

«Bueno» y «malo» en el *Filoctetes* de Sófocles¹

Aida Míguez Barciela

1.

Un supuesto que opera en el horizonte de partida del pensamiento griego antiguo es que bueno y malo tienen un sentido, por así decir, «amoral» o «extramoral».

En la bondad se incluye la riqueza, la belleza, el estatus, así como la calidad o la altura en el comportamiento. El bueno (*agathós*, *esthlós*, etc.) es rico², noble, fuerte, bello, capaz; es uno de los primeros en su comunidad y, al mismo tiempo, es alguien de quien se exige un comportamiento sobresaliente, distinguido, impecable. Y al revés: el malo (*kakós*, *deilós*, etc.) es el inferior, el débil, el pobre, así como alguien de quien no cabe esperar la superioridad de comportamiento del bueno, sino más bien un comportamiento oscuro y censurable.

El malo huye en lugar de hacer frente al enemigo: la bajeza de Paris se demuestra en tanto que elude el encuentro con Menelao escondiéndose entre la multitud, lo que despierta muchos y fuertes reproches. El bueno no huye, sino que demuestra coraje al enfrentarse al enemigo en el campo de batalla: la nobleza de Héctor, que no rehúsa el combate con Aquiles aun cuando sabe que esto es para él muerte.

Pero el malo no es solo el débil y cobarde, sino también el feo, el deforme, el imperfecto. La maldad es la imperfección o la desfiguración. Y al contrario: el bueno es bello, muestra una presencia distinguida. La *areté* es entre otras cosas la bondad de una buena presencia; lo que no tiene un *kakós* es justamente la presencia, la figura, el brillo de los buenos.

La importancia de la presencia cuidada hay que entenderla a partir del hecho de que «ser» es delimitación. Se comprende así que el sacrificio a los dioses –que son más y más intensamente que los hombres– exija que el animal sacrificado sea perfecto, que no le falte nada, que esté acabado, íntegro, incluso que se realce su belleza de diversas formas.

Carecer de figura es no ser. El peor daño que dos enemigos pueden hacerse mutuamente en el campo de batalla es desfigurar uno el cadáver del otro: borrar su figura, arruinar su belleza, significa reducir al no-ser más allá del hecho de la muerte física. *Aeizíko* y

¹ Conferencia pronunciada en Madrid, UNED, 20 de abril de 2018.

² Se supone que la adquisición de riqueza se produce por vías que dependen de las capacidades individuales, de ahí que sea una confirmación de la excelencia.

aiskhýno tienen que ver con la desfiguración y la mutilación, así como con la vergüenza que comporta la deformación.

Algo vergonzoso (*aiskhrós*) es algo feo y sin figura; algo que está mal es algo que no es. El vocabulario ético griego es vocabulario ontológico. Para nosotros lo bello y lo bueno pertenecen a campos distintos. El bueno no tiene por qué ser bello. El malo no tiene por qué ser feo en absoluto.

Estas consideraciones preliminares nos confrontan de nuevo con la distancia de los griegos: las nociones morales griegas no son morales. Por de pronto porque tienen que ver con una exterioridad o visibilidad, tanto por lo que se refiere a la cuestión de la figura como al juicio de conductas.

Respecto a esto último, lo que cuenta en el contexto griego no es la autoevaluación; no se trata de interioridad, sino de sanciones externas. Son los otros los que me juzgan. Son los reproches o las censuras de los demás lo que un *agathós* tiene en cuenta a la hora de actuar. El bueno tiene vergüenza (*aidós*) ante la posibilidad de merecer los reproches de los miembros de su comunidad; el malo es malo por no haber mostrado la vergüenza que compele al bueno a ajustarse lo más que pueda al estándar de nobleza aprobado comunitariamente.

Maldad y bondad no tienen sentido absoluto, sino que dependen en cada caso del quién, dónde y cuándo, es decir, dependen de un conjunto de cualificaciones. Lo que se exige de una mujer para llamarla buena no es lo mismo que lo que se exige de un hombre. Hay distintos fines vitales en relación con los cuales se definen las distintas formas de excelencia. El contexto es por tanto esencialmente otro:

1) Hay una noción de presencia unitaria; no hay una interioridad moral por un lado que se contraponga a una exterioridad física por otro; por eso la belleza corpórea es al mismo tiempo belleza moral; por eso la bondad no está fuera del mundo sino que es un estado de cosas.

2) Hay cualificación, o sea, el estándar de nobleza no es único ni es indiferente a datos diferenciales tales como edad, género, etc.

3) Hay comunidad, y esto es determinante en el juicio: no significa nada que yo me considere a mí mismo una buena persona si lo que piensan de mí los miembros de mi comunidad lo contradice; uno actúa de determinada manera teniendo en cuenta el elogio y la censura de los otros.

No hemos hablado hasta ahora en ningún momento de “el mal” en abstracto, pues independientemente de si hay o no algo de ese tipo que hubiese preocupado alguna vez a un pensador griego antiguo, lo importante para nosotros es más bien poner de manifiesto la dificultad más básica, pero no por ello menos insuperable, que nos plantea la traducción de palabras griegas de uso común.

2.

Dicho esto pasaré a comentar algunos aspectos del *Filoctetes* de Sófocles que creo que están relacionados con el asunto (409 a.C.).

El prólogo consiste en una conversación entre Odiseo y Neoptólemo, el jovencísimo hijo de Aquiles. Se encuentran en Lemnos, una isla aparentemente desierta. Han vuelto desde Troya porque ahí se supone que sigue todavía Filoctetes, al que una vez abandonaron pero que ahora necesitan nada más y nada menos que para el cumplimiento de la empresa colectiva: Filoctetes y su arco son necesarios para tomar Troya.

Odiseo conoce de antemano las dificultades que plantea encontrarse de nuevo con Filoctetes, y en este sentido ha descartado ya dos opciones: no es recomendable utilizar ni la fuerza ni la persuasión. Se servirán en cambio del engaño (*no lo atraparás si no es mediante engaño*); y como presentarse él mismo ante Filoctetes descubriría el engaño automáticamente (Odiseo es famoso por su capacidad para manipular mediante los discursos bien hechos, además de haber sido justamente él quien lo abandonó en la isla por encargo de los aqueos), se necesita una pantalla (*próblema*: algo que se arroja delante, en principio para proteger).

El candor inocente de la juventud, la pureza de quien no ha tenido tiempo todavía para cometer nada reprobable (quizá lo tenga más adelante: *los crímenes de Neoptólemo quedan por delante*), se pondrá al servicio del objetivo buscado: atrapar a Filoctetes mediante engaño.

Neoptólemo está en condiciones de ganarse la confianza que Odiseo no puede ganarse, pero tendrá que poner la confianza al servicio de la traición.

La reacción inicial de Neoptólemo ante las instrucciones de su superior resulta decisiva para entender el desarrollo de los acontecimientos. Odiseo mismo se anticipa a la relucencia espontánea de su interlocutor al decir que sabe muy bien que, por *phýsis*, Neoptólemo no está hecho para maquinizar maldades. Y a continuación nombra algo que justificaría el que ahora se implicase en las maldades, a saber, el éxito, la victoria. Para conseguir la victoria, Odiseo pide u ordena a Neoptólemo que se permita puntualmente la desvergüenza: *Entrégate a mí para lo desvergonzado*.

Odiseo ha diseñado un plan del que forma parte el decir falsedades, así como establecer una relación de confianza que no es sino la negación misma de la confianza. Es más: el decir falso no será utilizado contra un enemigo, lo cual seguramente no sería objetable (se espera que los enemigos se engañen mutuamente), sino contra alguien que en principio pertenece al grupo de amigos y que además está solo y sufriendo, lo cual pone la intriga bajo una luz vidriosa. *Se supone que no traicionamos a nuestros amigos*.

La *phýsis* de Neoptólemo es un obstáculo a superar; pero en todo caso es un obstáculo, o sea, algo que está ahí. Y entonces nosotros, los lectores modernos, quizá nos preguntemos: ¿por qué la palabra que apunta hacia lo que para nosotros son objeciones morales es una palabra cuyo campo semántico remite al nacer-crecer-ser?

Que el nacimiento tenga un papel en la definición de la nobleza es de nuevo una marca de la distancia griega. Un guerrero de la *Iliada* puede esgrimir la nobleza su linaje para afirmarse sobre su oponente. Ahora bien, lo que está en juego en el nacimiento no es nada automático; uno no es noble por el simple hecho de pertenecer a un linaje noble, sino que la referencia al nacimiento opera más bien como acicate o exigencia.

«No sería noble hacer x o y» quiere decir: no sería digno del linaje al que pertenezco, no estaría de acuerdo con mi origen, no se correspondería con lo que mis antepasados han hecho antes, el que yo, ahora, hiciese esto o lo otro. Uno puede pertenecer a un *génos* noble y no mostrarse digno de él: puede avergonzarse, desmentirlo, puede no estar a su altura. Ser noble significa ante todo estar a la altura de cierto estándar de nobleza precedente.

Sea como sea, las palabras de nacimiento que se repiten a lo largo de la tragedia, por ejemplo *génos* o *phýsis*, tienen una clara connotación de lo que para nosotros es normativo o prescriptivo: *uno tiene que estar a la altura de lo que es*. Aquiles, el estándar de nobleza por antonomasia, es pues un impedimento para que el plan triunfe. Por eso Odiseo pretende desactivar en Neoptólemo esa herencia que mueve a la nobleza.

Es por esto que Neoptólemo no accede inmediatamente a colaborar con Odiseo. Confiesa que escucha sus palabras con dolor. Odia tener que comportarse de esa manera. No cuestiona el objetivo; está dispuesto a utilizar la fuerza (i.e. la acción franca y directa) contra Filoctetes, pero sí rechaza las malas artes y los engaños: rechaza los recursos de los débiles, los cobardes, los malos, quienes, precisamente por su debilidad, no tienen otra opción que servirse de esos rodeos que son las trampas, la astucia, los trucos y los ardides, los cuales, en la medida en que permiten que lo débil triunfe sobre lo fuerte, suscitan sospecha y desconfianza.

Neoptólemo mismo aduce el estándar de nobleza que impone su nacimiento: *Tampoco el que me hizo nacer...* Condena la bajeza, aun cuando se pueda sacar provecho de ella. No quiere vencer de mala manera, es decir, haciendo uso de las armas de los malos, sino que prefiere comportarse bien –el texto dice: *bellamente*– aun cuando esto implique fracaso.

Las armas de los malos aquí son los *lógoi*: los discursos, los decires.

Pese a su reluctancia Neoptólemo se deja educar (o quizá maleducar) por Odiseo. Pregunta si acaso no es vergonzoso decir falsedades (mentirle a alguien a la cara) y Odiseo responde que no, siempre y cuando la falsedad permita conseguir lo que se quiere (*la salvación, el provecho, la victoria*). Sostiene además que, *si Neoptólemo colabora, no solo será bueno sino también sabio*, y lo que hay que ver es si esto es sostenible.

El saber queda asociado con la amenaza de disolución de lo que sin embargo sigue valiéndose como lo primero –Aquiles sigue siendo el primero de los héroes–, y en cierto modo lo irrenunciable. Lo que propone Odiseo consiste en poner en suspenso puntualmente eso que sin embargo reconoce como lo primero. (No es una tesis general, no es un

consecuencialista; no niega la preeminencia de Aquiles; uno no hace suya la posición disolvente.)

Cuando ya por fin accede a colaborar con el *sóphisma* de Odiseo –el producto del saber, el plan sabio y engañoso–, Neoptólemo no dice: tendré que ahogar mi conciencia, sino que dice: tendré que desprenderme de *toda la vergüenza* (120).

Antes sugerimos que la vergüenza discrimina conductas: inhibe respecto a la conducta que podría provocar indignación y promociona en cambio la que suscitará las alabanzas de los miembros de mi comunidad. Lo que Odiseo propone sugiere en cambio indiscriminación (emborronamiento): lo bueno será lo que conduzca a la victoria, lo que nos procure el éxito. De lo cual se sigue que no hay bueno ni malo en sí mismo, sino bueno y malo según el caso, en relación con los objetivos cambiantes y las cambiantes circunstancias.

La presente coyuntura exige que el bueno sea bueno justamente siendo malo, es decir, Odiseo pretende que Neoptólemo colabore con los aqueos haciendo aquello que en este momento es más conveniente, aun cuando ello contradiga la noción de excelencia obvia (de ahí que advierta a Neoptólemo acerca del carácter inaudito o novedoso de aquello que va a comunicarle). La negación de la *areté* es ahora en cierto modo la *areté*, es la *areté* que la empresa común necesita. No se trata de una *areté* cívica frente a otra heroica, lectura convencional con la que no vamos a conformarnos aquí. Se trata más bien de la negación de la *areté* como requisito para llevar adelante un proyecto colectivo. (Ya dijimos que la *areté* de Aquiles no se cuestiona: sigue siendo la quintaesencia de la *areté*.)

3.

Hasta aquí se ha hablado de Filoctetes en ausencia. Cuando aparece, que es también cuando el engaño empieza a funcionar, Filoctetes hace una caracterización de Odiseo que a la vez es una crítica.

Para la figura abandonada y olvidada, Odiseo se define por su capacidad de hacer y decir cualquier cosa. Es el emblema de la *panourgía*: la capacidad de hacerlo todo, el todo vale, todo está permitido. Filoctetes interpreta la habilidad con la lengua (*glóssa*) como descalificación. Neoptólemo no puede estar hablado de nadie más que Tersites: un hombre sin valor alguno, un *kakós* que no cuenta para nada. Pero resulta que en la nueva situación, la situación en la que Filoctetes no se ha integrado nunca, el que hábil con la lengua no es en absoluto un hombre que no cuenta en los asuntos importantes, sino justamente Odiseo.

Para la figura que ha quedado fuera de juego, el sabio en decir no puede ser una figura principal, lo cual concierne con el hecho de que el viejo estándar de nobleza entre en conflicto con la excelencia que se está exigiendo en este momento: la cooperación con un proyecto colectivo. Lo que antes era descalificación es ahora una marca de calificación.

El diagnóstico que hace Filoctetes al enterarse de cómo están las cosas evoca otros decires griegos en los que se constata una inversión de las nociones «bueno» y «malo»: los buenos son ahora los malos y los malos son ahora los buenos (cf. 455ss.). *¿Cómo tomarse estas cosas?, ¿cómo aprobarlo?*, pregunta Filoctetes. Estas cosas: a saber: cómo los buenos desaparecen uno tras otro y los inferiores ganan protagonismo; ¿cómo asumir el hecho de que los buenos estén muertos y los villanos hayan sobrevivido (Áyax y Aquiles están muertos)? La guerra queda así asociada con una suerte de devaluación de los criterios.

En cualquier caso, quien se expresa en estos términos, quien reivindica el nacimiento, la vergüenza y las antiguas prescripciones, quien condena la habilidad en los decires por manipulativa, es una figura que ha quedado excluida no solo de la empresa de los aqueos, sino también, en cierto modo, de la vida humana tal y como la entiende un griego: Filoctetes no come pan ni bebe vino, sus compañeros no son hombres sino fieras, habita una cueva, etcétera. El personaje que habla en nombre de las normas de conducta que impone el nacimiento quizá haya dejado ser funcional, quizá haya sido a reducirlo a nada. Y sin embargo parece que esa *nada* resulta imprescindible para los aqueos.

Avanzada la intriga Filoctetes sufre un acceso de su enfermedad. Ante las manifestaciones y expresiones del dolor (*gritos, sollozos, gemidos, lamentos, el dolor no puede decirse, su lenguaje es el no-lenguaje*), Neoptólemo se queda de pronto en silencio, se ablanda, se traiciona, detiene la farsa (el discurso engañoso) que ha estado envolviendo la situación hasta este momento (se supone que tiene el arco en las manos y Filoctetes duerme, pero no aprovecha la ocasión de marcharse con él; evita responder a las preguntas o responde ambiguamente).

Lo que ha echado a perder el *sóphisma* de Odiseo es justo el obstáculo que parecía haber quedado superado en el prólogo: *el ser* de Neoptólemo, la nobleza de nacimiento, la vergüenza y el temor a la vergüenza. La misma cualidad por la que Neoptólemo podía ser la pantalla ideal (su origen, su inocencia) resulta que es a la vez aquello por lo que la farsa se resquebraja. Neoptólemo dice la verdad; ahora bien: ya no podrá librarse de la falta de credibilidad, no podrá desprenderse ya de la mentira.

Porque ¿cómo no dudar de quien nos ha traicionado?, ¿cómo volver a creer a quien nos ha engañado alguna vez? Se ha perdido la seguridad en la comunicación, la confianza en las palabras. Quizá no ya resulte posible fiarse no solo de lo que nos dicen en general, sino de lo que los presuntos amigos nos dicen.

Conviene que puntalicemos algo más sobre la palabra *phýsis*. De lo dicho antes se desprende que el uso moderno de la palabra naturaleza no se corresponde con el campo semántico de ningún lexema griego antiguo. No remite a nada del tipo paisaje, flora y fauna o entorno natural. Sabemos que la palabra tiene que ver con nacer, surgir, crecer, ser, así como con el haber crecido y surgido, el haber conquistado un aparecer; *phýsis* y *phyá* se refieren a veces a la apariencia física, pero ya hemos visto que esto no es de entrada discernible de lo que llamamos el carácter: *el ser es carácter*.

El ser no es neutro sino normativo, todavía no ha enmudecido, todavía comporta pauta de conducta, la cosa todavía exige algo (dicho de otro modo: todavía es posible pasar de lo descriptivo a lo normativo; la «falacia naturalista» es un fenómeno moderno).

La tragedia planteaba una incompatibilidad entre la *phýsis* de Neoptólemo y el *sóphisma* de Odiseo. Para el sabio la *phýsis* era un obstáculo a superar, problema que conecta con cierta tendencia de la *pólis* a la que me referiré a continuación.

Es coherente que la figura que en la tragedia representa el proyecto colectivo – recordemos que Odiseo actúa en nombre del conjunto de los aqueos; no es un asunto suyo particular sino un asunto común lo que lo ha llevado a Lemnos– pretenda superar, aunque solo sea momentáneamente, el nacimiento y todo lo que este implica, toda vez que el proyecto *pólis*, el proyecto de igualdad ante la ley, implica una tendencia a disminuir la importancia de las filiaciones por parentesco, así como limitar todo aquello que funcione como ensalzamiento de una familia en particular en detrimento de lo común; por eso las palabras relacionadas con el nacimiento, por ejemplo *gennaíos*, son mucho más frecuentes a medida que se consolida este proyecto.

El adjetivo *gennaíos* aparece en Homero una sola vez (Il. 5.253) en relación con la nobleza en el sentido que hemos sugerido al comienzo de esta exposición: la nobleza consiste en la exigencia de estar a la altura del *génos* al que uno pertenece. Decimos que son ahora más frecuentes porque lo que significa el nacimiento ya no es obvio. La remisión a la nobleza de nacimiento ha pasado de la obviedad a la defensa, y la posición defensiva o reactiva es síntoma de debilidad: las antiguas nociones de nobleza se encuentran quizá en situación de amenaza frente a las pretensiones de la *pólis*.

Y si esto es así, si en el contexto de la *pólis* el nacimiento no es ya tan determinante ni la excelencia individual es la excelencia requerida, entonces incluso los que en principio son los malos, los *kakoí*, serán, en la medida en que contribuyan al proyecto común, los buenos (*khrestoí*), es decir, buenos por útiles en relación con los intereses de la *pólis*.³ De lo cual se sigue que la *areté* no es ya característica exclusiva de ciertos linajes ilustres, sino que pasa a estar al alcance de cualquiera (lo que ahora importa no es la distinción del individuo sino el servicio que el ciudadano presta a su comunidad).

Volviendo al *Filoctetes*. La aporía de Neoptólemo –descubre el engaño, pero pretende seguir sirviendo a los aqueos; tiene el arco en sus manos, pero no sabe qué hacer exactamente– es una manera de mostrar que pese a todo (pese a lo bien que ha mentado y disimulado) Aquiles sigue estando en alguna parte; que Neoptólemo es el hijo de un padre noble, pero esta nobleza comporta no éxito sino fracaso: si cumple con Filoctetes (el arco será devuelto a su dueño, la nave pondrá rumbo a Grecia), ya no podrá brillar como guerrero en Troya. No se ha podido ser bueno y sabio al mismo tiempo. No es posible merecer al mismo tiempo el elogio de las dos partes.

³ Los *kakoí* adquieren poder mediante el empleo en la flota, de la que a su vez depende la fuerza de la *pólis*, o mediante el ejercicio de cargos públicos, ambas cosas asociadas con la monetización.

Odiseo no ha podido instrumentalizar a Filoctetes; podrá vencer en todas partes, pero ha tropezado precisamente con Filoctetes, que está ahí quizá para poner límites a ese vencer-siempre-en-todas-partes. La capacidad de hacer cualquier cosa para lograr un objetivo, por importante que este sea, ha chocado con un obstáculo insalvable y la destreza en los *lógoi*, así como la *sophía*, ha sido cuestionada decisivamente.

Los estudios griegos han relacionado la figura de Odiseo en el Filoctetes con esos personajes del momento que solemos llamar los sofistas, acusados a veces por corruptores, personajes que la *pólis* acoge y al mismo tiempo condena. Hemos visto que las pretensiones de este tipo de personaje son cuestionadas o limitadas en la tragedia, lo cual tiene que ver con algunas distancias históricas hacia las que me gustaría apuntar en último lugar.

También en nuestro contexto encontramos la figura del corruptor que dice a los jóvenes algo así como: todo eso son ilusiones propias de quien no sabe nada del mundo (Odiseo le decía a Neoptólemo que también él cuando era joven tenía la mano rápida y la lengua lenta, pero se dio cuenta, o eso dice, de que hoy por hoy la lengua lo gobierna todo). Si bien el mundo que sale a relucir a través de estas figuras es en cada caso diferente. Lo que diré a continuación pretende sugerir posibles desarrollos en el estudio de estas diferencias.

4.

La Comedia Humana está llena de personajes que destacan por su elegancia y buena presencia, pero que ponen estas cualidades a servicio del cálculo egoísta. En conexión que nuestro tema resulta interesante sobre todo la figura de Jacques Collin, el gran tentador de jóvenes, el gran manipulador, el gran engañador, quien, como Odiseo (ya en la Odissea y quizá en la *Iliada*), es un maestro en disfraces, discursos seductivos, inteligencia, autocontrol, secretismo y manejo astuto de la información. Los dos son figuras proteicas, transgresores de límites, genios del disimulo y la mentira.

Jacques Collin es el archicriminal de *La Comedia Humana*, el personaje en el que cristalizan todos los criminales que la pueblan, así como el espíritu de la sociedad que Balzac se propone diagnosticar en calidad de historiador de las costumbres.

Tanto Odiseo como Collin sostienen que el éxito es la razón última de todas las acciones. Pero mientras el cinismo que Collin pretende inocular a ciertos jóvenes recién llegados a París está al servicio de que el individuo realice sus propios fines al margen de todo aquello que podría funcionar como muro de contención –moral, legalidad–; el oportunismo de Odiseo sirve a los fines y objetivos de un proyecto colectivo (hay proyecto común). No se trata de conseguir los propios fines y objetivos, sino los fines y objetivos de todos los aqueos, lo cual presupone integración y comunidad. En la novela moderna no se trata de esfuerzo común, sino de persecución de las metas particulares de cada individuo. No hay comunidad sino sociedad, y «sociedad» es un concepto esencialmente

negativo: remite al vacío de algo, a la ausencia de... vínculos, solidaridad; la pérdida de... contexto, integración, comunidad, etc.

Rastignac libra su batalla contra París en solitario después de haber perdido su virginidad moral. Collin es el individuo enfrentado no con este grupo o el otro, sino con la sociedad en su conjunto. El que dice no tener otros principios que los del autointerés está solo. Está solo el que sostiene que no hay principios sino circunstancias (*el hecho no es nada en sí mismo*); el que ve a los demás como instrumentos para su propio avance, bestias de carga de las que uno prescinde cuando han cumplido su función. En la sociedad no hay amigos ni enemigos: *si solo se trata de un agregado de individuos aislados y autointeresados, si solo hay un único grupo, entonces simplemente no hay grupos ni por tanto lealtades*.

El corruptor es en este sentido no solo demoníaco sino también clarividente. El genio de la máscara es quien desenmascara a la sociedad francesa. Es la voz que dice lo que la sociedad no dice: que la fortuna es la única virtud (no importa la diferencia bueno y malo, sino la diferencia 1 millón o 4 millones); que el éxito, conquistado mediante la fortuna, lo limpia todo y lo justifica todo.

La desvergüenza griega todavía se castiga y el oportunista todavía resulta arrinconado (si bien ahí está, es un fenómeno del momento). Los oportunistas de Balzac salen adelante, incluso Collin sale adelante, transformado finalmente de criminal en policía. En la tragedia, los malvados no se libran de la ruina o el ridículo (Odiseo abandona la escena de manera poco favorecedora).

Un coro de Sófocles (*Edipo rey*: 884-96) dice algo así como: *si uno se extralimita y no teme ni a la justicia ni a los dioses, si alguien consigue su ventaja de forma injusta, si tales cosas salen adelante, ¿para qué bailar?* Si la injusticia prosperase entonces no habría dioses, ni tampoco las obras que los celebran. Los dioses son figuras que hacen respetar los límites, por lo cual, si el desprecio de los límites prospera, entonces es que quizá ya no hay dioses; y si no hay dioses, no se respetan ya los límites.

Pero ¿quiénes son en estos oportunistas modernos?; ¿qué buscan los individuos cuando persiguen sus propios fines al margen de cualquier contexto vinculante? Son Nucingen, du Tillet, Grandet; son los burgueses que prosperan a costa de la destrucción de las grandes propiedades de los aristócratas. Todos han acumulado capital a costa de dejar al margen probidad, lealtad, solidaridad, etc., es decir, a costa de suprimir todo lo que pudiera funcionar como un obstáculo a la persecución irrestricta de los intereses. ¿Y por qué? Porque el dinero es la llave que abre todas las puertas (la posición fuerte de Collin entre los presidiarios se relaciona con el hecho de que sea su banquero⁴). El dinero es la vida, dice Goriot⁵. De ahí las instrucciones de Collin a sus protegidos: adquiere una fortuna por los medios que sea y caiga quien caiga, mintiendo, estafando, robando, sobornando, incluso asesinando.

⁴ En Grecia la riqueza no se traduce en poder (marginalidad cívica de los banqueros esclavos en Atenas). Pero se tiende a ello: dependencia del poder de Atenas de sus minas de plata.

⁵ El dinero hace al hombre (seré el señor Cuatro Millones, dice Collin). De ahí que las novelas de Balzac establezcan la identidad de los protagonistas definiendo su estatus económico.

Detrás de cada gran fortuna hay un crimen cuyos sórdidos detalles han sido ya olvidados (*La posada roja*). Pues el dinero es el gran nivelador, el gran indiferente, el gran promiscuo: el dinero no reconoce buenos ni malos; ningún dinero es mejor que otro, por lo que la fortuna adquirida por medios criminales es tan buena a estos efectos como cualquier otra. (Lo contrario del rechazo, típicamente griego, de la riqueza sin virtud, esto es: sin restricciones.)

La economía es un espacio de juego neutro, por tanto indiferente a la distinción de bien y mal. Los malvados de Balzac aprovechan esta indiferencia: no se detienen ante nada; eliminan todas las barreras que se oponen a sus intereses; emplean las leyes en su propio beneficio (pues quizá la situación sea de poder pero no de derecho⁶); hacen saltar por los aires todos los escrúpulos, todas las limitaciones, y esto para que el capital crezca y se acumule, se acumule siempre más y más, pues la riqueza-dinero puede acumularse ilimitadamente (la adquisición de dinero no tiene límite natural).⁷ Y si esta es la situación, entonces el malvado no solo no será condenado por malvado, sino que se habrá engrandecido, ya que habrá sido capaz de comprarse un asiento inmune entre los poderosos.

La economía no es en Grecia un campo independiente de lo que convencionalmente se llama la religión, los valores, los vínculos personales, etc. (no hay aún, o al menos no plenamente, «economía desincrustada»). Las relaciones interpersonales no lo son todavía entre individuos aislados que se asocian por interés, sino entre miembros de una comunidad substantiva sin la cual uno no puede entenderse. Allí todavía opera un marco limitante que frena la búsqueda del propio provecho y los que buscan su beneficio por encima de todo, los que desprecian el marco limitante que supone la relación de confianza, la obligación de lealtad hacia los amigos, la reciprocidad hacia el benefactor, por ejemplo Jasón en la tragedia de Eurípides, son reducidos a nada; su monstruosidad es desenmascarada y sus planes resultan abortados, arruinados, lo cual quizá no sea sino una manera de hacer que lo que va a perderse –el límite, la medida– aparezca y reluzca por última vez.

⁶ Balzac no critica meramente a sus personajes por su comportamiento inmoral. Eso sería una ingenuidad y Balzac no es ingenuo. Los critica por su conducta ilegal, por tanto por su conducta externa.

⁷ La adquisición de dinero no tiene un fin natural. D-M-D es un circuito no cerrado: al ser D una cantidad, la posibilidad de incremento no tiene límite. Por lo demás, no es que la inmoralidad de los individuos produzca un uso perverso del dinero, sino que es algo inscrito en la naturaleza misma del dinero –su neutralidad, su indiferencia– lo que promueve ese tipo de conducta (relaciones sociales que reflejan o se acomodan a una estructura determinada: neutralidad, etcétera).