

El concepto de destino en la configuración crítica contemporánea

The Concept of Destiny in the Contemporary Critical Configuration

Gustavo Serrano Padilla*

Recibido: 23 de mayo de 2024

Aceptado: 24 de julio de 2024

RESUMEN

Este artículo propone una reflexión conceptual en torno al *destino* como elemento analítico que permite establecer nuevas lecturas sobre la crisis contemporánea. Para ello, en primer lugar, se establece un panorama breve y selectivo que atiende a los distintos traslapes entre varias crisis —económica, social, política y climática— que configuran el mundo actual y que provienen de diversos diagnósticos disciplinares. Posteriormente, se realiza un mapeo histórico de la noción de destino en distintas escuelas filosóficas, con especial atención a su desarrollo dentro de la poesía trágica. En un tercer momento, se plantean tres variantes —héroes, santos y aprendices de brujo—, correspondientes a tres momentos de emergencia de lo trágico en la historia tomando en cuenta el material literario disponible en diferentes momentos históricos que tipifican distintos modos de entender y actuar frente al destino y que son susceptibles de ser vistos como dimensiones de análisis sociológico. Finalmente, se plantea la posibilidad de recuperar diversos elementos propios del pensamiento trágico para la construcción de un andamiaje sociológico que permita aprehender la complejidad creciente del mundo contemporáneo.

ABSTRACT

This article poses a conceptual reflection on *destiny* as an analytical element that allows us to establish new readings on the contemporary crisis. To this end, a brief and selective overview is established, which addresses the different overlaps between various crises (economic, social, political, and climatic) that shape the current world and come from various disciplinary diagnoses. Subsequently, a historical mapping of the notion of destiny in different philosophical schools is carried out, with special attention to its development within tragic poetry. In a third moment, three variants (heroes, saints, and sorcerers' apprentices) are proposed, corresponding to three moments of the emergence of the tragic in history, taking into account the literary material available at distinct historical moments that typify different ways of understanding and acting in the face of destiny and that are susceptible to being typified as dimensions of sociological analysis. Finally, the possibility of recovering various elements of tragic thought for the construction of a sociological scaffolding that allows us to understand the growing complexity of the contemporary world is proposed.

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México. Correo electrónico: <gustavosp94@outlook.com>.

Palabras clave: crisis; pensamiento trágico; literatura; acción; teoría.

Keywords: crisis; tragic thought; literature; action; theory.

Introducción

Nuestro presente ha sido caracterizado y diagnosticado desde diversos ángulos como una época de crisis en la que diversas desestructuraciones, transformaciones y reconfiguraciones acaecen en distintos ámbitos de la vida social, política y cultural. Luis Arizmendi (2009) aseguraba que la época que, en aquel entonces, comenzaba a aparecer derivada del colapso económico del 2008, sería la crisis más compleja, de mayores alcances y riesgos en toda la historia. El diagnóstico, a pesar de su alarmismo, coincide con diferentes miradas que, desde el complejo de las ciencias sociales, ha esbozado y asumido una “constelación de crisis” como rasgo característico de nuestra época.

Una de las formas que se han utilizado para abordar y describir nuestra época ha sido trabajada por el propio Arizmendi cuando señala que la especificidad de esta crisis reside en la yuxtaposición e integración compleja de otras tantas crisis disímiles, pero unificadas: 1) agotamiento del modelo neoliberal, 2) la cuarta gran crisis del capitalismo y 3) la crisis ambiental. En un sentido similar se pronuncia Luis Sáez (2021) al reflexionar sobre las *fuerzas ciegas* que dominan nuestra época y que, también, son tres: la dinámica del capital, la racionalización procedimental —formal e instrumental— y el espíritu de cálculo encarnado en el proyecto de la *Mathesis Universalis*. Si bien cada una de estas propuestas se diferencia en el enfoque y en la escala de los procesos a los que aluden, se asemejan en una cuestión particularmente importante: las fuerzas que hoy aparecen como “ciegas” —incluso destructoras— del orden social son potencias que, habiendo emanado de la propia acción humana, parecen haberse enajenado, adquiriendo una inercia propia que, en el presente, se vuelca sobre sus propios creadores. Esta curiosa forma de entender la génesis y la yuxtaposición de las distintas crisis que aquejan nuestra época no es radicalmente novedosa, aunque ha aparecido de forma implícita en distintas aportaciones sociológicas; muestra de ello son, por ejemplo, los abordajes en torno a la tragedia de la cultura expuestos por Simmel, así como la variante sociohistórica del desarrollo civilizatoria señalada por Norbert Elias e, incluso, los análisis de Max Weber en torno al desencantamiento del mundo y, de forma más actual, los abordajes de Niklas Luhmann en torno a la creciente complejidad del mundo social contemporáneo y la eventual crisis ecológica. En cualquier caso, cabría resaltar que esta no ha sido una veta lo suficientemente explorada. En este artículo se propone una noción relevante para el análisis sociológico cuyas raíces se remontan, por principio, en la literatura, sobre todo en la literatura trágica: el concepto de *destino*.

Al hablar del destino es fácil evocar aquellas legendarias historias en las que héroes y personajes trágicos se veían confrontados a anuncios provenientes del Oráculo que marcaban, de una forma ambigua, el único camino posible a seguir: un futuro anunciado que parecía escapar de cualquier posibilidad de cambio o, en términos más cercanos, un *determinismo histórico* inscrito en fuerzas exógenas a la acción humana. Por ejemplo, las Moiras hilaban cada una de las vidas humanas, cortando el hilo en el momento de la muerte misma; Cloto, Laquesis y Átropo, las hijas de la noche se presentaban como aquellas que conocen tanto el pasado, el presente y, fundamentalmente, el futuro (Kerényi, 2021). En aquel mundo de dioses y entidades oscuras, descifrables únicamente mediante el acto de adivinación propio de personajes como Tiresias, aparecía una forma de entender el decurso histórico de los acontecimientos biográficos e incluso familiares de una manera peculiar: el hecho de que por más que el héroe intente escapar a su futuro habría de terminar por cumplirlo, incluso si con esto —y más bien esa era la marca del teatro trágico— se producía a través de la ironía y la peripecia propia de quien, agotando sus esfuerzos, termina encerrado en lo ya anunciado.

Sin embargo, más allá de los determinismos históricos o teológicos, la tragedia griega —y, en general, una parte considerable de la reflexión sociológica— presentan un hado que no es, necesariamente, una profecía inexorable o, más frecuentemente, una trama en la que el cumplimiento de este destino no es el último lugar al que se llegará, sino simplemente uno de los conflictos centrales que desembocarán en nuevas tomas de decisiones, nuevos ordenamientos sociales e instauraciones novedosas de regímenes afectivos. El *destino trágico* sólo puede ser conocido a través de la ironía, mediante el hecho sucinto y terrible de que las cosas podrían haber acontecido de otra manera si, en determinado momento, se hubiese advertido el peligro que los distintos cursos de acción de cada uno de los personajes albergaban. Edipo, por tomar un caso paradigmático, no es solo un títere de los dioses, sino un personaje que ha de sufrir de *hybris*¹ y, en esta desmesura, termina por cumplir lo que ambiguamente se le había anunciado. Fausto, citando un personaje moderno, pacta con Mefistófeles en una ambición desmesurada por el conocimiento, aún a sabiendas de que el pacto conllevaba su propia destrucción. Este modelo, tal y como ha sido señalado por Marshall Berman (2011) no solamente apunta a la transformación del héroe como en la tragedia antigua, sino que conlleva una transformación del propio mundo, misma que sólo se da a través de la destrucción de los “viejos y pequeños” mundos. Lo propiamente trágico de este arquetipo no puede comprenderse desligado de su carácter heroico, de esta forma, Berman señala que:

¹ Se trata de un término común en la mayoría de las tragedias griegas que puede ser traducido como “desmesura”, pero que también alude al orgullo y a la arrogancia. No alude a una conducta irracional o patológica, sino que se encuentra íntimamente relacionada con los intentos del ser humano por transgredir los límites impuestos por los dioses. Constituye, junto a la *phronesis* (prudencia), un par conceptual sobre la que pivota la construcción moral de la Grecia Antigua.

Goethe ve la modernización del mundo material como un sublime logro espiritual; el Fausto de Goethe, en su actividad como “desarrollista” que encamina al mundo por una nueva vía, es un héroe moderno arquetípico. Pero el desarrollista, tal como lo concibe Goethe, es trágico a la vez que heroico. Para comprender la tragedia del desarrollista, debemos juzgar su visión del mundo no sólo por lo que ve por los inmensos nuevos horizontes que abre a la humanidad sino también por lo que no ve: las realidades humanas que rehúsa mirar, las posibilidades con las que no soporta enfrentarse, Fausto imagina, y lucha por crear, un mundo en el que el crecimiento personal y el progreso humano se puedan obtener sin costes humanos significativos. (2011: 58)

Estas figuras arquetípicas, provenientes de la literatura, pueden resultar —más allá de su mero disfrute estético— elementos que permitan la reflexión en torno a nuestra encrucijada crítica: sus causas, su desarrollo histórico y la posibilidad, siempre presente, pero a veces difícil de hallar, de establecer distintas formas de salir al paso en medio de una catástrofe que ya no se anuncia, sino que se experimenta.

La *tragedia*, en sus orígenes —y tal como fue señalado por Aristóteles (2018)—, es una *mimesis praxeos*, una imitación de la acción que retrata el cambio de fortuna (la peripecia) de sus personajes, pero no por ello elimina la conciencia y la oportunidad de la acción, antes bien, lo que problematiza la tragedia —y lo que ha de despertar la piedad y la conciencia del horror— es el hecho de que, entre todos los mundos posibles, se terminó por “cumplir el peor de todos”. Además de esto, el destino propuesto de esta forma, requiere establecer distintas características temporales ya que no se habla de un futuro exógeno que determine la situación del presente en su inevitabilidad, ni tampoco de un presente escindido que se reafirma a cada paso, se trataría —como primera aproximación— de cursos de acción ya instalados que, en su desenvolvimiento, propician consecuencias imprevistas que, sólo hasta muy tarde —igual que en la tragedia de *Edipo Rey* (Sófocles, 2000b)— se descubren mediante el proceso de *anagnórisis*, el proceso de conocimiento que desvela, de cierta forma, las “flores del mal” contenidas en las ilusiones del desarrollo y el progreso.

Lejos de las elucubraciones literarias y filosóficas, es preciso señalar que es justamente en esta dinámica de reconocimiento del propio héroe en torno a las acciones y procesos que ha desencadenado en el que el concepto de destino adquiere un matiz problematizador de cara a la situación contemporánea ya que, nuevamente, dicha categoría insiste en la herida trágica de nuestra sociedad; aquella que, con todo y el progreso material abonado, no ha cesado en su afán de devastación y ha terminado por configurar un mundo que se acerca a la catástrofe, aunque parece querer seguir renegando de ella. De tal suerte que, como se puede ir advirtiendo, la escala en la que se sitúa este artículo no es otra que la de la larga duración y, con ella, de lo que se podría denominar la *época moderna*, aun asumiendo sus múltiples imbricaciones en distintas latitudes del mundo.

De forma esquemática, se plantea un itinerario que contemple los siguientes puntos de desarrollo: 1) un mapeo breve y generalizado en torno a la situación crítica contemporánea, atendiendo a un par de diagnósticos que, de manera sucinta, permiten aprehender dicha *crisis* bajo la forma de un *destino*; 2) un mapeo general y selectivo de “los avatares del destino” en el pensamiento contemporáneo que permita comprender el paso del destino impuesto por fuerzas externas, al destino como un proceso que, encontrando su origen en la acción humana, se vuelve ajeno a éstas y adquiere una dinámica propia; 3) la puesta en escena de tres modelos de gesta ante el destino propias del campo literario aparecidas a lo largo de la historia del pensamiento que permiten reflexionar en torno a las posibles salidas y posicionamientos de nuestro destino contemporáneo.

Sobre la constelación crítica contemporánea

En este primer cuarto del siglo XXI han tenido lugar múltiples diagnósticos en torno a la situación crítica contemporánea. La mayoría de ellos recuerdan, y se afianzan en, algunas de las reflexiones que marcaron la segunda mitad del siglo XX en torno a la posible decadencia de la sociedad de ese momento. Algunas otras diagnósticos, pretendiendo pensar al tiempo presente dentro de sus propios términos, han optado por construir nuevas categorías de análisis que arrojen luz sobre fenómenos relativamente novedosos y algunos derivados de otros tantos procesos sociales de larga duración. Más allá de las especificidades, lugares de enunciación y coordenadas espaciotemporales a las que estos diagnósticos responden, es apropiado asumir que comparten distintas derivas en torno a la configuración de un presente globalizado que puede ser configurado en torno a la categoría de crisis. Cuando uno habla de crisis no puede hacer referencia a una sola, sino que se debe atenderla desde su complejidad y, al mismo tiempo, desde la perplejidad que produce; no resulta baladí —aunque pudiese parecer un trampantojo argumentativo— el hecho de hablar de *las crisis*, en plural. Así, por ejemplo, se puede hablar de crisis ecológica, ambiental, política, social, cultural, económica, mercantil, simbólica, intelectual, y un largo etcétera, mismas que, sin ser exactamente lo mismo, se retroalimentan unas a otras, produciendo así la imagen de un mundo sumergido de pleno en una crisis civilizatoria.

Al hablar de crisis tampoco se puede evitar aludir al rico entramado semántico sobre el que es posible colocar este concepto y que apareja distintas cargas de significado. Resulta accesible encontrar diversos abordajes que aluden a la crisis como un síntoma de un declive o de una decadencia civilizatoria; al mismo tiempo —y como si de un reverso se tratase— la crisis puede manifestarse no solamente como decadencia, sino como oportunidad de transformación, como portadora de un potencial histórico que permitiría, en cierto sentido, alumbrar nuevos mundos posibles. Este concepto, por tanto, no es únicamente polisémico,

sino que se encuadra en distintos entramados significativos y conceptuales que permiten aprehenderla de formas cualitativamente diversas.

Sin embargo, más allá de centrar esta breve reflexión en una suerte de reflexión conceptual y semántica en torno a la crisis, nos interesa mostrarla como una categoría que ha estado presente a lo largo de diversos diagnósticos históricos, sociales y culturales en los últimos años y, fundamentalmente, señalar su relación con el concepto central de este trabajo, a saber, el concepto de destino. Rastrear y mostrar la multiplicidad de diagnósticos que se han sucedido desde las últimas décadas del siglo pasado hasta nuestros días es una tarea que exigiría un tratamiento exhaustivo y, dados los objetivos concretos de este artículo, limitamos la exposición a una línea muy específica de tratamiento. Para ello, mostramos brevemente las líneas generales en torno a la crisis y a las transformaciones históricas acontecidas desde finales del siglo pasado señaladas por tres autores que, desde formaciones disciplinares distintas, han coincidido en algunas líneas particulares que me interesa destacar.

En primer lugar, quisiera retomar lo planteado por Ulrich Beck en su texto *La sociedad del riesgo* (2006), ya que no sería desatinado concebir que las líneas de reflexión en él presentes constituyen algunos de los primeros indicios en torno a las posibles mutaciones que se han ido desplegando a partir de lo que él denominó “el cambio de la sociedad industrial a una sociedad del riesgo”. El argumento, a grandes rasgos, propone entender las distintas transformaciones estructurales que el paso de una sociedad basada en la asignación de riquezas a una asignación de riesgos ha producido dentro de unas coordenadas geográficas y temporales definidas. De esta forma, partiendo del hecho de que el siglo xx “no ha sido pobre en catástrofes históricas: dos guerras mundiales, Auschwitz, Nagasaki, luego Harrisburg y Bhopal, ahora Chernóbil” (Beck, 2006: 11), este sociólogo alemán propone que, como pocas veces en la historia, la humanidad comenzó a ser consciente de los *riesgos* implícitos en la actividad humana. Esta conciencia del riesgo se entiende de forma cualitativamente diferente a, por ejemplo, la conciencia del peligro: cuando se habla de riesgos es preciso atender a que estos son, en general, el producto de las propias acciones humanas desencadenadas y vueltas contra los propios agentes que las causaron; la diferencia radical se manifiesta en el hecho de que dicho revés sobre los agentes no implica solamente a aquellos quienes participaron activamente en la producción del riesgo, sino a una masa global y mundializada: “los peligros de la “era atómica” y la confesión de una contaminación *peligrosa* equivale a la confesión de la *falta de esperanzas* para regiones, países y continentes enteros” (Beck, 2006: 11). Entre seguir viviendo y el reconocimiento de estos peligros, dice Beck, existe una contradicción que se expresa como un *fatum* (destino).

En este sentido, habría que discernir entonces entre distintas escalas desde las que se pueden enunciar y problematizar los aportes de Beck; esta distinción es meramente analítica y pretende clarificar algunos de los sentidos que se retomarán a lo largo de este trabajo.

Por un lado, se sitúan las transformaciones sociohistóricas a partir de la transición hacia la sociedad del riesgo, marcadas por el incremento y el dominio de la técnica, así como de los avances tecnológicos nunca vistos. La segunda mitad del siglo xx se comprendía, dentro de la reflexión de Beck, como un momento histórico particularmente álgido en torno a la producción de riesgos sociales (siendo, quizás, la cuestión atómica la que marca un punto de inflexión). Por otro lado, la aparición de nuevos riesgos y, con ellos, de las catástrofes históricas descritas por este autor, permiten establecer una conciencia novedosa en torno al propio papel de la técnica, la ciencia y la tecnología; la *reflexividad* es, en ese sentido, un concepto clave que media entre la producción de los riesgos y la conciencia de estos. Es justo en este segundo sentido en el que la cuestión del *fatum* se hace patente; no es que los riesgos materiales se conciban, por sí mismos, dentro de destino riguroso, sino lo que se constituye como este es, precisamente, la situación históricamente particular en la que el conjunto de la sociedad se encuentra. Ahora bien, resulta evidente asegurar que el trabajo de Beck y este *fatum* al que se refería son pensados en condiciones históricas, espaciales y escalares particulares. Sin embargo, más allá de asumir que la vocación profunda de dicha reflexión tiene tintes globalizantes y, en ese sentido, podría ser pertinente pensarla como un decurso generalizado de la sociedad contemporánea, resulta importante señalar las condiciones específicas de lo que denominamos continuamente como crisis histórica y en qué sentido puede hablarse de una crisis generalizada, de época o civilizatoria.

Por su parte, Luis Arizmendi (2009) ha propuesto que la crisis contemporánea —que apenas vislumbrábamos en 2008— constituye “la crisis más compleja, de mayores alcances y riesgos, de la historia moderna” (Arizmendi, 2009: 29). Sin embargo, la especificidad de la crisis descrita por este autor recae en su compleja configuración y entrelazamiento de distintos niveles de problemáticas. En primer lugar, es preciso atender el hecho de que nos encontramos insertos dentro de la *cuarta gran crisis* de la historia económica moderna cuyo punto clave de entendimiento se sitúa en la conjunción de las categorías de *progreso* y *devastación*, de esta forma:

Lo peculiar de la legalidad que el capitalismo le inserta e impone a la modernidad desquiciándola reside, precisamente, en que entrecruza y combina progreso y devastación. Con el capitalismo no puede ser de otro modo, puesto que, por un lado, impulsar la modernización de la técnica le es vital e imprescindible, ya que constituye la plataforma a partir de la cual puede imponer y arrebatar efectivamente una tendencia ascendente de la tasa internacional de explotación de plusvalor a la clase trabajadora; por otro, de un modo auténticamente esquizoide, al llegar a cierto punto, invariablemente esa modernización se le termina convirtiendo, más que en un obstáculo, en una fuerza adversa y contraproducente, que se pone al descubierto al activar la tendencia descendente de la tasa internacional de ganancia. (Arizmendi, 2009: 35)

La forma trágica de esta cuarta gran crisis es evidente: derivado de la *hybris* productiva y explotadora, enmascarada bajo el halo del progreso y la mejora infinita, así como de la dominación y domesticación de la naturaleza, se revierten contra sus propios ejecutores. Transmutadas en fuerzas enajenadas y devastadoras, amenazan con destruir todo a su paso: desde la esfera económica, hasta la propia posibilidad de habitar un mundo relativamente amable. Esta crisis, entonces, no solamente se sustenta en los parámetros económicos y políticos clásicos, sino que, por primera vez, pone de manifiesto los propios límites —excedidos desde hace mucho tiempo— de la propia naturaleza. La relación entre los modos de vida y los mundos posibles para la vida se complejiza y se muestra como un cruce trágico.

La historia de los últimos tres siglos está regida por la tragedia de esta forma ambivalente de modernización. Una vez que las crisis explotan, la destrucción que realizan se convierte en la premisa para una ulterior redinamización de la acumulación capitalista. Pero con ello la tendencia de esta tragedia, lejos de remitirse a la repetición cíclica de las crisis, marcha hacia una creciente exacerbación del entrecruzamiento esquizoide de progreso y devastación. De este modo, al siglo XXI absurdamente lo caracteriza ser el tiempo en el que convive el mayor avance de la técnica planetaria al lado de la mayor contención represiva de posibilidades de su progreso o, peor aún, al lado de los mayores peligros tanto potenciales como efectivos de su canalización a la devastación. (Arizmendi, 2009: 35)

De esta manera, una vez más, la configuración crítica de nuestro presente no puede ser entendida a partir de parámetros temporales de corta duración, sino que es preciso localizarlos en escalas temporales y espaciales de largo aliento; no se trataría de una crisis emergente y novedosa, sino de un producto muy particular y específico de un curso de civilización sustentado en un modo de producción también particular al que, la mayoría de las veces, nos hemos referido como *modernidad*. Quizá, en este mismo sentido, sea pertinente asumir que los albores del siglo XXI no son otra cosa que una punta de lanza o, más precisamente, un momento histórico muy particular en el que la acumulación de distintas crisis ha sobrepasado la capacidad de respuesta y reinserción de estas dentro del modelo civilizatorio establecido.

Aunada a esta cuarta gran crisis de la economía moderna, Arizmendi propone que, en su forma sintomática, se superpone la crisis del capitalismo moderno, al menos en una de sus formas más recientes, aquella que, en término demagógicos, se ha coincidido en llamar “neoliberal” (Arizmendi, 2009: 31). Más allá de entender este modelo como una simple y llana prolongación del liberalismo, es preciso atender su forma *cínica* y *desmesurada*:

Cínica, por contraste con las anteriores pero vinculada a ellas como una configuración más agresiva que la forma liberal y a la vez como antesala de la forma fascista, es aquella configuración que el capitalismo se adjudica a sí mismo cuando, haciendo ofensivamente a un lado al Estado como

contrapeso ante su violencia económica, deja operar sin restricciones al *laissez faire laissez passer* para hacer del mercado la entidad que define los heridos y los muertos. (Arizmendi, 2009: 32)

Este *cinismo histórico* se encarna en, por lo menos, dos problemáticas retratadas por Arizmendi: la crisis alimentaria global y la mundialización de la pobreza. El cinismo de la primera viene dado, precisamente, porque se da en una época en la que, derivado de los avances tecnológicos y de las capacidades económicas del globo, se genera hambre: la postura cínica asume que, mientras algunos poco han de despilfarrar, desperdiciar y desechar, otros tantos —una inmensa mayoría— habrá de ser condenada a padecer una plena insatisfacción alimentaria.

La subordinación del proceso de reproducción alimentario de la sociedad mundial a los centros del mercado alimentario ha requerido la instalación de una parálisis radical pero inocultablemente artificial para múltiples naciones, que ahora desemboca en el tránsito de la vulnerabilidad —esto es la delicada dependencia de la importación de alimentos— a la crisis alimentaria —es decir al férreo bloqueo del acceso a los alimentos y, por tanto, al hambre. (Arizmendi, 2009: 33)

En sintonía con esto, aparece la *mundialización de la pobreza* como una segunda arista determinante en la constelación crítica contemporánea señalada por este autor. El cinismo, en este caso, recae en el curso histórico adoptado a raíz de la cuarta revolución tecnológica. Se trata, en suma, de una versión parecida a la mundialización de la pobreza, pero esta vez extensible a la condición de miseria que permea en grandes partes del globo mientras que, en otras tantas, el despilfarro, el extractivismo y la ganancia desmesurada conforman la ley particular de un modo de vida capitalista. Sin embargo, además de la constitución cínica de este vértice crítico del capitalismo, es posible agregar una *ironía* puramente trágica: la conciencia de que este desarrollo histórico ha clausurado y vencido a otras tantas trayectorias posibles; la idea de que, pudiendo haber impuesto una trayectoria equitativa e igualitaria, el cinismo, la sinrazón y la barbarie desmesurada se han configurado como la forma hegemónica de vivir y habitar en nuestro mundo.

Finalmente, aún queda una última crisis que explorar y que es complementaria con el panorama construido por Arizmendi. La *crisis ecológica* se presenta no sólo como un producto de las dos anteriores, sino como una especie de andamiaje o vínculo de las mismas. Esta es, quizás, la problemática más presente y acuciante no solamente en términos científicos, tecnológicos y políticos, sino también en términos mediáticos e intelectuales. Lo que demuestra la emergencia climática es que los límites naturales de explotación han sido superados desde hace bastante tiempo gracias a la imposición de una forma cínica del capitalismo que conjuga, en su matriz, el progreso y la devastación:

la encrucijada de la crisis ambiental mundializada en curso es sumamente inestable y ambigua porque la tendencia del sobrecalentamiento planetario no conduce al derrumbe ineluctable del capitalismo, pero tampoco es destino que la mundialización capitalista no pueda superarla para garantizar su persistencia histórica. (Arizmendi, 2009: 42)

Dentro de una línea similar de reflexión, se encuentran los trabajos del filósofo italiano Franco Berardi, en específico aquellas planteadas en *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. El argumento, aunque comparte el diagnóstico ciertamente negativo en torno a la época contemporánea, gira en torno a la *disincronía*, a las patologías del tiempo vivido que han sido provocadas por la constante “fragmentación y la aceleración del flujo de infoestimulación, el efecto *multitasking* y la presión competitiva” (Berardi, 2019). Este malestar temporal, continúa Berardi, se concreta en una categoría afectiva particular, a saber: en la impotencia. La sensación de “no poder hacer nada” frente a un mundo que, acelerado, caótico y difuso, se presenta como una suerte de *daimon*² civilizatorio. El poder tecno-informático, en este sentido, aparece como una fuerza que constriñe las capacidades, posibilidades y potencialidades subjetivas, tipificándolas y reduciéndolas a su mera funcionalidad pragmática. Es en este orden de ideas, entonces, que las nociones de *pasado-presente-futuro* se intercalan unas a otras, ya que mientras el presente parece ser determinante en tanto uno de los muchos posibles cursos de acción ha sido el que determinó el proceso histórico mediante el que arribamos a nuestra condición actual, no es menos cierto que en el propio presente germina la potencialidad de distintos futuros que, en suma, se encuentran en disputa. Sin embargo, lo que no permite —en términos de Berardi (2019)— pasar de la posibilidad a la potencia es, precisamente, la sensación aplastante de un sistema informático, técnico, económico y político que parece dejar poco o nulo espacio para la creación, imaginación y proyección de futuros distintos. No se trata, por supuesto, de una idea en torno a la perenne imposibilidad de la acción, sino un llamado sucinto al reconocimiento de que, bajo las condiciones actuales, es preciso replantear los mecanismos y modos de acción que nos han de permitir solventar la situación presente y lanzarnos, de cierta forma, hacia la construcción de un futuro novedoso.

Los avatares del “destino”

Frente a la configuración crítica anteriormente descrita, parece preciso asumir que nos encontramos en una situación histórica particularmente movilizadora. El futuro —como

² La noción de *daimón* es, también ella, polisémica. Para fines de esta reflexión, he optado por asumirlo en la variante que remite al pensamiento griego antiguo a saber: como una suerte de entidad o “poder” que guía o conduce inexorablemente a los personajes hacia ciertos desenlaces.

problema y urgencia— se encuentra constantemente en disputa político-cultural; sin embargo, más allá de una entrega a la reflexión sobre lo que aún no acontece, resulta importante centrar la atención en la comprensión de nuestro propio presente. Para ello, quisiera proponer atender el devenir y los avatares que ha adquirido, históricamente, una categoría en particular: el *destino*. Este concepto, como tantos otros que solemos utilizar en una jerga cotidiana e incluso en lenguaje técnico y especializado, comporta una larguísima historia. Desde el pensamiento griego, pasando por su reconfiguración latina, el pensamiento escolástico, la ilustración, el idealismo, el romanticismo alemán y hasta la época moderna, el destino ha aparecido como una fuente insondable de reflexiones que provienen desde distintos nichos disciplinares. En su *Diccionario de Filosofía*, Niccola Abbagnano dice que el destino es, en una de sus acepciones: la acción necesaria que el orden del mundo ejerce sobre cada ser particular del mundo mismo (Abbagnano, 1993: 309). Desde una concepción más tradicional, el concepto de destino parece aludir a dos significados más o menos compartidos: 1) la *necesidad*, casi siempre desconocida y por lo tanto “ciega”, que domina a un ser particular en el orden del mundo en cuanto forma parte del *orden total* y 2) la adaptación perfecta de un ser a su puesto, lugar o función particular en el mundo como un engranaje de ese orden total.

Como tal, se insiste en que la noción de destino ha sido aceptada y configurada como objeto de reflexión para todas aquellas filosofías que contemplan la noción de *orden*. Hacer un recuento particular de todas y cada una de ellas excedería y desviaría los objetivos principales de este artículo, sin embargo, es pertinente señalar algunos de los hitos filosóficos y reflexivos que han marcado el entendimiento de dicha noción al paso de los siglos.

En la filosofía estoica, por ejemplo, el destino es una noción dominante, pensadores como Crisipo, Posidonio, Zenón o Boeto lo reconocieron como *la causa necesaria* de todo (Abbagnano, 1993) o, en otros términos, la “razón” que dirige el mundo —muy parecido, entonces, a la noción de *providencia* presente en el pensamiento griego. Plotino (2005), matizando esta cuestión, habría de señalar que solamente el alma es capaz de sustraerse al destino, en tanto ella es guiada por la “razón pura e impasible”, adquiriendo por sí misma —y no desde el exterior— el principio de la propia *acción*. Boecio, quien se encargó de transmitir dicha noción hacia la escolástica latina, distingue analíticamente entre la noción de destino y la de providencia, asumiendo que el primero es el orden desplegado en el tiempo, mientras que la segunda ha de ser el orden del mundo visto por la inteligencia divina (Boecio, 2020); ahora el *libre albedrío* humano y no el alma, ha de ser el único elemento capaz de confrontarse contra el orden impuesto por el destino, solución que habrá de ser retomada, después, por Santo Tomás e, incluso, por Leibniz en su *Teodicea*.

Por otro lado, la filosofía del romanticismo alemán retomó la problemática del destino confrontado con el drama de la libertad, con la búsqueda insaciable por la transgresión de un orden a través del impulso del sujeto absoluto. Siguiendo a Abbagnano (1993), el des-

tino, en esta perspectiva, es la misma *necesidad racional* del mundo, pero en cuanto se ignora a sí misma y, por lo tanto, es “ciega”. Es en este momento particular en el que el concepto de destino parece ser demasiado fantástico —e incluso religioso—, para describir las necesidades puramente racionales del mundo, ya sea en su interpretación dialéctica o como un determinismo causal. De esta forma, la noción de destino fue abandonada y sustituida por términos que expresaban la naturaleza objetiva, causal, mecánica y desconocida de la necesidad del mundo: necesidad, dialéctica, causalidad, determinismo o, en una jerga más científica, “las leyes eternas e inmutables de la naturaleza”.

No será hasta entrado el siglo xx que la palabra destino retomará, en las obras de Nietzsche y del germen del existencialismo alemán, un lugar importante en el pensamiento filosófico. En este caso, sin embargo, la noción habría de matizarse y expresar la aceptación de la necesidad; en suma, el *amor fati* nietzscheano. El argumento filosófico es, francamente, intrincado, ya que, aunado a la noción conocida del *eterno retorno*, se propone una necesidad de reafirmación del orden cósmico, una aceptación de la eterna repetición, una conciencia —o, mejor dicho, un *amor*— al propio orden de las cosas que vuelve sobre sí mismo una y otra vez. Sin embargo, en este caso, el ser humano debe hacer algo más, debe aceptar este pensamiento y comprometerse, en términos nietzscheanos, en el *anillo de los anillos*:

Es necesario hacer el voto del retorno de sí mismo con el anillo de la eterna bendición de sí y de la eterna afirmación de sí; es necesario tomar la voluntad de querer detrás de uno todo lo que ha acaecido y de querer en adelante todo lo que acaecerá. (Nietzsche, 1985: 385)

Consecuente a dichas reflexiones, Heidegger propuso un concepto de *destino* visto ya no como una fuerza ciega y aplastante sobre el ser humano, sino como una “elección” de volver sobre sí mismo, una *reiteración*, que encuentra en la propia tradición el modo de las posibilidades del “ser-ahí” pasado (Heidegger, 2012). Se trata, en efecto, de la resolución por la cual el ser se establece a partir de lo ya acontecido que, aun siendo determinante, se toma conscientemente y abre las posibilidades de la existencia presente. El destino, en esta vertiente, se presenta sumariamente como la aceptación de la identidad con el pasado y, al mismo tiempo, como ha sido señalado por Jaspers —aunque atendiendo a la situación particular del hombre en el mundo—, el reconocimiento de la *necesidad* emparejada con la situación histórico-biográfica de cada cual (Abbagnano, 1993: 311).

Este breve repaso histórico podría ser resumido de la siguiente manera: 1) en la larga tradición filosófica que puede ser rastreada desde la épica homérica y que atraviesa la poesía trágica culminando en la filosofía estoica, el destino es una fuerza que obra sobre el hombre en particular y lo determina; además, 2) este ser particular es incapaz de conocer íntimamente los “designios del destino”, del orden total que acontece ni de la fuerza histórica que se le impone: el destino, en ese sentido, obra como una “fuerza ciega”.

Ahora bien, desde la tradición contemporánea en la que puede ser incluido el pensamiento del romanticismo alemán, la Ilustración y las filosofías acaecidas a inicios del siglo pasado, ambas características han sido, si no eliminadas, matizadas. En este sentido: 1) la determinación ejercida sobre el hombre particular no es la de un orden divino, cósmico e ininteligible, sino la de una situación particular de la existencia: la *reiteración* y 2) el destino deja de aparecer como una fuerza ciega e incognoscible, sino que se expresa a través del *amor fati* nietzscheano: la aceptación de la propia situación histórica determinada por la tradición, “la consciencia del influjo del pasado sobre el presente que no lo sobredetermina, sino que abre las posibilidades de existencia misma: es la aceptación de la necesidad misma” (Abbagnano, 1993: 311).

La noción de *destino* ha recorrido un largo camino y, en efecto, este pequeño panorama permite comprender que dicho concepto, más que hacer referencia a un tiempo *por-venir* —tal y como se le ha entendido de manera contemporánea en distintos discursos mediáticos— apunta a una condición siempre presente y determinada del ser humano. El destino, entonces, no apunta hacia un lugar “al que se llegará”, sino a una situación de determinación y aprisionamiento ya pasada y presente que ha de determinar, bajo circunstancias particulares, el propio futuro. La temporalidad de este concepto abarca las múltiples iteraciones del propio tiempo: el pasado, el presente y el futuro. De esta forma, la pregunta que debería guiar nuestro trabajo no es la de la aprehensión del destino, ni la de su evitación, sino la de la confrontación. Es preciso abordar las formas en las que, de una manera u otra, es posible anteponerse al destino o, en otras palabras, luchar contra nuestra propia situación presente.

Héroes, santos y aprendices de brujo: tres variantes ante el destino

El destino, como concepto y como problema, se entretiene a lo largo de la historia con otros tantos conflictos, categorías e ideas que, suelen aparecer como complementarios a dicho concepto, pero en la mayoría de los casos, se contraponen: la libertad, el libre albedrío, la deliberación y acción humana, aparecen como elementos esenciales para una reflexión sobre la noción que aquí nos atañe. Sin embargo, en el decurso de la historia del pensamiento, existe una serie de elementos, provenientes en su mayoría de la tragedia como forma literaria y del pensamiento trágico como matriz de reflexión propiamente moderna, que pueden permitir establecer ciertos parámetros y líneas directrices que no solamente posibilitan construir un concepto de *destino*, sino que, en rigor, facilitan entrever algunas de las posibles salidas, afrentas y gestas que se han retratado y que, en épocas como la que atravesamos, podrían convenir como material de reflexión preteórico que abone a la construcción de una ciencia social susceptible a los elementos trágicos del mundo contemporáneo.

Para fines de este artículo, se ha reducido el campo problemático a tres variantes que atienden lo que Karl Jaspers ha señalado como *tres momentos de ruptura en la tradición de la tragedia y el pensar trágico* (Jaspers, 1960): las primeras dos remiten necesariamente al terreno de lo literario y lo poético; la tercera, en cambio, suma elementos y análisis propiamente sociológicos e incluso políticos, aunque no se desapega de lo artístico de las dos anteriores.

En este sentido, este breve mapeo atraviesa, primero, por la figura de los *héroes* en la tragedia clásica y los problemas sociales, biográficos y culturales que la misma tragedia relata al colocar a sus héroes frente al drama, la lucha y la gesta contra el destino. La segunda variante remite al espacio del barroco y a dos representantes particulares del género trágico en dicha época: los *santos*, que fueron representados en las obras de Shakespeare y de Calderón de la Barca como aquellos personajes cuyos mundos vitales y cuyas coordenadas de valores no coincidían, necesariamente, con la matriz civilizatoria a la que se enfrentaban, misma que, en ciertos casos, resultaba putrefacta, desmesurada e insoportable. El *santo*, en ese sentido, se enfrenta a la inconmensurabilidad de significados y a decisiones trágicas que terminan inevitablemente con el hado de la fatalidad.

La tercera y última variante que se describe es rastreada inicialmente en el dominio de la literatura y la poesía —autores como Baudelaire, Dostoievski, Mary Shelley o Joyce, pueden ser considerados como precursores de dicha variante—, sin embargo, excede dicho campo; además, es posible encontrarla en el panteón de la propia sociología. El *aprendiz de brujo* es aquel personaje que, habiendo desencadenado procesos y mecanismos que aparentemente controlaba, termina por ser arrastrado y devorado por los mismos. Dicha idea se encuentra de manera muy explícita en el trabajo de Norbert Elias *El proceso de la civilización* y, a la vez y de forma menos explícita aunque más cruel, en las reflexiones de Georg Simmel en torno a la *Tragedia de la cultura*; este último hace énfasis en el hecho de que el signo distintivo de la época moderna no es otro que el de ser arrastrados, corroidos y aplastados por nuestras propias creaciones.

El héroe: la tragedia griega

De manera sucinta y acudiendo a algunos ejemplos, insistimos en que dentro de la primera variante propuesta (la del *héroe*, correspondiente a la tragedia clásica y al pensamiento griego en general) se plantea una concepción de destino como una fuerza externa a los seres humanos y, muchas veces, impuesta por dioses, aún más, por las fuerzas incontrolables del tiempo: las *Moiras*. De cualquier forma, dicho destino logra ser adivinado, intuido o barruntado a través de diversos medios. La adivinación, en este sentido, se muestra como un conocimiento preclaro en torno a lo que el futuro podía deparar; la figura del adivino Tiresias tanto en las obras épicas de Homero y, sobre todo, su constante aparición en el campo trágico da cuenta del importante papel que esta forma de conocimiento jugaba de cara a la aprehensión de un tiempo porvenir. Sin embargo, al mismo tiempo que es posible observar

el desarrollo del conflicto trágico sobre las profecías y consejos de Tiresias, dicho conflicto, como heraldo del futuro, es maltratado, rebajado y humillado por los propios héroes; ya sea en *Edipo Rey* como víctima de la cólera y la desmesura del propio protagonista, ya sea en *Antígona* donde sufre las humillaciones del tirano Creonte y el desinterés de aquella, ya sea en *Las Bacantes* cuando, defendiendo a Dionisio y a su culto se enfrenta a las decisiones malogradas del propio Penteo (Eurípides, 1982).

Desde esta interpretación, Tiresias encarna el futuro advertido al que, sin embargo, se le rehúye o niega en virtud de la cólera, la soberbia, la falta de virtud o el ensimismamiento. La lección trágica de estas obras resulta ser que, precisamente, esta ceguera y sordera frente al futuro ya advertido no puede traer otra cosa que la ruina personal, colectiva y social.

Edipo, una vez que ha llevado a cabo el proceso de desvelamiento a través del cual se da cuenta que, en efecto, la causa del *miasma* que azota a la ciudad de Tebas es él mismo que ha asesinado a su padre y desposado a su madre ha de exiliarse y, si alguna vez fue ciego simbólicamente ante las advertencias del viejo adivino, lleva a cabo su ceguera física extirpándose los ojos; Antígona decide tomar su vida con sus propias manos mientras que Tiresias advierte otra vez a Creonte que Polinices debe ser enterrado a la brevedad o, de lo contrario, los dioses desatarán su cólera sobre Tebas, el tirano no hará caso hasta que ya sea *demasiado tarde* (Sófocles, 2000a). Su hijo, Hemón, decide seguir a Antígona y darse muerte él también a la que se ha de sumar, ya en el final de la obra, el suicidio de Eurídice. La cólera, el seguimiento a las rígidas leyes civiles y estatales, la *hybris* del tirano y, sobre todo, el desprecio al viejo adivino —todas ellas acciones del propio Creonte— le han terminado por arrebatar todo.

La soberbia, la “ignorancia de la ignorancia”, la desmesura, el apego a las leyes intransigentes del orden social se muestran como los elementos conflictivos dentro de esta primera variante del destino. La forma en la que los héroes y heroínas de las tragedias griegas se sobreponen al azote brutal del destino consiste, a grandes rasgos, en el desenmascaramiento del hecho de que sus propias acciones, su carácter y sus modos de concebir el mundo —en suma, ellos mismos—, han sido los causantes del fatal desenlace. La dinámica es, cuanto menos, curiosa: habiendo advertido de forma preclara el futuro a través del arte de la adivinación, dichos personajes parecen negarlo y, lanzados hacia la creatividad y destrucción de su propia acción, terminan por construir lo que ahora conocemos como *ironía trágica*: el inevitable cumplimiento del futuro ya advertido aun habiendo hecho todo lo posible para evitarlo.

El santo: Shakespeare y Calderón de la Barca

La segunda variante que se abordará y cuya figura central es la del *santo* encuentra su apogeo cronológico entre los siglos XVI y XVII y, a pesar de que el campo de obras trágicas es relativamente amplio en este periodo, se presentarán sucintamente algunos elementos de

dos dramaturgos que, a nuestra consideración, expresan de manera sobresaliente las transformaciones del elemento trágico en esta época, me refiero a las obras de Shakespeare y Calderón de la Barca.

Es de sobra conocido que, dentro de la historia del género trágico, Shakespeare es considerado como uno de los primeros autores que recuperó las enseñanzas y mediaciones del género trágico desde su apogeo en la Grecia clásica. A través de obras como *Hamlet*, *El Rey Lear*, *Macbeth* u *Otelo*, este dramaturgo insiste en los irremediables conflictos que atraviesan a la condición humana. Sin embargo, existen grandes diferencias en la forma en la que se plantea el conflicto y, sobre todo, en la que se reflexiona en torno al problema del destino. Si, como se ha intentado mostrar en este artículo, en la tragedia clásica el destino aparecía como una fuerza opresora que podía ser conocida a través del arte de la adivinación, en las tragedias construidas por Shakespeare, este designio se transmuta y se convierte en *fuerzas concretas* que oprimen a los personajes de las obras. Por “concreto” no solamente se entienden las realidades materiales, sino también los mundos de valores, las jerarquías sociales de dicha época retratada en las obras y, en suma, el ordenamiento social del que formaban parte.

De esta forma, por ejemplo, los conflictos que emergen en las tragedias de Shakespeare tienen que ver más con los destinos familiares, con los encadenamientos sociales y con el ordenamiento del mundo cultural que con los designios fastuosos de entidades externas; no se reduce a la muerte o al sufrimiento, sino que implica una visión del mundo donde el bien y el mal se entrelazan, donde la razón y la locura se confunden, y donde el destino y la libertad se disputan el control de las vidas humanas. Indudablemente, Shakespeare recupera tópicos ya presentes en las tragedias antiguas: Hamlet busca asesinar a su tío Claudius, mismo que asesinó a su padre y se casó con su madre (Shakespeare, 2020); Otelo, por su parte, sucumbe a las manipulaciones de Yago y termina asesinando a su esposa (Shakespeare, 2001); el Rey Lear no es sino una víctima del mal juicio al intentar dejar el futuro del reino en alguna de sus tres hijas (Shakespeare, 1994); Macbeth —quizá la obra con más contenido “sobrenatural” de las escritas por el inglés— retrata los peligros de la ambición desmedida y la traición (Shakespeare, 2015). Sin embargo, a diferencia de la forma de encarar y de los desenlaces que mostraba la tragedia antigua, en estas obras podemos observar que el conflicto central se encuentra matizado, fundamentalmente, por la pugna de valores que aparecen en un mundo en el que ya no hay cabida para ellos: Lear y su honorabilidad no tienen lugar frente a la traición de Macbeth, el derecho de Hamlet pierde frente a la voracidad de Claudius; Otelo se muestra incapaz de soportar el peso de un mundo injusto y, presa de la manipulación y la locura, termina por convertirse en un asesino. Todos estos personajes son un vivo retrato de la imposibilidad de habitar un mundo cuyos valores primigenios han sido o borrados o llevados hasta el ridículo. Lo trágico de estos personajes es su propio *anacronismo*, la incapacidad de establecer una relación con su propio universo cultural y civilizatorio.

Muchos de estos planteamientos seguirán apareciendo a lo largo de las obras trágicas presentes en dicha época y serán refinados por autores como Pedro Calderón de la Barca, el gran poeta del Siglo de Oro español. Las obras trágicas de este dramaturgo insisten en los tópicos ya conocidos de la tragedia: la traición, el honor, el amor, la libertad y la religión. Sin embargo, una vez más, es la forma en la que los personajes afrontan y resuelven los conflictos en torno al destino lo que verdaderamente importa en esta reflexión. Dichos conflictos son profundamente existenciales, ya que ponen en juego no sólo la vida física del personaje, sino su vida social, su propia identidad y su universo de valores. En *La vida es sueño* (De la Barca, 2000), Segismundo se enfrenta a la decisión —terrible por ambos lados— de aceptar su condición de príncipe encarcelado o la de rebelarse contra su padre, que encarna, de cierta forma, el destino al que debe salir al paso; en *El médico de su honra* (De la Barca, 2021), Don Gutierre se debate entre el perdón hacia su esposa inocente o asesinarla para preservar su honor; Pedro Crespo, en *El alcalde de Zalamea* (De la Barca, 2008), debe decidir si él mismo juzgará a su hijo o lo dejará en manos de la justicia militar. Estas situaciones trágicas ponen de manifiesto la fragilidad y la grandeza del ser humano, que se debate entre el deber y el deseo, entre la razón y la pasión, entre la ley y la naturaleza. Calderón muestra así la complejidad y la contradicción de la condición humana, que aspira a una felicidad que se le escapa o se le niega. La única salida posible a estos conflictos la ofrece Calderón a través de la esperanza y el consuelo en sus variantes cristianas; sin embargo, como se verá más adelante, los *deus ex machina* que hacen desaparecer los nudos trágicos pertenecen al terreno de la fantasía literaria.

El aprendiz de brujo: destino como acción sin control posible

La tercera y última variante que hemos comentado se puede localizar a finales del siglo XIX, y con un especial desarrollo en el siglo XX. Lo trágico, en esta época, ha abandonado el escenario del teatro y se presenta como una especie de pensamiento, de estímulo en distintas disciplinas y reflexiones. Heredero del impulso romántico, de la disputa con la Ilustración, del *Weltschmerz* alemán, lo trágico-moderno ha de inundar a una multiplicidad de escritores y de pensadores que denunciarán, con mayor o menos matiz, las atrocidades de un mundo subyugado a la razón técnica, abandonado por los dioses y las brujas de la Grecia clásica y el Barroco, un mundo mecanizado, frío, árido. Si, por ejemplo, en las tragedias de Shakespeare y Calderón de la Barca nos enfrentábamos a las disputas en torno a distintos órdenes de sentido y a distintos universos de valores, en la época moderna de la tragedia nos enfrentamos directamente a la ausencia de sentido y a la búsqueda infinita e implacable del ser humano por reestablecerlo. Se trata, en efecto, de personajes como el *jugador* de Dostoievski, las *almas muertas* de Gogol o del Prometeo moderno que es el *Frankenstein* de Mary Shelley. En estos universos literarios, las tramas trágicas no presentan conflictos entre órdenes previamente establecidos y en disputa, sino que van un paso más allá, gra-

vitan en torno al aparente vaciamiento del sentido del mundo, de sus significados y de sus encantamientos. Los personajes, ingrátidos y muchas veces absortos en la realidad de la máquina estatal, burocrática y económica que los arrastra, se muestran incapaces de generar un sentido último que valide, en suma, los sacrificios, las gestas y las disputas. La *nada* aparecerá como el demiurgo típicamente modernista que habita en el panteón abandonado de las deidades, los oráculos y las potencias místicas.

De alguna manera, es este sentimiento de época retratado en la literatura el que alimentó diversas reflexiones trágicas en el dominio de la filosofía, la política o la propia sociología. Dentro de estas líneas de reflexión destaca, por ejemplo, la elaborada por Georg Simmel (2016) en su conocido trabajo sobre la tragedia de la cultura. Realizar un análisis pormenorizado de dicha obra excedería, por mucho, los propósitos de este trabajo, de tal suerte que nos limitaremos a ofrecer un planteamiento bastante sintético y generalizado.

La idea central puede ser resumida de la siguiente manera: el desarrollo cultural, producto de la fuerza creadora del ser humano, ha terminado por emanciparse de él bajo la forma de distintos productos culturales volviéndose en su contra. La tragedia, en este caso, supone la escisión completa del espíritu subjetivo y el espíritu objetivo; se trata de la incapacidad manifiesta de encontrar la misma potencialidad volcada en la materialidad cultural una vez que esta ha sido arrojada al mundo. Sin embargo, más allá de esta simple escisión, Simmel dará un paso decisivo, ya que asegura que son estas mismas fuerzas subjetivas supeditadas al imperio de lo material las que han comenzado a mermar y destruir el propio espíritu humano:

diferenciándolo de lo triste o perturbador, calificamos de trágica fatalidad el hecho de que las fuerzas que se encaminan a la destrucción de un ser nazcan de las capas más profunda de este mismo ser; con su aniquilamiento culmina un destino inicialmente implicado en él, destino que no es sino el desarrollo lógico de aquella estructura con la que el ser ha construido su propia positividad. (Simmel, 2016: 230)

La propuesta simmeliana coincide con la cuestión anteriormente establecida en torno al destino que nos ha interesado resaltar: la forma en la que este se presenta como una fuerza interna al propio proceso de desarrollo. El destino no es, insisto, una forma en la que se presenta el tiempo por venir, sino que se inscribe en una temporalidad que conjuga el pasado, el presente y el futuro en tanto proceso que se está dando y que, por eso mismo es, en términos de Simmel, el desarrollo lógico de las fuerzas inmanentes de ese mismo ser cuya culminación es, entre algunas otras, su propia aniquilación.

Podemos sumar a lo anterior una serie de breves reflexiones que emanan, también, del ámbito sociológico y que, en sintonía con la inspiración simmeliana, convocan a reflexionar en torno a la constitución de nuestro tiempo histórico, del desarrollo de nuestra civiliza-

ción, como si se tratase de un destino *desplegándose*. A lo largo de su obra, Norbert Elias se interesó por destacar de manera profunda las relaciones y necesidades mutuas que existen entre la sociología y la historia, muestra de ello es la conocida obra intitulada *El proceso de la civilización* (2016), en la que Elias se dedica, en términos sucintos, a desentrañar los múltiples desarrollos y matices históricos que han acontecido en el desarrollo de la civilización. En dicha propuesta existen una serie de elementos que es preciso rescatar. Tal y como ha sido señalado por Ramón Ramos, el interés de Elias se centra en el problema de la temporalidad y el desarrollo de la historicidad entendida como desarrollo civilizatorio (Ramos, 2018: 441). Este último es entendido, según se puede averiguar acudiendo a las obras de Elias, “como una sucesión impersonal y en buena parte autorregulada de sucesos orientados en una dirección” o “un proceso [...] simultáneamente ordenado y estructurado e involuntario y no planeado” (Elias, 1982: 179). Dicho de otra manera y en jerga poética se diría que se trata de un proceso “nacido de planes, pero no planeado/movido por fines, pero sin un fin” (Elias, 1990: 84). Finalmente, como ha propuesto Ramón Ramos:

Desde un punto de vista global, la civilización es un producto del desarrollo histórico que se materializa en cambios profundos en el entramado de las coacciones humanas (paso de la heterocoacción a la autocoacción) y cuyas causas últimas radican en un triple proceso de incremento de la diferenciación, la división funcional y la interdependencia. (Ramos, 2018: 444)

Este proceso de larga duración, cuyas causas ya no son ciegas, sino que se fundamentan en una matriz profundamente moderna —la diferenciación, la funcionalidad y la interdependencia— aparece como el motivo fundamental de la reflexión eliasiana. A pesar de todo ello, conforme se leerá en otras tantas de sus obras, este proceso no está, en ninguna circunstancia, exento de desvíos, desvaríos y fracasos. Incluso, en términos simmelianos, sería posible argumentar que este mismo proceso puede encerrar en sí mismo la potencialidad de su anulación y liquidación. Este problema se tipifica a través de la figura que nombra, precisamente, a esta última variante: el *aprendiz de brujo*. Elias propone, de manera general que “los seres humanos se enfrentan una y otra vez con el resultado de sus propias acciones como lo estaba el *aprendiz de brujo ante los espíritus que evocó y que, una vez conjurados, escaparon a su control*: contemplan con asombro los giros y desarrollos de la corriente histórica de la que ellos mismos forman parte, sin poder controlarla” (Elias, 1990: 83, citado en Ramos, 2018: 447).

Una vez más el destino aparece bajo la forma de cursos de acción, de desarrollos históricos desencadenados por la acción humana que, en un determinado momento, parecen adquirir vida propia y adquieren, por decirlo de alguna manera, una lógica inmanente. Aunque Elias no asume fervientemente este proceso como plenamente trágico, tal y como sí lo hace Simmel, su reflexión parece ofrecer una oportunidad de lectura de la historia

humana desde el ángulo del aprendiz de brujo, una lectura según la cual, habiendo desatado las potencias del espíritu humano al mundo, han terminado por independizarse y, en fin, han escapado al control de aquellos que las construyeron llegando, incluso, a volverse contra ellos mismos. Esta forma de entender el desarrollo de la historia, tal y como ha sido señalado por Ramon Ramos (2018) está signada por la *ironía*. Como narrativa tipificadora, permite observar el decurso de la historia como un proceso inherente a la acción humana a la vez que emancipado de ella y, en ciertos casos, vuelto contra sus creadores. Sin embargo, esto no debe entenderse como un destino final de la historia, sino simple y sencillamente como un punto de partida, como un instrumento meramente analítico.

Si bien es preciso reconocer que la ironía puede aparecer, inclusive en su variante más trágica, esto se deberá únicamente “en el caso de que los hombres, atenazados por el temor y las emociones, se nieguen a aprender de esa *magistra vitae* y no procedan a controlar racionalmente las fuerzas que, de forma no intencional, han puesto en marcha” (Ramos, 2018: 448). Quizá este último argumento necesite un poco más de exploración, pues la potencia trágica que encierra es, cuanto menos, indudable. Sin embargo, con el único propósito de cercar, hasta aquí, la reflexión en torno a las tres variantes ante el destino que abordamos, es preciso rescatar el hecho de que en el pensamiento de Elias —al igual que en el de muchos de sus intérpretes y exégetas— este breve hilo reflexivo se mantiene esperanzado: sólo a través de la ilustración sociológica el aprendiz de brujo será capaz de evitar la tragedia y desenmascarar la trama de mecanismos que lo aprisionan. Sólo así será capaz de “cabalgar la tormenta” de angustia y sin sentido que parecen arrastrarlo.

A manera de conclusión

Decir que nos encontramos en una época marcada por la crisis resulta, hoy en día, una obviedad por varias razones: en primer lugar porque, atendiendo al flujo constante de los acontecimientos que se suscitan a lo largo y ancho del globo, es imposible no contemplar los desvaríos, las causas perdidas y, en todo caso, las catástrofes que se acumulan y se suman componiendo un panorama difícil de aprender; en segundo lugar, porque estas crisis no son, como se ha intentado mostrar, elementos exógenos al desarrollo histórico-civilizatorio al que acudimos desde mediados del siglo XVIII, es decir, la modernidad no puede ser otra cosa que crisis. De ahí que el signo y la seña de nuestro tiempo sea el carácter de *destino* que envuelve a este paradigma moderno y sobre el que se ha reflexionado a lo largo de estas páginas: un destino cuya temporalidad es, fundamentalmente, la de un pasado que ha sido determinado por los cursos históricos y de acción pasados. No se trata, en ese sentido, de un lugar al que en algún momento se llegará, sino una situación ya presente que debe ser atendida. A contrasentido de los discursos que llaman a posponer el apocalipsis, es ne-

cesario y urgente confrontar el horror y la catástrofe que nos convoca, aunque esta muchas veces se encuentre tiznada bajo la idea del optimismo y la posibilidad perenne del progreso técnico, racional y científico, mismo que, como se ha mostrado a partir de diversas reflexiones socioambientales, ha sido el causante de la situación actual.

Esta propuesta del rastreo general de la noción de destino a lo largo de la historia muestra, en principio, cuál es el desarrollo semántico que lo ha configurado a lo largo de su progresión. No se trata de una historia del concepto en el sentido más puro, sino de un plano que permite situar distintos momentos, reflexiones e ideas en los que ha jugado un papel importante. El drama entre libertad y destino, entre el libre albedrío y la determinación del ser humano o entre lo necesario y lo contingente, tienen un rol central en dichas reflexiones. Más allá de limitarnos a relegar dichas problemáticas al terreno de lo meramente filosófico, es importante asumir que hoy en día es fundamental disputar las condiciones sociales, económicas, materiales, culturales y políticas que permean en nuestras vidas. Ante ello, las crisis y catástrofes de dimensiones civilizatorias que emergen en el horizonte —climática, social, política, etc.— no deben ser relegadas en un ánimo de optimismo pusilánime, ni encerrarnos en una suerte de pesimismo impotente. El ámbito de lo trágico muestra que hay que afrontar nuestro propio destino con la conciencia de que, al mismo tiempo que somos configurados por él, nos encontramos en una *crisis* particular que permite abrir las posibilidades de construcción de un futuro novedoso. En este sentido, es preciso no olvidar que, antes que un escenario de rigidez e impotencia absoluta, la noción de destino convoca, al mismo tiempo, a la *gesta* que, como ha señalado Luis Sáez (2021) atañe a dos significados: en primer lugar, el de lucha y combate frente al propio destino y, en segundo lugar, el de alumbramiento.

El género de la tragedia —ya como forma poética o como forma de mirar el mundo— ha problematizado de manera sustantiva la cuestión del destino y pone de manifiesto que, la mayoría de las veces, las condiciones que acosan a los héroes de los dramas no se sitúan en aquello que “está por llegar”, sino en la situación presente que los determina y, hasta cierto punto, los constituye. En este sentido, la noción de destino, así como las formas en la que es posible anteponerse ante él, atraviesan muchas de las obras trágicas: desde aquellas legadas por la tríada trágica de Esquilo, Sófocles y Eurípides, hasta el desarrollo moderno de las mismas a partir de la recuperación de dichos elementos por el romanticismo alemán. Es por eso mismo que, asumiendo que el material literario puede ser un valioso material preteórico susceptible de ser analizado y tipificado en el conocimiento sociológico, se propuso recuperar tres variantes —o modos— de acción frente al destino: *el héroe*, *el santo* y *el aprendiz de brujo*. Cada uno responde a la problemática frente a las condiciones de determinación que encierran a los personajes de cada obra y, al mismo tiempo, suponen un panorama histórico, cultural, religioso y social de la época en la que se escriben. En ese sentido, cada uno de estos modelos no debe ser pensado como una mera sucesión crono-

lógica en la que cada uno supera al anterior, sino como formas particulares de comprender el drama de la libertad humana frente a la opresión que la constituye. La pregunta que nos planteamos a partir de ahora, entonces, resulta relativamente clara: habiendo asumido que la configuración crítica de nuestra época puede leerse bajo el signo del destino, ¿qué nuevas formas de acción, de creación y de lucha podrían gestarse para anteponernos a ello? Finalmente, podemos pensar de qué forma seríamos capaces de cabalgar la tormenta que parece arrastrarnos hacia un abismo que no ha de situarse en un futuro que está próximo, sino que debe ser asumido como la situación presente en la que nos encontramos.

Sobre el autor

GUSTAVO SERRANO PADILLA es candidato a doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Es miembro del Seminario Universitario de Estudios sobre el Tiempo Social y del Grupo de Trabajo CLACSO Estudios del tiempo y las temporalidades. Sus intereses de investigación son tiempo social, teoría sociológica, sociología y tragedia. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: (con Angel Magos Pérez) *Psicologías Sociales Emergentes* (2022) Itaca; “Riesgo, esperanza y responsabilidad: una aproximación al tiempo por venir” (2023) *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales* (34).

Referencias bibliográficas

- Abbagnano, Nicola (1993) *Diccionario de Filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Aristóteles (2018) *Poética*. Gredos.
- Arizmendi, Luis (2009) “La especificidad histórica de la crisis mundial contemporánea” *Mundo Siglo XXI* (17): 29-44.
- Beck, Ulrich (2006) *La sociedad del riesgo*. Paidós.
- Berardi, Franco (2019) *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Caja Negra.
- Boecio (2020) *Consuelo de la filosofía*. Acantilado.
- De la Barca, Pedro (2000) *La vida es sueño*. Cátedra.
- De la Barca, Pedro (2008) *El alcalde de Zalamea*. Cátedra.
- De la Barca, Pedro (2021) *El médico de su honra*. Cátedra.
- Elias, Norbert (1982) *Sociología fundamental*. Gedisa.
- Elias, Norbert (1990) *La sociedad de los individuos*. Península.
- Elias, Norbert (2016) *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.
- Eurípides (1982) *Las Bacantes*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Heidegger (2012) *Ser y tiempo*. Trotta.
- Jaspers, Karl (1960) *Esencia y formas de lo trágico*. Editorial SUR.
- Kerényi, Karl (2021) *Los dioses de los griegos*. Atalanta.
- Nietzsche, Friedrich (1985) *La voluntad de poder*. Edaf.
- Plotino (2005) *Enéadas*. Losada.
- Ramos, Ramón (2018) “Del aprendiz de brujo a la escalada reflexiva” en *Tragedia y Sociología*. Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 423-450.
- Sáez, Luis (2021) *Tierra y destino*. Herder.

- Shakespeare, William (1994) *El Rey Lear*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Shakespeare, William (2001) *La tragedia de Otelo, el moro de Venecia*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Shakespeare, William (2015) *La tragedia de Macbeth*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Shakespeare, William (2020) *Hamlet, príncipe de Dinamarca*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Simmel, Georg (2016) “Concepto y tragedia de la cultura” en *Diagnóstico de la tragedia de la cultura moderna*. Espuela de Plata.
- Sófocles (2000a) *Antígona*. Cátedra.
- Sófocles (2000b) *Edipo Rey*. Cátedra.