

CORNELIUS CASTORIADIS

# LA CIUDAD Y LAS LEYES

## Lo que hace a Grecia, 2

Seminarios 1983-1984  
La creación humana III

Texto establecido, presentado y anotado  
por Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay

Precedido de  
"Castoriadis y el legado griego"  
de Philippe Raynaud



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA  
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 2008  
Primera edición en español, 2012

---

Castoriadis, Cornelius

La ciudad y las leyes : lo que hace a Grecia 2 . - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2012.  
381 p. ; 21x14 cm. - (Filosofía)

Traducido por: Horacio Pons  
ISBN 978-950-557-908-2

1. Filosofía. I. Horacio Pons, trad. II. Título.

CDD 190

---

Armado de tapa: Juan Balaguer

Imagen de tapa: *Discurso fúnebre de Pericles*, de Philipp von Foltz

Título original: *La Cité et les lois. Ce qui fait la Grèce, 2. Séminaires 1983-1984. La création humaine III*

ISBN de la edición original: 978-2-02-097141-6

© 2008, Éditions du Seuil

D.R. © 2012, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.  
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina  
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar  
Carr. Picacho Ajusto 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-908-2

Comentarios y sugerencias: [editorial@fce.com.ar](mailto:editorial@fce.com.ar)

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA – PRINTED IN ARGENTINA  
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

## ÍNDICE

<i>Prefacio</i> .....	9
<i>Castoriadis y el legado griego</i> , de Philippe Raynaud .....	15

### CICLO LECTIVO 1982-1983

XIV. <i>Seminario del 16 de marzo de 1983</i> .....	31
XV. <i>Seminario del 23 de marzo de 1983</i> .....	63
XVI. <i>Seminario del 13 de abril de 1983</i> .....	85
XVII. <i>Seminario del 20 de abril de 1983</i> .....	109
XVIII. <i>Seminario del 27 de abril de 1983</i> .....	135
XIX. <i>Seminario del 4 de mayo de 1983</i> .....	161
XX. <i>Seminario del 11 de mayo de 1983</i> .....	183
XXI. <i>Seminario del 18 de mayo de 1983</i> .....	209
XXII. <i>Seminario del 1º de junio de 1983</i> .....	233

### CICLO LECTIVO 1983-1984

VIII. <i>Seminario del 25 de abril de 1984</i> .....	259
XI. <i>Seminario del 16 de mayo de 1984</i> .....	283
XII. <i>Seminario del 23 de mayo de 1984</i> .....	311
<i>Notas complementarias</i> .....	325
<i>Índice analítico</i> .....	375

## PREFACIO

*LA CIUDAD y las leyes* es el segundo volumen en que se presentan los seminarios que Cornelius Castoriadis consagró a la antigua Grecia en el marco de su enseñanza en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) [Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales]. Este volumen se inscribe en un proyecto de publicación de la totalidad de sus seminarios bajo el título de *La creación humana*, presentado a grandes rasgos en la advertencia de *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social* (2002) y en el prefacio de *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito* (2004).

A pesar de la unidad temática que nos impulsó a publicar por separado *Lo que hace a Grecia. 1* (en adelante, *LQHG 1*), la obra era sin lugar a dudas la introducción de un conjunto más vasto. En 1982, luego de un trayecto que lo ha llevado desde hace casi cuarenta años a afrontar algunos de los grandes problemas del siglo xx, pero también a desarrollar una reflexión filosófica más general sobre lo que él llama lo *histórico-social*, cuyos elementos esenciales se encontrarán en *La institución imaginaria de la sociedad* (1965-1975), Castoriadis procura, en lo referido al caso de la antigua Grecia, dar una respuesta a esta pregunta: ¿cómo puede una sociedad poner en entredicho su propia institución? En la enseñanza que proporcionó la materia del primer volumen trata, pues, de comprender esta singularidad: la doble creación hace más de dos milenios, en un lugar específico, de la filosofía y la democracia, los inicios de un movimiento que va a ser “interrogación sin límites sobre la verdad, disputa interminable sobre la justicia”. Para hacerlo, intenta ante todo poner de relieve –en la religión y la mitología griegas, en los poemas homéricos, en Anaximandro y Heráclito– rasgos esenciales de la visión del mundo en que esa aparición encontró su abono. Su núcleo es que hay “génesis y destrucción sometidas a una ley que está más allá del sentido y el sinsentido humanos”. Ser y valor no se confunden, y, al contrario

de lo que ha creído casi unánimemente la tradición ulterior, no hay correspondencia entre nuestros deseos y nuestras decisiones y el ser mismo. Caos y cosmos, por último, coexisten en la naturaleza y en el mundo humano. (Véanse los informes de enseñanza de 1980-1982 y 1982-1984 reproducidos como anexo I de *LQHG 1*.)

Recordemos las consecuencias que Castoriadis extraía de ello, y que se enuncian con claridad en un texto elaborado entre 1979 y 1982, “La polis griega y la creación de la democracia” (reeditado en 1986 en *Los dominios del hombre*), donde esas ideas se expusieron por primera vez:

Esta visión condiciona, por así decirlo, la creación de la filosofía. Ésta, tal y como los griegos la crearon y practicaron, es posible porque el universo no está del todo ordenado. Si lo estuviera, no habría la más mínima filosofía, sólo un sistema de saber único y definitivo. Y si el mundo fuera caos puro y simple, no habría ninguna posibilidad de pensar. Pero la visión también condiciona la creación de la política. Si el universo humano estuviera perfectamente ordenado, ya fuera desde el exterior o por su actividad “espontánea” (“mano invisible”, etc.), y si las leyes humanas fueran dictadas por Dios o la naturaleza, e incluso por la “naturaleza de la sociedad” o las “leyes de la historia”, no habría entonces lugar alguno para el pensamiento político ni campo abierto a la acción política, y sería absurdo interrogarse sobre lo que es una buena ley o sobre la naturaleza de la justicia [...]. Y si fuera posible un conocimiento cierto y total (*episteme*) del dominio humano, la política terminaría de inmediato y la democracia sería a la vez imposible y absurda, pues supone que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de llegar a una *doxa* correcta y que nadie posee una *episteme* de las cosas políticas.<sup>1</sup>

\*

<sup>1</sup> Cornelius Castoriadis, “La polis grecque et la création de la démocratie”, en *Domaines de l’homme*, París, Seuil, 1986, p. 285; reed.: París, Seuil, col. Points Essais, 1999, p. 356 [trad. esp.: “La polis griega y la creación de la democracia”, en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1995].

Interrogación sobre la verdad, interrogación sobre la justicia: los seminarios de 1983-1984 que se presentan aquí (al igual que los de 1984-1986, que son su continuación y se publicarán ulteriormente) se consagran en lo esencial al segundo aspecto, en particular a la creación de la *polis* democrática y sus diferentes circunstancias. Es indudable que cuando Castoriadis se ocupa una vez más de estas cuestiones en 1982-1984 (pues su trabajo comenzó mucho antes; véase nuestro prefacio a *LQHG 1*), los documentos esenciales del *dossier* ya están presentes: de Grote a Glotz o Finley, hay material más que suficiente para nutrir una reflexión sobre los comienzos de la democracia. Pero los veinticinco años transcurridos desde esos primeros seminarios de Castoriadis sobre Grecia estuvieron marcados por progresos muy notables del trabajo arqueológico –e histórico, en términos más generales– en lo referido a la ciudad griega, su nacimiento y su modo de funcionamiento. Hemos procurado dar una idea de ellos en las notas complementarias,\* exponiéndonos inevitablemente al reproche de haberlo hecho de manera insuficiente o excesiva. En todo caso, y cualquiera sea la utilidad del trabajo de los especialistas, es obvio que Castoriadis no buscaba hacerse un nombre en la historia de la filología ni en la de los estudios griegos. Los lectores del primer volumen se acordarán acaso de la observación –en la que falta por desdicha la sonrisa a medias que sin duda la acompañaba– sobre esos “filólogos sin los cuales no se podría decir nada, pero que dicen a veces cosas abominables”... Esto no le impidió profesar la mayor de las admiraciones, y a veces la mayor de las amistades, por más de un miembro de esa corporación. Y, por lo demás, se preocupaba en muy alta medida por la exactitud en el manejo de sus fuentes. Pero tenía sus propias prioridades: lo que le interesaba ante todo en esos seminarios era comprender y ayudar a comprender la increíble novedad de lo surgido en aquel momento de la historia,

\* Estas notas complementarias aparecen al final del presente volumen. Las llamadas correspondientes se indican en el texto con números arábigos entre paréntesis. [N. del E.]

puesto que la idea democrática, la idea de una participación igual de todos en los asuntos comunes (el proyecto, escribió Castoriadis en otra parte, de una “sociedad cuyas instituciones, una vez interiorizadas por los individuos, facilitan lo más posible su acceso a la autonomía individual y su participación efectiva en cualquier poder explícito existente en la sociedad”), es tan nueva hoy –y, a los ojos de la mayoría de los doctos, tan absurda o peligrosa– como hace veinticinco siglos. Recordemos que, antes del último medio siglo, la democracia griega no tenía muy buena prensa entre los helenistas, con algunas notables excepciones: Grote y un excéntrico como Ménard en el siglo xix; Glotz, Hatzfeld o Zimmern más adelante. Y que, aun entre estos últimos, la democracia *directa* suscitaba asombro o molestia. El éxito en las décadas de 1960 y 1970 de la escuela de Gernet, Vernant y Vidal-Naquet, sumado luego a la abundancia, durante una veintena de años, de estudios que miraban la democracia ateniense con buenos ojos, o al menos sin hostilidad, favorecida en parte por la influencia de la obra de Moses Finley, eran en el fondo fenómenos bastante sorprendentes. No lo es tanto el hecho de que, con la ayuda del clima de la época, algunos helenistas se afanen hoy en destacar hasta qué punto la tradición representada por Polanyi y Finley subestimó el peso de las motivaciones económicas y el lugar de la “ciudad mercantil” en el mundo griego antiguo; y que ahora haya que dedicarse sobre todo a analizar “lo que no funciona” en la democracia radical ateniense (retomamos aquí los títulos de dos importantes obras, muy representativas de esta “nueva” o, mejor, muy vieja orientación). Por lo demás, la opinión común –conforme en este punto a la realidad de todos los llamados países desarrollados, aun aquellos que se pretenden “democráticos”– sostiene que en el fondo no hay otro valor que el económico, y que gobiernan los pocos y no la multitud, la masa de los ciudadanos que se limita a participar (o no participar) periódicamente en elecciones. Y que la “democracia” es eso mismo. Es indudable que *La ciudad y las leyes* no participa del clima de la época. Directa o indirectamente –a través, como cabía esperar, de numerosas digresiones que la mayoría de las veces no

son otra cosa que maneras un tanto sorprendentes de encaminarse siempre hacia la misma meta—, lo que dice Castoriadis gira en todo momento alrededor de una misma cuestión, la del pasado y el futuro de una “sociedad donde todos los ciudadanos tienen una posibilidad concreta igual de participar en la legislación, el gobierno, la jurisdicción y, en definitiva, la institución de la sociedad”; en síntesis, la de la verdadera democracia, antigua y moderna.

\*

*La ciudad y las leyes* reúne casi todos los seminarios de los últimos meses del ciclo lectivo 1982-1983, así como otros tres de 1983-1984, pues su continuidad temática es evidente. Faltan para el final del ciclo 1982-1983 dos seminarios: los últimos, del 8 y el 15 de junio de 1983, de los que por desdicha no hemos podido encontrar ni transcripción ni grabación; ocurre lo mismo, en el ciclo lectivo 1983-1984, con los seminarios del 2 de diciembre de 1983 y el 11 de enero de 1984. En el caso de este ciclo hemos descartado siete seminarios, de los que, no obstante, hay huellas: los cuatro primeros (9, 16, 23 y 30 de noviembre de 1983), donde encontramos una introducción general al pensamiento de Castoriadis que, en ese nuevo contexto, rompía el hilo general de la exposición, y los del 18 de abril, y el 2 y el 9 de mayo de 1984, dedicados en lo fundamental a Safo y la antropogonía en Esquilo y Sófocles, dado que estos seminarios, reelaborados por el autor, se publicaron ya en 1999 en la compilación póstuma de *Figuras de lo pensable*. Planeamos presentar transcripciones de esos siete seminarios en el sitio de la Association Castoriadis, con remisión a los textos publicados donde se abordan los mismos temas.

Como en los volúmenes anteriores, no hemos vacilado en hacer correcciones de forma cuando nos pareció necesario, sin dejar de velar por la presentación más fiel posible del pensamiento del autor. El lector, reiterémoslo, no tiene siempre frente a sí lo que Castoriadis “dijo” literalmente, y ni siquiera lo que habría “escrito”, pero sí, a no dudar, lo que Castoriadis pensaba. Nos hemos explicado lo suficiente al respecto en la advertencia de *Sujeto y verdad*.



Las diferentes convenciones son en su mayor parte las que hemos seguido en el caso del primer volumen de *Lo que hace a Grecia*. En lo que toca a la transliteración del griego, no indicamos ni las iotas suscritas ni los acentos; sólo hemos tenido en cuenta las cantidades al tratarse de las vocales *e* y *o* ( $e = \varepsilon$ ;  $\grave{e} = \eta$ ;  $o = \circ$ ;  $\hat{o} = \omega$ ).<sup>\*</sup> Las contadas anotaciones marginales del autor sobre las transcripciones de Zoé Castoriadis, integradas las más de las veces al cuerpo del texto, se llevaron en ocasiones a una nota al pie; siempre las precede la mención *Anotación en el manuscrito* y figuran entre corchetes rectos: [ ], a fin de distinguirlas de las notas de los editores (en lo esencial, complementos bibliográficos), señaladas por corchetes angulares: < >. También se señalan entre corchetes angulares, en el cuerpo del texto, unas pocas lagunas de la transcripción o ciertas opciones de los editores donde ésta plantea problemas de lectura.

Michel Casevitz y Alice Pechriggls nos dieron otra vez muestras de su amistad al releer nuestro trabajo. Les agradecemos sus observaciones y consejos. Nuestra gratitud, también, para Zoé Castoriadis, cuyas transcripciones nos aportaron una vez más la materia prima sobre la cual trabajamos; para las fundaciones Niarchos y Costopoulos, por sus contribuciones económicas, así como para Philippe Raynaud, que nos ha permitido reproducir aquí el texto de su intervención en el coloquio de Cerissy de 2003, consagrado a la obra de Castoriadis.

Desgraciadamente, Pierre Vidal-Naquet ya no está entre nosotros. No hace falta decir, sin duda, cuánto lo echamos de menos.

E. E., M. G. y P. V.

<sup>\*</sup> Para la transliteración de los términos griegos al español se ha mantenido el criterio de los editores franceses, pero no se han señalado las cantidades vocálicas. Se han colocado los acentos de acuerdo con las normas de acentuación del español, por lo que el lector deberá pensar en dichas normas para pronunciar correctamente los vocablos sin tilde. [N. del E.]

## CASTORIADIS Y EL LEGADO GRIEGO<sup>1</sup>

Philippe Raynaud

QUE CASTORIADIS no dejó de mantener con la antigua Grecia una relación privilegiada es un hecho que, está claro, a nadie se le ocurriría discutir; y la publicación en curso de sus seminarios y artículos póstumos muestra que, en los últimos años de su vida, el autor de *La institución imaginaria de la sociedad* no vacilaba en afirmar con la mayor franqueza la deuda que el pensamiento y las sociedades libres tenían con la experiencia griega, incluso en lo que la distingue u opone a la lógica de las grandes religiones reveladas. Querría mostrar aquí que, más allá de la fidelidad, Castoriadis mantenía con el legado griego una relación original y hasta singular, que hace de él muy otra cosa que un defensor de los “antiguos” contra los “modernos”.

Me parece que, en términos esquemáticos, podemos distinguir dos tipos de “retorno a los antiguos”. El primero estaría representado por una corriente de la filosofía contemporánea que incluye a figuras por otra parte muy diversas, como las de Michel Villey, Leo Strauss o, en cierta medida, Alasdair MacIntyre: para estos autores, el “retorno a los antiguos” es el medio de efectuar una crítica o, mejor, una autocrítica de la modernidad, que pasa por una crítica general de la metafísica de la subjetividad (o de la política y el derecho individualistas) y en la cual el problema central es el de la *naturaleza* como fundamento de la objetividad del derecho (Villey) o como objeto de la búsqueda del filósofo, la única que puede fundar la irreductibilidad de la *vida filosófica* a las otras formas de la

<sup>1</sup> <Texto de una intervención en el coloquio de Cerissy “Castoriadis et l’imaginaire”, celebrado entre el 6 y el 10 de junio de 2003.>

existencia humana. Pero también puede hablarse de “retorno a los antiguos” para designar una corriente minoritaria de la filosofía política moderna –aproximadamente correspondiente al “momento maquiavélico” de Pocock– que se complace en valorizar diferentes ejemplos de la *política* o la *ciudad* antiguas (Esparta y sobre todo Roma más que Atenas) con el objeto de relativizar la figura liberal de la “libertad negativa” en provecho de las del *ciudadano* y la libertad “positiva”, dando más importancia a la ausencia de dominación y a la igualdad ante la ley que a la libertad “negativa” de hacer lo que uno quiere, y atribuyendo así más valor a la autonomía colectiva que a la independencia individual. Castoriadis tiene sin duda no pocos puntos en común con cada uno de estos dos tipos de “retorno a los antiguos”, aunque sólo sea porque, a la inversa de muchas interpretaciones hoy habituales, considera que el pensamiento y la política antiguos tienen cierta unidad; pero no puede decirse, no obstante, que se ajuste a las formulaciones más corrientes de esas dos “escuelas”. Desde el punto de vista de su filosofía general o “primera”, Castoriadis desarrolla una ontología de la *imaginación radical*, que pasa por una crítica de conjunto de una tradición metafísica iniciada en Platón y Aristóteles y situada a todas luces en el centro mismo del proyecto de un Villey o un Strauss; la filosofía de Castoriadis presenta aquí un rostro bastante “moderno”, por su insistencia en la actividad creadora de los hombres y en la libertad soberana del crítico o el pensador. Pero él no es por ello, en su obra de pensador político, un mero representante de la venerable tradición del “humanismo cívico” o de la “libertad positiva”; es eso lo que se advierte, sobre todo, en el privilegio explícito que otorga a Atenas (en detrimento del “espejismo espartano” o del ejemplo romano), así como, en líneas más profundas, en su rechazo del tema caro a Hegel de la “bella totalidad”, en beneficio de una interpretación esencialmente trágica y política de la experiencia griega y, muy en particular, de la historia *ateniense*. Señalemos además que, salvo error de mi parte, Castoriadis jamás se presentó como un partidario de los “antiguos” en el marco de un hipotético debate entre éstos y los modernos: reivindica la herencia

del idealismo alemán tanto como la de la filosofía griega, y adjudica (casi) tanta dignidad a las figuras “modernas” de la emancipación (las ciudades republicanas de Italia, las revoluciones norteamericana y francesa) como a la experiencia de la Ciudad griega.

En cierta forma, incluso puede decirse que, de hecho, los griegos de Castoriadis son ya “modernos” en muchos aspectos. Por una parte, en efecto, la “democracia” ateniense, por diferente que sea de la nuestra, es definida por él como un régimen fundado en la *autolimitación*, que, sin ser desde ya un concepto “liberal”, apunta no obstante a otro concepto central de la modernidad, el de *soberanía*; por otra parte, el imaginario de los griegos, que experimentan la división del alma y ponen el caos en el origen del mundo, es en cierto modo *posterior* y no *anterior* a la metafísica moderna de la subjetividad: de no ser por la antipatía que Castoriadis sentía por las teorías políticas “posmodernas”, casi podría decirse que sus griegos son ya “posmodernos”.<sup>2</sup> La tesis que defenderé aquí es la siguiente: la Grecia de Castoriadis no es tanto la de la *filosofía* griega como la de lo que llamaré, a falta de algo mejor, *experiencia* griega, cuya figura sólo puede comprenderse sobre la base de una crítica de la filosofía griega, o de la autocrítica filosófica del legado griego.

#### LA UNIDAD DE LA EXPERIENCIA GRIEGA

El texto donde Castoriadis resumió de la manera más cautivante su interpretación de la experiencia griega es sin duda “La *polis* griega y la creación de la democracia”, que sintetiza reflexiones elaboradas entre 1979 y 1983 y plantea el principio general de la *unidad* de esa experiencia: “La creación de la democracia y la filosofía, y del lazo entre ambas, encuentra una precondition en la visión griega del mundo y de la vida humana, en el núcleo del ima-

<sup>2</sup> Sobre estos aspectos, véase Philippe Raynaud, “Platon et la expérience grecque”, en *Droits*, núm. 31, 2000, pp. 81-87.

ginario griego".<sup>3</sup> Lejos de atenerse a la historia política, Castoriadis se esfuerza, en efecto, por mostrar que la política griega debe su valor en parte ejemplar al hecho de presuponer por sí misma una respuesta o al menos una asunción del conjunto de las preguntas de la filosofía; sean, por ejemplo, las tres célebres preguntas de Kant en *Crítica de la razón pura*: "En lo que se refiere a las dos primeras: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, la interminable discusión comienza en Grecia, pero no hay 'respuesta griega'. Pero para la tercera pregunta: ¿qué me está permitido esperar?, hay una respuesta griega clara y precisa, un *nada* macizo y resonante".<sup>4</sup>

Castoriadis da varias versiones de esa respuesta maciza, poéticas o filosóficas. La respuesta se expresa en la mitología, con el mito de Pandora; en la poesía homérica, con la respuesta de Aquiles a Ulises en el país de los muertos,<sup>5</sup> e incluso en la teogonía de Hesíodo, que pone el caos –a la vez vacío, nada y desorden– en el origen del *Cosmos*, es decir, del mundo y el orden. Encuentra una traducción filosófica en uno de los primeros textos filosóficos dignos de fe, la palabra de Anaximandro, que hace del *ápeiron* (lo indeterminado, lo indefinido) o, en otras palabras, "otra manera de pensar el caos", el elemento del ser, lo cual lleva además a hacer de la justicia una "reparación" de ese caos primordial (y no la realización de un orden dado de antemano).<sup>6</sup> En suma, la experiencia o la intuición fundacional de los griegos es la de la *ausencia de orden*, el carácter *secundario* del "cosmos" con respecto al "caos", y de allí nacen juntas la política y la filosofía: la ausencia de orden autoriza un cuestionamiento ilimitado, y corresponde a la capaci-

<sup>3</sup> Cornelius Castoriadis, "La polis grecque et la création de la démocratie", en *Domaines de l'homme*, París, Seuil, col. Points, 1986, p. 283 [trad. esp.: "La polis griega y la creación de la democracia", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1995].

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 283 y 284.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 284: "En la religión griega preclásica y clásica no hay esperanza de vida después de la muerte, o bien, si la hay, esa vida es peor aun que la peor que pueda tenerse en la tierra; tal es la revelación de Aquiles a Odiseo en el país de los muertos" (véase la *Odisea*, XI, versos 465-540).

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 284 y 285.

dad instituyente de los hombres suplir la ausencia de un orden "justo". A la inversa, como ha de mostrarlo el ejemplo de Platón, si existe un orden eterno y, por ejemplo, el mundo está ordenado por una inteligencia superior, la filosofía es necesariamente limitada en su cuestionamiento y la democracia es, en rigor, ilegítima.

En última instancia, lo que autoriza la puesta en tela de juicio de las significaciones, la crítica de las tradiciones, la política democrática y la filosofía misma, es pues el reconocimiento de la mortalidad de los hombres y la ausencia de orden original; como es evidente, esta visión de Grecia está en oposición directa a otras interpretaciones posibles del pensamiento griego que, como la de Leo Strauss, también parten de la experiencia del cuestionamiento de las tradiciones y las capacidades instituyentes de los hombres, pero, en cambio, destacan el descubrimiento, por parte de la filosofía, de un patrón permanente aunque sólo deseado, la naturaleza. Por eso, donde Strauss pone en primer plano el conflicto entre el filósofo y la Ciudad, Castoriadis hará más bien hincapié, en un primer momento, en la unidad de los diversos aspectos de la experiencia griega.

a) *De Homero a Hesíodo y luego a los historiadores y los trágicos, hay, por tanto, una continuidad que, hasta cierto punto, puede interpretarse como un progreso.*<sup>7</sup> Diversos ejemplos, tomados del pensamiento o la poesía pero también de la política concreta, pueden ilustrar ese surgimiento en Grecia de la idea de una humanidad que se autoinstituye. Es esta idea la que encontramos en el mito de Epimeteo contado por Protágoras en el diálogo de Platón que lleva su nombre: la indigencia original del hombre es para Protágoras la fuente de la justicia y la política, que son posibles gracias a la universal competencia política de los ciudadanos y su común

<sup>7</sup> Véase el muy bello texto de Cornelius Castoriadis, "Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle", en *Figures du pensable*, París, Seuil, 1999, pp. 13-34 [trad. esp.: "Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles", en *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 13-33].

práctica del *aidós*, esto es, del pudor que impide exigir más de lo que corresponde y hacerse ver en exceso. La misma idea sirve de base al comienzo de la *Historia* de Tucídides, que cuenta los primeros progresos de las ciudades griegas, y encuentra sobre todo una traducción *práctica* en la obra de los grandes legisladores atenienses Solón y Clístenes, que darán el primer ejemplo de una autoinstitución explícita de la sociedad. Castoriadis, para terminar, identifica la expresión más consumada de esa experiencia de “autocreación del hombre” en el célebre *stásimon* de *Antígona* (versos 332-375), del que propone un magnífico comentario;<sup>8</sup> si el hombre, en efecto, es el *deinótatós* –el más sorprendente y terrible de los seres–, es porque, a diferencia de los animales y los dioses, es aquel cuya obra propia no puede atribuírsele por naturaleza: “el *tí estín* del hombre, que se expresa y se desarrolla a través de sus diferentes atributos, es la obra del hombre mismo. En términos filosóficos: el hombre se postula por sí mismo, la esencia del hombre es autocreación”.<sup>9</sup>

b) *La experiencia griega es pues esencialmente trágica, pero el corazón de la tragedia reside en su dimensión cívica, y no sólo en las relaciones entre el hombre y el cosmos.* Al respecto, sería sin duda interesante hacer una comparación entre la obra de Castoriadis y otras grandes interpretaciones de la tragedia, como las de Burckhardt y Nietzsche.<sup>10</sup> Para él, en efecto, la tragedia no se concibe sino a par-

<sup>8</sup> Cornelius Castoriadis, “Anthropogonie chez Eschyle...”, *op. cit.*, pp. 25-33.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 29 y 30. Aquí se advierte con mucha claridad la complejidad de la cuestión de la relación de los “griegos” con los “modernos”, como podría mostrarlo una comparación entre esos textos y, por ejemplo, la idea de Rousseau, que define la humanidad por la “perfectibilidad”, lo cual está muy cerca de las tesis de Protágoras o Sófocles, pero, a diferencia de los griegos, ve la condición política de los hombres como un rasgo secundario de la humanidad y no como la respuesta humana al caos natural.

<sup>10</sup> Que yo sepa, Castoriadis no analiza las tesis de Nietzsche sobre la tragedia, y, en general, el autor de *La gaya ciencia* no parece gustarle mucho; en cambio, habla de manera muy favorable de Burckhardt, de cuyas tesis sobre el carácter “agonístico” de la cultura griega dice que, de alguna forma, son “verdaderas”.

tir de la experiencia del caos primero, que es de tal modo la condición del establecimiento de la forma, cosa que se asemeja bastante a los análisis de *El nacimiento de la tragedia* según los cuales la belleza “apolínea” depende de un fondo “dionisiaco” más primitivo. Pero las tesis de Castoriadis, no obstante, se distinguen de las de Nietzsche y Burckhardt por el acento puesto en la dimensión cívica y colectiva de la tragedia, que en él aparece, por lo demás, como una institución de la *democracia* ateniense,<sup>11</sup> mientras que Nietzsche relaciona la decadencia de la primera y el ascenso de la segunda. El *stásimon* de *Antígona* habla así de una creación colectiva de la humanidad, dentro de una tragedia que por su parte es política de cabo a rabo: la tragedia de *Antígona* no pone frente a frente la razón de Estado y la conciencia o, como en Hegel, la ley de la familia y la ley de la Ciudad, puesto que Antígona y Creonte tienen en común la pretensión ilusoria de *monos phronéin*, “pensar por sí solo”<sup>12</sup> (¡que, claro está, no es igual a pensar por sí mismo!).

c) *A la inversa, la democracia ateniense es, si no la verdad, al menos el punto culminante de la experiencia griega porque la democracia misma es un régimen de esencia trágica.* Como ya lo mostraba el célebre fragmento de Anaximandro, la Justicia no echa raíces en un orden trascendente sino, al contrario, en la ausencia de orden original, que hace posible una compensación de la violencia y la injusticia que se infligen mutuamente los seres; debido a eso mismo, la colectividad política autoinstituida no tiene ninguna garantía trascendente de mantenerse justa: no conoce otros límites que los que ella misma se da, y se encuentra bajo la amenaza permanente de la *hybris*. La democracia así concebida no es una figura entre otras de una “libertad de los antiguos” (Benjamin Constant) caracterizada por el sacrificio de la libertad privada a la participación política, sino un tipo de organización política que se asienta

<sup>11</sup> Para Castoriadis, la misma expresión “tragedia griega” es engañosa: la única tragedia es la *ateniense*.

<sup>12</sup> Cornelius Castoriadis, “Anthropogonie chez Eschyle...”, *op. cit.*, pp. 25 y ss.



sobre la autonomía de todos y favorece la libertad de cada cual; por eso Pericles, en la "Oración fúnebre" transmitida por Tucídides, ve en la libertad de que disfruta cada ciudadano ateniense en la conducción de su vida una consecuencia del régimen político de Atenas.

d) *No hay conflicto de principio entre la filosofía y la democracia, entre la libertad ilimitada de la interrogación y la autocreación colectiva.* Para Nietzsche, la decadencia de la Ciudad y de la tragedia es contemporánea a la vez de Eurípides y de Sócrates, que introducen un principio de racionalización y discusión que va a destruir el orden aristocrático de esa Ciudad, del que los filósofos presocráticos eran profundamente solidarios; para Castoriadis, al contrario, la ruptura socrática pone en entredicho el civismo democrático más que la herencia aristocrática, mientras que la obra de Eurípides se sitúa en continuidad directa con la experiencia griega: *Las troyanas* es una autocrítica del crimen cometido por los atenienses contra los melios, y la "psicología" de Eurípides no parece incompatible con el espíritu trágico.

e) *El problema común de la democracia y la filosofía es el de la auto-limitación de la libertad y la razón, que debe fijar límites a la actividad instituyente o al cuestionamiento sin recrear, pese a ello, una clausura que niegue la capacidad creadora de los hombres.* La democracia va a buscar la solución a ese problema en sus *instituciones*, que introducen un *mínimo* de distancia entre la Ciudad y los ciudadanos sin recrear una división asimétrica entre dominantes y dominados ni establecer un "Estado" radicalmente separado de la "sociedad". Es por este motivo que la democracia ateniense (contrariamente a la caricatura que de ella propone Rousseau) tenía *magistrados*; y es esa necesidad, sobre todo, la traducida por el procedimiento de la *graphé paranomon*, que confiaba a ciudadanos elegidos por sorteo y no a jueces permanentes la tarea de efectuar un "control de constitucionalidad" de las leyes. La filosofía, por su parte, reconocerá la necesidad de la interrupción del análisis (*ananke sthenai*) y el estatus de los principios o axiomas que limitan su pretensión fundacional, sin clausurar sin embargo el cues-

tionamiento de las significaciones humanas o la interrogación sobre la naturaleza de las cosas.

#### LA DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

La obra de Castoriadis no sólo nos propone, entonces, panoramas interesantes sobre Grecia; antes bien, nos ofrece una impresionante interpretación de conjunto de la experiencia griega, muy esclarecedora, además, en relación con muchos puntos. Es posible, no obstante, plantearle algunas objeciones, referidas a las divisiones de los griegos y los conflictos que opusieron a la filosofía y la Ciudad. Desde un punto de vista histórico, en efecto, debe señalarse el tono muy generalmente crítico de casi todos los autores griegos con respecto a Atenas y la democracia ateniense, no sólo atacadas por Platón sino también por Tucídides, en tanto que muchos elogian a Esparta, ciudad aristocrática y modelo de “cierrre” cívico e institucional, e incluso algunos aspectos de Persia (Jenofonte, Heródoto), y llegan hasta reconocer cierta legitimidad a la monarquía.<sup>13</sup> En cuanto a la filosofía, no se puede descartar la hipótesis de que el proceso de Sócrates no haya sido un acontecimiento contingente sino, al contrario, el signo de que la afinidad entre la Ciudad y la filosofía no impide que haya entre ellas un conflicto potencial. Para discutir estas cuestiones nos es preciso, en primer lugar, examinar *quiénes son* los griegos de Castoriadis antes de preguntarnos si su reconstrucción hace perfecta justicia a la filosofía y la política griegas.

En el panteón filosófico de Castoriadis, la mayoría de los autores citados como ejemplo son anteriores al cuestionamiento platónico de Atenas, con la excepción de Aristóteles, presentado como un pensador que vuelve a una visión más “ateniense”, con-

<sup>13</sup> Véase Philippe Raynaud, “Monarchie”, en Philippe Raynaud y Stéphane Rials (dirs.), *Dictionnaire de philosophie politique*, París, PUF, 1996 [trad. esp.: “Monarquía”, en *Diccionario Akal de filosofía política*, Madrid, Akal, 2001].

tra su maestro Platón; tenemos pues, de un lado, a algunos de los “presocráticos” (Anaximandro, Heráclito, Demócrito), los grandes sofistas y Aristóteles, y, de otro, a Platón, que aparece como el antimodelo (el gran crítico griego de Grecia), mientras que Sócrates es aquí una figura ambigua cuyo proceso revela una relación compleja con la democracia ateniense.

Para Castoriadis, el proceso de Sócrates no se basaba sólo en un malentendido, aun cuando, a la inversa de su discípulo Platón, aquél siguiera siendo un buen ciudadano de Atenas. La doble acusación de impiedad y corrupción de la juventud era injusta, sin duda, pero la manera como Sócrates practicaba la filosofía podía ser chocante para los atenienses porque ponía en entredicho el postulado democrático de la universal competencia de los ciudadanos y sugería a la vez, a través de la referencia al *daimon*, una incompletitud de principio de la religión cívica. Sócrates era, no obstante, un ciudadano leal de Atenas, que (al contrario de Platón) había hecho la guerra y dado hijos a la patria; un ciudadano que, sobre todo, al someterse en definitiva a las leyes de la ciudad (véase *Critón*), reconocía que sólo como ateniense había podido llegar a ser filósofo, lo cual indicaba que, aunque la vida filosófica apuntara a otros bienes y no los de la Ciudad, la libertad política era al menos una de sus condiciones. Conforme lo muestra el comentario del *Político*,<sup>14</sup> Platón aparece en cambio como un crítico radical de la totalidad del legado griego, que termina de manera muy coherente en una recusación *de principio* del régimen democrático. A mi entender, el texto más significativo (más aún que *El político*) es, en este caso, el libro x de las *Leyes*, que propone, por una parte, una institución civil de la religión como fundamento necesario del orden político, y por otra, una crítica de conjunto de la herencia de los poetas y de los primeros “físicos” presocráticos. Para fundarse, la Ciudad debe adoptar un *credo* mínimo que se basa sobre una suerte de teodicea antes de tiempo: los dioses son

<sup>14</sup> Cornelius Castoriadis, *Sur Le Politique de Platon*, París, Seuil, 1999 [trad. esp.: *Sobre El Político de Platón*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].

justos y existen, no son indiferentes a los asuntos de los hombres, no puede ablandárselos por la magia o la plegaria. Pero, para que la religión civil tenga un sentido, es preciso admitir que el Cosmos está ordenado, lo cual implica una crítica de las representaciones habituales del pensamiento griego: los “físicos” tuvieron razón al hacer de la “naturaleza” el principio de las cosas, pero no advirtieron que la verdadera naturaleza no era otra que el “Arte divino” que da una forma a la materia y utiliza los movimientos mecánicos para alcanzar sus fines, como el legislador se vale de las pasiones y los intereses de los hombres para llegar a la “Justicia”. Habida cuenta de que el propio arte político es una “imitación de la naturaleza”, cuesta poco comprender la perfecta reciprocidad que existe entre el modelo *teológico* del *Timeo* y las *Leyes* y el modelo monárquico o “regio” de *El político*.<sup>15</sup>

Se comprende asimismo el lugar singular ocupado por Aristóteles, que, al tiempo que prolonga la interrogación platónica, también lleva a cabo un redescubrimiento, bajo la crítica de Platón, de la verdadera experiencia griega: hay en Aristóteles la misma coherencia entre física, teología y política, que conduce aquí a restaurar una visión mucho más “ateniense” de la naturaleza y el mundo de los hombres. El dios aristotélico pone en movimiento el mundo pero no lo gobierna, y la *physis* está atravesada de uno a otro lado por la contingencia; como lo mostró Pierre Aubenque,<sup>16</sup> este tema de la “impotencia de Dios” tiene como contrapartida el redescubrimiento de una esfera de lo *probable*, de la *deliberación* y de la *prudencia*, que lleva a rehabilitar muchos aspectos del legado ateniense: el régimen de la *Politeia* está bastante próximo al de Atenas; Pericles es el modelo del “prudente”, y la

<sup>15</sup> Véase Philippe Raynaud, “Nature et histoire” y “Théodicée”, en P. Raynaud y S. Rials (dirs.), *Dictionnaire de philosophie...*, op. cit. [trad. esp.: “Naturaleza e historia” y “Teodicea”, en *Diccionario Akal de filosofía...*, op. cit.].

<sup>16</sup> Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, París, PUF, col. Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1963; reed.: París, PUF, col. Quadrige, 1981 [trad. esp.: *La prudencia en Aristóteles; con un apéndice sobre la prudencia en Kant*, Barcelona, Crítica, 1999].

vida cívica tiene dignidad por sí misma y no sólo como condición de la filosofía. La filosofía primera y la antropología de Aristóteles manifiestan también esa afinidad con lo mejor de la experiencia griega a través de la reflexión sobre los límites de la razón y el “descubrimiento de la imaginación” presentado en el *Perí psychés*.

Sin embargo, Aristóteles es acaso un poco demasiado platónico para encarnar plenamente la Grecia de Castoriadis, cuyo mejor representante es tal vez el “gran Demócrito”, el gran adversario –no mencionado– de Platón en las *Leyes*, y cuya “física” fundada en el juego del azar y la necesidad dice de algún modo la verdad de lo que piensan los poetas clásicos y los trágicos: quizás habría que decir que la Grecia de Castoriadis se apoya en algo semejante a un encuentro entre la ontología de Demócrito y la política de Aristóteles.

La unidad de la *experiencia* griega tiene como contrapartida, por tanto, la división de la *filosofía* griega, que es a la vez, por una parte, una dilucidación del sentido de la libertad instituyente y, por otra, en Platón (algunos de cuyos rasgos ya están presentes en Parménides), una recuperación de aquella experiencia, nacida de una angustia frente al horror del “caos” primitivo y de una reflexión sobre la tragedia de la democracia ateniense.

## CONCLUSIÓN

Espero haber indicado al menos en parte lo que esta gran reflexión sobre Grecia tiene de profundo y sugerente: Castoriadis no se limita a proponernos un trabajo de historiador; echa una intensa luz sobre la “fuente griega” de nuestra historia, que nos invita también a reflexionar acerca de la historia ulterior de los motivos “platónicos”, a los que el cristianismo dio un eco considerable a través de Occidente. Sin poder examinar aquí el conjunto de esa interrogación, querría no obstante señalar los puntos a partir de los cuales una discusión, o una crítica, de Castoriadis me parece posible y deseable.

Desde un punto de vista muy general, no creo que la lectura que él hace de Platón haga plena justicia a éste: es indudable que

el "platonismo" no habría tenido un destino tan glorioso si no hubiese manifestado, más allá del "horror metafísico" ante el "abismo sin fondo" o el "caos" de los poetas, algo así como una "necesidad de la razón" que no se reduce al "fantasma teológico". Pero es posible que, como viejo kantiano, yo mismo sea demasiado sensible al encanto del más grande hechicero de la historia de la filosofía, y por esa razón me limitaré a hacer tres breves observaciones sobre el legado griego propiamente dicho.

Creo en primer lugar que Castoriadis no adjudica toda la importancia que merecen a los contados elementos "platónicos" que parecen imposibles de suprimir en el propio Aristóteles. En éste, en efecto, la jerarquía platónica de las partes del alma se corrige en un sentido más favorable a la praxis, es cierto, pero se retoma de todos modos, al igual que la superioridad, en última instancia, de la vida contemplativa. Además, la política de Aristóteles no rompe por completo con la idea del arte regio, como lo muestra la conclusión del análisis dedicado a la monarquía en el libro III de la *Política*; en general, la monarquía es una forma arcaica, cuando no una simple magistratura, pero no por ello deja de ser cierto que, si existiera un hombre que se impusiera sin disputa a los otros en virtud y sabiduría, podría ser juicioso que la Ciudad lo enviara al ostracismo, pero no sería justo: sería más justo, por tanto, que la Ciudad obedeciese al Sabio, si lo hubiera.<sup>17</sup>

Desde un punto de vista político, señalaré que, si Tucídides supo decirnos que Pericles encarnó en el más alto grado las virtudes de Atenas, no sólo mostró la insuficiencia de esas virtudes para impedir la tragedia que barrió con la democracia ateniense: para Tucídides, Atenas fue grande con Pericles porque, bajo el nombre de la democracia, quien gobernaba era entonces el mejor.

Recordaré por último una de las interpretaciones posibles de la herencia de Demócrito, que es la de Epicuro: el sabio epicúreo sabe que el Cosmos no tiene sentido en sí mismo y que los dioses

<sup>17</sup> Véase Philippe Raynaud, "Monarchie", *op. cit.*

son indiferentes a los hombres; reconoce que necesita de las leyes y el derecho, pero vive *apartado* de la Ciudad, pues aspira a un bien que ésta no puede procurarle.

Para concluir, sugeriré que, si Castoriadis era tan profundamente griego, se debía a que de alguna manera él mismo era platónico, como lo muestra la audacia de su especulación y como también se ve, paradójicamente, en su relación con la Ciudad: demócrata descontento con las “seudodemocracias” contemporáneas, no habría aborrecido, sin duda, ser Pericles, y fue tan violento en sus críticas como su “bisabuelo” Platón. Para nuestra dicha, fue un buen ciudadano y vivió bajo la protección de las leyes de una República que, pese a todo, supo amar, a la vez que practicaba con nosotros la *philía*.