



Revista de Humanidades
ISSN: 0717-0491
revistahumanidades@unab.cl
Universidad Nacional Andrés Bello
Chile

de los Ríos, Iván
“...Pero nada más terrible que el hombre”: democracia, filosofía y tragedia en la Grecia de Castoriadis
Revista de Humanidades, núm. 38, 2018, Julio-, pp. 105-132
Universidad Nacional Andrés Bello
Chile

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321260113005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

“...PERO NADA MÁS TERRIBLE QUE EL HOMBRE”: DEMOCRACIA, FILOSOFÍA Y TRAGEDIA EN LA GRECIA DE CASTORIADIS

**“...BUT NOTHING MORE TERRIBLE THAN MAN”:
DEMOCRACY, PHILOSOPHY AND TRAGEDY IN
CASTORIADIS’S GREECE**

IVÁN DE LOS RÍOS

Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco, Calle Francisco Tomás y Valiente, 1,
28049
Madrid
España
ivan.delosrios@uam.es

RESUMEN

La figura de Cornelius Castoriadis y su propuesta de interpretación de la Grecia antigua se enmarcan de manera singular en la historia de una recepción cultural polivalente: la del modelo helénico diseñado en la Alemania del siglo XVIII y su rendimiento sociocultural en la Europa de los siglos XIX y XX. En esta línea, Castoriadis protagoniza una de las tentativas de apropiación crítica del pasado más penetrantes y originales de los últimos tiempos. El presente artículo se propone analizar las posiciones

fundamentales de dicha propuesta desde su contextualización en el marco de la recepción crítica del modelo helénico en el pensamiento contemporáneo.

Palabras claves: Castoriadis, antigua Grecia, polis, autonomía, tragedia, autolimitación.

ABSTRACT

Cornelius Castoriadis and his interpretation of ancient Greece belong to the history of a polyvalent cultural reception: the one of the Hellenic paradigm constructed in Germany's XVIIIth century and its socio-cultural efficiency in Europe during XIXth and XXth centuries. Within these limits, Castoriadis designs one of the most sharp and original attempts of critical appropriation of the past in the last century. This paper aims to analyze the theoretical foundations of this proposal from the perspective of its contextualization within the limits of the critical reception of Ancient Greece in contemporary philosophy.

Keywords: Castoriadis, ancient Greece, Polis, Autonomy, Tragedy, Self-limitation.

Recibido: 18/12/2017

Aceptado: 05/04/2018

I. NOSTALGIA DE GRECIA

La Grecia ideal fue erigida por los trabajos de Johann Joachim Winckelmann (Winckelmann, 2007) y apuntalada en sede estética, política y especulativa por los máximos representantes del romanticismo y el idealismo alemán de los siglos XVIII y XIX. El filohelenismo germano del siglo XVIII prolonga la corriente moderna de idealización del mundo antiguo que se retrotrae al menos hasta el Renacimiento italiano. Si obviamos los

escasos juicios referidos a los períodos arcaico y clásico en autores antiguos como Polibio y Agustín de Hipona, podemos afirmar que será en la Italia del siglo XV donde encontremos el germen de una creciente idealización e ideologización del modelo grecolatino, tanto desde un punto de vista estético como ético y político. Los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Maquiavelo sintetizan el primer impulso de recuperación de un modelo antiguo (romano, en este caso) que expresa una voluntad política de unificación nacional. Desde ese momento, la invocación de Roma y de Grecia se va a convertir en una constante histórica que culminará en la Revolución Francesa y en la recuperación ideológica de las ciudades de Roma, Esparta y Atenas (Loraux y Vidal-Naquet 169-222). En este sentido, se ha podido afirmar que “las constituciones antiguas actúan como una pantalla donde se proyectan las necesidades ideológicas del presente” (Castoriadis, *La ciudad* 33). Durante el siglo XVIII, la Revolución francesa y la filosofía de las luces contribuirán de manera significativa a la transformación de la Antigüedad en un modelo de configuración política y de acción individual. Sin embargo, tal y como apuntábamos al comienzo, la grecomanía moderna alcanza su punto álgido en la Alemania del siglo XVIII con el movimiento iniciado por Winckelmann en sus *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura*, la proyección estético-filosófica del *Sturm und Drang* alemán y la obra de figuras colosales como Herder, Goethe, Schiller, Schelling, Hölderlin y Hegel. Si bien los ilustrados franceses se muestran más interesados en las instituciones atenienses y sus mecanismos de democracia directa, lo cierto es que tanto en Francia como en Alemania encontramos un mismo foco de fascinación moderna: el concepto de libertad. Libertad ciudadana, independencia nacional. Alemania está dividida en pequeños estados incapaces de configurar una política nacional y este es un factor decisivo que despertará el interés por un modelo ético-político como el de la antigua Grecia, donde la libertad individual va necesariamente ligada a la conciencia de pertenecer a una comunidad política orgánica. No en balde Hegel reivindicará en sus escritos la *bella totalidad*, dando pie a la célebre expresión de Jacques Taminiaux referida a la actitud general del idealismo alemán en relación a la cultura helena: “nostalgia de Grecia” (Taminiaux;

Janicaud; Acosta 40-63). En este sentido, el horizonte genético de la recuperación alemana de la antigua Grecia, lejos representar una recepción pasiva, museística y meramente erudita del mundo heleno, se convierte en un impulso estético y político de revitalizar y reconfigurar la nación germana en un ideal antropológico y cultural. Autores como Humboldt, siguiendo la estela de Winckelmann y Lessing, llegarán a afirmar que “los griegos no se limitan a ser para nosotros un pueblo cuyo conocimiento histórico nos sea útil, sino que son un ideal” (Humboldt 65).

Encontramos una crítica definitiva de este modelo en la obra de Friedrich Nietzsche, punto de referencia indispensable en el que confluyen las dos tendencias de apropiación moderna de la antigua Grecia dominantes en la Alemania de los siglos XVIII y XIX: por una parte, la idealización nostálgica y estetizante en autores como Winckelmann, Goethe, Herder, Schiller, Hölderlin, Schelling o Hegel, que convierten a Grecia en la *Sehnsuchtsland* de una Germania deseosa de identidad nacional y unificación estético-política. Y, por otra, un movimiento de reinterpretación que —frente al modelo estético— encuentra su basamento en la erudición de la filología decimonónica o *Altertumswissenschaft*, y que convierte a Grecia en objeto privilegiado de estudio científico y en modelo pedagógico y cultural de la nación germana, como recuerdan Ginzo (2000) y Müller (2005). Distingamos con mayor claridad estas dos fases de recepción del mundo antiguo en la Alemania del siglo XVIII:

1) *El idealismo estético*: una fase marcadamente centrada en las dimensiones estéticas, literarias, culturales y filosóficas de la Grecia antigua y que está ligada a una visión del arte clásico caracterizada por lo que Winckelmann denomina “una noble sencillez y una serena grandeza” —*eine edle Einfalt und eine stille Grösse*— (Winckelmann 92). En el marco de la estética del idealismo alemán, la nueva imagen de Grecia se articula en torno a un ideal de belleza y serenidad armónica que servirá de contraejemplo al mundo moderno, un mundo que, a juicio de Schiller, yace avergonzado bajo la grandeza espiritual del hombre griego, que se ha convertido en nuestro rival y modelo.

2) *Altertumswissenschaft*: la segunda corriente de recuperación del mundo griego en la Alemania del siglo XIX deja de lado la dimensión esteticista y puramente especulativa de la *Kunstreligion* para concentrar sus fuerzas en el estudio de las lenguas antiguas y en la conformación de una disciplina científica estricta que llegará a convertirse en la ciencia por antonomasia: la ciencia de la Antigüedad o *Altertumswissenschaft*. De la mano de Friedrich August Wolf y su legado académico, la idealización estética del XVIII dará paso en Alemania a un enfoque lingüístico, científico y positivo. Se abandona la lectura estético-filosófica del pasado en beneficio de las nuevas corrientes del historicismo alemán, las ciencias de la naturaleza y el positivismo que, a su vez, se sirven del auge de la arqueología, la epigrafía y la lingüística comparada con el fin de posibilitar la aparición de un nuevo estatuto científico para el mundo antiguo. De este modo, la Grecia añorada por los jóvenes alemanes del *Sturm und Drang* pierde su aura sagrada para convertirse en objeto privilegiado de los mecanismos de cuantificación y clasificación del cientificismo moderno aplicado, en este caso, al mundo clásico. Un nuevo modelo de aproximación a la Antigüedad que se muestra reacio a toda consideración literaria, filosófica o crítica que se vuelva al pasado con fines estetizantes, edificantes o simplemente filosóficos.

Este segundo momento constituye, precisamente, el marco específico en el que surge la problematización de la Antigüedad del filólogo y filósofo Friedrich Nietzsche¹. Como es sabido, la lectura de Grecia llevada a cabo por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* romperá con el principio armónico de interpretación del mundo helénico y develará, en las raíces mismas de la cosmovisión griega, un trasfondo vital, pulsional e irracional inseparable de la creación estética y la vida cotidiana de la cultura helena. Inspirado en la obra de Schopenhauer, Burckhardt y Wagner, Nietzsche desmiembra el positivismo filológico y la objetivación aséptica de la Antigüedad con el fin de cuestionar la imagen canónica de Grecia heredada del humanismo

¹ Para una visión general de las relaciones entre Nietzsche, la *Altertumswissenschaft* y la antigua Grecia, ver Ginzo Fernández (2000), Cancik (1995), Cancik-Lindemaier (1999) y Flashar (1995).

alemán. Ello no le impedirá posicionarse crítica e intempestivamente contra la ingenuidad del modelo helénico, por un lado, y contra la erudición estéril de la filología alemana, por el otro en el marco de una crítica despiadada a la cultura moderna: “Mi meta es: generar una enemistad plena entre nuestra ‘cultura’ actual y la Antigüedad. El que quiera servir a la primera deberá odiar a la última” (VIII 33)². El interés de Nietzsche por el mundo griego no procede únicamente de su formación filológica, sino de su deseo de emplear la filología *al servicio de la vida y de la crítica del presente* “pues yo no sabría qué sentido pudiera tener en nuestra época la filología clásica a no ser el de incidir en ella intempestivamente, es decir, contra el presente y, de ese modo, para el presente y así, cabe esperar, en favor del futuro” (I 247). La confrontación con el modelo cultural alemán solo puede llevarse a cabo desde una nueva lectura de la antigua Grecia, una lectura que desmantele el arquetipo helénico forjado hasta entonces y proponga una filología del futuro que, carente de precedentes, pretenda “investigar las conexiones entre existencia y lenguaje” (Sloterdijk 44). En este sentido, y como señala Ottman, Nietzsche es “clásico anticlásico” (44). El pensador alemán insiste tempranamente en la insuficiencia de un modelo que se le antoja banal, ingenuo y trivial: “Aspecto polémico: contra el neohelenismo (del Renacimiento, de Goethe, de Hegel, etcétera)” (VII 80). Un modelo que le parece de una extrema vulgaridad en el caso de Wincklemann (VII 81) y afeminado en el de Goethe: “El helenismo de Goethe es en primer lugar históricamente falso y en segundo lugar demasiado endeble y poco viril” (VII 778). La falta de virilidad estriba, a juicio de Nietzsche, en la incapacidad del clasicismo alemán para percibir el elemento dionisiaco como la clave de interpretación fundamental de la cultura griega (VI 159). Será precisamente esa clave la que persiga Nietzsche en un gesto de crítica radical del modelo moderno de Grecia, un paradigma, a su juicio, excesivamente romanizado, cristianizado y debilitado: “La cultura griega

² A menos que se indique lo contrario, las traducciones de los pasajes de Nietzsche me pertenecen.

debilitada, romanizada, simplificada, devenida ornato, después, en cuanto cultura decorativa, aceptada como aliada de un cristianismo debilitado, extendida por la fuerza entre pueblos incivilizados, he aquí la historia de la cultura occidental. El artificio se ha logrado y se ha unificado lo griego y lo clerical" (VIII 103). De la mano de Schopenhauer, Wagner y Burckhardt, Nietzsche diseña un nuevo canal de acceso al mundo griego cuyo objetivo será la captación del instinto helénico y el elemento dionisiaco en los siglos anteriores a la ilustración ateniense. Tal y como apunta Cancik, "la Antigüedad de Nietzsche es una Antigüedad arcaica (antimoderna), aristocrática (antidemocrática), una contrautopía antisocialista. La cultura griega es utilizada como instrumento de la crítica cultural" (Cancik 101; cfr. Sloterdijk 34; Müller). La relevancia de la propuesta nietzscheana estriba en su concepción trágica de la existencia y en la interpretación de lo dionisiaco desde el desenmascaramiento de la superficie aparentemente armónica de la cultura helena, pues, "no hay ninguna superficie bella sin una profundidad terrible" (VII 159).

A pesar del residuo clásico que puede advertirse en su obra, Nietzsche constituye un momento clave para comprender el devenir del modelo helénico en los siglos XVIII y XIX, sobre todo, para comprender su rendimiento explícito en el siglo XX. En efecto, la pregunta por el sentido de lo dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia*—"uno de los textos decisivos de la modernidad" (Sloterdijk 21)—y su evolución en la obra del filósofo inauguran un cauce hermenéutico que se aleja del esteticismo romántico, abriendo, por fin, nuevas posibilidades de aproximación al mundo griego desde el horizonte anticristiano de la concepción trágica de la existencia. Un horizonte que se adapta con enorme rendimiento a las problemáticas ontológicas, estéticas y socio-políticas del mundo actual en general y al pensamiento de Cornelius Castoriadis en particular.

2. GRECIA TRÁGICA: DE NIETZSCHE A CASTORIADIS

Las menciones a Nietzsche en los textos de Castoriadis develan un notable desprecio del pensador greco-francés hacia algunos de los conceptos principales del filósofo alemán y a la deriva posmoderna de los mismos (*El mundo* 82). No obstante, la propuesta de Nietzsche es relevante en conexión con Castoriadis en la medida en que es precisamente el primero quien, a partir de 1871, y desde el marco de una crítica radical a la cultura alemana, marca la pauta de una penetración crítica y filosófica del mundo antiguo en la que los ámbitos de la metafísica, la mitología, la religión y el arte quedan alineados en una misma plataforma hermenéutica –una plataforma en la que, a juicio de Castoriadis, se echa en falta de manera escandalosa la política, la dimensión pública y cívica, por ejemplo, de la tragedia ática–. Esta visión de conjunto del mundo griego como captación de sentido y experiencia global de significación teórica y configuración socio-política aparece con una fuerza inusitada en la obra de Castoriadis, quien comienza así el curso de 1982 dedicado a Grecia en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales):

Este año voy a abordar la cuestión de la importancia, del interés que tiene para nosotros el mundo griego y la tradición que podemos llamar greco-occidental [...] Trataremos entonces de ir a las raíces del mundo griego, a aquello que puede llamarse la captación primera por parte de los griegos –antes de toda tematización filosófica y política– del ser del mundo y de la existencia humana en el mundo. (*Lo que hace* 43)

Estas palabras confirman la hipótesis de Philippe Raynaud: “la Grecia de Castoriadis no es tanto la de la filosofía griega como la de lo que llamaré, a falta de algo mejor, experiencia griega, cuya figura solo puede comprenderse sobre la base de una crítica de la filosofía griega, o de la autocrítica filosófica del legado griego” (17).

En este sentido, y con ciertas cautelas³, parece posible situar a Castoriadis en la vía abierta por los trabajos de Nietzsche y de Jacob Burckhardt en relación con la captación de la experiencia griega del mundo y del hombre⁴. Ciertamente, la distancia entre Nietzsche y Castoriadis es abismal y, en muchos sentidos, infranqueable, por cuanto Nietzsche recupera el vitalismo griego para proponer un modelo cultural anticristiano, antimoderno y antidemocrático, basado en el aristocratismo heroico. Castoriadis aspira a todo lo contrario cuando recurre a Grecia para rescatar el germen del proyecto de autonomía y emancipación que nace con la democracia y la filosofía y que, en buena medida, ha caracterizado a la cultura greco-occidental de la que somos herederos. Aquello que Castoriadis recupera es, por tanto, una cosmovisión en la que la democracia y la filosofía se vinculan de manera indeleble al seno de una sociedad autónoma que se sabe contingente, se da a sí misma los principios de su propia dinámica y elabora de manera autónoma mecanismos de autolimitación al servicio de la corrección

³ Una de las hipótesis centrales de nuestro trabajo es que la interpretación castoridiana de la Grecia antigua se enmarca de modo singular en la recepción europea del modelo helénico. Esa singularidad nos impide identificar sin más el trabajo de Castoriadis con las obras de Nietzsche o Burckhardt. En efecto, en un artículo dedicado a Safo y en relación a las Pléyades, Castoriadis escribe que “para un francés —o para un europeo— poco culto la palabra no significa nada; para el francés medianamente culto hace referencia a un célebre grupo de poetas franceses del siglo XVI, y a una colección de libros de la editorial Gallimard. Pero para el campesino, el artesano y el marino de la Antigüedad griega (e incluso de la época reciente) esta palabra hace referencia a una nube de estrellas” (*Figuras* 37). Existiría, entonces, una clara distancia entre las significaciones imaginarias de las restantes sociedades europeas y las creaciones del imaginario de la Grecia antigua que, sin embargo, se ve atenuada en el caso de un griego actual (como el propio Castoriadis). Si esto es así, no se concibiría a sí mismo como un continuador de Nietzsche o Burckhardt, sino, más bien, como miembro de esa comunidad imaginaria compuesta por el marino y el campesino griego, lo cual le permite una relación más directa con las significaciones griegas de la Antigüedad. Para estas cuestiones puede consultarse Adams (2005) y D’Odorico (2014). Agradezco profundamente al evaluador/a de este artículo haberme llamado la atención sobre este aspecto.

⁴ Sobre las convergencias entre Nietzsche y Castoriadis en relación con la tragedia, el propio Raynaud afirma que “sería sin duda interesante hacer una comparación entre la obra de Castoriadis y otras grandes interpretaciones de la tragedia, como las de Burckhardt y Nietzsche” (20). Para una exploración de otras similitudes relevantes entre Nietzsche y Castoriadis, ver Arribas (107-135).

y mejora del aparato democrático. No obstante, y pese a sus diferencias, tanto Nietzsche como Castoriadis participan de una misma voluntad crítica respecto de cierta lectura moderna de la antigua Grecia: aquella que somete la cultura helena a los imperativos de la tradición cristiana y percibe en ella un fondo de sentido a desocultar o una armonía fundamental expresada en los más diversos campos de la cultura. En este sentido, ambos autores ejecutan una repetición anticristiana de la Antigüedad en la culminación de la modernidad que si ya aparece en Nietzsche con un estilo contundente, no lo será menos en los textos de Castoriadis. En este sentido, parece imposible ignorar un vínculo explícito entre la captación trágica del mundo griego en la filosofía de Nietzsche y la “posición ontológico afectiva” que Castoriadis atribuye a la Grecia antigua:

La experiencia o posición ontológico-afectiva de los griegos es el descubrimiento, el develamiento del Abismo [...] Grecia es en primer lugar y ante todo una cultura trágica [...] Lo que hace a Grecia no es la medida y la armonía, ni una evidencia de la verdad como “develamiento”. Lo que hace a Grecia es la cuestión del sinsentido, del no ser. (*Lo que hace* 327)

¿Qué significa que la cultura griega es en primer lugar y ante todo una cultura trágica? ¿No era esta, precisamente, la enseñanza fundamental del joven Nietzsche? Castoriadis se ubica en el interior de un mapa cultural habitado por el sermón occidental atribuido a Grecia, la incompreensión heideggeriana de la cultura trágica, las “orejas mugrientas” (*Lo que hace* 327) de los modernos y los consuelos judeo-cristianos. Pero no lo hace como simple heredero de la concepción trágica de la existencia de Nietzsche, sino como defensor del proyecto emancipatorio de Occidente, un proyecto de autonomía social e individual que nace en Grecia de la mano de la filosofía, la democracia y la tragedia ática. Ello nos conduce a dos preguntas fundamentales que trataremos de responder en las páginas siguientes: i) ¿cuál es la propuesta específica de Castoriadis en la historia de la recepción contemporánea de la antigua Grecia?; y ii) ¿qué significación adquiere en esa propuesta el vínculo indeleble entre democracia, filosofía y tragedia?

3. EL GERMEN DEL PROYECTO OCCIDENTAL DE AUTONOMÍA Y EMANCIPACIÓN

Sorprende que Castoriadis haya dedicado varios años de investigación profunda a la Grecia de los siglos VIII-V a. C. Su perfil es el de un pensador contemporáneo comprometido con el análisis de las lógicas de domesticación que atraviesan las sociedades capitalistas posindustriales y con la crítica de lo que él mismo ha llamado "la época del conformismo generalizado" (*El mundo* 13-29). Sorprende la dedicación al pensamiento griego en un individuo formado en la militancia política marxista y en la resistencia activa contra la dictadura griega de Metaxas y el nazismo⁵: un intelectual formado en la historia, la política, la filosofía, la economía y el psicoanálisis que propone un proyecto integral de reflexión crítica sobre el presente orientado a la transformación social e individual y a la reivindicación de una democracia radical⁶. Resulta extraño, entonces, que semejante figura se sumerja de manera explícita en regiones aparentemente tan desfasadas como la épica homérica, la poesía lírica arcaica, la filosofía presocrática, la tragedia ática o los mecanismos internos de las instituciones políticas atenienses. ¿Qué condujo a Castoriadis a estudiar la *Iliada* y la *Odisea*, los fragmentos conservados de Heráclito y Anaximandro o la *Antígona* de Sófocles? ¿Qué lleva al cofundador de la revista *Socialismo o Barbarie* y autor de *La experiencia del movimiento obrero*, *Capitalismo moderno y revolución* o *Sobre el contenido del socialismo* a una lectura atenta y pormenorizada de Heródoto y Tucídides?: "¿Por qué nos interesamos en el pasado, y en este pasado particular? [...] ¿Qué relación, además de pasiva, podemos tener con el pasado?" (*Lo que hace* 57). Podría parecer que Castoriadis viene a engrosar la abultada lista de pensadores nostálgicos de la patria perdida, que

⁵ Para un panorama completo del recorrido biográfico y el itinerario intelectual de Castoriadis, ver *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates*

⁶ Una clara distinción de etapas en la trayectoria de Castoriadis puede verse en Cisneros (2011).

no es más que un renegado del marxismo en busca de nuevos horizontes de emancipación inspirados en el modelo democrático de la Atenas de Pericles. Desde este punto de vista, Castoriadis sería –en el mejor de los casos– el último gran grecómano, un filósofo griego y helenocentrista que, paradójicamente, se habría centrado en las dimensiones menos filosóficas de la antigua Grecia: la política, el drama ático, las instituciones de la democracia ateniense y los procesos histórico-sociales de la Hélade. Frente a esta reducción caben dos consideraciones fundamentales: en primer lugar, Castoriadis rechaza por doquier y sin descanso la etiqueta de helenocentrismo, insistiendo en que Grecia nunca ha sido un modelo a elogiar o a imitar, sino el germen de un proyecto cuya dinámica –amenazada sin duda por el ascenso de la insignificancia– sigue vigente en nuestra época y, de hecho, merece ser reanimado: “Por otra parte, repitámoslo, no buscamos ningún modelo: tratamos de encontrar las semillas de una nueva creación histórica, y de las significaciones que, a fin de cuentas, están en el fundamento del mundo europeo u occidental” (*La ciudad* 31). En segundo lugar, insiste en la necesidad de acudir no solo a los textos de los antiguos filósofos para comprender las concepciones griegas en torno al ser, el mundo, la historia, el tiempo o la polis, sino, en mayor medida, a los poetas e historiadores y, especialmente, al funcionamiento de los mecanismos fácticos de las instituciones políticas (*La ciudad* 47-48). Conviene subrayar que aquello que pone en movimiento la propuesta de Castoriadis no es la nostalgia, el helenocentrismo o el interés erudito por el mundo griego, sino comprender que ese mismo mundo, ese imaginario griego en su captación global, se expresa no solo en los textos filosóficos, sino ante todo en las instituciones políticas y en las obras de los poetas y los historiadores. Solo así puede captarse con claridad que el motor que anima el pensamiento integral de Castoriadis y la razón que explica su dedicación a la antigua Grecia son uno y el mismo: el proyecto de autonomía y emancipación de Occidente y su necesaria reinterpretación en el marco del ascenso de la insignificancia, la miseria y la injusticia en las sociedades contemporáneas:

siempre me he tomado la molestia de afirmar que no considero que la cultura griega o, por supuesto, la cultura occidental, incluso en lo mejor de ellas mismas, sean un modelo para el resto de la humanidad o para nosotros mismos en el futuro. Simplemente digo que ahí se encuentra el principio de algo, el germen de algo. (*Democracia* 31)

Grecia no constituye un modelo a seguir, sino el embrión de algo que urge tener presente en el marco de un interés filosófico por el movimiento de autonomía dentro del perímetro de la historia universal que supone el horizonte griego-occidental: “¿Cuál es este germen? Sencillamente, para referirnos a su expresión más simple: la puesta en cuestión de sí misma [...] Esta crítica de sí mismo comienza en Grecia” (*Democracia* 32). Lo que encontramos en Grecia es el germen de la política, la condición de posibilidad de una verdadera actividad política y, por tanto, filosófica, por cuanto Castoriadis ensambla sendas actividades un mismo plano de sentido, pues ambas cuestionan explícitamente el orden establecido y la institución misma de ese orden. Un orden que, por lo demás, bien puede ser el orden del mundo (*kosmos*) o el orden de la ciudad (*polis*) (*Lo que hace* 322). La política es, para Castoriadis, una actividad lúcida que reflexiona sobre preguntas como “qué es la sociedad”, “qué es su institución” y “a qué fines sirve”. Pero no solo es la actividad que formula tales interrogantes, sino que, además, “apunta a la institución de la sociedad por la sociedad misma” (*Lo que hace*), es decir, que, en tanto actividad crítica y autorreflexiva, la política rechaza las respuestas metafísicas ofrecidas por la tradición: aquellas que apuntan, precisamente, a un origen trascendente de la sociedad y se erigen como fundamento eterno de su sentido y legitimidad. La política es, por tanto, la actividad lúcida que cuestiona la institución misma de la sociedad desde el radical rechazo de la heteronomía, lo que, en efecto, parece implicar una paradoja que Castoriadis está lejos de ignorar: “Pero la paradoja es real. La filosofía nace, en Grecia, simultáneamente y consustancialmente al movimiento político explícito (democrático)” (*Lo que hace*). En otras palabras: no hay filosofía más que en el seno de la institución política de la democracia, que aparece, así, como el régimen del intercambio de opiniones

y procesos deliberativos en el espacio público con el fin de tomar decisiones acerca del modo de ser y autogobernarse de una comunidad históricamente dada. Esa comunidad política es consustancialmente filosófica por cuanto asume —en sus mecanismos internos y en sus instituciones— que no existe una fuente heterónoma de donación de sentido que legitime el origen, la configuración, la función (*ergon*) y el fin (*telos*) de la sociedad, sino que es la propia sociedad la que —mediante un ejercicio de autocuestionamiento— se crea, se transforma y se gobierna a sí misma. En definitiva, una sociedad asentada sobre la conciencia de su propia autonomía. En dicha conciencia y en su expresión explícita en las instituciones de la polis democrática griega encuentra Castoriadis el germen del proyecto emancipatorio de Occidente. Grecia es el germen del proyecto de autonomía porque en sus instituciones, en su régimen político y en su dinamismo democrático es donde, por vez primera, se rompe la tendencia de toda sociedad a sepultar el abismo de sentido sobre el que se alza cada proceso histórico-social. El régimen democrático ateniense se construye desde la asimilación consciente de su condición ontológicamente precaria, del carácter transitorio de todo poder y de la naturaleza contingente de las instituciones:

No es más que en Grecia donde el trabajo de esa ruptura está indisolublemente unido con y llevado por un movimiento político, donde la interrogación no permanece simple interrogación sino que se vuelve posición interrogativa, es decir, actividad de transformación de la institución, que a la vez presupone y acarrea —por lo tanto: ni presupone ni acarrea sino que es consustancial con— el reconocimiento del origen social de la institución y de la sociedad como origen perpetuo de institución. (*Lo que hace* 326)

Vemos que el principio rector de la investigación no es otro que el interés por la capacidad de las sociedades humanas para cuestionarse a sí mismas, para cuestionar de manera explícita el origen y el fundamento de su propia autoinstitución. Ahora bien, ¿qué significa que las sociedades se autoinstituyan y en qué sentido la sociedad griega puede considerarse germinal? En el fondo de la concepción ontológica y política de Castoriadis

descansa la convicción de que la historia humana y, por tanto, todas las formas de sociedad que surgen en su interior, está definida esencialmente por la creación imaginaria: "Imaginaria en este contexto evidentemente no significa ficticia, ilusoria, especular, sino posición de formas nuevas, y posición no determinada, sino determinante" (*El avance* 195). Es importante comprender que, al hablar de imaginación e imaginario, Castoriadis no se refiere a una facultad psicológica del individuo, sino al imaginario social comprendido como una fuerza anónima y colectiva de creación, donde aquello que aparece como su resultado son las significaciones sociales imaginarias: "un tejido de significaciones que atraviesan completamente la vida social, dirigiéndola y orientándola" (*Figuras* 92 y ss.). Las significaciones imaginarias creadas por el colectivo anónimo otorgan mundo, un espacio de sentido que permite el establecimiento de un sistema normativo de valores, orientaciones y finalidades de la vida tanto colectiva como individual. Las formas que emergen del imaginario social instituyente son, por tanto, creaciones de la sociedad que aparecen encarnadas en sus propias instituciones: "Dios es una significación social determinada, pero también lo es la racionalidad moderna, etc." (*El avance* 195). Aquello que distingue a los seres humanos de otras especies animales es, precisamente, su capacidad de creación. La pregunta de fondo, entonces, interroga por la posibilidad de cohesión en el interior de una comunidad humana históricamente dada. Entendemos ahora cuál era el objetivo de Castoriadis cuando, al comienzo de sus seminarios, afirmaba orientar sus investigaciones a la captación griega del mundo. Se trataba del imaginario instituyente propio de la Grecia antigua, esto es, el conjunto de significaciones, normas, usos, valores y modos de educación que, habiendo sido creadas de manera colectiva, anónima e inconsciente, quedan encarnadas en las instituciones de dicha comunidad. Formas y significaciones que dotan a la antigua sociedad griega de cohesión y delimitan una orientación radical de los modos de vida individual y social. En este sentido, Grecia no se diferencia de cualquier otra sociedad humana. Toda comunidad de individuos en la que encontramos animales parlantes que han de vivir conjuntamente se caracteriza, en efecto, por la emergencia de un lenguaje, unas creencias comunes, un conjunto de normas y de leyes

que permiten dotar de cierto sentido y orientación a la existencia de los individuos y de la comunidad misma. Mediante la creación de significaciones imaginarias instituyentes, cada colectividad humana crea un mundo que le es propio. Un mundo que bien pudiera estar orientado a la devoción religiosa, al engrandecimiento del faraón, a la acumulación de la riqueza, al dominio racional de la naturaleza o a la abolición de la sociedad de clases. En este sentido, en tanto colectividad que crea desde sí misma de modo anónimo e inconsciente un tejido de significaciones imaginarias que dotan de cohesión y sentido a la vida, Grecia no parece distinguirse especialmente del antiguo Egipto, la Roma imperial o de la sociedad francesa del siglo XI d. C. Lo que la convierte en momento germinal y, por tanto, en una singularidad⁷ en la historia de Occidente, es, como dijimos, el ejercicio explícito de autocuestionamiento:

Entre las significaciones que animan las instituciones de una sociedad, hay una particularmente importante: la que concierne al origen y al fundamento de la institución, o sea, la naturaleza del poder instituyente, y a lo que llamaríamos en un lenguaje moderno, anacrónico, europeocéntrico o, en rigor, sinocéntrico, su legitimación o legitimidad. En este sentido, tenemos que hacer una distinción esencial, cuando inspeccionamos la historia, entre sociedades heterónomas y sociedades en las que el proyecto de autonomía comienza a surgir. Llamo sociedad heterónoma a una sociedad en la que el nomos, la ley, la institución

⁷ “Pienso que Occidente —o si queréis la historia greco-occidental o europea— tiene una singularidad en la historia universal. Pienso que nuestra historia ha creado algo particular. Como diría otro: todas las culturas son diferentes, pero esta es más diferente que las demás [...] Más diferente tanto en el horror como en lo que nos permite hablar aquí esta tarde como estamos hablando. Esta diferencia reside, en primer lugar, en lo que yo puedo decir, en lo que podéis decir todos aquí, o sea, en lo que puedo pensar y en lo que podéis pensar [...] Estamos tan acostumbrados a este tratamiento tan altamente particular y específico que nos olvidamos de él. Y así, la pregunta ¿es justa la ley? nos parece natural. Olvidamos que hemos sido fabricados socialmente en función de una tradición secular, de dos milenios y medio; por eso la pregunta anterior tiene para nosotros un sentido. (Pregunta, os lo recuerdo, que es la condición previa a cualquier actividad política verdadera.)” (*Democracia* 30)

está dada por otro, *heteros*. De hecho, lo sabemos, la ley nunca está dada por otro, siempre es la creación de la sociedad. Pero, en la abrumadora mayoría de los casos, la creación de esta institución es imputada a una instancia extra-social o, en todo caso, que escapa al poder y al actuar de los humanos vivientes. (*El avance* 197)

Este pasaje es importante porque delimita el modo generalizado en que –a juicio de Castoriadis– las sociedades se han interpretado históricamente a sí mismas: en clave de heteronomía. No obstante, existirían dos momentos de ruptura “en la inmensa masa histórica de sociedades heterónomas” (*El avance*): la Grecia antigua y la Europa occidental de los siglos XI y XII. En ambos casos, encontramos el reconocimiento del hecho de que la fuente de la ley es la propia sociedad, que los individuos generan sus propias leyes y que, por tanto, abren un canal de cuestionamiento crítico de la institución de la sociedad misma. Desde este enclave conceptual, Castoriadis intenta captar en detalle el imaginario instituyente mediante el que la sociedad helena de los siglos VIII-V a. C se otorga a sí misma estrategias teóricas de donación de sentido, mecanismos fácticos de configuración socio-política e instituciones orgánicas de regulación y autolimitación. En otras palabras: filosofía, democracia y tragedia. Una filosofía que cuestiona el carácter eterno, absoluto e imperecedero de toda configuración de orden. Una democracia que adquiere densidad política y realidad histórica en la medida en que asume el desfondamiento ontológico de todo sistema de organización humana, que ya no puede apelar a fuentes heterónomas de legitimación. Y, por último, una institución cívica y religiosa –la tragedia–, que funciona como mecanismo de autolimitación social e individual, recordando a todos los hombres (*anthropoi*) su condición finita y contingente, el carácter precario del poder y el riesgo constante del exceso que conduce al desastre individual y colectivo.

4. DEMOCRACIA, FILOSOFÍA Y TRAGEDIA

Decíamos con anterioridad que una de las tendencias recurrentes en la interpretación del mundo griego por parte de la filosofía contemporánea consiste en reducir la complejidad, la riqueza y la potencia crítica del pensamiento antiguo al perímetro exclusivo de sus filósofos, ignorando por completo la dimensión política que atraviesa los problemas genuinos de la Antigüedad. Problemas remotos que, sin embargo, siguen siendo los nuestros. El sentido último de la realidad y su relación con las formas de legitimación del poder, la condición humana y la vida buena, el gobierno de sí y el gobierno de los otros son cuestiones ligadas al nacimiento histórico de una forma de saber (la filosofía), una configuración de poder (la democracia) y una socialización del decir (la tragedia ática) en cuyo entrelazamiento se juega la actualidad del pensamiento antiguo y el alcance de la filosofía de Castoriadis. La articulación entre democracia, filosofía y tragedia aparece en la Grecia de Castoriadis como expresión del proyecto de autonomía y emancipación que delineábamos más arriba: la aspiración a una configuración política autónoma basada en la igualdad y en la libertad de sus ciudadanos, que se cuestiona a sí misma mediante el discurso filosófico y elabora estrategias de autolimitación sirviéndose de la dimensión social de la tragedia. Una autolimitación que cobra especial relevancia en un horizonte vital que, en buena parte de sus expresiones espirituales, niega el valor normativo de principios absolutos de corte trascendente (heteronomía), asume la condición ambigua del ser humano como animal maravilloso y terrible (*deinós*) y comprende la necesidad de limitar el poder potencialmente infinito de la dominación racional e instrumental del hombre sobre sí mismo y sobre la naturaleza. ¿De qué modo se conjugan en la Grecia de Castoriadis estos niveles de significación? Vimos que el filósofo otorga una importancia teórica fundamental a lo que denomina “captación griega del mundo” en tanto posicionamiento ontológico y afectivo comprometido con la asimilación del abismo sin fondo que subyace a todo régimen de sentido:

Todo lo que dicen los poemas homéricos y la mitología tiene su punto de partida en una comprensión del mundo como incomprensible, del mundo como caos, creándose sobre un fondo de caos y, a partir de ahí, volviéndose en parte cosmos, es decir, orden, universo ordenado en el cual entonces la comprensión de lo incomprensible vuelve a tomar plenamente sus derechos, porque primeramente el cosmos mismo no tiene ningún sentido en la acepción humana y antropológica del término [...] esta es la captación griega primera del mundo. (*Lo que hace* 66)

Dentro de esta cosmovisión se combinan de manera dinámica los niveles de significación de la mitología, la filosofía, la democracia y, en particular, la función política de la tragedia ática, que incluye en sí misma un tratamiento de la mitología tradicional y un posicionamiento crítico y filosófico con respecto a la religión y a la ciudad. En este sentido, Castoriadis concede un lugar privilegiado a lo que podríamos llamar la dimensión mitológica de la captación griega del mundo. Fundamental por cuanto el mito constituye “una configuración, por medio de una narración, del sentido con el cual una sociedad dada inviste el mundo” (*Lo que hace* 196). Es por ello que el filósofo analiza con precisión las significaciones subyacentes al conglomerado de la tradición religiosa arcaica tal y como se expresa en sus mitos fundamentales y, principalmente, en los poemas homéricos, donde encontramos “lo esencial del imaginario griego, a saber, la captación trágica del mundo” (*Lo que hace* 115), que a su juicio está íntimamente relacionada con la ausencia de un texto sagrado en la antigua Grecia y con la conciencia lúcida de la finitud de la existencia más allá de toda esperanza en la vida eterna: “la religión griega no es una religión revelada; no otorga privilegio alguno a la antropogonía; no contiene ninguna promesa de inmortalidad” (*Lo que hace* 169). En otras palabras—y respondiendo a una de las célebres preguntas kantianas— al hombre no le cabe esperar absolutamente nada (*Lo que hace* 202).

La captación trágica de la existencia presente en la épica homérica aparece también en la obra de Hesíodo, donde encontramos una de las distinciones conceptuales que, en opinión de Castoriadis, articulan el núcleo

de la captación griega del mundo: la oposición entre *kósmos* y *cháos*, donde se muestra una interpretación del hombre, el mundo y el sentido del tiempo completamente ajena al hábito de pensamiento platónico-cristiano. Desde el comienzo mismo de la teogonía, el mundo griego asume la ausencia radical de un sentido trascendental, racional o providente que estructure el ámbito de la naturaleza y la historia. Todas las cosas y todos los dioses, toda dimensión de orden y todo poder institucionalizado procede, en última instancia, del bostezo originario que Hesíodo denomina *cháos*, el vacío, la nada, el abismo originario o matriz de la que surge el mundo/*kósmos*:

Aquí vemos emerger en vivo, en una conexión viva e inmediata, una significación filosófica esencial a partir de significaciones mitológicas que ya la contienen. Es la idea de un caos-abismo, en el sentido de una mezcla informe, donde coexisten todas las formas por venir, el cual, en todo caso, es la condición efectiva de posibilidad y de realidad de las formas. (*Lo que hace* 209)

Ese abismo estructural se trasluce en la ausencia de toda noción de inmortalidad en la cosmovisión arcaica y, lo que es más importante, en la convicción de que existe un principio omnímodo de sometimiento de todo lo vivo ajeno a cualquier forma de teleología o providencialismo: el orden inapelable del destino o *moira* (*Lo que hace* 128-145). Un destino que no significa asignación providencial del tiempo de la existencia y determinación concreta de la modalidad de vida, sino el reparto incondicional de aquello que corresponde inexorablemente a todo lo vivo: la muerte. Un destino que está incluso por encima de los propios dioses –que son inmortales, pero no eternos, y no pueden salvar al hombre– como señal del poder omnímodo que todo lo engloba y que, en el orden del tiempo, devuelve toda existencia –toda vida y todo poder⁸– al caos del que procede. Castoriadis encuentra

⁸ Sobre este punto puede consultarse el tratamiento que hace Castoriadis de *Prometeo encadenado* de Esquilo, subrayando el carácter arbitrario e intrínsecamente precario de toda forma de poder (*La ciudad* 274-277).

en Homero y Hesíodo los pilares fundamentales para su proyecto por dos razones fundamentales: i) por la captación trágica del sentido de la existencia plasmada en su representación de la muerte como un espacio negativo en el que no se prolonga vida humana de acuerdo con las nociones de recompensa o castigo. Una significación nuclear para cuyo soporte Castoriadis cita el canto IX de *La Ilíada* y el XI de *La Odisea*, donde Aquiles muerto confiesa a Odiseo que preferiría ser el obrero jornalero de un pobre campesino antes que el rey de todos los muertos; y ii) por la eficacia conceptual y la elocuencia integral que el concepto de caos —figura de lo impensable, abismo de sentido— supone para la captación primaria del mundo griego: un universo sostenido sobre la insignificancia metafísica y, por ende, abierto a la posibilidad constante del exceso humano y la transgresión (*hybris*) de los límites individuales y políticos: “el descubrimiento del Abismo (o Caos, *khasma*), va a la par del desencadenamiento, la liberación de la *hybris* —desmesura, violencia, insolencia, ultraje, insulto e injuria. Ambos son inseparables (algunos parecen descubrirlo hoy)”. (*Lo que hace* 339). Esta propuesta global —que en términos estrictamente filosóficos se expresa en pensadores como Anaximandro y Heráclito y en sus conceptos de *apeiron* y *logos*— supone, por tanto, una identidad esencial entre la captación primaria griega del mundo y la actividad eminentemente política y filosófica: “Porque perciben el mundo como caos, los griegos edifican la Razón. Porque ninguna ley es dada, nosotros debemos establecer nuestras leyes. La *paideia* griega se conquista contra la *hybris*” (*Lo que hace* 339). La condición de la *hybris* es la transgresión constante que genera catástrofes periódicas frente a las cuales los hombres crean su propia red de sentido. Un sentido que no es absoluto, perfecto, divino o infalible:

Brevemente: hay a la vez descubrimiento, desobstrucción del Abismo, del Caos como experiencia de que el único orden último que reina en el ser es la sucesión a-sensata de la emergencia y la destrucción; reconocimiento de que este mismo orden a-sensato regula (o regularía, librado a sí mismo) los asuntos humanos por medio de la *hybris*, la *adikia* y una *Dike* que no es más que catástrofe; y afirmación y voluntad de aquello que hay para hacer y para

decir, creación de otro orden, que no puede fundarse más que en la búsqueda y la imposición del límite, que, a partir de entonces es, necesariamente, autolimitación. La creación de la democracia es, filosóficamente, una respuesta al orden a-sensato del mundo, y la salida del ciclo de la *hybris*. (*Lo que hace* 342)

Castoriadis subraya la expresión de esta cosmovisión trágica en el orden de la institución democrática ateniense: el rechazo de un criterio normativo absoluto –derivado de la ausencia en la religión homérica de un canon sagrado de verdad inmutable y una posibilidad de vida ultraterrena– se traduce en la conformación de la democracia como un régimen de organización que asume el carácter fugitivo de la existencia, la ausencia de fundamentación absoluta de lo real y, por ende, la necesidad de una elaboración histórica contingente sin garantías de perfección. Dada la ausencia de sentido último, se hace necesaria una y otra vez la creación del sentido. Y dado el carácter contingente del sentido y la posibilidad de emplearlo en clave abusiva, se hace necesaria la elaboración de estrategias sociales de autocontrol del orden autónomamente establecido. Mecanismos de autolimitación. En opinión de Castoriadis, el drama ático jugó ese papel de manera insigne. En efecto, la tragedia funciona en la democracia ateniense como mecanismo de autolimitación que presenta a la vista de todos la posibilidad constante de transgredir los límites por parte del hombre y somete a la sociedad a una autocrítica rígida de sus acciones y decisiones: “No puede existir barrera humana contra la posibilidad de *hybris* de los humanos. Nada ni nadie puede garantizarlos contra sí mismos. *Nihil timeo nisi mihi ipsum*. Nadie ni nada [...] puede garantizar a la sociedad contra sí misma” (*Lo que hace* 359). La condición misma de la democracia –como régimen basado en la autonomía de la colectividad sobre un trasfondo de insignificancia metafísica– es, por tanto, una condición trágica, por cuanto la libertad supone el riesgo del desastre y, por ende, la necesidad constante de elaborar estrategias colectivas de autolimitación del poder autónomo. El problema común de la democracia y la filosofía es, en efecto, “el de la autolimitación de la libertad y la razón, que debe fijar límites a la actividad instituyente sin recrear, pese a ello, una clausura que niegue la capacidad

creadora de los hombres" (Raynaud 22). El problema de la autolimitación como esencial a la configuración democrática conduce a Castoriadis a ubicar en el centro mismo del vínculo establecido entre mitología, filosofía y política (democracia) a la institución ática del teatro trágico. La tragedia se convierte a sus ojos en el mecanismo democrático más eficaz y sofisticado de autolimitación por medio del cual el pueblo griego se controla por sí mismo⁹. Se controla mediante la creación autónoma de sus propias estrategias de autolimitación. Una de las significaciones de las diferentes tragedias conservadas –y en particular de Antígona– es, en opinión de Castoriadis, el problema de la democracia, es decir, de la acción política, que se muestra extremadamente frágil en el horizonte ontológico del caos como fondo abismático: "la verdadera dimensión política de la tragedia debe buscarse ante todo en sus fundamentos ontológicos, y en segundo lugar, en el papel que ella desempeña en las instituciones de autolimitación de la democracia" (*La ciudad* 165-166). La creación de la polis como forma de vida colectiva, como instalación de un cuerpo colectivo de ciudadanos libres que deliberan autónomamente en común y que, por tanto, se dotan a sí mismos de sus propias leyes sin recurrir a instancias trascendentales de donación de sentido y normatividad absoluta, supone, entonces, la creación paralela de la democracia y la filosofía. De la democracia, en tanto régimen de autoinstitución responsable. De la filosofía, como actividad crítica de cuestionamiento de los fundamentos mismos de la democracia: "a partir del momento en que se produce esta ruptura que es la creación de la *polis*, los hombres se postulan como autores de sus propias leyes y, por lo tanto, también como responsables de lo que sucede en la ciudad" (*La ciudad* 44). De este modo, no existe fuente de legitimación extrasocial que dicte la norma del bien, la corrección o la justicia. No hay límites para la potencia

⁹ Castoriadis explica otros mecanismos usados por los griegos, como la *graphe paranomon* (acusación de ilegalidad que podía pronunciarse contra una ley aceptada por el pueblo y, sin embargo, considerada injusta) o la *apate demou*, la acusación por engaño al pueblo, aplicada a aquellos que, con el fin de inclinar al *demos* en una u otra dirección, presentan informaciones falaces.

de la autonomía y, por ende, no hay modo de eliminar el riesgo que ello implica. La tragedia cumple para Castoriadis precisamente el papel de instancia autorreguladora y autolimitante de las posibilidades indelebles de transgresión de todos los límites que subyace a cualquier régimen de autonomía política:

El problema que se plantea entonces es el de la autolimitación de la colectividad, es decir, el problema de los medios por los cuales la colectividad política puede poner freno a su propia actividad [...] La tragedia es una institución que tiene una dimensión política absolutamente fundamental, o antes bien, que viene a desempeñar un papel fundamental en las instituciones políticas atenienses. (*La ciudad* 45)

Ese papel no es otra que recordar al auditorio, al *demos*, a la ciudad, que ni siquiera los individuos libres e iguales son dueños de la significación de sus propios actos. Recordarles que el riesgo de la democracia no es otro que la ausencia de límites en su ejecución y, en definitiva, la desactivación de toda autolimitación y el ejercicio ensimismado del poder que ignora el *ison phronein* –el pensamiento en común– y quiere imponerse desde el *monos phronein* –el pensamiento de uno solo–. Eso es lo que recuerda Atenas a sus ciudadanos: el exceso de Jerjes en *Los persas* de Esquilo; el exceso de Clitemnestra y Egisto en la *Orestíada*; el exceso de Polinices en *Los siete contra Tebas*; la *hybris* de los griegos en *Las troyanas* de Eurípides, representada en Atenas en 415 a. C y escrita para vociferar la enorme crueldad que caracterizó a los griegos tras la guerra de Troya, asesinando hombres, violando mujeres sobre los altares y arrojando a los niños desde las murallas: “Eurípides dice a los griegos, y en particular a los atenienses: esos monstruos son ustedes, somos nosotros” (*La ciudad* 168).

5. CONCLUSIONES

La figura de Cornelius Castoriadis y su interpretación de la Grecia antigua se enmarcan de un modo singular en el horizonte de recepción del modelo helénico diseñado en la Alemania del siglo XVIII y prolongado de modos diversos en la Europa de los siglos XIX y XX. Hemos comprobado que su propuesta de lectura de la cultura helénica que va del siglo VIII al V a. C se aparta de todo interés nostálgico, erudito o museístico. En este sentido, el pensador greco-francés forma parte de una línea de interpretación de la Antigüedad que, de la mano de autores como Burckhardt o Nietzsche, impugnan tanto la idealización estética de la cultura griega (de raíces winckelmannianas) como su reducción a un objeto neutro de investigación científica en el marco de las ciencias positivas y el auge de la *Altertumswissenschaft*. No obstante, pese a las similitudes con la condición trágica de la perspectiva nietzscheana y su lectura descarnada del clasicismo alemán, Castoriadis se distancia del romanticismo y el esteticismo para ofrecernos una visión integral de la antigua Grecia en la que destacan, por un lado, el entrelazamiento coherente de la ontología, el arte y la política y, por el otro, un interés eminentemente contemporáneo por reivindicar los proyectos emancipatorios de Occidente desde una defensa del vínculo entre autonomía política y crítica filosófica. En efecto, la Grecia de Castoriadis se define por entretejimiento indeleble entre la cosmovisión trágica de la existencia —anclada en el caos del que todo surge y al que todo regresa y en la finitud irremediable de la vida humana—, la democracia, como único modo de expresión coherente de dicha cosmovisión, donde los hombres carecen de la posibilidad de fundar sus modos de organización en una norma absoluta y trascendente como en las religiones monoteístas, y la tragedia como estrategia estético-política de asunción de los propios límites a nivel existencial y autolimitación de las posibilidades de exceso, desmesura e irracionalidad a nivel político y social. La filosofía griega previa a Platón, al igual que la democracia, son esencialmente trágicas porque pertenecen a un universo de comprensión poblado de individuos y despoblado de absolutos. Individuos caracterizados por la *hybris*, la desmesura, el apetito de alcanzar

lo imposible y sobrepasar toda proporción, tal y como recuerda Tucídides en la *Historia de la guerra del Peloponeso*, advirtiéndolo a la propia polis de su potencial tiránico (II, 62.3) y develando “la naturaleza necesaria” del hombre, un instinto incoercible de *pleonexia* –deseo de tener más– y *philothimia* –ansia de éxito y poder absoluto– (III, 82.2, 6,8). Este y no otro es el sentido de los versos de Sófocles al afirmar que nada hay más maravilloso y terrible (*deínós*) que el ser humano. Castoriadis enfatiza este sentido cuando afirma que la autolimitación “es indispensable precisamente porque el hombre es terrible (*deínós*), y porque nada externo puede limitar verdaderamente esa facultad de ser terrible” (*Figuras* 29). Lejos de contribuir al grueso de miradas nostálgicas que se acumulan en la historia europea al modo de un mecanismo de proyección de las necesidades ideológicas del presente, la Grecia de Castoriadis nos invita a recuperar el vínculo indisoluble entre democracia y filosofía y a poner en el centro del debate teórico y político el concepto clave de autolimitación.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, María del Rosario. “De la nostalgia de lo clásico al fin de lo clásico como nostalgia: Wincklemann y Burckhardt”. *Estudios de Filosofía* 31 (2005): 40-63.
- Adams, Suzi. “Interpreting Creation: Castoriadis and the Birth of Autonomy”. *Thesis Eleven* 83 (2005): 25-41.
- Arribas, Sonia. “Castoriadis y el imaginario político”. *Foro Interno. Anuario de Teoría Política* 8 (2008): 107-135.
- Assunto, Rosario. *La antigüedad como futuro: estudio sobre la estética del neoclasicismo europeo*. Barcelona: Visor, 1990.
- Cancik, Hubert. *Nietzsches Antike. Vorlesung*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 1995.
- Cancik Hubert y Hildegard Cancik-Lindemaier. *Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 1999.
- Castoriadis, Cornelius. *Democracia y relativismo: debate con el MAUSS*. Madrid: Trotta, 2007.

- . *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.
 - . *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar, 2008.
 - . *Figuras de lo pensable*. Valencia: Frónesis-Cátedra-Universidad de Valencia, 1999.
 - . *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
 - . *Lo que hace a Grecia, 1. De homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
 - . *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz editores, 2004.
- Cisneros Araujo, María Eugenia. *Individuo e imaginario en la obra de Cornelius Castoriadis*. Tesis de maestría. Universidad Central de Venezuela, 2011. 10/06/2014. <<https://www.yumpu.com/es/document/view/14151079/tesis-maestria-maria-eugenia-cisneros-araujopdf-saber-ucv->>.
- D'Odorico, Gabriela. "Pensar desde el caos. Los griegos de Cornelius Castoriadis". *Tomás Abraham y el Seminario de los Jueves: los griegos en disputa*. Buenos Aires, EUDEBA/Sudamericana, 2014. 138-152.
- Flashar, Hellmut, ed. *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995.
- Ginzo Fernández, Arsenio. "Nietzsche y los griegos". *POLIS: Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica* 12 (2000): 85-135.
- Humboldt, Wilhelm von. *Wilhelm von Humboldt: Werke in fünf Bänden*. Editado por Andreas Flitner y Klaus Giel. Darmstadt: J. G. Cotta, 1961.
- Janicaud, Dominique. *Hegel et le destin de la Grèce*. París: Vrin, 2000.
- Loraux, Nicole y Pierre Vidal-Naquet. "La formation de l'Athènes bourgeois: essai d'historiographie". *Classical influences on Western Thought: A.D. 1650-1850*. Editado por R. R. Bolgar. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Müller, Enrico. *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlín: Walter de Gruyter, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. München: Walter de Gruyter, 1988.

- Ottman, Henning. "Nietzsches Perspektivismus". *Gewißheit und Gewissen*. Editado por Wilhelm Baumgartner. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987.
- Raynaud, Philippe. Prefacio "Castoriadis y el legado griego". *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 15-28
- Schiller, Friedrich. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Madrid: Aguilar, 1963.
- Sloterdijk, Peter. *El pensador en escena: El materialismo de Nietzsche*. Madrid: Pre-textos, 2009.
- Szondi, Peter. *Poética y filosofía de la historia I*. Madrid: Visor, 1992.
- Taminiaux, Jacques. *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idealisme allemand. Kant et les grecs dans l'itinéraires de Hegel, de Schiller et de Hölderlin*. La Haya: Martinus Nijhof, 1967.
- Tuicídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I-II*. Traducido por Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- Winckelmann, Johann Joachim. *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y en la escultura*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007.