

GRECIA O EL AZAR
DIVINIDAD, SUERTE Y DESTINO
EN LA LITERATURA GRIEGA ANTIGUA

IVÁN DE LOS RÍOS



H.

ÍNDICE

PRÓLOGO MEDITADO (Y NO AZAROSO) A UN ESTUDIO SOBRE LA EXPERIENCIA DEL AZAR, LA SUERTE O LA FORTUNA EN EL PENSAMIENTO LITERARIO GRIEGO

por Marcelo D. Boeri.....13

INTRODUCCIÓN.....19

PARTE I

Incertidumbre y cotidianidad.....31

La experiencia griega del azar.....33

Filosofía y literatura.....39

ὁ θεός/ τὸ θεῖον: la trascendencia como clave hermenéutica.....42

El capricho y la fuerza: concepciones de la divinidad

en la literatura griega antigua.....48

Ontología de la clausura y ontología de la contingencia.....72

PARTE II

**Τύχη: una aproximación histórico-semántica a la terminología
griega de la incertidumbre**.....83

El encuentro: τυγχάνω y los orígenes del término en Homero.....91

El envío: τύχη θεῶν o el azar como función de la divinidad.....124

La fábrica del destino: el azar como donación

en la lírica griega arcaica.....124

Píndaro y el elogio de la victoria.....146

“Incluso en la tiniebla...”: azar divino y justicia cósmica

en las tragedias de Esquilo.....155

ἀναγκαία τύχη: apoteosis trágica y principio

de alternancia en las piezas de Sófocles.....166

El caso: τύχη ἄδηλος y la secularización del evento fortuito.....	178
<i>El desafío del azar en la Ilustración Ateniense.....</i>	180
<i>La crisis del cuerpo y los límites del arte:</i>	
<i>τύχη en los escritos médicos.....</i>	187
<i>La imagen ficticia del azar: determinismo objetivo</i>	
<i>e indeterminación psicológica en Anaxágoras y Demócrito.....</i>	204
<i>“O los dioses o el azar”: Eurípides y el trazo oscuro de la fortuna.....</i>	217
CONCLUSIONES.....	236
BIBLIOGRAFÍA.....	252

τὰ θνητὰ τοιαῦτ'· οὐδὲν ἐν ταῦτῳ μένει.

EURÍPIDES, *ÍÓN* 969

PRÓLOGO MEDITADO (Y NO AZAROSO) A UN ESTUDIO SOBRE LA EXPERIENCIA DEL AZAR, LA SUERTE O LA FORTUNA EN EL PENSAMIENTO LITERARIO GRIEGO

Nacemos de pronto; también de pronto comenzamos a hablar y a reconocer el mundo. En un momento fugaz descubrimos que somos “alguien”. En ese momento necesitamos instalarnos en el mundo. Rápidamente advertimos que no estamos solos: hay otros muchos yoes que también desean instalarse en el mundo, que buscan reconocimiento, respeto, comprensión. La educación que uno recibe, los libros que lee, la familia, los amigos nos ayudan a hacernos creer que “el mundo es nuestro”, es decir, que al menos una parte pequeña de él nos pertenece. Pero para apropiarnos del mundo o, de un modo más sensatamente abarcable, de nuestra propia vida, comenzamos a hacer planes. De a poco vamos descubriendo que somos capaces de prever lo que queremos hacer de nosotros mismos y cómo queremos hacerlo. Implícita o explícitamente nos damos cuenta de que para obtener resultados más o menos razonables debemos planear nuestros cursos de acción. Y pronto advertimos que da resultado; cuando eso ocurre, comenzamos a tener expectativas: uno espera que el esfuerzo invertido en un proyecto resulte en algo bueno para uno o para los que están cerca de uno mismo. A medida que los planes dan buenos resultados, comienzan a crecer las propias expectativas. Pero cuando las expectativas que uno tiene son demasiado altas (que es lo que ocurre casi todo el tiempo) inexorablemente llega la frustración. Entonces, en el momento en que uno advierte que tiene razones para sospechar que las expectativas no se cumplirán, surge el temor a ver destruidos todos sus planes (que es lo mismo que decir que el propio esfuerzo

se esfumará de repente sin dejar huella tras de sí). Y cuando inexorablemente lo que deseamos no se cumple (deseos exacerbados, ansias desmedidas de reputación, poder, reconocimiento, “éxito”), aparece la frustración, el dolor de lo incumplido, el fracaso, la nada en la que se disuelve todo nuestro esfuerzo.

En ese momento es posible emprender una nueva búsqueda; pero ahora uno ya es más “sensato”, y lo es porque ... ¡ya ha fracasado! El miedo a un nuevo fracaso lo acompaña, y si se es un poco más prudente, las expectativas ya no serán tan altas, tampoco la arrogancia. Pero, ¿cómo no habría de tener miedo uno, que es una insignificante partícula del universo, si el bravísimo, fuerte e intimidante Ayante, hijo de Telamón, también siente miedo? Sí, incluso Ayante, fuerte, valiente y calmado, un guerrero rudo, puede sentir miedo. Es temeroso de los dioses, y cuando “el padre Zeus, que está entronizado en las alturas, infundió miedo (φόβον ὤρσε) en Ayante, este se quedó atónito (ταφών)” (*Iliada* XI.544-545). Ayante es valiente y rudo, pero es temeroso de los dioses; sabe que son poderosos y, al reconocer el poder de los dioses, reconoce su propia debilidad. Los dioses pueden alterar el curso de las cosas para que a él no le vaya tan bien como hasta ahora... Pero también Helena, hija de Zeus, la bella esposa de Menelao que decide dejar a su marido por amor a Paris y con ello conmueve el mundo antiguo en una larga y sangrienta guerra, siente miedo cuando Afrodita la amenaza con quitarle su apoyo (*Iliada* III.418: “Ὡς ἔφατ’, ἔδεισεν δ’ Ἑλένη Διὸς ἐκγεγαυῖα). Helena sabe que sin el favor de Afrodita su fragilidad puede ser aún mayor, y ¡no importa que sea hija de Zeus!

Los héroes homéricos y las bellas esposas de reyes poderosos tienen expectativas, hacen planes; a veces esos planes resultan bien y cuando no resultan bien o sospechan que no resultarán bien, sienten miedo. Los textos de los escritores griegos arcaicos (desde Homero a los trágicos, pasando por los poetas líricos) recogen una experiencia humana íntima y profunda: la percepción de la propia fragilidad en un mundo que no siempre responde a nuestras previsiones. El libro de Iván de los Ríos nos invita a reflexionar sobre

estos temas permanentes (quizá son permanentes porque son parte de la condición humana, sin importar si uno vive en el s. VIII a.C. o en el s. XXI d.C.) a través de un viaje placentero y a la vez tormentoso por los textos de Homero, Hesíodo, Esquilo, Sófocles, Eurípides, Arquíloco, Alcman, Mimnermo, Píndaro, Simónides, Solón y Teognis. Desde luego que en este recorrido por la literatura griega arcaica no están ausentes Platón y Aristóteles, los dos filósofos más relevantes del período clásico que no solo construyeron modelos teóricos originales sino que además absorbieron las intuiciones de los literatos griegos y las incorporaron a sus elucubraciones portentosas, en las que hay dioses, pero dioses menos caprichosos que los homéricos (que a veces tienen, al menos en opinión de Platón, actitudes y reacciones demasiado humanas y con frecuencia un poco pueriles. Cf. *República* 388b-c).

De los Ríos hace la inquietante sugerencia de que la noción griega de azar, suerte o fortuna (τύχη), una noción anterior al tratamiento filosófico que de ella hacen Platón y Aristóteles pero que contiene el mismo conjunto de problemas, “condensa en su interior una determinada experiencia humana de la vulnerabilidad y la incertidumbre como rasgos cardinales de la existencia humana”. En efecto, el pensamiento “arcaico” (en no menor medida que el pensamiento “iluminista” griego) asocia la noción de “suerte” o “azar” a la condición esencialmente vulnerable del ser humano, un ser que, a pesar de ser capaz de planear cursos de acción para “gobernar” su vida, experimenta en algún momento los vaivenes de la fortuna (lo que a veces es aún más dramático es que los humanos *sabemos* que en algún momento de nuestra existencia experimentaremos dichos vaivenes). Como hace notar de los Ríos al reflexionar sobre un extraordinario pasaje de Sófocles, el poeta muestra que “τύχη nos engendra, indicando con ello que nuestra existencia pertenece al ámbito de la divinidad, y que ese ámbito, como toda región del ser, se caracteriza por la inescrutabilidad, la oscuridad, la incertidumbre”. En parte, es la idea que también sugiere Aristóteles cuando argumenta que para saber si alguien ha sido verdaderamente feliz

(*i.e.*, si ha tenido una vida verdaderamente próspera en el sentido de una vida de buena calidad), hay que esperar hasta el final de la vida. Todos los que no “están incapacitados” para la virtud (πᾶσι τοῖς μὴ πεπηρωμένοις πρὸς ἀρετήν) pueden alcanzarla por medio del aprendizaje y del cuidado; y si es mejor ser feliz así que por azar o por un sino divino (θεῖα μοῖρα), es razonable que sea así (*Ética Nicomaquea* 1099b10; 19-21). La felicidad humana no puede ser el resultado del azar o de un sino divino, cree Aristóteles, porque, si así fuera, no habría ningún lugar para la propia responsabilidad. No obstante, de una manera sobriamente dramática, agrega: “Ocurren muchos cambios y situaciones azarosas de todas clases (παντοῖαι τύχαι) durante la vida, y es posible que la persona más próspera caiga en su vejez en enormes desgracias (μεγάλαις συμφοραῖς), como se cuenta en los poemas troyanos de Príamo. Y nadie considera feliz al que sufrió tales situaciones azarosas y acabó miserablemente” (*Ética Nicomaquea* 1100a5-9; cf. también 1101a5 ss.). Nadie, ni siquiera Príamo, el otrora poderoso rey troyano que gozara de tantos beneficios y honores (entre ellos y gracias a su carácter piadoso, del favor de Zeus), se encuentra exento de los cambios de la suerte: Príamo ha tenido una vida próspera, pero hacia el final de su vida ve cómo sus hijos mueren uno tras otro. Cuando su hijo Héctor muere en combate a manos de Aquiles, Príamo se humilla ante este para pedirle el cadáver de su vástago. Finalmente, Príamo es muerto de un modo deshonoroso por Neoptólemo, hijo de Aquiles.

La lección es clara: aunque en algún momento podamos ser (o creamos ser) como Príamo cuando reinaba en Troya, no debemos olvidar nuestra condición de intrínseca y constitutiva fragilidad. Por cierto, no es que no haya nada que dependa de nosotros, pero que *algo* dependa de nosotros no significa que *todo* esté sometido a nuestro arbitrio y, en el caso hipotético de que lo estuviere, seguramente lo estará por poco tiempo, el tiempo que dure nuestra fugaz existencia. En parte, esto es lo que también nos recuerda Demócrito: “Es algo digno (ἄξιον) que los seres humanos no se rían de los infortunios de otros seres humanos, sino que se lamenten”

(Frag.107a, DK). La sugerencia es, de nuevo, obvia: aunque alguien puede estar exento de este infortunio en particular, no lo está de otra u otras desgracias. El infortunio o el “cambio de suerte” es algo propio de nuestra naturaleza humana y, a pesar de nuestras diferencias, nos une el hecho de que nuestra suerte cambia casi todo el tiempo. Estoicos y epicúreos desarrollarán dispositivos argumentativos para tratar de probar que, si los cambios de suerte son constitutivos de nuestra propia naturaleza, no pueden ser considerados como “desgracias” (en el sentido de elementos que, forzosamente, destruyen nuestra existencia), sino como situaciones que un ser racional debe aprender a incorporar (como algo natural y, por ende, como algo que no es ajeno) al curso de la propia vida.

Este libro constituye un estudio ágil, renovado y bien documentado (tanto desde el punto de vista de la evidencia textual como del examen de la literatura secundaria) sobre estos temas. En su estudio Iván de los Ríos se propone recorrer el complejo y a veces arduo camino de los escritores literarios griegos para desentrañar en ellos (“desde el interés filosófico por el azar como problema práctico cardinal para la vida humana”) el testimonio estético y vital de la experiencia de la vulnerabilidad. Como recuerda de los Ríos, las concepciones antiguas de la divinidad, el destino y la suerte exhiben de modo privilegiado “la experiencia humana de la vulnerabilidad (el sufrimiento incomprensible, el dolor inmerecido, el desconcierto de la ignorancia y la exposición al antojo de fuerzas inescrutables)”. Es un modo, entre poético y filosófico, de expresar la experiencia de la fragilidad personal y colectiva, no importa los esfuerzos que los humanos hagamos por atenuar en nuestras vidas la consciencia de la finitud, del engaño, la traición o la aniquilación a la que, inexorablemente, nos veremos sometidos. Es una condición trágica, magistralmente descrita por algunos representantes del llamado “pesimismo griego”. Un ejemplo emblemático de este enfoque lo constituye Teognis, quien sostiene que “nadie es responsable de su infatuación ni de su provecho (οὐδεὶς ... ἄτης καὶ κέρδεος αἴτιος), sino que son los dioses quienes proveen ambas cosas”

(vv. 133-134), sugiriendo así que las decisiones humanas nada pueden hacer en contra de los inescrutables designios divinos. O cuando el mismo Teognis sentencia que “lo mejor de todo es no haber nacido ni haber visto los rayos del sol, pero que, una vez nacidos, lo mejor es cruzar lo más rápido posible las puertas de Hades” (vv. 425-426). Paradójicamente, es este pesimismo un poco nihilista el que puede ser capaz de impulsar el afán humano por hacer planes en la creencia de que, al menos en ese dominio acotado, uno es responsable de lo que ocurrirá en la propia vida.

MARCELO D. BOERI
Santiago, julio de 2016

INTRODUCCIÓN

1.

Destino. Suerte. Casualidad. Fortuna. ¿De qué hablamos cuando hablamos de “azar”? ¿Cómo dotar de inteligibilidad a aquellos acontecimientos que invaden repentinamente nuestras vidas, dificultando o favoreciendo la ejecución lograda de un proyecto vital articulado en torno a fines? ¿Qué mecanismos narrativos y explicativos permiten instalar en la trama de nuestra existencia los sucesos relevantes e infrecuentes que no pueden ser reducidos a la estructura intencional de nuestras acciones? ¿Cómo dotar de significación a aquello que nos acontece al margen de toda previsión, proyecto y expectativa? ¿Qué son, en definitiva, la suerte y la casualidad?¹

El libro que el lector tiene en sus manos se interroga sobre el alcance teórico y el rendimiento práctico de un desafío eminentemente humano: la necesidad de gestionar la experiencia de la vulnerabilidad de la propia existencia mediante estrategias conceptuales de interpretación y mecanismos prácticos de configuración y donación de sentido. Una experiencia que nos enfrenta cotidianamente con todo aquello que, no dependiendo de nosotros mismos, incide significativamente en el decurso de nuestras vidas. Este es, precisamente, el perímetro del azar. El perímetro de la suerte, la casualidad y el acontecimiento fortuito. Y este es también el desafío práctico de un animal estratégico que persigue la excelencia, la felicidad y el equilibrio en un marco situacional expuesto cotidianamente a la incursión de elementos inesperados, abruptos y parcialmente inescrutables. Figuras de lo ingobernable que limitan la pretensión de

¹ “...καὶ ὅλως τί ἐστὶν ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον, ἐπισκεπτέον”, Aristóteles, *Física* II 4, 195b35-36.

autosuficiencia del género humano y que nos recuerdan, una y otra vez, hasta qué punto estamos entretreídos con la necesidad y la fortuna. En este sentido, el título de nuestra investigación es tan preciso como excesivo: Grecia o el azar. Disyunción no excluyente que, sin embargo, parece sugerir la identidad precipitada entre ambos vocablos. Como si Grecia fuera el azar mismo. Como si la experiencia del azar fuera el objeto privilegiado de la cultura griega antigua más allá de su profundidad, su diversidad y sus múltiples matices. Sin duda, Grecia –esa palabra indomable– no puede en ningún caso reducirse a la longitud de un sustantivo y, menos aún, a la de un sustantivo subsidiario en el léxico filosófico de Occidente. No obstante, si bien es cierto que la tradición helena supera con mucho los límites semánticos, teóricos e históricos del término “azar”, también lo es que la experiencia humana de lo fortuito y sus estrategias de interpretación en diferentes contextos históricos constituyen una constante irrenunciable en cualquier tradición poblada por agentes racionales y morales. La experiencia humana de la incertidumbre y su correspondiente demanda de significación permean la práctica totalidad de la historia escrita y, de algún modo, empujan a dicha totalidad a confrontar el desafío teórico y práctico que señalábamos al comienzo. Desde este punto de vista, Grecia no es más que uno de los múltiples modos específicos de confrontar históricamente la vulnerabilidad de la vida humana. Pero lo cierto es que no es un modo cualquiera: Grecia es ante todo la modalidad genética y primordial de enfrentar la experiencia humana del azar por cuanto constituye la matriz histórico-conceptual de una explosión plural de marcos expresivos que va a determinar durante siglos la terminología de la incertidumbre, i.e., el ensayo de problematización de la fragilidad del agente moral en un universo situacional que con frecuencia supera sus capacidades intelectuales, altera sus proyectos vitales y modifica su identidad práctica en el orden del tiempo. Grecia o el azar, entonces, porque la producción intelectual griega que va desde Homero hasta el siglo V a. C. constituye la dimensión genética que posibilita histórica, semántica y conceptualmente el

tratamiento filosófico del azar, la suerte y la fortuna en la historia del pensamiento occidental. Es desde esta perspectiva que nuestra propuesta se interesa por la forma particularmente intensa con que dicha tradición reflexiona sobre la vulnerabilidad de la existencia, la exposición constante del ser humano a factores que escapan a su comprensión y control, y el papel que dichos factores juegan en el desarrollo y la posibilidad de realización de una vida buena y feliz.

Partiendo de estas consideraciones, nuestra investigación quiere expresar dos ideas fundamentales. La primera de ellas es la convicción de que buena parte de las teorías filosóficas sobre la suerte y la casualidad que encontramos en la historia del pensamiento occidental hunden sus raíces en una experiencia cotidiana que no pertenece exclusivamente al orden de la prosa especulativa. Esa experiencia remite a la constatación singular de acontecimientos parcialmente indescifrables cuya irrupción desencadena efectos significativos en el interior de un proyecto vital articulado en torno a fines. En la ejecución activa de nuestras decisiones, con frecuencia tropezamos con sucesos inesperados no atribuibles a nuestra voluntad ni a nuestros deseos que, sin embargo, contribuyen a la culminación de nuestros objetivos u obstaculizan la ejecución de los mismos. Denominamos a tales ocurrencias “coincidencias significativas” o “eventos fortuitos”. i.e., sucesos que, no habiendo sido escogidos deliberadamente por un agente racional al modo de un fin, acontecen, sin embargo, y provocan modificaciones relevantes desde un punto de vista práctico y subjetivo (espacios de significación práctica o relevancia moral). La necesidad de someter a parámetros explicativos mínimamente satisfactorios dichos sucesos y la dificultad de conseguirlo dada la naturaleza imprevisible, irregular e indeterminada de lo fortuito, conducen desde tiempos antiguos a la formulación de preguntas tan simples como inquietantes: ¿Cómo comprender lo que nos sucede al margen de nuestra intención y nuestros designios? ¿Y cómo elaborar una existencia mínimamente satisfactoria ante la conciencia de una exposición constante a los avatares de la fortuna, la voluntad de los dioses o el

destino inexorable? Desde la *Física* de Aristóteles, la filosofía aborda (o dice abordar) estas preguntas prescindiendo de todo recurso a elementos mitológicos y mecanismos explicativos de corte religioso. Ello podría hacernos pensar que, después de veinticinco siglos de especulación teórica, el problema de la suerte y la casualidad ha sido gobernado por la Vieja Dama, o, al menos, que ha perdido su carácter intimidatorio y potencialmente destructivo para el ejercicio de la razón y el desarrollo de la acción. Sin embargo, lo cierto es que la casualidad, la suerte y la necesidad (concebidas como figuras de lo ingobernable que inciden significativamente en la identidad práctica del ser humano), lejos de haber sido sometidas al orden de la previsión y el control racional y, sobre todo, lejos de ocupar un lugar privilegiado en el horizonte de los problemas canónicos de la filosofía teórica y moral, continúan siendo, hoy por hoy, asuntos elegantemente desplazados por las corrientes más significativas del pensamiento contemporáneo². En este sentido, Bernard Williams ha denunciado en diversos lugares el modo en que la filosofía práctica tiende a ignorar los elementos fortuitos e ingobernables que determinan la vida humana. Más precisamente, el modo en que la filosofía moral en casi todas sus formas modernas (particularmente el kantismo y el consecuencialismo) tiende a ig-

² Existen honrosas excepciones, como el intenso debate sobre la suerte moral (*moral luck*) en el ámbito anglosajón –que abundó con profundidad en la pertinencia teórica de lo fortuito como elemento central de la filosofía moral– o la antropología filosófica de Odo Marquard, que insiste en la reivindicación de un espacio reflexivo para el ámbito de la contingencia y el azar. La controversia analítica en torno a la suerte moral hunde sus raíces en dos artículos homónimos de Thomas Nagel y Bernard Williams, incluidos originalmente y con el mismo título, “Moral Luck”, en *The Aristotelian Society Supplementary*, Volumen 1, 1976. Las versiones revisadas de ambos se publicaron respectivamente como capítulos individuales en el libro de Bernard Williams, *Moral Luck*. Cambridge University Press, New York, 1981 y en Thomas Nagel, *Mortal Questions*. Cambridge University Press, New Cork, 1979. Asimismo, ambos textos aparecen recogidos en su versión revisada en la antología realizada por Daniel Statman, *Moral Luck*. State University of New York Press, Albany, New York, 1-25. Para la propuesta de Marquard, ver Marquard, O., *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart, 1986, trad. española de Jorge Navarro Pérez, *Apología de lo Contingente. Estudios Filosóficos*, Institució Alfons el Magnanim, Valencia, 2000. Asimismo, Graeventiz, Gerhard von y Marquard O. (eds.), *Kontingenz. Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII*, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, Wilhem Fink Verlag, München, 1998.

norar u olvidar el sufrimiento y el horror constatables por doquier en cualquier aproximación mínimamente lúcida al horizonte de la existencia humana. Williams habla de “horrores” en relación a la enorme cantidad de sufrimiento, dolor, infelicidad y desesperación “que subyacen a todo logro humano, artístico, ético o político”³. Es decir, el dolor que acompaña inevitablemente a la civilización en su forma más excelsa, como su perfecto contrapunto. El horror es la presencia de una cantidad ingente de sufrimiento que, además de debilitar las posibilidades de florecimiento del género humano y de sus individuos, se nos presenta como completamente absurdo en una cosmovisión liberada de todo designio trascendente y de todo dinamismo teleológico inmanente. Un sufrimiento sin sentido. Un sufrimiento que no responde a plan divino alguno y que no puede ser, por tanto, justificado en relación con un cálculo cósmico de costos y beneficios (como en el caso de Leibniz) o interpretado como necesidad condicional del progreso del Espíritu (en el de Hegel). De hecho, toda interpretación del sufrimiento y el horror que recurra al esquema teodiceico (el mal está justificado y “vale la pena”) o a la aceptación afirmativa de cuanto acontece y al deseo de su eterna repetición (*amor fati*, eterno retorno) supone, para Williams, “mentir acerca de los horrores u olvidarse de ellos, donde ello significa *realmente* olvidarse de ellos, excepto en la escala local, y proseguir con la propia vida de un modo apropiadamente irreflexivo. No hay oposición, obviamente, entre el olvidar irreflexivo y el trabajar en filosofía. Sin embargo, se podría suponer que hay áreas de la filosofía que tienen un compromiso especial con no olvidar o mentir acerca de los horrores, entre ellas la filosofía moral. Nadie razonable le pide a esta pensar acerca de ellos todo el tiempo, pero, al abordar lo que sostiene que son nuestras más serias preocupaciones, sería mejor si no los hiciese desaparecer. No obstante, esto es lo que en casi todas sus formas modernas la filosofía moral efecti-

³ Williams, B., *op. cit.*, p. 79.

vamente hace”⁴. A juicio de Williams, la filosofía práctica tiende a diluir el sufrimiento que acompaña a todo logro humano “debido a que trata de desviar nuestro interés ético tanto del azar como de la necesidad, excepto en la medida en que lo necesario establece los parámetros de la acción efectiva”⁵. Como vemos, el azar y la necesidad están vinculados a una cierta noción del carácter descarnado y la crudeza que con frecuencia acompaña el desarrollo intencional de la vida humana en sus formas singulares y comunitarias. Figuras que representan la extrema vulnerabilidad a la cual está ya siempre expuesto todo proyecto, toda felicidad y toda expectativa y que la filosofía práctica descarta como irrelevantes en la medida en que concentra su mirada en “la situación del agente racional que intenta cambiar el mundo”, pero ignora “el mismo hecho llano de que todo aquello de lo que se preocupa un agente provenga de (y pueda ser arruinado por) la necesidad y el azar incontrolables”⁶. Estas circunstancias, unidas a la desvinculación histórica y psicológica de la moralidad con respecto a los marcos situacionales y a la totalidad de la existencia, conducen a lo que el filósofo británico denomina “la defectuosa conciencia perceptiva de la filosofía moral”⁷. Una filosofía que concibe lo moral como un territorio ensimismado, encapsulado, autosuficiente y autoexplicativo que, en cuanto tal, puede excluir el azar de sus preocupaciones fundamentales.

¿Qué relación existe entre la crítica de Bernard Williams y la experiencia del azar expresada en la literatura griega antigua? Ante la atrofia de la conciencia perceptiva de la filosofía práctica, Williams recomienda al pensamiento filosófico y, en concreto, a la reflexión ética recurrir al ámbito de la ficción con el fin de extender dicha conciencia, suministrar a la ética experimentos de pensamiento y, sobre todo, “ofrecer un suplemento necesario y una limitación apropiada a la incansable meta de la filosofía moral de

⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 83.

hacer el mundo seguro para las personas bienintencionadas”⁸. Esta es la segunda de las ideas que señalábamos más arriba y que nuestra investigación quisiera contribuir a potenciar: la necesidad y la pertinencia de transitar con rigor el orden de la ficción como un plano de reflexión extraordinariamente relevante desde el punto de vista de las preocupaciones teóricas de la filosofía práctica y, por ende, desde el punto de vista de una inquietud por lo humano en sentido estricto⁹. En última instancia, si la pregunta que subyace al interés teórico de todas las épocas por el azar es la pregunta por el estatuto epistemológico y la naturaleza causal de lo fortuito; si el interés más básico apunta a desvelar el papel de cuanto no depende de nosotros mismos en la consecución exitosa o frustrada de una vida buena; si, en definitiva, la inquietud de fondo siempre ha sido preguntarse si es posible (y cómo) desarrollar una vida que valga la pena de ser vivida en un plano de exposición constante a los embates de la exterioridad radical (dioses, destino, necesidad o azar), entonces creemos que el tratamiento que la literatura griega antigua ha dado a este conflicto puede contribuir a subrayar la pertinencia de lo fortuito como asunto de primer orden para la filosofía práctica. La producción artística griega que emerge al hilo de la preocupación fundamental por el animal humano y por su condición precaria frente a los factores imprevisibles que lo atraviesan ofrece un material de trabajo extremadamente complejo que contribuye a desestimar toda simplificación en el orden de la reflexión moral: “En un mundo en el que hay enunciados morales claros y *exempla* llanos, la relación entre los dos tenderá a ser algo similar a la del texto con la ilustración, y el papel de la ficción será el de una ayuda eficiente. Una vez que se alcanza un cierto grado de ambigüedad, sin embargo, la ficción vendrá a hacer cosas que el enunciado directo no puede hacer, y el operar mismo a través de la ficción representará

⁸ *Ibid.*, p. 88.

⁹ Además de la épica, la lírica y la tragedia, nos ocuparemos del problema del azar en los escritos médicos y en los fragmentos de Anaxágoras y Demócrito, que no caen bajo la categoría de “ficción”.

una extensión del pensamiento ético, y concebiblemente de la experiencia ética”¹⁰.

Teniendo en cuenta esta lectura, realizaremos un recorrido por la literatura griega antigua desde el interés filosófico por el azar como problema práctico cardinal para la vida humana. En concreto, repasaremos las concepciones antiguas de la divinidad, el destino y la suerte y llevaremos a cabo un examen histórico-semántico del vocablo que, en la Grecia Antigua, vehicula de modo privilegiado la experiencia humana de la vulnerabilidad (el sufrimiento incomprensible, el dolor inmerecido, el desconcierto de la ignorancia y la exposición al antojo de fuerzas inescrutables): τύχη. Ambos trayectos nos permitirán reivindicar como objeto privilegiado de pensamiento eso que, al menos desde Anaxágoras y de modo particularmente claro en el estoicismo –cuya influencia en autores como Spinoza, Leibniz o Kant es innegable–, quiere ser reducido a un mínimo insignificante desde el punto de vista de la vida buena, la sabiduría y el anhelo de autarquía: lo que no depende de nosotros mismos (τὰ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν).

2.

¿De qué modo responde la literatura griega antigua a la presencia de elementos significativos parcialmente inescrutables en el interior de la existencia humana? ¿Cuáles son los instrumentos de los que se sirve para su interpretación? ¿A qué visión del mundo responde en cada caso la interpretación del fenómeno fortuito en sus más diversas acepciones (μοῖρα, τύχη, θεός, τὸ θεῖον, δαίμων, τὸ δαιμόνιον)? La producción intelectual griega previa a Aristóteles exhibe dos actitudes fundamentales en relación al sentido del evento fortuito: i) por un lado, la derivada de una «ontología de la clausura» en cuyo interior todo acontecimiento significativo en

¹⁰ *Ibid.*, p. 83.