



Sobre la democracia antigua como problema filosófico en Foucault, Castoriadis y Rancière¹

José Luis Moreno Pestaña²

Recibido: 2 de diciembre de 2016 / Aceptado: 13 de noviembre de 2017

Resumen. En este artículo me preguntaré por las razones que hicieron a Foucault, Castoriadis y Rancière ocuparse por la democracia antigua, básicamente a principios de los años 80 del siglo XX. Para dilucidar tales razones los vincularé con una tradición del helenismo francés—la Escuela de París—, con una trayectoria biográfica específica a cada uno de ellos y con los desafíos que representa la crisis del marxismo. Terminaré explicando por qué podemos aprender de nuestros tres autores gracias a un estudio del contexto en el que produjeron sus ideas.

Palabras clave: Democracia ateniense; filosofía francesa contemporánea; Cornelius Castoriadis; Michel Foucault; Jacques Rancière.

[en] Ancient Democracy as a Philosophical Problem in Foucault, Castoriadis and Rancière

Abstract. This article focuses on the motives why, basically in the early 1980s, Foucault, Castoriadis and Rancière dealt with, and wrote, about Ancient democracy. To elucidate the reasons, this article firstly links the authors with one tradition of the French Hellenism, namely the School of Paris. Secondly, it considers the specific biographical trajectory of each one of them and, finally, the challenge provoked by the crisis of Marxism. This work finishes explaining why we can learn from our three authors analyzing the context of production of their ideas.

Keywords: Athenian democracy; French contemporary philosophy; Cornelius Castoriadis; Michel Foucault; Jacques Rancière.

Sumario. 1. Introducción: Atenas como paradigma democrático; 2. La identidad del discurso filosófico y su relación con los clásicos; 3. Accidentes biográficos, institucionales y políticos: las exigencias de un “helenismo polémico”; 4. Una tradición francesa para pensar la política; 5. La crisis del marxismo, Arendt y Habermas; 6. Para una historia de la lectura de los clásicos; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Moreno Pestaña, J.L. (2018) “Sobre la democracia antigua como problema filosófico en Foucault, Castoriadis y Rancière”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51, 139-156.

¹ Texto escrito en el marco del proyecto de I+D: “La recepción de la Filosofía grecorromana en la Filosofía y las Ciencias Humanas en Francia y España desde 1980 hasta la actualidad” (FFI2014-53792-R) y de la Unidad científica de excelencia FiloLab-UGR.

² Departamento de Filosofía I
Universidad de Granada
jlmorenopetana@ugr.es

1. Introducción: Atenas como paradigma democrático

Moses Finley pidió a Vidal-Naquet que “francesizara” su estudio *Démocratie antique et démocratie moderne*, a lo cual su colega francés se consagró en su presentación. La obra se publicó en Francia en 1976, en un momento clave de las transformaciones políticas de los intelectuales franceses: pronto el izquierdismo iba a cotizar muy bajo. Vidal-Naquet, antes de “francesizar” a Finley, tiene a bien recordar las coordenadas en las que escribe el erudito de origen norteamericano. Representantes de la ciencia política anglosajona, nos explica Vidal-Naquet, elogiaban la pérdida de músculo militante del ciudadano democrático. La apatía conviene a democracias pacificadas, liberadas de las cargas que imponen excesivas demandas imposibles de satisfacer. Moses Finley, en el libro presentado al lector francés, nos recuerda que ese discurso tiene ilustres referentes en Platón y Aristóteles. Por tanto, los clásicos de la filosofía antigua son teóricamente contemporáneos de Seymour Martin Lipset. Las reconvenções clásicas para quitar intensidad (o simplemente limitar) a la implicación política en Atenas son análogas a las que aparecen en los discursos tecnocráticos legitimados en cierta politología.

Siempre en su prólogo, Vidal-Naquet (1976) nos muestra cómo la Antigüedad clásica determinó la manera en que se entendieron a sí mismos los revolucionarios franceses. No fueron los únicos y quien lea el libro de Finley (1976, pp. 79-80) encuentra importantes reflexiones acerca de las *Consideraciones sobre el gobierno representativo* de John Stuart Mill. Este defendió que la democracia ateniense, al impulsar una participación política masiva, elevó las capacidades culturales de los ciudadanos. Sobre un aspecto fundamental de tales lecturas Ellen Meiksins Wood (1988) trazó un preciso estado de la cuestión, mostrándonos las valencias diferentes de la participación democrática en la Atenas clásica, dependiendo de si se vincula o no con la esclavitud. Durante el siglo XIX, se introdujo el mito de una masa ociosa que podía dedicarse a sus hazañas cívicas gracias al trabajo esclavo. Meiksins Wood desbroza las incongruencias de dicho mito –la mayoría de los ciudadanos participaba y también trabajaba–, lo cual no fue obstáculo para que se utilice en el desprestigio de la democracia radical, tanto la de entonces como la que puede proponerse en el mundo contemporáneo.

Por tanto, cabe introducirse cuanto expondré a continuación dentro de una serie de casos en los que la reflexión democrática considera pertinente la comparación entre nuestras democracias y las antiguas: no sólo para recensionar diferencias sino también para recibir lecciones. La referencia al marco ateniense no es exclusiva del trabajo intelectual erudito. Este puede verse estimulado por la experiencia social y política. Sirva una mínima referencia biográfica. A reconstruir esta historia no llegué únicamente por haberme dedicado a la filosofía francesa contemporánea, notablemente, como muchos de mis coetáneos, al masificado gremio de comentaristas de Foucault. Durante un año, quizá menos, España conoció una enorme eclosión de asambleas populares en las cuales y sobre las cuales voló el fantasma de una democracia por asambleas. Las referencias a la democracia ateniense no se hicieron esperar, incluso bajo la admonición de alguno de los protagonistas de este texto. Obvia decir que buena parte de los especialistas reputados y/o merecidos, quizá la mayoría, no tardaron en poner mohín de suficiencia y en emitir discursos de desprecio. Al final las asambleas desaparecieron y la política recuperó su curso normal, aunque renovada por el recuerdo de aquellas y por algunos de los que las habitaron un tiempo. Los argumentos contra aquellas asambleas, de mayor o menor

calidad, reverberaban con los rechazos a la democracia clásica. Para descalificar o celebrar el movimiento del 15M también se recurrió, recurrimos, a la lección de la Atenas democrática. Por lo demás, en la ciencia y la filosofía políticas actuales no son pocos quienes reclaman una vuelta a procedimientos democráticos típicamente atenienses³, como el sorteo. La lectura de algunos documentos que nos ha legado la tradición deja atónito. Los *Dissoi Logoi* (o *Dobles razonamientos*)⁴ consagran una crítica al sorteo en su capítulo VII idéntica a la que uno escucha en cualquiera de sus enemigos actuales. Y el misterio es que cabe suponer que la inmensa mayoría no conoce el texto.

2. La identidad del discurso filosófico y su relación con los clásicos

Entro en materia y, lo hago con un problema central, que ya no es político, sino de identidad de la filosofía y de cuanto en esta depende de su vuelta permanente a Grecia. Nadie salva su alma filosófica sin dedicar, al menos durante una vez en su vida, un curso a Sócrates. Foucault (2009, p. 143) lo dirá durante un curso en el Colegio de Francia, y seguramente esa presión, sorda o explícita, la sienten bastantes de cuantos se consagran a la filosofía. La historia de la disciplina es una especie de salvoconducto dentro de la filosofía: cuanto se diga se recibe mejor si se acoraza tras la tradición y, parece indudable, no todos los periodos refuerzan igual la credibilidad del discurso. Grecia significa el contacto con los cimientos, supuestos o reales, de la disciplina.

Este artículo trata de tres filósofos y de la coyuntura en la cual interpretaron a los clásicos. Los tres fueron –y uno aún es– filósofos preocupados por la política y, por tanto, no era raro augurar un encuentro con los debates sobre la democracia ateniense. Ese encuentro se produjo al final de la década de los 70 y principios de la década de los 80 del siglo XX. Hasta entonces, Cornelius Castoriadis, Michel Foucault y Jacques Rancière, pues tales son los protagonistas, se habían singularizado –en el caso del último, lo estaba haciendo– en el campo de las ciencias humanas y la filosofía, cada uno moviéndose entre varias disciplinas. El primero, como economista –lo fue, nada menos que de la OCDE– y teórico político y, ya desde finales de los sesenta, como psicoanalista. El segundo, ya una estrella mundial del pensamiento, había alterado la identidad del discurso filosófico con libros en los que brillaban competencia como historiador y cultura enciclopédica; un giro hacia los clásicos, con el modo que tuvo de tratarlos, no parecía previsible. Jacques Rancière, mucho más joven, se doctoró a principios de los ochenta tras escudriñar los archivos –con la segura influencia de Castoriadis y Foucault– persiguiendo los testimonios de la rebeldía obrera, justo antes de que fuese codificada por el marxismo y encuadrada por los partidos de masas.

Pero este no quiere ser sólo un artículo de historia de la filosofía contemporánea, o al menos no sólo de ella. La creación intelectual tiene mucho de rumor de época, cuyo interés, y no es poco, estriba en enseñarnos la variedad de los diferentes pliegues de lo humano, en este caso, dentro del pensamiento filosófico. Pero estos,

³ Véase una historia acerca de cómo el sorteo se introdujo en los debates sobre democracia deliberativa en Talpin (2017)

⁴ Es un tratado de la época sofística incluido entre los escritos de Sexto Empírico. Véase la excelente edición de José Solana Dueso (1996).

incluso aunque nos resulten extraños, nos ayudan a pensar. Claude Lévi-Strauss recordaba que gracias a la cultura clásica comprendió qué significa la diferencia y, sin conocer esta, jamás hubiera podido describir otras culturas; específicamente, en lo que tenían de menos idéntico a la nuestra, aquello que nos ayudaba a espaciar nuestras posibilidades de cómo existir. Insisto en lo que muestra el ejemplo: la experiencia intelectual del desarraigo, de desorientación, producida por el contacto con los griegos, no es que proporcione autores de referencia para pensar, que puede que también; promueve una específica actitud intelectual de cuidado frente a lo distinto, capaz de incentivar profundamente la mirada etnográfica, su cuidado descriptivo, su comparación detallada, su inserción de los elementos culturales en grandes contextos, más o menos articulados y/o autorreferentes (Leonard, 2005, p. 66). Algo similar sucede, en lo que a nuestros filósofos toca, tras su contacto con la política de la Grecia clásica: esta les permite abrir el espacio de referencia de qué es una democracia y localizar su distancia con la nuestra. Esa distancia no es sólo un mojón estático, de lejanía, de extrañeza; también puede ser un incentivo para la acción en el presente, para abrir el horizonte de las prácticas democráticas.

Advierto que quiero sortear un modelo discutible de historia de la filosofía. Es verdad que los filósofos importantes –en eso, aunque es un problema global, las recepciones mixtificadas de Foucault producen sonrojo– disponen de comentaristas que suelen aplicarse con reverencia al menor vestigio, sobre todo, cuando se les consagra como clásicos. Comprender dicha actividad de comentario requiere un dispositivo interpretativo similar al de las religiones. Uno de los consejos de Spinoza en el *Tratado teológico-político* (VII, 20-30) sigue teniendo actualidad:

La historia de la Escritura debe describir, finalmente, los avatares de todos los profetas de los que conservamos algún recuerdo, a saber: la vida, las costumbres y gustos del autor de cada libro; quién fue, con qué ocasión, en qué época, para quién, y finalmente en qué lengua escribió. Debe contar además los avatares de cada libro: primero, cómo fue aceptado y en qué manos cayó; después cuántas fueron sus diversas lecturas y quiénes aconsejaron aceptarlo entre los libros sagrados, cómo, finalmente, todos los libros, una vez que todos los reconocieron como sagrados, llegaron a formar un solo cuerpo (Spinoza, 1986, pp. 197-198).

Bourdieu (1988, pp. 58-59) hizo una lectura de tales exigencias: hay que conocer cómo se consagra, a través de qué azares históricos y de qué instancias de sacralización, una palabra como fuente de sentido, renovada tras cada lectura, y sometida a la disputa de un grupo de intérpretes, así como al consumo, tal vez confundido o informado, de lectores más o menos entregados. Es difícil comprender cómo se podría asumir tal programa hermenéutico sin incluir, en el estudio de la filosofía, cuestiones históricas y sociológicas que desbordan el exclusivo estudio de los textos. Eso sí, semejante trabajo deberá mostrar su pertinencia para comprender mejor la creación filosófica. Porque en esta, en aleaciones variables con el trabajo de los comentaristas fijando y consagrando un canon, se perfilan conceptos y se calibran las permanencias intelectuales en la historia. Tales son articulaciones de ideas y de desafíos colectivos, que sobreviven, al menos en cierta dimensión, a su tiempo. Tal vez no porque sean conceptos valiosos para todas las épocas y lugares, sino porque el contexto en el que surgieron contiene dinámicas intelectuales que siguen entre nosotros. En un texto filosófico se anudan la historia social y la historia específicamente intelectual: ¿cómo comprender si no que los clásicos del mundo

antiguo, sin dejar de ser forzosamente anacrónicos, pudieran ser fértiles aún en la Francia de los 70 y 80 del siglo XX?

Ya se comunican dos momentos históricos en este artículo: uno muy lejano (el de la democracia ateniense), otros menos (la Francia de los ochenta). (Si recordamos la pequeña nota biográfica referida en el primer apartado, también cabe aludir a la España en crisis de 2011.) Decía hace un momento que pese a la lejanía de años o de milenios, muchas situaciones humanas conocen la reiteración: se reiteran los esquemas de pensamiento y con ellos las posibilidades de elección; y seguramente sucede porque, con diferencias de importancia, se reiteran los rasgos de una situación. Ortega y Gasset lo explicó admirablemente.⁵ Euclides y Homero estuvieron próximos desde el punto de vista cronológico y seguramente podían entender uno y otro el griego que hablaban. Sin embargo, el ilustre vate se hubiera despistado ante el geómetra mientras que, muchos siglos después, lo comprende cualquier escolar inglés –se entiende que de la época de Ortega o a los que él conocía o imaginaba–. El secreto es sencillo de resolver: los estudiantes y Euclides conocen una situación histórica común, en la que la dedicación a la ciencia se impone por su propio peso. Lo mismo puede que suceda en más situaciones cuyo tiempo no es equivalente al del calendario.

La política es una de esas situaciones y es por ello que, pensarla con perspectiva histórica, ayuda a despertar la imaginación sobre qué resulta imposible y qué no; por lo menos, qué merece la pena experimentarse, teniendo en cuenta la diversidad de configuraciones históricas. Sin otorgar crédito, al menos provisionalmente, a otras articulaciones de la vida en común, nada queda sino someterse al presente y a quienes lo dominan. Durante los años de experiencia asamblearia en el 15M español, algunas personas se aficionaron a lecturas y conversaciones sobre la democracia radical y sus ejemplos históricos, entre ellos el ateniense. Cierto es que al final las asambleas se parecían mucho a cuanto le reprochaban sus críticos, pero no por las razones que esgrimían la inmensa mayoría de estos. No es que fueran una figura primitiva de la política, un residuo de tiempos ajenos, útiles solo en forma de muestrario. Entre otras razones porque mucho de lo que las degradó procedía del patrón político dominante, el que nos condujo al hartazgo y el que hoy también ha vuelto a dominarnos. Entiéndaseme: no digo que el mal procedía del exterior, yo creo que se encuentra dentro de la esperanza democrática. Lo que digo es que existen formas de contenerlo sin acabar con la participación popular y, en eso, las democracias antiguas siguen siendo contemporáneas nuestras: de creer a Ortega, casi tanto como Euclides de los escolares ingleses. Algunos aspectos los captaron bien nuestros tres pensadores y por eso creo que, en diálogo con ellos, cabe aprender sobre lo que pasó en la Antigüedad y tal vez, quién sabe, evitar que no pase lo que nos pasó o, al menos, que no le pase a otros en el futuro. Con esa esperanza escribo estas páginas.

3. Accidentes biográficos, institucionales y políticos: las exigencias de un “helenismo polémico”

Un elemento compartíamos, quienes entonces nos movilizamos, con la coyuntura intelectual francesa de finales de la década de los setenta. Los modelos alternativos

⁵ Véase sobre la filosofía de la historia de Ortega y los problemas a los que aquí aludo, incluida la comparación con Rancière en Moreno Pestaña (2015, pp. 67-89).

al capitalismo se encontraban en una crisis profunda aunque, en nuestro caso, el capitalismo también. Intelectualmente, en el caso francés, el elemento relevante era otro. La crisis del marxismo iba a preceder, aunque entonces no podía preverse, la crisis del socialismo real.

Dado que, en una u otra versión, el marxismo jugó un papel hegemónico durante la primera mitad de los setenta, existió, sin lugar a dudas, una conexión entre ello y la vuelta a la democracia antigua. Preguntado por su recurso permanente a los griegos, Rancière lo vincula con la interpelación del entorno intelectual:

Esta referencia no es una fuga personal hacia el pasado, sino una respuesta a discursos presentes. Con el final del soviétismo y el tema del retorno a la democracia que hizo época entonces, hubo toda una serie de desarrollos fundados sobre la referencia griega. Vimos la vuelta con fuerza de Aristóteles, el bien común y la amistad; Leo Strauss, la política antigua del bien contra el utilitarismo moderno; Hannah Arendt, la buena vida contra la vida, etc. Todos esos helenismos contemporáneos utilizaban un pensamiento “natal” de la política al servicio de ideologías oficiales de una democracia conducida hacia la gestión sabia de los asuntos comunes. Frente a esto, resultó útil despertar un helenismo polémico (Rancière, 2009, p. 121).

Desde hacía tiempo resultaba clara la pobreza de la teoría política del marxismo, y de su conexión –al menos en la práctica– con prácticas de gobierno burocráticas, si no terroristas. Cornelius Castoriadis, y su grupo *Socialisme ou barbarie*, lo teorizaban desde finales de los años cincuenta, tras su ruptura con el trotskismo, la más conocida de una crítica, aún interna al programa leninista, del socialismo real. La audiencia que encontraban era minúscula, aunque algunos actores centrales de Mayo del 68 –por ejemplo Daniel Cohn-Bendit (quien conocía a su vez a Castoriadis y a Hannah Arendt)– se reivindicaban de sus escritos. El caso de Foucault resulta más complejo, pues sus textos de la primera mitad de los setenta –cuando Castoriadis e incluso el jovencísimo Rancière se encontraban ya lejos del marxismo– establecen un diálogo fraterno con Marx. Diálogo que se interrumpe agresivamente en algún momento del ecuador de la década: Rancière (2012, pp. 60-61) explica que se lo encontraría en 1977 completamente atribulado por el “peligro rojo” –lo cual causó el distanciamiento entre ambos, que habían militado juntos a comienzo de los setenta–.⁶ En ese ambiente de “helenismo”, el trabajo sobre los griegos permitía, a la par, acomodarse a la audiencia intelectual y, por otra parte, evitar conflictos con una audiencia militante que, procedente en parte del radicalismo izquierdista, no había modificado sus creencias al ritmo de sus pensadores de referencia.

En lo que se refiere a Castoriadis y Rancière no puede olvidarse otra explicación. En ambos casos, y para el primero después de una larga trayectoria extracadémica, son los años en los que se produce su integración académica. La de Castoriadis se hará en 1979, no sin enormes resistencias de Pierre Bourdieu y de su escuela (Dosse, 2014, pp. 310-311). La referencia al mundo antiguo es contemporánea de tal “institucionalización” y podría considerarse una manera de “ennoblecere” un trabajo consagrado hasta entonces a la crítica del marxismo y a la defensa del socialismo autogestionario. Castoriadis, pese a todo, estuvo siempre atraído por los

⁶ Tal testimonio coincide bien con la inclinación antimarxista del Foucault de la época (segunda mitad de los setenta. Véase (Skornicki, 2015, pp. 154-155) y la obra en que se apoya (Moreno Pestaña, 2010, pp. 95-117)

clásicos de su patria de origen y les concedía un enorme valor en los años sesenta. Después, mientras preparaba su obra filosófica clave (*La institución imaginaria de la sociedad*), se enfrentaría a una lectura sistemática de esa tradición. Ahora bien, Pierre Vidal-Naquet se recuerda a sí mismo, joven especialista en el mundo griego, siendo advertido, ya en los años cincuenta, por Pierre Souyri, un camarada de Castoriadis en *Socialisme ou barbarie*. Como marxista, Vidal-Naquet (2006, pp. 24-25) creía que la democracia ateniense era un simulacro. Souyri le atemperó su juicio recordándole la participación efectiva del pueblo más modesto en las asambleas. Tal simpatía por la democracia clásica cuadraba bien con el pensamiento de Castoriadis, quien emprendió la renovación teórica del socialismo con la referencia a la autogestión en economía, que no es sino una variante de la democracia radical. Tampoco debe olvidarse que Castoriadis trabajó durante veintidós años como economista en la OCDE y se encontraba bastante vacunado frente a las maravillas de la tecnocracia: él la conocía desde dentro y sabía, como hubiera dicho Jesús Ibáñez (1997, pp. 291-291), cuantos cuentos se cuentan con las cuentas.

Ese desencanto frente a la justificación tecnocrática, importantísimo en quienes revalorizan la democracia radical, se encuentra también en Rancière. Porque si Castoriadis fue un marginal, tardíamente integrado en la academia, Rancière se formó dentro del núcleo del marxismo althusseriano, en la élite de la filosofía francesa de la Escuela Normal Superior, una élite mitificada por toda la opinión intelectual del planeta. Y si a Castoriadis no le impresionaba la econometría, a Rancière le sucedía lo mismo con los grandes de la alta cultura revolucionaria y recuerda aquel mundo con ironía y distancia: él se convirtió en conferenciante sobre marxismo tras leer apenas un libro del *Capital* –texto que se publicaría en *Para leer El Capital*– y en su experiencia docente sufriría mucho la falta de competencias en filosofía: en el centro de la élite filosófica se hablaba mucho de oídas y se aprendía, fundamentalmente, a afrontar con éxito los exámenes; también a esconder las enormes lagunas tras la pretensión y la arrogancia. Conviene recordar estas palabras, que aluden a su experiencia de Mayo del 68, cuando se lea sobre su defensa del sorteo en política: “Viví ese año con el sentimiento de que la ciencia como emblema y como posición es una cosa, pero que la realidad del saber es algo completamente distinto” (Rancière, 2012, p. 31).

4. Una tradición francesa para pensar la política

Pero volvamos con Pierre Vidal-Naquet, amigo de Castoriadis, su valedor para ingresar en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, y camarada de Foucault durante la militancia, a principios de los setenta, en el *Grupo de Información sobre las Prisiones*: justo cuando Foucault dedica el primero de sus estudios al nacimiento de la verdad en Grecia, a su sistema penal y a Edipo como intersección del aparato judicial y de la producción de una mirada supuestamente objetiva. Vidal-Naquet tuvo un sobrino maoísta encarcelado a comienzos de los setenta y fue conocido por sus estudios sobre la tortura del ejército francés en Argelia. Tal experiencia le condujo, en tanto que helenista, a estudiar a los hoplitas griegos, precisamente para conocer cómo se comportaba un ejército no formado por profesionales. Un gesto homólogo al de Jean-Pierre Vernant, su maestro, quien publicó en 1962 su clásico *Los orígenes del pensamiento griego* “con el fin de explicar a los intelectuales marxistas del Partido

Comunista Francés –para explicarse, sobre todo, a sí mismo–, que la democracia nació en Grecia bajo el auspicio del debate y de la libre confrontación de ideas adversas”.⁷

Tiremos de este hilo para comprender mejor qué reúne el nudo formado por el mundo antiguo y aquel presente intelectual y político. Se ha escrito que Castoriadis se hubiera interesado por la democracia ateniense incluso si se llamase Dupont, esto es, que importó poco en su devoción que fuera un griego nacido en Constantinopla (Escobar, Gondicas, Vernay, 2006, p. 14). La afirmación tiene el aroma de esas reivindicaciones de la clarividencia del genio que suelen esgrimirse ante cualquier intento de explicar, con algo más de densidad sociológica, las elecciones intelectuales. Sea o no tal la voluntad de los autores, la frase da una clave: si entre las redes intelectuales y políticas de su tiempo hubiese circulado un tal Dupont, interesarse por los griegos no era cosa que le quedase intelectualmente a trasmano. Existía una tradición asentada, uno de cuyos núcleos era Vidal-Naquet.

Esa tradición produjo una gran escuela de interpretación del mundo antiguo – la conocida, sobre todo en los Estados Unidos, como “Escuela de París” (Iriarte, 2010, p. 14) – y una tendencia, que recorre desde Lacan a Derrida, por interpretar los dilemas políticos a través del recurso a los clásicos. La segunda, me parece, conoció una intensificación en los años que recorre este trabajo. Sobre la primera, institucionalizada alrededor del Centro Louis Gernet, dibujaré un breve panorama.

Louis Gernet, en cuyo honor se bautizó académicamente el grupo, estará muy presente en las investigaciones de Foucault sobre Edipo. Gernet renovó profundamente el helenismo poniéndolo en diálogo con la sociología de Weber, Durkheim y Mauss. Distanciándose así de un clasicismo orientado por la proeza filológica y convocando a las ciencias humanas para comprender el mundo antiguo; a su vez, la referencia clásica se convirtió en clave para acometer desafíos centrales para las ciencias humanas. Tras una trayectoria institucional muy marginal, Gernet enseñará desde 1948 en la Escuela Práctica de Altos Estudios. Cuando se funde la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Vernant le sucederá institucionalizando una herencia intelectual. El carácter interdisciplinar de tal herencia, en una institución donde bullía una sociología y antropología de relevancia mundial, solo podía acrecentarse.

Claude Lévi-Strauss fue un actor fundamental, por un lado, en la consagración del valor contemporáneo de los clásicos; por el otro, fue de gran ayuda para delimitar una metodología histórica, específica a Vernant y su escuela, que se encontraba más allá del estructuralismo. Sobre lo primero, la *Antropología estructural* propuso una delimitación importantísima del valor del mito. Utilizando como referente el Edipo de Sófocles, Lévi-Strauss insistía en que el mito sólo se especifica por medio de sus transformaciones; en todas ellas, tras Edipo, asistimos a composiciones del vínculo entre naturaleza y cultura, cuya frontera se viola en el incesto. Lévi-Strauss, y esto es básico, lejos de conceder preeminencia al relato interpretativo de Freud, lo sitúa como una más de las modulaciones del mito. Freud será duramente impugnado por Jean-Pierre Vernant, a través de otra contextualización del mito, ni psicoanalítica ni estructuralista. Una lectura en la cual las claves políticas permiten comprender cuál es el problema con Edipo y cómo lo resuelve la obra: los conflictos internos de la democracia ateniense serán el verdadero inconsciente en el que se despliega

⁷ Véase sobre Vidal-Naquet y Vernant las consideraciones de Nicole Loraux (2008, pp. 203-204) y sobre la experiencia familiar del primero el capítulo IV de Defert (2014).

Sófocles; Freud, incapaz de distanciarse de su propio presente, proyecta la intimidad de su Viena burguesa, y oculta, con su lectura, los dramáticos dilemas con los que el pueblo griego se enfrentaba a sus dirigentes providenciales, representados por el atormentado rey de Tebas.

Todo ello ha sido explicado por Miriam Leonard (2005) en un excelente libro. Puede añadirse algo que ayude a comprender la influencia enorme de tal renovación de los estudios helenísticos. Por un lado, sobre esa metodología de Vernant (y del Centro Louis Gernet), y también sobre otro de los referentes intelectuales de la “Escuela de París”, que permitirá, al menos en el caso de Foucault, afinar los vínculos con la lectura política de los griegos. Vernant siempre se reclamó de la psicología marxista de Ignace Meyerson, una figura relativamente poco afamada de la Francia de postguerra.

Comencemos por ella. Meyerson consideraba que nuestras funciones mentales, gracias a las cuales se especifican unas determinadas obras en el tiempo, no son universales, sino que cambian fuertemente con las épocas. Vernant, bajo los auspicios de Meyerson, se propone un programa explícitamente confrontado con la creencia en una personalidad universal, descubierta por los griegos. Algo que se encuentra en quienes consideran a los clásicos como fuentes de verdades eternas. Freud y el psicoanálisis forman parte de ellos. Escribía Vernant (1996, pp. 13-14) en su introducción a la edición de 1965:

Para el psicólogo histórico, el problema no debería plantearse en esos términos: no hay, ni puede haber un modelo de persona, exterior al curso de la historia humana, con sus vicisitudes, su variedades en función de los lugares, sus transformaciones en función del tiempo. La investigación no debe buscar establecer si la persona, en Grecia, está ya o no, sino en investigar qué era la persona griega antigua, en qué difiere, en la multiplicidad de sus rasgos, con la persona de hoy.

Por tanto, la cuestión de las continuidades y las transformaciones permanece abierta. Si la experiencia íntima griega tiene o no comunidad con la nuestra es algo que hay que preguntarle a la filosofía o a la tragedia; también al derecho y a la política. Para ese programa de trabajo, los acercamientos que evacúan completamente la historia, como el estructuralista, no convienen como paradigma. Los individuos se encuentran en estructuras complejas, las cuales promueven expectativas de acción y marcos mentales que a veces se acomodan y se sincronizan, y a veces no. Por ejemplo, y siempre bajo los auspicios de Louis Gernet, Vernant (2002, p. 19) nos recordaba cómo en la tragedia se articulaban elementos del pensamiento jurídico democrático con otros que procedían de las ordalías entre aristócratas. Ninguna edad es homogénea y muchos elementos del pasado seguían insertos en la Grecia del siglo V a. c. Además el derecho griego distaba de ser un elemento racionalizado y coherente, bien acompasado con los cambios culturales y de régimen político.⁸

⁸ Pierre Bourdieu (1964, pp. 143-144), en una reseña entusiasta y densa, elogiaba el modelo de las homologías presente en *Clístenes el ateniense*, una obra hoy clásica de Pierre Vidal-Naquet y Pierre Lèveque (dos de los investigadores emblema del Centro Louis Gernet). El análisis de homologías, escribió el aún desconocido sociólogo, “lejos de ser una fantasía metodológica, [permite] la persecución de paralelismos entre dos dominios diferentes de la actividad humana [y] es la condición de comprensión de un momento excepcional de la historia”. Durante toda su obra, Bourdieu hará un uso constante de esta herramienta, por ejemplo en su sociología de la filosofía.

Foucault no esconde que Vernant es para él una autoridad (como historiador del mundo griego y, simplemente, como historiador). Leonard lo explica convincentemente en la obra citada. Lo que tal vez se conozca menos, al menos Leonard no lo advierte, es que a ambos les une la inspiración por el programa de Meyerson, aunque una peripecia biográfica pudo hacer que Foucault no la reivindicase en exceso. Efectivamente, es algo que los trabajos sobre la formación de Foucault han obliterado y corresponde a Frédéric Fruteau de Laelos (2011, pp. 13-15) haberlo puesto en claro. Foucault conocía la obra de Meyerson desde el comienzo de los cincuenta y tal vez con su influencia relativizó el excesivo peso que sus primeros trabajos dieron a la fisiología. Lo cierto es que Foucault admitía que en *Historia de la locura* había mucho compatible con el programa de la psicología histórica de Meyerson. Si Foucault no se explayó al respecto, tal es la tesis de Fruteau, tal vez fuese por la durísima crítica que Georges Daumezon, y en la revista dirigida por Meyerson, dedicó a la tesis doctoral de nuestro filósofo. La hipótesis es atrayente sobre todo cuando se compara, como lo hace Miriam Leonard, la proximidad de las lecturas sobre Edipo de Foucault y Vernant.

Si ello fue así, otro hilo permite comprender el lugar estratégico representado por Pierre Vidal-Naquet. Por una parte se encuentra la simpatía con el Castoriadis de *Socialisme ou barbarie* y con Foucault en los años del Grupo de Información sobre las Prisiones. También comparten una perspectiva histórica fuertemente crítica con el psicoanálisis y, podría ser, un marco intelectual que sigue operando, de manera discretísima, en Foucault y, claramente, en Castoriadis.

Por lo demás, Vidal-Naquet abordó con un sesgo muy significativo el problema de la democracia antigua.⁹ Desde su libro –en colaboración con Pierre Lévêque– *Clisthène l'Aténien*, contribuyó a clarificar el problema de la producción del ciudadano ateniense, a través de la reforma del sistema de tribus y la organización de un espacio cívico igualitario. Pero Vidal-Naquet no sólo se dedicó a estudiar la normalidad democrática, también persiguió clarificar sus límites: en los rituales de integración de los jóvenes en la vida ciudadana (la institución de los efebos en Esparta y Atenas) pero también en el lugar reservado a los esclavos, paradójicamente, a su parecer, más duro en cuanto más avanzaba la democracia; punto este en que existen conflictos patentes con su admirado Castoriadis.

Por tanto, sí, un Castoriadis nacido en Bretaña, con vocación política y filosófica, y apellidado Dupont, se interesaría por los griegos: por la importancia que tenían en Francia para pensar los conflictos presentes, por la originalidad de la Escuela de París, por la situación estratégica de sus miembros más conocidos (Meyerson y sobre todo Vernant y Vidal-Naquet) en los intercambios intelectuales, institucionales y, en algunos casos, militantes.

5. La crisis del marxismo, Arendt y Habermas

Más allá de nuestros protagonistas, Francia conocía una ruptura entre dos corrientes de izquierda: una, a la que sus enemigos consideraban estatista, burocrática y totalitaria; y otra que promovía la autogestión y pretendía conjuntar la libertad con la igualdad. Ni que decir tiene que la gran mayoría de intelectuales franceses abrazaban

⁹ Véase el cuidadoso estudio de Laura Sancho Rocher (2010).

la segunda. Foucault mantenía un contacto permanente con lo que se conocía como “segunda izquierda” (opuesta a la izquierda tradicional y estatista), lo mismo que Castoriadis. La lectura que ambos harán de la democracia antigua tendrá algo de respuesta a la exigencia, formulada entonces en esa corriente por el joven Pierre Rosanvallon, de “pensar la política” (Christofferson, 2009, p. 294). Pensar la política aludía, en aquel contexto, a un desafío al marxismo.

Pero el proceso no era exclusivamente francés. Dos intelectuales iban a marcar los años ochenta en Francia y, al menos en lo que respecta a Castoriadis, se iban a convertir en interlocutores explícitos. Lo mismo puede decirse de Jacques Rancière y, con menos seguridad (aunque sí con una razonable certeza), de Michel Foucault. La primera de ellos, Hannah Arendt, propuso además una interpretación de la democracia ateniense de indudable influencia. Arendt, cuya relación con Marx es muy compleja, insistió siempre en separar la cuestión social de la cuestión política, lo cual constituía un ataque evidente al marxismo. En su interpretación de la política griega, Arendt disociaba, con apoyos históricos nada evidentes, la democracia ateniense de cualquier preocupación social. Sin lugar a dudas, la obra de esta gran filósofa se encuentra abierta a un abanico amplio de lecturas, aunque en Francia tendieron a dominar las muy conservadoras.

Jacques Rancière (2009, p. 342) escribiría alguno de sus textos más importantes en polémica con la concepción arendtiana de la política. Su lectura de la filosofía griega, centrada en la vinculación de los oficios con las competencias políticas, puede también verse como una crítica, implícita, de las tesis sobre Grecia de Arendt (Rancière, 1983, pp. 17-85). Algo que Castoriadis también hará en su caso tras convertir a Arendt en interlocutor permanente. Gran parte de la visión que Foucault propone de la democracia antigua –una visión competitiva y agonística– tiene concomitancias con la de la pensadora alemana, enormemente influenciada por Jacob Burckhardt y su *Historia de la cultura griega*. No la incluye como referente explícito –algo a lo que Foucault no siempre acostumbraba–, y es posible que Foucault no conociese *La condition de l'homme moderne*, traducción francesa de *The Human Condition*, disponible en la editorial Calman-Lévy, y en una colección dirigida por Raymond Aron, desde 1963.¹⁰ En cualquier caso, conocer una posición intelectual puede realizarse por muchos canales, y no solo por la imagen que los intelectuales venden de sí mismos, la de grandes lectores.

El otro pensador importante fue Jürgen Habermas, quien también se despide del marxismo a finales de los setenta: justo cuando el pensador alemán comenzaba a dominar buena parte del pensamiento filosófico mundial. Habermas visitaría Francia a comienzos de los ochenta y propondría un balance de buena parte del pensamiento francés –incluyendo Castoriadis y Foucault–. Por su parte, Habermas valoraba profundamente la obra de Castoriadis, con quien estudiará su discípulo y crítico Axel Honneth. Rancière, en fin, también dedicará a Habermas breves consideraciones polémicas.¹¹

Pero, más allá de ello, ¿qué ofrece Habermas para comprender la necesidad de releer el mundo antiguo? El vínculo directo es menor pues en aquel tiempo

¹⁰ Véase sobre los vínculos institucionales de Foucault con Aron (Moreno Pestaña, 2010, pp. 249-251).

¹¹ Habermas (1991, pp. 285-317 y 387-396) dedicaría dos importantes reflexiones a Foucault y a Castoriadis en *El discurso filosófico de la modernidad*. Honneth (1989) propondría una lectura de Castoriadis (1989) a la que éste contestaría de manera contundente.

Habermas no había publicado obra alguna sobre la democracia ateniense y su actualidad. Ciertamente, la *Teoría de la acción comunicativa* contiene enormes implicaciones para la práctica de la democracia radical. En España, y con mucha razón, Javier Muguerza (1990, p. 240) hablaba de Habermas (y de Karl-Otto Apel) como de un marxismo “comunicacionista” preocupado por las condiciones de la deliberación política. Muguerza vio con claridad que Habermas se enfrentaba a una laguna importante del marxismo, la de encontrar una racionalidad para la política que no se confundiese con la apropiación del poder político sin otras miras que la eficacia (Muguerza, 1990, p. 242). Cuestión aparte es que la teoría de la deliberación habermasiana sirva para describir bien las asambleas reales, incluso cuando estas son más que puras combinaciones de juegos estratégicos. El estudio de las condiciones de acceso, de permanencia y de prestigio en las asambleas griegas –algo central en los análisis de Foucault y Castoriadis– tiene tal vez más que enseñarnos sobre la racionalidad política, incluso para el modelo, discutible pero siempre de enorme interés, propuesto por Habermas.

Ese estudio no ocupó a Habermas, quien no destacaba por concretar las condiciones institucionales de la deliberación racional. Fue la crítica que esgrimió Antoni Domènech (1989, pp. 87-89 y 362-366) en su tesis doctoral, realizada durante los ochenta. Dos razones la vuelven merecedora de nuestra atención. La primera, su análisis de Habermas, en quien ve correctamente un crítico de la visión estándar de la democracia representativa indirecta. Esta separa los resultados políticos del proceso de formación de la voluntad ciudadana. Las elecciones son una competición a la que no cabe pedirle producir mejores ciudadanos. Tamaña pedagogía amenaza ocasionar demasiados costes en las transacciones políticas entre los sujetos, volviendo ineficaz la decisión democrática. En segundo lugar, explica Domènech, la democracia indirecta reduce la política al voto y, tercera y cuarta dimensiones, pero muy conectadas, los intereses en conflicto no admiten cambio y, por consiguiente, solo la mayoría simple puede apaciguar los conflictos de manera realista. Frente a ese modelo, Habermas objeta a cada uno de los puntos: defiende la política como centro de formación de la voluntad ciudadana y propone un consenso que no se reduzca al equilibrio de intereses. Pero, critica Domènech, bajo el influjo de Hannah Arendt, Habermas separa lo social de lo político y se ubica dentro de un consenso liberal para el cual la economía resulta intocable. Ante ese consenso, muy de los ochenta, se posicionarán a través del comentario de los clásicos, los autores que estudio (con la excepción de Foucault).

La segunda cuestión de interés de la tesis de Domènech reside en su intento de encontrar un modelo de racionalidad opuesta a la instrumental y hallarla en el clasicismo griego. La necesidad de confrontarse con los clásicos se imponía también al filósofo español, un marxista analítico que formalizaba la ética socrática a través de la teoría de juegos. Con esa formalización presenta un individuo en el cual coincide la persecución del bien personal y del bien público. Es un individuo que se conoce a sí mismo, capaz de desactivar cuanto, desde su interior, contradice su mejor decisión. No es pues un individuo lastrado por una psique cuyas razones se le escapan. Con tales armas, que el Foucault lector de los estoicos llamará cuidado de sí, se impone el servicio a la polis como parte constitutiva de la dicha íntima. Sin la ciudad, los individuos no pueden perseguir sus objetivos vitales que deben remodelarse, por tanto, hasta dar cabida al compromiso político. Esa conexión entre la ciudad y el desarrollo personal será central en las consideraciones de Castoriadis

(2011) –por ejemplo en su lectura de la “Oración fúnebre” recreada por Tucídides– y se corresponde con motivos centrales de Rancière: las luchas políticas cambian no solo los órdenes institucionales sino las formas de sensibilidad, la escala de preferencias en los términos de Domènech. Ese marco normativo y político toma cuerpo, Domènech lo señala en una larga y estratégica nota, dentro de un régimen de democracia proletaria como el ateniense. Atenas servía aquí para garantizar la dignidad del programa marxista, todo ello a través de la muy discutible y sugerente lectura de Arthur Rosenberg, un clasicista de la época de la República de Weimar.¹²

6. Para una historia de la lectura de los clásicos

Parece evidente que a través de los clásicos se solventaban problemas políticos más generales. La historia intelectual francesa lo promovía, la coyuntura política también; y todo ello sin olvidar las específicas trayectorias de nuestros tres autores. El trabajo de comparación entre los tres permite revelar las opciones políticas que animan las diferentes lecturas. Lo mostraré en tres puntos, siendo el primero el que exigirá mayor desarrollo.

Fundamentalmente, y es el primer punto, el estudio de los clásicos actúa dentro de una empresa intelectual y política. La referencia griega se anuda con problemas teóricos y políticos de lo más dispares, lo cual será teorizado dentro de una visión específica del acontecer histórico a la que me referiré enseguida. Castoriadis, en su obra filosófica más ambiciosa, situaba el problema de la democracia en relación con la visión técnica y social del trabajo. El problema central se encontraba no en la explotación, sino en cómo la división técnica del trabajo legitimaba la jerarquía social. Transformada en división social del trabajo político, permite apropiarse de los instrumentos de gestión colectiva del gobierno y la economía. Mientras no se demuestre la posibilidad de la democracia, las desigualdades parecen fundadas en razón. Castoriadis (1983, pp. 138-149) insiste, en el terreno puramente económico, en las enormes pérdidas de conocimiento obrero que genera la jerarquía en la empresa; además, la imposición arbitraria de normas y objetivos maltrata la motivación de los trabajadores. En fin, Castoriadis defiende que la democratización no puede limitarse a la empresa, sino abarcar la sociedad en su conjunto.

El objetivo de la gestión obrera de la economía no puede desligarse de la socialización completa de la participación. Atenas se encontraba ya, desde hacía mucho, en el horizonte. Iba unida a una comprensión particular de la acción histórica y de cómo, por el mero hecho de su existencia, sigue permitiendo que nos apropiemos de ella:

Los atenienses no encontraron la democracia entre otras flores salvajes que crecían en la Pnyx, ni los obreros parisinos desenterraron la Comuna sacando los adoquines de

¹² Tal democracia no será ya llamada proletaria (término demasiado clasista con el paso del tiempo) sino “democracia plebeya” en el otro libro importante de Domènech (2004, pp. 53-58). El marco histórico de Domènech sigue siendo el mismo, lo cual no deja de ser paradójico. La vinculación entre el marxismo y el mundo griego, señaladamente Aristóteles, es importante en otra corriente: la que procede de Lukács y la Escuela de Budapest, dos de cuyos discípulos (Agnes Heller y Ferenc Féher) discutirían con Castoriadis en los años 80. Véase Féher (1989) y Heller (1989). Puede encontrarse un balance muy diferente al de Castoriadis, acerca de la relación de Aristóteles con la democracia, en un trabajo de Heller dirigido por Lukács (1983, pp. 167-182).

los bulevares. Tampoco “descubrieron”, unos y otros, estas instituciones en el cielo de las ideas, después de inspeccionar todas las formas de gobierno que se encuentran en él expuestas desde la eternidad y bien colocadas en sus vitrinas. Inventaron algo que se mostró, es cierto, viable en las circunstancias dadas pero que también, a partir del momento en que existió, las modificó esencialmente –y que, por otra parte, veinticinco siglos o cien años después, siguió estando presente en la historia (Castoriadis, 1983, p 231).

Se muestra aquí una concepción de la historia que Jacques Rancière (1996: 56-68) analizará con vigor y que anuncié hace un momento. La idea de encerrar los acontecimientos en su tiempo histórico fue un recurso con el que los historiadores se precavieron del anacronismo. Pero, nos dirá Rancière, esa lucha puede derivar en otro extremo: considerar que el tiempo histórico es absolutamente contemporáneo de sí mismo y que no existen líneas que atraviesan las épocas. Al contrario: existen anacronías que se elevan sobre sus orígenes, conectándose con otras líneas de temporalidad.¹³ La experiencia de la democracia ateniense, creo que Rancière estaría de acuerdo con Castoriadis, es una de ellas: los discursos sobre la misma son recuperados, contextualizados en otros territorios e injertados en cursos de acción nuevos –y que nunca hubieran existido sin la luz procedente de los ejemplos remotos–.

Rancière se enfrentará por vez primera a Platón y Aristóteles en *Le philosophe et ses pauvres*, libro publicado en 1983. Previamente, había consagrado una tesis doctoral a la inquietud cultural entre el movimiento obrero premarxista, asunto que se articulaba a su vez con grandes discusiones, políticas e intelectuales, en las que se implicarán, entre otros, Pierre Bourdieu o Jean-Claude Passeron. El estímulo cultural de los obreros iba unido a la conciencia política y ambas permitían a los trabajadores concebir a la vez otro orden social y un nuevo sentido de la propia sensibilidad, un descubrimiento de capacidades insospechadas, un deseo por incorporar a su experiencia lo que hasta entonces era monopolio de los otros. La perspectiva era polémica: lejos de incluirse una clase aislada, orgullosa de su autarquía cultural y deseosa de arrasar la cultura burguesa, Rancière encontraba obreros con disposiciones híbridas, que soñaban con la alta cultura y que lamentaban las mutilaciones producidas por la explotación. En este punto, su visita a los griegos acompaña la de Castoriadis en un problema crucial: la crítica de la naturalización de las jerarquías.

Frente a ambos, Foucault no encontrará en los griegos ninguna continuidad con la crítica radical al capitalismo y al poder, o si la encuentra es dentro de un conjunto con un significado político muy ambiguo. No es cuestión de resolver aquí el significado político, si es que lo tiene, de la lectura foucaultiana de la democracia ateniense y sobre el que se produjo, se produce y seguro que, al menos durante un tiempo, se producirá una literatura casi inabarcable.

Foucault vuelve al mundo antiguo tras estudiar el neoliberalismo. Vuelve, porque a la genealogía de la democracia ateniense y su justicia, dedicó su año inaugural en el

¹³ Y también las reflexiones contenidas en Rancière (1992, pp. 149-152). La crítica a la noción homogénea de tiempo histórico, que desconoce las diferentes temporalidades en una formación social, es una clave del programa de Louis Althusser (1988, pp. 114-115). Véase su brillante crítica a la idea de corte de esencia que volvería contemporáneos –esto es, tiempos cabalgando al unísono– el conjunto de niveles en un presente histórico.

Colegio de Francia. La siguiente lectura de importancia –las que consagró al tema en Brasil recogidas en *La verdad y las formas jurídicas* siguen el modelo de su primer curso– fue de 1979-1980 y posteriormente comenzarían una serie de cursos donde se tratarían la ética estoica y cínica, el primer cristianismo, la democracia ateniense y la decepción platónica.

¿Existe continuidad entre los cursos sobre el neoliberalismo y el giro hacia el mundo clásico? La tesis de Serge Audier (2015: 408-410) es que sí, una continuidad con transformaciones pero animada por una preocupación común. Foucault describió una suerte de ética neoliberal a través de la teoría del capital humano propuesta, entre otros, por Gary Becker. Esa ética propone la gestión autónoma de la propia vida y la salud, exactamente igual que propondrán las éticas griegas fundadas en el cuidado de sí y en la gestión consciente de los propios riesgos. Foucault no para de señalar que las éticas antiguas, si bien distan de ser un modelo, pueden constituir una alternativa al sujeto moderno. De manera explícita, Foucault no articula políticamente el discurso ético, tal vez porque considere que ética y política no se implican absolutamente –lo cual es cierto pero es una obviedad–, o simplemente debemos ver en esa ausencia de política un rasgo estructural del discurso de Foucault sobre los antiguos, construido a partir de un comentario interno de un corpus de textos en los que se seleccionan los aspectos con menos determinación política.¹⁴ Ese sesgo de su discurso, mal que le pese a algunos de sus seguidores, se dejaba ver ya escandalosamente en sus lecturas del corpus neoliberal. Por tanto, existe una continuidad intelectual al menos: un trabajo de comentario de los clásicos claramente descontextualizado –sobre todo, cuando se le compara con el emprendido en las *Lecciones sobre la voluntad de saber* de 1970-1971– acompañado de una revalorización prudente de las prácticas éticas de la Antigüedad.

Voy al segundo punto. Cada autor, dentro de un conjunto de temas y de autores disponibles, pero también de posibilidades de tratamiento, actualiza determinadas apuestas. No es lo mismo incluir en el corpus a los escritores del siglo IV que concentrarse en los del siglo V antes de Cristo. Tampoco tiene el mismo significado político, ni implica similar riesgo filosófico, leer a Platón desde el problema de la franqueza –como Foucault– o, caso de Rancière, desde el de la división del trabajo. En fin, tampoco ofrece las mismas conclusiones considerar a Tucídides un autor objetivo o un actor político implicadísimo en la política ateniense que describe. La lectura de Aristóteles, de una u otra parte de la *Política* o de distintos fragmentos de la *Constitución de los atenienses*, permitirá perspectivas distintas o incluso contrapuestas sobre la calidad institucional de la democracia ateniense y sobre el tejido moral que promovió. Cada autor, por lo tanto, traza una cartografía política con sus elecciones del corpus intelectual y con la manera de abordarlas. El análisis no puede transformarse en un juicio de lo que cada filósofo conoce o no desde el mundo antiguo. Debe insistir, cuando juzgue un silencio, en cómo ciertos análisis se encontraban disponibles y, por tanto, no prestarles atención revelaba una indiferencia o una desatención intelectual y políticamente elocuente –en qué ya es otra cuestión.¹⁵

Acabo con el tercer punto, aquel en el que Foucault, Castoriadis y Rancière se conectan con nuestro presente. Un discurso filosófico es siempre, al menos, el contacto entre una experiencia social y una producción intelectual: en ese contacto,

¹⁴ Véase para una discusión reciente sobre la relación entre ética y política Rodríguez Alcázar (2017, pp. 727-744).

¹⁵ Véase sobre las lecturas de Foucault y Castoriadis (Moreno Pestaña, 2014, pp. 99-199).

como poco, aprendemos algo importante sobre cómo se conectan dos posiciones en el mundo. Ortega decía que la relativización de un discurso no elimina su objetividad: paradójicamente la confirma, aclarando desde dónde nace esa experiencia objetiva. Puede hacerse una lectura menos ambiciosa de ese principio y considerar que un gran filósofo nos ofrece una fenomenología particular de su objeto y que esta, tras ser sometida a crítica, guarda siempre algo parecido a un hallazgo técnico. ¿En qué sentido? En que el proceso de análisis, precisamente por sus sesgos, unido a ellos, ha permitido iluminar una dimensión particular de la realidad; en nuestro caso, de la realidad de la democracia asamblearia. Creo que la aportación no puede valorarse con todo su alcance si no se realiza el trabajo de contextualización precisa de esa mirada; hasta allí donde sea posible. En ese sentido, una historia precisa –biográfica, social, intelectual– del pensamiento filosófico es la que nos permite calibrar qué lo vuelve valioso más allá de su contexto: en definitiva, qué nos lo vuelve más íntimamente presente.

7. Referencias bibliográficas

- Althusser, L., Balibar, É. *Para leer El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
- Audier, S. *Penser le "néolibéralisme". Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Paris, Le bord de l'eau, 2015.
- Bourdieu, P. "Clisthène l'Athénien [compte rendu]", *L'Homme*, 1964, n° 3.
- Bourdieu, P. *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1998.
- Castoriadis, C. *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 1. Marxismo y teoría revolucionaria*, Tusquets, Barcelona, 1983.
- Castoriadis, C. "Fait et à faire", Giovanni Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Droz, Ginebra, 1989.
- Castoriadis, C. *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce 3. Séminaires 1984-1985. La création humaine IV*, Seuil, Paris, 2011.
- Christofferson, M. S. *Les intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire France 1968-1981*, Agone, Marsella, 2009.
- Defert, D. *Une vie politique. Entretiens avec Philippe Artières et Éric Favereau*, Paris, Seuil, 2014.
- Domènech, A. *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica, 1989.
- Domènech, A. *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004.
- Dosse, F. *Castoriadis. Une vie*, La Découverte, Paris, 2014.
- Escobar, E., Gondicas, M., Vernay, P. "Prefacio", en Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia I. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, FCE, Buenos Aires, 2006.
- Feher, F. "Castoriadis and the Re-definition of Socialism", Giovanni Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Droz, Ginebra, 1989.
- Finley, M. *Démocratie antique et démocratie moderne*, Payot, Paris, 1976.
- Foucault, M. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Gallimard-Seuil, Paris, 2009.
- Fruteau de Lacos, F. "Pour une histoire souterraine de la pensée française", *Philosophie*, n° 109, 2011.

- Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1991.
- Heller, Á, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Península, Barcelona, 1983.
- Heller, Á. “With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us”, Giovanni Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Droz, Ginebra, 1989.
- Honneth, A. “Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis”, Giovanni Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Droz, Ginebra, 1989.
- Ibáñez, J. *A contracorriente*, Fundamentos, Madrid, 1997.
- Iriarte, A. “Prólogo. Visita retrospectiva al *Centre Louis Gernet*”, en Ana Iriarte y Laura Sancho Rocher (eds.), *Los antiguos griegos desde el observatorio de París*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2010.
- Leonard, M. *Athens in Paris. Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, Oxford University Press, Nueva York, 2005.
- Lorau, N. *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, Akal, Madrid, 2008.
- Meiksins Wood, E. *Peasant-Citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy*, Verso, Londres, 1988. Edición Kindle.
- Moreno Pestaña, J. L. *Foucault, la gauche et la politique*, París, Textuel, 2010.
- Moreno Pestaña, J. L. “Ortega, el pasado y el presente de la escolástica universitaria”, *Isegoría*, nº 52, 2015.
- Moreno Pestaña, J. L. “Pericles en París”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 70, nº 262, 2014.
- Muguerza, J. *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990.
- Rancière, J. *Le philosophe et ses pauvres*, Flammarion, París, 1983.
- Rancière, J. *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, París, Seuil, 1992.
- Rancière, J. “Le concept d’anachronisme et la vérité de l’historien», *L’Inactuel* nº6, 1996.
- Rancière, J. *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Éditions Amsterdam, París, 2009.
- Rancière, J. *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2012.
- Rodríguez Alcázar, J. “Beyond Realism and Moralism: a Defense of Political Minimalism”. *Metaphilosophy*, vol. 48, No. 5, 2017.
- Sancho Rocher, L. “La *demokratía* en Pierre Vidal-Naquet. Actualidad de un enfoque”, en Ana Iriarte y Laura Sancho Rocher (eds.), *Los antiguos griegos desde el observatorio de París*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2010.
- Skornicki, A. *Le grand soif de l’État. Michel Foucault avec les sciences sociales*, París, Les prairies ordinaires.
- Spinoza, B. *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986.
- Solana Dueso, J. *Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi, Textos relativistas*, Akal, Madrid, 1996.
- Talpin, J. “¿Democratiza el sorteo la democracia? Cómo la democracia deliberativa ha despolitizado una propuesta radical”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 72, 2017.
- Vernant, J.-P. *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, La Découverte, París, 1996.
- Vernant, J.-P. “El momento histórico de la tragedia en Grecia: algunos condicionantes sociales y psicológicos”, en Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua. Volumen I*, Paidós, Barcelona, 2002.

Vidal-Naquet, P. "Tradition de la démocratie grecque", en M. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Payot, París, 1976.

Vidal-Naquet, P. "Castoriadis y la antigua Grecia", en Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia I. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, FCE, Buenos Aires, 2006.