
Loraux y Castoriadis: la fundamentación de la democracia griega*

Loraux and Castoriadis: The Foundation of Greek Democracy

Eduardo Geovo Almanza**

Universidad Libre de Colombia

eduardo.geovoa@unilibrebog.edu.co

Resumen

El presente artículo se ocupa del problema de la fundamentación de la democracia griega —siglo V a. C.—, mediante el análisis crítico de los planteamientos de dos pensadores contemporáneos del mundo griego, Loraux y Castoriadis, en lo relativo al lenguaje utilizado por la democracia ateniense y a las representaciones e instituciones que esta creó. El análisis trata afirmaciones que plantean varias preguntas: si la democracia griega no fue un régimen fundamentable como tal (Loraux), ¿qué podemos entender por el término ‘fundamentado’?, ¿qué implicaciones tendría dicha ausencia de fundamentación?, ¿es válido aceptar el planteamiento de Castoriadis, cuya fundamentación parte de la aceptación de una praxis intersubjetiva basada en el proyecto de autonomía social e individual y en la realidad de las instituciones?

Para desarrollar los anteriores interrogantes, este trabajo se encuentra dividido en dos sesiones: la primera estará dedicada a presentar el problema formulado por Loraux, acerca de la ausencia de una fundamentación democrática de la democracia, y, en la segunda, se analizará la respuesta dada por Castoriadis, quien sostiene que dicho fundamento habría que buscarlo en las instituciones y en la práctica de la democracia. En este sentido, se sostiene como tesis que, más que posiciones encontradas, hay una complementariedad, ya que, en la medida en que el *logos*

Fecha de recepción: 02 de septiembre de 2018.

Fecha de aceptación: 11 de noviembre de 2018.

* Para citar este artículo: Geovo Almanza, E. (julio-diciembre,2018). Loraux y Castoriadis: la fundamentación de la democracia griega. *Revista Diálogos de Saberes*, (49) 115-132. Universidad Libre (Bogotá). <https://doi.org/10.18041/0124-0021/dialogos.49.2018.5250>.

Este artículo es resultado del proyecto de investigación “Lecturas antiguas y contemporáneas de la democracia griega” desarrollado por el Grupo de Investigación “*Filosofía y Teoría Jurídica Contemporánea*” de la Universidad Libre, inscrito en Colciencias.

** Estudiante de doctorado en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Máster universitario en Filosofía Teórica y Práctica de la UNED. Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Docente investigador de la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre (Bogotá). Correo electrónico: eduardo.geovoa@unilibrebog.edu.co. Identificador ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7935-9128>.

se constituyó como el instrumento político por excelencia del intercambio igualitario -Loraux-, es en tales debates donde la sociedad ateniense creó, de forma autónoma, unas instituciones y significaciones imaginarias sociales que posibilitaron que una colectividad pudiera explícitamente autogobernarse -Castoriadis-.

Palabras clave: Democracia griega, institución, fundamentación, autonomía, política.

Abstract

This article looks into the problem of the foundation of Greek democracy —5th century BC— by critically analyzing the approaches of two contemporary thinkers in the field of Greek studies, Loraux and Castoriadis, concerning the language used by Athenian democracy and the representations and institutions created by it. The analysis focuses on certain assertions that raise multiple questions: If Greek democracy was an unfounded system as such (Loraux), what can be understood by the term ‘founded’? What implications would this lack of foundation have? Is it valid to accept Castoriadis’ approach, whose grounds derive from the acceptance of intersubjective praxis based on the social and individual autonomy project and the reality of institutions? To answer these questions, this paper is divided into two sections—the first introduces the problem posed by Loraux on the absence of a foundation of democracy, and the second examines the answer given by Castoriadis, who maintains that such foundation should be sought in institutions and in the practice of democracy. In this sense, it is argued as a thesis that, rather than opposing views, they complement each other since, to the extent that *logos* became the political instrument par excellence of equal exchange —Loraux—, it is in such debates where the Athenian society autonomously created institutions and imaginary social meanings that made it possible for a community to explicitly self-govern —Castoriadis—.

Keywords: Greek democracy, Athenian democracy, institutionality, democracy foundations, political autonomy.

Introducción

Entre los helenistas y los historiadores se ha desarrollado, desde hace tiempo, una intensa polémica acerca de la existencia o no de una teoría política de la democracia en el mundo griego clásico. Dicho interés ha estado centrado no solo en ahondar acerca de las significaciones sociales, jurídicas, políticas y filosóficas de la democracia antigua, sino también en cuestionar y criticar las interpretaciones tradicionales que se han constituido en lugares comunes, que van desde las lecturas idealizadas de la

democracia hasta las que resaltan únicamente sus aspectos negativos (sociedad esclavista y misógina); estas interpretaciones tradicionales han terminado por convertir a Grecia en objeto de simple curiosidad histórica cuyo estudio estaría exento de problemas.

Frente a lo anterior, se debe partir de la aceptación de un hecho histórico innegable: los griegos dieron el nombre de democracia a una nueva forma de régimen político, que transformó radicalmente las instituciones políticas de la *pólis*. Dicho giro radicó en

que, en adelante, ya no era una cuestión importante saber de quién se descendía, real o ficticiamente, sino que, desde el momento en que se nacía ateniense, se tenía el derecho de participar del poder en el interior de la ciudad, es decir, de ser miembro de la asamblea del pueblo. A esto se suma, como acertadamente lo plantea Dunn (1995), otra idea antigua, pero vigorosa, que afirma que “en las comunidades políticas el gobierno debería recaer en manos de personas corrientes (ciudadanos adultos y libres) y no de expertos o personalidades extraordinarias” (p. 9).

Lo anterior va en contravía de lo que plantea Platón, quien desea contemplar la verdadera esencia del ser y por consiguiente cambia la oscuridad de la caverna de los asuntos humanos por el brillante firmamento de las ideas, que no es otra cosa que la fundamentación epistémico-filosófica de la política. El problema viene a ser, en palabras de Narcy (1994), que, bajo esta óptica, “la democracia sigue siendo el régimen impensable. Impensable no quiere decir necesariamente escandaloso, sino rebelde a la teorización” (p. 82). De acá se desprenden dos consideraciones importantes para la comprensión de la democracia ateniense: en primer lugar, tanto Narcy como Castoriadis sostendrán que, cuando reflexionemos sobre la política griega, las fuentes no pueden ser únicamente las de los filósofos del siglo IV —Platón y Aristóteles, que emprenden el vuelo cuando cae la noche—. Por el contrario, las fuentes hay que buscarlas en la práctica de la *pólis*, en lo planteado por los historiadores, poetas trágicos y comediantes, retóricos, entre otros (Narcy, 1994, p. 82; Castoriadis, 1998, p. 161-162). En segundo lugar, la democracia suscitó una nueva

manera de entender la política; es decir, que lo que justifica la regla de las mayorías en el régimen democrático ateniense es, como bien lo subraya Castoriadis, que en política no hay *epistéme*, un saber cierto y seguro, ni *téchne*, una política que sea competencia de especialistas. “La política es el ámbito de la *dóxa*, de la opinión, no hay *epistéme* política ni *téchne* política. Por eso en principio los *doxai*, las opiniones de todos, son equivalentes” (1998, p. 165). Como proceso histórico y proyecto de autonomía, esta democracia permitió a los ciudadanos de Atenas gobernarse a sí mismos, durante los siglos VI a V a. C., en un régimen de democracia directa.

Lo que resulta paradójico, según Finley, cuando analizamos históricamente el uso del término ‘democracia’, es que, si bien implicaba en Grecia para unos autores la aprobación de la sociedad o institución descrita y para otros denotaba condena, como es el caso de la mayoría de los filósofos, después dicha voz desapareció del léxico acostumbrado hasta el siglo XVIII, en el que reapareció con sentido de menosprecio. En su libro *Vieja y nueva democracia*, Finley menciona una carta personal escrita por Wordsworth en 1774 en la que este afirma: “Yo pertenezco a esa odiosa clase de hombres llamados demócratas”; lo que estaba diciendo era un desafío y no una jocosa sátira. Esto, con el fin de subrayar que no es evidente la razón por la que en la contemporaneidad tendríamos que encontrarnos con esa cuasiunanidad acerca de las virtudes de la democracia, cuando durante la mayor parte de la historia ha ocurrido precisamente lo contrario (1980, pp. 16-18).

Planteamiento del problema y metodología

El presente trabajo no pretende abarcar todos los problemas relacionados con la democracia griega, el problema es más modesto: examinar la cuestión de la fundamentación de la democracia ateniense a través de los argumentos esgrimidos por Loraux y Castoriadis en lo relativo al lenguaje utilizado y las representaciones e instituciones creadas por dicho régimen. En este sentido, se plantea la siguiente pregunta: si un régimen no es fundamentable en cuanto tal, ¿qué es lo fundamentable en la democracia y qué significa estar fundamentado?

Aquí la palabra ‘fundamentación’ se empleará como la entiende Tugendhat, quien le designa dos sentidos: el primero es una fundamentación de una construcción lingüística, mientras que el segundo es una fundamentación para la acción (1999, pp. 20-22). Se puede afirmar que el primer sentido es lo que pretende hacer Loraux con el análisis de los discursos de la época, que resultan siendo problemáticos, mientras que el segundo es la postura que defiende Castoriadis al caracterizar la democracia ateniense como régimen de autonomía, de autoinstitución y de la autolimitación. Cabe subrayar que, contrario a lo que usualmente se piensa acerca de la fundamentación como la razón última de las cosas, lo que encontramos en ambos autores son justificaciones razonables.

Lo importante es que, en este segundo sentido, la fundamentación parte de la aceptación de una praxis intersubjetiva de los ciudadanos varones y libres, quienes de manera autónoma definen unas instituciones que validan y legitiman sus deliberaciones y acciones. También, la fundamentación posee el sentido de indicar

un motivo, entendiendo por ello que no se trata aquí de una acción individual, sino de la aceptación de la deliberación dada en el ámbito de la asamblea, en la que se llegan a establecer acuerdos que atañen a todos los ciudadanos involucrados. Más allá de la cuestión de que sea escrita o no, lo importante es que lo determinado ha de ser fundamentado por igual frente a todos los que participan en la *ekklesia*. De ahí es posible afirmar que la institución está justificada cuando todos los participantes tienen, por igual, un motivo para aceptar dicha institución democrática. Así las cosas, decir que la institución está fundamentada es una forma abreviada de expresar que está igualmente fundamentada frente a todos. Con ello no se ha de excluir la circunstancia de que en la *pólis* ateniense existen también instituciones que no son creaciones propias sino provenientes de la tradición, pero estas son aceptadas o modificadas luego de un proceso deliberativo.

Ahora bien, este trabajo se encuentra dividido en dos secciones: en la primera se presentará el problema formulado por Loraux acerca de la ausencia de una fundamentación racional democrática de la democracia, y en la segunda se analizará la respuesta dada por Castoriadis, quien sostiene que dicho fundamento no habría que buscarlo en los discursos ni escritos dados, sino en las instituciones y en la práctica de la democracia. En este sentido, sostengo como tesis que más que posiciones encontradas, ambos planteamientos se complementan, ya que en la medida en que el logos se constituyó en el instrumento político por excelencia del intercambio igualitario —Loraux—, es en tales debates donde la sociedad ateniense creó, de forma autónoma, unas instituciones y signifi-

caciones imaginarias sociales que posibilitaron que una colectividad pudiera explícitamente autogobernarse —Castoriadis—.

Resultados de la investigación

Loraux: maneras de hablar de la democracia

En el libro *La invención de Atenas*, específicamente en el capítulo 4, titulado “Su nombre... es una democracia” (2012, pp. 177-225), Loraux plantea como problema central de la democracia ateniense que no existe o prevalece ningún texto que exponga en Atenas una teoría democrática de la democracia. En este sentido, su indagación se orienta en determinar si es posible encontrar, en los diversos registros de la época, una manera democrática de hablar de la democracia en Atenas.

En concordancia con dicho propósito es que Loraux analiza los *epitáphioi* o relatos de la oración fúnebre, teniendo en cuenta que son instrumentos inapreciables porque presentan un elogio ordenado del régimen que prevalece en su momento. La conclusión de Loraux es que estos sacan a la luz una inevitable contradicción, pues son discursos en los que se había creído reconocer una práctica propia de la democracia, pero en los que se presentan rasgos aristocráticos a través de las representaciones que los tejen como del lenguaje utilizado del momento. Este fue un problema, en sus palabras, “esencial”, ya que a través de los elogios de la democracia se esperaba que fueran maneras democráticas de hablar de la democracia y no lo contrario, que es la exaltación de rasgos aristocráticos, vocabulario de la élite y lenguaje propio para el gobierno de algunos —aristocrático y oligárquico— (2012, p. 181).

A pesar de que en el marco de la evolución de las representaciones atenienses de la democracia los problemas no son los mismos que en los tiempos de Efiálfes y en la época de Cleón, y menos aún en el siglo de Lisias y de Demóstenes, Loraux analiza dos maneras de representar la democracia que no son propiamente democráticas: la primera es el famoso discurso pronunciado por Pericles —*Oración fúnebre*— en el que asigna como principio fundamental de la democracia a la *areté* (2012, p. 186). Esto no significa que no encontremos en dicho discurso rasgos democráticos; por el contrario, el texto evoca la libertad en su doble forma, tanto pública como privada, libertad que todos reconocen como la base misma del régimen. El respeto a las leyes, asimilado al temor racional, después nos recuerda la obediencia a los magistrados, al igual que la evocación de la apertura de la ciudad caracterizada como plena publicidad dada a las manifestaciones más importantes de la vida social. Después de afirmar que una misma persona puede ocuparse al mismo tiempo de sus asuntos y de los asuntos de la *pólis*, Pericles termina por asimilar el rechazo de participar en la vida pública con una especie de parasitismo político, ya que es un imperativo categórico que todos participen en los asuntos de la ciudad.

Pero el problema, según Loraux, es que Pericles no expone de un modo exhaustivo la constitución democrática: en primer lugar, no habla del gobierno del pueblo, sino que se refiere al gobierno para el pueblo, y el *demos* aparece allí como un beneficiario del régimen más que como pueblo soberano; y, en segundo lugar, no habla de dos instituciones fundamentales de la democracia como lo son el sistema del sorteo y

la rotación de los cargos, sino que hace énfasis en los méritos que se designan, por lo común, a una fracción de la sociedad. En sus palabras, “todo sugiere, en cambio, que el orador no ha dejado de asimilar democracia y *areté* sin dejar ni por un momento que se confundieran constantemente los rastros que permitirían aclarar esa extraña asimilación” (2012, p. 194). Aquí la *areté* que el autor privilegia no es la del linaje o la fortuna propia de los regímenes oligárquicos, sino la de la existencia de una jerarquía de prestigio dentro de la ciudad.

Platón resalta esta caracterización de Pericles cuando critica la democracia a través del propio elogio de esta; precisamente, en el diálogo *Menéxeno*, transforma *areté* en *aristokratía*, con el fin de mostrar que el papel de la multitud se limita esencialmente a la aprobación.

Unos lo llaman gobierno del pueblo, otros le dan otro nombre, según les place, pero es, en realidad, un gobierno de selección con la aprobación de la mayoría. Porque reyes siempre tenemos; unas veces lo son por el linaje, otras veces por elección. (*Menéxeno*, 238d-e)

Es así como, de forma intencional, Platón reduce la democracia al poder que corresponde a la mayoría para la proclamación de los mejores como dirigentes.

El segundo análisis que hace Loraux es el del caso del *epitáphios* de Lisias, cuyo origen es de índole mítica en la medida en que se refiere a la democracia como una constitución intemporal. Sin embargo, no se va a tratar en detalle dicho análisis, sino que, por medio del procedimiento utilizado, se va a orientar la discusión en el discurso del sofista Protágoras, quien defiende de manera explícita la democracia ateniense y

en cuyo discurso se encontrarán los mismos elementos que crítica Loraux.

Como es bien sabido, en el diálogo *Protágoras*, cuando este afirma que enseña el “arte de la política”, Sócrates se apresura a establecer su creencia de que tal cosa no es enseñable (319b). A continuación, desarrolla y fundamenta esta tesis con cierto detalle (319a-320c), tras lo cual responde Protágoras con el célebre mito de Prometeo, seguido del discurso razonado en el que explica por qué es posible enseñar las virtudes que hacen parte de la política.

De esta manera, y en respuesta a las objeciones socráticas, Protágoras expone el mito de Prometeo; en la narración, se hace referencia a la democracia como una constitución intemporal cuyo origen es de índole mítico. Es gracias a un don dado por Zeus, la virtud política, como algo común a todos los ciudadanos, que se alcanza propiamente la plenitud humana (Protágoras, 322c). En este sentido, es de subrayar que la tesis que constituye el fundamento teórico de la democracia ateniense es que todo individuo participa de la virtud política, que no es otra cosa que la capacidad para la justicia.

Es esta capacidad lo que Protágoras considera como un rasgo definitorio del *antrophos* y una condición necesaria para el mantenimiento de la ciudad. Este sería el sentido de la ley establecida por Zeus que elimina al incapaz de participar en la justicia y el pudor. Igualmente, tras el mito, el sofista considera que no participar de la justicia implica dejar de ser hombre, pues esta capacidad es el resultado de la historia del desarrollo humano; la necesidad ha empujado a los hombres, en primer lugar, a buscar “la forma de reunirse y salvarse construyendo ciudades” (322b), para hacer

frente al acoso de las fieras, y, en segundo lugar, a establecer unas normas para el entendimiento entre la colectividad. Esta capacidad política la establecen los hombres inducidos por la necesidad y guiados por la experiencia, y, ya que los primeros intentos fracasan, se puede suponer que estas nociones constituían la base de la teoría protagórica sobre la justicia y la política.

El problema que ve Loraux en el discurso de Lisias nos lleva a conclusiones análogas para la teoría protagórica; no radica en que utiliza nociones aristocráticas para definir y caracterizar la democracia, sino que relega su fundación a la época del mito; es decir, se basa en un mito para justificar la democracia. La democracia, adquisición histórica y marco del discurso, debería extraer sus letras únicamente del presente y no del pasado y menos de un pasado bastante indeterminado. Así pues, lo sorprendente es que la democracia no dispone de un lenguaje que le sea propio.

Se podría objetar, frente a lo anteriormente planteado, que la crítica se centra más en la exposición del mito de Prometeo (320c-323a) que en el argumento razonado (323a-328d). Esta segunda parte es la explicación racional de la tesis de Protágoras, que contiene los *topoi*, los lugares comunes, de la reflexión democrática en la época en Atenas y dentro de los cuales se expone de manera detallada el proceso educativo, que viene a ser la versión desmitificada del don dado a los hombres: *aidós* (pudor) y *diké* (justicia), ya que los sustitutos de Zeus son la nodriza, la madre, el pedagogo y el padre (Protágoras, 325c-d). Luego, participan la escuela y, por último, la ciudad como educadora que aporta un elemento esencial: las leyes.

Si bien no hay una respuesta definitiva y es claro que, como se mencionó antes, Loraux no hace un análisis minucioso del discurso de Protágoras, es de subrayar que: en primer lugar, la evocación de los dos términos utilizados por Protágoras nos remite a la moral aristocrática más antigua. En segundo lugar, y aunque no ha sido tratado el objetivo de Protágoras al hacer uso de un mito y luego del discurso razonado, ni la relación entre estos, Loraux apela a la *autoctonía*, sofista y extranjero en la ciudad, con el fin de señalar que, aunque es lo que más se parece a una reflexión sobre la democracia, se puede afirmar con cierto viso de certeza que Atenas no conoció una teoría de la democracia que fuera a la vez sistemática y ateniense (2012, p. 208). En tercer lugar, llama la atención no tanto el lugar que ocupa la *paideia* ateniense en el planteamiento protagórico, sino que es algo impuesto al ciudadano que lo obliga a obedecer los valores cívicos, cuyo caso contrario sería el destierro o la muerte, por lo que la *paideia* no surgiría como producto de la elocuencia ni de la persuasión. En cuarto lugar, asumir como propia la afirmación democrática según la cual Atenas habría sido la primera ciudad civilizada, en la que se opone el mundo de la violencia a la esfera política, resulta problemático, ya que la *pólis* no extrae la gloria de sí misma, sino de la exaltación de los antepasados. Es más, al elogiar la democracia en una ciudad imaginaria, lo que expresa es lo que desea que sea la ciudad y no describe lo que es en realidad.

Pero Loraux no se limita meramente a exponer los aspectos problemáticos de la ausencia de una teoría democrática, sino que también indaga acerca de la importancia y relevancia que tuvo el *logos*, mundo de la palabra hablada no escrita, al interior de dicho régimen. Aquí

hay un elemento de tipo sociológico: el nivel educativo del *demos* que asistía a la *ekklesia*, es decir, en su gran mayoría el *demos* —campesinos, tenderos, artesanos que eran ciudadanos al igual que las cultivadas clases superiores—, poseía rudimentos de educación —escritura y lectura—, eran individuos a medio instruir que aprendieron su función política en las sesiones de la asamblea (Loraux, 2012, p. 183; Finley, 1980, pp. 31-32, pp. 40-41). En otras palabras, las instituciones creadas por la democracia contribuyeron a que el *demos* se educara por medio de debates y la participación en el ejercicio del derecho a la palabra —*isegoría*— y en la dirección, al menos por un día, de alguna de dichas instituciones.

En este sentido, Castoriadis añade un dato significativo: “Si se considera el conjunto de las magistraturas, con la *Boulé* y los jurados, se ha calculado que cada ciudadano de Atenas debía ejercer por sorteo al menos dos veces en la vida una función pública” (2012, p. 102). Esto significa que el ejercicio de esas funciones públicas enriquece tanto los conocimientos como las competencias para la participación en las discusiones de la *Ekklesia* y, recíprocamente, esa participación constituye un aprendizaje para el ejercicio de las magistraturas. Así pues, esta educación no es simplemente la que dan los padres y la escuela, sino, sobre todo, la que permiten las propias instituciones políticas, lo que, a su vez, posibilita que los ciudadanos se comporten con responsabilidad, concepto que no depende de la ley, sino que concierne al *ethos* de los ciudadanos y en cuyo término están agrupadas nociones como las de vigilancia, coraje, vergüenza y pudor. En otras

palabras, los ciudadanos viven un proceso de formación política cuando discuten los asuntos comunes y participan efectivamente en la toma de decisiones, pero también cuando su comportamiento político es de responsabilidad, al actuar de manera responsable ellos mismos, no solo como individuos particulares, sino también como miembros solidarios de su comunidad política.

Otro aspecto a considerar fue la oposición que se estableció entre escritores/oradores o políticos. La mayoría de los intelectuales atenienses que reflexionaron sobre dicho régimen no participaron de manera directa en los asuntos de la ciudad, por lo que fueron calificados de inútiles por Pericles (Tucídides, 1990, 40, 2-3), mientras que los demócratas profesos se dedicaron a su trabajo de gobierno y política mediante la participación diaria y directa, pero sin escribir tratados sobre ese tema. Loraux hace la distinción entre dos tipos de escritura: la escritura instrumental, que servía para fijar leyes y decretos en la asamblea, y la escritura de tipo teórico y reflexivo, que se concretiza en los textos (2012, p. 183-184). Esto significa que, en la medida en que se tomó el decreto como la transcripción fiel de lo concluido por la asamblea, la escritura se subordinó enteramente al *logos*. Dicha escritura es democrática, porque no se orienta a recoger las deliberaciones dadas que forman parte de lo hablado, sino que se gobierna mediante la adhesión popular a un discurso persuasivo materializado en los decretos y las leyes (2012, p. 184).

Adicional a lo anterior, es innegable que en el ámbito político la palabra hablada era más eficaz que la escrita, y lo sigue siendo hoy en día. No es difícil imaginar, entonces, que en la Atenas del siglo V a. C. solo la palabra

tenía realmente derecho de ciudad, porque era el instrumento político por excelencia que posibilitaba el intercambio igualitario entre los ciudadanos. Pero también lo hablado responde de una mejor manera frente a la urgencia de la acción, ya que es diferente votar de vez en cuando por un hombre o un partido, como sucede en nuestros días, que votar cada pocos días directamente sobre las cuestiones mismas, como ocurría en Atenas. Finley tiene razón cuando señala que no había miembros de la asamblea como tal, sino miembros en una asamblea en un día determinado. Es decir, ningún político podía estar seguro, cuando entraba en la asamblea, de que no hubiera habido un cambio en la composición de la audiencia que pudiera inclinar el balance de votos contra una decisión tomada el día anterior y cuyo procedimiento normal, de cada reunión, son las propuestas presentadas para ser debatidas y aprobadas, o bien rechazadas, en una sola sesión. Así pues, la palabra que mejor caracteriza la condición del líder político en Atenas es ‘tensión’, porque, además de estar sometido al voto, contaba con la escasez de espacio y de tiempo, sumada a las presiones de que su liderazgo se ejercía en función de su estatus personal, no oficial, dentro de la Asamblea (Finley, 1981, pp. 21-26).

Sintetizando lo anterior, se puede afirmar que, aunque la democracia no tuvo otra arma para su ejercicio deliberativo y persuasivo que el *logos*, no se apropió de la escritura como instrumento de reflexión teórica debido a la urgencia de la acción —decidir diariamente sobre diversas cuestiones— en la que había poco tiempo para reflexionar sobre la práctica política de Atenas. A esto se suma el nivel limitado de instrucción del *demos*; la desconfianza en los escritores

atenienses tachados de inútiles, quienes no se reclutan entre las filas de los jefes demócratas, y la relevancia dada a los decretos y las leyes a modo de escritura instrumental de la asamblea.

Castoriadis y la democracia griega

En el punto anterior hemos visto el problema central planteado por Loraux acerca de la ausencia de teoría democrática de la democracia, como también que, debido a la falta de reflexiones escritas propiamente democráticas, se validó el *logos* como instancia que posibilita el intercambio igualitario del *demos*, constituyéndose en el instrumento político por excelencia.

Castoriadis sostendrá que, si bien es cierto que “el *legein* es la dimensión identitaria del representar/decir social: *legein* (de donde *logos*, lógica) significa distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir. [...] El *teukhein* es la dimensión identitaria (o funcional, o instrumental) del quehacer social” (1999, p. 22, n. 12), cuyo papel en la constitución de lo social es decisivo, ya que se trata de dos instituciones sin las cuales toda vida social resulta imposible; pero por sí solo no nos explica la creación ni lo significativo de la democracia en la antigua Grecia. Para ello es indispensable analizar, sobre todo, tanto las instituciones políticas como las significaciones sociales imaginarias que la sociedad ateniense creó mediante la democracia directa.

Así pues, Castoriadis sostiene que la democracia ateniense no solo se caracteriza por ser una comunidad de ciudadanos adultos, varones y libres, sino también por lo que se generó al constituirse como autoinstitución de la colectividad por la colectividad; como proyecto de autonomía social y autonomía individual, la autoinstitución denota que dicha colectividad

se da sus propias leyes e insta una igual posibilidad para todos —aclara Castoriadis: efectiva, no meramente escrita— de participar del poder (2002, p. 152), pero también con la conciencia de que las leyes han sido hechas por ellos y que pueden ser cambiadas. Lo que resulta llamativo del proceso histórico-social iniciado en Atenas es que la democracia, al posibilitar que los ciudadanos ejerzan su poder autoinstituyente, poder que no acepta límites externos, también toma todas las disposiciones necesarias para poder cambiar sus instituciones sin provocar guerra civil o violencias. Lo anterior no implica que no se hayan dado pugnas internas, y menos que dicha democracia sea concebida como modelo, prototipo o paradigma institucional, sino que Grecia es un germen (1998b, p. 85).

Aquí la palabra ‘institución’ tiene un significado más profundo y amplio, ya que es esta la que determina la humanización del hombre; así, la sociedad es concebida primariamente como institución que provee de sentido a los individuos socializados y les brinda los recursos para constituir ese sentido para ellos mismos. Es la institución, según Castoriadis, la que “en última instancia lo hace mediante la formación (elaboración) de la materia prima humana en individuo social, en la cual se incorporan tanto las instituciones como los ‘mecanismos’ de la perpetuación de tales instituciones” (1995, p. 67).

Dado que se ha hablado de institución e instituciones, tenemos que aclarar la diferencia entre estas. La institución primera viene a ser la sociedad que se crea a sí misma y crea de forma permanente tanto instituciones como significaciones imaginarias específicas de la sociedad considerada. Pero lo que mantiene unida a la sociedad como un todo son las insti-

tuciones denominadas segundas o particulares. Estas se dividen en dos categorías: las primeras son las transhistóricas o protoinstituciones, que forman parte de toda sociedad, tales como el lenguaje, la familia y el individuo, mientras que las segundas son específicas de las sociedades dadas y poseen un papel central para la sociedad considerada, por ejemplo, la *pólis* griega, sin la cual el mundo griego antiguo es imposible e inconcebible. En otras palabras, son las instituciones segundas —transhistóricas y específicas— las que aportan la textura concreta de una sociedad considerada como tal (2002, pp. 124-125).

En mi opinión, uno de los problemas del planteamiento de Castoriadis tiene que ver con lo que entiende por institución, adicional a la cuestión de que todo podría ser considerado institución, lo cual implicaría que no es ninguna en particular. El planteamiento sobre la institución más conocido es el que desarrolla en uno de sus escritos, en el que afirma que la palabra ‘institución’ significa

normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas y, desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y la forma particulares que le da la sociedad considerada (y en sus diferenciaciones: hombre/mujer por ejemplo). (1995, p. 67)

Es claro que lo que hace es establecer una relación de implicación entre la institución de la sociedad como un todo y las instituciones particulares; de esta forma, “la vida del sujeto humano es posible por obra de la fabricación social del individuo y por obra de la institución social” (1995, p. 186). En el caso de Grecia,

esto presupone la existencia de una sociedad instituyente, como algo opuesto a lo instituido. Pero el problema sigue siendo que, si bien se ha distinguido entre institución primera e instituciones segundas, no se encuentra un significado que nos permita evitar las ambigüedades.

Ahora bien, cuando se analiza lo social-histórico, hay que tener en cuenta que hay una infinita pluralidad de sociedades humanas, cada una con sus instituciones y significaciones; dentro de estas, Castoriadis plantea una distinción capital entre sociedades heterónomas, en las que el *nómos*, la ley y la institución son dados por otro —*héteros*—, es decir, en las que la creación de esta institución se imputa a una instancia extrasocial, a una instancia substraída al poder y a la acción de los seres humanos, como la naturaleza, la razón o la historia, y sociedades en las que emerge un proyecto de autonomía. Aquí se entiende por autonomía la capacidad —de una sociedad o un individuo— de actuar deliberada y explícitamente para modificar su ley, es decir, su forma (1998b, p. 244), pero no solo modificar, sino de abrir la posibilidad de discutir y poner en cuestión (no de manera aleatoria o ciega, sino de forma lucida) sus propias leyes, su propia institución, cuando se trata de la sociedad, y de romper el cerco de la sociedad instituida que prevalecía hasta entonces (1995, p. 212).

En este sentido, emergen dos procesos en que se presentan rupturas acerca de las significaciones dadas en las sociedades heterónomas. Estos son: la Grecia antigua, por una parte, que va del siglo VII al siglo V a. C., con la creación de la democracia y la filosofía, y por otra, la Europa occidental, que empieza por los siglos X y XI, acompañada por una cantidad enorme de

creaciones nuevas y que culmina en el periodo moderno (1998a, p. 159; 2006b, p. 25).

Pero ¿se justifica situar el origen de la democracia en Grecia? Esta pregunta, para Castoriadis, guarda relación con la captación imaginaria del mundo por parte de los griegos —poemas épicos y mitos—, que tiene como punto de partida una comprensión del mundo como incomprensible, del mundo como caos (*khaos*). Hesíodo relata en su cosmogonía que en primer lugar existió el caos (*Teogonía* v. 120), palabra que presenta dos acepciones: la primera es que, al significar vacío, nada, el mundo se crea sobre un fondo de caos, emerge del vacío más completo, es un caos que adviene y a partir del cual surgen los seres. La segunda, y que considera la más importante, es que la palabra ‘caos’ representa un lugar/no lugar que es el tenebroso tártaro, “enorme abismo. [...] Horrendo, incluso para los dioses inmortales, este prodigio” (*Teogonía* vv. 741-744). Se trata de un abismo que acá se identifica con el caos, pero que no es meramente vacío, sino que es lugar donde se sumergen las raíces de todo cuanto existe, que nutre estas existencias y que, al mismo tiempo, es descrito como desorden total y oscuridad total y aterradora (2006a, p. 208). A diferencia de la primera, en la que el mundo surge *ex nihilo*, en esta se presenta la idea de una mezcla informe, aterradora, que contiene todo y alimenta todo. Adicional a lo anterior, se encuentra la idea de un orden impuesto que se identifica con la *moira*, ley del reparto, suprema e impersonal, que es la misma para todos.

Son estas dos significaciones —el caos y la ley impersonal que se impone a los dioses— las que condicionan el surgimiento de la filosofía,

de la política y de la democracia en Grecia. Lo que constituye el núcleo del asunto, según Castoriadis, es que

esta primera captación imaginaria del mundo como a-sensato y esta ausencia de fuente trascendente del sentido o de la ley o de la norma es lo que libera a los griegos y les permite crear instituciones en las cuales, precisamente, los hombres se proporcionan sus propias normas. (2006a, p. 68)

La filosofía y la política son posibles porque el universo no está totalmente ordenado. En caso contrario, no tendría ningún sentido interrogarse acerca de la verdad y la justicia. Así pues, se puede señalar que en Grecia el surgimiento de la autonomía obedeció a una visión no unitaria del mundo, expresada desde los orígenes en los mitos griegos.

Así pues, encontramos en Grecia el primer germen de una autonomía social, en el sentido de que la sociedad recusa su propia institución en función de una actividad política pública, en y por el *logos*, la discusión, el conflicto de opiniones y no simplemente como violencia ciega (2012, p. 51-52). Pero también habría que distinguir entre el individuo como institución, que viene a ser la creatividad de la colectividad para establecer su propia institución, su propio *nomos*, y el sujeto como proyecto, la subjetividad reflexiva y deliberante, que implica, además de la universalidad del objeto de interrogación, la determinación/aceptación de un cierto número de reglas que hacen posible la discusión racional. A diferencia de la autonomía kantiana, el proyecto de autonomía que emerge en Grecia presenta dos vertientes: la autonomía social, que son las instituciones

particulares que posibilitan la participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad, y la autonomía individual, que es la actividad que considera al otro como ser que puede ser autónomo e intenta ayudarlo a acceder a su autonomía (1997, p. 281).

Se puede resumir esta reflexión histórica diciendo que, en respuesta a la problemática planteada por Loraux, Castoriadis sostendrá que para comprender el espíritu de la democracia hay que centrarse en el proyecto de la autonomía social e individual y en la realidad de las instituciones. Estas instituciones no surgen de la nada ni de una tradición heredada, ni mediante la formulación teórica de un individuo, sino que emergen producto del debate y la deliberación dada al interior de una colectividad específica, en cuyo trasfondo desaparecen las limitaciones de los derechos políticos ligados a la posición económica. Esta creación política surge en Grecia paralela a la creación del ciudadano y en relación con ella: significación imaginaria y al mismo tiempo noción político-jurídica (2012, p. 79).

La democracia ateniense, por ser la más conocida y documentada, creó unas instituciones particulares, de las cuales las más importantes son: 1) la *Ekklesia*, la asamblea del pueblo, que era la encargada de votar las leyes y en la cual participaban todos los ciudadanos, además de que en esta todos tenían la libertad de hablar y proponer cualquier decisión; 2) la *Boulé*, que era un consejo formado por quinientos ciudadanos elegidos por sorteo, tenía un papel de filtro con respecto a la asamblea y consistía en fijar el orden del día de esta y someter a un primer examen las propuestas de la ley emanadas de ella; 3) los tribunales, cuyos miembros eran elegidos por sorteo con

un sistema muy elaborado (no hay espacio aquí para profundizar en esto), y, así mismo, unas cuantas magistraturas fijas, y, 4) por último, encontramos funciones que podríamos calificar de puestos de expertos, para los cuales se designaba a los magistrados por medio de elecciones. El más importante de estos puestos es el de estrategia, es decir, el jefe de guerra; había diez y la elección estaba abierta a todos. En todos estos puestos electivos los titulares, de hecho, eran revocables porque la *Ekklesia* podía revocarlos e incluso acusarlos y condenarlos en el ejercicio mismo de sus funciones.

Pero la participación de los ciudadanos en el poder no solo estaba asegurada por las anteriores instituciones formales, sino también por otras instituciones cuyos términos son utilizados con mucha frecuencia como sinónimos de democracia: 1) el término empleado más frecuentemente era el de *isonomía*, que hacía referencia a la igualdad de todos los atenienses ante la ley; 2) derivado también de la raíz griega *ison*, o igual, es el término *isegoría*, que hace referencia al derecho de los ciudadanos atenienses a formar parte de las reuniones de la asamblea y, por consiguiente, a hablar y votar en materias que concernieran a la *pólis*; 3) el término *parrhesía*, hablar franco, hacía referencia a la obligación de decir francamente lo que se pensaba acerca de los asuntos públicos, así la ley no la garantizara, pero se daba por sentada en todos, y 4) otra institución ateniense bastante antigua era la *atimía*, el deshonor, la privación de los derechos cívicos a quienes en un conflicto no tomaban partido. A esto se agregaron, a partir del siglo V, medidas concretas para compensar la desventaja de las clases más pobres en lo relativo a la participación en la

vida política; ejemplo de esto son los salarios “dicástico” y, en el siglo IV, “eclesiástico”, que eran una indemnización diaria percibida por los ciudadanos para poder participar en un tribunal o en la *Ekklesia*. Hay que tener en cuenta que durante ese tiempo el campesino pobre abandonaba su campo y el artesano perdía el salario de la jornada.

Al igual que en el sorteo de las magistraturas, para la función de “*epistates ton prytáneon*”, que traduce Castoriadis como “presidente de la República”, cada mes se echaba a suerte a 30 miembros de una de las diez tribus, que serían los pritanos, y cada día se elegía por sorteo a uno de ellos para desempeñar su *epistates*, su jefatura. Durante 24 horas este tenía el sello de la ciudad y personificaba la *pólis*. Cualquier ateniense podía ser designado para ese cargo (2012, pp. 99-102).

Y, por supuesto, también hay que tratar brevemente el tema sobre los límites de dicho proyecto de autonomía, de gran importancia para la autoinstitución, como las instituciones que Castoriadis denomina de “autolimitación” de la democracia, que no es otra cosa que el control del pueblo por sí mismo. Esta cuestión en una sociedad heterónoma no es pertinente ni problemática debido a que en esta se debe hacer lo que los ancestros han dicho que debe hacerse, lo que los dioses o el dios han decretado, lo que dicta la naturaleza, lo que la razón permite deducir, lo que imponen las leyes de la historia, pero desde el momento en que la colectividad política rechaza o pone distancia a lo heredado, surge la cuestión de la autolimitación.

Antes de entrar a describir las instituciones creadas como formas de autolimitación, es importante señalar una disposición tendiente

a limitar la intensidad del antagonismo y el conflicto político en la ciudad; esta es el ostracismo (la palabra viene de óstrakon, el tiesto de cerámica sobre el cual se inscribe un nombre durante la votación). Esta disposición, según Castoriadis,

permite a la asamblea, en ciertas condiciones, condenar a un exilio de diez años a un ciudadano, sin que este, sin embargo, pierda sus derechos cívicos ni sus bienes; por lo demás, la medida no se considera deshonrosa para el afectado. (2012, p. 125)

La medida debe respetar algunas formas y la decisión tiene que contar con el apoyo de al menos seis mil ciudadanos, por lo que es claro que no se trata de una medida que pueda tomarse por capricho.

La primera forma de autolimitación se llama *graphé paranómon*, es decir, la acusación de ilegalidad. Esta tiene un carácter extraño que acusa al *nomos* de ser *paránomos*, a la ley de ser ilegal; así, se reúne un tribunal, este delibera y, si condena la ley, a pesar de haber sido votada por la *Ekklesía*, es anulada de inmediato. De esta manera, era necesario pensarlo dos veces antes de proponer un texto que no buscara más que favorecer entusiasmos pasajeros o que solo se apoyara en una mayoría muy débil, porque además de la anulación de la ley, se corría el riesgo de sufrir una gravosa multa e incluso, en casos extremos, la pena de muerte.

La segunda forma que permite el autocontrol popular es la acusación por engaño al pueblo, que es también una acción legal. Se aplicaba si para incitar al *demos* a votar una medida se presentaban informaciones falaces; ante este caso, los responsables debían comparecer, entonces, ante los tribunales.

La tercera es la tragedia ateniense. Aunque no se trata de reducir la tragedia a una mera función política desligada de lo religioso, lo mítico y lo social, es indiscutible que fue una de las principales instituciones públicas de la *pólis* democrática. Como bien lo señala Iriarte, en la caracterización de la tragedia como el arte de la democracia, al escuchar el teatro, Atenas se veía a sí misma:

En semicírculo y al aire libre se reunía el público ateniense con objeto de “escuchar” las representaciones de los antiguos mitos, como escuchaban a los oradores en las asambleas. La propia ubicación del teatro de Dioniso, situado al pie de la Acrópolis, es decir, a una altura intermedia entre el espacio divino presidido por el Partenón y el espacio urbano propiamente dicho en el que se desarrolla la vida cotidiana de los atenienses, parece dar cuenta de la amalgama entre lo político y lo religioso que tan bien expresa la percepción griega de la realidad. (1996, p. 23)

Así pues, en estas reuniones cívicas se mezclaba lo emotivo y lo intelectual, ya que la tragedia propone una representación mítica que refleja las tensiones y ambigüedades que surgen al confrontarse con figuras de la otredad, las instituciones jurídico-políticas y familiares, los valores éticos y normativos y las creencias y las costumbres de los atenienses del siglo V. De esta consideración se desprende la manera como Castoriadis entiende la tragedia ateniense:

Autopresentación de una comunidad política por sí misma a sí misma: en ella el *demos* de Atenas se ve, y a la vez, se niega y se afirma. Desde esa óptica, la tragedia acaso pueda definirse como una manifes-

tación total de la vida de esa comunidad. (2012, p. 270)

La tragedia es vista como un espejo roto — metáfora utilizada por Vidal-Naquet— de una realidad donde encontramos sujetos que viven sus propias contradicciones existenciales, con las cuales y desde las cuales experimentan su relación con la sociedad, es decir, su condición política. La tragedia no tiene como objeto plantear soluciones a los problemas tratados de manera profunda, como la lucha contra un destino inexorable, que determina la vida de los mortales y que, al mismo tiempo, también representará el conflicto que se abre entre el hombre, el poder, la vida social, las pasiones y los dioses. Desde esta doble perspectiva, observamos que en el plano religioso se produce el antagonismo que existe entre el hombre y el cosmos, y en el plano político se expone la hostilidad subterránea que se genera entre el hombre y el poder. Si esto no fuera así, se perdería lo esencial de la tragedia ateniense, como acertadamente lo señala Vidal-Naquet: “Si los atenienses hubiesen querido un espejo tan directo como fuese posible de la sociedad tal como la veían, no habrían inventado la tragedia, sino la fotografía o el informativo cinematográfico” (2004, p. 53). La tragedia, entonces, es un espejo roto porque no refleja la realidad, sino que la cuestiona, la presenta desgarrada, dividida contra sí misma y la vuelve completamente problemática.

Pero la tragedia no es solo una forma de arte, sino que es una institución social que la ciudad, por la fundación de los concursos trágicos, sitúa al lado de sus órganos políticos y judiciales. Lo que le interesa resaltar a Castoriadis es que la tragedia ateniense, institución democrática por excelencia que sirve de espejo poético

de la vida en la ciudad, es una “institución que recuerda constantemente al *demos* la necesidad de autolimitación” (2002, p. 151). Esto significa que, en tanto efecto social, los ciudadanos que asistían a la tragedia contemplaban la negación de su orden cívico y religioso, y al hacerlo experimentaban lo que este orden significa y cuáles podían ser los límites de lo que se sitúa abajo y arriba en el orden de lo incomprensible, de lo misterioso.

Para Castoriadis, la dimensión política de la tragedia hay que buscarla en sus fundamentos ontológicos y en el papel que desempeña en las instituciones de autolimitación de la democracia. Lo ontológico de la tragedia no se basa en la negación del no ser y en la afirmación de lo que es, sino que, en la presentación de la cosa, afirma que el ser es el caos. Dado que su campo de acción son las acciones humanas, el caos se representa o presentifica a través de la ausencia de toda correspondencia entre las intenciones y las acciones humanas, por un lado, y su resultado, por otro (2012, p. 166). En el fondo, lo que muestra la tragedia no es tanto la pugna entre nuestros deseos e intenciones con el orden de las cosas —divinidades—, sino que no somos dueños de las significaciones de nuestros actos, no somos dueños del sentido de nuestros actos. Así pues, uno de los aspectos centrales que trata la tragedia es la *hybris*, es decir, la transgresión de límites que no fueron definidos por nada, porque no hay regla última, ni un decálogo, ni un dios al cual referirse más allá del cuerpo de ciudadanos, pero la puesta en escena del conflicto trágico y la toma de conciencia de dicha situación harán patente que “solo la transgresión mostrará verdaderamente dónde estaba el límite” (2002, p. 152).

Conclusión

El objeto de este artículo fue tratar de señalar las aportaciones de las reflexiones de Loroux y Castoriadis sobre la fundamentación de la democracia griega y, en particular, de la democracia ateniense. Considero que se ha cumplido esta tarea, pues se confirmó la hipótesis que se tomaba como punto de partida; más que posiciones encontradas, hay una complementariedad entre ambos autores, ya que, en la medida en que el *logos* se constituyó en el instrumento político por excelencia del intercambio igualitario —Loroux—, es en tales debates donde la sociedad ateniense creó, de forma autónoma, unas instituciones y significaciones imaginarias sociales que posibilitaron que una colectividad pudiera explícitamente autogobernarse y autolimitarse —Castoriadis—.

Estos dos pensadores helenistas parten de una consideración metodológica: para comprender la democracia ateniense, no es suficiente tomar como única fuente lo planteado por los filósofos griegos; para ello se requiere tener en cuenta lo expresado por los poetas —trágicos y cómicos—, los historiadores, los sofistas y los oradores, sin los cuales tendríamos como resultado una lectura idealizada o tergiversada de dicha democracia.

La obra de Loroux, en su análisis de la democracia griega, toma como fuente los discursos fúnebres y los discursos de los sofistas, con lo que muestra, de forma convincente, que el problema radica en que no hay una fundamentación democrática de la democracia, ya que dichos discursos apelan a los mitos, de un tiempo anterior al nacimiento de la democracia, y otros se basan en nociones aris-

tocráticas para dar cuenta de lo característico de la democracia. Pero el problema es que no encuentra una justificación razonable porque se basa en la fundamentación como construcción lingüística. Adicional a esto, son contados los documentos que se encuentran sobre los discursos dados en la Asamblea; hay un hecho innegable: la mayoría de los ciudadanos que asistían —vendedores, zapateros, verduleros, campesinos— eran analfabetos. A eso se suma la desconfianza en lo escrito, pues los que escribían no participaban en los debates y eran tildados de inútiles. Tampoco queda claro cuál es el problema en que no encontremos una justificación democrática de la democracia, como tampoco es claro si esta anomalía sea uno de los elementos determinantes del declive de la democracia ateniense.

Por su parte, Castoriadis considera que la democracia como institución es la que posibilita a los ciudadanos varones y libres para cuestionar la tradición heredada y consolidar un proyecto de autonomía individual y social, a partir de la inscripción de la palabra (*logos*) en el espacio público —aspecto desarrollado por Loroux—. En otras palabras, al ser el discurso el instrumento vivo de la ciudad democrática, la eficacia práctica y real del discurso se manifestaba en la Asamblea y en los tribunales, con lo que se posibilitaba, también, la creación de una *paideia* democrática.

Lo importante para Castoriadis es que en la sociedad ateniense emerge un proyecto de autonomía, una enorme ruptura histórica centrada en el valor de la interrogación, en dictar sus propias leyes y en la creación de diversas instituciones. Esto le permite definir a la democracia como el régimen de autonomía, de autoinstitución y de autolimitación. Uno de

los problemas del planteamiento de Castoriadis tiene que ver con lo que entiende por ‘institución’, adicional a la cuestión de que todo podría ser considerado institución, lo cual implicaría que no es alguna en específico.

Adicional a esto, se podría objetar su noción de autonomía de las polis griegas, construida sobre la heteronomía de la mayoría: mujeres, esclavos, metecos, entre otros. En este sentido, tenemos una sociedad ateniense en la que una parte de ella se separa del resto; así, una parte de la sociedad dicta las leyes de la otra parte separada. Aquí, una de las características centrales de la sociedad griega se vuelve paradójica, pues ejerce un poder instituyente en el que se da a sí misma sus propias leyes y en el que no se oye la voz de los que están ausentes. Estos aspectos apenas ocultan un rasgo importante para Castoriadis: la incapacidad de poner en tela de juicio sus propias instituciones y significaciones.

Referencias

- Castoriadis, C. (1995). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto* (Alberto L. Bixio, trad.). Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, C. (1997). *Ontología de la creación* (José Malaver, trad.). Bogotá: Ensayo y Error.
- Castoriadis, C. (1998a). *El ascenso de la insignificancia* (Vicente Gómez, trad.). Madrid: Cátedra.
- Castoriadis, C. (1998b). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V* (Laura Lamberr, trad.). Buenos Aires: Eudeba.
- Castoriadis, C. (1999). *Figuras de lo pensable* (Vicente Gómez, trad.). Madrid: Frónesis; Cátedra.
- Castoriadis, C. (2002). *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI* (Jacques Algasi, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2006a). *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II* (Sandra Garzonio, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2006b). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)* (Sandra Garzonio, trad.). Buenos Aires: Katz.
- Castoriadis, C. (2012). *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III* (Horacio Pons, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Dunn, J. (dir.). (1995). *DEMOCRACIA. El viaje inacabado (508 a. C.-1993 d. C.)* (Jordi Fibla, trad.). Barcelona: Tusquets.
- Finley, M. I. (1980). *Vieja y nueva democracia* (Antonio Pérez-Ramos, trad.). Barcelona: Ariel.
- Finley, M. I. (1981). *Estudios sobre historia antigua* (Ramón López, trad.). Madrid: Akal.
- Hesíodo. (2014). *Obras y fragmentos. Teogonía* (Aurelio Pérez Jiménez, trad.). Madrid: Gredos.
- Iriarte, A. (1996). *Democracia y tragedia: la era de Pericles*. Madrid: Akal.
- Loroux, N. (2012). *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”* (Sara Vassallo, trad.). Madrid: Katz.
- Narcy, M. (1994). ¿Qué modelos, qué política, qué griegos? En B. Cassin (ed.), *Nues-*

- tros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad* (Irene Agoff, trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Platón. (1981). *Diálogos, Protágoras. Vol I* (Carlos García Gual, trad.). Madrid: Gredos.
- Platón. (2008). *Diálogos, Menéxeno. Vol. II* (E. Acosta Méndez, trad.). Madrid: Gredos.
- Tucídides. (1990). *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I-II* (Juan José Torres Esbarranch, trad.). Madrid: Gredos.
- Tugendhat, E. (1999). *Diálogo en Leticia* (Luis Román Rabanaque, trad.). Barcelona: Gedisa.
- Vidal-Naquet, P. (2004). *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas en la Grecia antigua* (Mar Llinares García, trad.). Madrid: Abada.