

# Cornelius Castoriadis

## LO QUE HACE A GRECIA, 1: DE HOMERO A HERÁCLITO

### SEMINARIOS 1982-1983 LA CREACIÓN HUMANA II

#### **Prefacio**

(fragmento)

*Lo que hace a Grecia, 1. De Homero a Heráclito* retoma los cinco primeros meses de enseñanza de Castoriadis en 1982-1983\* en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales); la unidad de tono y de propósito justifica, a nuestro parecer, una publicación separada. Luego reuniremos en un segundo volumen, *La ciudad y las leyes*, los seminarios del resto del año y los de 1983-1984, que tratan sobre las instituciones de la *polis* democrática, y en particular sobre la autolimitación de la democracia, tal como aparece, por ejemplo, en la dimensión política de la tragedia. El presente volumen, en orden cronológico, es el primero de la publicación completa de los seminarios de Castoriadis (1980-1995). No existe, en efecto, ninguna transcripción entre los años 1980 y 1982, y las pocas grabaciones que encontramos son inutilizables; sólo el informe que él mismo redactó para el *Annuaire* de la Escuela (que reproducimos en el anexo) nos permite tener una idea relativamente precisa de su contenido.

[...]

Entre 1980 y 1982, Castoriadis profundizó la idea -que fue el centro de su trabajo desde la *La institución imaginaria de la sociedad* (1964-1975)- de lo histórico-social como campo de creación "que se hace ser haciendo ser la institución y las significaciones imaginarias sociales que se encarnan en ella". Los seminarios de los dos años 1982-1984 estudiaron "la aparición de sociedades que ponen en el tapete y

---

\* 1982-1983 comprende un año lectivo, comenzado en noviembre y terminado en junio del año siguiente. [N. de la T.]

cuestionan -aunque sea de manera parcial- su propia institución", sobre el ejemplo concreto de la creación de la democracia y de la filosofía en la antigua Grecia, para él inseparables, tanto en su génesis como en el plano de la significación. En *Lo que hace a Grecia, 1*, Castoriadis trata de mostrar que pueden distinguirse, "aun antes de la emergencia de la *polis*", los gérmenes de la doble creación de la democracia y de la filosofía "en la primera captación imaginaria del mundo y de la vida por parte de los griegos tal como se expresa en la religión y en los mitos", ya sea en *La Ilíada* y en *La Odisea*, ya sea en la *Teogonía* de Hesíodo: surgimiento de lo que es a partir del Caos, carácter arbitrario y transitorio de todo poder, aun divino, definición de lo monstruoso como ausencia de asambleas y de leyes, rechazo de la ilusión de la salvación en el Más allá. (La lectura de los seminarios VI, VII y VIII permitirá que el lector juzgue por sí mismo si es verdad, como se ha dicho en algunas ocasiones, que Castoriadis ignoró la parte de los dioses en la institución del espacio público en Grecia). En la fase inaugural de la filosofía, el seminario privilegia a Anaximandro y a Heráclito, "ampliamente discutidos tanto por ser los más próximos al núcleo imaginario de la captación griega del mundo -génesis y destrucción sometidas a una ley que está más allá del sentido y del sinsentido humanos- como por manifestar, a partir del siglo VI, la libertad acabada del espíritu". Éste es, entonces, el material de los cinco primeros meses de enseñanza, tal como fue resumido en el informe del *Annuaire* de la EHESS. Pero también encontramos el hilo que dirige esta reflexión en unas páginas de un texto elaborado entre 1979 y 1982, "La *polis* grecque et la création de la démocratie" ["La *polis* griega y la creación de la democracia"],<sup>1</sup> cuyas ideas principales, según dice el propio autor, fueron el centro de su trabajo en la EHESS desde 1980. Remitimos al lector a estas páginas, donde la argumentación de Castoriadis está perfectamente condensada.<sup>2</sup>

El texto inédito que reproducimos en el anexo, "El pensamiento político", anuncia y reanuda en más de un punto lo que va a ser el contenido de los seminarios entre 1982 y 1986. Entrevistado por la revista *Esprit*, en octubre de 1979 ("Une interrogation sans fin", retomado en 1986 en *Domaines...*), Castoriadis señalaba: "resumo aquí y en lo que sigue [i.e. pp. 253-259 de *Domaines...*] una obra sobre la política que tengo en curso de redacción. El lector interesado encontrará más indicaciones sobre el tema en la nueva introducción al

---

<sup>1</sup> Cornelius Castoriadis, "La *polis* grecque et la création de la démocratie", retomado en *Domaines de l'homme: Les carrefours du labyrinthe II*, París, Seuil, 1986 [trad. esp.: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto II*, Barcelona, Gedisa, 1986; 3ª reimp. 1998].

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp. 283-286; reed. pp. 354-357.

*Contenu du Socialisme* ('Socialisme et société autonome', *Le contenu*, pp. 11-45)". Esa obra nunca apareció. Creemos que el texto que publicamos era uno de sus capítulos. Podemos imaginar más de una razón para que Castoriadis no lo publicara; el hecho de que lo ubiquemos en el anexo muestra claramente que se trata, para nosotros, de un texto hasta cierto punto "incompleto" -y, por cierto, encontraremos enriquecimientos en los seminarios, pero también inflexiones o correcciones-. Es cierto que, tanto en lo que se refiere al contenido de las ideas como de las formulaciones mismas, muchas cosas fueron reformadas más tarde, en publicaciones en vida del autor. De todos modos, lo que cuenta es el movimiento de las ideas, y el texto de 1979 es muy interesante en este aspecto, pues vemos que en él se anudan dos hilos: la profundización de la reflexión política nutrida por el trabajo de republicación de sus textos de *Socialisme ou Barbarie* durante los años 1970 y el interés propiamente filosófico por Grecia. Los dos hilos vuelven a unirse, claro está, en "La polis griega...", cuya primera formulación es exactamente contemporánea de la entrevista de octubre de 1979. Es verdad que, en particular por tratarse de una investigación que dura decenios, es un poco fútil tratar de establecer una cronología demasiado rigurosa, determinar cuándo tal elemento fue pensado por primera vez, escrito en la hoja de papel, publicado -cosas que a veces, para el autor, constituyen tres órdenes distintos de realidad...-. En cuanto a la reflexión propiamente filosófica, si bien es cierto que no esperó hasta 1970 para interesarse en Grecia, fue a partir de esta fecha, aproximadamente, que Castoriadis comenzó una relectura sistemática de los grandes textos griegos, en el marco de la redacción de la segunda parte de *La institución...* Este texto inédito llega entonces después de unos diez años de trabajo sostenido.

)))

## I. Seminario del 10 de noviembre de 1982 (fragmento)

Este año voy a abordar la cuestión de la importancia, del interés que tienen para nosotros el mundo griego y la tradición que podemos llamar greco-occidental. Para destacar bien la especificidad del asunto, tendré que entregarme a un ejercicio muy peligroso en muchos aspectos, confrontándolo con algunos rasgos esenciales de la tradición monoteísta, y para ello comentaré algunos aspectos del Antiguo Testamento, que, como ustedes saben, es la raíz común de las tres religiones monoteístas, el judaísmo, el cristianismo y el islam. Mi tesis -

aquellos que me han seguido hasta aquí lo adivinan, sin duda- es que hay oposición entre la tradición monoteísta en tanto tradición de heteronomía y la tradición griega propiamente dicha, o democrática, en tanto tradición de autonomía<sup>3</sup>. 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; trataremos de captar, pues, el núcleo de todas las significaciones imaginarias que luego se desplegaron y se instituyeron en Grecia. A continuación quisiera detallar aquello que finalmente, en esta captación, llegó a ser explícitamente tematizado y examinado por la filosofía, es decir, las tres grandes oposiciones que marcan el pensamiento griego antiguo: entre el ser y el parecer (*einai* y *pháinesthai*), entre la verdad y la opinión (*alétheia* y *doxa*) y entre lo que se denomina la naturaleza y la ley -pero, ya aquí, la traducción no permite comprender de qué se trata: en los griegos, es la oposición entre *physis* y *nomos*-.<sup>4</sup>

También hablaremos de la *polis*, de la ciudad, de la creación de esta forma de vida colectiva y de lo que la acompaña, es decir, la autoconstitución de un cuerpo de ciudadanos que se consideran autónomos y responsables, y se gobiernan legislando, lo que no se hizo en un día, ni pacíficamente, claro está. Se trata, en definitiva, no sólo del nacimiento de la democracia, sino también de la política, en el sentido verdadero del término. Antes de esto, no hay política, no hay actividad colectiva que apunte a la institución de la sociedad como tal: en la monarquía asiática, por ejemplo, tenemos intrigas de corte pero no una actividad colectiva del pueblo que apunte a cambiar la ley. Nos ocuparemos luego de la democracia misma, con sus rasgos más importantes en las *poleis*, las ciudades griegas, con los enigmas y las cuestiones que ella plantea, en particular la cuestión fundamental abierta por la creación de la democracia en Grecia, cuestión que, por cierto, continúa en discusión. Para decirlo muy brevemente: 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; a partir de entonces, de manera muy clara, la posición de la colectividad es ésta: no hay fuente extrasocial, divina, trascendente que diga el derecho, que diga lo que es o no es bueno, lo que es o no es justo -y en el campo de lo político, se trata de esto-. Pero ¿cuál es entonces el límite de la actividad instituyente de los hombres o de las decisiones que ellos pueden tomar? ¿Cuál es la norma de la ley, cuál es el patrón, cuáles son los criterios con que pueden guiarse, puesto que han

---

<sup>3</sup> [Anotación marginal: pero no hay correspondencia término a término: puede existir <una sociedad> politeísta completamente heterónoma, evidentemente.]

<sup>4</sup> <Véase seminario XI, p. 241, y n. (1), p. 401.>

renunciado -hablando metafóricamente- a decir: la norma de la ley es lo que Dios dijo a Moisés? En Grecia no hay Dios que haya dicho nada a Moisés -y recordar que lo mismo ocurre para la mayoría de nosotros ya es responder a la pregunta por la pertinencia de este seminario-. 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: ¿qué limitaciones, y por qué, además? Y también, claro está, es la cuestión de la vanidad de la búsqueda perpetua de frenos, de límites o de garantías que serían a prueba de todo, que podrían salvar a la colectividad contra sí misma.

En esta perspectiva, comenzaremos por el nacimiento de la historiografía, de la historia como registro, como búsqueda y reflexión crítica sobre el pasado, que viene a reemplazar lo que en otras sociedades es simple tradición *ne varietur*. Luego reflexionaremos sobre la tragedia como institución propiamente -por no decir exclusivamente- política. Y repito aquí lo que digo a menudo: se escriben libros sobre la "tragedia griega"; es absurdo, no hay tragedia griega: hay una tragedia *ateniense*. No todas las ciudades griegas crean tragedias, ni siquiera todas las ciudades democráticas. Sólo en aquella donde culmina la autocreación de la democracia, Atenas, aparece simultáneamente la tragedia. Sin duda, también porque en Atenas el peligro era mayor. Pues en Atenas -a causa de su potencia y de su posición- algo debía recordar que uno era libre, pero que, como decía Hannah Arendt, si bien pueden emprenderse acciones, uno nunca es dueño de sus consecuencias, y sobre todo -pues no se trataba de consecuencias materiales, la tragedia no habla de eso-, uno no era dueño de su significación. Esto es lo que recuerda constantemente la tragedia al público ateniense. Y, como ustedes saben, estaba concebida para que, en un sentido, todo el mundo participara en ella, era la gran fiesta popular. 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.

Luego, después del problema de la autolimitación, de la norma de la norma, de la ley de la ley, hablaremos de un segundo problema de la democracia, que también sigue abierto, no sólo en relación con los griegos, sino también para nosotros: el problema de la igualdad. La democracia griega está basada en la idea de igualdad; de ahí la paradoja que se evoca con tanta facilidad: ¿qué significa la igual en una sociedad que practica la esclavitud y donde las mujeres tienen el estatuto que conocemos? A decir verdad, estos dos puntos son mucho menos importantes de lo que habitualmente se dice, pues lo esencial aquí es el problema irresoluble que está en el corazón de la igualdad. Hagamos lo que hagamos, nunca haremos otra cosa que lo que se

hacia en una ciudad democrática; cierta colectividad decide: somos iguales, y siempre hay alguien que queda excluido, así, de esta colectividad de iguales. Hagan lo que ustedes hagan, siempre será así. Si ustedes deciden que los niños menores de trece años no tienen derechos políticos, son ustedes quienes lo deciden. Así, siempre es una colectividad que se autoinstaura como compuesta de miembros iguales, es la posición primera de una colectividad política. Por cierto, este problema merece una elaboración considerable.

Pasaremos luego a lo que puede llamarse el regreso y la victoria de la *hybris* en la ciudad democrática, cuando la democracia degenera y se desmorona. Abordaremos luego el ámbito de la filosofía política, es decir, para lo esencial, la filosofía platónica, con aquello que en Platón está referido en particular a la reflexión sobre la ciudad y su constitución. Y discutiremos mi tesis sobre este problema, a saber, que la filosofía política de Platón es esencialmente una respuesta al fracaso de la democracia, deduciendo de este fracaso -la conclusión de Platón es aquí muy clara- que la comunidad humana no es capaz de autogobernarse. Ésta es una de las motivaciones, uno de los nervios de la ontología platónica. Pero no es el único. Hay aquí una confluencia muy extraña. Pues Platón se ve impulsado a elaborar su ontología por la necesidad de fijar un punto de referencia absoluto que, en particular, sea capaz de dar una norma a la conducta de los asuntos humanos y a la constitución de la ciudad; pero, por cierto, también se ve impulsado a ello por una cuasi necesidad interna del pensamiento filosófico, que ya comienza con los presocráticos, y en todo caso con Parménides, el padre, como dice Platón -padre que además hay que matar, como también dice-. Se trata pues, independientemente de las consideraciones políticas, de la búsqueda de un punto absolutamente seguro en el ser, que sería a la vez el fundamento y el objeto de la ontología y que, al mismo tiempo, por supuesto, garantizaría una verdad al pensamiento humano.

Deberemos retomar entonces, desde este punto de vista, algunos aspectos de la historia de la filosofía griega desde los presocráticos hasta Platón, considerándola como una suerte de conflicto, de batalla oscura entre dos grandes tendencias. Por una parte, aquella que comienza en Parménides y culmina en Platón, que busca un punto de anclaje absoluto, y que encuentra en el ser de Parménides, en las *eide* (las "Ideas") de Platón, o en el *agathón*, el Bien, que está más allá de las Ideas en la formulación que da Platón en la *República*. Esta tendencia, gracias a Platón, claro está, al genio inmenso de Platón, llega a ocupar el centro de la tradición filosófica occidental y desde entonces domina el pensamiento. Por otra parte, todo aquello que, desde el nacimiento de la filosofía griega, existe como segunda corriente. No es una corriente coherente -tampoco la otra, además; por eso hablo de una batalla oscura-, pero pone el acento en el *pháinesthai*

más que en el *einai*, en el aparecer más que en el ser, en todo caso, en la diferencia, en la *doxa* antes que en la *alétheia*, en la opinión antes que en la verdad; y sobre todo, en el *nomos* antes que en la *physis* (*nomos* quiere decir posición, institución, convención, ley). Esta corriente, sin duda, está en los jonios -podemos comprender a Anaximandro y a Heráclito en este sentido-. Por cierto, está en la gran sofística, en el siglo V, y en Demócrito, que precede a Platón y es casi contemporáneo de Sócrates. Luego continúa, en un sentido, con los escépticos y los epicúreos; pero no podremos hablar aquí de ellos. Y la encontramos en autores que no son filósofos, lo cual es muy importante.

Sobre este punto, una observación metodológica a la que ruego prestar mucha atención. Casi siempre, la primera debilidad de toda reflexión sobre la antigua Grecia es que se toman textos filosóficos (por ejemplo, los de Platón o Aristóteles) que hablan de temas políticos y se dice: la antigua Grecia era esto. Ahora bien, en ellos no se trata de hechos sino de universos de pensamiento, sin hablar de las posiciones tomadas que exhiben estos textos. Pero el universo del pensamiento político y social griego se lee en el espíritu de las instituciones, y esto se ve infinitamente mejor en los historiadores -Heródoto y Tucídides son fundamentales desde este punto de vista-, en algunos presocráticos que no pertenecen a la gran corriente parmenídeo-platónica, en la tragedia e incluso en la poesía lírica. Allí se encuentran formulaciones que están muy cerca del descubrimiento de la idea de institución en su radicalidad o de la idea de historia como creación, ideas totalmente absurdas en el contexto platónico. En efecto, el papel de Platón en la historia de la filosofía ha sido el de un enorme bloque de piedra que durante muchos siglos constituyó un obstáculo a la idea de la creación en la historia, a la idea de la creatividad de la colectividad para establecer su institución, su propio *nomos*.

Terminaremos con Aristóteles, y haremos un examen de su posición muy particular en todos estos aspectos; y comentaré lo que considero como una paradoja histórica fundamental, a saber, que Aristóteles, alumno de Platón (Platón: 427-347, Aristóteles: 383-323), aparece como el verdadero filósofo del siglo V y de la ciudad democrática. Podría escribirse no un libro solo sino varios sobre la tesis: Aristóteles es anterior a Platón. Y esto es visible no sólo en su filosofía política, totalmente opuesta a la de Platón, para la cual, al fin de cuentas, de todos los regímenes realizables, la democracia es el menos malo; sino también en su espíritu general y -lo que es más sorprendente- en su ontología propiamente dicha y en toda su filosofía. A pesar de haber asistido a la escuela de Platón, lo refuta. Y uno podría imaginar a un Aristóteles que hubiera vivido en el siglo V y hubiera escrito más o menos lo que escribió. Éste es, entonces, nuestro programa para el año.