

# Castoriadis ante la tradición platónica. Algunas observaciones sobre una lectura a contracorriente

*Castoriadis Faced with the Platonic Tradition.  
Some Remarks on an against the Grain Reading*

José María Zamora Calvo  
Universidad Autónoma de Madrid, España

**RESUMEN** En este trabajo, a través de un recorrido por una selección de diferentes escritos de Castoriadis, deteniéndonos especialmente en los seminarios que dedica al *Político* de Platón, se discute su apartamiento de la tradición platónica y (neo)platónica. Castoriadis sitúa a Platón al otro lado de una interpretación teórica y académica: la Grecia antigua que Castoriadis reivindica, desde la ontología política que construye, no es un paradigma, sino un “germen” de autonomía que permitirá comprender el nacimiento de la democracia, de la filosofía y de la historia para transformarse a sí mismo y a la sociedad.

**PALABRAS CLAVE** Castoriadis; Platón; Político; Ontología Política; Grecia Antigua.

**ABSTRACT** *In this paper, we explore a selection of Castoriadis' writings, paying special attention to the seminars devoted to Plato's Statesman, and discuss his divorce from the Platonic and (Neo)Platonic tradition. Castoriadis places Plato beyond a theoretical and academic interpretation: the Ancient Greece that Castoriadis claims, from his political ontology, is not a paradigm, but a “germ” of autonomy, by which understand the birth of democracy, philosophy and history in order to transform himself and society.*

**KEY WORDS** *Castoriadis; Plato; Statesman; Political Ontology, Ancient Greece.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	30/3/2019
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	24/11/2019
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	27/1/2020

### **NOTA DEL AUTOR**

José María Zamora Calvo, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, España.

Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D HAR2017-83613-C2-2-P y forma parte de las actividades del Grupo de Investigación consolidado de la UAM: “Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea” (Ref. F-055).

Quisiera expresar mi agradecimiento a los dos revisores anónimos por sus correcciones, sugerencias y valiosos comentarios. El autor agradece especialmente a Iván de los Ríos y a Adrián Almazán por su invitación y por sus útiles y valiosas observaciones.

E-mail: [jm.zamora@uam.es](mailto:jm.zamora@uam.es)

Dirección postal: Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid. Campus de Cantoblanco. 28049 Madrid, España.

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-7101-2234>

Quizás Platón sea “*le plus grand de tous les philosophes* [el más grande de todos los filósofos],” pero “*il hait la démocratie et il crée une philosophie dont l’objectif essentiel est d’en finir avec la démocratie et même d’en finir avec la politique en tant que recherche des formes les meilleurs de la vie en commun* [detesta la democracia y crea una filosofía cuyo objetivo es terminar con la política en tanto que investigación de las formas mejores de la vida en común]” (Castoriadis, 2002, p. 322). El cofundador de *Socialismo o barbarie* postula que el tema del *Político*, lo que en las escuelas (neo)platónicas equivaldría al *skopós*<sup>1</sup> del diálogo, corresponde a la cuestión política, y no a la dialéctica, tal como sostiene el Extranjero de Elea (Castoriadis, 1999a, pp. 39-40, p. 46). Ahora bien, en los siete seminarios que imparte en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHES) de París, entre el 19 de febrero y el 30 de abril de 1986, su propósito no es elaborar un comentario sistemático al *Político*, y mucho menos seguir las reglas exegéticas establecidas desde los *diádocos* de las escuelas (neo) platónicas de Atenas o Alejandría, sino entablar una confrontación filosófica con Platón, una lucha cuerpo a cuerpo, o una lectura a contracorriente. Por ello, quien quisiera tratar de rastrear una hermenéutica filosófica del diálogo en la obra de Castoriadis se toparía inmediatamente con un fracaso.<sup>2</sup>

Ahora bien, el proyecto de una política democrática puede repensarse a partir de Platón. Así, del razonamiento de Castoriadis, Klimis (2008, p. 242) deduce la hipótesis de un “Platón demócrata,” en tanto que inventor de la autonomía del pensar que, de una manera o de otra, ha de haber participado necesariamente en la invención de la autonomía del actuar. Sin embargo, el peso de la tradición (neo)platónica le lleva a no formular explícitamente esta conclusión lógica, cuando al final de su curso sobre el *Político* sostiene que

*Les potentialités du texte, paradoxalement mais, je crois, en toute rigueur, conduisent, vu les impossibilités que Platon lui-même pose, à l’idée que finalement la politeia qui correspond à la nature des choses, à la nature des lois, c’est une politeia démocratique qui s’auto-institue de façon permanente*  
[Las potencialidades del texto, paradójicamente pero, creo, con todo rigor, conducen, viendo las imposibilidades que Platón mismo plantea,

1 Hemos utilizado el siguiente sistema de transliteración: eta = e; omega = o; zeta = z; teta = th; xi = x; ípsilon = y en función vocálica y u en diptongo; phi = ph; ji = ch; psi = ps. La iota subscrita aparece adscrita (por ejemplo ei), y cuando se trata de alfa, esta alfa es larga ai. El espíritu áspero viene señalado con *h*, y el espíritu suave no es señalado. Todos los acentos aparecen marcados.

2 En su presentación de la transcripción de los siete seminarios, “El pensamiento viviente en el trabajo,” Pascal Vernay nos advierte: “No es un simple comentario de texto lo que va a leerse sino más bien un formidable pedazo de *ágora* filosófica donde Platón y Castoriadis se enfrentan con el mejor de sus recursos, con un reto: la democracia” (Castoriadis, 1999a, p. 16).

a la idea de que finalmente la *politeía* que corresponde a la naturaleza de las cosas, a la naturaleza de las leyes, es una *politeía* democrática que se autoinstituye de manera permanente]. (Castoriadis, 1999a, p. 188).

De este modo, Castoriadis se aparta del *descubrimiento* platónico de la autonomía colectiva, y, por tanto, de la democracia, y se consagra a reivindicar solo la importancia de la *creación*. Para Klimis, “*l’image d’un Platon destructeur de la démocratie est une construction rétrospective, héritée du néoplatonisme politique* [la imagen de un Platón destructor de la democracia es una construcción retrospectiva, heredera del neoplatonismo político]” (2008, p. 233). Por ello, propone replantear el estatuto de autonomía política a partir de Platón, tratando de descubrir el dinamismo de la autonomía del pensamiento —la constante interrogatividad del *dialégesthai*— en los propios diálogos. En este sentido, a pesar de las diferencias, la lectura de Castoriadis, lejos de ser una glosa o una exégesis, aporta nuevas posibilidades de interpretación al texto, donde la institución de la autonomía del pensar conecta en cierto modo con el proyecto de *resocratización* de los diálogos de Platón, oponiéndose al prejuicio de platonismo dogmático.<sup>3</sup>

### El nacimiento de la democracia y de la filosofía

En el momento de abordar el nacimiento de la democracia y de la filosofía, Castoriadis (2008, p. 52) se interesa preferentemente en lo que concierne a nuestra actividad y nuestra propia transformación.<sup>4</sup> La democracia ateniense se reconoce a sí misma como autoinstituyente, es decir, es consiente de que ella misma constituye el fundamento de su propia institución; de ahí que

3 Renaud (1999) emplea el término *resocratización* para caracterizar una revitalización del pensamiento platónico en la hermenéutica de Gadamer, quien no solo se enfrenta a determinados aspectos de la historia efectual, sino también trata de mostrarnos en Platón los gérmenes de una conciencia de la historicidad y del carácter ético y dialógico de la filosofía platónica. Aunque los seminarios de Castoriadis sigan una lectura a contracorriente de la hermenéutica gadameriana, en su lectura se propone también comprender a los griegos, pero considera que abordar “lo que hace la Grecia” de los poetas, de los historiadores y de las instituciones implica reinventar constantemente el “germen” de autonomía política y filosófica (Castoriadis, 2004, p. 53).

4 Su reflexión sobre la política implica considerar las nuevas formas de dominación que se generan en el ámbito laboral en el mundo contemporáneo. En el contexto de su actividad como cofundador e integrante del grupo *Socialismo o barbarie* dirige su atención a la lucha de los obreros en las fábricas, analizando las prácticas de resistencia que llevan a cabo cada día. Más allá del sufrimiento en el trabajo cotidiano, su reflexión se centra en el impacto político de cada acción: frente al aparato burocrático dirigente, cuya actividad es parásita de la actividad productiva, propone hacer retornar la dirección de la producción a los propios trabajadores, principales implicados en la actividad productiva (Poirier, 2011, pp. 35-126 y 337-365; y Dosse, 2014, pp. 83-99).

sea verdaderamente autónoma, pues hace explícita su propia autoinstitución, sin necesidad de recurrir a una fundamentación exterior a sí misma. Ahora bien, precisamente en virtud de esta autonomía, la democracia ateniense está constantemente amenazada, en riesgo perpetuo de declinar en su contrario, la tiranía o el totalitarismo. Para no autodestruirse, al no reconocer ningún límite exterior, la democracia ha de imponerse un límite a sí misma. Víctima de su propia *hýbris*, la democracia ateniense de finales del siglo v a.C. sufre este tipo de autodestrucción, pues claudica en la guerra del Peloponeso (431-404 a.C.). Una guerra gestada desde su interior, concebida por negarse a extender la igualdad y la libertad más allá de los límites circunscriptos de la propia *pólis*.

Para Castoriadis (2004, pp. 286-288), la filosofía de Platón es la consecuencia directa de este fracaso de la democracia ateniense. Testigo excepcional de su época, los diálogos dan cuenta de la incapacidad teórica y práctica ante la que se halla la democracia para descubrir dentro de sí misma su alcance, sus límites y su medida. Frente a ello, precisamente para refundar la *pólis*, plantea una tesis radicalmente innovadora, basada en el gobierno de los filósofos (Platón, *República*, 473d, 499b; *Leyes*, 711e; *Carta VII*, 326a). De este modo, en su filosofía política, Platón propone una reconstrucción de un modelo heterónomo para la *pólis*, que no reconoce su actividad autoinstituyente, sino que trata de bloquear todo tipo de revolución, o de transformación radical, que se produzca en su interior.

### La petición de principio

En el seminario del 26 de febrero de 1986, Castoriadis interpreta el momento inicial del *Político* como *una petición de principio*, pero de gran repercusión:

*Seconde pétition de principe, mais de beaucoup de portée, celle-ci: dès 258b, on nous dit que le politique est tón epistemónon tís, 'un de ceux qui possèdent une science'. Ce qui sera confirmé par la troisième digression. Mais qui le dit? Et avec quels arguments?* [Segunda petición de principio, pero de mucho alcance, esta: desde 258b, se nos dice que el político es *tón epistemónon tís*, “uno de aquellos que poseen una ciencia.” Lo que quedará confirmado por la tercera digresión. Pero, ¿quién lo dice? ¿Y con qué argumentos?]. (Castoriadis, 1999a, p. 57).

Si el Extranjero hace hincapié en la cuestión de saber si hay que examinar al hombre político como el que conoce o, lo que es equivalente, posee la política como una ciencia (Platón, 1995b, 258b), el problema fundamental del diálogo radica en justificar ese momento tético inicial que antecede a la exposición del proceso diairético.

En su interpretación del *Político* El Murr (2014, pp. 93-95) otorga la importancia merecida a ese momento inicial, pero niega rotundamente la presencia de “una petición de principio.” Para hallar una solución al que califica de “falso problema,” acude a la segunda cuestión que plantea Castoriadis: “¿con qué argumentos?.” Precisamente con todos los esgrimidos para alcanzar la definición final. Por consiguiente, no hay en el *Político* una petición de principio, porque el tema central o el fin (*skopós*) del diálogo radica en demostrar que la política es una ciencia, definiendo de manera progresiva en qué consiste esa ciencia.<sup>5</sup>

Para emprender el descubrimiento de la vía que conduce a esta definición, retoma el método de la división dicotómica empleado en el *Sofista*. La primera sección divide las ciencias en dos géneros diferenciados: las ciencias cognitivas (que conciernen a la *gnostiké*) y las ciencias prácticas (que conciernen a la *praktiké*) (Platón, 1995b, 258e). Para clarificar esta división en dos géneros recurre a dos paradigmas diferenciados, la aritmética y la carpintería (Platón, 1995b, 258d). Estas disciplinas son competencias que requieren aplicar conocimientos teóricos para obtener un determinado fin. Sin embargo, las competencias de las ciencias cognitivas solo pretenden conocer su objeto; las ciencias prácticas, en cambio, utilizan sus competencias para producir un objeto. En el *Político* Platón (1995b, 258e4-5) no considera la política una ciencia práctica; ahora bien, no forma parte de las ciencias que tienen como objetivo producir, sino conocer, es decir, integra el género de las ciencias cognitivas.<sup>6</sup>

Extr. —De este modo, entonces, divide el conjunto de las ciencias (*Taútei toínyn sympásas epistémas diatrei*) y habla de una ciencia práctica y de otra pura y simplemente cognitiva (*tèn mèn praktikèn proseipón, tèn dè mónon gnostikén*).

Castoriadis, comentado el argumento del *Político* (258e-259d), critica la identificación entre el rey y el hombre de estado. Tal como nos advierte, “*Platon, tout à fait froidement, identifie homme politique et homme royal, ce qui pour la Grèce des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, et en tout cas à Athènes, est à peu près une monstruosité* [Platón, con total frialdad, identifica hombre político y hombre

5 Sobre este punto, véase Delcomminette, 2000, p. 62; y 2010, pp. 151-172.

6 Para un análisis de la ciencia política como saber “más propiamente” cognoscitivo, véase el reciente estudio de Bossi, 2019. Según su propuesta, la ciencia política no se limita a ser un saber teórico, sino que está orientada a la acción, por lo que es práctica en cuanto directiva de otras artes, prescriptiva de acciones y productiva del tejido político (véase Platón, 1995b, 260a-c; 261b). El gobierno real es una ciencia crítica (*kritiké*) y prescriptiva (*epistatiké*), Platón, 1995b, 292b9-10.

regio, lo que para la Grecia de los siglos v y iv, y en cualquier caso en Atenas, es prácticamente una monstruosidad]” (Castoriadis, 1999a, p. 57). En efecto, la identificación del rey con el político debió causar entre los contemporáneos de Platón un gran impacto. El hombre regio del *Político* encarna un ideal normativo que pretende cambiar por completo las distinciones constitucionales tradicionales. Rey y político corresponden a realidades diferentes: el hombre de estado participa de la vida en la *pólis*, como los demás ciudadanos libres, mientras que el rey gobierna a sus súbditos, de quienes espera obediencia, ejerciendo su dominio en sus territorios.

La imagen del hombre político como “alguien capaz de pasarse la vida sentado junto a cada individuo para poder así ordenarle con exactitud lo que conviene [*hóste dià bíou aei parakathémenos hekástoi*]” (Platón, 1995b, 295b1-2), Castoriadis la identifica con la de un “*sur-despote éclairé* [sobredéspota alumbrado],” es decir, alguien que supera la actividad del déspota o del tecnócrata, ya que, a diferencia de estos, el hombre regio va a decir a cada uno lo que tiene que hacer en todos y cada uno de los momentos de su vida (Castoriadis, 1999a, p. 176 y pp. 184-185). Ahora bien, en este pasaje del *Político* no hemos de leer literalmente el participio *parakathémenos*, “estar sentado junto a cada uno,” pues el control total de todos los aspectos de la existencia de los ciudadanos no pertenece a nuestra época del mundo, sino a la edad de Crono (El Murr, 2014, pp. 244-245). Frente a esta lectura del mito platónico, Pappas regresa a los seminarios de Castoriadis para abordar la cuestión de cómo la edad de Crono conecta con la los tiempos presentes. En la mayoría de sus descripciones Platón caracteriza la edad de Crono como los griegos caracterizan a los bárbaros (Pappas, 2017, 88.95). Bajo el reino de Crono no hay lugar para la autonomía del mundo y de los hombres.

### Mito y filosofía de la historia

La *prâxis* política se desprende de la filosofía política a la que se hallaba sometida. Por ello, el filósofo rey de la *República* se considera una propuesta antipolítica, ya que el gobierno de los que saben lo que es justo implica el predominio de la *theoría* sobre la *prâxis* política. En este sentido, contra Platón, quien los combate, Castoriadis reivindica la *dóxa* democrática y el movimiento sofista. Platón no ignora a sus adversarios, amantes de la potencia de la palabra. Y, precisamente, gracias a ser criticados y atacados por Platón, el pensamiento de los sofistas se ha salvado de un naufragio total y absoluto, aunque solo conservemos de ellos un reducido número de fragmentos y de testimonios.

Platón, en sus diálogos, sitúa los acontecimientos pasados o futuros en un contexto mítico (Delcomminette, 2015, p. 48, quien replica en este punto la interpretación de Lisi, 2000, p. 23). El ámbito del mito es el de la *significación*, por lo que es posible sostener, en cierto sentido (no platónico) del término, una filosofía de la historia en los diálogos de Platón, en tanto que su objetivo no consiste tanto en establecer los hechos históricos como en extraer su significación desde un enfoque más general (Delcomminette, 2000, pp. 161-168).

Platón (1995b, 268d-274d) expone en el mito del *Político* la causa principal de los giros que afecta al universo en su totalidad: así, una veces, el universo es gobernado por la divinidad, y, otras, lo deja librado a sí mismo. Bajo el reino de la divinidad, que corresponde a la inteligencia, todo él está organizado de la mejor manera posible y de acuerdo con la inteligencia, mientras que cuando esta se retira, el mundo olvida progresivamente las enseñanzas de su padre y artífice (1995b, 273b) y, azotado por la tempestad y el desorden, se dirige hacia su hundimiento “en la región infinita de la semejanza” (1995b, 273d), hasta que el demiurgo, al ver que se halla en dificultades, vuelve a tomar el timón y endereza su marcha (1995b, 273d-e). Nosotros, los hombres, no hacemos más que imitar el mundo en su conjunto, alternando, durante la eternidad del tiempo, entre dos formas de vivir y de nacer (1995b, 274d).

Durante la edad de Crono, todo crece de manera espontánea en provecho de los hombres, no hay propiedad privada ni constitución, sino comunidad de varones, mujeres y niños, y unos *pastores divinos* gobiernan a todos los animales distribuidos por géneros y rebaños (Platón, 1995b, 271c-272b). Durante la edad de Zeus, al contrario, que corresponde al ciclo en el que vivimos ahora, los hombres, abandonados a sí mismos, logran de una manera progresiva salir de su estado de indigencia gracias al desarrollo de múltiples artes proporcionadas por diversas divinidades (Platón, 1995b, 274b-d).<sup>7</sup>

En un pasaje del libro VIII de la *República* (VIII, 545d-e), Platón expone, siguiendo un orden jerárquico, la sucesión de los diferentes regímenes políticos, que se van alejando del régimen perfecto hasta llegar al más abominable de todos, la tiranía. Para Müller (1997, pp. 258-273) el orden de sucesión de las constituciones de la mejor a la peor no es cronológico, sino lógico. Platón trata de examinar todas las formas de injusticias para detectar la forma más extrema y *pura* de todas ellas, la tiranía, con el fin de compararla con la forma pura

---

7 Proclo propone una lectura no literal del mito del *Político*, estableciendo una comparación entre la demiurgia del *Timeo* y la edad de Crono. Zamora Calvo, 2017, especialmente pp. 101-112.



de la justicia expuesta en los libros precedentes. Por ello, este pasaje no puede interpretarse literalmente, pues las Musas dicen que han venido para “jugar y divertirse” con los interlocutores del diálogo “como con niños,” y hablan “con el tono sublime de la tragedia, como si estuvieran hablando seriamente [*hós dè spoudèi legoúsas*]” (545e1-3). No obstante, al comienzo de su discurso aplican el principio platónico fundamental: “pero dado que todo lo generado es corruptible [*all’ epei genoménōi pantì phthorá estin*], esta constitución no durará la totalidad del tiempo, sino que se disolverá [*lythésetai*]” (546a2-3). Si el punto de partida de este pasaje del libro VIII es un estado de perfección —la constitución perfecta— que no puede en modo alguno mejorar, el sentido de la historia correspondería inevitablemente a la decadencia y degeneración. Pero en el libro VI plantea que no es imposible que una ciudad regida por una constitución perfecta haya existido en el pasado, exista en el presente en una región remota o pueda construirse en el futuro (VI, 499c-d). Según este pasaje, pasado, presente y futuro son considerados en el mismo plano de igualdad. Para todo proyecto político, la sociedad puede hacerse mejor en el futuro.

### Paideía y ontología política

53  
 “*La paideía, l’éducation —qui va de la naissance à la mort— es une dimension centrale de toute politique de l’autonomie* [La paideía, la educación —que va del nacimiento a la muerte— es una dimensión central de toda política de la autonomía]” (Castoriadis, 1990, p. 138). La cultura griega se separa de las sociedades heterónomas, caracterizadas por lo que Castoriadis denomina la *clausura del sentido*, donde la tradición —antepasados, héroes, dioses, etc.— dictan unilateralmente las reglas de conducta: “*Cette situation n’est rompue, que l’on sache, que deux fois dans l’histoire: en Grèce ancienne et en Europe occidentale, et de cette rupture nous sommes hérités, c’est ce qui nous permet de parler comme nous parlons* [Esta situación, que se sepa, solo se rompe dos veces en la historia: en Grecia antigua y en Europa occidental, y de esta ruptura nosotros somos los herederos, lo que nos permite hablar como hablamos]” (Castoriadis, 1996, p. 225). Sin que se opere esta ruptura, no es posible la sociedad autónoma, ni el movimiento autoinstituyente, que caracteriza a la sociedad de tipo occidental. En las ciudades griegas, con ágoras, teatros y gimnasios, nace por primera vez la filosofía, la libertad política, la posibilidad de demostrar por medio del razonamiento y del diálogo en qué consiste la excelencia, lo bello, lo bueno.

Para garantizar la autonomía y el florecimiento del ser humano y del ciudadano, el enfoque político que predomina en la antropología filosófica de Castoriadis se cimienta en una ontología fundada en el vínculo entre Ser y

su reverso, el caos (el abismo, lo sinfondo). Precisamente, en su análisis de lo sociohistórico considera la quiebra original que subvierte constantemente el dominio de aquello que siempre determina.

Si tomamos como referencia *L'institution imaginaire de la société*, podemos descubrir que, por un lado, Castoriadis recupera los cimientos de la arquitectura henológica de los estoicos antiguos, pero readaptándolos a su propia ontología, a fin de eliminar el *lógos* providencial y el determinismo. El término *henología* lo interpretamos aquí en su sentido amplio, haciendo referencia a todo lo que concierne al Uno y a lo Múltiple, así como a las relaciones que mantienen entre ellos. En este sentido, lo mismo y lo otro, la identidad y la diferencia forman parte de la henología más que de la ontología. En el *Sofista* (1995a, 255e-256b, 258c-d) Platón trata de distinguir el ser y lo mismo, el no ser y lo otro; y en el *Filebo* (14c-17a) la dialéctica constituye una rama de la problemática del Uno y de lo Múltiple. Couloubaritsis (2014, pp. 93-94) califica esta readaptación de *estoicismo metafísico mutilado*. Este se presenta, en cierto modo, como un *estoicismo invertido*, donde el dominio del ser y de su reverso, el caos, impide toda referencia teológica y, al mismo tiempo, oculta una práctica *henológica*, que posibilita la vía de una metafísica de la complejidad.

Castoriadis introduce, por otro lado, la *categoría* de caos, central en la ontología griega, según se detecta en la poesía homérica, las tragedias o los fragmentos presocráticos (Poirier, 2011, pp. 431-457, 2016, pp. 312-317). Ahora bien, si observamos con atención, la categoría de caos, como el reverso del ser, desempeña una función análoga al *hálito* (*pneûma*) de los estoicos. De este modo, el nuevo edificio ontológico que construye Castoriadis sustituye el auto despliegue del *lógos* providencial, relacionado con el *hálito*, por la autoorganización inacabada, basada en la autonomía, en la que se suceden diversos niveles. Esta inflexión, que opera una desteologización del *lógos* estoico, recibe su influencia de Edgard Morin (2008, pp. 175-180), con quien Castoriadis colabora, gracias a quien entra en contacto con la obra de Heinz von Foerster, Ilya Prigogine y Henri Atlan, todos ellos partidarios de un proceso de autoorganización.

### Medida relativa y medida absoluta

En el seminario del 12 de marzo de 1986 aborda la que denomina quinta incidencia, concerniente a la diferencia entre la medida relativa y la medida absoluta (Castoriadis, 1999a, pp. 109-112). Medir consiste en poner en relación y comparar un objeto con un referente —lo grande en relación con

lo pequeño, cualquier objeto en relación con lo bien medido—. En este punto, Castoriadis señala una paradoja, derivada de lo que denomina la *idea de medida absoluta*: “La idea de medida absoluta es ya una paradoja. Pero comencemos por la medida relativa: hay una medida relativa en el sentido en que puedo decir que este hombre es muy grande físicamente con relación a una talla mediana” (Castoriadis, 1999a, p. 110). El descubrimiento de que lo Otro constituye la forma de la relación, lo que permite considerar dos seres poniendo en relación el uno con el otro, constituye un requisito previo necesario para edificar el arte de la medida, la *metretikè téchnē*.

La medida procede de una relación con un término de comparación, ya se trate de un contrario o de lo bien medido. Sin embargo, no es apropiado introducir la expresión *medida absoluta*, como propone Castoriadis, ya que la medida relativa a lo bien medido sigue siendo una medida *prós*. Todo medir es un medir *con relación a algo, con respecto a algo*.

Platón ya habla de la *metretikè téchnē* en el *Protágoras* (356c-357b), pero debemos esperar al *Sofista* para un desarrollo de la diferencia como género relativo. La *metretikè téchnē* consiste en un arte de la puesta en relación y en comunicación (*koinonía*) entre, por una parte, un objeto y, por otra, el término que sirve de referencia a lo que se trata de hacer comunicar. La relación de medida, por tanto, marca una distancia entre el objeto medido y su referencia; y la *metretikè téchnē* tiene como función evaluar la cantidad de la relación de alteridad. Hay, como propone Gavray (2017, p. 100), solo dos especies de *metretikè téchnē*: para la primera, todo es cuestión de cantidad, de magnitud, de longitud; para la segunda, en cambio, que no es de orden cuantitativo, el único criterio válido es el de la justa medida, lo que hace de ella la verdadera ciencia de la medida.

Por ello, la dialéctica, en tanto ciencia de los hombres libres (Platón, 1995a, 253b-254b), no consiste en la aplicación de un conjunto de técnicas o de automatismos. Frente al *lógos* técnico de los sofistas, para el dialéctico el criterio de la justa medida no radica ni en el *lógos* mismo ni en su interlocutor, sino en la conjunción entre el objeto y su destinatario, es decir, en la facultad de hacer mejor a este tanto por el conocimiento del objeto como por el método que emplea. La justa medida, desde la perspectiva del dialéctico, es el medio de verificar la validez de las divisiones, para impedir que se recurra a una división inadecuada, estableciendo la necesidad para llegar a la definición de detectar correctamente las uniones y las distinciones.

En el transcurso del diálogo el criterio de la división puede cambiar su aplicación. Así, en un pasaje del *Político* (1995b, 263e-264a) Platón no alude a dividir las ciencias, sino los animales. Si hasta este momento la división

concernía a las ciencias en cuanto a su forma (determinación intrínseca), a partir de ahora se trata de diferenciarlas en cuanto a su objeto (determinación extrínseca). Para Castoriadis (1999a, p. 142) este cambio de criterio en las divisiones representa un ejemplo de la *malhonnêteté* [deshonestidad] retórica de Platón, ya que un desplazamiento semántico de este tipo no está permitido en lógica. Sin embargo, la dialéctica no se identifica con la lógica formal y, dado que otorga preeminencia al objeto respecto a las relaciones, puede llevar a cabo ese tipo de transición sin cometer ningún defecto procedimental. Precisamente, como señala Sócrates en el *Filebo* (16c), la dialéctica es “fácil de mostrar, pero difícil de practicar.” Poniéndola en práctica, el alma modela de acuerdo con las exigencias de los inteligibles y se prepara para recibir la luz del Bien. De este modo, por la mediación de la dialéctica el filósofo puede *superar* la oposición nomadismo/inmovilismo y alcanzar así un discurso verdaderamente autóctono, ni nómada (propio del arte retórica) ni inmóvil (del orden inteligible), sino *focalizado y fluido* (Rodrigo, 1992, p. 270; y Delcomminette, 2000, pp. 90-92).

### Habitar el caos para instituir un mundo común

Al comienzo de su curso sobre el *Político*, Castoriadis (1999a, p. 21) sostiene que “*Platon a joué un rôle tout à fait considérable dans ce qu'on peut appeler la destruction du monde grec* [Platón ha desempeñado un papel del todo considerable en lo que puede denominarse la destrucción del mundo griego].” Según la lectura que propone, para el fundador de la Academia la democracia es un régimen viciado en su base, porque reposa en la ignorancia y la pasión, contraponiendo a ella la idea de una ciencia política.

Castoriadis reivindica una ontología política, al mismo tiempo que critica a los historiadores de la filosofía, poniendo en marcha una forma de leer que advierte de “*la double extériorité, temporelle et fonctionnelle, qui nous sépare du texte de Platon* [la doble exterioridad, temporal y funcional, que nos separa de Platón]” (Castel-Bouchouchi, 2000, pp. 106-107, n. 4). Por ello, su lectura del *Político*, tanto para lo bueno como para lo malo, no se presenta como un texto de historia de la filosofía, sino como un texto entre *filosófico y sofisticado*, que, a nuestro juicio, hace retornar al ágora las discusiones políticas.

El autor de *Ce qui fait la Grèce: Volume 1: D'Homère à Héraclite* propone una exégesis de los mitos griegos situándose desde un doble enfoque: en primer lugar, desde un intento de revisar el sentido de la historicidad a partir de la *categoría* de caos; y, en segundo lugar, desde un planteamiento rupturista respecto a la consideración tradicional de la *pólis* como una totalidad en la que

sus miembros están unidos por vínculos orgánicos. Según su hermenéutica política, basada en la ontología del caos, la filosofía de Platón obstaculiza la comprensión profunda del universo del pensamiento griego, aunque se acuda al fundador de la Academia para tratar de extraer la representación griega del mundo. Para descubrir aquello que es propiamente el pensamiento griego, en lugar de dirigirse a los diálogos de Platón, sostiene que es preciso acudir al análisis de las instituciones políticas griegas o a los propios textos, tanto a los poetas, es decir, a los productores de mitos, como a los testigos de su época, es decir, a los historiadores (Castoriadis, 2004, p. 39).

Para tratar de esclarecer el sentido de la crítica de Castoriadis a la filosofía política de Platón, Poirier acude a la oposición entre *lo político* y *la política*. Según su propuesta interpretativa, Platón no se identificaría en modo alguno con un “pensador de *la* política,” sino con un “un pensador *de* lo político” y, más concretamente, con un filósofo político (Poirier, 2016, pp. 319-320). La política, que constituye una actividad explícita y deliberada, no toma una decisión de una vez por todas sobre lo que es absolutamente justo, sino que su objetivo principal se centra en cuestionar todas las formas de poder que pretenden extraer su legitimidad de unos principios fundamentales. La filosofía política, en cambio, procura descubrir los principios fundadores desde los que deducir la fenomenalidad política.

Desde esta perspectiva, el proyecto de Castoriadis radica en *descepar* la política del terreno de la filosofía política, ya que su pensamiento consiste en una actividad poiético-creativa, que no extrae sus leyes de una autoridad externa, sino que se autoinstituye a sí misma, es decir, se promulga a sí misma sus propias normas, posibilitando que germine “una nueva forma, otro *eídos*” (Poirier, 2016, pp. 319-320).

La *torsión platónica* imposibilita toda comprensión del ser como fuente de creación e impide el surgimiento de nuevas formas. No hay modo, según Castoriadis, de que se ponga en marcha la creación de estructuras históricas. Castoriadis (2002, pp. 322-328, pp. 336-354) opone la *torsión platónica* al movimiento desarrollado tres siglos antes mediante una invención política y filosófica de gran alcance y originalidad. En el período de autocreación, que se extiende entre los siglos VIII a V a.C., se autoinstituye la democracia ateniense. Se trata primero de la Grecia homérica, luego de la ateniense —que ha inventado la democracia y la tragedia— y, por último, la de los preplatónicos. Pero este momento no es percibido con nostalgia, como un hecho excepcional que pueda servir de *modelo*, sino como un *germen* que se proyecta hacia el momento presente (Caumières, 2010, pp. 89-94).

En cambio, la ontología identitaria de Platón trata de buscar el fundamento unitario dentro del cual quedaría incluida la multiplicidad constitutiva de lo real. Por ello, la metafísica que inaugura Platón cercena, según los análisis de Castoriadis, la vía de la innovación y de la creación, debido a su imposibilidad de pensar verdaderamente el tiempo. En el ámbito sociohistórico el tiempo no es concebido como imagen móvil de la eternidad (*Timeo*, 37c-38d), sino como génesis ontológica, creación absoluta, que corresponde al surgimiento de la alteridad (Castoriadis, 1986, pp. 219-220). Según la lectura que propone Castoriadis (1986, p. 286) del *Timeo*, Platón considera la temporalidad desde la repetición (producción de la alteridad a partir de la identidad) y no como creación (surgimiento de la alteridad como *eídos* absolutamente nuevo, de lo que es en tanto que es otro).

En sus seminarios, Castoriadis trata de demostrar la imposibilidad platónica de pensar una creación verdadera. El demiurgo modela el mundo a imagen de la perfección del viviente, que preexiste a la acción el artesano-divino. Por ello, en sentido estricto, no es apropiado denominar *creación* a la acción productora del artesano-magistrado, ya que no genera el ser del no ser, sino que imita las formas inteligibles y, en la medida de lo posible, modela un material preexistente sobre la base de un *eídos* determinado (Castoriadis, 1986, pp. 294-295). Para hablar de creación propiamente, en su sentido ontológico, es preciso postular un *eídos* que no se pueda extraer de un modelo preexistente, ni tampoco de un material, substrato indeterminado, en el que imprima nuevas determinaciones.

Para Castoriadis, este nuevo *eídos* no surge del paradigma de lo que siempre es y nunca se genera, sino de una indeterminación primera, pues la *génesis* carece totalmente de contenido sustancial, ya que corresponde a lo que no es nunca según las mismas determinaciones. En última instancia, “lo que siempre se genera” significa “lo que es totalmente indeterminado.” El tiempo, por tanto, lo piensa como surgimiento de la originalidad, pues corresponde a la *autoalteración de lo que es*. La historia de la humanidad constituye un proceso indeterminado causalmente, absolutamente creador. En su reflexión sobre la verdadera historia, proyectada sobre el fondo socialhistórico, Castoriadis (1975/2006, p. 276) hace confluir la creación con la alteración: la alteridad se despliega en el campo de lo sociohistórico haciéndose potencia de determinación. Tal como leemos a partir del final de *L’Institution imaginaire de la société*, la creación sociohistórica consiste en *actuar (prâxis)* y *producir/crear (poïésis)* inseparablemente lo social, y en esta articulación recíproca radica la autotransformación de la sociedad y la del individuo (Castoriadis, 1975/2006, p. 498).

## Conclusiones

En la antigua Grecia la actividad mitológica aparece indisolublemente vinculada con la práctica poética, es decir, con la práctica del *hacer* o *producir* (*poieîn*) con palabras; pues se trata de un tipo de actividad productiva que puede calificarse de fabricación literaria artesanal. En efecto, *producir* (*poieîn*) y *producción* (*poïesis*) permiten comprender el primer sentido asignado a la *poesía*, como *creación poética*.<sup>8</sup> En estos relatos, como observa Calame (2000, p. 46), cualquier intento de establecer una distinción entre “discurso mítico” sobre los dioses y poesía o literatura “está condenado al fracaso.”

Aquí radica precisamente una de las diferencias fundamentales con respecto a casi todas las culturas históricas conocidas: “[...] *le texte sacré de la Grèce n'est pas un texte* [el texto sagrado de Grecia no es un texto sagrado]” (Castoriadis, 2004, p. 95). Este texto *sagrado* no es sagrado porque no es religioso, ni profético, sino poético. En efecto, Homero es el *poeta*,<sup>9</sup> pero no en el sentido de que prohíba, ordene, prometa o profetice, sino en el de que solo dice y, diciendo, no revela nada, sino que hace. “*Il rappelle ce qui a été et ce qui est en même temps le linéament de ce qui est, de ce qui peut être* [Hace recordar lo que ha sido y lo que es al mismo tiempo el lineamento de lo que es, de lo que puede ser]” (Castoriadis, 2004, p. 95). No hay, por tanto, ningún texto sagrado, ni siquiera los poemas homéricos, que pueda ser considerado como una *versión canónica* de lo divino (Narbonne, 2016, pp. 220-223).

Pero la posibilidad de plantear la cuestión de la autonomía supone que no se está totalmente inmerso en la heteronomía. Tanto Jenófanes de Colofón como Sócrates manifiestan una libertad efectiva, al criticar el primero la dimensión antropológica de la religión griega o al poner entre paréntesis el segundo a los atenienses los valores de la *pólis*. La historia muestra más ejemplos de una refutación de la idea de una heteronomía esencial o estructural (Castoriadis, 1986, p. 382), ya que es un hecho que ciertas sociedades han construido instituciones verdaderamente democráticas, como en la antigua Grecia o

8 Castoriadis (1999b, pp. 17-152) aborda esta cuestión en *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*. Sobre la relevancia de este tema en la configuración general del pensamiento de Castoriadis, véase Klimis, 2010, especialmente pp. 173-177, pp. 179-189, pp. 192-203.

9 “*L'auteur des poèmes homériques vit dans un monde où la polis existe déjà, sinon comme polis démocratique, du moins comme lieu nettement délimité où vivent des êtres humains libres ..., qui se considèrent comme une communauté, indépendamment de leurs divisions internes, conflits sociaux, politiques, etc (dans la mesure où ceux-ci se présentent déjà de façon articulée)* [El autor de los poemas homéricos vive en un mundo en que la *pólis* existe ya, sino como *pólis* democrática, al menos como lugar claramente delimitado en el que viven seres humanos libres ..., que se consideran como una comunidad, independientemente de sus divisiones internas, conflictos sociales, políticos, etc.]” (Castoriadis, 2004, p. 71).

en la Revolución francesa, “la première révolution qui pose clairement l’idée d’une auto-insitution explicite de la société [la primera revolución que plantea claramente la idea de una autoinstitución explícita de la sociedad]” (Castoriadis, 1990, p. 155). La audacia de Castoriadis, al reivindicar el *germen griego*, radica en intentar una “*deplatonization de l’histoire de la pensée* [desplatonización de la historia del pensamiento]” (Dosse, 2014, p. 375).

Castoriadis acuña la expresión *germen griego* para tratar de responder a la cuestión sobre si la democracia griega antigua presenta algún interés político para nosotros (Castoriadis, 1986, pp. 261-262). Con ella quiere evitar lo que considera dos erróneas “*pré-conceptions opposées et symétriques* [preconcepciones opuestas y simétricas]”: por una parte, proponer a Grecia como “*un modèle, un prototype ou un paradigme éternels* [un modelo, un prototipo o un paradigma eternos]”; y, por otra, su “*sociologisation* [sociologización]” (o “*ethnologisation* [etnologización]”). Grecia fue, en efecto, el lugar social e histórico del nacimiento de “*l’interrogation raisonnée des autres cultures* [la interrogación razonada de las otras culturas],” donde se crearon la democracia y la filosofía. A pesar de eso, Grecia no es para nosotros “*ni un ‘modèle’ ni un spécimen parmi d’autres, mais un germe* [ni un ‘modelo’ ni un espécimen entre otros, sino un germen]” (Castoriadis, 1986, p. 264).<sup>10</sup>

60  
Mais l’essence de ce qui importe dans la vie politique de la Grèce antique —le germe— est, bien sûr, le processus historique instituant: l’activité et la lutte qui se développent autour du changement des institutions, l’auto-institution explicite (même si elle reste partielle) de la polis en tant que processus permanent [Pero la esencia de lo que importa en la vida política de la Grecia antigua —el germen— es, por supuesto, el proceso histórico instituyente: la actividad y la lucha que se desarrollan en torno al cambio de las instituciones, la autoinstitución explícita (aunque siga siendo parcial) de la polis en tanto que proceso permanente]. (Castoriadis, 1986, p. 286).

Grecia no es para Castoriadis ni un modelo ni un objeto de nostalgia, sino un germen; pero, para afirmar esto, se aparta de Platón, nadando a contracorriente de los diálogos. En su ontología política, Grecia no se identifica con la actividad filosófica de la Academia.

---

10 Sobre el “germen griego” y el nacimiento de la democracia, además del citado estudio de Gregoio (2006), véase también Vibert, 2010, pp. 31-37; y Caumières, 2010, pp. 103-107.



## Referencias bibliográficas

- Bossi, Beatriz (2019). Sobre el carácter no práctico y práctico de la política en el *Político* de Platón. En C. Mársico (Ed.), *Subjetividad y Politicidad* (en prensa). Buenos Aires, Argentina: Teseo.
- Calame, Claude (2000). *Poétique des mythes dans la Grèce antique* [Poética de los mitos en Grecia antigua]. París, Francia: Hachette.
- Castel-Bouchouchi, Anissa (2000). Castoriadis, lecture du *Politique* de Platon [Castoriadis, lectura del *Político* de Platón]. *Droits. Revue Française de Théorie, de Philosophie et de Culture Juridiques*, 31, 105-117.
- Castoriadis, Cornelius (2006). *L'Institution imaginaire de la société* [La institución imaginaria de la sociedad]. París, Francia: Seuil. (Trabajo original publicado en 1975).
- Castoriadis, Cornelius (1986). *Domaines de l'homme: Les carrefours du labyrinthe 2* [Dominios del hombre: Encrucijadas del laberinto 2]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1990). *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3* [El mundo fragmentado. Encrucijadas del laberinto 3]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1996). *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4* [El ascenso de la insignificancia. Encrucijadas del laberinto 4]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1999a). *Sur Le Politique de Platon* [Sobre El Político de Platón]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1999b). *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe 6* [Figuras de lo pensable. Encrucijadas del laberinto 6]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (2002). *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987. La Création humaine, 1* [Sujeto y verdad en el mundo histórico-social, Seminarios 1986-1987. La creación humana, 1]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (2004). *Ce qui fait la Grèce: Volume 1: D'Homère à Héraclite* [Lo que hace a Grecia: Volumen 1: De Homero a Heráclito]. París, Francia: Seuil.

- Castoriadis, Cornelius (2008). *Ce qui fait la Grèce. Volume 2: La cité et les lois* [Lo que hace a Grecia: Volumen 2: La ciudad y la leyes]. París, Francia: Seuil.
- Caumières, Philippe (2010). La Grèce ancienne ou l'émergence du projet d'autonomie [La antigua Grecia o el surgimiento del proyecto de autonomía]. En S. Klimis, P. Caumières y L. Van Eynde (Eds.), *Castoriadis et les Grecs* (pp. 73-110). Bruselas, Bélgica: Facultés Universitaires Saint Louis.
- Caumières, Philippe y Tomès, Arnaud (2017). *Pour l'autonomie, la pensée politique de Castoriadis* [Por la autonomía, el pensamiento político de Castoriadis]. París. Francia: L'Échappée.
- Collobert, Catherine (2006). Homère et les Grecs: la lecture de Castoriadis [Homero y los griegos: la lectura de Castoriadis]. En P. Caumières, S. Klimis y L. Van Eynde (Eds.), *Imaginaire et création historique* (pp. 9-30). Bruselas, Bélgica: Facultés Universitaires Saint-Louis.
- Couloubaritsis, Lambros (2014). Les fondements métaphysiques de la pensée de Castoriadis [Los fundamentos metafísicos del pensamiento de Castoriadis]. En A. Mouchtouris y P. Christias (eds.), *Actualité de la pensée grecque. Les apports des intellectuels grecs en Europe* (pp. 89-113). París, Francia: Le Manuscrit.
- Delcomminette, Sylvain (2000). *L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon* [La inventiva dialéctica en el *Político* de Platón]. Bruselas, Bélgica: Ousia.
- Delcomminette, Sylvain (2010). Liberté et autonomie: Castoriadis critique de Platon [Libertad y autonomía: Castoriadis crítico de Platón]. En S. Klimis, P. Caumières y L. Van Eynde (eds.) *Castoriadis et les Grecs* (pp. 151-172). Bruselas, Bélgica: Facultés Universitaires Saint Louis.
- Delcomminette, Sylvain (2015). Présence et absence d'une philosophie de l'histoire chez Platon et Aristote: Cycles, dégénérescence et progrès [Presencia y ausencia de una filosofía de la historia en Platón y Aristóteles: Ciclos, degeneración y progreso]. En D. Engels (Ed.), *Von Platon bis Fukuyama, Biologistische und zyklische Konzepte in der Geschichtsphilosophie der Antike und des Abendlandes* (pp. 47-63). Bruselas, Bélgica: Latomus.
- Dosse, François (2014). *Castoriadis, une vie* [Castoriadis, una vida]. París, Francia: La Découverte.

- El Murr, Dimitri (2014). *Savoir et gouverner: Essai sur la science politique platonicienne* [Saber y gobernar: Ensayo sobre la ciencia política platónica]. París, Francia: Vrin.
- Gavray, Marc-Antoine (2017). *Platon, héritier de Protagoras. Un dialogue sur les fondements de la démocratie* [Platón, heredero de Protágoras. Un diálogo sobre los fundamentos de la democracia]. París. Francia: Vrin.
- Gregorio, Francesco (2006). Le germe grec dans la philosophie de Castoriadis [El germen griego en la filosofía de Castoriadis]. En S. Klimis y L. Van Eynde (Eds.), *L'imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux* (pp. 45-61). Bruselas, Bélgica: Facultés Universitaires Saint-Louis.
- Klimis, Sophie (2008). La pensée au travail. Réinventer l'autonomie à partir de Platon [El pensamiento en el trabajo. Reinventar la autonomía a partir de Platón]. En B. Bachofen, S. Elbaz y N. Poirier (Eds.) *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie* (pp. 235-253). París, Francia: Du Sandre.
- Klimis, Sophie (2010). La musicalité sémantique du penser-poème grec. Pour une eidétique du *prattein-poiein* dans le langage [La musicalidad semántica del pensar-poema griego. Para una eidética del *prattein-poiein* en el lenguaje]. En S. Klimis, P. Caumières y L. Van Eynde (Eds.) *Castoriadis et les Grecs* (pp. 173-243). Bruselas, Bélgica: Facultés Universitaires Saint Louis.
- Lisi, Francisco Leonardo (2000). La pensée historique de Platon dans *Les Lois* [El pensamiento histórico de Platón en las *Leyes*]. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 11, 9-23. doi: <https://doi.org/10.3406/ccgg.2000.1515>
- Morin, Edgar (2008). Les bases bio-physiques de l'autonomie [Las bases bio-físicas de la autonomía]. En B. Bachofen, S. Elbaz y N. Poirier (Eds.) *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie* (pp. 175-180). París, Francia: Du Sandre.
- Müller, Robert (1997). *La doctrine platonicienne de la liberté* [La doctrina platónica de la libertad]. París, Francia: Vrin.
- Narbonne, Jean-Marc (2016). *Antiquité critique et modernité: essai sur le rôle de la pensée critique en Occident* [Antigüedad crítica y modernidad: ensayo sobre la función del pensamiento crítico en Occidente]. París, Francia: Les Belles Lettres.
- Pappas, Nickolas (2017). A little move toward Greek philosophy: Reassessing the *Statesman* myth [Un pequeño paso hacia la Filosofía

- Griega: Reexaminar el mito del *Político*]. En J. Sallis (Ed.) *Plato's Statesman: Dialectic, myth, and politics* (pp. 85-106). Albany, Estados Unidos de América: State University of New York.
- Platón (1995a). *Shopista* [Sofista]. En E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson y J. C. G. Strachan (Eds.), *Platonis opera. Tomus I, Tetralogias I-II continens* (pp. 383-471). Oxford, Reino Unido: Clarendon.
- Platón (1995b). *Politicus* [Político]. En E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson y J. C. G. Strachan (Eds.), *Platonis opera. Tomus I, Tetralogias I-II continens* (pp. 475-559). Oxford, Reino Unido: Clarendon.
- Poirier, Nicolas (2011). *L'ontologie politique de Castoriadis: création et institution* [La ontología política de Castoriadis: creación e institución]. París, Francia: Payot.
- Poirier, Nicolas (2016). Castoriadis et la critique de l'ontologie platonicienne [Castoriadis y la crítica de la ontología platónica]. En R. Calin, J.-L. Périllie y O. Tinland (Eds.), *Platon et la philosophie française contemporaine. Enjeux philologiques, historiques et philosophiques* (pp. 311-327). Bruselas, Bélgica: Ousia.
- Renaud, François (1999). *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers* [La resocratización de Platón. La hermenéutica platónica de Hans-Georg Gadamer]. Sankt Augustin, Alemania: Academia.
- Rodrigo, Pierre (1992). Dialectique autochtone et rhétorique nomade dans le *Phèdre* de Platon [Dialéctica autóctona y retórica en el *Fedro* de Platón]. En L. Rossetti (Ed.), *Proceedings of the II Symposium Platonicum* (pp. 253-256). Sankt Augustin, Alemania: Academia.
- Vibert, Stéphane (2010). Le *nomos* comme auto-institution collective. Le 'germe grec' de l'autonomie démocratique chez Castoriadis [El *nómos* como auto-institución colectiva. El 'germen griego' de la autonomía democrática en Castoriadis]. En S. Klimis, P. Caumières y L. Van Eynde (Eds.) *Castoriadis et les Grecs* (pp. 27-71). Bruselas, Bélgica: Facultés Universitaires Saint Louis.
- Zamora Calvo, José María (2017). Proclo y el mito del *Político*. *Revista de Humanidades*, 36, 97-125.