

LA AUTONOMÍA DEL TIRANO. DINERO, TRAGEDIA Y MODERNIDAD

The Autonomy of the Tyrant. Money, Tragedy and Modernity

Raúl MARTÍN MANZANARES
Universidad de Granada
ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-4132-0014>

Recibido: 4 de enero de 2025
Aceptado: 5 de marzo de 2025

RESUMEN

El presente artículo explora una analogía entre la figura del tirano trágico y la subjetividad moderna a partir de la autonomización del individuo posibilitada por la generalización del dinero que ambas comparten. Para ello, se divide en dos partes. En la primera sección, valiéndonos de las investigaciones de Richard Seaford, se muestran los hitos de la evolución del dinero en la antigua Grecia y su relación tanto histórica como ontológica con el fenómeno de la tiranía presente en la tragedia. En la segunda sección, se reconstruyen críticamente los rasgos fundamentales del proyecto moderno de la autonomía, atendiendo también al protagonismo que el dinero adquiere en la modernidad capitalista. El artículo concluye recapitulando las inesperadas similitudes identificadas entre el tirano trágico y la autonomía moderna. La perspectiva adoptada permite una interpretación contextualizada de la tragedia que nos la vuelve insospechadamente contemporánea, así como una evaluación diferente de las raíces del nihilismo.

Palabras clave: Tragedia; Autonomía; Tirano; Dinero; Modernidad; Richard Seaford.

ABSTRACT

This article explores an analogy between the tragic tyrant and modern subjectivity on the basis of the autonomization of the individual made possi-

ble by the generalization of money that both share. To this end, it is divided into two parts. In the first section, drawing on the research of Richard Seaford, it shows the milestones in the evolution of money in ancient Greece and its historical and ontological relationship to the phenomenon of tyranny present in tragedy. In the second section, it critically reconstructs the fundamental features of the modern project of autonomy, also noting the prominence that money acquires in capitalist modernity. The article concludes by recapitulating the unexpected similarities identified between the tragic tyrant and modern autonomy. The perspective adopted allows for a contextualized interpretation of the tragedy that makes it unsuspectedly contemporary, as well as a different assessment of the roots of nihilism.

Keywords: Tragedy; Autonomy; Tyrant; Money; Modernity; Richard Seaford.

El hombre moderno se encarceló en su autonomía, sordo al misterioso rumor de oleaje que golpea contra nuestra soledad.

Nicolás Gómez Dávila

INTRODUCCIÓN

Nuestra época parece inspirarnos una simpatía espontánea por la tragedia. Así como otros se han preguntado por qué no ha habido tragedia en Oriente, por qué surgió únicamente en Grecia, también nosotros debemos preguntarnos por las condiciones, metafísicas y sociales, de esta resonancia entre la tragedia griega y nuestro tiempo, más allá de la apelación fácil a su presunta atemporalidad. Ambas tienen en común el halo de fatalidad con que se imponen. En la actualidad, como en la tragedia ática, el fin es lo único que se deja fácilmente concebir, mientras que aparenta ser ya demasiado tarde para cualquier «nuevo comienzo». El famoso *dictum* de que «resulta más fácil imaginarse el fin del mundo que el fin del capitalismo» es una muestra de ello. Los cuerpos enmudecidos por el sufrimiento, el desistimiento del sentido y la desconfianza hacia las capacidades de la propia agencia entrevorada de fuerzas que disponen de nuestra vida más allá de nuestro control, que transmiten las obras trágicas, son el pan nuestro de cada día, más que su revulsivo. Si bien una comparativa exhaustiva entre la tragedia griega y la modernidad sería prometedora, en lo que sigue exploraré solamente una de estas posibles analogías: partiendo de dos obras de Richard Seaford, *Money and the Early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy* (2004) y *Tragedy, Ritual and Money in Ancient Greece* (2018), me limitaré a indagar las simili-

tudes entre la figura del tirano trágico y la subjetividad moderna atendiendo a la común autonomización impulsada por el dinero que ambas exhiben y dedicando una sección a cada una de ellas.

1. EL TIRANO TRÁGICO Y LA INVENCION DEL DINERO EN GRECIA

Richard Seaford ha sido uno de los pioneros en indagar el impacto cultural y antropológico de la invención del dinero en la antigua Grecia. Mientras que numerosos autores (J.-P. Vernant, G. E. R. Lloyd y Vidal-Naquet, entre otros) han subrayado la influencia de las instituciones de la *polis* en el nacimiento de la tragedia y la filosofía en el siglo VI a.C., la importancia de la aparición de la moneda acuñada en este desarrollo ha sido a menudo pasada por alto. El propio Seaford había investigado también en su libro precedente *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-state* (1994) la centralidad de la *polis* para la comprensión de Homero y de la tragedia, pero es a partir de *Money and the Early Greek Mind* (2004) donde el autor opera este desplazamiento y se vuelca en demostrar desde un imponente enfoque interdisciplinar los modos en que la monetización, con su transformación de las relaciones sociales, contribuyó a dar forma a ideas cruciales de la filosofía presocrática y de la tragedia. Desde sus primeras páginas, Seaford deja claro que no pretende proporcionar una explicación monocausal y reduccionista de la filosofía presocrática o de la tragedia, sino estudiar las consecuencias de un factor, el dinero, que, aunque es uno más entre otros, es ciertamente importante y ha sido mayormente descuidado (véase 2004, 12).

No es mi propósito repasar el contenido completo de ambos libros, sino centrarme en lo que concierne a la relación entre el *tyrannos* trágico y la monetización generalizada de la sociedad para, a partir de ahí, establecer un puente con nuestra contemporaneidad. Para ello, los textos que tomaré como referencia son: el capítulo 14, titulado «Individualisation», de *Money and the Early Greek Mind* y el capítulo 4 («Tragic Money»), 5 («Tragic Tyranny») y 17 («Monetisation and the Genesis of the Western Subject»), pertenecientes a *Tragedy, Ritual and Money in Ancient Greece*. Una comprensión preliminar de las formas del dinero en la Antigüedad y su evolución en Grecia, tal como se ofrece en la introducción y en la parte 1 («The Genesis of Coined Money») de *Money and the Early Greek Mind*, sería necesaria para captar con rigor el alcance de las transformaciones sociales registradas por la tragedia. A fin de ser breve, aludiré a esta información de la manera más sintética posible.

Desde el mundo arcaico que rememora la epopeya homérica hasta el siglo VI a.C. en que nacen la tragedia y la filosofía, Grecia experimenta la transi-

ción de una economía premonetaria, basada en la reciprocidad y la redistribución, a albergar la primera sociedad ampliamente monetizada de la historia en la ciudad jónica de Mileto. Sin embargo, ya en Homero, como muestra Seaford, se pueden detectar unos escasos indicios anacrónicos de la progresiva importancia del comercio y de la monetización. En concreto, Homero contiene indicios del fracaso de la reciprocidad centralizada y de la idealización de la distribución sacrificial comunal (condiciones sociales que no se dieron en Oriente Próximo) que permitieron, según Seaford, la invención de la moneda acuñada. En una línea similar, también Karl Polanyi en *El sustento del hombre* (1994, 231-242) había puesto de relieve las referencias habidas en *Los trabajos y los días* de Hesíodo (s. VII a.C.) a la desaparición del orden tribal, la decadencia de la reciprocidad y el inédito nacimiento del individuo aislado. Cuando Hesíodo recomienda hacer sacrificios y libaciones diariamente a los dioses inmortales para que «puedas comprar la hacienda de otros, no otro la tuya» (337-342; 1978, 142) está ilustrando a la perfección el choque entre dos lógicas culturales que estaba ya en gestación.

Mientras que las diversas formas de «dinero primitivo» presentes en la Antigüedad rara vez eran universalmente intercambiables y estaban dotadas de un significado simbólico y de un valor de uso intrínseco (aunque sólo fuera estético), los griegos fueron los primeros en dar a luz algo muy parecido al «dinero moderno» (véase Seaford 2004, 3-4): «Entre los griegos no hay pruebas ni de «dinero para fines especiales» ni del ritual, conocido en algunas sociedades, de convertir el dinero de una esfera a otra» (2004, 4)¹. No sólo servía para satisfacer obligaciones sociales, como es el caso de todo dinero, «primitivo» y «moderno», sino que empezó a poseer una aceptabilidad general y exclusiva que convirtió al dinero en algo completamente distinto del resto de cosas. Su función esencial de encarnar valor abstracto como medio de pago, de intercambio, de medida y almacenamiento de valor permanecía, por primera vez, idéntica en todos los contextos. No obstante esta proximidad, el dinero griego se hallaba a medio camino entre el dinero primitivo y el dinero moderno. Sus orígenes se remontan a los banquetes sacrificiales y a los derechos de participación en la carne sacrificada (mediante un *symbolon* o un *obelos*) que fueron, de acuerdo con Seaford (2013, 102-115), la condición simbólica previa para la aparición de una confianza colectiva en el valor monetario abstracto. Desde su institución ritual y simbólica inicial, el dinero fue transmutándose y extendiéndose hasta conocer una eficacia generalizada. Es

1. Todas las citas procedentes de obras en otros idiomas se presentan traducidas por el propio autor. Son el caso de aquellas correspondientes a Richard Seaford, Rémi Brague y David Rapport Lachterman.

significativo, por otro lado, que los griegos dispusieran de varias palabras que podían referirse al dinero (*chremata*, *argurion*, *ploutos*, *arguros*, *nomisma*), pero ninguna que lo encapsulase con exactitud. Esta falta de unidad semántica refleja la multiplicidad formal del propio dinero en este lapso cronológico de la Grecia antigua. Esta diversidad de formas, que abarcó desde los metales preciosos a las primeras monedas acuñadas, debe ser tenida en cuenta a la hora de rastrear las referencias al dinero en las obras trágicas.

Antes de entrar en el que será nuestro tema, es preciso hacer una última mención al cambio radical en el estatuto del dinero que supuso la introducción de la acuñación en el siglo VI a.C. Al portar el signo que certificaba su carácter monetario, el valor de cambio del metal precioso podía a partir de ahora ser mayor que su valor de uso tradicional, lo que hacía poco probable que se lo fundiera para fabricar otros objetos. El valor intrínseco de su soporte material (plata, oro, hierro) quedaba rebajado a mera apariencia y expresión transitoria de una sustancia homogénea más fundamental, su valor monetario abstracto. Esta capacidad de añadir valor a un metal simplemente mediante un signo estaba ausente en el dinero primitivo, y ello va de la mano de otra característica que lo distingue de las formas previas: su producción está restringida por la autoridad política, la única que puede emitir y controlar la moneda. Éste fue, en palabras de Seaford, «un paso crucial y sin precedentes hacia el dinero moderno» y el factor «de una transformación conceptual crucial y sin precedentes, por la que los griegos parecen estar más cerca de nosotros que cualquiera de las sofisticadas civilizaciones que les precedieron» (2004, 16).

«Fue en la segunda mitad del siglo VI a.C., probablemente durante el gobierno del tirano Pisístrato, cuando se introdujo la moneda en Atenas», afirma Seaford (2018, 427). En cualquier caso, fue justamente Pisístrato quien, entre los años 535 y 534 a.C., introdujo en Atenas oficialmente el culto a Dioniso e instauró las Grandes Dionisias en el marco de las cuales se celebraban los concursos trágicos. Del propio Pisístrato nos dice Heródoto que se sirvió del dinero para obtener (*Historia* I, 62.2; 1992, 136) y consolidar (*Historia* I, 64.1; 1992, 137) su tiranía. Los tiranos, en quienes la tragedia no cesó de inspirarse, se valieron precisamente de su control sobre esta capacidad inédita de acuñar moneda para establecer y mantener su poder. A este respecto, también Tucídides (*Historia de la guerra del Peloponeso* I, 13; 1990, 145) dio testimonio de la relación entre «la creciente importancia del dinero» y «el establecimiento de tiranías en las ciudades y el desarrollo del poder marítimo» (Seaford 2018, 70). Éste es el contexto en el que irrumpe la tragedia, en estricta contemporaneidad con un proceso de ascendente monetización de la sociedad. La lectura de Richard Seaford, a contrapelo de ciertos intérpretes

canónicos, ahonda en esta dimensión histórica y sociopolítica implícita en la tragedia, sin la cual nuestro juicio se arriesga al anacronismo y la arbitrariedad. Seaford ha rastreado con minuciosidad la presencia e influencia del dinero en la tragedia a través de todas sus formas, desde el uso de expresiones y metáforas monetarias en circunstancias que no le corresponden hasta el peso que ejerce en el giro de los acontecimientos en obras como *Agamenón* de Esquilo, *Antígona* de Sófocles o *Electra* de Eurípides. Uno de los enclaves más interesantes para comprobar esta latencia es la figura del tirano trágico y su relación con la autonomización del individuo propiciada por el dinero, sobre las cuales centraré mi comentario.

La tragedia recupera al héroe del mito homérico, pero para insertarlo en un mundo que es ya el de la *polis*. «En general, el héroe del mito (por ejemplo, tal y como lo representa Homero)», señala Seaford, «no está limitado ni por el dinero, ni por la democracia, ni por las leyes escritas, por lo que en estos aspectos goza de una autonomía individual que no se encuentra en la *polis* democrática» (2018, 98). En la *polis*, esta autonomía no es posible más que bajo la forma del *tyrannos*, pues sólo la tiranía, como afirma Antígona, puede hacer y decir lo que quiera (Sófocles, *Antígona* 504-507). Vertida sobre la horma del héroe homérico, la representación de la tiranía en la tragedia tenía una función ideológica evidente. Su presencia, evocada sin cesar durante un siglo en los debates públicos y en los teatros, servía de recordatorio de la liberación de los Pisistrátidas (514-510 a.C.) y de la frágil conquista sobre la que se levantaba la *polis*, haciendo de la tiranofobia un factor de cohesión identitaria, como argumenta Diego Lanza en *Il tirano e il suo pubblico* (1977, VII-XIV). Pero el tirano no pertenece a un tiempo anterior: es también un producto de la *polis* y comparte con ella sus condiciones. Aunque proyectado en una alteridad geográfica o mítica, en el tirano trágico el público ateniense podía sentir la sombra de la *polis* democrática, su propio reverso.

Una serie de anacronismos nos advierte de la contemporaneidad de cuanto la tragedia describe en un remoto pasado. Mientras que en Homero lo que liga al líder con sus seguidores son factores personales como su carisma, su destreza, las relaciones interpersonales, la capacidad de liderazgo o su derecho a redistribuir el botín, el liderazgo tiránico reposa sobre una «cosa», el dinero, capaz de conseguir mercenarios a sueldo. Así, por ejemplo, en *Agamenón* de Esquilo escuchamos a Egisto decir: «Voy a imponer mi mando a los ciudadanos, sirviéndome de sus riquezas» (1638; 1986, 438), aludiendo al patrimonio de Agamenón. Las prácticas tiránicas históricamente inspiradas que explota la tragedia —el asesinato de la familia, el abuso del ritual, el poder a través del dinero— están prácticamente ausentes en Homero. La impiedad (el uso o abuso del ritual para obtener el poder), la desconfianza hacia

los *philoí* (los parientes) y la avaricia son características del tirano, presentes tanto en la historia como en la tragedia. Tanto Heródoto como Platón han descrito éstas como si fueran un defecto de carácter. En realidad, como apostilla Seaford, «pertenecen a la lógica de la obtención y el mantenimiento del poder tiránico» (2018, 91) y lo que es todavía más significativo: son un signo de la crisis de la reciprocidad y de la autonomización del individuo que había traído consigo la invención del dinero.

«Penteo, Edipo, Creonte: cada uno de ellos es un “tirano” que –como los tiranos griegos en general– está violentamente alejado de su parentela, ha pisoteado lo sagrado, ha enemistado a la divinidad y parece obsesionado con el dinero» (2018, 57). El tirano busca un poder ilimitado a imagen y semejanza del inédito poder ilimitado que concentra el dinero, pues el dinero es esa «cosa» a través de la cual se pueden conseguir todas las demás al margen de todo vínculo, obligación y moralidad. Al tener autoridad sobre la emisión del dinero y fundamentar su poder sobre dicho control, el tirano podía prescindir de los principios arcaicos de la solidaridad a través del parentesco y la reciprocidad, pero también podía hacerlo –aunque en menor medida– el ciudadano ordinario que dispusiera de un caudal suficiente o al menos lo anhelase. «En la figura extrema del tirano trágico», apunta Seaford, «puede proyectarse la ansiedad por la tendencia general a la autonomización del individuo, especialmente a través del dinero» (2018, 91). Así, lo que la tragedia nos transmite es una dimensión olvidada del «nacimiento del individuo» en este periodo, el cual resulta «incomprensible sin prestar atención a la monetización» (2004, 12-13).

Entonces como ahora, la monetización de las relaciones sociales lleva consigo el aislamiento de las partes intervinientes. Mientras que en una economía del don, como era la premonetaria de la época homérica, los dones dejan al donante conectado con el receptor, las transacciones monetarias, en la medida en que se refieren solamente a la equivalencia del dinero con los bienes, dejan a los intervinientes sin relación entre sí e individualizados. Georg Simmel expresó en estos términos la forma relacional del dinero: «crea relaciones entre los seres humanos pero deja a las personas fuera de ellas» (2013, 353). «El don, como, por ejemplo, el parentesco o la posesión comunal de la tierra», añade Seaford (2018, 353), «une a los individuos, mientras que el dinero tiende a hacerlos autónomos». Esto no podía sino repercutir en el modo de comprenderse a sí mismo y de representarse. Una de las primeras muestras en este sentido la encontramos en la *Iliada* homérica precisamente asociada a una crisis de la reciprocidad. Tras no recibir su parte del botín, Aquiles se niega a aceptar los dones con que Agamenón trata de convencerle para que retorne a la batalla, respondiéndole, con una expresión extemporánea, que ni

siquiera la inmensa riqueza sería equivalente en valor (*antáxios*, ἀντάξιος) a su *psyche* (IX, 401; 2019, 285). Justo en el momento en que Aquiles rechaza la reciprocidad de los dones y se aísla, apela a una comprensión inédita de la *psyche* como una posesión que, si bien es comparable con el resto de bienes, los trasciende en su valor, como exactamente hace el dinero. Su identidad ya no está constituida por las relaciones interpersonales del ciclo del don, sino que adquiere un perfil abstracto y trascendente (véase Seaford 2018, 350-352).

Sin embargo, es en el aislamiento del tirano y su *hybris* trágica donde «la libertad históricamente sin precedentes que el dinero confiere al individuo – libertad del parentesco, de la reciprocidad, incluso (al parecer) de la deidad–» (2018, 57) es llevada al extremo. En diversos textos contemporáneos podemos hallar esta asociación entre la tiranía y el dinero y su común igualación con la divinidad: así, si Eurípides llama a la tiranía «igual a los dioses» (fr. 250) y «la mayor de las divinidades» (*Fenicias* 506; 1979, 119), un fragmento de Sófocles (fr. 88) comenta que el dinero encuentra «la sede de la más alta tiranía, más cercana a los dioses» (véase Seaford 2018, 94). Esta autoafirmación incondicional y deseo individual de poder, ante los cuales las pretensiones de lo sagrado y de la familia quedan neutralizadas, está no pocas veces en el centro del abuso del ritual y de la perversión del sacrificio que escenifican las obras trágicas: Creonte, que cree tener a los dioses de su parte (Sófocles, *Antígona* 161, 282-283) y proyecta sobre los demás su obsesión con el dinero (*Ant.* 294-304, 323, 1035-1047 y 1055), incurre en impiedad al negarle la sepultura a Polinices para proteger el bien de una ciudad que ha identificado consigo mismo, pese a que «no existe ciudad que sea de un solo hombre» como le manifiesta Hemón (*Ant.* 737); en *Hécuba*, Poliméstor, que debería hospedar a Polidoro siguiendo las sagradas leyes de la hospitalidad, lo asesina para quedarse con su oro; Clitemnestra envuelve a Agamenón en unas lujosas telas emulando la gestualidad de un ritual funerario, pero para asesinarlo, y, momentos antes, le hace pisotearlas, vulnerando la ética doméstica, con la tranquilidad de quien «tiene [...] de sobra» como para reponer la púrpura con que se tinta los vestidos, «valiosa cual plata» (*Esquilo*, *Agamenón* 958-965; sobre el subtexto económico y ritual de *Agamenón*, véase Seaford 2018, 65-77).

No obstante, esta *hybris* difuminadora de la distinción entre lo sagrado y lo profano no era meramente un fenómeno personal, sino que venía ya reconocida como un rasgo propio del dinero, el cual es, en palabras de Sófocles (fr. 88), «extrañamente hábil (δεινός) para llegar a cosas puras (ἄβαρα) y cosas profanas (βέβηλα)» (véase Seaford 2018, 94). Su poder abstracto como nuevo y exclusivo representante del valor le otorgaba una capacidad de convertir

cada cosa en su opuesto que fue advertida entonces por Sófocles, Eurípides y Teognis de Mégara, en lo que será en la posteridad un lugar común sobre el tema presente en el Arcipreste de Hita (coplas 490-514 del *Libro de buen amor*) o en Shakespeare (*Timón de Atenas*), entre tantos otros, y que Marx llegará a comentar en sus *Manuscritos* de 1844 (véase Marx 2013, 215-222):

Debido a que su poder parece trascendente e ilimitado, el dinero parece capaz incluso de *trocarse en su opuesto* tanto a las cosas (cualquier mercancía en dinero, lo grande en pequeño, la vida en muerte) como a las personas, ya sea porque desean dinero (las personas honestas en criminales en Sófocles, *Antígona* 298-289) o porque lo tienen: un hombre malo en uno bueno (Teognis, 1117-1118), un esclavo en un hombre honrado (Eurípides, fr. 142), un pobre orador en uno inteligente y una persona fea en una hermosa (Sófocles, fr. 88), incluso, como vimos en *Agamenón*, un hombre en algo así como un dios. (Seaford 2018, 73)

El dinero aparece, por tanto, como generador de *peripecias*, uno de los componentes de la trama trágica (junto al reconocimiento o *anagnórisis* y el padecimiento o *pathos*) de acuerdo con Aristóteles, quien la definía en el capítulo XI de su *Poética* como «el cambio de acciones en sentido contrario» (Aristóteles, *Poética* 1452a 22-24; 2004, 59). Esta convertibilidad de todo con todo, habilitada por el dinero, viene a intensificar la inestabilidad ontológica característica del universo trágico, en el que ningún bien logra sostenerse en pie por mucho tiempo y nada alcanza a ser lo que parece. La pérdida de las diferencias, propia de la crisis sacrificial trágica y de la reciprocidad violenta que ésta desata al decir de René Girard (véase Girard 2023, 63-102), a menudo ilustrada a través del parricidio y del incesto, no es ajena, en cualquier caso, a esta indiferenciación que introduce el dinero como sustancia anómala y nueva forma de poder. La distinción entre los parientes que deberían verse sustraídos al sacrificio y las víctimas sacrificiales sustitutivas es abolida por las pasiones desmesuradas de que son objeto, pero también por la búsqueda tiránica de poder en la que las personas son rebajadas a *medios* puntualmente desechables. La condición y el precio de esta convertibilidad general, de la inserción de lo existente en un régimen de equivalencia universal, es la previa *nihilización* del valor absoluto y singular de cada ser. Si todo puede llegar a valer bajo la forma en que lo hace el dinero, es porque *ya no vale nada* en sí mismo, en sus propios términos y a su manera. La *plenitud* de valor homogéneo e ideal que el dinero representa no se instaura sin la correlativa erradicación de los valores heterogéneos e improfanables a los que apunta lo sagrado, sin el abismamiento de los seres en *la nada* (la cual, en una cosmología que

carece todavía de su concepto, no puede aparecer más que destructivamente). En este sentido, la genealogía del nihilismo, que habitualmente suele remitirse al cristianismo (véase Nietzsche 2008, 515 y 698; también Nancy 2008, 43-44) y a la inflexión producida por la idea de la creación *ex nihilo* como su hito inaugural, habría de remontarse tal vez con más razón a la invención del dinero acuñado en Grecia, cuya trascendencia «sensorialmente suprasensible» (Marx 2017, 122), que nada tiene que envidiarle al Dios monoteísta, no ha dejado de parasitar la vida en nuestros días. Del mismo modo, considerado desde este ángulo, la referencia constante al sacrificio sobre la que la tragedia se articula (véase Burkert 2011, 74-75), de apariencia tan arcaica, no podría tampoco comprenderse completamente al margen de esta sacrificialidad inherente a la reciente institución del dinero, sobre la que Sófocles dice, en *Antígona*, por boca de Creonte:

Ninguna institución ha surgido peor para los hombres que el dinero. Él saquea las ciudades y hace salir a los hombres de sus hogares. Él instruye y trastoca los pensamientos nobles de los hombres para convertirlos en vergonzosas acciones. Él enseñó a los hombres a cometer felonías y a conocer la impiedad de toda acción. Pero cuantos por una recompensa llevaron a cabo cosas tales concluyeron, tarde o temprano, pagando un castigo. (Sófocles, *Antígona* 295-303)

Desde luego, ni el *tyrannos* ni la *hybris* agotan el repertorio escénico de la tragedia. Si así fuera, lo trágico sería simplemente el castigo de una depravación moral y no «el que personas virtuosas se encuentren en estos trances» (Aristóteles, *Retórica* II, 1386b, 4-5; 1994, 359) de desgracia y sufrimiento. La insuficiencia del «principio hubristico» fue seguramente lo que le llevó a Aristóteles a escoger la *hamartia*, el error en el razonamiento (*Poética* XIII, 1453a 10-15; 2004, 64), como clave explicativa de la caída trágica. Sin embargo, gran parte de la violencia que despliegan las tragedias y en la que se ven envueltos sus personajes más nobles brillaría por su ausencia si no fuera por la cantidad de *hybris* y de prácticas tiránicas allí puestas en juego. La constante llamada a la prudencia (Sófocles, *Antígona* 1051) y a la humildad (Eurípides, *Bacantes* 310-313) que salpican dichas obras son el contrapunto de una *hybris* tiránica que se entiende portadora de desenlaces trágicos. Lo que hace que no haya «nada más pavoroso que el hombre» (Sófocles, *Antígona* 332-333) es su temible carencia de medida, su potencial ilimitación, que comparte con cualquier tirano, pero también con el dinero, y que lo vuelve imprevisible. Hemos visto que este isomorfismo entre la tiranía y el dinero fue ya reconocido por los tragediógrafos griegos. Colocados bajo el signo de

la búsqueda *autotélica* de poder, ambos comparten una misma indiferencia por lo concreto por la cual actúan centrípetamente como si fueran la *única medida de valor*.

Llegados a este punto, podemos volver sobre nuestros pasos y hacernos la siguiente pregunta: si, según Seaford, «los griegos parecen estar más cerca de nosotros que cualquiera de las sofisticadas civilizaciones que les precedieron» (2004, 16) en virtud de su invención del dinero como equivalente universal, ¿no cabría decir lo mismo de algunas formas de subjetividad a las que éste dio lugar? Ver la tragedia griega bajo esta luz, la de la individualización y autonomización del tirano trágico posibilitada por la emergencia del dinero, nos la vuelve insospechadamente contemporánea y permite entablar un paralelismo inesperado con nuestro tiempo, heredero de una modernidad intensamente monetizada en la que el individuo y la autonomía se han abanderado como valores supremos. Sabemos por J.-P. Vernant (Vernant 1987, 45-76), entre otros, que la Grecia antigua carecía de un lenguaje conceptual elaborado sobre la voluntad como libre albedrío y que sería vano buscar en ella un sujeto unificado, libre, autónomo y autofundado en el sentido moderno. Con todo, a raíz de lo ya expuesto, podríamos preguntarnos si acaso la «autonomía» del tirano trágico no esboza ya, desde su distancia y su diferencia, los gestos elementales de la subjetividad autónoma moderna. Es la posibilidad de esta semejanza, abordada desde el segundo término de la comparación, la que será explorada en la siguiente sección.

2. LA SOMBRA DEL TIRANO: AUTONOMÍA Y DINERO EN LA MODERNIDAD

El proyecto moderno, como afirma Rémi Brague, tiene dos caras: «una hacia abajo, lo que es inferior al hombre, y otra hacia arriba, lo que le es superior». Respecto a la primera, se trata de un proyecto de someter a la naturaleza en el que desaparece el contexto cosmológico de la antropología: «en lugar de ser el cosmos el que da su medida al hombre, es éste el que debe crearse un hábitat a su medida». En cuanto a la segunda, el proyecto moderno aparece «como emancipación respecto de todo lo que se presenta, por encima del hombre, como su origen inaccesible: un dios creador y/o legislador, o una naturaleza a la que su carácter activo hace divina» (Brague 2015, 17-18). Ambas premisas vienen a definir a la autonomía moderna ontológica antes que moralmente: no hay bien, orden, significado ni medida *antes y más allá* de nosotros que haya que recibir y atender por cuanto somos nosotros la única fuente tanto de sentido como de autoridad. El universo entero se curva en torno a nuestra razón y a nuestra voluntad, incapaces ahora de reflejar otra

cosa que sí mismas. Este borrado de toda jerarquía y límite es experimentado como la gran epopeya de la emancipación. Energías antes constreñidas se desatan sin freno: la *libido dominandi* más autorreferencial y ciega puede enseñorearse sin complejos. Podemos notarlo en las ínfulas prometeicas, o fáusticas, con las que autores como Francis Bacon o Descartes recomiendan «el imperio humano sobre el universo» (Bacon 2011, 176) y declaran a los seres humanos «dueños y poseedores de la naturaleza» (Descartes 2018, 134), o en Fichte, quien, haciéndose eco del espíritu de los tiempos, confiesa en *El destino del hombre* (1800) lo siguiente:

Quiero ser el señor de la naturaleza y ésta debe ser mi sierva; quiero tener sobre ella una influencia a la medida de mi fuerza, y ella no tiene derecho a tener ninguna sobre mí [...] Esto no es sólo un deseo piadoso por la humanidad, sino la reivindicación de su derecho al que no tiene derecho a renunciar y de su destino [...]. (Fichte *apud* Brague 2015, 174)

Lo que para un griego hubiera constituido *hybris* para el moderno es la simple reivindicación de su derecho, la mera puesta en acto de su libertad inalienable. «El hombre, que era esclavo de la naturaleza, mientras se limitaba a sentirla, se convierte en su legislador», leemos en Schiller. La naturaleza, «que hasta entonces le dominaba como una *potencia*, es en lo sucesivo como un objeto ante su mirada de juez» y, como tal, «no tiene poder sobre él, pues, para ser objeto, necesita someterse a su poder» (Schiller *apud* Brague 2015, 172). Bien mirado, se trata de una libertad notablemente similar a la del tirano trágico, tanto en su dimensión vertical como horizontal. La liberación de toda instancia superior al hombre produjo, asimismo, una oleada de igualaciones con la divinidad, en un ademán que Eurípides consideraba propio del temperamento tiránico. Del «antropoteísmo» de Feuerbach y «la religión de la Humanidad» de Auguste Comte al transhumanismo contemporáneo, en el que el autodivinizado espera dejar tras de sí su obsolescencia humana, puede calificarse a los modernos del mismo modo que Heinrich Heine bautizó a los jóvenes hegelianos: son «ateos que son sus propios dioses» (Heine *apud* Brague 2015, 222). Incluso la fascinación que el método geométrico ha ejercido durante la modernidad desde el siglo XVII responde a la perfección con que materializa el ideal de la autonomía: en la construcción geométrica, es posible diseñar y resolver los problemas sin que interfiera ninguna realidad exterior preexistente. Al respecto, Salomon Maimon, riguroso lector de Kant, dirá que «en ésta somos por lo tanto similares a Dios» (Maimon *apud* Lachterman 1989, XI). En su estudio dedicado al tema, Lachterman concluye que la ambición de la filosofía moderna, a través de la construcción matemática, es

la autodeificación, «la *imitatio Dei*, del *Deus* que crea *ex nihilo*» (1989, 203; véase sobre este punto también Brague 2015, 67-70). Libre al fin, la mente moderna no es ya espejo de nada, sino «la fuente generativa o creativa de la naturaleza» (1989, XI). Es una libertad para la cual no hay más *nomos* (ley) que la del *autos* (sí mismo). Desde la óptica del hombre moderno, así como del tirano histórico y trágico, no tiene sentido preguntarse por una *Dike*, una Justicia metafísicamente objetiva, cuando experimenta en sus propias carnes el poder de decretar lo que es justo como quien emite y acuña monedas. Mientras que la prudencia (*phronesis*), la templanza (*sophrosyne*) y la piedad (*eusebeía*) griegas requerían de cierta medida a fin de poder reconocer el bien que nos sobrepasa, el hombre moderno –como le reprocha Hemón al tiránico Creonte– mantiene sólo *un* punto de vista: «el de que lo que tú dices y nada más es lo que está bien» (Sófocles, *Antígona*, 704-706; 2021, 262-263).

Otra manera de caracterizar a la modernidad es a través de la independización de la *potencia* con respecto a toda *actualidad* en su sentido aristotélico. Mientras que en la tradición clásica la potencia está subordinada a una actualidad (sea la naturaleza, el Bien platónico, la forma aristotélica o Dios) que le precede ontológicamente y que le informa y orienta internamente, la libertad moderna se define a partir de Locke como un poder activo desligado de toda realidad *in se* que, por ende, se absolutiza como una *potencia autónoma* a la que le corresponde a ella misma actualizarse autocausalmente (véase Schindler 2017, 147-149). Esta libertad podrá, *a posteriori*, dotarse a sí misma de los límites y las leyes que convenga, pero lo fundamental es percibir que, modernamente, la relación entre *libertad* y *orden* es *extrínseca*, dado que esta libertad no es ya *relativa* a ninguna realidad preexistente, sino que es, *a priori*, la *anarquía* erigida en *arché* (ἀρχή) y, por ello mismo, autónoma. El requisito permanente de esta libertad, para ser tal, es poner en suspenso todo «lo dado», todo ser *actual*, para hacer de lo real una función de la voluntad, esto es, *una opción más entre otras*. La voluntad no tiene ya que reconocer, recibir y participar en una bondad que le antecede, le atrae y le trasciende, al emplazarse como el origen de toda actualidad, incluida la de la «bondad» misma. El nihilismo, considerado a esta luz, más que un decadente resultado final, es la condición de posibilidad de esta *voluntad de poder* desde su mismo inicio. Ser libre no es, en estos términos, poder elegir bien, como se entendía en la Antigüedad, sino *poder elegir* a secas, *tener-poder-sobre-la-realidad*, para lo cual todas las prerrogativas que la realidad pueda tener sobre mí deben ser revocadas. La realidad resulta en su conjunto *convencionalizada*: las relaciones, incluso aquellas previas a nuestra voluntad, son privadas de todo sentido intrínseco y resignificadas bajo el modelo del *contrato* (véase Schindler 2017, 85-86, 124-125 y 148), de tal forma que no tendrán más valor que el que les

otorguemos y no tendremos más responsabilidad hacia ellas que aquella a la que nos hayamos comprometido temporalmente. Desde el punto de vista moderno, las antiguas leyes sagradas de la hospitalidad (*xenia*, ξενία) no lo son a menos que así lo hayamos (individual o colectivamente) decidido. Tal vez el hombre moderno no asesine (o no siempre) a su huésped para quedarse con su oro, como hace Poliméstor en *Hécuba* con Polidoro, pero incluso en su mejor educación desemboca en la misma *profanación*, ya que para él lo sagrado ha dejado de existir y de ser vinculante *al margen de su voluntad*, con la consiguiente tendencia a confundir el Bien con el poder (en la imaginaria de *Hécuba*, a preferir el oro).

Al igual que en el tirano trágico, todo criterio extra-subjetivo es anulado en pro de la autoafirmación de la propia voluntad autonomizada con la que se define a la libertad moderna. «Soy yo quien manda», le grita en las *Bacantes* de Eurípides (505) el rey Penteo a Dioniso, que se presenta bajo el aspecto de un extranjero; es también el grito del hombre moderno. En esta guerra contra todo lo que nos trascienda no puede faltar la «tradición» como víctima predilecta, ya se la comprenda como un depósito de verdades eternas o como un legado a transmitir de generación en generación (véase Lancellotti 2021). Desde Bernardino Telesio, Francis Bacon y Descartes, unánimes en sus ataques a los antiguos, hasta el «narcisista posmoderno» de Christopher Lasch (véase Lasch 1999, 23-30), pasando por el «Adán norteamericano» de R. W. B. Lewis (1955) y el individualismo democrático descrito por Tocqueville, la negación militante o amnésica del pasado permanece como una constante, sin la cual modernos y posmodernos no podrían soñar con encarnar un *novum* absoluto y detentar la última palabra. Si la tradición designa la mediación entre el pasado, el presente y el futuro, su deseo de ruptura hace que la modernidad se fundamente sobre una crisis de la reciprocidad intergeneracional de un alcance tanto histórico como ontológico. Es su mezcla de negación y olvido lo que le ha dado a la modernidad su dinamismo futurista, así como su presunta superioridad, al mismo tiempo que –en su hora final– su soledad estática y –a falta de enemigos y de futuro– su autofagocitación en manos de su propia negatividad crítica. En su estudio de campo realizado en 1831 sobre la transformación social que estaba provocando el nuevo orden liberal en Estados Unidos, Tocqueville constató cómo, «a causa de la continua agitación que reina en el seno de una sociedad democrática, el lazo que une entre sí a las generaciones se relaja o se rompe» (Tocqueville 2023, 20), y concluía que «la democracia no sólo relega a los antepasados de un hombre al olvido», sino que también «le vela sus descendientes y le separa de sus contemporáneos; sin cesar lo concentra sobre sí mismo, [y] amenaza encerrarlo completamente en la soledad de su propio corazón» (2023, 143). La idea de

Thomas Jefferson según la cual «la tierra pertenece a los vivos», expresada en una carta enviada a James Madison el 6 de septiembre de 1789, hubiera sido probablemente para los antiguos griegos una blasfemia, teniendo en cuenta que el culto y la memoria de los antepasados formaba parte de la *piedad* (*eusebeia*, εὐσέβεια) sobre la que se sostiene la *polis* y que el *kosmos*, para éstos, no se agotaba en lo humano y lo visible. En su desdén por la memoria, por el «pasado», los ancestros y todo lo que revista las credenciales de la tradición, el hombre (pos)moderno se conduce de modo similar a Creonte, quien, ignorando las leyes del Hades, asevera que es algo intolerable pensar «que los dioses sienten preocupación por este cuerpo» (Sófocles, *Antígona* 282-283), refiriéndose al cuerpo muerto de Polinices.

Ahora bien, no puede olvidarse que este experimento «antigenealógico», como lo ha denominado Sloterdijk (2015), vino de la mano de la formación del capitalismo y del ascenso de la burguesía como clase social hegemónica, de lo que Polanyi llamó «la gran transformación» (véase 2016, 120, 141-153): *la economía* dejó de estar fundida en un marco normativo regido por valores que no eran económicos ni utilitaristas y *se autonomizó* convirtiendo la autoexpansión del dinero en la base y el motor al que debía plegarse el conjunto de la sociedad. Por primera vez en la historia, todo el metabolismo social pasó a depender del mecanismo del mercado, con la obtención de ganancias como motivación principal. También aquí se detecta la disociación entre *potencia* y *actualidad* paradigmáticamente moderna: en el capitalismo, el dinero no es un mero *medio* subordinado a bienes concretos y naturales, sino que se libera como *potencia* abstracta de toda realidad tangible y se vuelve *un fin en sí mismo*, como ejemplifica la fórmula misma del capital D-M-D' (dinero-mercancía-más dinero). En su devenir capital, el dinero asume decididamente esa potencia ilimitada y autónoma inherentemente transgresiva que fue ya intuita en la Antigüedad griega y cuyo arcaico reflejo subjetivo puede hallarse en la figura del tirano histórico y trágico. La extensión del dinero como mediación para la propia subsistencia supuso la debilitación y el desplazamiento de las obligaciones y solidaridades asociadas a formas no-contractuales de organización (parentesco, vecindad, oficio y creencias), así como la independización respecto de las viejas formas de riqueza concreta ligadas a la tierra, el linaje y la primogenitura (véase Polanyi 2016, 285). Su poder abstracto auspició de nuevo la abstracción del individuo, como pudimos comprobar que ocurriera ya de forma incipiente en la antigua Grecia de la mano de la monetización. No es casual, pues, que gran parte de las ontologías modernas (de Descartes a Sartre y Slavoj Žižek, pasando por Fichte y Max Stirner) estén basadas sobre el *sujeto* tomado (ya se lo piense como sustancia o actividad, individual o colectivo, empírico o trascendental, éxito

o fracaso, afirmación o negación) bajo una modalidad altamente *autoidéntica*, *autosubsistente* y *autorreferencial* (véase Lunot 2022, 7-14 y 66-68). El abandono práctico de la reciprocidad se salda ontológicamente una vez más con una ilusión de autosuficiencia, cuyo esbozo embrionario hemos visto ya en el aislamiento de Aquiles y del tirano trágico. El fetichismo del dinero se espejea en el fetichismo correlativo de la forma-sujeto a la que da lugar: las *relaciones* que lo constituyen son eclipsadas bajo la apariencia de una *cosa* con un poder autocausal que se sostiene y se despliega por sí misma. Si la autonomía, según Kant, debe aislarse de la influencia «patológica» de la naturaleza a fin de ser pura, Fichte, siguiendo al maestro, defenderá «la total independencia de todo lo que no es nosotros mismos, nuestro puro Yo» como la misión de la cultura (Fichte *apud* Bague 2015, 172). El ser mismo deja de experimentarse como un *don* para percibirse como una *propiedad* segura que se detenta –o que hay que asegurar–, como *fundamento de mí mismo que soy* –o que seré–, y para el cual no se necesita más que secundariamente a los otros. Es lo que C. B. Macpherson llamó el «individualismo posesivo» característico de la tradición democrático-liberal en el que el individuo «es visto esencialmente como propietario de su propia persona o de sus capacidades sin que deba nada a la sociedad por ellas» (2005, 14-15). Pero no es sólo la propia persona –y no solamente desde la tradición liberal– la que es pensada como una propiedad, sino *el mundo entero*. En lo que no es más que una muestra testimonial de la tendencia cultural que ha modelado de parte a parte a la modernidad, podríamos citar a Kant, cuando en su *Opus postumum* afirma que «el yo es el *propietario* del mundo» (Kant *apud* Bague 2015, 172). La historia de la modernidad es, en efecto, la historia de la conversión del mundo en una *propiedad privada* disputada a escala global, la historia de la constitución como mercancías de la tierra y el trabajo hasta entonces sustraídos a la ley de la oferta y de la demanda (véase Polanyi 2016, 141-153), así como la historia de la instalación del dinero como principio de individuación general de la existencia.

Estos cambios socioeconómicos en la modernidad trajeron consigo, como ha señalado también Almudena Hernando, la negación de la *identidad relacional*, en la que la persona consiste en las relaciones que mantiene, en favor de la *fantasía de una individualidad* que se finge autosuficiente (véase Hernando 2018, 95-120). En una línea convergente con la que se explorado hasta aquí, Anselm Jappe, interrogándose por la forma específica de sujeto que produce el capitalismo, ha defendido que a la estructura del valor mercantil que rige éste le corresponde una estructura narcisista de la subjetividad (véase Jappe 2019, 160). Así como «[l]a lógica del valor consiste en una gigantesca *reductio ad unum*, en una eliminación de todas las particularidades que for-

man el verdadero tejido de la existencia humana y natural» (2019, 161) en la que únicamente importa la maximización de la abstracción monetaria, del mismo modo el narcisista se caracteriza por un yo abstracto que «trata de extenderse al mundo entero, de englobarlo y reducirlo a una simple representación de sí mismo» (2019, 162), incapaz como es de reconocer la existencia independiente del resto de seres. «El mundo exterior», añade Jappe, «no tiene más consistencia para el narcisista que el valor de uso tiene para el valor. En ninguno de los dos casos puede existir una relación pacificada, sino solo dominación y explotación para alimentar un apetito voraz» (2019, 162). El narcisismo estándar de la contemporaneidad vendría, así, a engrosar las filas de ese imaginario de la ilimitación y de la voracidad (auto)destructiva que la Antigüedad griega había asociado con figuras como el tirano o con otras mitológicas como Tántalo y Erisictón. Si los tragediógrafos habían detectado un paralelismo entre el dinero y la tiranía, Jappe califica al dinero como «el medio narcisista por excelencia» (2019, 169) y, con unas palabras que concuerdan con la capacidad de convertibilidad y de nihilización descrita en la anterior sección, apostilla que éste «[o]torga un poder absoluto y todas sus cualidades al individuo, transforma la impotencia en omnipotencia, borra las cualidades específicas de los objetos y de las personas» (2019, 169). Aislados en sí mismos, protegidos contra toda *alteridad* que escape a su control, se puede decir tanto del sujeto moderno y del capital como del tirano trágico que «conllevan el mismo vacío, la misma indiferencia con respecto al mundo, la misma autorreferencialidad» que «desemboca finalmente en la aniquilación del mundo y de sí mismo» (2019, 181), como frecuentemente muestran las tragedias.

CONCLUSIÓN

En esta apretada e incompleta comparativa se pueden vislumbrar los rasgos materiales y formales que justifican una analogía entre el tirano histórico-trágico y la subjetividad autónoma moderna. Ambas presentan una autonomización del individuo que fue catalizada por la monetización de las relaciones sociales.

En la primera sección, de la mano de las investigaciones de Richard Seaford, vimos que, entre los siglos VI y V a.C., la invención y difusión del dinero como medio de pago, de intercambio, de medida y almacenamiento de valor hizo entrar en crisis en la Grecia antigua la reciprocidad propia de la economía premonetaria implícita en Homero. El dinero permitió, así, una libertad individual inédita –libertad del parentesco, de la reciprocidad y hasta de la

divinidad— que encontró en la tiranía su concreción paradigmática y en la tragedia la expresión indirecta de sus corrosivos efectos. El poder virtualmente ilimitado concentrado en éste permitió, ya en la Antigüedad, la aparición de una subjetividad transgresiva indiferente a todo «nomos» objetivo y cuya relación con el mundo se fundamentaba en una sensación de autosuficiencia, una ambición desmedida, una imposición violenta y una apropiación destructiva. En el nuevo contexto institucional de la *polis* democrática, el héroe mítico no era posible ya más que bajo la forma del *tyrannos* y es como tal que la tragedia lo representa, influido por factores ausentes en la literatura homérica como el protagonismo del dinero. Lejos de constituir una mera hipótesis especulativa, este parentesco entre tiranía y dinero fue observado por contemporáneos como Tucídides, Heródoto, Sófocles o Eurípides. De ambos se destacó su común equiparación con la divinidad y su simétrica conculcación de la distinción entre lo sagrado y lo profano, así como la capacidad del dinero para generar *peripecias* («cambio de acciones en sentido contrario»), tres elementos recurrentemente presentes en las tramas trágicas. Por estos motivos, defendí que la violencia sacrificial de la tragedia no puede entenderse totalmente desconectada de la sacrificialidad y la tragicidad inherentes al dinero, el cual formaba parte ya del contexto social que la vio nacer como género. Esta sacrificialidad y tragicidad consisten en la manera en que el dinero, convertido en equivalente universal, se erige en *la medida única del valor* reduciendo a *nada* todo aquello de singular y de heterogéneo que le trasciende y se le opone, con una unilateralidad e indiferencia hacia la alteridad que el tirano simboliza en el plano subjetivo.

En la segunda sección, he tratado de mostrar —a través de diversos ejemplos— que esta transgresión, esta indiferencia hacia lo extra-subjetivo y esta actitud de autosuficiencia, dominio y apropiación son características también de la subjetividad autónoma moderna. En el proyecto moderno de la autonomía aparece una idea nueva de libertad, de la que, si quisiéramos buscar sus antecedentes, probablemente no encontraríamos un precursor más afín que la libertad del tirano trágico. Emancipado de *todo*, el hombre moderno en su autonomía no reconoce *nada* que prevalezca sobre su *voluntad*, en un gesto de aislamiento y sustracción similar a la libertad tiránica respecto de la reciprocidad, de la familia y de la divinidad. Por ser autónoma, esta voluntad carece de contexto y de objeto y sólo se desea a sí misma y a su propio *poder*, en una independización y absolutización de la *potencia* que, a ojos de los griegos, recordaría a la ilimitación acósmica de la *hybris* tiránica. La naturaleza se convierte en un objeto de dominio y, desaparecida toda instancia superior, el hombre moderno termina por igualarse con la divinidad, tal y como había sido considerado por los tragediógrafos propio de la

tiranía. La subordinación moderna del bien a la voluntad autónoma supone una *nihilización* y puesta en suspenso de todo valor intrínseco y sagrado, el cual, como le ocurría al *tyrannos*, deja de ser observable y vinculante en sí mismo. Esta liberación de toda instancia extra-subjetiva requiere, asimismo, de la negación axiomática de la «tradición» y del pasado como horizontes regulativos de sentido, de la cual extrae su certeza de ser «moderno». La modernidad conlleva, pues, un desdén hacia los ancestros que comparte con el tirano de las tragedias. Significativamente, al igual que sucedió en la Grecia antigua, esta autonomización del individuo en una suerte de libertad absoluta es contemporánea de una monetización de las relaciones sociales que con el nacimiento del capitalismo alcanza una intensidad inaudita. Si entonces ésta posibilitó el aislamiento del tirano trágico y la experiencia de sí como una posesión, en la era del capital atestiguamos la proliferación de ontologías en las que la subjetividad es concebida como un fundamento autoidéntico, autorreferencial y autosubsistente. Se trata de una subjetividad dependiente del dinero que contempla el mundo en términos de propiedad y de apropiación y que, a semejanza tanto del capital como del tirano trágico, experimenta una indiferencia por lo concreto y lo ajeno que cabe calificar de narcisista.

La posibilidad de esta analogía no significa que procedan de un idéntico contexto histórico, moral y cosmológico. Después de todo, la monetización de la *polis* griega era limitada comparada con el capitalismo contemporáneo –apenas se empleaba para invertir en producción y tanto el trabajo asalariado como los instrumentos de crédito estaban poco desarrollados– (véase Seaford 2018, 348) y el comercio, lejos de erigirse en principio de organización de la producción, era una actividad restringida al intercambio y la circulación en *mercados aislados*. Significa sencillamente que comparten suficientes rasgos materiales y formales como para plantearla. El dinero –aún sin experimentar la autonomización, la autoexpansión y la inmaterialización exclusivas de los últimos seis siglos– alcanzó en Grecia una extensión y un respaldo político que lo aproxima a su forma moderna. Esto hizo posible una serie de descubrimientos al respecto, tanto sobre las desorbitadas *potencias* ínsitas en el dinero como sobre sus correlatos subjetivos, que no han perdido un ápice de su actualidad. En este sentido, puede considerarse al «tirano trágico» el estrato más arcaico de la «psico-historia» moderna, el reverso siniestro de su apacible autonomía. Sin embargo, cuando se las inserta debidamente en su respectivo contexto valorativo, la diferencia entre una y otra figura se vuelve abismal: mientras que la tragedia invoca al tirano y su autoafirmación irrestricta para *conjurarlo*, la modernidad *celebra* la autonomía de aquél –su libertad de la reciprocidad, de los dioses y de los parientes–; mientras que, para el griego promedio, la *ilimitación de la potencia* del tirano era un aten-

tado, no sólo contra la *polis*, sino contra un *kosmos* basado en el orden y la proporción, el moderno toma dicha autonomización y erosión de los límites como una emancipación; mientras que, por la misma razón, el pensamiento «económico» griego, y no sólo Aristóteles (véase Trever 1916, 146-147), condenaba la crematística que hacía de la maximización del beneficio monetario un fin en sí mismo por ser «de todos los negocios [...] el más antinatural» (Aristóteles, *Política* 1258b 10; 1988, 74), bajo la modernidad capitalista ésta se vuelve la finalidad de la sociedad. *La desmesura* –contra la cual cada formación social había erigido su principio de organización– *se vuelve norma*. La tragedia sale del teatro y toma el globo terráqueo entero como escenario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad., introducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad., introducción y notas de Quintín Racionero. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad., introducción y notas de Alicia Villar Lecumberri. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- BACON, Francis. *La Gran Restauración (Novum Organum)*. Trad., introducción y notas de Miguel Á. Granada. Madrid: Editorial Tecnos, 2011.
- BRAGUE, Rémi. *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*. París: Gallimard, 2015.
- BURKERT, Walter. *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*. Trad. Luis Andrés Bredlow. Barcelona: Acantilado, 2011.
- DESCARTES, René. *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Trad. y edición de Pedro Lomba. Madrid: Editorial Trotta, 2018.
- ESQUILO. *Tragedias: Los persas, Los siete contra Tebas, Las suplicantes, Agamenón, Las coéforas, Las euménides, Prometeo encadenado*. Introducción de Manuel Fernández Galiano. Trad. y notas de Bernardo Perea Morales. Madrid: Editorial Gredos, 1986.
- EURÍPIDES. *Tragedias III: Helena, Fenicias, Orestes, Ifigenia en Áulide, Bacantes. Reso*. Trad. Carlos García Gual y Luis Alberto de Cuenca. Madrid: Editorial Gredos, 1979.
- EURÍPIDES. *Tragedias I: El cíclope, Alceste, Medea, Los heráclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba*. Trad., introducción y notas de Alberto Media González y Juan Antonio López Férez. Madrid: Editorial Gredos, 1991.
- GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Editorial Anagrama, 2023.
- HERNANDO, Almudena. *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción socio-histórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.

- HERÓDOTO. *Historia*. Introducción de Francisco R. Adrados. Trad. y notas de Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1992.
- HESÍODO. *Obras y fragmentos*. Trad., introducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Editorial Gredos, 1978.
- JAPPE, Anselm. *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. Trad. Diego Luis Sanromán. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2019.
- LACHTERMAN, David Rapport. *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*. New York: Routledge, 1989.
- LANCELLOTTI, Carlo. «The Idea of Tradition in Del Noce». *Humanum Review* 11 (2021). Recuperado el 19 de diciembre de 2024, de <https://humanumreview.com/articles/the-idea-of-tradition-in-del-noce>.
- LANZA, Diego. *Il tirano e il suo pubblico*. Turín: Giulio Einaudi, 1977.
- LASCH, Christopher. *La cultura del narcisismo*. Trad. Jaime Collyer. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1999.
- LEWIS, R. W. *The American Adam. Innocence, Tragedy, and Tradition in the Nineteenth Century*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955.
- LUNOT, Treydon. *Aphesis: The Impossibility of Subjectivity*. Quebec: Telosbound Publishing, 2022.
- MACPHERSON, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trad. Juan-Ramon Capella. Madrid: Trotta, 2005.
- MARX, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Trad., introducción y notas de Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- MARX, Karl. *El Capital, libro I*. Trad. Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos: Volumen IV (1885-1889)*. Edición de Diego Sánchez Meca. Trad., introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.
- NANCY, Jean-Luc. *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*. Trad. Guadalupe Lucero. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008.
- POLANYI, Karl. *El sustento del hombre*. Edición de Harry W. Pearson. Trad. Ester Gómez Parro. Madrid: Mondadori, 1994.
- POLANYI, Karl. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Barcelona: Virus Editorial, 2016.
- SCHINDLER, D. C. *Freedom from Reality. The Diabolical Character of Modern Liberty*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2019.
- SEAFORD, Richard. *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- SEAFORD, Richard. *Money and the Early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- SEAFORD, Richard. *Tragedy, Ritual and Money in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- SIMMEL, Georg. *Filosofía del dinero*. Introducción de David Frisby. Trad. Ramón García Cotarelo. Madrid: Capitán Swing, 2013.

- SÓFOCLES. *Tragedias: Áyax, Las traquinias, Antígona, Edipo rey, Electra, Filoctetes, Edipo en Colono*. Trad. y notas de Assela Alamillo. Introducción de Carmen Morenilla. Madrid: Editorial Gredos, 2021.
- SLOTERDIJK, Peter. *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Trad. Isidoro Reguera. Madrid: Siruela, 2015.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*, 2. Trad. Dolores Sánchez de Aleu. Madrid: Alianza Editorial, 2023.
- TREVER, Albert Augustus. *A History of Greek Economic Thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1916.
- TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I-II*. Trad. y notas de Juan José Torres Esbarranch. Introducción de Julio Calonge Ruiz. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- VERNANT, Jean-Pierre. «Esbozos de la voluntad en la tragedia griega». En *Mito y pensamiento en la Grecia antigua I*, 45-76. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Taurus Ediciones, 1987.