

**EL DESTINO: ANÁLISIS DE TRES CONCEPTUALIZACIONES EN EL
PENSAMIENTO OCCIDENTAL**

**POR:
HENRY FLANTRMSKY CÁRDENAS**

**DIRIGIDA POR:
PROFESORA JUDITH NIETO LÓPEZ**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2008

**EL DESTINO: ANÁLISIS DE TRES CONCEPTUALIZACIONES EN EL
PENSAMIENTO OCCIDENTAL**

HENRY HUMBERTO FLANTRMSKY CÁRDENAS

1982230

Tesis de grado presentado como requisito para
optar al título de Filósofo

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2008

*A Diana, por su apoyo en el momento
crucial de decidirme a estudiar
filosofía y por hacerme entender
que no hay que quedarse en lamentaciones
y vivir en una realización constante
del destino en el presente.*

*A Mar, por enseñarme que,
al final de todo, el destino
no se puede explicar.*

A mis padres Henry y Matilde

TABLA DE CONTENIDO

	PÁG.
INTRODUCCIÓN	
1. LA CAÍDA DEL DESTINO DESDE EL OLIMPO DE ESQUILO HASTA EL HOMBRE DE EURÍPIDES	13
2. G. W. LEIBNIZ Y LA RECUPERACIÓN DEL DESTINO DENTRO DEL MARCO DE LA RAZÓN	32
3. LA VIDA COMÚN Y EL DESTINO MOSTRADOS EN <i>JACQUES EL FATALISTA</i>, DE DENIS DIDEROT	45
CONCLUSIONES	53
POST SCRIPTUM: IDEAS FINALES PRÓXIMAS DE CONTINUACIÓN	56
BIBLIOGRAFÍA	

TITULO: El destino: Análisis de tres conceptualizaciones en el pensamiento occidental*

AUTOR: Henry Flantrmsky**

PALABRAS CLAVES: Destino, tragedia, Esquilo, Sófocles, Eurípides, Leibniz, racionalismo.

CONTENIDO:

En este trabajo se hace un recorrido por tres momentos concretos en la historia del pensamiento filosófico occidental. Se analiza en cada uno de ellos las conceptualizaciones propias de lo que se entiende por destino.

En un primer momento se analiza la transformación del concepto en la tragedia clásica griega, desde Esquilo hasta Eurípides. Se nota cómo el destino se va humanizando desde una primer noción totalmente teológica, hasta llegar a caer, por completo, en las manos de los hombres y contraponiéndose a éste la idea de libertad. La segunda parte del trabajo está centrada en el racionalismo del siglo XVII, concretamente el sistema del filósofo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz, y muestra cómo el concepto de destino es fundamental dentro de este sistema y cómo Leibniz logra una racionalización profunda del concepto. Esto lleva a que el destino se desligue de la trascendentalidad teológica anterior y pase a una trascendentalidad lógica. Y por último, la tercera parte trata el tema del destino, ya no con la rigurosidad filosófica de las anteriores, sino como una muestra de cómo el destino se articula con la vida común, tomando como base la novela del pensador francés Denis Diderot, Jacques el fatalista.

Se concluye que el destino no se puede explicar desde la racionalidad actual. Y se deja la base para un nuevo método descriptivo que permita llegar al fondo del problema.

* Proyecto de Grado

** Facultad: Ciencias Humanas. Escuela: Filosofía. Director: Judith Nieto López

TITLE: The Fate: Analysis of three moments of the concept in Western thought *

AUTHOR: Henry Flantrmsky**

KEY WORDS: Fate, tragedy, Aeschylus, Sophocles, Euripides, Leibniz, rationalism.

CONTENT:

This essay is a tour of three moments in the history of western philosophical thought, and it tries to analyze each one of the conceptualizations of what is meant by destiny.

At first analyzes the transformation of the concept in classical Greek tragedy, from Aeschylus to Euripides, showing how the fate become more human from a first theological notion, until fall, completely in the hands of men and become contrary to the concept of freedom. The second part of the work is focused on the rationalism of the seventeenth century, namely the system of the German philosopher Gottfried Wilhelm Leibniz, and shows how the concept of fate is essential to his system and how Leibniz achieves a deep rationalization of the concept, which leads the idea of fate detached, somewhat, from a earlier point of view that is not only transcendental but theological, moving into a new transcendental point of view that is more logical. And finally, the third part deals with the theme of fate, not with the philosophical rigor of the two past chapters, but as an example of how the fate articulates with the common life, based on the novel of the French philosopher Denis Diderot, Jacques the fatalist.

These findings indicate that the destination cannot be explained from the current rationality. And it leaves the basis for a new descriptive method that allows get to the bottom of the problem.

* Thesis

** Faculty: Human Sciences. Program: Philosophy. Director: Judith Nieto López

INTRODUCCIÓN

Hablar acerca del *destino* es complejo, mucho más si se pretende salir de una pre-comprensión del término y tratar de tomarlo en su originalidad. Es uno de los conceptos *oscuros* en filosofía, tal vez por su cercanía con la teología, el misticismo y la irracionalidad; sin embargo, ha estado presente a lo largo de toda la historia del filosofar humano; en nuestro caso, en Occidente, el destino ha sido tema de discusión de grandes filósofos: Leucipo, Demócrito, Heráclito, Cicerón, Séneca, San Agustín, Leibniz, Spinoza, Nietzsche, por nombrar sólo algunos de los pensadores más sobresalientes de occidente. Aunque muchas veces se ha tratado de obviar el problema considerándolo falto de sentido, un pseudoproblema o superado por la modernidad, la pregunta por el destino mantiene su vigencia e importancia en el momento de plantear nuevas respuestas a las preguntas de la filosofía.

Una de las principales razones de la importancia del destino radica en su función como punto de unión, o mejor, de transición entre el pensamiento místico y el pensamiento racional. Preguntarse por el por qué de las cosas no es más que preguntarse por el destino de ellas, de dónde vienen, para dónde van, qué son, cómo son, es indagar por aquello que dirige la realidad hacia el ser de las cosas. Se puede tomar, entonces, la pregunta por el destino desde un ámbito ontológico pero con una particularidad: preguntar por el destino del ser es un preguntar que remite a un estado pre-ser, una pre-ontología. Del mismo modo, podemos enfocar la pregunta en sentido epistemológico y preguntarnos por el destino del conocimiento, con lo cual hacemos referencia a una pre-epistemología, el destino no es conocimiento, es pre-conocimiento. Lo mismo ocurre desde la ética y la estética, entre otros campos de la filosofía. Llegamos a comprender que el destino no tiene lugar dentro de su preguntar, sino fuera de éste, en un ámbito mucho más abstracto, el cual es necesario configurar, un estado en que no existen

diferenciaciones en el pensamiento, sino que los límites se desvanecen para volverse a configurar. El destinar, como punto de unión y no siendo más que un tránsito, es fundamental cuando se intenta ir más allá, dibujar nuevos horizontes, enfocar el pensar desde una nueva perspectiva.

El estudio del destino se convierte en un estudio amplio que se diversifica en cada una de las ramas del pensamiento, por lo cual es muy difícil tratarlo en un solo trabajo. La presente investigación dará cuenta, entonces, de aclarar los aspectos preliminares que deben tenerse en cuenta al estudiar el destino, esto es, una descripción de la situación de los momentos más relevantes en el estudio filosófico del concepto: la Grecia clásica, el racionalismo del siglo XVII, y un momento atemporal, que si bien se centra en el siglo XVIII, lo que muestra es la temporalidad de la vida cotidiana sin importar el cuándo cronológico. De esta forma los capítulos correspondientes a este trabajo son los siguientes:

1. La Caída del Destino desde el Olimpo de Esquilo hasta el hombre de Eurípides

Acá se desarrollará la concepción de destino particular de la Grecia clásica tomada desde la perspectiva artística de la tragedia, que, como se verá, traza el camino de la racionalización del destino, pero no adaptándolo, sino negándolo al ser reemplazado, en Eurípides y Sócrates, por la idea de libertad. Esta concepción griega va unida a la concepción de la predestinación en la escolástica, ya que ambas tratan el tema desde una óptica teológica. La racionalización hecha al final de la vida de la tragedia griega del concepto de destino, como se dijo antes, no es más que una negación, y por lo tanto es falso decir que al destino se le despojó de su carga teológica. Es esta carga la que vuelve a sacar a la luz el concepto en la Edad Media y lo enfrenta ahora a la idea de libre albedrío que había ocupado su lugar. Como estas dos épocas conciben una noción de destino similar el trabajo analítico-descriptivo se centrará sólo en la parte griega ya que es esta concepción la principal y la generadora de la problemática de la predestinación en la Edad Media.

El problema se mantiene en el mismo lugar y sus límites no varían, tanto la una como la otra entienden el destino como problema teológico.

2. G. W. Leibniz y la Recuperación del Destino dentro del Marco de la Razón

El segundo momento importante en el desarrollo filosófico del destino lo encontramos en el siglo XVII con el análisis racionalista de Leibniz. Ya no se trató al destino simplemente negándole su acceso al pensamiento filosófico, sino que se intentó dar una explicación totalmente racional desde sí mismo, sin ser reemplazado por la idea de libertad. El destino, en cuanto destino, fue puesto en el lugar que le correspondía y se le otorgó la posibilidad de ser estudiado seriamente desde la filosofía. El pensamiento de Gottfried Wilhelm Leibniz se configura, entonces, desde la idea de destino y ya no desde la libertad. Claro que al hablar de uno necesariamente se debe hablar del otro, lo cual no quiere decir que la libertad no forme parte de la problemática leibniziana, sino que simplemente el punto de partida no es la libertad, y el destino como su negación, sino que la afirmación recae sobre el destino y es en la libertad donde se encuentra la negación. Sin embargo, como el propósito de los racionalistas era tratar de salvar la idea de Dios demostrándolo estrictamente desde la razón, el destino en Leibniz no se desprende totalmente de la concepción teológica heredada de Grecia. Aunque el destino se intenta explicar a partir de sí mismo, valga repetir que ya no es la libertad el problema sino el destino, el resultado de dicha explicación se mantiene en Dios, por lo tanto el destino sigue siendo algo que trasciende al ser. Percibir

3. La Vida Común y el Destino mostrados en *Jacques el Fatalista*, de Denis Diderot

Por último, se mirarán algunas concepciones particulares del destino, principalmente en Denis Diderot y su obra *Jacques, el fatalista*. Mostrando una idea de destino que se desprende un poco de las dos

visiones anteriormente citadas, y que muestra otra alternativa en las respuestas que se dan a la pregunta por el destino, una alternativa que está ligada al acontecer diario y común de la vida del ser humano. La paradoja que surge al pensar en el destino se deja a un lado en la novela de Diderot, convirtiéndose éste en tema de diversión; simplemente pensar en el destino nos permite no aburrirnos mientras caminamos hasta donde hemos de llegar. El destino visto desde su lado alegre, desde el brillo de esa necesidad inalterable que nos permite, justamente por su inalterabilidad, no preocuparnos de él. Pensémoslo o no, el destino, si existe, ha de cumplirse, y si no existe también porque la realidad ocurre en presente.

Con esto se intenta dejar descrito el terreno sobre el cual se ha venido trabajando la problemática del destino, permitiendo así la posibilidad de continuar el análisis en posteriores estudios acerca del tema, ya no sólo de manera descriptiva, sino un poco más atrevida, tratando de reconfigurar el preguntar mismo y analizando los devenires propios del destino en algunas de las diversas especialidades de la filosofía. El devenir ser del destino en la ontología, el devenir arte en la estética, el devenir conocimiento en la epistemología y así en las demás especialidades de la filosofía.

Ahora, ¿por qué vale la pena detenerse en la actualidad en este concepto y repensarlo? La verdad, ésta es una pregunta que no tiene una respuesta, o mejor, cuya respuesta no sería más que una serie de palabras para tratar de justificar lo que en últimas no tiene justificación. El destino ha dispuesto las cosas para que este trabajo sea elaborado, es lo único que se puede decir si se quiere ser coherente con lo que se ha de trabajar, claro que esto no impide que florezcan, no sólo una, sino cantidades de justificaciones que, si bien hacen que se pierda el sentido de las páginas siguientes, valdrán para que alguien más escriba sus propias páginas. De todas formas hay que decir la verdad y este trabajo no es del todo inocente, se justifica en la importancia de estudiar el destino, como concepto filosófico, para tratar de entender un poco más el cómo de una ontología cuya problemática se centra en la cuestión del ser. Si el destino se relaciona con el ser,

entonces la importancia del destino salta a la vista, ya que esta relación se ubica en el fundamento de la filosofía misma. Rastrear conceptualizaciones propias de la idea de destino a lo largo del pensamiento humano, no es sólo un trabajo de análisis puntual sino que es un trabajo que busca entrever la relación que ha tenido el destino con el pensamiento racional, un intento de trazar un mapa del ser partiendo de los caminos del destino.

1. LA CAÍDA DEL DESTINO DESDE EL OLIMPO DE ESQUILO HASTA EL HOMBRE DE EURÍPIDES

Es difícil dar una respuesta clara y unánime a lo que podemos entender por destino, pero en general la idea de destino se contrapone a la libertad y va unida a la necesidad. El problema radica en que, cuando se habla de destino, el concepto adquiere diversos matices dependiendo de su uso. Volviendo atrás en el tiempo, el término se entiende, en un primer momento, como aquello que los dioses han pre-dispuesto para los hombres, una especie de sino infalible que atrapa el hacer y el ser del hombre haciendo que sólo se pueda seguir ese camino divino. Se pierde así, de manera absoluta, la posibilidad de elegir, de tomar decisiones con respecto a nuestra propia vida. El concepto de *Εἰμαρμένη*, derivado de *μείρομαι* se traduce, según el *Liddell-Scott*, como el destino, nombrado también como *μοῖρα*.

Μοῖρα es la diosa griega de la fatalidad quien personifica el inevitable destino del hombre y es la encargada de asignar a cada persona lo que ha de pasarle en su vida. Sin embargo, la inflexibilidad de este destino asignado por la *Μοῖρα* es algo que varía. “The Homeric Moira is not, as some have thought, an inflexible fate, to which the gods themselves must bow; but, on the contrary, Zeus, as father of gods and men, weighs out their fate to them (*Il.* VIII. 69, xxii. 209; comp. Xix. 108); and if he chooses, he has the power of saving even those who are already on the point of being seized by their fate (*Il.* XVI. 434, 441, 443)” (Atsma, 2007) ¹, por ejemplo, en Homero el destino que la *Μοῖρα* ha dispuesto para el ser humano puede ser alterado por *Ζεὺς* salvando así a aquellos que están a punto de ser consumidos por su destino. “Homero concibe a *até*, así como a

¹ “La Moira homérica no es, como algunos han pensado, un destino inflexible ante el cual lo dioses mismos se deben someter, sino que por el contrario, Zeus, como padre de los dioses y de los hombres, pone sobre ellos su destino, e incluso, si él lo decide, tiene el poder de salvar a aquellos que están a punto de ser consumidos por su destino” (Traducción del Autor)

moira, de un modo estrictamente religioso, como una fuerza divina que el hombre puede apenas resistir. Sin embargo, aparece el hombre, especialmente en el canto noveno, si no dueño de su destino, por lo menos en un cierto sentido como un coautor inconsciente” (Jaeger, 1994, p. 60). Esta dependencia de la *Moirā* a la voluntad de *Zεύς* la comparte también Hesíodo, quien en su *Teogonía* hace una descripción más exacta de las diosas del destino y las coloca en estado de dependencia de su padre. “According to this genealogy, the Moirae must be considered as in state of dependence upon their father, and as agreeing with his counsels. Hence he is called Moiragetês, i. e. the guide or leader of the Moirae (Paus. V. 15. §4)” (Atsma, 2007)². Por otro lado, han sido consideradas con un poder superior al de *Zεύς* en otros autores como Esquilo. “Sometimes they appears as divinities of fate in the strict sense of the term, and sometimes only as allegorical divinities of the duration of human life. In the former character they are independent, at the helm of necessity, direct fate, and watch that the fate assigned to every being by eternal laws may take its course without obstruction (Aeschyl. *Prom.* 511, 515); and Zeus, as well as the other gods and men, must submit to them” (Atsma, 2007)³.

También, como se deja entrever en los pasajes anteriormente citados, varía, en los autores clásicos, las referencias en cuanto a si es una sola diosa o son varias las encargadas del destino de los hombres. Para Homero existe sólo una divinidad del destino, la *Moirā* propiamente dicha, aunque también emplea el nombre de *Aἴσα* para nombrar el destino, mientras que en Hesíodo, Esquilo, Heródoto, y en otros autores, la *Moirā* se concibe en plural y son tres las diosas encargadas de dicha función: *Κλωθεες*, encargada de hilar el destino, *Λάχεσις*, quien se encarga de asignar a cada hombre su destino, y, *Ατροπος*, diosa del

² “De acuerdo a esta genealogía, las moiras deben ser consideradas como en un estado de dependencia de su padre, y en acuerdo con sus consejos. Por lo tanto él es llamado Moiragetês, i. e. el guía o líder de las moiras.” (T. del A.)

³ “A veces aparecen como divinidades del destino en el sentido estricto del término, y otras, solamente como divinidades alegóricas de la duración de la vida humana. En la primera consideración son independientes y se encuentran en control de la necesidad, dirigiendo el destino y cuidando que éste, asignado al principio de todo por las leyes eternas, llegue a su fin sin obstrucción; y Zeus, así como los demás dioses y los hombres, se debe rendir ante ellas.” (T. del A.)

destino fatal que no puede ser evadido. “Hesiod (*Theog.* 217, &c., 904; comp. Apollod. I 3. §1) has the personification of the Moirae complete; for he calls them, together with the Keres, daughters of Night ; and distinguishes three, viz. Clotho, or the spinning fate; Lachesis, or the one who assigns to man his fate; and Atropos, or the fate that cannot be avoided” (Atsma, 2007)⁴. Estas divisiones en tan temprano momento de nuestra civilización hacen difícil la tarea de encontrar una definición única y primitiva al concepto. Sería valioso contar con un estudio más estricto del destino, tal vez desde terrenos de la filología, principalmente en helenística, ya que lo que interesa es encontrar el punto de partida de dicho concepto en Grecia, como cuna de nuestra civilización occidental.

No podemos, entonces, tener claro un punto de partida fijo en esta investigación. Se carece de una afirmación previa que podamos debatir o afirmar si lo que se busca es centrarse en la fatalidad del concepto. ¿Podemos o no podemos cambiar el destino? Es una pregunta cuya respuesta depende de cada quien que quiera responderla. Seguir por ese camino conduce a perderse en divagaciones arbitrarias, por lo cual este trabajo debe enfocarse en otra dirección.

A pesar de las diferentes interpretaciones que se pueden observar en el pensamiento clásico griego, hay algo que se puede extraer y con el cual se puede tratar de delimitar un camino sobre el cual guiar este trabajo. Una idea en la que están de acuerdo los griegos es en el hecho de que el destino viene dispuesto desde fuera del hombre, ya sea una o sean tres las divinidades encargadas y sin importar si es posible o no alterar esas disposiciones divinas. Podemos afirmar que el destino es trascendente al hombre, al menos en un primer momento. Esta idea trascendental de destino es lo que lleva a que el problema sea tratado desde una perspectiva teológica y mística que aún hoy lo mantiene bajo su manto enigmático y de difícil explicación dentro de un estudio racional del concepto.

Aunque esta concepción teológica del destino no signifique un tratamiento particular de dicha noción, pues los comienzos del pensamiento son comienzos teológicos y todo concepto es en un principio una categoría teológica, lo que hace

⁴ “Hesíodo hace una completa personificación de las moiras. Él las llama, junto con Ceres, hijas de la Noche y nombra tres moiras: Cloto, la que hila el destino; Láquesis, quien asigna a los hombres su destino propio; y Átropos, la divinidad del destino que no se puede evitar.” (T. del A.)

resaltar la idea de destino de entre las demás, es la forma en que fue tratada por el proceso racionalizador de la filosofía, particularmente a partir de Sócrates. El concepto de destino empieza a perderse a partir del último gran trágico griego, Eurípides, ya que su racionalización consistió, no en buscar su explicación por medio de la razón, sino en la negación completa de éste al remplazarlo por la idea de libertad.

Para precisar un poco más el cambio dentro de la idea de destino en la Grecia antigua, vale la pena mirar, aunque sea de manera superficial, las distintas menciones que de él se hacen en el arte griego. Una de las primeras manifestaciones artísticas de la Grecia antigua fue la epopeya que, en palabras de Jaeger (p. 238), concebía la *até* de la siguiente forma: “En la concepción de la epopeya, la ceguera, la *até*, comprende en unidad la causalidad divina y humana en relación con el infortunio: los errores que conducen al hombre a su ruina son efecto de una fuerza demoniaca que nadie puede resistir”. Esto es importante porque muestra un primer acercamiento del pensamiento griego con la idea del destino y la relación del hombre con éste. Nuevamente, en palabras del autor alemán, “El desarrollo de la autoconciencia humana se realiza en el sentido de la progresiva autodeterminación del conocimiento y de la voluntad frente a los poderes que vienen de lo alto. De ahí la participación del hombre en su propio destino y su responsabilidad frente a él” (Jaeger, p. 238). Desde un principio se ve cómo la idea de destino ha marcado un hilo importante en el pensamiento humano y además cómo éste se ha venido enfocando desde la problemática Dios-Hombre. No se disertará acá más acerca del papel que juega la epopeya como manifestación del pensamiento, no sólo desde un punto de vista artístico, sino también desde el ángulo de conocimiento, sólo resta por recordar que durante mucho tiempo los textos educativos de los antiguos griegos fueron, justamente, dichas historias o mitos recogidos en las obras homéricas.

Ahora, siguiendo el esquema que plantea Jaeger en su *Paideia*, hay que detenerse en la epopeya homérica propiamente dicha, en su parte más moderna, “en el primer canto de la *Odisea*, trata el poeta de delimitar la participación de lo divino y lo humano en la desdicha humana y declara que el gobierno divino del

mundo se halla libre de culpa en las desdichas que ocurren al hombre por obrar contra los dictados del mejor juicio” (Jaeger, p. 238). Se ve cómo se abre un poco más la libertad humana y la desdicha no sucede por razón divina sino que el hombre se encuentra frente al reconocimiento de la propia culpa. La violación de la justicia divina merece un castigo divino, superior, o mejor dicho, independiente de lo humano, como se podrá percibir luego en *Antígona* de Sófocles. Hay una estrecha relación de la *hybris*, como causante del quebranto de las leyes divinas por parte de los humanos, y la desdicha, como castigo divino.

Por otra parte, la idea solónica de que el hombre desea siempre el doble de lo que posee debido a su propia naturaleza va a ser tomada por Esquilo como “el *pathos* de la experiencia, de la seducción demoníaca y de la ceguera humana, que conduce irremediamente al abismo” (Jaeger, p. 240). En Esquilo se encuentra la idea de una justicia divina que se mantiene superior a los hombres, y es allí donde radica el destino. “La idea de destino, propia de Esquilo, se halla en su totalidad comprendida en la tensión entre su creencia en la inviolable justicia del orden del mundo y la emoción que resulta de la crueldad demoníaca y la perfidia de *até*, por la cual el hombre se ve conducido a conculcar este orden y al sacrificio necesario para restablecerlo” (Jaeger, p. 241). Es posible acá aventurarse a poner al destino como el mecanismo divino para mantener el orden del mundo; maldición del destino que lleva a la muerte a toda la descendencia de Edipo para establecer el orden alterado por su transgresión.

En *Los Siete Contra Tebas*, se puede observar cómo los hechos que ocurren en la vida de los seres humanos no dependen de lo que ellos hagan, sino que hay permanentemente una mención sobre la infalibilidad de lo que está ya destinado. Las palabras de Eteocles al Coro⁵ cuando ellas, las vírgenes, desesperadas, se lamentan ante las estatuas de los dioses por el posible desenlace de la batalla entre argivos y tebanos, muestran esta presencia de destino dentro de la obra de Esquilo. “Eleva a los dioses plegarias como éstas, sin dejarte llevar por deseos de gemir ni entre vanos suspiros salvajes, pues no vas,

⁵ En mayúscula ya que se entiende que el coro dentro de la tragedia griega adquiere un papel propio como personaje importante dentro del desenlace del argumento.

por eso, a escapar más de tu destino” (*Los Siete Contra Tebas*, vs. 278-285). Importante acá es resaltar que aunque no se pueda escapar del destino, eso no significa que, en el caso de esta obra, el Coro deba asumir un papel pasivo dentro del desarrollo de la batalla; al contrario, Eteocles trata de calmarlas para que sus lamentos no aflijan al resto de tebanos. “Así, ahora, con vuestras huidas a la carrera, habéis infundido temor en los ciudadanos, restándoles ánimo, con lo que reforzáis en máximo grado la situación de la hueste apostada fuera de las puertas, mientras que dentro nos destruimos nosotros mismos” (*Los Siete Contra Tebas*, vs. 190-95). Puede parecer que las acciones del Coro han de influir en el desenlace final de la batalla, pero esto no es más que la impresión a primera vista de las palabras de Eteocles. Durante la obra Eteocles presiente el final de la batalla, sin embargo, el destino no se adelanta a los hechos, o sea, no se da como cierto hasta que no sucede, por lo tanto aceptar el destino no impide obrar de acuerdo a lo que se quiere, o a lo que se debe. De la misma forma, Anfiarao, comandante argivo que tiene a cargo atacar la sexta puerta de Tebas, sabe que ha de morir en la batalla y tampoco tomó ese conocimiento del destino para obrar pasivamente, sino que participó, consciente del fatídico final, esperando lograr una muerte gloriosa (*Los Siete Contra Tebas*, vs. 580-590).

Tal vez, mirando sólo la obra de Esquilo no se puede captar del todo la idea de destino que la impregna, por ello puede resultar necesario traer también la obra de Eurípides, *Fenicias*, y comparar el trato que ambos autores hacen sobre el desenlace de los mismos acontecimientos. La muerte de los hermanos, el fratricidio de los hijos de Edipo, ha de verse como resultado de la maldición proferida por el padre de estos, en el caso del primer trágico, y como consecuencia de una decisión humana tomada por la codicia, en el segundo. En la obra de Esquilo no hay mención de ningún suceso que pudiera hacer cambiar el curso de los hechos. Polinices está dispuesto a tomar el poder de Tebas por la fuerza y ayudado de los argivos, y Eteocles decidido a impedirlo. Aunque hay un momento, en Esquilo, en que el Coro intenta convencer a Eteocles de no luchar contra su hermano, este pequeño pasaje reafirma la decisión del héroe trágico de luchar y de aceptar activamente lo que los dioses tienen dispuesto. “Sí. Me lo va

encaminando a su fin la odiosa maldición de mi amado padre. Se adhiere a mis ojos secos, sin lágrimas y me dice que es mejor la muerte inmediata que morir después” (*Los Siete Contra Tebas*, vs. 695-700). Además, se agrega el hecho de que el honor está justamente en no huir del destino, “Si hay que soportar la desgracia, sea al menos sin deshonor [...]” (*Los Siete Contra Tebas*, vs. 680-685).

Antes de entrar a Eurípides y sus *Fenicias*, valga decir que en la obra de Esquilo el desarrollo de ésta se centra en una descripción de los hechos, con pocos momentos en los que las acciones son puestas en juicio. No trata el autor de mostrar puntos coyunturales en los que es posible una acción diferente, sino que describe los acontecimientos. No se presentan discusiones acerca del accionar de los hombres, sino que las decisiones se muestran como ya tomadas. Se sigue el mito sin ponerlo en duda, sin posibilitar un desarrollo diferente, sin problematizar los hechos. *Los Siete Contra Tebas* es una pieza dramática que bien puede decirse es de acción, que analiza la lucha entre los hermanos desde una óptica enfocada en la descripción de los hechos con lo que se muestra que el actuar humano es un actuar en el que las decisiones tienen poca importancia en el desarrollo de los acontecimientos. Lo que ha de suceder es lo que el destino tiene dispuesto, el futuro se conoce y no se intenta cambiar, pues es vano y deshonoroso ir en contra de lo que la divinidad tiene dispuesto para los hombres. Una concepción religiosa muy fuerte, no hay duda de ello, pero que no hace a los hombres seres pasivos de su destino, sino que al contrario, los impulsa con mayor razón a actuar y a buscar el cumplimiento de los designios de los dioses. Es un destino de una gran fuerza teológica que si bien mantiene la toma de decisión sobre los efectos de los hechos en un plano trascendental, el accionar humano no se escapa del hombre mismo, sino que se mantiene en él.

Por otro lado, Eurípides va a querer rehacer el enfoque con que se miran los mitos y va a intentar mostrar que detrás de los hechos no se encuentra la voluntad de la divinidad, sino que es el hombre quien decide lo que ha de pasar. La libertad de pensamiento que se vive en Atenas en tiempos de este trágico griego hace necesario ese cambio en la perspectiva del mito. “La vida de la Atenas de aquellos tiempos se desarrolla en medio de la multitud contradictoria de las

más distintas fuerzas históricas y creadoras. La fuerza de la tradición, enraizada en las instituciones del estado, del culto y del derecho, se hallaba, por primera vez, ante un impulso que con inaudita fuerza trataba de llevar la libertad a los individuos de todas las clases, mediante la educación y la ilustración” (Jaeger, 1992, p. 303), con lo que Eurípides ve la necesidad de replantear dicha libertad, no sólo en la realidad de la época, sino también en la mitología, que sustentaba la base de la educación tradicional. Los mitos dejan su papel *ideal* y se profanan al ser expresados de manera análoga a la realidad que se vive. “Por primera vez en Eurípides aparece como un deber elemental del arte la voluntad de traducir en sus obras la realidad tal como se da en la experiencia “(Jaeger, p. 312).

No basta con sólo traducir, o mejor, trasladar a la esfera mítica la realidad de la experiencia como una mera copia, sino que es necesario, además, exponer desde allí los problemas que plantea esa libertad de pensamiento y de acción. La revolución intelectual en Atenas en contra del orden de la tradición implica un caos fomentado por el ideal de libertad. Ya no se debe actuar buscando simplemente el cumplimiento del destino, sino que se debe crear, ordenar, imponerse uno mismo su propio destino. Las cosas suceden según las acciones del hombre, y las acciones del hombre se realizan de acuerdo a lo que él haya elegido al hacer uso de su libertad de acción. Si bien esto parece indicar una actividad mayor por parte de los hombres en la guía de su vida, una actitud más activa en los destinos propios, también puede verse como un desplazamiento del actuar humano en cuanto que ya no busca actuar para realizar su destino, sino que el actuar se vuelve un accionar pasivo derivado de la libertad. Lo importante, cuando se actuaba para cumplir un destino, era esa actividad que buscaba realizar el destino, o no el destino, sino la realización de éste; cuando el destino ya no se concibe como dado, sino que se entiende como una cuestión de responsabilidad y el accionar humano se vuelve libre, en cuanto lo que ha de hacer no depende de los dioses, en el caso griego, sino de decisiones particulares, el actuar pasa a un término secundario y el lugar primario es ocupado por la reflexión acerca de la problemática de qué decisión tomar. No hay que entender, con esto, que se quiere decir que el actuar es un actuar físico que se contrapone a un actuar intelectual o

reflexivo. Lo que se pretende mostrar es que cuando el destino se da por sentado, el ser humano se puede concentrar en su actuar, contrario a cuando debe retrasar su acción en una reflexión pasiva.

Justamente esto último se observa en la obra de Eurípides, la cual se centra en el encuentro entre Polinices y Eteocles, propiciado por su madre, para tratar de llegar a un acuerdo que ponga fin a esa disputa irracional que sólo ha de traer funestas consecuencias. Contrario a Esquilo, Eurípides comienza el relato con una Yocasta que se lamenta, y con un recuento de lo que ha pasado en la casa real de Tebas y que termina con una súplica a Zeus para que acaben los infortunios de la familia. Se apela a la *sabiduría* para llegar a un acuerdo, un intento de pedirle a Zeus que cambie el destino de los labdácidas. “Con que ¡oh tú, que habitas los luminosos repliegues del cielo, Zeus!, sálvanos, y permite el acuerdo entre mis hijos. No vas a consentir, ya que eres sabio, que un mismo mortal persista siempre en la desdicha” (*Las Fenicias*, vs. 80-90). Ya en el principio mismo de la obra se percibe un aire opuesto al de lo expresado por Esquilo en boca de Eteocles, quien acepta el destino fatal de sus actos, contrario a su madre que busca indulgencia. Sensatez, para algunos, que también podría entenderse como cobardía al no querer responsabilizarse por los errores cometidos, pues la libertad de decisión humana entra en discusión en un momento en que los acontecimientos ya se han puesto a andar. Hay que ver entonces si es posible, para el ser humano, encontrar un momento de la historia en que no se vea afectado por lo destinado y en el que sí sería válida la reflexión acerca de las consecuencias de los actos. Podría hacerse un análisis de cómo afecta la aceptación del destino en la idea de responsabilidad, pero además de estar dicho análisis fuera de las pretensiones del presente trabajo, iría él mismo en contra de la conceptualización más radical de la idea de destino, por lo que sólo se deja acá planteada la posibilidad para que quien esté destinado a analizar esos aspectos lo haga. El destino sólo admite un análisis de tipo descriptivo, pues lo único posible es entenderlo en cuanto el *cómo* de sí mismo.

El final de la batalla entre argivos y tebanos es algo que, como se mostró al citar a Anfiarao en la obra de Esquilo, ya está destinado y a lo largo de *Los*

Siete Contra Tebas se mantiene esa posición, contrario a las *Fenicias* donde el Pedagogo (hay que prestar atención en la presencia de este personaje, por su título y la intención eurípidea acerca de la educación que por desgracia quedará también como problema planteado para un posterior análisis) al contarle a Antígona acerca de los generales que se disponen atacar Tebas, dice: “Pero acuden a este país con justicia. Lo que temo que, rectamente, tengan en cuenta los dioses” (*Las Fenicias*, vs. 150-160), manifestando con estas palabras, la posibilidad de un desenlace distinto, abriendo la posibilidad a la toma de Tebas por Argos, con lo que se hace claro un desconocimiento de las artes adivinatorias en pro de un posible *juicio justo* por parte de los dioses. Incluso el mismo Anfiarao es descrito por Eurípides no en su papel de adivino y conocedor del desenlace, sino como adivino que busca, con el sacrificio de las víctimas, apoyo de los dioses para que los argivos sean los vencedores. También podemos ver un ejemplo similar del lado de los Tebanos con el sacrificio de Meneceo aconsejado por el augur Tiresias, quien a petición de Creonte, expone la única forma de salvar a la ciudad de ser tomada por el ejército enemigo (*Las Fenicias*, vs. 895-960). Estos actos descritos por Eurípides confirman la hipótesis de que para él el desenlace de los acontecimientos depende de hechos concretos en el presente y al margen de cualquier tipo de maldición o destino, enmarcando todo esto en la importancia que tiene para los griegos la ciudad. Si antes se había dicho que el destino en Esquilo contiene una gran fuerza teológica, para Eurípides la libertad es clave en el desarrollo de la política, con lo que se puede afirmar que no es la libertad, ella sola, lo que se opone a la idea de destino tradicional, sino que es la política la que se levanta como alternativa y oposición a éste. La política como reflexión acerca del futuro de la ciudad.

Una total negación de un futuro ya destinado a favor de un futuro que se decide por actos del presente. La tragedia de este último trágico gira en torno al problema de la justicia, con insistencia hace constar en las palabras de los personajes que la actitud de Eteocles para con su hermano Polinices es una actitud injusta que pone en peligro a la ciudad. Para Esquilo la problemática gira en torno al cumplimiento de la maldición y, aunque aparentemente en *Los Siete*

Contra Tebas no aparezcan puntos coyunturales en los que se haga necesaria la discusión y reflexión, por lo que puede parecer que no maneja una problemática propiamente dicha sino una simple descripción de cómo ocurren los hechos, vale repetir con insistencia que el destino, como problema, se genera en cuanto a su *cómo* por lo que debe ser analizado no en su discusión sino en su *funcionamiento* o *accionar*, o sea en su actividad presente, en su descripción. El destino se entiende viéndolo y su problemática gira en torno a esa disposición del ver el presente de los acontecimientos y no a una reflexión acerca del futuro.

¿Fuerte decir que el futuro no merece una reflexión en el presente? Más fuerte entonces, decir que el futuro no existe. Pensar el destino desde la óptica esquileana lleva a un actuar que se preocupa de sí mismo en presente, que no descuida las cosas que pasan perdiéndose en la prevención, siendo que ésta no es más que la puesta en duda de la acción, sino que se centra en el accionar y realiza, activamente, lo que ha de suceder. Eurípides delibera y se ve en su obra que los personajes no actúan, sino que discuten en un ambiente político, mientras que en Esquilo, al contrario, se pueden ver en la batalla, actuando, libres de preocupaciones políticas. No quiere decir esto último que no haya un sentido político en la obra del primer gran trágico griego, sino que el actuar político está enmarcado dentro de la problemática del destino como una cuestión que atañe al presente de la ciudad y no a su futuro. Relación entre destino y tiempo, y entre destino y política, son otros interesantes análisis que, infortunadamente, tampoco entran entre las aspiraciones de este escrito, basta con lo dicho anteriormente y con citar el *carpe diem* latino.

Retomando de nuevo al último de los trágicos griegos, Eurípides, para él el ideal es pensado en una Atenas convulsionada por la diversidad de pensamiento y se propone como cura para los posibles males que se puedan generar de ello, un ideal que no reivindica dicha pluralidad, sino que la pone en tela de juicio evitándole, así, actuar. Los valores se tergiversan y el pensar para actuar se impone sobre el accionar del pensamiento. Eurípides le gana al destino esquileano, e incluso al intento de Sófocles de unir la posibilidad de la discusión al destino, sin que por ello se pierda la libertad de expresión ni la realización del

destino por medio de la acción. La tragedia de Eurípides se centra sobre el sujeto, pero al mismo tiempo hace que éste se olvide de sí, ya que esa fijación lleva a que se pierda el contexto, por llamarlo de alguna forma, de la realidad. Se desliga al hombre del resto de la naturaleza y por primera vez el universo empieza a girar alrededor de él. Se pierde, de alguna forma, la objetividad del mundo, la unión entre todo lo que existe, y todo aparece como fragmentos que deben ser vueltos a unir en torno al sujeto. Esto se puede entender mejor en las palabras de Jaeger y en la descripción de cómo la tragedia euripidiana va a trastocar la tradición cosmológica griega.

“La retórica sofista trata de defender el derecho desde el punto de vista subjetivo del acusado con todos los procedimientos de persuasión. La raíz común de la elocuencia griega y de la de los héroes trágicos de Eurípides es el incesante cambio del antiguo concepto de la culpa y de la responsabilidad, que se realizaba en aquel período bajo el influjo de la creciente individualización. El antiguo concepto de la culpa era completamente objetivo. Podía caer sobre un hombre una maldición o una mancha sin que interviniera para nada su conocimiento ni su voluntad. El demonio de la maldición caía sobre él por la voluntad de Dios. Ello no le libraba de las desdichadas consecuencias de su acción. Esquilo y Sófocles se hallan todavía impregnados de esta antigua idea religiosa, pero tratan de atenuarla, otorgando al hombre sobre el cual cae la maldición una participación más activa en la elaboración de su destino, sin modificar, empero, el concepto objetivo de la *até*. Sus personajes son “culpales” en el sentido de la maldición que pesa sobre ellos, pero son “inocentes” para nuestra concepción subjetiva. Su tragedia no era para ellos la tragedia del dolor inocente. Esto es cosa de Eurípides y procede de una época cuyo punto de vista es el del sujeto humano. [...] Para Eurípides, en cambio, este problema tiene una gravedad decisiva, y la apasionada conciencia subjetiva de la inocencia de sus héroes se manifiesta en amargas quejas contra la escandalosa injusticia del destino. Como sabemos, la subjetivación del problema de la responsabilidad jurídica en el derecho penal y en la defensa ante los tribunales en tiempo de Pericles, amenazaba con hacer desaparecer los límites entre la culpabilidad y la inocencia” (Jaeger, 1992, p. 316).

¿Por qué si Jaeger habla desde un punto jurídico, un enfoque desde la cuestión acerca de la responsabilidad, se dijo antes que “la tragedia euripidiana trastoca la tradición cosmológica griega”? Centrar el cuestionamiento filosófico en el individuo significa olvidar el hecho de la existencia de un mundo, de un universo, de un cosmos, antes de que el ser humano pudiera percatarse de ello. Se puede hablar de una política cosmológica que se contrapone a una política del sujeto. La poesía trágica antes de Eurípides muestra esa relación entre los hechos del mundo y el hombre. Existen conexiones entre el acontecer del universo que, aunque están pendientes del ser humano, no dependen de él en cuanto ser

especial dentro del universo, sino que lo tienen en cuenta formando parte de un todo. “Su crítica no alcanza sólo a los dioses, sino al mito entero en tanto que representa para los griegos un mundo de ejemplaridad ideal” (Jaeger, p. 318). Es el cambio de un ideal *natural* por un ideal *humano*, el olvido de la máscara, en términos nietzscheanos, y el intento por tratar de imponer un rostro: el rostro humano. El destino sufre su primer olvido, y más que olvido, su primera negación, cuando Eurípides lo muestra como algo que carece de ser, de realidad.

En Sófocles las cosas parecen cambiar un poco. Siguiendo el ciclo tebano, en *Antígona* la protagonista tiene la oportunidad de cambiar su suerte al darle Creonte la posibilidad de cumplir la ley de la ciudad, aunque para ello tenga que ir en contra de la ley divina. Aunque sea posible apreciar que el tema de dicha obra gira en torno a una problemática de índole político, la *cuestión metafísica*, como puede ser llamada la pregunta por el destino, no debe ser ignorada. La ley impuesta por Creonte, en contra de la ley divina, puede verse como un intento de contravenir un mandato que está inscrito en las líneas mismas del destino. Se puede decir que es esta oposición la que va a abrir la posibilidad de tomar una decisión humana dándole libertad al hombre, en este caso a Antígona, de escoger su propio destino. Creonte es el personaje principal cuando se mira esta obra trágica desde la óptica del destino. Es el tirano el que se atreve a ir contra la divinidad, en contra del destino al abrir una nueva oportunidad en la vida de sus súbditos. Ya no se sigue a ciegas un orden establecido sino que se da la oportunidad al hombre de seguir o no unas leyes. Puede ser interesante hacer un paréntesis acá y señalar una posible semejanza entre este nuevo orden social en la polis griega y el que representa en el Antiguo Testamento cuando el pueblo de Israel le pide a Dios un rey que los gobierne. “Disgustó a Samuel que dijeran: “Danos un rey para que nos juzgue” e invocó a Yahvéh. Pero dijo a Samuel: “Haz caso a todo lo que el pueblo te dice. Porque no te han rechazado a ti, me han rechazado a mí, para que no reine sobre ellos” (I Samuel, Cap. 8, v. 6 – 7). La semejanza está en el papel que representa el gobernante al ser él quien va a escribir las leyes y a juzgar al pueblo, ya no va a ser la divinidad la que rija directamente sobre el hombre, sino que existirá un intermediario que tendrá la

posibilidad de escribir leyes, y es importante notar lo que implica ese *escribir*, pues ya la ley no viene directamente del dios sino que es el hombre quien la dicta a sus súbditos, con lo cual el destino, como ley suprema, recae un poco en las manos humanas. De nuevo se toca la relación entre el destino y un orden político, y además teológico.

Dejando a un lado la analogía entre el texto bíblico y la tragedia de *Antígona* y volviendo a la posición de Creonte, lo podemos analizar como posibilitador de una disyuntiva en el destino humano, ya que el hombre mismo puede establecer sus propias leyes y decidir cumplirlas o no. Caso contrario a cuando la ley existía sólo como designio divino y era imposible salirse de ella. En *Los Siete Contra Tebas* tenemos la ley divina en la forma de la maldición de Edipo, maldición que ha de cumplirse porque no existe ninguna otra ley que posibilite a los hermanos a evitar la lucha. Claro que está la posibilidad de la voluntad, Polinices podía haber desistido de su intento de tomar el trono a la fuerza y Eteocles, por su parte, podría haber cumplido la parte del trato y dejar reinar a su hermano, posibilidad que trata a fondo Eurípides como ya se vio. Sin embargo dichas posibilidades de cambiar el destino no existían como ley, en el marco de Sófocles, o sea no había nadie que las proclamara, que las hiciera manifiestas. Se ve el destino desde una óptica política, primero como ley única y luego como oposición de leyes.

Ahora, se encuentra una paradoja en *Antígona*, pues es justamente la ley humana la que va a hacer cumplir la maldición divina, en vez de permitir la salvación de Antígona es esta ley la causante de su muerte y de la extinción de la estirpe de los labdácidas. Se había dicho que la orden impuesta por Creonte abría una disyuntiva en la línea del destino al permitir tomar una decisión a Antígona, sin embargo ella muere a causa de esta disposición, lo cual podría llevar a pensar que, contrario a lo dicho anteriormente, el edicto de Creonte confirma la línea del destino haciendo que sea imposible escapar de lo destinado. Pero lo que importa señalar no es la consecuencia de dicha ley, sino la proclamación de ella, con lo que se abre la posibilidad de cumplir o no, en un ámbito político ampliado, contrario a lo que notamos en la obra de Esquilo, donde el ámbito político se

cerraba sólo en el cumplimiento del fratricidio. El hecho de que se cumpla el destino o la ley divina, plantea que en Sófocles la vida humana se mantiene ligada a los designios de los dioses a pesar de existir la posibilidad de cambiar dicho destino, pero aún no como realidad. Hay una racionalización de tipo medio en los mitos que emplea Sófocles, ya que el hombre empieza a tomar conciencia de sus posibilidades pero sin llegar a contradecir a los dioses. La realidad sigue siendo realización del destino. Como en una obra de teatro en la cual el actor representa un personaje que se cuestiona sobre su existencia dentro de la obra, pero dicho cuestionamiento no es más que parte de un guión escrito de antemano.

De esta forma Sófocles pone una duda en la cuestión del destino al mostrar en *Antígona* un punto coyuntural en el desarrollo de los acontecimientos en Tebas, una duda que se hacía expresa cuando la protagonista de su tragedia se encuentra entre el deber divino y el deber humano; sin embargo, el desarrollo de los hechos se mantenía ligado a lo que estaba destinado por la maldición, como se nota en los primeros versos de la obra: “¡Oh Ismene, mi propia hermana, de mi misma sangre!, ¿acaso sabes cuál de las desdichas que nos vienen de Edipo va a dejar de cumplir Zeus en nosotras mientras aún estemos vivas?” (*Antígona*, 1-5). Antígona reflexiona, pero su reflexionar no se ve limitado a una pasividad del pensamiento, sino a un accionar distinto que se mantiene en su dualidad, que mantiene la pregunta por lo ya dispuesto y lo que es posible hacer. Hay que tener en cuenta que se mantiene la máscara, que el destino sigue ocultando el sinsentido de la existencia humana y que lo que Antígona hace no es más que hacer énfasis en la problemática que se genera de oponer dos máscaras: la divina y la humana. Por ello mismo es posible ver también la tragedia desde el punto de vista de Creonte, porque él también se encuentra en el centro de esta oposición. Ya no es sólo la posición frente a un destino, como mera descripción de hechos, sino que se produce una problemática clara al tratar de cambiar la máscara.

Esta dualidad de la tragedia sofoclea, que constituye su principal carácter, se pierde en la filosofía occidental al limitarse ésta a un solo punto de vista, al negar el papel que juega lo ya destinado en la vida humana; el pensamiento occidental es un pensamiento debido a Eurípides y a su idea de responsabilidad

enteramente humana. No es una preocupación por la realización del ser, adelantándonos a hablar en términos heideggerianos, sino una preocupación por lo que aún no se ha realizado, dándole así responsabilidades al ser humano que no le corresponden, no por su incapacidad para crear su propio destino, sino por su cambio del centro alrededor del cual giran los acontecimientos.

Creonte y Antígona sufren a causa de la desobediencia, no por la desobediencia de sus actos, sino a causa de ellos. Esta pequeña diferencia preposicional muestra que no es una cuestión de algo que genere *en*, sino de algo que *ya está* y es la desobediencia. Sófocles muestra un mundo sin salidas posibles, un mundo objetivo en que los actos tienen sus consecuencias no *por* ellos mismos, sino *a causa* de ellos. El castigo, por llamarlo en términos occidentales, no se muestra como algo que está más allá de lo hecho, sino que es algo que acompaña necesariamente al hecho. No se puede escapar de él e intentarlo es perderse en acciones que no deben tenerse en cuenta. De nuevo la problemática gira en torno a una concepción temporal, pensar que algo sucede *por* no es más que enlazar los hechos con un hilo que se separa del presente y busca su extremo en el futuro; pensar que algo sucede *a causa de* es reconocer que el extremo de ese hilo que une los presentes está, él mismo, presente *ya* en el presente. Antígona no se debate en las consecuencias de sus acciones, sino que acepta que la acción de darle ritos funerarios al cadáver de su hermano ha de llevarla a una desobediencia política con su consecuente castigo. No hay un intento por convencer a su tío de que ha decretado mal, sino que expone las razones de su actuar, un actuar que se origina en motivos divinos y de piedad por los muertos, según lo demandaban las leyes del *oikos*. De nuevo, y esto muestra su íntima relación con la idea de destino que se maneja en este trabajo, hace una descripción de su actuar, no una reflexión de sus actos.

Aunque al final de la obra se aprecia un cambio en la decisión de Creonte debido a las palabras de Tiresias (cfr. *Antígona*, vs. 985-1115), esto no va a cambiar ya lo que se ha destinado, sino que es, en cierta forma, necesario para que el destino se realice. Lo central de esta obra de Sófocles es que se muestra, de una forma mucho más fuerte que lo que se puede apreciar en Esquilo, que no

existe la posibilidad de elegir, que la paradoja de vivir no tiene salida, que no se puede obedecer a los hombres y a los dioses al mismo tiempo, que siempre se ha de desobedecer. “Por ello ante el sí o el no, la consciencia trágica despreciará siempre la elección y la posición intermedia, el tal vez para permanecer en el plano del único valor que admite, el del *sí* y el *no*, el de la síntesis” (Goldmann, 1985, p. 75). En ese plano es en el que se encuentran Creonte y Antígona, porque desprecian la elección. Si se lee cuidadosamente es posible darse cuenta de que no hay elección por parte de Antígona ni de Creonte, ambos hacen lo que deben hacer para que lo destinado se realice, ella no elige cambiar su vida por la muerte, no elige enterrar a su hermano, sino que en ella todo esto es un deber, el deber del destino que se manifiesta en ese plano de síntesis del que nos habla Goldmann. De igual forma sucede con su tío, Creonte hace lo que debe hacer para mantener la estabilidad política en Tebas y hacer esto era necesario para que se cumpliera su destino trágico.

Se puede saltar de Esquilo a Eurípides; sin embargo, Sófocles presenta un intento por conciliar el destino con la posibilidad de un accionar humano un tanto independiente. Sófocles es importante acá porque muestra una forma de tratar de poner a un mismo nivel el destino esquiliano y la subjetividad euripidiana. El universo no es blanco o negro sino que se maneja en tonos de grises, y es así como se puede observar la vida humana desde Sófocles. Una racionalización de tipo medio, como ya se dijo anteriormente, una existencia humana teñida de gris en que el destino se mantiene pero se encuentra con la oposición de una nueva máscara.

Al volver de nuevo a Eurípides, en *Las Fenicias* se encuentra la mitad del paso que falta en Sófocles, para pasar desde Esquilo a una “humanización del destino” racional. Como ya se mostró, una vez analizados los aspectos generales de las obras tratadas, en este último trágico griego la maldición pasa a un segundo plano, es importante en cuanto ella genera los acontecimientos, pero no tiene la última palabra en la realización de ellos. En esta obra, se hace manifiesta la posibilidad de una solución al conflicto de los hermanos por otros medios distintos de la guerra. Yocasta, su madre, logra reunir a los hermanos antes de la batalla

para que lleguen a un acuerdo y evitar así un desenlace fatal, sin embargo sus voluntades, enceguecidas por la *insensata hybris*, como la quiere exponer el autor, hace imposible llegar a este acuerdo. De nuevo, no importa en este momento el desenlace de los hechos sino la presencia manifiesta de un punto en la historia que pudo haber cambiado las cosas. Ese *poder*, esa *condicionalidad* que representa el encuentro previo de los hermanos hace que lo que ha de suceder a continuación sea responsabilidad de una decisión tomada en ese punto. Hasta acá es muy parecido todo a Sófocles, en ambas obras hay un punto que podría cambiar la historia, sin embargo hay una gran diferencia entre estos dos autores. En Sófocles la disyuntiva en la que se encuentra Antígona es mucho más compleja puesto que une la oposición de la ley humana a la ley divina. No importa qué decida el personaje, de alguna forma siempre desobedecerá. El hombre, desde esta perspectiva, sigue atado a los dioses, cuestión que desaparece completamente en *Las Fenicias*. Cuando los dos hermanos se encuentran no hay ningún vestigio de divinidad, combatir o no combatir es una decisión que sólo los afecta a ellos, no hay una ley divina que se quebrante. La decisión es tomada de forma autónoma por cada uno de ellos, no como en el caso de Antígona, en donde si bien ella toma una decisión, lo hace siguiendo unas directrices impuestas por los dioses, pues su acción busca cumplir lo decretado por los dioses “No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron” (*Antígona*, vs. 450-460). Eurípides muestra, en cambio, que en esos momentos decisivos el hombre está sólo frente a sus decisiones, cualquier camino que tome es su responsabilidad, no hay leyes decretadas por los dioses desde el principio de los tiempos. Eteocles y Polinices mueren, no directamente por la maldición de su padre, sino por la insensatez de ambos, el primero por no querer cumplir el trato y dejarse llevar por la codicia del poder, y el segundo por querer tomar su parte a la fuerza y junto a un ejército extranjero.

Resumiendo, en Esquilo el destino de los hombres está escrito y es imposible escapar de él, lo único que se puede hacer es conocerlo por medio de

los oráculos, la vida del hombre depende de los dioses. Sófocles, por su parte, introduce ya un punto en la historia en la que es posible la decisión humana sobre los hechos que han de suceder a continuación, sin embargo dicha posibilidad es aparente, pues se mantiene la presencia de la divinidad en el momento de la disyuntiva. Por último, Eurípides se despide de los dioses y en el punto en el que los personajes tienen que decidir sobre sus acciones sólo se hayan presente la razón y la *hybris*, no hay divinidades a quienes contravenir y las razones para tomar uno u otro camino sólo dependen de los hombres mismos. El destino se empieza a “humanizar” en Sófocles y termina, con Eurípides, completamente en las manos de los hombres.

Para terminar, vale la pena resaltar un poco la afinidad de pensamiento entre el último gran trágico griego, Eurípides, y Sócrates, lo cual va a permitir una unión de doble vía entre el concepto de destino que se tenía en el arte, influenciado, lógicamente, por la mitología, y el papel de la responsabilidad y autonomía humana presentes en la filosofía de Sócrates, y de ahí en adelante en la mayoría de la filosofía occidental. Sin embargo, como la propuesta en este trabajo es hablar del destino positivamente y no analizar las medidas que se tomaron contra él, se concluirá esta primera parte del estudio del destino acá, pues de Sócrates en adelante, como ya se ha dicho, el destino se olvida y se pone en su lugar la libertad y la responsabilidad. Aunque no hay que desconocer aportes valiosos a este problema por parte de pensadores post-socráticos, el interés acá consistía en establecer una base para dar un salto hasta el siglo XVII y analizar cómo se intenta racionalizar, desde otra perspectiva, el destino por parte de Leibniz.

2. G. W. LEIBNIZ Y LA RECUPERACIÓN DEL DESTINO DENTRO DEL MARCO DE LA RAZÓN

¿Por qué saltar desde el mundo clásico antiguo hasta el siglo XVII dejando en medio posiciones interesantes con respecto al tema de este trabajo como la de los estoicos y la discusión escolástica acerca de Dios, la predestinación y la libertad humana, sólo por nombrar algunas? La respuesta más sincera es decir que la elección del siglo XVII como punto importante del análisis del concepto de destino sobre los demás es una cuestión de gusto; ahora la pregunta es: ¿por qué la predilección por esa época? Primero, en lo que respecta a los estoicos, las consideraciones acerca del destino en esta escuela helenística merecen un trabajo propio y no se mencionan acá porque son una derivación del pensamiento griego que se trató en el primer capítulo. Parecido sucede con la discusión escolástica, pues las definiciones que se dan acerca del destino, la libertad y demás conceptos involucrados, mantienen el mismo sentido antiguo, mientras que el siglo XVII, específicamente con el pensamiento de G. W. Leibniz, propone un cambio en la conceptualización del destino. El concepto deja la naturaleza mítica que traía desde la época de Homero, incluso anterior, y que se había transformado en su naturaleza teológica durante la Edad Media y busca una explicación dentro de los límites de la razón. Este cambio de enfoque en la explicación del destino es lo que le da importancia al siglo XVII en esta discusión.

Si bien es cierto que el problema de Dios se mantiene durante esta época, las aproximaciones ya no se hacen desde la teología ayudada por la filosofía, sino que hay un cambio y es la filosofía la que, ayudada de la teología, intenta explicar dicho problema. Justamente por este cambio es posible encontrar un nuevo enfoque para la cuestión del destino en el pensamiento de Leibniz, siendo esta idea fundamental para el desarrollo de los conceptos de *armonía preestablecida*, *mónada*, *verdades de hecho* y demás conceptos que componen el sistema

racional leibniziano, con el que se da una respuesta particular a la problemática del siglo XVII que, como hace notar Julián Marías en la introducción a su traducción del Discurso de Metafísica de Leibniz, reducida a su expresión más condensada se tendría que interpretar “[...] como un esfuerzo por poner en claro tres cuestiones, de las cuales las dos primeras penden de la tercera, de la que reciben su último sentido. [sic] el problema del método, el de la sustancia y, finalmente, el de Dios” (Marías, 1995, p. 32).

Con el análisis de lo que se entendía por destino en la antigua Grecia se intentó dar una breve respuesta a la pregunta que indaga sobre el *ser* del destino. ¿Qué es el destino? En su forma más abstracta, el destino es una fuerza *divina*, siguiendo la óptica griega, o simplemente una fuerza sobrehumana y trascendente que dispone cierto orden en la vida de los hombres. Los dos puntos centrales de esta concepción son el carácter trascendental del concepto, y el antropocentrismo que se ve ya que la problemática gira en torno a lo que esa fuerza dispone para los hombres.

En el siglo XVII las cosas cambian un poco, no sólo desde lo que concierne al destino sino toda la estructura sobre la que se articula el discutir filosófico y justamente por esa razón es apropiado detener el análisis del concepto de destino en esta época en particular. Ahora bien, en este capítulo, y según la orientación del título, también se notará un cambio en la dirección de la investigación sobre el destino. La pregunta acá, más que cuestionar sobre lo que *es* o *se entiende* por destino, andará un paso más y tratará de mostrar *cómo* funciona el concepto de destino dentro del sistema filosófico de G.W. Leibniz. No se trata, entonces, de entender qué entendía Leibniz por destino, sino de tratar de entender cómo la idea de destino concebida por el filósofo, va a articularse en cada uno de sus conceptos.

La filosofía de Leibniz tiene una gran particularidad, que se deriva de ella misma: todo está conectado con todo, encadenado, y de alguna forma, por el mismo hecho, todo se encuentra destinado. Hablar de destino en Leibniz es hablar de metafísica, de física, de política, de matemáticas, ya que todas estas concepciones, aparentemente distintas, no son más que puntos de vista distintos

de lo que se expresa en el mundo, en la naturaleza y que, no es equivocado decir, en la forma como Dios ha destinado el universo. Parecería, entonces, que es necesario comenzar por una definición de destino desde la perspectiva del racionalismo leibniziano y desde allí seguir y mostrar como se aprecia dicha idea desde múltiples ángulos de visión, sin embargo, según se dijo anteriormente, la gran particularidad del sistema filosófico de Leibniz es que todo está conectado de tal forma que es imposible encontrar un punto aislado desde donde se pueda comenzar a tratar de entender. No son la matemática, la física o la filosofía, e incluso la política, únicamente maneras de percibir una cara del destino, sino que el destino es, a la vez, una percepción particular de cada una de las ciencias nombradas. De ahí que sea imposible tratar de entender la idea de destino desde un análisis aislado preguntando por su *ser*, sino que sea necesario detenerse en el *cómo* es visto y ve el destino.

En este capítulo se partirá analizando un breve texto del filósofo alemán titulado *Del Destino* y que fue escrito en la década de los noventa del siglo XVII directamente en lengua alemana, lo cual hace que sea válido decir que es un texto muy sencillo dirigido a gente común que no sabe latín. Curioso va a resultar que justamente, un pequeño texto escrito para no eruditos ni gentes con conocimientos de ciencia ni filosofía, se titule y trate el tema del destino.

La obra comienza con una afirmación que no se cuestiona. “Que todo es producido por un destino fijo es tan cierto como que tres por tres son nueve. Pues el destino consiste en que todo está mutuamente enlazado como en una cadena, y es tan infalible lo que ocurrirá, antes de que ocurra, como es infalible lo que ha ocurrido, cuando ha ocurrido” (Leibniz, 1982, p. 383) lo cual muestra que el texto no va a tratar de cuestionar al destino, sino de describir, o mostrar, cómo el destino se encuentra ahí, en la naturaleza del mundo y cómo el conocimiento de éste es el grado más alto de conocimiento posible y que por lo tanto sólo Dios es quien conoce la totalidad de lo destinado. El destino sigue unido a Dios, sin embargo el análisis del destino en el sistema filosófico de Leibniz no proporciona respuestas de base teológica, sino basadas en un racionalismo que bien podría decirse, es tan extremo que es difícil de seguir. El mundo se explica

matemáticamente, la razón es la causa de la existencia, Dios crea, no en un acto de voluntad, sino en un acto de lógica. La razón es la única capaz de entender las causas del universo.

El destino no es sólo la causa de la que parte todo, sino que justamente, por el encadenamiento de las cosas, el destino es lo que hace que todo esté presente en cada una de las partes y que éste sea causa activa en todo lo que acontece. Sólo si todo está ya destinado es posible el conocimiento. En *Del Destino* Leibniz se preocupa por mostrar cómo el conocimiento se basa en el punto desde donde se mire lo que se quiere conocer, y cómo es necesario, entonces, tratar de buscar la ubicación precisa con respecto al objeto de observación para poder conocerlo. “Sólo que tenemos que colocarnos con los ojos del entendimientos allí donde no estamos ni podemos estar con los ojos del cuerpo” (Leibniz, 1982, 386). Encontrar la posición correcta significa que lo que vemos lo podemos ver claramente y “maravillosamente bello”, mientras que desde otro lugar nuestro conocimiento se torna confuso y lleno de “reglas incómodas” que llevan a pensar como el rey Alfonso de Castilla, “[...] que si él hubiera aconsejado a Dios cuando creó el mundo, habría debido salir mejor” (Leibniz, 1982, p. 386).

Pero no sólo se posibilita el conocimiento gracias al destino, sino que este último es lo que permite la existencia del mundo, ya que, como no hay nada fuera del mundo, éste sólo puede existir si está destinada su existencia de una forma que ya se vislumbra como inmanente, dejando un poco al lado la idea de un destino trascendental que ordena al mundo desde fuera. El orden del mundo en Leibniz se encuentra dentro del mundo mismo, no fuera de él puesto que no hay nada allí. Más profundamente, o mejor, de forma más particular, el destino no sólo está dentro del mundo sino dentro de cada mónada. Aunque aparentemente las consecuencias no cambian mucho si el destino viene desde fuera o está dentro de cada mónada, pues en ambos casos es infalible, es fundamental este cambio porque el destino adquiere un poco más de vitalidad al estar dentro de cada mónada y convertirse en fuerza actuante, dejando de ser así una potencia que necesita de algo externo para actuar y actuando ella por sí misma de acuerdo a su

destino representado en su interior. Se pasa de hablar de destino a hablar del concepto de *fuerza*, con lo que se ve como todo está enlazado en el sistema leibniziano. La diferencia entre *fuerza activa* y *potencia activa* es lo que diferencia un destino trascendental de un destino inmanente. “[...] la fuerza activa se distingue de la mera potencia, familiar a las escuelas, en que la potencia activa, esto es la facultad de los escolásticos, no es más que la posibilidad próxima de actuar pero que sin embargo para pasar al acto necesita de estímulo y como de acicate ajeno. Ahora bien, la fuerza activa comprende cierto acto o ἐντελέχειαν (entelequia) que se sitúa entre la facultad de actuar y la acción misma, e implica un esfuerzo. De este modo se ve llevada por sí misma a actuar, y para esto no requiere ayuda sino sólo la supresión de los obstáculos” (Leibniz, 1982, p. 457). El destino se entiende como fuerza y no como potencia, es la primera diferencia entre la concepción clásica del destino y la nueva conceptualización racional por parte de Leibniz. Aunque bien puede objetarse que en el concepto de fuerza no se habla propiamente de destino, la derivación de destino a fuerza puede lograrse al ver que ambas son inherentes a toda substancia y que, también del destino, siempre nace alguna acción, en su caso su propia realización.

El destino no sólo funciona como punto de partida del conocimiento y de la existencia del mundo; de igual forma éstos condicionan, por decirlo de alguna manera, al destino mismo. Destinar no sólo implica un ordenar o un disponer previo que guía, sino que, justamente por el encadenamiento de las causas, ese destinar depende del lugar al que se quiere llegar, de la misma manera que ese lugar depende de las condiciones del destinar. Entendiendo esto se puede lograr un conocimiento mayor del mundo, además de lograr una satisfacción personal con el suceder de las cosas, pues el condicionante del destino es que todo sucede de forma tal que esos hechos hacen de éste el mejor de los mundos posibles. “Y en efecto, descubrimos que en el mundo, todo se cumple según las leyes de las verdades eternas, no sólo geométricas sino también metafísicas, esto es, no sólo según necesidades materiales sino también según razones formales” (Leibniz, 1982, p. 476), aceptando el destino el ser humano deja de preocuparse por

cuestiones que están regidas por leyes inmutables. Desconocer al destino sería algo parecido a desconocer, y preocuparse, por el hecho de que $2 + 2 = 4$.

Resumiendo un poco, la filosofía de Leibniz no se aleja del todo de la idea de Dios; sin embargo, es un sistema muy racional que se diferencia notablemente de la tradición del pensamiento escolástico. No es propósito de este trabajo detenerse en la demostración que hace el filósofo alemán para explicar la existencia de Dios, eso es algo que se da por hecho: Dios existe. Ahora, Dios crea este mundo basado en la cantidad de perfección máxima que se puede alcanzar al unir toda esta serie de *composibles*⁶ con lo que este mundo se convierte en el mundo más perfecto. Puede llamarse a la regla u orden de esta serie su destino, con lo que se puede hablar de una relación estrecha entre la idea de destino en Leibniz y su idea de las matemáticas. De alguna forma el cálculo se basa en que conociendo la regla general de una curva, o sea su fórmula, es posible predecir y conocer cada una de las posiciones de los puntos de dicha curva, tanto hacia atrás como hacia adelante. Y bien, esta idea no sólo es pensada en las matemáticas, sino que esto es posible en el mundo. “[...] todo acaece matemáticamente, esto es, infaliblemente en todo el ancho del mundo, de suerte que si alguien pudiese tener una percepción suficiente de las partes interiores de las cosas, y tuviese bastante memoria y entendimiento para captar todas las circunstancias y tenerlas en cuenta, sería un profeta, y vería lo futuro en lo presente, como en un espejo” (Leibniz, 1982, p. 384). El destino, por su infalibilidad, tiene una base muy fuerte dentro de las matemáticas leibnizianas. De nuevo se vuelve al principio y se puede apreciar cómo la idea de destino no sólo condiciona el punto de vista de las matemáticas, sino cómo éstas, a la vez, el lugar desde donde se propone un enfoque particular de dicho concepto

Lo que está destinado no se puede cambiar. Lo que sucede en el mundo es lo que debe suceder para que el conjunto del universo alcance el mayor grado de perfección posible; sin embargo esto no va en contra de la idea de libertad. El

⁶ Los *composibles* son todos los posibles que son compatibles entre sí. Esto quiere decir, por ejemplo, que de entre todos los posibles César (César que no cruza el Rubicón, César que no es dictador, César que es un romano común, etc.) sólo es compatible con la realidad del mundo en que se vive el César que cruza el Rubicón.

destino, o sea todos los predicados que han de expresarse de una substancia individual, están contenidos en la noción de dicha substancia. “Pero pareciera que de ese modo se ha destruido la diferencia entre las verdades contingentes y necesarias, que no podrá existir la libertad humana y que una absoluta fatalidad ha de reinar en todas nuestras acciones así como en los demás acontecimientos del mundo. A lo cual respondo que es preciso distinguir entre lo que es cierto y lo que es necesario: todo el mundo está de acuerdo en que los futuros contingentes son seguros puesto que Dios los prevé, pero no por esto reconoce que sean necesarios” (Leibniz, 1982, p. 292). Sobre esto primero hay que señalar la diferencia en el tono de la afirmación entre este texto tomado de el *Discurso de Metafísica*, y el citado anteriormente tomado del escrito *Del Destino*. En esta última la afirmación es más radical, el destino es infalible, mientras que en este último aparece una pequeña diferencia entre lo que es seguro y lo que es necesario, el destino es seguro pero ello no implica que sea necesario. Sin embargo no hay contradicción en el sistema de Leibniz. Hay que notar que el primer texto citado es un texto en alemán escrito para gente no docta, mientras que el segundo está escrito en latín y dirigido a un público con un entendimiento y capacidad crítica mayores. La diferencia expuesta por Leibniz es muy sutil y bastante compleja y está basada en la diferencia entre las verdades de razón y las verdades de hecho. Las primeras son aquellas cuya contraria implica una contradicción y por lo tanto es necesario que sean de la forma en que son, estas verdades son las verdades matemáticas y lógicas. Es imposible pensar, si quiera, la existencia de un círculo cuadrado, o que $2 + 2 \neq 4$. Las verdades de hecho, por otra parte, permiten que su contrario sea posible, si bien el salto a la realidad de esos contrarios no se permite por cuestiones de imposibilidad.

Anexo a lo anterior, la idea de libertad se conjuga con la idea de destino. El hombre no está atado a un sino infalible, sin embargo, al saltar a la realidad, al hacerse real en este mundo, el mejor de los mundos posibles, ha tomado ya una decisión que hará que su destino particular en este mundo sí sea algo infalible. La substancia individual es particular, no sólo en cuanto diferencia a los individuos, sino en cuanto permite diferenciar las múltiples posibilidades del mismo individuo

en los múltiples mundos posibles. En la noción individual de Julio César, particular de este mundo, está contenido el hecho de cruzar el Rubicón y de volverse dictador de Roma, sin embargo Julio César, su noción individual general, es libre de decidir si ha de cruzar el Rubicón o no, no es necesario dar ese paso, es un mero accidente, pero es justamente gracias a ese accidente que la noción individual general de Julio César se perfila de tal forma que se vuelve *composable* con el resto de nociones individuales de este mundo, y por ello es posible la existencia del dictador romano. Julio César lejos de Roma es algo que se puede pensar, es un contrario de Julio César dictador que es posible en otros mundos, bajo otras configuraciones de nociones individuales, mientras que la idea de un círculo cuadrado es algo que no puede existir en ningún lugar, en ningún mundo, ni siquiera en el entendimiento de Dios pues es un contrario lógico impensable.

Otra diferencia entre estas dos verdades, de razón y de hecho, entre lo necesario y lo seguro, es que lo primero puede ser demostrado de forma sencilla, en cuanto las herramientas necesarias y los pasos a seguir se encuentran en leyes independientes del mundo, leyes que no aplican sólo para este mundo, el mejor de los mundos posibles, sino que rigen, incluso el entendimiento divino. Mientras que lo seguro sólo puede ser demostrado si se lograra ver, de manera clara, la totalidad de los acontecimientos del mundo, desde su creación hasta su final, pues sólo así es posible encontrar las infinitas conexiones que hacen que el paso de Julio César por el Rubicón sea causa del descubrimiento de América, de la independencia de Colombia, de las guerras mundiales, del orden de estas palabras y de lo que ha de suceder hasta que el mundo alcance el grado máximo de perfección posible.

En efecto, se podría descubrir que la demostración de este predicado de César no es tan absoluta como las demostraciones de los números o de la geometría sino que supone el curso de las cosas que Dios ha elegido libremente y se funda en el primer decreto libre de Dios, que indica hacer siempre lo más perfecto y en el decreto promulgado por Dios (como consecuencia del primero) respecto de la naturaleza humana y que dice que el hombre hará siempre (aunque libremente) lo que le parezca mejor. Así pues toda verdad que se funde en estos diferentes decretos es contingente, aunque sea cierta. En efecto, estos decretos no cambian la posibilidad de las cosas y, como ya he dicho, aunque Dios elige con seguridad siempre lo mejor, esto no impide que lo menos perfecto no sea posible en sí mismo ni siga siéndolo aunque no ocurra, pues no se le rechaza por su imposibilidad sino por su imperfección.

Ahora bien, no es necesario todo aquello cuyo opuesto es posible (Leibniz, 1982, p. 294).

En *Del Destino* la argumentación de Leibniz no está basada en mostrar la diferencia expuesta antes, sino en argumentar cómo el hombre común debe alcanzar un tipo de conocimiento en el que se admite la infalibilidad del destino. En un sentido práctico el destino es infalible y no vale la pena detenerse a discutir acerca de las posibilidades de elección y libertad humana. “Todo depende pues en último término de estas dos grandes reglas que la razón nos enseña ante el destino mismo y el orden incomparable comprendido en él: primero, que tengamos por buenas y bien hechas todas las cosas que han pasado o acontecido hasta ahora, como si pudiésemos verlas ya desde el punto de vista correcto; segundo, que tratemos de hacer bien todas las cosas futuras a aún no acontecidas, en cuanto de nosotros dependa y según nuestra mejor noción, acercándonos así todo lo posible al punto de vista correcto. Aquélla nos procura ya toda la satisfacción posible por ahora; ésta nos allana el camino hacia una felicidad y alegría futuras, mucho mayores” (Leibniz, 1982, p. 389).

La libertad sigue siendo un problema, pero un problema metafísico, la realidad es consecuencia de la libertad humana por lo tanto es imposible pensar que en este mundo se pueda hablar de libertad. El acontecer de la actualidad es infalible y no se puede esperar que las cosas hayan sido, sean o hayan de ser, de manera distinta a como han sucedido, suceden o han de suceder. Por esto, en un sentido práctico, no es necesario plantear la discusión sobre la libertad en la vida diaria, sino que esta problemática ha de discutirse sólo para lograr un mejor entendimiento del mundo, de la naturaleza, y por qué no, de Dios.

Teniendo el suficiente conocimiento para poder afirmar que existe un destino, un orden o una regla, de la cual no será necesario preguntarse si es infalible o no, o si favorece o contradice la libertad, es posible pasar a otro aspecto fundamental en la filosofía de Leibniz: la hermética de la mónada.

La mónada es la sustancia simple en el sistema filosófico leibniziano, no tiene partes, por lo tanto carece de extensión y comienza sólo por creación y concluye sólo por aniquilación, además es hermética. Estas son las características principales de dichas sustancias simples, que bien podrían ponerse en discusión

y llevar a cabo un análisis exhaustivo de cada una de ellas; sin embargo, en este trabajo sólo se problematiza el destino y lo demás se da por hecho. Ahora bien, lo que ha de centrar la discusión en las próximas líneas será la relación entre el destino y las mónadas particularmente en lo que tiene que ver con el carácter hermético de ellas. ¿Cómo se ve el destino desde el punto de vista de la mónada? ¿Cómo se entiende la mónada centrándose en la idea de destino?

Página atrás se afirmó que “el destino no sólo está dentro del mundo sino dentro de cada mónada” y justamente de ahí es donde habrá de partir este intento análisis. La mónada contiene al destino en su interior, destino que, vale hacer notar ahora, no es propio e individual, sino que es el destino del mundo visto desde la óptica particular de la mónada en cuestión. O sea, cada mónada contiene en su interior el mismo destino pero visto desde ángulos diferentes dependiendo de su noción individual y particular. Ahora bien, este destino, como es el destino de todo, va a permitir un despliegue del mundo entero al interior de la mónada, con lo que se dirá que la mónada alberga, dentro de sí, un reflejo del mundo visto desde un punto particular.

§57. Y como una misma ciudad contemplada desde diferentes lados parece enteramente otra y se halla como multiplicada *en lo que respecta a su perspectiva*, también ocurre que debido a la multitud infinita de las substancias simples, hay como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son más que las perspectivas de uno solo según los diferentes *puntos de vista* de cada mónada (Leibniz, 1982, p. 616).

El destino es el que permite que exista el reflejo del mundo dentro de la mónada, convirtiéndose así, entonces, en una representación del mundo. Esta tercera caracterización del destino en la filosofía de Leibniz lo hace mucho más complejo. El destino no es ya un simple punto de partida, o mejor, un punto de observación que va a condicionar la mirada, sino que también, ya se dijo antes, es el punto de llegada de la mirada. Pero además, el destino es la mirada misma, en cuanto reflejo en perspectiva del mundo, el destino es, entonces, una particularidad en perspectiva del mundo, pero a la vez, como se dijo hace poco, es el orden del mundo, la fórmula de los acontecimientos. Es el mundo en su totalidad a la vez que es el mundo en perspectiva.

Este reflejo interior que posee la mónada es lo que posibilita a la mónada a relacionarse, o interactuar, con el mundo exterior a ella. Una mónada influye en otra de manera ideal, por lo tanto, de la misma forma es ideal el contacto de la mónada con el mundo.

§7. Tampoco hay modo de explicar cómo puede una mónada ser alterada o cambiada en su interior por alguna otra criatura; puesto que no se le podría traspasar nada, ni concebir en ella movimiento interno alguno que pudiera ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido dentro de ella; como puede ocurrir en los compuestos, en los que hay cambio entre las partes. Las mónadas no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir. Los accidentes no podrían desprenderse ni pasearse fuera de las substancias, como hacían en otro tiempo las especies sensibles de los escolásticos. Desde fuera pues, no puede entrar en una mónada ni una substancia ni un accidente. [...]

§51. Pero en las substancias simples hay sólo una influencia *ideal* de una mónada en otra, que únicamente puede efectuarse por intervención de Dios, mientras que en las ideas de Dios una mónada requiere, con razón, que Dios la tenga en cuenta al someter a regla a las demás desde el comienzo de las cosas. Pues como una mónada creada no puede influir físicamente dentro de otra, sólo por este medio una puede depender de la otra (Leibniz, 1982, p. 617).

Los cambios que pueden llegar a producirse dentro de las mónadas, o su dependencia entre ellas, están previstos, indicados y controlados por lo que Dios destinó para el mundo y reflejó en ellas. No es necesario mirar hacia fuera porque el mundo, en su reflejo, está dentro de ellas y si una mónada reacciona con respecto a otra es sólo porque se *perciben* de manera automática. Podría hablarse de una confianza ciega en lo que está destinado y reflejado en cada una de las mónadas que las hace actuar sólo por percepción y no por contacto. Como actores ciegos a los que les basta tener aprendido cada uno de los movimientos a realizar para que la coordinación de la obra se mantenga sin ellos tener que preocuparse por lo que sucede alrededor.

Es imposible que el destino pueda ser cambiado, que en el mundo, en su realidad y por lo tanto en su reflejo, alguien actúe de manera distinta a como está contenido en su noción, o en su destino, pues ello implicaría el desorden, el caos y la destrucción del resto del universo debido a que si una mónada se sale de lo que está previsto para ella, las demás no tienen forma de enterarse y la armonía se vería quebrantada provocando un choque sin sentido y la destrucción total.

Se han mencionado, y en lo posible tratado de mostrar un poco, las relaciones entre el concepto de destino y varios de los principales conceptos de la

filosofía de G.W. Leibniz. El destino con la fuerza activa, el destino y el cálculo, el destino y la relación entre las verdades de hecho y las verdades de razón, el destino y la problemática de la *composibilidad*, el destino y su infalibilidad en la práctica, el destino y la libertad metafísica, el destino y la mónada. Con todo esto se pretende mostrar cómo este concepto es fundamental en el sistema filosófico del autor alemán y como resulta difícil, si no imposible, entender el pensamiento de Leibniz si no se tiene la precaución de llevar siempre el concepto de destino.

La importancia de toda esta filosofía, que está bien atreverse a llamar una *filosofía del destino*, es que saliéndose de la corriente escolástica que le precede logra hacer un análisis muy completo de uno de los conceptos más subestimados en la filosofía, como es el concepto de destino. La racionalidad de Leibniz logra, no sólo explicar el mundo de la ciencia, sino que va más allá, llevando la razón a despejar la niebla de misterio y pseudo misticismo que cubría aspectos que sólo eran tomados en cuenta por la teología, e incluso la magia. Es una muestra de cómo la razón puede ser usada de forma radical pero sin llegar a caer en dogmatismos que la hacen desdeñar ideas que a simple vista no parecen tan racionales.

Por último, vale anotar que esta racionalización del destino mantiene todavía un pequeño sesgo de trascendentalidad, una trascendentalidad que bien podría llamarse lógica en oposición a la trascendentalidad teológica que se manejó en la época clásica griega y en la Edad Media. El destino, si bien es expresión de Dios, está condicionado por unas leyes lógicas que son su base; el *principio de no contradicción* condiciona la *veracidad* del destino y su configuración depende del *principio de razón suficiente*. Por esto no es una cuestión de voluntad sin razón la que hace que Dios disponga, u ordene, de la forma en que está dispuesto el mundo. Dios es, en la filosofía de Leibniz, la razón perfecta.

En este segundo capítulo de este trabajo se mostró cómo, en el siglo XVII, y específicamente con G. W. Leibniz, el destino pasa de ser un problema teológico a tenerse en cuenta dentro del campo de la lógica; sin embargo, aún queda faltando un paso más que consiste en llevar el destino dentro de una problemática ontológica, paso que es el más importante en el estudio de este concepto y que

debe ser analizado de manera muy profunda en un próximo trabajo. Por ahora sólo se deja mención de este estadio en el devenir configurante del ser del destino. En el primer capítulo se analizó lo que entendían los griegos clásicos por destino desde la perspectiva de la tragedia griega que sentó las bases de la filosofía socrática y por consiguiente, platónica, aristotélica y demás filosofías occidentales. Era un capítulo que trataba de interrogar por el ser del destino pero sin llevarlo del todo a un análisis ontológico, pues no preguntaba por la relación ser - destino, sino que preguntaba por el ser del destino, lo que podría llamarse una ontología particular. En este segundo capítulo se trabajó el destino, ya no preguntando por lo que es el destino, sino deteniéndose en el modo como dicho concepto se articula con otros y arma el sistema filosófico leibniziano. Es el destino visto desde el *cómo* que lo convierte en pieza fundamental de esta filosofía, con lo cual se crea un vínculo doble y es posible no sólo entender el pensamiento de Leibniz desde esa óptica, sino que hay una retroalimentación y se descubre, sin querer y sin intención, la concepción propia que de destino tiene el filósofo alemán.

Y para terminar esta búsqueda de la noción de destino en algunos momentos particulares de la historia del pensamiento occidental, en el capítulo siguiente se mirará el destino desde un punto de vista práctico, algo que ya se vislumbró un poco al detener por un momento el análisis en el texto *Del Destino*. ¿Cómo se manifiesta el destino en el actuar diario y común de un esclavo y su amo descritos por Diderot en su obra *Jaques el Fatalista*? Directamente ya no se plantea un problema filosófico sino que la filosofía pasa a un segundo plano, aunque sirve de sucedáneo para comprender que lo importante, en esta novela, es el accionar del destino en la realidad.

3. LA VIDA COMÚN Y EL DESTINO MOSTRADOS EN *JACQUES EL FATALISTA*, DE DENIS DIDEROT

Después de haber visto las conceptualizaciones particulares del destino en dos momentos importantes de la historia del pensamiento de occidente se va a tratar en este capítulo de dar una breve muestra, ya no de lo que se entiende por destino ni de la forma como dicho concepto se articula en la creación de todo un sistema filosófico, sino la consecuencia práctica que puede tener en la vida común dicha creencia. No se trata acá de ningún tipo de análisis racional sino de un corto esbozo de cotidianidad basado en la vida de Jacques, en la obra *Jacques el fatalista* de Denis Diderot.

Pero antes de comenzar vale la pena citar la definición de destino hecha por Voltaire en su *Diccionario Filosófico* de mediados del siglo XVIII para dar un poco de continuidad al tema tratado en este trabajo y pasar, con esta definición, de la concepción filosófica a un punto de vista más coloquial. El destino es definido, entonces, por Voltaire de la siguiente forma:

El libro de Homero es el más antiguo de los libros de Occidente que han llegado hasta nosotros. En Homero se encuentran las costumbres de la antigüedad profana, los héroes y los dioses groseros creados por el patrón de los hombres; y en él, entre fantasías e inconsecuencias, se halla el origen de la filosofía y la descripción del destino, que era el señor de los dioses, así como los dioses eran señores del mundo.

Cuando el magnánimo Héctor se propone batirse con Aquiles, y antes corre todo cuanto puede dando la vuelta tres veces a la ciudad con la idea de adquirir más vigor; cuando Homero representa al ligero Aquiles y a su perseguidor, comparándole con un hombre que duerme, entonces Júpiter, deseando salvar al gran Héctor, que le hizo muchos sacrificios, consulta a los destinos. Pesando en una misma balanza el destino de Héctor y el de Aquiles, averigua que el griego tiene que matar al romano. Júpiter no puede oponerse a lo que decreta el destino, y desde aquel momento, Apolo, que es el genio guardián de Héctor, se ve obligado a abandonarle.

Esto no se opone a que Homero no prodigue con frecuencia, y hasta en ese mismo libro, ideas contrarias, usando de ese privilegio de la antigüedad; pero de todos modos es el autor que nos da la primera noción del destino, que estuvo muy en boga en su tiempo,

Los fariseos, que dominaban en el reducido pueblo judío, aceptaron el destino muchos siglos después, porque aunque fueron los primeros hombres de letras que hubo entre los judíos, son mucho más posteriores. Mezclaron en Alejandría algunos dogmas de los estoicos con las antiguas costumbres judías. San Jerónimo sostiene que su secta fue poco anterior a la era vulgar.

Los filósofos no necesitaron a Homero ni a los fariseos para convencerse de que el mundo se rige por leyes inmutables y que todas las causas producen sus efectos necesarios. He aquí cómo raciocinaban.

O el mundo subsiste por su propia naturaleza, esto es, por sus leyes físicas, o un Ser Supremo lo creó según sus leyes supremas. En un caso y en otro sus leyes son inmutables, y los cuerpos graves tenderán siempre hacia el centro de la tierra, sin tender nunca a descansar en el aire. Los perales no producirán nunca manzanas. El instinto de la zorra será siempre diferente del instinto del avestruz; todo está medido, engranado y limitado. El hombre no puede tener más que determinado número de dientes, de cabellos y de ideas. Es contradictorio que lo que pasó ayer no haya pasado siempre; que lo que pase hoy no pase mañana, como también es contradictorio que lo que deba ser no sea. Si el hombre pudiera desarreglar el destino de una mosca, podría también desarreglar el destino de las demás moscas, el de los otros animales, el de los hombres y el de toda la naturaleza; entonces el hombre sería más poderoso que Dios.

Hay imbéciles que dicen: –El médico ha librado a mi tía de una enfermedad mortal, dándole diez años más de vida. Otros más presumidos dicen: –El hombre prudente sabe crearse su propio destino. Pero con frecuencia el prudente sucumbe a éste en vez de crearle; el destino es el que hace a los hombres prudentes.

Profundos políticos aseguran que si hubieran asesinado a Cromwell, a Ludlow, a Iretón y a una docena de parlamentarios ocho días antes de decapitar a Carlos I, este rey hubiera vivido más tiempo, y hubiera muerto en su lecho. Tienen razón los que eso dicen, y aun podían añadir que si el mar se hubiera tragado toda Inglaterra, ese monarca no hubiera muerto en el cadalso; pero las circunstancias se arreglaron de modo que Carlos I tenía que morir decapitado.

El médico salvó a tu tía, pero salvándola no contradijo el orden de la naturaleza, sino que se sujetó a él. Es claro que tu tía no fue dueña de nacer en otra ciudad, ni de impedir que tuviera en determinado tiempo cierta enfermedad; el médico no pudo encontrarse en otra parte más que en la ciudad donde estaba; tu tía tuvo que llamarle y él debía prescribirle los medicamentos que la han curado, o que se cree que la curaron, porque pudo también la naturaleza ser su único médico.

El labrador cree que por casualidad cayó granizo en su campo; pero el filósofo sabe que la casualidad no existe, y que era imposible, dada la constitución del mundo, que no granizara aquel día en el citado campo.

Personas hay que, asustándose de esta verdad, sólo quieren creer la mitad de ella, como esos deudores que ofrecen la mitad a sus acreedores, y les piden un plazo para pagar el resto. Dichas personas dicen que hay acontecimientos necesarios y otros que no lo son. Sería gracioso que estuviera arreglada una parte del mundo y desarreglada la otra; que parte de lo que suceda deba suceder, y que otra parte de lo que sucede no debía haber sucedido. Cuando

nos fijamos en esta cuestión, vemos lo absurda que es la doctrina contraria a la del destino; pero por desgracia, hay en el mundo muchos hombres destinados a razonar mal, algunos a no razonar y otros a perseguir a los que razonan.

Encontraréis gentes que os digan: –No creáis en el fatalismo, porque si creéis en él, todo os parecerá inevitable, perderéis el afán del trabajo y os sumiréis en la indiferencia, despreciaréis la fortuna, los honores y las alabanzas; no desearéis adquirir, porque os creeréis sin mérito y sin poder; nadie cultivará el talento y todo morirá por apatía. –No creáis nada de eso, señores, contestaremos a las referidas gentes: siempre tendremos preocupaciones y sentiremos pasiones, porque es nuestro destino estar sometidos a unas y a otras. –Conoceremos perfectamente que no depende de nosotros tener gran mérito y gran talento; como no depende de nosotros tener el cabello espeso y la mano hermosa; estaremos convencidos de que no debemos tener vanidad de nada, y sin embargo, siempre tendremos vanidad.

Siento necesariamente la pasión de escribir lo que escribo, y tú sientes la pasión de criticarme. Los dos somos tontos y los dos somos juguetes de destino; tu organización está creada para perjudicar, y la mía para amar la verdad y para publicarla, a pesar de tus críticas.

El búho, que entre ruinas se alimenta con ratones, dijo al ruiseñor: –Deja de cantar en la espesura de los árboles, ven a mi madriguera, y en ella te devoraré. El ruiseñor le respondió: –He nacido para cantar en las ramas de los árboles y para burlarme de ti (Voltaire, 1901, págs. 173 – 176).

¿Por qué comenzar un capítulo centrado en Diderot con las palabras de Voltaire? Primero, esto sirve para ver el contraste entre ambos escritores en cuanto su estilo. El texto de Voltaire es más serio, comparado con las alusiones al destino que hace Diderot en su novela, como se verá más adelante cuando se citen algunos de los pasajes más relevantes de ésta. Y segundo, para mostrar la vigencia del tema en la discusión filosófica del siglo XVIII en Francia y la similitud que la conceptualización de Voltaire guarda con la de Leibniz en cuanto a una de las características más problemáticas del destino: su infalibilidad. Sin embargo, hay que aclarar acá que el filósofo francés critica la interpretación providencial que hace Leibniz de destino y su idea de *el mejor de los mundos posibles*, pero no es asunto de este trabajo analizar dicha oposición de pensamientos y su semejanza sólo se encuentra en la negación de la posibilidad de cambiar las *leyes inmutables* que rigen los acontecimientos del mundo.

En Diderot también se encuentra una idea de destino similar a la de su compatriota: las cosas pasan porque así deben pasar, como constantemente lo señala el personaje principal de su novela *Jacques el fatalista*. Está claro, desde el

título de la novela, que el destino se va a entender como fatalidad, como algo infalible, y por si quedaran dudas, las primeras líneas reafirman la posición del personaje: “ [...] Jacques decía que su capitán decía que todo cuanto nos acontece de bueno y de malo aquí abajo está escrito allá arriba, en el cielo” (Diderot, 1999, p. 3). Los acontecimientos del mundo están todos encadenados y es este orden lo que da forma al destino que hace que las cosas sucedan porque “estaba escrito allá arriba”.

Ahora bien, la idea acá no es comparar a Voltaire con Diderot ni retomar a Leibniz, y si se citó al primero fue sólo como ejemplo ilustrativo de la época y para mostrar que el destino aún se continúa problematizando durante el siglo XVIII, y en cuanto al filósofo alemán, ya se ha dicho lo necesario en el capítulo anterior. Se continuará, entonces, examinando algunos pasajes importantes, en cuanto al tema que acá interesa tratar, de esta novela publicada póstumamente en la década final del siglo XVIII.

Jacques el fatalista es una obra con características muy particulares en cuanto a su forma, no se inscribe dentro de los cánones de lo que debe ser una novela y por ello resulta un objeto de estudio muy interesante desde el punto de vista literario. Por lo tanto, lo que se pretende en las próximas páginas es mostrar cómo la problemática del destino se sumerge en aguas distintas a las filosóficas, pero sin dejar a un lado la discusión que le es inherente.

Como resumen introductorio a esta novela de Diderot, vale anotar las palabras introductoras de Carlos Pujol a dicha obra: “En síntesis, lo que se nos cuenta es un viaje a caballo que durante unos ocho días efectúan un amo sin nombre y su criado, un tal Jacques, antiguo apodo que se daba a los campesinos (de ahí la palabra *jacquerie*, que designa una revuelta rural). El señor –con hábitos estereotipados, como tomar rapé y consultar la hora en el reloj- y el rústico que está a su servicio, y que tiene una visión grotescamente fatalista del mundo. ¿Son libres de elegir su vida o todo está ya escrito, decidido de antemano? Esto es lo que discutirán a lo largo de muchas páginas” (Pujol, 1999, p. XIX).

Jacques cree en la fatalidad y su amo en algunos momentos intenta discutir con él acerca de eso, pero son discusiones que quedan inconclusas por las

intervenciones del propio autor, para quien este tema es algo “trillado” y discutirlo no es más que entrar en frívolas elucubraciones” (cfr. Diderot, 1999, p. 221). “Ya imagináis, lector, hasta dónde podría llevar esta conversación sobre un tema tan trillado, del que tanto se ha hablado y escrito desde hace dos mil años sin haber adelantado ni un solo paso. Si en poco tenéis lo que os digo, bien podéis agradecerme cuanto dejo de decir” (Diderot, 1999, p. 8). El destino se menciona constantemente en boca de Jacques pero como afirmación de lo dicho por su capitán y para dar énfasis a las historias contadas mostrando su inevitabilidad. La novela se convierte en una serie de relatos anecdóticos contados para el divertimento de los viajeros, y del lector, que se entretienen sin seguir un hilo temático concreto y bien definido.

Hay que anotar, también, esta característica: la ausencia de una línea recta temática, que es reemplazada por una espiral dialógica en la que las diversas historias se van conectando, permitiendo así que la novela mantenga su unidad. Puede ser aventurado decir, pero vale la pena el riesgo, que, justamente, esa interconexión entre las anécdotas que cuenta Jacques, las intervenciones del propio Diderot, y demás historias que se entremezclan, caracterizan también la idea de destino que se maneja en la obra. Es un destino, entonces, que se desprende de su sentido serio y fatídico y adopta un tono jovial, casi burlesco, cuyo fin no es más que, como se dijo antes, el divertimento de los viajeros y del lector.

Jacques el fatalista es una obra que critica constantemente la pretensión de la filosofía de querer buscar la razón única y verdadera del mundo, olvidando por ello las situaciones ordinarias de la vida. Es más, pretende mostrar lo vano que es discutir sobre el destino puesto que de nada sirve si lo escrito, escrito está y es inevitable. Vale traer a continuación una cita algo extensa pero que sirve para aclarar mejor lo dicho hasta ahora sobre la banalidad de la discusión sobre el destino.

JAQUES. Es que a falta de saber lo que está escrito allá arriba, no nos es dado saber ni lo que queremos ni lo que hacemos, de modo que cada cual sigue su fantasía a la cual llaman razón, o su razón, que no suele ser sino peligrosa fantasía que unas veces sale bien y otras acaba mal. Mi capitán creía que la prudencia es una suposición, en la que nos autoriza la experiencia

a considerar las circunstancias en que nos hallamos, como causa de ciertos efectos que podemos esperar o temer en el futuro. [...]

Y además, ¿existe acaso un hombre capaz de apreciar con justeza sus circunstancias? Los cálculos que hacemos en nuestras mentes y el cálculo preciso inscrito en el registro de allá arriba son dos cálculos totalmente diferentes. ¿Somos nosotros quienes dirigimos el destino? o ¿es el destino el que nos lleva a su guisa? ¡Cuántos proyectos concertados con toda cordura han fallado, y cuántos están por fallar! ¡Cuántos proyectos insensatos han salido bien y cuántos no saldrán aún! [...]

AMO. ¿Y en qué consiste ser dichoso o desdichado?

JACQUES. Esto ya es más fácil: un hombre feliz es aquel cuya dicha está escrita allá arriba; por lo tanto, aquel cuyo infortunio está igualmente escrito, es el hombre desgraciado.

AMO. ¿Y quién ha escrito allá arriba la felicidad y el infortunio?

JACQUES. ¿Y quién ha hecho el gran rollo en el que todo está escrito? Conozco un capitán amigo de mi capitán que bien hubiera dado un doblón por saberlo; en cambio, él no hubiera dado un chavo, ni yo tampoco, pues a fe que de poco me serviría. ¿Evitaría yo por eso el hoyo que me está preparado para que me rompa la crisma?

AMO. Creo que sí.

JACQUES. Pues yo creo que no. Porque entonces tendría que haber una línea de escritura falsa en el inmenso rollo que contiene la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad. Estaría escrito en el gran rollo: «Jacques se romperá la crisma tal día», y Jacques no se la rompería. ¿Os parece eso concebible, sea quien fuere el autor del gran rollo?

AMO. Habría mucho que decir acerca de eso..." (Diderot, 1999, pag. 10 – 12).

Ahora bien, lo importante con esto es notar que el problema del destino se diluye en la realidad. Se diluye en el sentido en que no hay forma de saber si algo hubiese podido hacerse de otra manera, permitiendo que el destino se esconda justamente ahí, en la ausencia de la realización de la otra posibilidad. Los lazos de las diferentes historias se unen en una especie de destino entrecruzado que no demuestra nada pero que reafirma la idea de lo *ya escrito*. La fuerza de esta novela francesa está justamente en esto, en el encadenamiento de las múltiples historias, no sólo argumentativamente sino dialógicamente. Como dice Kundera en la introducción a su obra *Jacques y su amo*, homenaje a Diderot, hablando de las posibilidades de la historia de Mme. de la Pommeraye: "Se puede, es cierto, separar la historia de Mme. de la Pommeraye y convertirla en una obra de teatro o en una película (lo cual, por otra parte, ya se ha hecho). Pero la que se obtiene ya no es sino una anécdota trivial, desprovista de todo su encanto. En efecto, la belleza de esa historia es inseparable de la *manera* en que Diderot la cuenta: 1) una mujer de pueblo relata hechos que tienen lugar en un ambiente que le es ajeno; 2) toda identificación melodramática con los personajes es imposible, ya

que el relato está perpetua e incongruentemente interrumpido por otras anécdotas y otros comentarios, y también 3) continuamente comentado, analizado y discutido; 4) cada uno de los comentaristas saca una conclusión distinta, ya que la historia de Mme. de la Pommeraye es una *antimoralidad*" (Kundera, 1986, p. 24).

Con la obra de teatro del escritor checo se puede también hacer un intento por mostrar una posibilidad de entender el destino. La palabra exacta, más que entender, sería demostrar, pero vale cambiarla porque por demostración se entiende un desarrollo lineal de argumentos bajo ciertas normas lógicas que permiten llegar de un punto A a un punto B, proceso que es difícil, por no decir imposible, cuando se trata de hablar del destino. El problema con este concepto es que, como se dijo hace poco, es imposible poder devolverse en el tiempo para probar posibilidades distintas y ver si la realidad cambia. Es un tema bastante explotado en la ciencia ficción pero que es importante tener en cuenta cuando se habla del orden del mundo. La propuesta es tratar de encontrar la forma de plantear una demostración circular que permita partir de A y llegar de nuevo a A pero en diferentes niveles que muestren la multiplicidad de dimensiones de A conectadas por su destino particular. Algo parecido a lo que hace Kundera con su variación de la novela de Diderot, retoma la historia pero la lleva a un nivel distinto con lo que el entramado de las historias se vuelve mucho más complejo, pues las bifurcaciones crecen y el destino del primer Jacques se encuentra con su mismo destino pero en un nivel distinto. Ahora bien, esto no es más que una hipótesis sugerente que debe ser pensada con mucho más detenimiento en un trabajo posterior, y que expuesta así como se acaba de exponer es confusa en lo que pretende mostrar.

El Jacques de Kundera, y su amo, son conscientes de ser personajes de ficción, que son como son porque así han sido inventados y que de nada sirve desear haber sido pensados por alguien distinto (cfr. Kundera, 1986, p. 80). De acá se puede partir para llegar a afirmar que el destino sólo puede entenderse casi que como un acto de fe; sin embargo, esto no lo excluye de un análisis profundo desde la filosofía, justamente como hace Leibniz. Además, como se puede observar en la novela de Diderot, a fin de cuentas la vida diaria, la realidad, ya está escrita allá

arriba, no importa lo que suceda acá abajo, así que si está escrito que alguien ha de creer en el destino, pues creerá y si está escrito lo contrario pues así será y se puede dormir tranquilo como Jacques al final de la novela. Por eso es probable que para la mayoría de las personas este trabajo resulte un poco vacío ya que, empezando, no propone nada concreto y la conclusión a la que se llega es que el destino, su aceptación o desaprobación, no cambia nada la vida ordinaria.

Para terminar este capítulo, y probablemente esta parte de la investigación sobre el destino que corresponde al presente trabajo, valga repetir de nuevo que el destino no se puede explicar y que si este trabajo se escribió no fue con la pretensión de cambiar nada sino simplemente como realización de lo que “estaba escrito allá arriba”.

CONCLUSIONES

La conclusión general de este primer análisis del concepto de destino se refiere a que dicha idea está revestida de múltiples matices lo que hace que el intento por llegar a una idea primera sea un trabajo complicado. Por destino se entiende algo ya dispuesto, es lo máximo que se puede decir en un sentido general, pues las demás caracterizaciones dependen del punto de vista de donde se mire.

En este momento se pueden sacar algunas ideas a modo de conclusiones particulares de cada capítulo. Acerca del destino en los griegos clásicos se puede concluir:

La tragedia griega sirvió de proceso en la desmitificación del concepto de destino, pasando de la obligatoriedad del destino impuesto por los dioses olímpicos en Esquilo, hasta un destino que depende enteramente de la responsabilidad humana en Eurípides.

Con la humanización hecha por Eurípides del destino, que da paso al concepto de libertad, el primero no es transformado sino dejado a un lado en pro del segundo.

Pasando al segundo capítulo, se puede decir de la racionalización del destino que:

Es un concepto fundamental en todo el sistema leibniziano.

A la vez es consecuencia del punto de vista con que G.W. Leibniz concibe el orden del mundo.

Leibniz retoma el concepto y lo introduce de nuevo en la discusión filosófica, ya no oponiéndolo a la idea de libertad, sino dándole validez propia a su problemática.

Se mantiene la idea de Dios como causa del mundo, y por lo tanto es Dios quien destina el mundo, pero todo desde un punto de vista altamente racional.

Se pasa de una *trascendentalidad teológica* a una *trascendentalidad lógica*, ya que lo destinado no depende de Dios por una cuestión de voluntad, sino que los límites del destino se encuentran delineados por el *principio de contradicción*.

Y por último, con lo visto en la novela de Denis Diderot, se puede decir que:

El destino es un concepto paradójico, imposible de demostrar con las herramientas argumentativas tradicionales.

No existe una linealidad en el devenir realidad del destino, sino un entrecruzamiento constante de múltiples historias, o sea múltiples realizaciones de éste.

La discusión acerca del destino, aunque interesante, tiende a caer en una dialéctica frívola que hace que se pierda, justamente, el sentido del mismo.

La fatalidad, si bien sirve para “dormir tranquilos” no impide que el hombre actúe, por lo tanto la objeción de la mayoría: que si se cree en el destino entonces el hombre se vuelve perezoso esperando que todo le “caiga del cielo”, pierde su peso, pues acá abajo sólo pasa lo que está escrito allá arriba.

Ahora, como conclusión general y final, lo único que se puede decir con respecto al destino es que es algo que no se puede explicar. No es exactamente una cuestión de fe, pero sí algo parecido, se cree o no se cree en el destino y ambas son posiciones válidas, es más, ambas se pueden validar desde su contraria. Se puede creer en el destino y argumentar que el que no cree en él es porque así estaba destinado, o se puede no creer y decir que el que cree es porque no quiere ser responsable de su actuar.

Sin embargo, aunque a primera vista parezca que toda la problemática del destino es vacía, vale la pena detenerse en su estudio para tratar de entender un

poco más el mundo. Además, hay que tener presente lo escrito por Leibniz en su *Del Destino*, y por Diderot en boca de Jacques: aceptar la infalibilidad del destino. Esa fatalidad, aparente, sirve para preocuparse más por lo que se hace en presente y no gastar el tiempo en lamentaciones por lo hecho y en preocupaciones por el futuro.

POST SCRIPTUM: IDEAS FINALES PRÓXIMAS DE CONTINUACIÓN

Terminado ya lo propuesta del análisis descriptivo acerca del concepto de destino, creo que vale la pena agregar unas cuantas palabras más que se salen un poco de lo tratado en las páginas anteriores pero cuya inspiración proviene de lo leído, pensado y reflexionado para la preparación de los tres capítulos. Puede que algunas ideas estén inconclusas y falta todavía desarrollar a fondo muchas de ellas; sin embargo, son importantes para entender un poco mi posición con respecto al destino y el punto de vista desde el que se realizó este trabajo, además que dejan planteadas las ideas principales de lo que, considero, debe ser el estudio ontológico del destino. Valga decir que en la base de estas ideas se encuentra la lectura de varios textos de Heidegger que fueron excluidos de los capítulos anteriores por no ajustarse a las pretensiones de ese primer análisis descriptivo del concepto de destino.

La tesis principal de este *post scriptum* es que el ente es la realización del destino que el ser ha destinado para él en cada caso. Se debe tratar de explicar cómo la existencia se encuentra al interior de cada ente, sea humano o no, y para ello retomar algunos aspectos de la mónada leibniziana. El ente es la realización del ser en la facticidad, y es justamente en el destino, que sirve de unión ontológica, el medio por el cual el sentido del ser se revela en los entes y a la vez se oculta en el ser mismo. A la vez cada ente capta su facticidad propia desde su propio lugar y de forma monadológica interna. El mundo fáctico se encuentra dentro de cada ente en sí. Las relaciones entre los entes se encuentran delimitadas por el destino particular del ente que lo está realizando en cada caso. Lo importante acá es que se debe tratar de mostrar un destino no trascendental, como podría considerarse el

destino en Leibniz, sino al destino en cada momento particular. No es entonces que las cosas estén ya escritas en un sentido fatídico, sino que lo que vamos realizando, cada ente en cuanto se realiza, actúa su destino pero a la vez va configurando lo que le ha de ser destinado próximamente. Pero al mismo tiempo no se trata de que un momento condicione al que le sigue. El futuro no está condicionado por el pasado ni por el presente, el futuro es autónomo completamente, sólo depende de la configuración misma de ese instante, configuración que está dada en lo destinado pero que no se puede conocer hasta que el destino es realizado.

¿Qué sucede con la afirmación “algo es”? Es la develación del ser en el momento particular de ese algo en su facticidad. La facticidad se convierte en la dimensión temporal del ser; o sea, podemos ver como el tiempo es percibido por el ser y a la vez cuál es la percepción particular del tiempo para el ser. Ahora bien, la facticidad, a la vez que nos muestra al ser en su temporalidad, también lo esconde ya que el ser no es estático y es imposible detenerlo en un momento. Lo que permanece en la facticidad es el ente, entendido como el modo del ser-ahí propio de ese algo del cual se hace ha afirmado que “es”.

A esta descripción heideggeriana de lo que se muestra en la afirmación “algo es” se une la concepción leibniziana de mónada, con lo cual se va a afirmar ahora que el mundo se presenta en la facticidad, todo él, como proyecciones de los demás entes pero vistos desde la perspectiva particular del ente fundamental, que es aquel que hace la afirmación “algo es”. La visión monadológica del ser lleva a afirmar que el único ser posible de estudio es el ser que somos nosotros mismos en cada particular ya que los demás entes, así sean la realización del destino que su propio ser les ha destinado, sólo se realizan en la medida en que están relacionados con el ser fundamental de la afirmación. No es que el mundo este conformado por todo aquello con lo que nos relacionamos, sino que el mundo son justamente esas

relaciones con los demás entes y son ellas a quienes se ha llamado “proyecciones de los demás entes pero vistos desde la perspectiva particular del ente fundamental”. Hay una doble ocultación del ser en los entes distintos del ente fundamental, no sólo la ocultación en la facticidad, presente también en este último, sino la ocultación bajo el velo de las relaciones lo que hace que, de nuevo, sólo sea posible develar el ser a partir del ente fundamental, o ser ahí en cada caso particular.

¿Cómo no caer en un particularismo, un relacionismo, un perspectivismo o incluso en una especie de subjetivismo al decir que el mundo se presenta en las relaciones del ente fundamental con los demás entes desde la perspectiva particular de este? Primero, hablar de subjetivismo sería decir que hay una serie de entes que tienen algo en común, relacionarse con el ente fundamental, y que éste se diferencia de ellos. El ente fundamental no ve a los demás entes como objetos, ni si quiera ve a las relaciones de él con los demás como objetivas. No hay una “conciencia de” entes con los que se ha de relacionar ni de las relaciones mismas como lazos de unión entre él y los demás entes. El ente fundamental se relaciona sin una “intencionalidad” en sentido husserliano, de ahí que no se diferencia de los demás por tener “conciencia de” sino que él, como todos los entes, manifiesta el ser en relación. La relación se da de la manera en que debe darse, de nuevo se habla de un destinar, el ente se relaciona siguiendo un destino que el ser le ha dispuesto, para develarse y a la vez ocultarse.

No es un particularismo porque no se habla de un ser particular, sino del ser en cuanto ser. Los modos del ser sí son particulares por eso, en un sentido óntico, si podría hablarse de particularismo, pues los entes son el ser ahí en cada caso particular, pero en sentido ontológico es el ser el que se realiza en el ente fundamental, así se haya dicho que cada “ente es la realización del destino que el ser ha destinado para él

en cada caso” con lo que podría pensarse que cada ente tiene su propio ser, idea que parece afirmarse cuando se une, al concepto de ser, el concepto de mónada. El ser no es una mónada, si lo fuera se hablaría de incontables seres y se tendría que hablar de ontologías particulares para cada ser. Cada ente fundamental tendría su ontología particular. Hablar del ser mónada lleva a mantener los conceptos sujeto y objeto, ya que, desde Leibniz, la mónada tiene conciencia interna de las demás mónadas, el ser mónada ve a los demás seres en proyección dentro de sí como otros distintos de él en cuanto que son observados y él el observador.

Al preguntar por el destino se debe tener claro qué es lo que se espera como respuesta a aquello que se ha preguntado. Pero antes hay que encontrar la pregunta precisa y saber a quién se le ha de preguntar. Por ahora se dirá simplemente que la pregunta es un preguntar por el cómo del destino al ser. Este primer enfoque de la problemática del destino es un enfoque ontológico, aunque si se hablara más precisamente, y no se presentaran malentendidos, se debería decir que éste enfoque es un enfoque pre-ontológico. El destino no-es, su lugar ontológico es un pre-lugar en el que el ser aún no se ha definido, o mejor, el ser está ausente. Aquí la pregunta ontológica fundamental por el sentido del ser no cabe, por lo que debemos explorar el terreno para encontrar el camino de salida, para buscar lo fundamental de ese pre-lugar que no-es.

Sin embargo acá se presentan dos diferencias fundamentales entre el preguntar ontológico por el sentido del ser, entendido según Heidegger, y el preguntar pre-ontológico por el configurar del destino. En este preguntar por el configurar del destino lo que se busca es conocer simplemente el *cómo* de ese configurar, ¿cómo configura el destino un lugar ontológico sin que para ello tenga que adquirir la categoría del ser? Además, no es un preguntar sencillo y directo a los entes, sino que se trata de un preguntar paradójico e indirecto al ser.

Hay cinco tipos de preguntas fundamentales en el proceso del conocimiento: ¿cómo...? ¿qué...? ¿cuándo...? ¿dónde...? ¿por qué...? Cuyas respuestas delimitan lugares determinados del pensamiento. Se puede afirmar que las respuestas a las preguntas acerca del “porqué...” suelen encontrarse en lugares propios de la ética y de la problemática del juicio. Son respuestas de orden práctico, que en la actualidad son muy comunes y que buscan conocer lo que aristotélicamente se entiende como causa final. Al pensar que las cosas se encuentran en un proceso de desarrollo lineal hacia un fin específico, ésta es el tipo de pregunta más común, pero a la vez más superficial ya que no busca el conocer las cosas desde las cosas mismas, sino desde un fin que se encuentra más allá. Las dos preguntas siguientes: ¿cuándo...? ¿dónde...? Se han hecho normalmente desde un mismo lugar y han constituido una de las preocupaciones de ciencias como la física, al tratar del problema espacio-tiempo, y de la historia, al buscar datos precisos acerca de *cuándo* y *dónde* se produjeron los acontecimientos del pasado. Estas preguntas se enlazan mejor con la realidad y la existencia de las cosas, ya que todo lo que existe, existe en un lugar y un tiempo determinado. Se puede decir que el *cuándo* y el *dónde* buscan el conocer la facticidad propia de los entes a los que se les pregunta. ¿En qué lugar del espacio-tiempo se encuentra una partícula? ¿En qué momento del pasado y en qué lugar del planeta ocurrió ese acontecimiento X importante para la historia de la humanidad? Sin embargo, aunque ya no se obvia la posición de las cosas, por lo que puede decirse que alcanza un grado más de profundidad interrogativa, sigue siendo superficial al estar basada en una pre-comprensión del ser de dichas cosas. La impropia apropiación del sentido del ser limita este tipo de preguntar haciendo que su lugar se construya sobre relaciones de tipo óntico de término medio. El preguntar por el ¿qué...? en cambio, se sumerge más en el problema ontológico siendo ya la pregunta fundamental del filosofar. Aquí se

interroga acerca del ser propiamente, se problematiza esa facticidad que se ha determinado al contestar el ¿cuándo...? Y el ¿por qué...? Llegando al grado más profundo de reflexión filosófica. Sin embargo, este reflexionar parte de la existencia de algo, de la afirmación del ser y se dirige hacia la búsqueda de su sentido, hacia la aclaración de su concepto. Esta cualidad de existencia es inherente al preguntar por el ¿qué...? Por último, la pregunta por el ¿cómo...? Traspasa la frontera de la existencia y se sumerge en el terreno de la pre-ontología. El ¿cómo...? Fundamenta la existencia del ser en cuanto es allí donde se ordena, o se configura el mundo para el salto a la existencia.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Principal

- *Primer capítulo*
 - Esquilo. (2002). *Siete contra Tebas*. En: Tragedias. 1re Edición, 3re Reimpresión. Madrid: Gredos.
 - Eurípides. (1998). *Fenicias*. En: Tragedias. 1re Edición, 2da Reimpresión. Madrid: Gredos.
 - Sófocles. (1998). *Antígona*. En: Tragedias, Trad. y notas de A. Alamillo Sanz. Intr. de J. S. Lasso de la Vega. Rev.: C. García Gual. 1re Edición, 4ta Reimpresión. Madrid: Gredos.

- *Segundo Capítulo*
 - Leibniz, Gottfried Wilhem. (1982). *Del destino, Monadología*. En: Escritos Filosóficos. Buenos Aires: Charcas.
 - Leibniz, Gttfried Wilhem. (1995). Discurso de metafísica. Intro. y Trad: Julián Marías. Barcelona: Altaya

- *Tercer capítulo*
 - Diderot, Denis. (1999). *Jacques el fatalista*. Intro: Carlos Pujol, Trad: María Fortunata Prieto Barral. Barcelona: RBA Editores.
 - Kundera, Milan. (1986). *Jacques y su amo*. Barcelona: Tusquets Editores.
 - Voltaire (1901). *Diccionario filosófico*. Valencia: Sempere. Disp. en internet: <http://www.filosofia.org/enc/vol/e03174.htm> [consulta: Noviembre 2007].

Bibliografía Secundaria

- Atsma, Aaron J. (2007). *The Theoi Project : Greek Mythology*. <<http://www.theoi.com/Daimon/Moirai.html>> [consulta: Octubre 2007].
- Heidegger, Martin. (1923). *Hermenéutica de la facticidad*. <<http://www.heideggeriana.com.ar/hermeneutica/indice.htm>> [consulta: Febrero 2007].
- Heidegger, Martin. (1991). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Odós

- Goldmann, Lucien. (1985). *La visión trágica: El mundo*. En *El hombre y lo absoluto: el dios oculto*. Traducción de Juan Ramón Capella. Barcelona: Península.