

Azar, carácter y destino

Víctor GRANADO ALMENA
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 12/05/2010

Aceptado: 16/09/2010

Resumen

El proceso de racionalización del mundo llevado a cabo por la modernidad nos ha dejado ante una vasta extensión de tierra baldía que nos lleva a preguntarnos por el sentido de la realidad. Ante esa exigencia de sentido se impone *la libertad como destino*, tal y como nos muestra Yolanda Ruano de la Fuente. Al hilo de su reflexión sobre Weber y sobre la Modernidad presentaré el modo en que sentido y libertad, deber y tragedia, carácter y destino, se entrelazan en el intento de recomponer el mundo como un lugar con sentido.

Palabras Clave: desencantamiento, sentido, carácter, *Beruf*, tragedia, azar, destino libertad.

Abstract

The world's process of rationalization created by Modernity has left us facing a huge waste land that leads us to wonder about the sense of reality. With this demand of sense, freedom becomes destiny, as Yolanda Ruano de la Fuente shows. Regarding her conclusions about Weber and Modernity I will show the way in

which sense and freedom, duty and tragedy, character and destiny, are entwined in an attempt to remake the world as a place with sense.

Keywords: Disenchantment, sense, character, *Beruf*, tragedy, chance, destiny, freedom.

1. Introducción

What are the roots that clutch, what branches grow
out of this stony rubbish? Son of man,
you cannot say, or guess, for you know only
a heap of broken images, where the sun beats,
and the dead tree gives no shelter, the cricket no relief,
and the dry stone no sound of water. Only
there is shadow under this red rock,
(come in under the shadow of this red rock),
and I will show you something different from either
your shadow at morning striding behind you
or your shadow at evening rising to meet you;
I will show you fear in a handful of dust.

Eliot, T.S., *The Waste Land*, “The burial of the dead”, 19-30

El proceso de racionalización del mundo llevado a cabo por la modernidad nos ha dejado ante una vasta extensión de tierra baldía que nos lleva a preguntarnos por el sentido de la realidad. Es Weber quien acuña el análisis del proceso de racionalización occidental como un proceso de intelectualización cada vez mayor de las concepciones del mundo hasta nombrarlo como un proceso de des-encantamiento. Desde la perspectiva científica de la modernidad, el mundo queda perfilado como un mero mecanismo causal susceptible de ser dominado mediante el conocimiento de las leyes de su conocimiento. Ese proceso de *desencantamiento* reside en identificar lo real con lo calculable, con «*aquello que está sujeto a las operaciones ciertas de una razón autodivinizada*»¹ capaz de crear el mejor de los mundos posibles. Una razón capaz de eliminar la contingencia, la imprevisibilidad, lo en este sentido azaroso y que se postula omnipotente, capaz de tener todo lo real bajo su control². Un dominio técnico-formal de la realidad que termina por hacer del mundo un artefacto.

¹ Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 35

² Sin detenerme demasiado quiero señalar como para H. Arendt éste es uno de los componentes totalitarios de nuestra tradición occidental, a saber, la pretensión de la Razón de eliminar lo imprevisible,

A la espalda de ese proceso de desencantamiento del mundo acontece simultáneamente el problema del sentido. Una vez despejado el camino y disipadas las explicaciones “mágicas” de lo real, los seres humanos intentan introducir su propio criterio en la explicación y atribución de sentido al mundo, y como resultante a ellos mismos. La urgencia de esta operación de re-significación del mundo del sí mismo está ligada al éxito de dicho proceso de desencantamiento:

El intelectual [...] busca conferir un «sentido» permanente a su conducta en la vida, por consiguiente, «unidad» consigo mismo, con los hombres, con el cosmos. Él es quien desarrolla la concepción del mundo como problema de «sentido». Cuanto más hace el intelectualismo retroceder la creencia en la magia, desencantando así los procesos del mundo, que pierden su sentido mágico y ya sólo «son» y «acontecen» pero nada «significan», tanto más urgente se hace la exigencia de que el mundo y la conducta de vida como un todo sean ordenados con significación y plenitud de sentido.³

Todos somos hoy en este sentido intelectuales, pues desencantamos procesos y otorgamos sentido a nuestra propia vida. Así pues, la exigencia de que el mundo y la conducta de la vida estén ordenados con significación y plenitud de sentido crece ante la contemplación de la vasta tierra baldía que deja tras de sí el desencantamiento del mundo.

En el centro de esta discusión se incardina el texto de Yolanda Ruano *La libertad como destino*⁴, el cual comienza donde terminaba su anterior libro *Racionalidad y conciencia trágica*. El punto de soldadura entre ambos se encuentra en torno a la cuestión del sujeto moderno y su genealogía. Los puntos centrales del texto son:

- La idea weberiana de la necesidad de una subjetividad resistente frente a las instituciones sociales.
- La insistencia en la necesidad de un individuo creador de sus propios valores para seguir siendo persona en un mundo cada vez más racionalizado y burocratizado.
- La apuesta por una resistencia heroica a la anulación del individuo.
- La noción del sujeto como instaurador de sentido mediante una dirección racional de la propia vida.

truncando la naturaleza abierta de la acción y enmascarando bajo esta operación la supresión de la espontaneidad humana. Junto ese movimiento el hecho de devaluar la realidad de lo no cuantificable y por lo tanto del orden de lo cualitativo que se bate en retirada frente al triunfo del cálculo. Es ese deseo de violentar la realidad por *mor* de la construcción de una explicación totalizadora de la realidad el impulso que hace de la tierra un lugar muy lejano del mejor de los mundos posibles.

³ Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1985, pp. 307-308.

⁴ Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

La libertad como destino, en tanto que un libro dirigido a la búsqueda de la génesis del sujeto moderno según los planteamientos weberianos, se detiene a considerar los siguientes hitos⁵ en ese proceso:

- La centralidad de la noción de *beruf*, profesión a la que se está llamado por Dios.
- La importancia del trabajo desde Lutero.
- La importancia de ciertas ideas religiosas en el estilo de vida burgués.
- La culminación del sujeto moderno con la objetivación y desencanto del mundo, ámbito este que debe ser dominado racionalmente y del que desaparece toda interpretación mágica y todo enigma.

Se impone de este modo una respuesta a la exigencia de sentido. Una respuesta que se articula a la luz de estos dos principios:

1. La lucha por encontrar el *daimon* que mueve los hilos de la propia vida, algo que no es sino una reflexión sobre el carácter.
2. La voluntad de dirigir el ligero carro del destino.

Sentido y libertad, carácter y destino se entrelazan de este modo en el intento de recomponer un espacio habitable. Creo encontrar en estas tesis creo los ecos que vertebran la reflexión de Yolanda Ruano sobre Weber pero, y sobre todo, sobre la vida en el mundo actual, en un mundo desencantado.

2. Una compleja mezcla: azar, carácter y destino

“La vida es una mezcla de azar, destino y carácter”
Dilthey

A juzgar por la sentencia de Dilthey la vida, y nosotros con ella, está compuesta por una compleja mezcla. Tal y como señala Walter Benjamin⁶ tradicionalmente se ha considerado que el destino y el carácter se hallaban atados entre sí por un lazo causal, un lazo de hierro, de suerte que el carácter se convertía en la causa del destino. Esta misma concepción y por esos mismos motivos vinculaba al carácter con el ámbito de la ética y al destino con el de la religión. Ambas confluyen en la noción

⁵ Como muy bien señala José M. González en la página 18 de su introducción al libro de Yolanda Ruano.

⁶ Benjamin, W., *Gesammelte Schriften* Bd. II-1, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1977 en especial “Schicksal und Charakter”, pp. 171-179.

de culpa, de modo que el destino aparece pues como una vida que ha sido en principio condenada y que ha devenido en consecuencia culpable. El destino, a través de lo azaroso habría terminado por “echar a perder” un carácter que ha terminado siendo condenado. Casi como reacción antagónica a esto aparece el deseo de la ausencia de destino y de tan sólo, como los dioses afortunados, tener sólo carácter. El carácter, estable y dado de una vez se propone como principio rector de la acción, fuente de criterio para la acción que asegura su pervivencia a través de lo hecho y que permite a quien lo cumple vivir bajo el orden del sentido, que explica sus acciones y se sobre pone a los imprevistos de la vida, reducidos estos a meras cuestiones “técnicas”. Sólo bajo esta concepción tiene sentido la proposición «ser fiel a uno mismo». Así pues y con las palabras que el propio Benjamin dice por boca de Nietzsche «si alguien tiene carácter, vive también una experiencia que siempre retorna». Frente a esa estabilidad de lo que retorna aparece lo irracional lo incontralable que nombra al azar bajo la figura de la fortuna, *«la fortuna como sinónimo de lo azaroso e incontralable por parte del hombre»*. Así pues:

La fortuna es evidentemente un nombre más con el que nuestra tradición se refiere a lo irracional, a eso que cierta vocación racionalista ha creído poder dominar sin, a mi juicio, conseguirlo jamás. Porque la historia del racionalismo occidental, dirigida permanentemente a suturar una fractura unida en la que supuestamente se colocó el azar, la indeterminación, la contingencia, el no-ser, nos enfrenta una y otra vez a todos estos nombres que no significan sino aquello que no puede ser sujetable a su discurso unificador y reconciliador.⁷

El azar, convertido en *fortuna* es ese elemento que marca la diferencia entre el hacer y el suceder. La indeterminación, el azar, la fortuna ocupan ese espacio entre lo que pertenece al dominio del agente y lo que se nos impone sin nuestra intervención y permiso. Se sitúa de este modo entre el hacer del agente, capaz de deliberar y elegir, de elaborar un plan, jerarquizar sus metas, y el suceder ajeno al sujeto, dependiente de fuerzas allende su control. Dos polos enfrentados, la acción voluntaria y la acción completamente imprevisible que demarcan los ámbitos, no tan distantes, de la acción y el suceso. La idea de fortuna cobra así toda su fuerza de la concepción de lo humano como una realidad fracturada, dual, entre la dimensión activa del hombre y aquello que escapa a su control. Los seres humanos no estamos instalados entonces en la necesidad sino en un incómodo lugar intermedio que nos hace aspirar a lo divino, a guiarnos autónomamente y liberarnos de vivir merced a la fortuna pero sin poder abandonar el lugar de la indeterminación, la finitud y la pura contingencia, que también somos. El deseo de esa autonomía nos lleva, como

⁷ Ruano de la Fuente, Y., “Razón y fortuna”, Isegoría, 37, 2007, Pág. 276.

a Ícaro, a confiar en nuestra capacidad para abandonar la provisionalidad y alzar el vuelo hacia el cielo de un futuro ordenado.

El destino representa inmejorablemente esta escisión y los intentos por desembarazarse de ella. Se configura como un futuro planeado a conquistar por una parte, y como el mal o el sufrimiento padecidos ciegamente en contra de nuestros méritos. Por un lado es expresión de nuestro buen hacer y se corresponde con nuestro carácter, mientras en otro sentido aparece como incompatible e incoherente con éste. En un caso se trata de un destino que confirma un destino mientras en otro es un destino que al reservarnos semejante final pone a prueba y si puedo echa a perder nuestro carácter.

Por este motivo parece precisa una ontología de la contingencia, pues donde gobierna la necesidad no es posible la fortuna. Aquí toma cuerpo el drama de la libertad en cuanto no puede sino desarrollarse en la precariedad, en la fragilidad y desde la toma de conciencia de la posible perversión de las consecuencias en las que el propio hacer puede incluso convertirse en suceder y el actor en producto de la historia que produce.

La tragedia de la libertad representa, de este modo, un doble error o una doble renuncia:

- a) No intentar la autonomía representa abandonarnos a ser meras plantas o barcas en manos de la fortuna y aparecer como puros productos de un suceder que se nos escapa.
- b) El error de intentar eliminar todo lo terreno del hombre, la fortuna mediante la exclusividad de las leyes de la ciudad, bajo el propósito de regular el incontrolable reino de la contingencia en el que estamos instalados.

Nuestra tradición concede un doble rostro a la fortuna, positivo y negativo, según su mediación entre el hacer y el suceder se considere “favorable” o “desfavorable” a nuestros intereses. En un mundo ordenado al bien, la fortuna asegura la relación entre el hacer y el suceder hacia lo favorable. Se trata de una diosa protectora capaz de traer buenos augurios a nuestra empresa, capaz de remover los obstáculos del destino para conseguir nuestros propósitos. En un mundo que vive la crisis y la destrucción del orden tradicional se subraya su lado desfavorable y se transfigura en la reina de la tempestad que nos bambolea sin orden ni piedad hasta abatir sobre nosotros un castigo ciego. En nuestros días, como muy bien señala Yolanda Ruano a propósito de las consideraciones que de ella hace José M. González, la fortuna secularizada en forma de riesgo resurge hoy como ese factor destabilizador e imprevisible que quiebra todo orden necesario y se instituye en el reverso necesario del racionalismo consumado. Esta doble dimensión de la fortuna engarza con la

⁸ “Cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la prome-

doble cara de la acción y el obrar humanos en su conjunto. De la mano de la acción siempre está abierta la puerta a través de la cual introducir un nuevo comienzo⁸ en el mundo. Un comienzo⁹ desconocido y ambivalente. Acción y fortuna conectan de este modo a través de “lo por venir” y aparecen como las dos caras del Jano Bifronte del hombre moderno. Son ambas a la vez un reto y un peligro. La precariedad de ambas, su inestabilidad y su ambivalencia, que escenifica su dimensión abierta, las vinculan con la posibilidad del ejercicio de la libertad y la autonomía humana. El reto de una acción libre que con fortuna es capaz de sobreponerse a los sucesos. Una acción libre que supone costes y riesgos, que obliga a asumir responsabilidad y a reconocer un grado no despreciable de imprevisibilidad en sus consecuencias. Quizás ese intento de sobreponerse al orden de los sucesos no tenga otro final que un fracaso, pero eludirlo de partida sería aceptar sumisamente la transformación de nuestra acción en un suceso. Por ello, junto a la fortuna aparece la tragedia como una clave hermenéutica adecuada para comprender la acción humana.

Frente al intento moderno de dominar por completo la fortuna y reducir a hacer el orden del suceder aparece una actitud trágica que conjuga razón y fortuna como pares contrapuestos necesarios, de modo que la fuerza de la razón no olvide la fragilidad de la condición humana sino que antes al contrario se sabe parte de una realidad azarosa y contingente y que intenta abordar sin darle la espalda o reducirla a mera sombra capaz de ser disipada, capaz de ser dominada.

En el marco de esa actitud reconciliadora el hombre virtuoso debe ser capaz de sortear en su camino las amenazas y trampas que le tiende el mundo. Se trata de imponer un orden racional al mundo en el que no quepa ninguna forma de irracionalidad.

Es tan recto ese hombre virtuoso, y la virtud (razón) es tan poderosa que sencillamente dejan de ser reales esos peligros. Hay que *tenerlos en nada*, no son más que espectros o fantasmas y en el fondo –nos dirá esta tradición– una *buena ocasión* para que el caballero demuestre su virtud.¹⁰

Esta tradición en su afán de reconciliación de los contrarios, en su intento de conferir sentido a todo lo que hay y encontrarle un lugar en el orden fijado para el mundo cae en la glorificación del sacrificio y en la desaparición de los males al transformarlos en una prueba para el bien, es decir, para encontrarles una función o utilidad buena. Los males aparecen como una oportunidad para revelarnos como virtuosos, para dignificarnos. Esto nos lleva a recordar la concepción weberiana que

sa, el único *mensaje* que le es dado producir al final. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente se identifica con la libertad del hombre.” en Arendt, H., *Orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004, Pág. 580.

⁹ “*Initium ut esset homo creatus est*” [trad.-“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”] en Agustín, *De Civitate Dei*, Libro 12, Cap. 20.

¹⁰ Ruano de la Fuente, Y., op. cit., p. 280.

considera la historia de occidente como un ininterrumpido intento de proporcionar explicaciones, cada vez más sistemáticas, universales y unitarias de todo aquello que resulta incomprensible y afecta a los intereses humanos, todo aquello que rompe o cuestiona ese supuesto orden racional de la realidad. Así tanto la fortuna como el mal comparten un mismo linaje y una misma definición “*todo aquello que no se somete a un orden o lo quiebra*”. Esa intelectualización de los males del mundo, enviados por la fortuna, nos lleva a entenderlos como una prueba en un doble sentido:

- Como una prueba, la ocasión o ejercicio a superar con esfuerzo para mostrar nuestra virtud. El sufrimiento es el medio para alcanzar y revelar la virtud.
- Como una muestra de una culpa anterior cometida. El sufrimiento es aquí un castigo merecido.

En ambos casos se intenta responder desde la referencia al orden de esa demanda de justificación que siempre presenta el sufrimiento padecido. Si en un caso se le recubre con una función y finalidad positivas, en el segundo directamente se convierte al sufrimiento padecido en prueba de maldad y esta inversión que hace de la víctima culpable es un ejemplo de las perversiones, olvidos y fracasos de la razón¹¹ en su intento de racionalización del mundo. Mediante la figura de Job se rompe esa ecuación entre mérito y destino, o si se quiere también entre culpa moral y mal padecido. Mientras el orden, y con él el criterio de justicia, se sitúan en el discurso de la teodicea fuera del hombre y del mundo, con la figura de Job reclama otro criterio de justicia, mundano y humano, pues los criterios de justicia humanos no sirven para juzgar las acciones de Dios. Con esto, podemos decir con Ruano:

Refuerza así la idea de finitud y abisma la distancia entre el orden y el mundo hasta hacer que el planteamiento de la teodicea resulte irrelevante. El mundo se rige por sus propias leyes y es ajeno a la vida del espíritu; no hay pues un orden ético en él accesible a la razón humana.¹²

De este forma podemos afirmar con Yolanda que el libro de Job anticipa las ideas de la modernidad al abismar la distancia entre Dios y el mundo, abandonar las interpretaciones de la naturaleza bajo categorías éticas y defender la autonomía del propio juicio moral ante el ejercicio de la libertad.

Así, frente a esta interpretación reconciliadora de la realidad cabe otra versión, la que parte de Job para resaltar la conciencia de la finitud, de la indeterminación

¹¹ Ruano de la Fuente, Y., “Sobre excesos, olvidos y perversiones de la razón” en Ruano de la Fuente, Y. y Muguierza, J. (Eds.), *Occidente, razón y mal*, Bilbao, Fundación BBVA, 2008, pp 165-202.

¹² Ruano de la Fuente, Y., op. cit., p. 182.

y de la posible fragilidad de la virtud. En este caso los males no son ninguna oportunidad, ninguna *buena ocasión*, para demostrar nada ni para reforzar nuestra dignidad. Son tan reales que nos recuerdan nuestra pertenencia al mundo terrenal y nuestra vulnerabilidad y nos recuerdan como “*el mundo arrincona permanentemente el deber ser y pervierte la intención de la acción*”¹³.

3. La profesión como destino: una reflexión sobre el sentido/carácter

“Uno tiene por lo menos nueve caracteres: carácter profesional, nacional, estatal, de clase, geográfico, sexual, consciente, inconsciente y quizás todavía otro carácter privado; él los une todos en sí, pero ellos le descomponen, y él no es sino una pequeña artesa lavada por todos los arroyuelos que convergen en ella, y de la que otra vez se alejan para llevar con otro arroyuelo otra artesa.”

Robert Musil, *El hombre sin atributos*

“La lógica y la ética son fundamentalmente la misma cosa: el deber hacia uno mismo.”

Otto Weininger, *Sexo y carácter*

Del análisis de las paradojas suscitadas por el proceso de racionalización occidental en su aplicación al ámbito de la conducta, de la vida y la propia individualidad encontramos la paradoja suscitada por la racionalización de la vida bajo el ideal de la profesión.

El ejemplo a partir del cual quiero comenzar a exponer lo relativo a este asunto es Wittgenstein, en el cual y según los testimonios que tenemos al respecto, deber, carácter, moralidad y profesión se entretujan de un modo férreo. Así según relata Monk en su obra sobre Wittgenstein la única vida que Wittgenstein consideraba digna era la que se dedicaba a alcanzar el mayor deber hacia sí mismo: hacia su propio genio, bajo el convencimiento de que el genio es la moralidad más elevada y por ello el deber de todo el mundo. El genio puede entenderse aquí como el carácter, al margen de que éste pueda ser más o menos excelso, pero en todo caso aquello para lo que uno ha sido llamado y que tira de él hacia su destino. En sus reflexiones sobre el talento musical de uno de sus hermanos, que le llevan a pensar sobre la figura de Beethoven, Wittgenstein dice lo siguiente:

No es una persona cualquiera la que maldice, aúlla y canta. Si el más fuerte impulso de una persona es escribir música, y si al entregarse completamente a ese impulso uno es capaz de escribir música sublime, entonces uno no sólo tiene el derecho a comportarse impulsivamente; tiene el deber de hacerlo.¹⁴

¹³ Ruano de la Fuente, Y., “Razón y fortuna”, *Isegoría*, 37, 2007, p. 281.

¹⁴ Monk, R., *Ludwig Wittgenstein: the duty of Genius*, Londres, Jonathan Cape, 1990, p.42.

Junto al talento aparece, como también creen otros¹⁵, el látigo que debe guiarnos a cumplir de modo fiel lo que *somos* o *debemos ser*. El carácter aparece aquí como fuente de la moralidad, a partir del deber para con uno mismo. Un carácter que funda un deber y que tiene como obligación mantenerse fiel a sí mismo, mantener el nivel de exigencia para que el tiempo o el destino no echen a perder su carácter, en este caso genial. Esa subordinación al deber para con uno mismo no dista en exceso de la noción de «*Beruf*» que consideraremos a continuación.

Antes de llegar a ese punto no quiero dejar pasar por el alto algo que me parece capital al respecto. No debemos olvidar que la reflexión sobre el carácter y el deber en Wittgenstein son el resultado de la imperiosa necesidad que tiene de encontrar algún sentido al mundo, o mejor dicho a su propia vida, es decir, la necesidad de encontrar para sí una tarea, un lugar en el mundo. Esta búsqueda de esa tarea es al tiempo la búsqueda de aquello que le haga distinguible de todo lo demás, de su propio principio de individuación. Lo que “debo hacer” es lo que termina por hacernos nosotros mismos; la revelación de esa tarea es pues el descubrimiento de un carácter y el deber para con él el principio práctico que nos permite mantenerlo, blindarlo ante lo imprevisible, las desviaciones, el destino. En este caso esa tarea es la tarea del filósofo.

Esa reflexión sobre el sentido conecta en el pensamiento de Wittgenstein la reflexión sobre la filosofía misma. La pregunta por el sentido nos remite a la pregunta por los límites de su respuesta, los límites del conocimiento y en este punto aquello que la filosofía puede o no alcanzar y en que debe o no debe consistir. En 1944 Wittgenstein señala: «*el filósofo es aquel que debe curar en sí muchas enfermedades del entendimiento, antes de poder llegar a la nociones del sano entendimiento común*». La propia filosofía es entonces la terapia para una razón que se vuelve insana porque impulsada por una tendencia insoslayable a preguntarse por el sentido, arremete una y otra vez contra los límites del lenguaje. La razón se nos aparece como aquella facultad que se deja seducir por los cantos que provienen del mar de la ilusión¹⁶. El saber que la ciencia le proporciona no refrena a la razón en su deseo de trascenderse y encaminarse hacia la vida y su sentido. De este modo la razón, la abstracción científica encubre la vida. La filosofía manifiesta esta ambivalencia al ser al mismo tiempo veneno y antídoto. Es ella misma una pócima exige-

¹⁵ En numerosas ocasiones artistas de toda índole han manifestado esta asociación que convierte al don en un castigo en razón del deber que a le acompaña. Así por ejemplo, Truman Capote lo dice exactamente en el prólogo de su obra *Music for Chameleons*.

¹⁶ “Ese territorio (el del entendimiento) es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad –un nombre atractivo– y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándole a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que nunca puede concluir jamás.” en Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B295.

da por nuestra razón, una razón a su vez constitutivamente lanzada hacia la locura en el intento de librarnos de la “sin razón”. Es ésta una reflexión que, a mi modo de ver, nos devuelve al ámbito weberiano de la pregunta por el sentido.

A este respecto Yolanda Ruano analiza en la obra de Max Weber los fundamentos práctico-morales de la conducción metódica de la vida en torno a la categoría de «profesión», por lo que ésta tiene de relevante para el análisis de la modernidad. El marco institucional de la sociedad moderna precisa de la existencia e individuos que interioricen con un deber incondicionado el cumplimiento de los fines que su cargo les impone. En esta operación la categoría de la profesión adquiere una importancia capital. A la reforma Luterana Weber le asigna la novedad de conferir al trabajo cotidiano una dimensión ético-religiosa en lo que supone una importante novedad. Se trata de una sacralización de la actividad mundana racionalizada en forma de «profesión». Esto suponía la disolución de la división jerárquica entre el mundo laico y su actividad y la actividad monacal. Una vez eliminada esta jerarquía valorativa la profesión se concibe como algo a lo que uno debe someterse por encima de las propias inclinaciones, en tanto que un cuerpo normativo que no debe ser traspasado (excedido) ni transgredido, bajo el convencimiento de que “el único modo de vida grato a la divinidad es el cumplimiento de los deberes intramundanos que a cada cual impone la posición que ocupa en el mundo”. Es bajo esta creencia como la profesión se ha situado como el centro de la moralidad de la existencia individual. Esta idea del «trabajo como vocación» cristalizó bajo el término «Beruf», el cual lleva su propia raíz la concepción de una llamada, una tarea impuesta por Dios, un servicio desinteresado ante la llamada al ideal más alto al que el sujeto se siente llamado, para constituirse en fuente de auto-justificación moral. Esto hace fácilmente comprensible la concepción de la propia vida como una «obra», en una fusión de términos que terminan por sacralizar la actividad mundana de modo que una vida santa debe ahora realizarse en el cumplimiento abnegado de los deberes que emanan del ejercicio de la actividad profesional. Sin detenernos demasiado en esta compleja génesis¹⁷, si es preciso hacer notar que el *ethos profesional luterano* guarda una relación de afinidad con la idea del *ethos profesional moderno*, pues la valoración ético-religiosa del trabajo conseguida por Lutero contribuye a la desaparición de la superioridad de los específicos valores ascéticos sobre los mundanos, si bien no llega a impulsar la racionalización de la conducta en sentido moderno. Esto es algo que refuerza el sentido tradicionalista de la dedicación profesional.

Por otra parte, dicha operación de racionalización del mundo se ve, en el análisis de Weber, fácilmente con la pregunta por el sentido, que es la guía que seguimos en este punto. El contenido de una ética religiosa es resultado necesario de una dinámica interna de la razón que pretende ser capaz de resolver, o reconciliar decíamos

¹⁷ Pues la simple idea de profesión en su sentido luterano tiene en sí misma un alcance problemático.

antes, la escisión que en la experiencia mundana se da entre el mérito y el destino. La presencia en la vida del sufrimiento injustificado, la vivencia de la ausencia de una justicia retributiva, el absurdo de la muerte suponen un desafío que la razón se afana en descubrir en mitad de un mundo sin sentido aparente. Mediante esta operación es posible ensayar una respuesta capaz de remitir la experiencia a un orden interpretable en el cual todo cobre sentido. De ese orden se derivan sin mucho esfuerzo una serie de preceptos y normas que intentan dar una respuesta unitaria a la inquietante experiencia de padecer el mal sin sentido, de modo que al menos si nos atenemos a las normas de actuación establecidas podremos identificar el sufrimiento con su incumplimiento, algo que no aminora el dolor si no que lo hace justificado. Vemos de nuevos conectados los conceptos de carácter y destino y como terminan transformando en culpable a la víctima a la luz del orden que todo lo esclarece.

Con la ampliación del dominio de lo sagrado hasta englobar las actividades mundanas en su conjunto se produce un desplazamiento del centro de la religiosidad para situarlo en el fuero interno de la conciencia individual. De este modo se coloca a la acción bajo el férreo control de la autoconciencia, una vigilancia que nunca deja a solas a su reo. El fuero interno es pues el reducto único de la seguridad de la salvación. Una vez conquistado el premio de gozar en su seno de la gracia de la salvación, los seres humanos deben acomodar pacientemente su actitud a esta convicción e informar con ella todas sus acciones, las cuales pasan a ser prueba para la certeza de su salvación. Esto hace de la profesión asignada ya una evidencia en sí misma de la expresión del justo ordenamiento divino. Esto hace de la sujeción sumisa a la profesión lo verdaderamente nuclear a la hora de mantener el orden dispuesto al servicio de la idea de la comprobación de la fe a través de la acción racionalizada en profesión.

La necesidad de la «prueba de fe» en la actividad diaria fue el impulso definitivo hacia la racionalización ética de la conducta. La búsqueda de pruebas de fe alimentó una disposición racional y un control metódico de toda la vida en concordancia con el plan divino. Las obras atestiguan la rectitud de la fe hasta convertirse en infalible síntoma del «destino» individual. Mediante la prueba en las acciones el hombre muestra su sujeción a un orden. De éste se deriva el sentido de sus acciones que en lugar de quedar diseminadas y vagamente atribuidas a un agente “discontinuo”¹⁸ gozan de un sentido que las informa y remite a un agente unitario pues son la manifestación de un carácter. El elegido se reconoce en aquel «estilo de vida», un modo de vida metódica que continúa el plan divino en el mundo. Los frutos de la fe deben componer entonces un estilo de vida, que no es un mero acopio

¹⁸ Una serie de acciones a veces contradictorias entre sí y que lejos de revelar la coherencia de un carácter parecen pertenecer a personas distintas o a un agente que aparece de entre las sombras para realizar actos inconexos entre sí y que no ayudan a construir un discurso sobre él.

de acciones aisladas éticamente valiosas sino un obrar sistemático en el cual las acciones particulares quedan integradas como expresión de esa personalidad moral.

El obrar cotidiano metódicamente racionalizado como vocación permite descubrir de este modo lo que el sujeto invariablemente es e razón de lo que hace, y como derivada, en razón de lo que el destino le depara. El carácter en su virtud se refleja de este modo en el destino, algo que nos devuelve a la reflexión sobre el vínculo entre el mérito y el destino. Ese lazo lleva al amargo trago de afirmar aquellos experimentan un sufrimiento injustificado no hacen más que recibir su merecido, una afirmación coherente quizás con el orden previsto para la realidad pero que desde luego vacía a ésta de toda humanidad.

De esa racionalización de la acción como vocación y mediante el desarrollo actual del capitalismo se ha producido un segundo desplazamiento que ha desconectado la entrega desmedida al trabajo de la finalidad última de éste. La culminación de la irracionalización del trabajo como fin en sí mismo sucede como resultado de la inversión de la relación entre fines y medios. Mientras en un primer momento el trabajo en la propia vocación-profesional «*Beruf*» es un medio para alcanzar la salvación, termina por convertirse en un fin en sí mismo independiente de otro objetivo¹⁹. Mediante esa desconexión entre medios-fines y como resultado de la autonomización del trabajo éste ha perdido aquella estructura que le hacía soportar y revelar un carácter moral, estable y coherente capaz de informar una personalidad y de conferir sentido al tiempo y a las acciones.

Lo que se desarrollo como un mecanismo para descubrir y asignar sentido a lo real a través de la construcción de un carácter estable capaz de vencer al destino eliminando lo que en la vida hay de azaroso a través de la racionalización de la acción ha desembocado en una situación en la cual los seres humanos se encuentran igualmente perdidos e incapaces de encontrarles un sentido a sus vidas. El destino ha vuelto a ganarle la partida al carácter. La profesión y el deber profesional que de ella se derivan han dejado de poder conformar un carácter o personalidad moral que pueda legitimar nuestras acciones y dar sentido a lo real. Fracasa de este modo una vez más el intento racionalista que persigue incansable eliminar lo azaroso, lo irracional e intenta atrapar en un puño de hierro el leve fluir de un arroyuelo.

¹⁹ En mi opinión, no debe perderse de vista el hecho de que una vez desconectado el trabajo del fin de la salvación, éste se convierte en el centro de la moralidad, en una actividad que en su ejercicio bajo un conjunto de normas es capaz de constituirse en fuente de legitimidad y criterio de acción para nuestras acciones y por eso fuente de sentido del personaje que hemos creado de nosotros mismos. Bajo la categoría profesional, como nos recuerda la cita de Musil en sus diarios, recibimos un lugar desde el cual ensayar una mirada significativa de lo real, y por ello también de nosotros mismos.

4. Conciencia trágica y libertad: el héroe hoy

Ante la toma de conciencia del fracaso que supone la estrategia reconciliadora aparece un saber trágico ante la vida y ante ese deseo de respuestas y de sentido de todo cuanto hay y cuanto nos sucede. En este sentido el papel que representa la tragedia en la sociología de Max Weber y en su análisis de la racionalización occidental y del individuo moderno fue puesto de manifiesto muy acertadamente por Yolanda Ruano:

Las referencias weberianas a la tragedia no son gratuitas, sino un buen medio de expresar los rasgos constitutivos de la modernidad y de la acción valiosa del hombre moderno. No busca Weber la resolución de los dilemas modernos, sino la toma de conciencia de los mismos; no busca un final a lo trágico, sino que —como el mejor de los dramaturgos griegos— muestra el sentido del saber trágico: que la liberación no está fuera de lo trágico sino *en lo trágico* mismo. Como el mejor de ellos, enseña que la trama de todo quehacer humano se asienta en la urdimbre trágica de elección y renuncia.²⁰

Para Yolanda el sujeto de la razón weberiana es también el sujeto de la tragedia, de modo que, a su juicio, no es el espíritu del escepticismo sino el de la tragedia quien domina la obra de Weber. El diagnóstico weberiano de la modernidad y de nuestro presente está teñido de un tinte trágico, pues en el desarrollo occidental las consecuencias no queridas se imponen sobre la voluntad de los individuos. El azar acaba triunfando sobre la razón en ese proceso de constante de lucha entre ambas que rige el destino de la cultura. Aun cuando, términos generales, podamos valorar este proceso como el fracaso de la razón, Yolanda muestra como Weber decreta la necesidad de seguir luchando como lo haría un héroe de la tragedia clásica, como una visión agonal y trágica de la vida moderna.

La tragedia aparece como un valor fundamental a través del cual comprender la racionalidad práctica, el cual exige asumir un pluralismo valorativo, es decir, abandonar la perspectiva reconciliadora de la realidad para asumir la pluralidad de la acción y la realidad, para introducir a lo inesperado en la narración sobre lo real. La tragedia se constituye como un modo de dar sentido a la acción en el mundo en un contexto en el cual la acción ocupa un papel central. La acción comprendida desde su dimensión abierta, incierta e imprevisible, con sus discontinuidades e insuficiencias. Una acción que persigue, concretada bajo formas distintas, componer una actividad verosímil, capaz de aportar un orden a nuestra vida, a nosotros mismos y a todo lo demás. Esa comprensión ordenada resultado de esa actividad es lo que pode-

²⁰ Ruano de la Fuente, Y., “Modernidad, politeísmo y tragedia” en Anderson, P., y Witz, E., (Eds) *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de «La ética protestante y el espíritu del capitalismo»*, Buenos Aires, Gorla, 2008, pp.307-308.

mos nombrar como una buena vida, es decir, el hecho de encontrar un lugar en el mundo desde el que poder mirar lo que la vida nos trae. Esta es una acción que abarca una vida entera, sujeta a toda clase de contingencias, a aquello que se nos impone sin nuestro permiso, y que sólo deja discernir la felicidad alcanzado su final. En este marco conceptual un buen carácter puede revelarse insuficiente para el fin perseguido. Es una acción que requiere necesariamente bienes exteriores para que pueda producirse de forma estable y que por ello lejos de violentar la realidad en pos de un sentido debe asumir lo incoherente que encuentre en ella para derivar de todo ello una clave de interpretación. Más allá de la conciencia de que sólo hay lo que está sujeto a la intelectualización, lo atrapado en el cálculo, en las redes de conceptos que cazan certezas se impone el reconocimiento de la vulnerabilidad, la cual se sitúa en el centro de este planteamiento trágico de la acción. Una vulnerabilidad que muestra la fragilidad del bien, y lo momentáneo de esa sensación según la cual parece que todo encaja, que encajamos en el mundo que nos rodea y que por un instante pierde su mirada hostil.

5. Consideraciones finales

Para concluir es mi intención recordar unas palabras que Yolanda Ruano utilizó para comparar a Weber con el caballero de Durero, para referirme a ella y a su legado, el cual creo conveniente resaltar en este punto, por lo que tiene de enseñanza como maestra. Pues bien esas palabras eran las siguientes:

De él (Weber) dijo Marianne que se distinguió por vivir sin «ilusiones» y, al mismo tiempo, de acuerdo con los propios ideales, por saber conjugar la desesperanza y el compromiso.²¹

Como aquellos, Yolanda recorrió en su experiencia, en su reflexión y en su labor como docente el camino del conocimiento sin apartarse de él a pesar de ver con claridad que dicho camino nos enfrenta a lo terrible, que la presencia de lo irracional se agrava y nos hiere en el costado con el dolor de la lucidez. La enseñanza que nos lega su obra y su testimonio es la de no renunciar a ese camino a sabiendas de que no nos será posible reconciliar lo que en el mundo hay de antagónico, no será posible anular lo que en él hay de irracional o falta de sentido, no será posible descubrir la virtud a través de la razón ni abrazar la felicidad final. Por eso el espíritu de la tragedia nos acompaña, junto con la melancolía²², en ese camino por el cual transitamos bajo el amparo del buen hacer y de la ironía.

²¹ Ruano de la Fuente, Y., “Razón y fortuna”, *Isegoría*, 37, 2007, p. 281.

²² « Sus ojos eran como violetas húmedas por la tormenta» Ch. Baudelaire.

En otro lugar²³ Ruano nos recordaba las palabras del poeta Paul Ernst:

Hemos de tener límites de nuestro poder
porque si no vivimos en un desierto muerto;
vivimos sólo por lo no alcanzable.

Nos encontramos con la exhortación a enfrentar el presente y reflexionar sobre los acontecimientos vividos, su afirmación de apertura de la acción y su conexión con el mundo anfibio de lo posible quedan atadas bajo estas palabras a lo que supone ser consciente de que el mundo ha perdido su hechizo y quedamos solos ante la fría y silenciosa cara del presente. Aprender a renunciar al sueño del mayor bien que transforma el mundo en pesadilla.

La lección recibida es que ya no hay ningún espectador impassible que conozca la salida del laberinto, no hay ningún hilo que nos lleve hasta Ariadna. Tan sólo queda obrar por tentativas, coordinar los esfuerzos obligados como estamos a recorrer caminos equivocados y abandonarlos una vez reconocidos como tales. Ninguna boca de salida está asegurada del todo y cuando el recorrido es justo, es decir, conduce a una salida, no se trata nunca de la salida final. La disolución del orden y su gran sentido le han robado al final su condición última.

La única cosa que el hombre del laberinto ha aprendido de la experiencia (...) es que hay calles sin salida: la única lección es la de la calle bloqueada.²⁴

La única solución a las antinomias de la modernidad es “tomar conciencia del *daimon*” que maneja los hilos de nuestra vida y rendirle culto asumiendo las consecuencias. Pues hemos aprendido que la salida de la perplejidad no se logra desde la mirada nostálgica sino al reconocer el contenido profundo de esas antinomias, radicalizándolas y afrontándolas como no los muestra Yolanda Ruano comprendiendo a Weber. Se trata de descubrir “el *daimon* al que servimos” y las consecuencias que tiene seguirlo sin condiciones. El sujeto tiene que apropiarse de sus propios conflictos, llevándolos hasta el final al tomar conciencia de esa pluralidad de caminos escoge seguir incondicionalmente su elección.

La elección de un valor como causa, la acción subordinada a lo elegido, y la renuncia afirmativa son los elementos constitutivos del *obrar valioso* del sujeto moderno.²⁵

²³ Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, nota al pie de la página 236.

²⁴ Bobbio, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1982, pp. 52-53.

²⁵ Ruano de la fuente, Y., op. cit., Página 231.

De quien sabe que el sentido no procede de nadie al otro lado del laberinto, ni reside inscrito en la naturaleza del individuo, ni la racionalidad empírico-analítica ni especulativa. El sentido no procede de ella ni se impone a la realidad, sino que se construye y modifica desde la pluralidad de las salidas ensayadas a una misma encrucijada. Por ello la trama de todo quehacer humano descansa en la soldadura trágica de elección y renuncia, como lo es todo elección en nuestro presente.

La apuesta es, por ello, la actitud del que sabe que todo sentido se desvanece, el cual *«debe calladamente salir al encuentro de aquello que verdaderamente le pertenece: la elección del daimon que tiene en sus manos los hilos de su destino»*. Un destino incierto, pues el obrar valioso puede estar sometido a la lógica perversa que muta en malos resultados las buenas intenciones, algo que nos recuerda la fragilidad del bien.

La apuesta es la actitud de quien sabe que no hay teleología oculta alguna. Es la apuesta desesperada, desesperanzada de quien se aferra a la acción y elimina de escena las deudas que el futuro tiene para con él. Una apuesta que toma prestada para guiar su acción una certeza para con ella poder construir una visión del mundo. Una certeza sin cielo ni suelo, que sólo existe encarnada en acciones, sin prueba de fe, y que es elegida para construir una forma de vida y una visión del mundo, a sabiendas de que “esos valores últimos” que dignifican la acción humana no están fundados sustancialmente y sólo tienen vigencia cuando a través de nuestra acción intentamos darle algún sentido al mundo.

Como aprendimos con Yolanda Ruano *«la excelencia humana no deja de estar sujeta al riesgo, pues sólo hay excelencia donde hay riesgo»*. Ese riesgo de vivir sin asideros, atado a lo inesperado que nos traen los acontecimientos, ignorando si el tiempo nos reserva un destino malo o bueno, pero desde la apuesta que supone intentar abrir un espacio donde todos puedan a su modo, no sentirse solos, pues:

La soledad es ausencia de identidad, que sólo brota en la relación con los otros, con los demás.

Hannah Arendt

Es ese caminar junto a los otros «sin ilusiones» pero acompañados, fieles a nuestras convicciones, lo que nos permite no sentirnos solos, dar un mínimo sentido a nuestras acciones y encontrar así un lugar en el mundo.

Bibliografía esencial

BENJAMIN, W., *Gesammelte Schriften* Bd. II-1, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1977 en especial “Schicksal und Charakter”, pp. 171-179.

- MONK, R., *Ludwig Wittgenstein: the duty of Genius*, Londres, Jonathan Cape, 1990
- MUSIL, R., *Tagebücher*, Hamburg, Rowohlt Verlag, 1976
- RUANO DE LA FUENTE, Y., *Racionalidad y conciencia trágica: la modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta, 1996
- RUANO DE LA FUENTE, Y., *La libertad como destino*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001
- WEBER, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1985
- WEBER, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, München, Verlag C.H. Beck, 2004

Otros textos

- ANDERSON, P., y WIZS, E., (Eds) *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de «La ética protestante y el espíritu del capitalismo»*, Buenos Aires, Gorla, 2008, en especial Ruano de la Fuente, Y., “Modernidad, politeísmo y tragedia” pp.307-308
- GONZÁLEZ GARCÍA, J.M., “Dedicatoria: a la memoria de Yolanda Ruano”, *Arbor*, vol. 185, 739, 2009, pp. 893-895
- RUANO DE LA FUENTE, Y., “Wittgenstein: la filosofía como “phármakon” del encantamiento del lenguaje”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 35, 2002, pp. 297-330
- RUANO DE LA FUENTE, Y., “Razón y fortuna”, *Isegoría*, 37, 2007, pp. 275-284
- RUANO DE LA FUENTE, Y., Ciencia y valores sobre el imperativo weberiano de la «desvinculación valorativa de la ciencia», *Sistema: Revista de ciencias sociales*, 202, 2008, pp.71-94
- RUANO DE LA FUENTE, Y., “Razón frente a fortuna”, *Revista de Occidente*, 322, 2008, pp. 100-119
- RUANO DE LA FUENTE, Y., y MUGUERZA, J.,(Eds.), *Occidente, razón y mal*, Bilbao, Fundación BBVA, 2008, en especial Ruano de la Fuente, Y., “Sobre excesos, olvidos y perversiones de la razón”, pp 165-202

Víctor Granado Almena
 Departamento de Filosofía IV
 Universidad Complutense de Madrid
 vgranado@filos.ucm.es