un doble rostro, positivo y negativo, a la fortuna. Si la fortuna —como digo— media entre el hacer y el suceder, esta mediación puede adoptar la doble forma «favorable» o «desfavorable», en función de la ontología predominante en cada momento histórico, optimista o pesimista, respectivamente. En un mundo ordenado al bien, la fortuna asegura la relación entre el hacer y el suceder hacia lo favorable. La fortuna es entonces invocada cual diosa protectora (así fundamentalmente en el imperio romano). Por el contrario, un mundo que vive la destrucción del orden tradicional —como ocurrió en los albores de la modernidad y durante todo el barroco—, un mundo en crisis tiende a subrayar el lado desfavorable de la fortuna y la convierte en reina de la tempestad a la que hay que temer⁵. (No por casualidad en ese tiempo el arte trágico renace en Inglaterra, España y Francia.) En períodos de triunfo de la necesidad, en forma de Providencia o de Razón científica, la Fortuna queda ensombrecida o subordinada a ellas. Pero cuando esas instancias sólidas que ordenan con necesidad el mundo se desvanecen, se revitaliza la figura de la fortuna, como sucedió en el Romanticismo y en nuestros días. La fortuna secularizada en forma de «riesgo» resurge hoy como ese factor desestabilizador e imprevisible que quiebra todo orden necesario, como el reverso insoslayable del racionalismo consumado. Junto a la fortuna, también la sabiduría de la tragedia parece hoy una clave hermenéutica adecuada para la comprensión de la acción humana (para la teoría social, la ética y la política).

Pero interesa resaltar dos rasgos generalmente atribuidos a la fortuna: la *inestabilidad* y la *ambivalencia*. La fortuna es a la vez instancia desestabilizadora e inestable en su actuar. Nada permanece constante en ella. Es puro cambio,

nunca es idéntica a sí misma, escapa a toda previsión y control racional. De ahí su ubicación en el mar y en aquellos ámbitos de acción como el comercio o la política. Y de ahí también —y no es casual ni baladí— que sea representada bajo la figura de mujer seductora. La ambivalencia, por su parte, se revela en ese doble rostro, positivo y negativo, de la fortuna. Ella es un reto y un peligro a la vez. Así, si bien la idea de la fortuna (vinculada a la contingencia ontológica) arroja a la existencia humana a una radical precariedad, no deja de ser cierto que esa misma precariedad se traduce en la posibilidad del ejercicio de la libertad y la autonomía humana, del hacer sobre el suceder. Es pues el reto de la acción libre, que sin duda tiene costes y riesgos. Pero no afrontarlos convertiría nuestra acción en un mero suceso.

Volvamos con la representación de la fortuna como mujer seductora. La idea tradicional de feminidad reúne los atributos de la fortuna: la mutabilidad, carencia de identidad, la irracionalidad, la seducción —vinculada siempre al engaño—, y la ambivalencia. Sin entrar en mucho detalle, pero remontándonos tan atrás como a Hesíodo, simplemente recordaré la reunificación de todos estos atributos en Pandora. En general, la mujer *quiebra el orden originario de la Edad de Oro* y ocasiona las desdichas a la estirpe humana. Por un lado, es un *don de los dioses (un bien)*, que *oculta un mal* que está por venir y no puede preverse. Pero es además un «bello mal». Por tanto, un mal con «buena» apariencia. Tras dotarle Hefesto y Atenea de armas seductoras, «irresistible sensualidad y halagos cautivadores», de una «mente cínica y un carácter voluble», Zeus le infundió la voz (*phone*) por la que seduce y engaña, y le puso el nombre de Pandora: la perdición para los hombres que se alimentan de pan (TyD. 605 y ss.)⁶. Sabemos en qué con-

sistió esa perdición. En adelante, el hombre tendría que alimentar y trabajar el insaciable vientre femenino, al igual que tuvo que alimentar el fuego y trabajar la tierra para perpetuarse como especie. ¿No tendrá el hombre que hacer uso de su inteligencia práctica (*téchne*) para ello? Una vez más estamos ante el conocido drama: el proyecto humano tiene necesariamente que habérselas con lo irracional; los bienes y los males resultan trabados para siempre con el lazo de la ambivalencia; las lógicas del bien y del mal no son independientes, no surcan caminos separados; bien y mal se entrecruzan, mezclan y confunden, e incluso llegan a invertir sus recorridos ⁷.

La mujer es, por tanto, un engaño con apariencia seductora; caprichosa y mudable quiebra todo orden y escapa a toda previsión. El interior es «un espíritu de perra, un temperamento de ladrona y una voz hecha para la mentira» (TyD. 67 y 78), aunque «con una forma corporal de virgen y vestimentas de diosa» (TyD. 83). Pues bien, todos estos rasgos de la mujer, lo son —decimos— precisamente de la fortuna. Entre muchos otros, Shakespeare lo expresa claramente con Hamlet ⁸ y Cervantes lo dice con Sancho: «Porque he oído decir que esta que llaman por ahí Fortuna es una mujer borracha y antojadiza, y, sobre todo, ciega, y así no ve lo que hace, ni sabe a quién derriba, ni a quién ensalza» ⁹. Hamlet va más lejos e identifica la fortuna con una meretriz (*strumpet*) que regala sus favores a los hombres, les seduce y engaña: les sube a la cresta de la ola para dejarlos tirados después. (Hamlet, II, ii, 220-230). Frente a la fortuna, que convierte a los hombres en «flautas» (*pipes*), en meros instrumentos que ella toca a placer, haciendo extraer de ellos la melodía que gusta según coloque caprichosamente sus dedos, Hamlet defiende la fortaleza del hombre virtuoso para no caer en el enga-

ño de la seducción. En suma, entiende que la virtud se logra mediante el ejercicio de la razón que sortea la seducción, le da la espalda y no cae en el engaño. Bendice así a quienes permanecen *inalterables, sin quebrar su orden* interior ante los envites de la fortuna, e imperturbables agradecen por igual la caída o el ascenso propiciado por la fortuna. Elogia, en suma, a aquellos que no son esclavos de las pasiones, porque saben mantener un perfecto equilibrio entre ellas y la razón («entre la sangre y el juicio») (Hamlet, III, ii59-68).

Estamos en 1603 y Shakespeare apuesta por la vocación moderna de doblegar a la fortuna mediante la fuerza de la razón, instancia de la virtud. Aunque creo que la modernidad elabora dos distintos modos de habérselas con la fortuna. Uno de ellos es el propio de una larga línea de pensamiento que reconcilia los opuestos —razón y fortuna— mediante la anulación de uno de los términos (la fortuna). Da primacía absoluta al hacer frente al suceder: todo es hacer y todo es necesario. Finalmente no hay nada irracional. Esta línea de pensamiento cree dominar plenamente a la fortuna, cree poder anularla mediante la *téchne*. Quizá haya sido esta la línea la más transitada por nuestra tradición o, al menos, la de mayor reconocimiento. Pero hay otra línea que no pretende reconciliar los contrarios y podría denominarse en general no reconciliadora o abiertamente «trágica». Esta otra línea, lejos de anular las oposiciones entre razón y fortuna, las conjuga como pares contrapuestos necesarios. Y así la fuerza de la razón no soslaya la frágil condición humana —siempre sujeta a otras fuerzas que escapan a su control—, sino que se sabe parte de una realidad vulnerable y azarosa y desde esa realidad trabaja sin darle la espalda, sin «tenerla por nada» y sin creer que puede dominarla completamente. Frente al seguro y divino saber de la ra-

zón, un famoso texto de Aristóteles fundamenta la deliberación práctica (específicamente humana), en nuestra constitutiva imperfección. Los dioses no deliberan.

Maquiavelo, quien también opuso la femenina fortuna a la masculina *virtú* política, encajaría, sin embargo, bien en esta última línea. Rafael del Águila ha mostrado que hay muchos Maquiavelos. Y uno de ellos es el trágico¹⁰. La *virtú* recuerda la idea aristotélica de *proairesis* (de elección), más que la idea platónica de la métrica (o el arte de la medida): más al arte deliberativo que al necesario saber matemático. Justamente en la inseguridad, la incertidumbre y el operar de la fortuna se dirime la acción política, la cual no es, por tanto, una simple cuestión de cálculo racional. La política apelaría a nuestra libertad y capacidad para deliberar y elegir cursos de acción posibles, admitiría la indeterminación e inseguridad como antídotos eficaces contra la posible tiranía de la razón que tiende a convertir sus objetos en certeros y necesarios. También cabe entender en esta tradición a Saavedra Fajardo, para quien —como señala José M. González— vencer a la fortuna comportaría consentir, afirmarla, decirle un sí, arrostrarla y jugar «con sus propias cartas». No es por tanto posible vencerla ni mediante la huida ni en espera de su disolución, por mor de una lógica del bien superadora; sino conociéndola, tomando conciencia de su ubicuidad (refiere Saavedra Fajardo el conocimiento de las ambiciones del enemigo o del pueblo...), y valiéndonos de su fuerza para mutar la adversidad en prosperidad. Y si podemos hacer uso de la adversidad que es un mal hasta convertirla en un bien, ¿no implicaría esto romper con la idea platónica de que el mal sólo puede producir el mal y el bien sólo bien?

Por el contrario, en la línea que hemos llamado «superadora» o anuladora encajaría esa tradición renacentista neo-

platónica que —como apunta González García— hace convivir a Dios con la fortuna, dando entrada también a la *téchne* junto a ellos. Aunque en realidad en este trío es Dios finalmente quien dirige la escena, esto es, la pura necesidad. En efecto: de un lado, Él queda inmanentizado en la razón humana, por lo que el ejercicio del arte o ciencia (*téchne*) no deja de depender de la divinidad. De otro, la fortuna también resulta subordinada al hacer divino. Ficino lo expresa muy bien: «Cuando Dios mueve el mar en una tormenta y la tormenta golpea el barco, Dios también mueve el barco a través de la mente del piloto, es decir, mediante el ejercicio de su arte (técnica), que continuamente depende de Dios, cuando el barco es llevado por la técnica del piloto a puerto, y es llevado también allí por la tormenta, entonces el arte está en perfecto acuerdo con la suerte». José M. González apunta con acierto que esta idea aparece en un texto de *Las Leyes*, de Platón (803 y ss), un texto que para algún comentarista como Thomas Pangle (*The Laws of Plato*), es inusualmente audaz. Contra la idea de que las «leyes» de la ciudad son producto de las circunstancias y no del hacer de los hombres, Platón defiende en ese diálogo que los asuntos humanos no son simples vicisitudes y que deben ser explicarlos recurriendo a estos principios: Dios, la *tyché*, el *kairós* y la *téchne*. El arte ha de concurrir con la *oportunidad* para que sea eficaz ¿Cómo hacer esto posible? Finalmente —dice Platón— el hombre tendrá que rogar a Dios para que la fortuna (*tyché*) le sea propicia a fin de que el arte (*téchne*) colabore con la oportunidad (*kairós*) y pueda prosperar¹¹.

La confianza de partida en el *principio de gobierno de Dios* (el Ser es plenitud o, de otro modo, estamos en un mundo perfectamente ordenado), lleva a Platón a disolver toda oposición entre

fortuna, ocasión y *téchne*. Tiene pues mucho sentido el comentario de González García, a propósito de Giovanni Rucellai, quien hace al sabio inmune al poder de la fortuna. Así lo creyó Platón firmemente, y el estoicismo, y el ascetismo cristiano y el racionalismo moderno extremo... Así asignó a la Filosofía el papel de *phármakon* sanador, que libera al que conoce. Y así pudo establecer la ecuación conocimiento-virtud-felicidad, taponando toda posible intromisión del azar, la fortuna o el mal en ella. Bien se entienden en este contexto las imágenes de la completa subyugación de la Fortuna por la fuerza de Mercurio, frente a aquellas otras —como las que se contemplan en el suelo de catedral de Siena— en las que la Fortuna sigue, a pesar de todo, presente como provocación, escollo y riesgo en el difícil camino de ascenso hacia el conocimiento y la virtud.

Destacamos el análisis de González García sobre el grabado de Dürero de 1513 *El Caballero, la muerte y el diablo*. No es casual que se traiga aquí esta imagen. Del mismo modo que el timonel ha de dirigir el barco de nuestra vida privada en medio de un mar lleno de peligros, el jinete ha de cabalgar por caminos tortuosos llenos de enemigos¹². Esa obra ilustra muy bien el espíritu ascético racionalista encaminado a reducir completamente la fortuna. Representa al cristiano virtuoso —al que desde S. Pablo se le ha comparado con un soldado— en su caminar por el amenazante laberinto del mundo¹³. Su misión es la misma que la del timonel o el «auriga» en Platón: imponer un orden racional en el que no quepa ninguna forma de irracionalidad. Esta línea interpretativa insistiría —como hace Erasmo— en invisibilizar lo irracional, representado aquí por esos tres conocidos enemigos: la carne, el demonio y el mundo. La fe cristiana lleva al caballero a no desviarse del camino de la virtud, por

muy lleno que esté de peligros (tentaciones seductoras). Es tan recto ese hombre virtuoso, y la virtud (razón) es tan poderosa que sencillamente dejan de ser reales esos peligros. Hay que *tenerlos en nada*, no son más que *espectros o fantasmas* y en el fondo —nos dirá esta tradición— una *buena ocasión* para que el caballero demuestre su virtud. Dice Erasmo: «Para que no te dejes apartar del camino de la virtud porque te parezca abrupto y temible, porque tal vez hayas de renunciar a las comodidades del mundo, y porque constantemente has de combatir contra tres enemigos en lucha desigual, que son la carne, el demonio y el mundo, te será propuesta esta tercera norma: todos estos espectros y fantasmas (*terricula et phantasma*) que se abaten sobre ti como en las mismísimas fauces del Hades, has de tenerlas en nada, siguiendo el ejemplo del Eneas de Virgilio». No son pues adversarios con los que luchar, a los que hacer frente y arrostrar su cruel mirada, sino «espectros y fantasmas» que desdeñar. El caballero pasa de largo como si no existieran, fija su mirada en «lo único necesario»: la inexpugnable fortaleza de la virtud, que no sufre ataque alguno por lo que en el fondo «es nada». Hay varios elementos recurrentes en esta línea «reconciliadora»: la glorificación del sacrificio, la invisibilización de los males e incluso su funcionalización. Se nos dice que hemos de renunciar a los bienes de este mundo, hemos de tener a esos enemigos por nada o por una oportunidad para dignificarnos —y aquí de nuevo el sacrificio tiene un saldo favorable, compensa y recompensa.

Esta interpretación es la que el propio Dürero quiso dar. Pero creo que cabría también interpretar esta figura desde otro punto de vista, que no desdeña el mundo colmado de contingencias que nos hacen flaquear en nuestro camino, sino más bien al contrario, que *afirma* su

realidad y permite medimos ante su presencia irrenunciable. Esta interpretación no reconciliadora resaltaría la conciencia de la finitud, de la indeterminación y de la posible fragilidad de la virtud. La carne, el diablo y la muerte no son ninguna buena ocasión para demostrar nada, ni para reforzar nuestra dignidad. Son tan reales y necesarios que nos recuerdan nuestro arraigo en lo terreno y nuestra vulnerabilidad. Nos hacen tomar conciencia de que el camino y el empeño de la virtud (del orden de la razón) puede requerir acciones (medios) poco virtuosas que pongan en entredicho la validez de ese empeño; de que el mundo arrincona permanentemente el deber ser y pervierte la intención de la acción. Nos informa de que la buena voluntad no siempre genera el bien, sino a veces el mal manifiesto. El camino de la virtud es tortuoso y está repleto de escollos que hay que tomar muy en cuenta.

Sólo desde esta interpretación, tendría sentido comparar a Weber —como se ha hecho— con el caballero de Durero. De él dijo Marianne que se distinguió por vivir sin «ilusiones» y, al mismo tiempo, de acuerdo con los propios ideales, por saber conjugar la desesperanza y el compromiso. Comprendió que las lógicas mundanas no necesitan, desplazan y llegan a aniquilar el propio deber-ser; atisbó la vulnerabilidad de nuestros más profundos compromisos, la perversión de la buena voluntad y el entrecruzamiento de las lógicas del bien y del mal. Pero González García recuerda que Nietzsche identificó también a Schopenhauer con el caballero de Durero en términos semejantes: «le faltaba toda esperanza, pero quería la verdad» (§20 N.T.)¹⁴. Y a su vez, Schopenhauer en la correspondencia con Goethe se identifica a sí mismo con Edipo¹⁵ ¿Qué puede haber en común entre Edipo y El caballero de Durero? Lo común no puede sino desarrollarse en el

espacio de la tragedia y, por tanto, cabría una lectura de ellos desde esta segunda interpretación aquí propuesta. Como el caballero y como Edipo, Schopenhauer descubre que el camino del conocimiento nos enfrenta a lo terrible, que en su recorrido la presencia de lo irracional se agrava. Descubre que la esencia del mundo es la Voluntad, como a Edipo el conocimiento le muestra autor del parricidio y el incesto. Y, con todo, ninguno de los tres —ni Weber, ni Nietzsche ni Schopenhauer— renuncian a abandonar tal camino, aun a sabiendas de que definitivamente ninguno de ellos está en la senda «reconciliadora» que anula lo irracional y permite a través de la razón que descubre la virtud, abrazar la felicidad final, como creyeron el intelectualismo griego e ilustrado. Cabría agregar a esa lista, el nombre de Freud, por lo demás identificado —recoge acertadamente González García— con «El caballero» por Thomas Mann.

Me interesa destacar el capítulo dedicado a la presencia de la Fortuna en las llamadas «fábricas de la muerte». González García argumenta que el campo de concentración es el espacio donde más que el férreo orden racional, rige el puro azar. Sin embargo, creo que aquí habría que distinguir entre la perspectiva de las víctimas y la de los verdugos. Desde la perspectiva de las víctimas, incapaces de comprender la conexión entre su hacer y su destino, es la *pura arbitrariedad la que rige*, en efecto. Reducidas las víctimas a la pura animalidad, anuladas como sujetos de derecho y situadas en un espacio de excepción, «todo es suceder» para ellas. Pero desde la perspectiva del verdugo, no es el azar el que impone el destino de los hombres, sino más bien un orden perfecto. Un orden actuado por los verdugos y padecido por las víctimas, quienes perciben, en efecto, que «todo es posible», que nada depende

de su acción, que propiamente las acciones dejan de ser buenas o malas en sí mismas, que para tener una vida digna no basta con ser un ser humano, pues la determinación de tal condición depende de un diseño político. Hay una gran diferencia entre estas dos perspectivas. Para el verdugo «todo es necesario» porque conoce las claves de dicho orden prefijado y las aplica como actor («A cada cual lo suyo»). Para la víctima, «todo es posible», hasta lo impensable, porque se limita a padecer los efectos de la aplicación de unas reglas veladas para ella. Donde «todo está bien, donde hay un orden inalterable», como en la antigua teodicea, los «pequeños» desórdenes no son valorados, son tenidos por nada y por necesarios finalmente para el triunfo de ese orden que siempre es bueno. El desorden no es enjuiciable, no lo es el mundo de la vida, de las biografías (*bíos*) de los que padecen los «efectos necesarios» del orden prefijado. Sólo la eficacia de los medios para ese buen fin es sometida a consideración. Estamos en el espacio de la seguridad dogmática que proporciona el cálculo. Y de la irresponsabilidad moral. Pues cuando uno se limita a calcular, no parecemos responsables del resultado de nuestro cálculo.

Al fin y al cabo, señaló el Husserl de *La crisis de las ciencias europeas*, la moderna matematización de la experiencia encargada de convertir el mundo en «imagen del mundo» y de suplantar la realidad experimentada por un mundo de idealidades matemáticas, se permitiría fácilmente arrasar unos mundos históricos y culturales que, observados desde esa perspectiva, no son más que «entes imaginarios». O, de otro modo, la objetivación del mundo como lo calculable, cuantificable, mensurable pudo con facilidad sustituir falazmente el mundo de la vida por una constructo metodológico y propiciar el salto desde el desprecio teóri-

co por ese mundo de la vida a un desprecio práctico, efectivo, hacia el mismo. Creo que desde la propia ideología de *Mi Lucha* —en la que se apela a un orden de la naturaleza cruel o en la que se glorifica el sacrificio con vistas al fin «sagrado» de creación de un nuevo hombre—, hasta los propios medios técnicos y de administración burocrática empleados para tal fin, todo este terrible universo destila un racionalismo excesivo y un control férreo de lo tenido por irracional. Quizá el universo de alguien que soñó con planificar racionalmente el mundo social y para lo cual tuvo que reducir lo humano a la nuda vida, disolver el *bíos* en la *zóe*, más controlable. Quien quiere diseñar un jardín de perfección, no puede sino arrancar de él las malas yerbas.

Merecen especial atención las reflexiones de González García a propósito de la vulnerabilidad de la vida moral ante los envites de la fortuna, tal y como fue entendida por Primo Levi. La moralidad no es inmune a la fortuna, han señalado Bernard Williams, Martha Nussbaum o Thomas Nagel. Puede ser dañada gravemente por ella, en aquellas situaciones en las que la integridad moral queda enfrentada a la supervivencia física. Porque en el campo, en efecto, «la más dura de las luchas es seguir siendo humano en condiciones inhumanas» (p. 284). Estas condiciones del campo ponen en evidencia la fragilidad de la moral cuando el ser humano es despojado de su humanidad. El ideal del agente moral, racional y autónomo, capaz de darse a sí mismo las normas y de seguirlas *a pesar del mundo, de la muerte y del diablo*, a pesar de los reveses de la fortuna, queda en entredicho o, cuando menos, ese agente moral se nos presenta algo más debilitado de lo que una larga tradición presume. El sabio-santo ha de gozar de una situación favorable... que no le prive de todos los bienes necesarios para una vida «de acuerdo

con la excelencia humana». Ya Aristóteles señaló la dificultad de que alguien que sufrió tantas desgracias como Priamo llegara a alcanzar la felicidad. Lo mismo cabría decir de su mujer, Hécuba. Eurípides lo expresó muy bien en la tragedia que lleva este nombre. Esta tragedia ilustraría a la perfección la observación de Levi acerca de la vulnerabilidad de la vida moral en situaciones límite. No basta con tener madera de mártir o santo, hay además que gozar de la intervención de la fortuna para compaginar la supervivencia y la moralidad: para que la pura lucha por la vida física no anule la vida moral. Hécuba no tuvo esa fortuna y sus terribles sufrimientos la convirtieron en una «perra salvaje». Asesinados sus hijos, traicionada por sus amigos, desterrada y esclavizada, su probada integridad moral previa (cuando la fortuna le fue propicia), se mutó en lo contrario. Sin posibilidad de tener justicia, ejerció su derecho al mal¹⁶. Sin suelo sobre el que edificar, la moralidad se tambalea.

El campo prueba también que la moralidad se juega en ese espacio de enfrentamiento con la fortuna, entendida como puente que conecta el «hacer» y el «suceder» e impide la reducción de uno al otro. Cuando «todo es hacer» o «todo es suceder», la moralidad se resiente. En cualquier caso, el propósito de aquel orden férreo (expresión de un «hacer» desmedido) de convertir la acción de las víctimas en mero «suceder» no se logró, al menos del todo. No se consiguió «minar» aquel puente que preserva la doble dimensión que nos constituye como seres activos y pasivos a la vez. Un fondo de moralidad pervivió en esas condiciones límite entre los hombres más fuertes. Aún fue para algunos pocos posible preservar el «hacer» en medio del «suceder» que había sido destinado para ellos. Y estos pocos, no por casualidad, se llaman a sí mismos «afortunados». Porque, la fortuna acaba con la

necesidad que había sido planificada para ellos, quiebra lo programado como un puro acontecimiento y restaura el reino humano de la acción contingente y libre.

Cabría preguntar para finalizar si ese proyecto general de la filosofía occidental de dominar la fortuna no ha resultado además de indeseable, un proyecto fracasado. Indeseable, en la medida en que los espacios de seguridad, estabilidad e inteligibilidad absoluta levantados sobre la eliminación completa de todo lo que no es controlable por la razón, pueden desembocar en lo monstruoso. Fracasado porque a pesar de todos los intentos de anulación de la fortuna por parte de la razón, ella resurge una y otra vez con diferentes formas y nuevos rostros. En este sentido, matizaría el final dado a este libro por González García, que creo se instala en esa tradición ascético-racionalista con voluntad de ejercer la autodeterminación racional y de soslayar la relevancia de la fortuna. Lo dice con una reflexión de Don Quijote que, en el fondo, hace de la Providencia la última instancia ordenadora que —como veíamos en Ficino y en Platón— posibilita que la suerte le sea propicia a quien actúa con inteligencia práctica: «Lo que te sé decir es que no hay fortuna en el mundo, ni las cosas que en él suceden, buenas o malas que sean, vienen acaso, sino por particular providencia de los cielos, y de aquí viene lo que suele decirse: que cada uno es artífice de su ventura. Yo lo he sido de la mía; pero no con la prudencia necesaria, y así, me han salido al gallarín mis presunciones» (p. 492). La autodeterminación es el gran proyecto humano en cuanto somos seres activos, racionales y libres. Sin duda. Pero hay algo en nosotros que nos hace dependientes también de elementos de los que no somos dueños. Y que no podemos obviar. Hacerlo y creernos dioses autárquicos, agentes últimos de nuestro destino, felicidad o infelicidad, ha promovido ciertas políticas más que inde-

seables. Por tanto, aun siendo la autodeterminación el gran proyecto humano, no han de cerrarse los ojos al hecho de que ese gran proyecto si no quiere ser obra de

Grandes Inquisidores —como señaló Dostoyevski— sólo puede realizarse desde la conciencia de nuestra humana limitación y fragilidad.

NOTAS

¹ González García, José María, *La diosa fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*. Madrid, Antonio Machado, 2006. Una versión de este texto fue expuesta y discutida en la Fundación Juan March el 17 de marzo de 2005

² Cfr. Blumenberg, H., *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003, p. 47.

³ En 1998 publicó en Alianza editorial *Metáforas del poder*, obra que se inscribe en la misma línea de reflexión.

⁴ Sigo aquí a Ramos, R., «Prometeo y las flores del mal: el problema del riesgo en la sociología contemporánea», en *Globalización, riesgo y reflexividad*, CIS, Madrid, 1999, pp. 249-274.

⁵ La ubicación de la fortuna en el mar incide en la inestabilidad, la mudanza, el desorden, el peligro y el naufragio. Otra metáfora ésta, la del naufragio, recurrente desde antiguo, según señala Blumenberg. Así frente a la tierra firme, para Lucrecio un barco en medio de las aguas violentas representaría el alma dominada por las pasiones dispuesta a la corrupción moral. (Cfr. *Naufragio con espectador*, Madrid, Visor, 1995.) Zumthor Paul en *La medida del mundo*, Madrid, Cátedra 1995 ha señalado que desde la Antigüedad y durante toda la Edad Media «el mar es metáfora de todas las incertidumbres». El mar representa lo ilimitado y desconocido, carente de fronteras frente a la limitada, acotada y conocida tierra firme. De todos modos, con del descubrimiento del Nuevo mundo, los límites sobre el *orbis terrarum* dejan de estar claros y el mundo refuerza su carácter de mudanza, fragilidad inestabilidad, engaño, etc. Es visto como un piélago imprevisible y se hablará del «mar del mundo». Si bien estos rasgos están también presentes en el contexto teológico y moral que califica los afanes de este mundo (de los asuntos mundanos) de engañosos y frágiles frente a los objetivos del ultramundo. Antonio Lorea señaló en 1674 «es el mar el símbolo más claro para representar el mundo en que habitamos»: «Son los baxeles que en él navegan, los hombres que en el mundo habitan: y las angustias que continuamente nos cercan, son los naufragios que allí cada instante rezelan» [*David pecador y David penitente: empresas morales políti-*

co-cristianas (Madrid 1674) cit. en *Enciclopedia de emblemas españoles ilustrados*, Madrid, Akal p. 566].

⁶ Hesiodo, «Los Trabajos y los días», en *Teogonía*, Madrid, Gredos, 2000 (cit. como TyD).

⁷ Vernant, J. P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 2003 p. 162.

⁸ Shakespeare, W., *Hamlet*, New York, W.W. Norton & co., 1963.

⁹ 2.ª part, cap. LXVI. Por añadir un ejemplo más, Sebastián de Covarrubias en 1610 en uno de sus *Emblemas morales*, enumera tres males: el mar, el fuego y la mujer («tres cosas por extremo malas y engañosas»). Cfr. el emblema *Kakatria* (los tres males), Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978, p. 147.

¹⁰ Del Águila, Rafael, «Tragedia, política y democracia». *Claves de la razón práctica*, 42 (1994), pp. 17-25; *Sócrates furioso*. Barcelona, Anagrama, 2004, p. 150.

¹¹ Agradezco este apunte a Beatriz Bossi.

¹² Sea por mar o por tierra —nos dirá en nuestra tradición Sebastián de Covarrubias— hemos de huir de nuestros enemigos: «la carne y el mundo y el diablo» (*Emblemas morales*, ed. cit.). Se compara la navegación con el sortear los peligros de la carne y el diablo. Como el barco que toma puerto seguro ante la presencia del enemigo, así también hemos de huir de esas instancias que hacen zozobrar nuestra integridad moral.

¹³ Durero se inspiró en el trabajo juvenil de Erasmo *Enchiridion militis Christiani (Manual del Soldado Cristiano*, publicado en 1504). El soldado cristiano es habitual en los textos medievales y en las xilografías del s. xv. En el xvi aparece el soldado cristiano ascendiendo por una escala hasta Dios, sin dejarse desalentar por las ligaduras de la muerte, la enfermedad, la lujuria o la pobreza. (Cfr. Panoksy, E., *Vida y arte de Alberto Durero*, Madrid, Alianza, 2005.)

¹⁴ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*.

¹⁵ Cfr. Schopenhauer, A., *Epistolario de Weimar (1806-1819)*, Madrid, Valdemar 1999, p. 195.

¹⁶ Cfr. el texto de Amelia Valcárcel. «Algo de derecho al mal», en Muguerza, J. y Ruano, Y. (eds.), *Occidente: razón y mal*. Madrid, BBVA (en prensa).