

La democracia ateniense y sus interpretaciones

CORNELIUS CASTORIADIS

Traducción de Ulalume González de León



URANTE MI LECTURA del texto de Pierre Vidal-Naquet releí por enésima vez, al dar con ella, la novena *Lettre de la montagne*, y lamenté que Pierre no haya tenido tiempo de contar la historia —que cubriría sin duda volúmenes enteros— del espejismo griego y del espejismo romano, de sus interpretaciones sucesivas, y de los muchos virajes de 180° que se dan en esas interpretaciones a través de los siglos.

Esto es ya visible en Atenas, cuanto más tarde en el siglo IV. Hablo de Platón, de su visión de la democracia como el poder del *vulgum pecus*, de los iletrados convencidos de saber más que quienes realmente saben y que asesinan a los generales, a Sócrates, etc. Me salto los veintidós siglos siguientes; simplemente tomo nota del cambio casi total de criterio que se produce durante la Revolución francesa y del hermoso texto de Vidal-Naquet sobre la "Atenas Burguesa"; y recuerdo sobre todo el otro cambio casi total de criterio que se da en Inglaterra hacia 1860 con el trabajo del gran George Grote, al que siguen las pastorales wilhelminianas en Alemania, con Wilamowitz, corrientes análogas en Francia, etcétera —sin olvidar las tentativas de apropiación de una Grecia dórica por parte de los nazis. Se trata sin duda de la más rica de las materias disponibles (y sólo la historia del cristianismo es igualmente rica desde este punto de vista) para un estudio del imaginario histórico-social como fuente (no digamos ya de una re-interpretación) de la *recreación* de una época considerada fundadora que realizan las épocas siguientes según el imaginario propio de cada una de ellas. Por lo demás, la oposición Atenas/Roma todavía sigue vigente en Francia. De niño, yo solía leer la gran *Histoire romaine* de Victor Duruy, cuyo prefacio termina con un llamamiento hecho a los franceses para que estudien la historia romana porque (esta es la última frase del prólogo y aún me la sé de memoria) "más aún que de Atenas somos los herederos de Roma". Pues bien, no hace todavía mucho tiempo Claude Nicolet retomó, de hecho, esta idea. ¿Es posible que haya todavía un ápice de verdad en ella? Expresaré lo poco que tengo que decir al respecto comenzando por una broma que otra vez nos lleva a las *Lettres écrites de la montagne* (*Cartas escritas desde la montaña*). Si yo fuera Rousseau, y si ustedes fueran ginebrinos, les diría —como a cualquiera de los pueblos occidentales—: Ustedes no son atenienses, no son ni siquiera romanos. Por supuesto, Roma no fue nunca una democracia; fue siempre una oligarquía. Pero por lo menos hasta alrededor de 150 a. de J.C.

seguía viva en ella una especie de devoción a la *res publica* que está hoy desapareciendo por completo bajo los golpes del "liberalismo".

Lo que sigue versará sobre cierto número de puntos que no intentaré sistematizar pero cuya relación íntima juzgo comprensible.

Primero, anterior a la creación de la *polis* existe ya una enorme herencia mitológica que, sin lugar a dudas, será reelaborada, pero que está presente en la creación democrática griega. El primer sorteo *político* del que se tenga noticia es el que se da entre Zeus, Poseidón y Hades, tras su común victoria sobre los Titanes, para repartirse el dominio del universo. Y si Zeus es el amo de éste, se debe al *azar*; es a él a quien le toca el cielo en el sorteo.² De la misma manera, todo el concepto de las relaciones entre fuerza y derecho sigue vivo, como podremos verlo, tanto en el *Prometeo* de Esquilo como en el diálogo de los atenienses y los melianos en Tucídides.

Después, si pasamos a Homero, nos encontramos ya con el *ágora*, como Pierre Vidal-Naquet lo recordó hace un momento. Y son mucho más notables al respecto los famosos versos de *La Odisea* sobre los Ciclopes —versos que, si Pierre no citó, se debe sin duda a que son bastante más conocidos—, esos Ciclopes que no tienen *ágora* y que no tienen leyes: abrevio una traducción que ciertamente plantearía problemas. No quiero entrar en lo que concierne a las fechas y al contenido de los poemas homéricos. Moses Finley escribió sobre el tema un libro maravilloso³ y Pierre Vidal-Naquet, en un prefacio a *La Iliada*,⁴ recuerda que Homero era ante todo un poeta y no un corresponsal de guerra o un periodista encargado de reseñar las exploraciones de Ulises. Pero atribuyo una gran importancia a aquellas frases de Homero: según los fechados actuales no es posible situar a Homero mucho más atrás del año 750. Y sabemos con toda certidumbre que la colonización, la gran colonización, no la de las costas del Asia Menor (mucho más antigua), ya había comenzado en aquella fecha: Pithecusae (Isquia) y Cumas, en Italia, son testigos de ello. Hay que comprender lo que esta colonización es y lo que presupone. Presupone ante todo cierta historia ya anterior de la *polis*: sería absurdo que una *polis* fundada en 752 haya enviado colonizadores en 750 —y esto, ¡desde Eubea a la Italia central! Además, la gran colonización es muy diferente de las otras colonizaciones de la Antigüedad o de los tiempos modernos. La colonia no es

una posesión o una avanzada de la metrópoli; de hecho, la colonia se *auto-instituye*. Por supuesto, mantiene una relación de veneración frente a la metrópoli; por supuesto, ésta proporciona la mayor parte del tiempo los modelos de las instituciones de la colonia; pero también es cierto que, a menudo, las leyes de la colonia son nuevas, diferentes. Pienso que es en las colonias donde se debería buscar, tanto o más que en la Grecia propiamente, los gérmenes político-históricos de lo que se convertirá más tarde en la democracia. En una colonia hay sin duda un *oikistes*, el "fundador", el jefe de la expedición, pero lo característico es que no encontremos nunca a un rey o a un autócrata entre los *oikistai*.

Pierre Vidal-Naquet decía muy acertadamente, hace un rato, que en la historia de la antigua Grecia hay dos momentos de ruptura —lo que yo llamaría dos creaciones. Primero, la creación de la *polis* como *polis* que podrá ser luego oligárquica o tiránica; y más tarde la creación de la democracia propiamente dicha, sobre todo en Atenas (no entremos aquí en una discusión sobre Quíos). Pero también es preciso subrayar un aspecto de la historia de Esparta que suele olvidarse en estas discusiones. Aunque es poco lo que pueda decirse al respecto, y dejando de lado el asunto de los ilotas y del ilotismo, Esparta comienza por ser una ciudad en la que el poder pertenece al *damos* (pueblo) y los ciudadanos son *homoiói*. Pierre Vidal-Naquet traduce este último término por el de "pares", pero también podríamos proponer que se tradujera por el de "semejantes" o "verdaderos semejantes", es decir por el que sería su sentido literal. Esto sucede entre 650 y 600, o sea un siglo antes de Clístenes. Pero hay que recordar también otro asunto: la dinámica de la sociedad espartana, por razones que siguen siendo muy oscuras para nosotros, es una dinámica oligárquica que culmina en el siglo IV. Dinámica totalmente opuesta a la que se presenta en Atenas y, probablemente, en otro gran número de ciudades sobre las que no tenemos por desgracia ninguna información. De las más de ciento cincuenta *politeiai* de Aristóteles y sus discípulos, sólo nos queda una; acerca del resto no conocemos sino frases fragmentarias de las que es muy poco lo que se puede deducir. Nuestra imagen del mundo griego sería tal vez bastante diferente si contáramos con todos los tratados escritos sobre las constituciones-instituciones de las diferentes ciudades.

Por lo tanto, debemos limitarnos a Atenas —y este es un caso en que los testimonios nos muestran una verdadera historia y una historia creadora. No se trata simplemente de que "las cosas cambian"; nos encontramos frente a instituciones que son creadas y renovadas, casi constantemente, a través de los que Aristóteles llama los trece *metabolai* o cambios de régimen. Entre dichos cambios de régimen hay algunos realmente mayores y otros menos importantes. Además, no todo se reduce a cambios de régimen (pensemos tan sólo en la historia de las "artes" o de la tragedia); pero hay que insistir sobre aquéllos y hay que cambiar totalmente de criterio y calificar como blanco todo lo que la tradición veía hasta ahora como negro. Se ha "acusado" constantemente a los atenienses y su régimen de inestabilidad; y los ecos de esa mentalidad conservadora se encuentran todavía hasta en Hannah Arendt y sus alabanzas de la *auctoritas* y de la *traditio* romanas, por oposición a la versatilidad de los atenienses. Pero lo que es justamente característico de Atenas y

precioso por lo que nos aporta, es la auto-institución explícita continuada, es decir la creación, por primera vez en los registros de la historia, de una *historicidad fuerte*. La historia, sin más, existe por supuesto en todas partes, y un tupi-guaraní no será jamás semejante a sí mismo, al que era un segundo antes. Pero en el campo de las instituciones ese cambio resulta imperceptible y, en las sociedades salvajes o tradicionales, los "segundos" son milenios o siglos. Ahora bien, en Atenas, como puede verse en los siglos VI y V, y aun en el siglo IV, el cambio se produce entre una generación y la siguiente y aun en el seno de una misma generación. Nos encontramos no sólo con que Sófocles es diferente a Esquilo, sino también con que el Sófocles viejo no escribe como el Sófocles joven. No se trata de un fenómeno "individual": lo que cambia es la forma de la tragedia, el estilo de la arquitectura; cambian los hombres, cambian las instituciones. Si uno quiere *traditio* y *auctoritas*, lo que quiere es *Ennio* para siempre y no la historia de la tragedia. Y luego, a partir de cierto momento, los hombres comienzan a cambiar en el peor de los sentidos: estalla la guerra del Peloponeso, y surgen las terribles descripciones que hace Tucídides de la total corrupción inducida por la guerra. Tucídides habla, casi, de hueca palabrería; dice que por causa de la guerra las palabras han llegado a significar lo opuesto a lo que significaban. El *demós* ya no es el mismo; el *demós* que habrá de condenar a los generales victoriosos en la batalla de las islas Arginusas, y que habrá de condenar a Sócrates.

Esto nos conduce a otra conclusión importante: la democracia no es un *modelo* institucional, no es ni siquiera un "régimen" en el sentido tradicional del término. La democracia es la auto-institución de la colectividad por la colectividad y es esta auto-institución como movimiento. Este movimiento se apoya sin duda sobre determinadas instituciones y se ve facilitado, en cada ocasión, por ellas; pero también por el conocimiento, difundido en la colectividad, de que nuestras leyes han sido hechas para nosotros y de que no podemos cambiarlas. Al final de esta exposición me referiré en pocas palabras a los límites de esa auto-institución.

Es posible aclarar un aspecto importante de la especificidad de la historia de Atenas como historia democrática retomando la idea (que sería del dominio del "materialismo militar") según la cual la invención de la falange es la condición de la democracia. De acuerdo con dicha idea sería posible que la invención de la falange como organización guerrera de los miembros de una ciudad hubiera conducido, por una "extensión" de la condición igualitaria de los soldados en aquella organización, a la democracia. Se trata de una hipótesis inconsistente por más de una razón. En primer lugar, la falange no habría podido ser "inventada" si el concepto de la igualdad de los ciudadanos no hubiera tenido ya una arraigada presencia. Cuando uno lee *La Ilíada*, se pone a veces a preguntarse qué hacen y para qué sirven, dentro del campo de batalla, esos "enjambres" y esos "rebaños" de guerreros anónimos, aqueos o troyanos; y la única respuesta posible es tal vez que se limitan a ser un testimonio del valor, del *kleos* y del *kudos* de aquellos héroes de quienes sólo se cantan, aunque constantemente, los duelos. Homero describe así, sin duda alguna, la encarnación en el dominio militar del imaginario aristocrático (y al menos por lo que concierne a este aspecto se refiere a un mundo ya

anticuado para su época). Pero en la falange cobran realidad la igualdad y la solidaridad de los combatientes. Aquí no hubiera soñado nunca en luchar codo con codo junto a Tersites cubriéndolo con su escudo. Para que la falange sea concebible es necesario que los combatientes se vean como iguales, como semejantes decididos a defenderse los unos a los otros. La falange es un resultado, no una "causa" del imaginario de la igualdad. Además, segundo aspecto del asunto, no es en sí misma suficiente para conducir a un estado democrático de la comunidad. Existe también en Esparta. Y, bajo otra forma, la legión romana es parecida a la falange: las diferencias de su organización se deben a otras consideraciones. Pero Roma no fue nunca una democracia en el sentido en que Atenas lo fue.

Llego aquí a la cuestión de la esclavitud y a la famosa frase de Finley, que Pierre Vidal-Naquet retoma por su cuenta: "En el mundo antiguo, la libertad avanza al mismo paso que la esclavitud". No discutiré este asunto de un modo teórico, abstracto. Me limitaré simplemente a formular algunas preguntas en el terreno de los hechos.

En primer lugar, ¿cuántos esclavos había en Atenas hacia 510 a. de J.C.? El número de esclavos del que tenemos noticia, o más bien el que suponemos o calculamos trabajosamente que Atenas tenía, no nos remite a la época de la instauración de la democracia, a las condiciones iniciales de ésta, por así decirlo, y menos todavía a la historia anterior de Atenas, en la que es visible la multiplicación de los gérmenes de la creación democrática. Se trata además de un número muy aumentado por el de los esclavos públicos que trabajan en las minas de Laurion; y éstas, como se sabe, fueron descubiertas, o se comenzó al menos a explotarlas, poco antes de la segunda guerra médica, cuando Temístocles decidió al *demos* a utilizar su producto para la construcción de la flota, etc.

Acerca de ello estoy de acuerdo con dos personajes muy diferentes, Jefferson y Marx. Marx decía que la verdadera condición socio-económica de la democracia antigua era la existencia de toda una multitud de pequeños productores independientes. Y quienes conocen la forma en que Jefferson se opuso al desarrollo de una industria importante (y por lo tanto de un proletariado) en los Estados Unidos de su época, saben que subyacía a dicha actitud la idea de una democracia fundada sobre la pequeña propiedad agraria, cuya proliferación fue efectivamente posible en los Estados Unidos hasta el "cierre de la frontera" del Oeste a principios del siglo XX.

En el mundo antiguo nos encontramos con la esclavitud por todas partes; la democracia no existe en cambio más que en algunas ciudades. Hay esclavitud en Esparta —bajo otra forma, sin duda—; pero no vemos en qué afectaría la relación antes postulada el hecho de que se tratara de ilotas y no de esclavos-mercancía. En las ciudades aristocráticas griegas hay también esclavos-mercancía —como es indudable que los hubo en Roma, donde el progreso de la esclavitud se da, al contrario, al mismo paso que el de la oligarquía.

En mi opinión explican lo anterior dos hechos decisivos: la esclavitud presente cuando la creación de la democracia es sin lugar a dudas muy limitada; y en casi todas las ciudades antiguas encontramos esclavitud pero nunca democracia.

El desarrollo de la esclavitud en Atenas se da, para mí, al

mismo tiempo que otro hecho muy importante, el desarrollo del "imperialismo". No puedo detenerme en este punto, pero es en mi opinión indiscutible que el fracaso de Atenas se debe, en todos sus aspectos, a la combinación de ese "imperialismo" con la existencia de cierta idea: que sólo pueden ser sujetos políticos los ciudadanos atenienses. Si Roma conquistó el mundo antiguo, si hoy hablamos una lengua que, como dijo Proust, es una manera errónea de pronunciar el latín, todo ello no se debe ni a las virtudes guerreras de los romanos, ni a su frugalidad, sino a la fantástica política de *asimilación* gradual que Roma inventó, o se vio obligada a inventar, comenzando sin duda —y ya en ese entonces— por la plebe. La plebe, en un principio, estaba formada por los extranjeros, los inmigrantes, los que no tenían derecho de ciudadanía. La plebe luchó, se retiró sobre el monte Aventino, etc., y al cabo de uno o dos siglos Roma se vio obligada a digerirla —al tiempo que la digestión de los pueblos conquistados fue operándose gracias a una multitud de instituciones: la de las colonias romanas, las colonias latinas, la *civitas romana* otorgada a algunas fracciones de los pueblos vencidos —lo cual permite dividirlos—, a diferentes poblaciones de Italia después de la Guerra social (90 a. de J.C.), y finalmente a todos los habitantes libres del Imperio con el edicto de Caracalla (212 d. de J.C.). Simultáneamente la emancipación y la asimilación de los esclavos se fueron practicando a una escala cada vez más amplia.

En cambio los habitantes de Atenas no consideran ninguna extensión de la ciudadanía ateniense en tiempos de tranquilidad (las que favorecieron a los habitantes de Plateas o de Samos se practicaron tardíamente, en la época de la catástrofe). Por otra parte se sabe de muy pocas naturalizaciones, así como de escasas emancipaciones de esclavos. El Imperio sigue siendo continuamente el conjunto de las ciudades sometidas a la *polis* por excelencia, Atenas. La empresa de la expansión, y aun del mantenimiento de ese Imperio, se vuelve absurda muy pronto —como se volvió absurda la empresa de aquellas naciones europeas modernas que se propusieron dominar a sus colonias sin intentar siquiera asimilarlas, lo cual, de todas maneras, les habría resultado verdaderamente imposible.

Llego ahora a la que es, aparentemente, una gran paradoja: el gran filósofo ateniense es Platón, y Platón es un enemigo jurado de la democracia. Por lo general, si dejamos de lado a Aristóteles —del que no hablaré—, los filósofos griegos no formulan ningún pensamiento sobre el tema de la democracia. La única excepción notable es Protágoras, al que volveré. Pero se sabe también que Demócrito, posterior al anterior, era demócrata: como se sabe asimismo que fue objeto, por parte de Platón, de una *damniatio memoriae* —lo cual no sucedió con Protágoras—, y nada nos impide pensar que esa actitud de Platón no obedezca a la intención de disminuir el interés provocado por la opiniones de aquél, y particularmente por sus opiniones políticas. La lectura del *Timeo* hace evidente que Platón conocía la obra de Demócrito. En cuanto a Aristóteles, que habla de ella continuamente debió de entrar en contacto con dicha obra durante sus años en la Academia.

Ahora bien, nos encontramos continuamente con autores que hablan del "pensamiento político griego" y entienden por éste el de Platón, lo cual es tan ridículo como querer

encontrar el pensamiento político de la Revolución francesa en los libros de Joseph de Maistre o de Bonald. La creación política griega es esencialmente la democracia, y esta fue víctima del odio inextinguible de Platón, quien acumuló sobre ella calumnias y logró imponerlas, dicho sea de paso, a gran parte de la opinión docta y profana desde hace más de dos mil años. Los grandes políticos de Atenas, Temístocles, Pericles, son presentados por Platón como demagogos que llenaron la ciudad de cosas inútiles: murallas, astilleros, etc. En cuanto a los pensadores críticos, Protágoras, Gorgias, son para él sofistas en el sentido que había logrado dar a este término. Los poetas, corruptores y presentadores de falsas imágenes (*ídola*). Esquilo y Sófocles presentadores de falsas imágenes y corruptores. Platón puede ser juzgado por sus juicios.

El espíritu de la democracia debe ser buscado, y allí se le encuentra, en los poetas trágicos y en los historiadores. Entre estos últimos, en Herodoto, en la discusión de los tres sátrapas persas sobre los tres regímenes, y en Tucídides (y no únicamente en el *Epitafio* de Pericles). Y por supuesto, sobre todo y por encima de todo, en las instituciones y la práctica de la democracia.

En cuanto a la tragedia, me detendré brevemente en el ejemplo de *Antígona*.² *Antígona* es para mí, más que todas las otras, la tragedia de la democracia. Se sabe la importancia que tiene para el pensamiento griego, con toda seguridad en el siglo V y probablemente ya antes, la idea del *nomos* no sólo como ley sino además como ley humana, planteada por seres humanos —o sea algo así como lo que llamo la auto-institución de la sociedad. Pues bien, en el famoso *stasimon* de *Antígona* (v. 332-375), "numerosos son los terribles y nada es más terrible que el hombre", Sófocles menciona el hecho de que el hombre se ha enseñado a sí mismo (*edidaxato*) la lengua, el pensamiento y las *astunomus orgas* —las pasiones que proporcionan leyes a las ciudades (que las instituyen). *Orgé* es la cólera, el afecto, la pasión —es de *orgé* de donde viene el término *orgasmo*. Los humanos son definidos como aquellos que se han enseñado a sí mismos cómo instituir las ciudades. Y asoma aquí la idea de la democracia como régimen que se instituye en conocimiento de causa.

Por lo que se refiere a Protágoras, basta con recordar el célebre discurso que pronuncia en el diálogo de Platón al que su propio nombre sirve de título. Acerca del sentido de ese discurso estoy totalmente de acuerdo con lo que Pierre Vidal-Naquet ha dicho sobre el tema; y he escrito, por mi parte, que contiene los *topoi*, los lugares comunes de la reflexión democrática de aquella época en Atenas —como también es el caso del discurso de Sócrates (la "prosopopeya de las leyes") en el *Critón*. Pero Protágoras dice exactamente lo contrario de lo que Platón pasará toda su vida tratando de demostrar: que no hay *episteme*, saber alguno y a ciencia cierta, en el campo de la política, ni tampoco *techné* política propia de los solos especialistas. Lo único que hay en política es *doxa*, opinión, y esa *doxa* se encuentra igual y equitativamente repartida entre todos. Y tal es, digámoslo de paso, la única justificación posible, que no sea de procedimiento, de la regla mayoritaria.

Sin embargo, es preciso volverse ante todo hacia las instituciones efectivas para comprender el espíritu de la democracia. Nos encontramos, en primer lugar, con la

democracia directa, es decir con la idea de la participación política de todos en las decisiones que conciernen a los asuntos comunes. Luego, con la invención del principio electivo para los cargos que exigen un *savoir-faire* específico, pero también con la rotación y el sorteo para otros cargos. Y a esto hay que añadir unas cuantas cosas más. La idea, por primera vez presente en la historia, de la responsabilidad que tienen los magistrados para con el pueblo, o *euthuné*, la revocabilidad de hecho de todos los magistrados, y esa institución extraordinaria llamada *graphé paranomón*, mediante la cual puede llevarse ante el tribunal a quien haya hecho votar en la Asamblea del pueblo una ley "ilegítima" —recurso del pueblo contra sí mismo y ante sí mismo, que abre un abismo a la reflexión. La separación de lo jurídico, lo legislativo y lo gubernamental. La comprensión de la importancia de las condiciones económicas para la democracia, para la participación (salario eclesiástico, etc.). Y por último la fantástica cláusula, de la que Aristóteles da testimonio en su *Política*, que prohíbe a los habitantes de una región fronteriza la participación en el sufragio cuando se trata de votar por o contra la guerra con una ciudad vecina. Porque hacerlos votar a propósito de tal asunto sería ponerlos ante un *double bind* inhumano: o bien tendrían que votar como ciudadanos atenienses y eventualmente por la guerra, olvidando el hecho de que sus casas pueden ser destruidas, sus campos devastados, etc.; o bien tendrían que votar como seres humanos particulares, que no pueden olvidar su propia carne, su familia, sus olivos, y votarían así contra la guerra, pero no para defender los intereses de la *polis* sino sus propios intereses particulares. Para apreciar el abismo que separa el imaginario político griego del imaginario político moderno, tratemos de suponer un instante lo que sucedería hoy en día si alguien tuviera la ocurrencia descabellada (aunque políticamente justa, sin discusión alguna) de proponer que en la votación de la Asamblea nacional francesa sobre lo concerniente a la viticultura, se prohibiera votar a los diputados de los departamentos vitícolas.

Como lo he dicho mil veces, no se trata de erigir todo lo que hemos visto en modelo, en paradigma, etc., sino de comprender que estamos ante gérmenes fecundos para todo lo que atañe a la concepción de un proyecto de autonomía, del proyecto de una sociedad moderna.

Y hay que comprender, por supuesto, los límites de todo aquello. Esos límites, sin lugar a dudas, son no sólo la esclavitud, o el estatuto aplicado a las mujeres, como se ha observado una y otra vez, sino también y sobre todo los límites de aquella auto-institución; y estos son, en primer término, los límites de la *polis* o, dicho de otro modo, la imposibilidad de hacer pasar al terreno de lo político el significado de la *universalidad*, presente en cambio en la filosofía griega desde un principio, desde los primeros escritos presocráticos. La filosofía nace consubstancialmente con la idea de un *logon didonai* universal, de una búsqueda de la verdad, y de un cuestionamiento de lo que está ante nosotros como representación, de aquello que no conoce los límites geográficos, de raza, de lengua, de comunidad política, etc. Y lo cierto es que a esa idea le es imposible penetrar en el campo de la política. La universalidad política, aun cuando no pase de ser un simple concepto, es una creación de la Europa moderna y no de Grecia. La universalidad del pensamiento es

una creación griega, las formas de la democracia son una creación griega, pero no la universalidad política. Hay cosas a las que no llega. Lo importante, respecto de la esclavitud, no es que haya esclavos, sino que es imposible cuestionar esta realidad. Como lo dice Pierre Vidal-Naquet, en una comedia de Aristófanes se puede pensar en una ginecocracia para hacer reír, pero no, ni siquiera para hacer reír se piensa en una dulocracia. Hay en ello un límite infranqueable del campo de visión (y si tal límite es salvado en el período post-clásico por los cínicos y los estoicos, lo es sólo en teoría). Y también hay, a pesar de las demandas de repartición de la tierra y de la famosa experiencia comunista de las islas Lipari, de la que nada se sabe salvo que fracasó, otro límite más: no se discute la existencia de la propiedad privada (o se toca el punto, sólo para causar hilaridad, en *La asamblea de las mujeres*).

En la Europa moderna nos encontramos justamente con que se pone en tela de juicio tanto la desigualdad política como la desigualdad económica. ¿Cuál será la solución final? Ese es otro asunto. Pero nadie se atreverá a decir, por ejemplo, que la propiedad privada es el producto de un decreto divino. Sus defensores esgrimirán argumentos, invocarán a autoridades en la materia, mencionarán el fracaso del "comunismo" en Rusia, etc.: se verán, en suma, obligados a discutir el punto.

Tal es la gran novedad de la creación moderna, su alteridad respecto de la creación griega. Lo cual no podrá impedirnos —lejos de ello— que reflexionemos sobre los primeros gérmenes de esa autonomía que deseamos.

NOTAS

¹ "La formation de l'Athènes bourgeoise" (en colaboración con Nicole Loraux), en *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990. Sobre este tema deben ser consultados todos los textos de este libro.

² Hay que subrayar al respecto que ninguno de los tres dioses principales tiene la propiedad exclusiva de la Tierra —punto que merecería largos comentarios.

³ *The World of Odysseus*, 1954; edición revisada, Chatto and Windus, Londres, 1978. Traducción francesa, reeditada en 1986, Paris, La Découverte.

⁴ "L'Illiade sans travesti", prefacio a la reedición de la traducción de Paul Mazon, Paris, Gallimard Folio, 1975; publicado también en *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, op.cit., p. 29 sq.

⁵ Para una discusión un poco más extensa de *Antígona*, ver mi texto "La polis grecque et la création de la démocratie", 1983, incluido en *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 261 y sq. ♣

