

PERICLES EN PARÍS¹

JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA
Universidad de Cádiz

RESUMEN: Este artículo analiza la lectura que hace Foucault de la democracia ateniense en los años 80 y se confronta con la que realizan en Francia Nicole Loraux y Cornelius Castoriadis. De ese modo, el artículo propone un mapa de interpretaciones de la figura de Pericles por dos filósofos y una historiadora franceses. Se muestra que comprendemos así más de la ideología de Foucault que de la realidad histórica y los proyectos políticos de Pericles. Proponemos así un análisis político del anacronismo en historia.

PALABRAS CLAVE: Filosofía francesa contemporánea, democracia, Foucault, Castoriadis, Loraux.

Pericles in Paris

ABSTRACT: This article examines Foucault's reading of Athenian democracy in the 80's and is confronted with Cornelius Castoriadis and Nicole Loraux. Thus, this article presents a map of interpretations of the figure of Pericles by two philosophers and a French historian. It shows that we understand well over Foucault's ideology than the historical reality of Pericles. We propose and political analysis of anachronism in history.

KEY WORDS: Contemporary French Philosophy, democracy, Foucault, Castoriadis, Loraux.

1. UNA LECTURA SOBRE LA ACTUALIDAD

Al final de una lección consagrada a Pericles, Foucault (2008: 167-168) considera olvidada una lección importantísima de la política ateniense: el discurso verdadero y la democracia se encuentran en una relación de conflicto, aunque también uno y otra se refuerzan mutuamente. Comencemos por lo segundo: sin palabra verdadera la necesidad de la democracia no se hubiera impuesto, sin franqueza y autenticidad, una asamblea democrática nunca se justificaría. Sin democracia, sin igualdad, la palabra franca se convierte en difícil y, en ocasiones, requiere el heroísmo para formularla. Volvamos a lo primero: ¿dónde se encuentra el conflicto? La verdad introduce la diferencia en los discursos, los jerarquiza y, en ese sentido, introduce un principio aristocrático dentro de la experiencia democrática.

En este trabajo exploraremos este argumento y, de este modo, aclararemos cuál era el contenido de la lección rescatada por Foucault. Para ello, en primer lugar, realizaremos una breve presentación de las relaciones entre los clásicos y el presente. Esa relación se especificará presentando la obra de dos autores (la historiadora Nicole Loraux y el

¹ Texto escrito en el marco del proyecto de I+D FFI2010-151196.

filósofo Cornelius Castoriadis) que escribieron, en Francia y casi a la vez, sobre cuestiones semejantes a las tratadas por Foucault. Posteriormente, se abordará la lectura que realiza Foucault de la democracia ateniense, resaltando qué fuentes elige —y cuáles pudo o debió atender y no lo hizo— y qué retiene de las mismas. En ese camino, el diálogo con las aportaciones de Loraux y Castoriadis nos ayudará a trazar el campo de lecturas posibles, algo que, insistimos, permitirá precisar la singularidad de la lectura de Foucault. Terminaremos interrogándonos por el significado político actual —si lo tuviese— de la lectura de Foucault —en contraste y consonancia con el de los otros interlocutores.

¿Por qué lee Foucault (2009: 143) a los clásicos grecorromanos en sus cursos del *Collège de France* entre 1979 y su muerte en 1984? Para empezar nobleza filosófica obliga: un profesor de filosofía que se precie debe, alguna vez al menos, pronunciar un curso sobre Sócrates y la muerte de Sócrates, explica irónicamente Foucault al termina su lección del 22 de febrero de 1984. La relación con la filosofía clásica, sobre todo la griega, aporta una legitimidad incontestable a cualquier pensador y resulta común que cualquier propuesta teórica quiera medirse con la tradición inaugural de la filosofía. Por otra parte, y un ejemplo son las obras de Hannah Arendt o Leo Strauss, y posteriormente las de Jacques Derrida y Jacques Rancière, la segunda mitad del siglo xx, ha convocado a menudo a la filosofía clásica (Breugh, Couture, 2010: 9). En fin, parece muy posible que la lectura de Foucault acerca de la democracia ateniense se encontrase condicionada por disputas filosóficas con algunos de sus contemporáneos. El 7 de marzo de 1983, Jürgen Habermas comenzó una serie de cuatro conferencias posteriormente recogidas en *El discurso filosófico de la modernidad*. Las lecciones que Foucault dedica a la democracia ateniense se desarrollan entre el 12 de enero y el 9 de febrero de 1983. Habermas fue invitado por Paul Veyne, amigo íntimo del filósofo francés y un apoyo precioso en el conocimiento de la tradición griega. Didier Eribon (1994: 296), biógrafo de Foucault y en aquella época muy cercano al filósofo, escribe lo siguiente acerca de la actitud de Foucault frente a Habermas:

«La “teoría de la acción comunicativa” desarrollada por Habermas tras su “giro lingüístico” le parecía una actualización de las viejas quimeras de la filosofía universitaria. La idea de un análisis de las condiciones en las cuales puede realizar la comunidad “ideal de comunicación” que suponen todos los usos del lenguaje parecía ser un regreso a un modo de pensamiento esencialista y ajeno a las prácticas reales, a la utopía de un mundo radiante sin contacto con el mundo real»².

Como comprobaremos, la descripción foucaultiana de la democracia ateniense muestra una comunicación política ajena a los rasgos que la cita achaca a la concepción de Habermas. En cualquier caso, no será este el centro de nuestro análisis, aunque baste decirlo para rubricar que, ya sea política o filosóficamente, la lectura de los griegos miraba a problemas contemporáneos. Lo señala claramente el editor del curso que analizaremos: Foucault haría:

«una contribución importante a los grandes debates teóricos sobre la democracia, y más generalmente sobre el ser mismo de lo político. Partiendo del ejemplo griego (de Tucídides a Platón), Foucault expone de manera original la tensión inherente a toda democracia: bajo el fondo de igualdad constitucional, la diferencia introducida por decir la verdad (“direvrai”) es la que hace funcionar la democracia; pero, sin embargo, la democracia constituye siempre una amenaza recurrente para el decir la verdad. Lo vemos en este curso: Foucault no forma parte del campo de los detractores cínicos de la democracia ni tampoco del de sus turiferarios cegados. Simplemente, la problematiza» (Gros, 2008: 360-361).

² Véase el comentario de Foucault (1984: 727) sobre Habermas, en una entrevista de 1984, coincidente con la versión de Eribon.

2. EL MOMENTO PERICLEANO DE LA PARRESIA

Foucault, en su lectura de los clásicos grecorromanos, propone varias reformulaciones de la relación entre franqueza y democracia (Moreno Pestaña, 2013). Solo en la democracia ateniense una y otra se encuentran unidas, durante lo que nuestro autor llama el momento «pericleano» de la parrisia (Foucault, 2008: 68-69).

Pero, ¿cómo se caracteriza la democracia? La democracia contiene tres dimensiones —que Foucault recupera de Polibio, un autor del siglo II a. C.—, y cada una de ellas recorta el espacio democrático. Por una parte, la democracia cualifica a un conjunto de ciudadanos como un demos, un pueblo, que ejerce el poder. En segundo lugar, la democracia establece un conjunto común de derechos y obligaciones. Para finalizar, dentro de ese demos y con esa estructura de derechos, una persona puede hablar y decir lo que piensa. La democracia clásica, ateniense, le permite a Foucault una descripción de la experiencia asamblearia, de la participación directa en la vida de la ciudad. Foucault insiste constantemente en que la parrisia introduce la desigualdad en el espacio de la isegoría, de la igualdad, y en ese sentido sirve como lugar de expansión de las diferencias individuales y sociales.

Paradójicamente, el análisis del momento pericleano de la parrisia consagra poco al pensamiento del político de la familia Alcmeónida —basta con la segunda hora de la lección de 2 de febrero de 1983. Foucault consagra dos lecciones enteras y la primera hora del día 2 de febrero, al comentario del *Ión* de Eurípides (Terrel, 2010: 192-193). Con Pericles, Foucault, tras referirse rápidamente a la ley de ciudadanía de 451-450 a. C. (y que tiene que ver con la constitución del «demos»), analiza el vínculo entre igualdad formal y franqueza, así como lleva a cabo una reconstrucción de la experiencia asamblearia. Con Pericles, en fin, Foucault actúa sobre un material no literario (aunque material histórico y literario se intercalan en los análisis del *Ión*) sino histórico (recogido por Tucídides), sacando lecciones sobre la democracia ateniense que merecen compararse detenidamente con los clásicos a los que se refiere.

3. LA ELECCIÓN DE LAS FUENTES

La figura de Pericles ha servido como emblema de las más variadas empresas políticas. Su biógrafo Donald Kagan (2008: 25) lo compara con Winston Churchill, pero fue utilizado para legitimar el III Reich (Canfora, 1991: 138) e incluso un clasicista tan perspicaz como Luciano Canfora (2011: 382) sugiere alguna homología con la figura de Stalin. Foucault no se concentra en la biografía del personaje, a la que no realiza referencia alguna y se refiere a él como resumen de la tensión que recorre la política democrática. Pericles nos aparece hablando en la asamblea, en los tres discursos reportados por Tucídides en los libros I y II *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Foucault pretende reconstruir los implícitos de la más radical de las democracias, la asamblearia, en el momento de mayor esplendor y en la práctica de su ciudadano más excelso. No puede evitarse, de acuerdo con lo ya referido, intuir un guiño a la comunidad ideal de comunicación de Habermas.

Una reconstrucción a partir del gran historiador puede justificarse pero plantea múltiples problemas. ¿Los discursos recogidos por Tucídides constituyen la mejor fuente para el estudio de la democracia ateniense? ¿Fue el siglo V a. C. el momento álgido de la democracia ateniense? ¿Concentrarse en Pericles constituye el mejor ángulo para estudiar la práctica democrática? Recuperaremos tales preguntas más tarde, y ampliaremos

nuestra respuesta mostrando cómo se acercan al problema de la democracia Nicole Loraux y Cornelius Castoriadis. Por el momento, cabe destacar ciertas cuestiones asentadas por los especialistas.

En un curso de 1983 en Berkeley, Foucault reconoce, en lo que a la democracia griega concierne, la descompensación de las fuentes. La mayor parte de escritores conservados de la época son críticos de la democracia. Moses Finley (1980: 134) en un trabajo clásico —al que Foucault no se refiere y al que volveremos— contestó el presupuesto intelectualista de que todo régimen necesita ser teorizado. Los demócratas atenienses se limitaban a actuar, mientras que fueron los simpatizantes de la oligarquía, sus enemigos, quienes teorizaron. Nicole Loraux (1981: 182) profundizó el argumento de Finley aludiendo el estatuto de la escritura en la sociedad ateniense. El vehículo democrático por excelencia de los demócratas fue el discurso mientras que los tratados críticos quedaban reservados a las elites enemistadas con el régimen. Simple problema del cultivo de competencias: quienes participaban en la asamblea aquilataban su lenguaje (el esmero de Pericles preparando discursos y dicción establece un cenit); aquellos que la evitaban, cultivaban el argumento escrito.

Dicho esto, la democracia no fue absolutamente silenciosa y nos legó vestigios y análisis, alguno de los cuales fueron utilizados por Foucault y otros, y la elección tuvo consecuencias, no. Entre los vestigios legados por la democracia ateniense se encuentran los discursos de Demóstenes, favorables donde los haya al régimen, y que Foucault no utiliza³. Entre las exposiciones sobre la democracia, Foucault prioriza las de Platón (enemigo encarnizado) y las de Isócrates, un cantor de la democracia de Solón o de «los ancestros»: en su época el molde discursivo con el que se defendía un régimen oligárquico (Hansen, 1993: 42). Curiosamente, Foucault no cita las exposiciones de la democracia de Aristóteles quien, pese a ser un crítico, contiene opiniones matizadas e incluso favorables del régimen —de hecho, Cornelius Castoriadis (2008: 267), convierte a Aristóteles, más allá de sus opiniones críticas, y debido a la calidad de su retrato de la misma, en un filósofo de la democracia.

Otra fuente importante para el estudio de la democracia griega es la tragedia y, como se verá, las importantes lecturas de las asambleas griegas que Foucault realiza en dos piezas de Eurípides (*Orestes* e *Ión*), completan y aclaran el análisis de los discursos de Pericles. Por el contrario, llama la atención la ausencia de referencias a dos filósofos centrales para comprender el imaginario democrático y, además, íntimos de Pericles. Anaxágoras, el primero de ellos, propuso un sistema en el que la razón se desarrollaba desde semillas instaladas en los cuerpos individuales, y en el que Donald Kagan (2008: 46-47) percibió uno de los fundamentos del racionalismo ilustrado de Pericles. Francisco Rodríguez Adrados (1975: 262), por su parte, consideró el racionalismo del filósofo jonio clave para comprender el talante laico y no supersticioso del dirigente alcméonida. Mucho más perplejo deja la ausencia de Protágoras, en cuya versión del mito de Epimeteo, recogido en el diálogo homónimo de Platón (*Protágoras*, 322d), se justifica el igual reparto de la virtud política entre los ciudadanos, en contraste con la diversa distribución de los saberes técnicos: la división técnica del trabajo, nos dice el gran sofista, no justifica la jerarquización social del trabajo político. Prácticas democráticas como el sorteo o la rotación de cargos encuentran su fundamento filosófico en la doctrina del de Abdera. La discusión entre Pericles y Protágoras, recogida por Plutarco, sobre una muerte involuntaria por jabalina contiene, al parecer de Rodríguez Adrados (1978: 264-265) un interés de primer orden: ¿quién era culpable «el dardo, quien lo disparó o los

³ Foucault alude en dos ocasiones a Demóstenes pero no desarrolla sus argumentos.

organizadores del certamen?» (Plutarco, 36, 5). En un sentido, porque rompe con la tesis tradicional sobre el estigma que recae sobre el autor de una acción, sea ésta querida o no: la discusión pone el acento, al contrario, en la vinculación entre responsabilidad y voluntariedad. Por otra parte, el debate permite relacionar las condiciones estructurales de un acontecimiento (el juego, la disposición del estadio, la situación del público) y el efectivo acaecer de éste (una jabalina desviada que nunca puede resumirse en sus condiciones estructurales). Además, la idea del castigo de Protágoras, también recogida por Platón (*Protágoras*, 324ab) y según la cual la venganza en el castigo es barbarie, también depende de la idea de que la naturaleza humana puede perfeccionarse, algo imposible cuando se contempla una falta como síntoma de una mácula de orden religioso.

4. CASTORIADIS ANTE LAS POSIBILIDADES DE TUCÍDIDES

Foucault utiliza una metodología expositiva basada en la reconstrucción de escenas. Ciertamente, en el curso pronunciado en Estados Unidos se encuentra un esfuerzo importante de elaboración de un corpus razonado sobre la aparición y significación de la palabra *parresia* en el teatro de Eurípides (Foucault, 2004: 35) pero, cuando reconstruye los discursos de Tucídides, los comentarios se suceden sin un relato organizado. Esto puede deberse, por un lado, al hecho de que se trata de cursos no pensados para la publicación —aunque este argumento palidece ante la calidad del esfuerzo reflejado en las notas de Berkeley. Nos parece que la clave se encuentra en el poderoso efecto retórico que contienen las escenas ejemplares en la argumentación, con las que el intérprete fascina al auditorio con una reconstrucción aparentemente inesperada y surgida de la nada. La clave de lo macro parece prendida en el detalle de la experiencia singular (Passeron, 2006: 311) Este asunto puede ser secundario aunque dicha tendencia retórica —la reconstrucción de un caso dramático— resulta constante en el discurso de Foucault y en el asunto que nos ocupa tiene enormes consecuencias.

Así, respecto de Tucídides, Foucault escoge los tres discursos recogidos de Pericles y contenidos en los libros I y II. En el primer discurso, Pericles defiende la entrada en la Guerra. El segundo, la famosa Oración fúnebre, pronunciado en honor de los caídos en el primer año de guerra, se considera como uno de los vestigios de la ideología democrática ateniense. El tercero, pronunciado cuando la peste arrasa Atenas, muestra a Pericles enfrentado a los reproches de un pueblo que sufre los reveses de la guerra.

Castoriadis, por su parte, dedica una enorme atención a Tucídides en sus reflexiones sobre la democracia ateniense. Durante tres cursos, y en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Castoriadis comienza explorando las fuentes religiosas, homéricas y filosóficas de la democracia (curso 1982-1983). Posteriormente, en el curso 1983-1984, dedica su atención a una comparación de los modelos democráticos griegos y contemporáneos, a una discusión con la filosofía política moderna y contemporánea (Rousseau, Jefferson, Arendt) en la cual el comentario del segundo de los discursos de Tucídides ocupa un papel preponderante. Durante 1984-1985, Castoriadis se concentra en la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, momento en el cual entra en debate con la obra de Nicole Loraux.

Castoriadis (2008: 91) repite a lo largo de sus cursos que el suyo no es un interés académico en la democracia griega. Pretende acoger de ella elementos que permitan repensar críticamente las democracias contemporáneas, que considera deben ser consideradas —utilizando un lenguaje griego— como oligarquías políticas que permiten una participación popular muy limitada. La democracia ateniense constituye el primer jalón

importante en las tres olas de creatividad democrática. Las otras dos son las revoluciones burguesas y el movimiento obrero y socialista. Las tres se encuentran severamente limitadas por el esclavismo y la exclusión de la mujer, la explotación y los modelos de democracia restringidísima (caso de la segunda oleada) y el terror estalinista —colosal *debe* en la historia del movimiento obrero (Castoriadis, 2011: 31-34).

Pese a la importancia atribuida al epitafio pronunciado por Pericles, Castoriadis (2011: 126-127) subraya la importancia de las otras dos intervenciones del estadista. Las lecciones contenidas en Tucídides sobre la institución democrática se encuentran también en el discurso de corintios y atenienses en la asamblea lacedemonia en el libro I (68-71, 73-78) y el debate entre los milesios y los atenienses en el libro V —antes de que los primeros sean masacrados. El discurso de Hermócrates en Sicilia (IV, 59-96) y sobre todo la disputa entre Cleón y Diodoto a propósito de qué hacer con ante la revuelta de Mitilene —verdadera reconstrucción de la democracia ateniense en horas dramáticas— nos enseñan bastante sobre qué significaba un régimen democrático de participación directa⁴. Cabe decir, por lo demás, que durante todo el curso 1982-1983, Castoriadis, además de discutir extensamente el papel de los esclavos en la democracia y la exclusión de las mujeres, reconstruye con precisión las instituciones de la democracia ateniense en el siglo v. Foucault sin embargo no dice una palabra sobre el Consejo de los 500, la Asamblea, los Tribunales populares, el Areópago, la rotación de cargos, ni, por extraño que parezca, los que Moses I. Finley (1980: 178) llamó los dos pilares de la democracia: el sorteo y el salario ciudadano para la participación.

5. NICOLE LORAUX Y LA ORACIÓN FÚNEBRE COMO VESTIGIO IDEOLÓGICAMENTE COMPLEJO

¿Fue la oración fúnebre de Pericles un vestigio (fielmente recogido por Tucídides, que sin duda la escuchó) o una exposición de la democracia por parte del historiador? Sin duda, Tucídides es el autor del discurso, pero lo hace a partir de un acontecimiento real: el dirigente ateniense, en el primer año de la guerra con Esparta, o el historiador que lo recogió, creyó conveniente construir un elogio de la democracia con tales rasgos. Ese elogio no caía por su propio peso, sino que podía haberse construido alrededor de otros temas y desde otro marco ideológico. Loraux pretende dilucidar esa cuestión, de una importancia no menor.

La tesis de Estado de Nicole Loraux fue defendida en 1977 y publicada en 1982. A lo largo de 509 páginas, Loraux interroga el género político del epitafio, construyendo su corpus con aquellos disponibles. En éste figuran el de Pericles junto al recogido por Platón en el *Menéxeno* (procedente quizá de Sócrates o de Aspasia de Mileto), así como lo procedentes de Lisias, Hipérides o Demóstenes. El objetivo de Loraux, historiadora de la escuela formada por J.-P. Vernant, Marcel Detienne y Pierre Vidal-Naquet, interroga la construcción de una Atenas mitológica en el discurso fúnebre, sobre todo en el más famoso de todos y que también ocupa a Castoriadis y a Foucault.

Para ello, Loraux estudia tres niveles. Con el primero analiza las peculiaridades del discurso, en un contexto en que la expresión oral, como se ha referido, constituía el modo de expresión de los demócratas. El segundo nivel, en lugar de tratar el discurso como una representación cabal de la asamblea o la ideología democrática (algo que

⁴ Véase la elección de Rodríguez Adrados (1975: 187-188) sobre las posibilidades de Tucídides y su comentario del debate de Mitilene.

hacen, con matices, Foucault y Castoriadis), lo considera una composición compleja de ideología democrática y de valores aristocráticos. En este punto, sobre el que descansa la parte de su argumentación que más nos interesa, su concepción del discurso y su metodología de análisis se acerca a la que Rodríguez Adrados expone en un artículo de 1962, posteriormente incluido como capítulo en su libro *La democracia ateniense*. Efectivamente, Loraux muestra que los discursos reúnen ideales de diversa procedencia y, en ese sentido, se dirigen a públicos plurales, unos manifiestos y otros latentes. En tercer lugar, Loraux explora las representaciones sobre la democracia ateniense disponibles, intentando analizar las diferentes dimensiones que se resaltan, por un lado, en obras atenienses del siglo v a. C. (Herodoto, Esquilo, Eurípides, Viejo Oligarca) o en documentos donde se conservan epitafios (Tucídides, Gorgias, Lisias, Platón, Demóstenes o Hipérides).

Más allá de la simpatía de Loraux por la democracia ateniense, su posición, en tanto que historiadora, se separa de las lecciones para el presente que de manera explícita desean extraer Foucault y Castoriadis. Loraux (1982: 343) sabe, y así concluye su libro, que Atenas y su democracia ocupará siempre para nosotros una doble función: espejo con el que ordenar y medir nuestra experiencia de la participación política y, por otro lado, figura empírica de una experiencia histórica lejana y pretérita. Su trabajo pretende impedir el más peligroso de los pecados históricos: el anacronismo que desconoce la extrañeza de un mundo. Solo conservando su rareza, cabe leer sobre ese mundo pretérito y, eventualmente, sacar lecciones para nuestro presente. Evidentemente, eso no quiere decir que Loraux logre siempre su objetivo —como veremos, Castoriadis contesta lo bien fundado de su empresa.

6. *POLITEIA Y DUNASTEIA*

En su análisis de *Ión* y *Orestes*, Foucault (2008: 99) insistió en la diferencia entre los derechos constitucionales y la posibilidad de hablar con franqueza. En la primera de las piezas de Eurípides, el problema se plantea cuando el protagonista —un niño criado en el oráculo de Delfos— conoce su destino de dirigente de la ciudad, como hijo de Juto, el rey de Atenas (en realidad lo era de Creúsa, la esposa de Juto). En un medio como el ateniense, en el que más allá de los derechos reconocidos, el pueblo valora ser hijo de padre y de madre atenienses, un dirigente sin filiación conocida será mal recibido. *Ión* no conocía a su madre y su padre, por muy rey que fuese, se naturalizó ateniense por méritos de guerra. Podrá intervenir en la asamblea pero, desgraciadamente, no podrá formar parte de aquellos que se disputan el centro del espacio de atención. Porque la democracia ateniense, así lo interpreta Foucault, se reduce a un selecto grupo de competidores por el triunfo político, del que quedan fuera los pobres y aquellos que se apartan de la política para dedicarse a sus asuntos personales. Una persona sin origen ateniense nunca será reconocida como un igual por los privilegiados y, por muchos derechos que le sean reconocidos, siempre intervendrá con miedo. Podrá ser un príncipe de Atenas pero carecerá de reconocimiento cotidiano, y por tanto no disfrutará de parresia.

Del segundo texto de Eurípides, Foucault (2008: 150-155) recupera la escena del tribunal popular que juzga la muerte de Clitemnestra y del que se nos muestran cuatro intervenciones. En la primera, interviene un fiel de Agamenón, marido asesinado por Clitemnestra, quien sufrió el mismo destino a manos de Orestes, el hijo de ambos. Su intervención muestra a alguien formalmente libre, pero siempre pendiente de agradar a los poderosos —y, por ende, carente de franqueza. Posteriormente, interviene Diómedes,

héroe de la *Iliada*, transido de batallas, y capaz de hablar con piedad y mesura: se opone por tanto al primer orador. Tras ellos, hablan dos personajes de la historia de Atenas y con ellos, Foucault introduce una distinción capital. Uno de ellos es un demagogo, de origen no ateniense, que Foucault identifica con el fabricante de liras Cleofonte. El personaje, naturalizado ateniense pero de origen foráneo, es un ejemplo de demagogo: acaba llevándose de calle la asamblea, lo que muestra hasta que punto la libertad de palabra puede ser incompatible con el gobierno de la ciudad. La parresia, en bocas no seleccionadas, lleva la democracia al desastre. Finalmente, interviene un campesino, participante intermitente en la asamblea, con rasgos nada agraciados, pero a quien todos reconocen un enorme coraje ciudadano. Su proposición, sin embargo, recibe menos apoyo que la del demagogo. Es el año 508, nos dice Foucault, Eurípides habría querido apoyar los mecanismos censitarios impulsados por Terámenes, estigmatizando a los demagogos⁵.

Mientras en un ejemplo, la posibilidad de hablar con franqueza queda restringida a una elite, en el otro se denuncia la perversión de la asamblea por la demagogia —procedente, además, de un extranjero con madre tracia. La libertad democrática ateniense, garantizada por la *politeia* —la constitución democrática, señala Foucault— queda degradada por el poder de la plebe, porque la *dunasteia* —el ejercicio efectivo del poder— cae en manos de las muchedumbres urbanas. La *dunasteia* constituye el juego político efectivo, más allá de los problemas formales y, en ese sentido, muestra cómo la gubernamentalidad, las relaciones de poder en la democracia dependen de que se garantice que la libertad de palabra no quede en manos de cualquiera (Foucault, 2008: 147). La asamblea a la que llegaba Ión lo garantizaba controlando el arraigo de los atenienses y limitando severamente el acceso al núcleo del debate político. La que juzga a Orestes y Electra se encuentra ya en manos de los demagogos.

Merece la pena, antes de continuar detenerse en el concepto de *dunasteia*, según el filósofo, clave de la gubernamentalidad democrática. El término, según Nicole Loraux (1981: 209-211), aparece en el vocabulario político en las postrimerías del siglo v a. C. Hasta entonces, los defensores de la democracia oponían la democracia (sea como *isonomia* o *isegoría*) a la tiranía, mostrando la oposición entre las ciudades griegas y Persia. Lisias o Demóstenes, en el siglo iv, oponen democracia y *dunasteia*, el poder del gran número frente al poder de los aristócratas, muchos de ellos activos partidarios internos de la reversión del régimen democrático. La lucha contra Esparta se convierte en el centro del debate político, lucha acompañada por fuertes debates en Atenas. El golpe de estado del 411 a. C. y la posterior instalación del régimen de los Treinta Tiranos cimentado en Atenas, tras la derrota y con apoyo espartano, ejemplifican bien quiénes eran los aliados de la tiranía en el interior de Atenas. Cuando el general espartano Brasidas invade Tesalia, nos aclara Castoriadis (2011: 272), el *demos*, proateniense, se revolvió contra la posibilidad de una *dunasteia*. Y es que la Guerra del Peloponeso se confunde, en ocasiones, con una guerra civil entre demócratas y oligarcas, algo que Castoriadis (2011: 261-289) remacha con energía.

Dejemos aquí esta última cuestión. Nos interesa subrayar que Foucault instala dentro de la democracia un término con el que sus partidarios designan a sus enemigos. Sin duda, sorprendente, aunque la sorpresa puede matizarse. Hemos contemplado cómo, según Foucault, el héroe de Orestes podía ser un partidario de Terámenes, partidario de una oligarquía en Atenas. Ciertamente, una posición moderada que, una vez que los

⁵ La identificación del demagogo con Cleofonte procede de la introducción a la edición en la que Foucault lee la tragedia (Chapoutier, 1968: 8). Sobre esta más que discutible interpretación véase el análisis de Moreno Pestaña (2013).

oligarcas se hicieron con el régimen, con apoyo espartano, le valió la muerte a manos de su camarada extremista Critias. Sin decirlo, Foucault parece identificar una democracia no demagógica con lo que los demócratas convencidos consideraban una tiranía de oligarcas. Pudiera pensarse que Foucault reproduce, tomando partido, un debate que conmovió Atenas a final del siglo v a. C., sin aclarar a su auditorio que él asume la posición de los oligarcas —que a su vez se presentaban a sí mismos como partidarios de una supuesta democracia originaria, la de Solón, que dejaba el gobierno en poder de los ricos (Hansen, 1993: 53-55). Foucault coloca la *dunasteia* dentro de los discursos de Pericles y, por ende, como parte del modelo democrático. La democracia alabada por los enemigos de Terámenes sería una falsa democracia, una democracia gobernada por supuestos demagogos.

Vayamos al retrato de la democracia de Pericles. Foucault resume en cuatro polos la experiencia de la democracia contenida en la práctica de Pericles. En primer lugar, se encuentran los derechos constitucionales, la *politeia*. En un segundo polo del cuadrilátero, se encuentra el prestigio político, la *dunasteia*. El tercer polo, lo ocupa la verdad y la veracidad: saber de lo que habla, creerlo o no de manera auténtica. Por último se encuentra el riesgo: aquel que se enfrenta a una decisión política, jamás puede controlar los acontecimientos y, por tanto, se enfrenta al riesgo: el de las consecuencias imprevistas, también el de la vejeidad del favor popular. Si un gobernante mantiene la tensión en esos cuatro polos, utiliza los derechos constitucionales, sabe mantener su ascendiente respecto al pueblo, habla con verdad y se confronta con valor al riesgo, pasa a formar parte de una elite democrática que habla con franqueza. Cuando ni es mejor que su pueblo, ni conoce aquello de lo que habla o se pliega al favor de las masas, abandona la parresia: quedan los derechos constitucionales, pero la democracia se convierte en una mascarada demagógica (Foucault: 2008: 162-164). Con la verdad y el coraje se añaden nuevas dimensiones a los análisis sobre *Orestes* e *Ión* y se completa la visión del filósofo sobre la Atenas democrática.

7. LA HISTORIA CONSTITUCIONAL Y LA DEMOCRATIZACIÓN DEL PRESTIGIO

La constitución proporciona derechos pero se ejercen en un campo competitivo donde reina la desigualdad de prestigio. Pericles, recuerda Foucault, es el «primer ciudadano» de Atenas, como escribe Tucídides (II, 65), y, de hecho, maneja la democracia a su antojo. Más tarde, Hobbes recogería idéntica lección después de traducir al historiador y representaría a Esparta y a Atenas de la siguiente guisa en la ilustración dibujada por el filósofo: la primera, como buen régimen aristocrático, permitía el debate entre iguales y así Arquídamo, el rey espartano, departía y escuchaba alrededor de una mesa. La segunda, pese a la igualdad proclamada, quedaba reflejada por un Pericles que aleccionaba a una masa pasiva. Pues, una democracia, «de hecho, no es más que una aristocracia de oradores, interrumpida a veces por la monarquía temporal de un solo orador» (citado por Skinner, 2009: 32). Foucault, con menos contundencia, adopta una interpretación similar: la *dunasteia* es «el juego del ascendiente o de la superioridad, es decir el problema de aquellos que, al tomar la palabra ante los demás, por encima de los demás, se hacen escuchar, los persuaden, los dirigen y ejercer el mando» (Foucault, 2008: 127)⁶. Pericles es un monarca democrático «capaz de discernir el interés público y de que lo obedezcan sus ciudadanos» (Foucault, 2008: 163).

⁶ Véase también Foucault (2008: 161).

Con estos dos polos, Foucault confirma las conclusiones alcanzadas con las dos tragedias de Eurípides. Democracia es derechos formales y desigualdad, *politeia* y *dunasteia*. Foucault no dice una palabra sobre la intensa evolución de la democracia desde Clístenes —y no digamos ya desde Solón. La falta de concreción histórica de las instituciones de la *politeia* es uno de los problemas de su exposición. Otro, no menos decisivo: el olvido de las reformas políticas que permitieron concretar la isegoría y ampliar el número y el origen social de los ciudadanos participantes.

Entremos en ello, ayudándonos de Castoriadis y Loraux. Para comenzar, no existe en Atenas un texto constitucional que establezca los procedimientos legislativos y los diferentes poderes del Estado. La constitución, en Atenas, enseña Castoriadis (2008: 136-138), consiste en el autocontrol popular de la actividad política. El procedimiento por ilegalidad (*graphe paranomon*), por ejemplo, permite a cualquier ciudadano acusar a quien ha propuesto y ha conseguido que la Asamblea vote una ley, denunciando que ésta contraviene otras leyes. Un tribunal popular sorteado se encarga de examinar la denuncia. Si el tribunal favorece al denunciante, la ley se elimina y el denunciado queda gravemente apercibido: nuevas acusaciones pueden acarrearle una multa e incluso la pena capital. Otra medida, en fin, permite condenar a quien triunfa en una votación aportando informaciones falsas. Para terminar, recalca Castoriadis, la tragedia ateniense, representada cada año, con apoyos públicos para permitir la asistencia de los más pobres (el fondo del *Teórikos*), es un mecanismo fundamental de autolimitación del *demos*. La tragedia, a menudo, muestra la barbarie cometida por el *demos* —caso de *Las Troyanas* de Eurípides donde se denuncia la masacre cometida el año antes (el 415 a. C.) en Melos.

Sigamos con el proceso de transformación de la *politeia*. Foucault no menciona la muy significativa división de Atenas por Clístenes y su reorganización de las cuatro tribus atenienses —que la leyenda atribuía a Ión— en diez, sorteando la pertenencia a las mismas y dividiendo cada tribu en tres tercios o tritías. Cada tribu tenía una *tritía* urbana, una rural y una marítima, lo que pretendía impedir que se creasen facciones por intereses económicos y geográficos. Hansen (1993: 58) comparó este proceso con la división de Francia en ochenta y tres departamentos realizada durante la revolución. Castoriadis, por su parte, interpreta esta división, analizada por Aristóteles⁷ (a quien Foucault atiende poco), como un intento de reordenar políticamente los vínculos naturales entre lo individuos. ¿Cómo pasaron desapercibidas estas medidas de reorganización del pueblo al pensador de la biopolítica? ¿Daban una imagen poco liberal y demasiado revolucionaria de la democracia, en una época en que el ambiente cultural francés era radicalmente antimarxista y antitotalitario? Castoriadis (2008: 103) percibe la oposición de las medidas de Clístenes con la Vulgata liberal que abrazaron sus hasta hacía poco muy izquierdistas coetáneos. Sin duda, la lógica de las medidas de Clístenes nos muestra que no hay participación política sin procesos de igualación social o, lo que es lo mismo, sin control de la dominación que arraiga en la «sociedad civil» (Rancière, 2000: 68). Lo que significa reconocer, concluye Castoriadis (2008: 150-152, 194), la verdad de buena parte de la crítica marxista clásica.

⁷ Aristóteles (*Política*, 1319b19-20) consideró que las medidas intentaban «emplear todos los artificios para que se mezclen al máximo todos entre sí y se disuelvan los vínculos sociales anteriores». Aristóteles (*Constitución de Atenas*, 21, 4), informa que se insistió en eliminar la referencia pública al apellido paterno, sustituyéndola por el *demos* de pertenencia, con el objetivo «de que los ciudadanos no siguieran llamándose según el nombre de sus padres y marginaran a los recién llegados». Las medidas de Clístenes fueron acompañadas de la naturalización de metecos y de esclavos que se convirtieron en un importante sostén de la democracia. Naturalización sin la cual no se comprende la ley de ciudadanía impulsada por Pericles en 451/450 a. C. que restringía la ciudadanía a los hijos de padres y madres atenienses.

Pero no es sólo este elemento el que promovió la isegoría en la *politeia* ateniense. En el 461 a. C., Efiltes transfiere la gran mayoría de las competencias del tribunal del Areópago, un poder conservador formado por los antiguos arcontes, a las instituciones democráticas de la ciudad (la asamblea y los jurados populares). En cualquier caso, desde el 487-486 a. C., los arcontes se elegían por sorteo siempre entre las dos primeras clases definidas por Solón. La tercera clase solo accederá al arcontado en el 458-457 a. C. Los *tetes* siempre estuvieron excluidos formalmente de todos los cargos, pero cuando el sorteo les agraciaba (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 7), la cuestión se resolvía fácilmente: nadie se reconocía como un jornalero sin tierra. Tras el asesinato de Efiltes por los oligarcas, Pericles instauro el salario para los tribunales. Posteriormente, otras medidas lo ampliarán para la participación en el Consejo de los 500 instaurado por Clístenes y que regía la ciudad entre Asamblea y Asamblea y finalmente, a final del siglo V, para la participación en la Asamblea.

La constitución, por tanto, fue ampliando la capacidad de isegoría introduciendo a los sectores sociales excluidos lo cual influyó grandemente en los mecanismos censitarios, abiertos o solapados, con los que se reclutaban los dirigentes. Tras Pericles (Hansen, 1993: 63), la democracia deja de estar dirigida exclusivamente por aristócratas y grandes propietarios agrícolas. Las medidas sociales (el salario) e institucionales (el sorteo) democratizaron las fuentes del prestigio y permitieron acceder a él a quienes antaño se excluía. Que Foucault pueda reconstruir los discursos de Pericles sin atender a las medidas que su héroe democrático había impulsado —y a la extensa historia de que él fue un producto— solo podía abocar a una visión elitista y restrictiva de la democracia.

Y, ¿qué decir del prestigio? ¿Imponía Pericles su palabra en la democracia? En el segundo de los discursos, la Oración fúnebre, Pericles recuerda que en Atenas se valora a los ciudadanos sin mirar su origen social, sino exclusivamente por aquello que hacen por la comunidad. Foucault (2008: 161) recuerda ese pasaje pero, ignorando las medidas que concretan dicha democratización del prestigio (el sorteo, los salarios para la participación), no corrige la visión de un Pericles monarca de *facto*. Algo, por otra parte, que nunca fue por inmenso que resultase su prestigio. Finley recuerda en qué escenario debía conquistar Pericles al pueblo. En primer lugar, ante una asamblea que podía cambiar sus pareceres en la siguiente reunión. En el primero de los discursos, Pericles insiste en que su opinión no ha cambiado —sobre no ceder ante Esparta. Sabía, recuerda Finley (1980: 34, 143), que su influencia era grande, pero el poder pertenecía a la asamblea, que se convocaba nada menos que cuatro veces en treinta y seis días, y necesitaba conquistar su parecer una y otra vez. Foucault (2008: 159) concluye algo muy diferente: Pericles, y ese era su genio, ejercía la influencia de manera democrática.

Pero no es cuestión de genio, sino de instituciones. Y si no describimos bien las instituciones proyectamos en ellas los rasgos del ejercicio del poder en otras instituciones. Fue lo que hizo Hobbes y, no sabemos con o sin leerlo, Foucault. La asamblea griega era un régimen de democracia directa, que se desarrolla sin representantes y dentro de un espacio reducido de interacción entre los ciudadanos. Asistían, en la época de Pericles, alrededor un sexto de los 40.000 ciudadanos libres. Finley (1980: 137) considera que es muy probable que ese sexto se reclutase entre los más pudientes y los más urbanos, aunque la asistencia del campesino al tribunal en *Orestes* (¿comprobamos que el episodio puede leerse de modo muy distinto a Foucault!) muestra que no siempre era el caso. Porque la institución del *misthos*, el salario, se introdujo y se fortaleció para evitar los filtros. Aristóteles (*Constitución de Atenas*, 41, 3) lo explica claramente: sin salario, el sorteo no sirve porque falta quórum, ya que los pobres no pueden asistir. Leámosle: «Al principio no se pagaba sueldo alguno a quienes asistían a la Asamblea, pero en vista de

que los ciudadanos no acudían y los prítanos empezaron a recurrir a raros expedientes a fin de lograr quórum para que la votación fuera válida, Aguirrio fijó la gratificación un óbolo. Al poco Heráclidas de Clazómenes, al que llamaban el Gran Rey, la aumentó a dos óbolos, y más tarde Aguirrio la subió a tres». En la época de grandes acontecimientos —como la declaración de guerra, como la que tratamos— asistía mucha más gente. Además, los dirigentes no contaban con el apoyo de partidos —aunque sí de fracciones y de redes clientelares— y los cambios de parecer y la espontaneidad del voto eran muy superiores a los de las democracias representativas (Finley, 1980: 142). En fin, los dirigentes estaban sometidos a controles perpetuos de rendición de cuentas. En el debate de Mitilene, al que volveremos, durante la Guerra del Peloponeso, Cleón —reputado como demagogo— vio cómo la asamblea cambiaba desfavorablemente su parecer en un día; Pericles fue multado y depuesto como general. En un gobierno democrático, con tales instituciones, el poder de Pericles no podía ser nunca el que le atribuye Foucault. O, si tiene que ver con su genio, falta explicar cómo éste se fajaba en un contexto que el filósofo francés no describe. Las personalidades sobresalientes, reconoce Castoriadis (2008: 194), existen, existieron y existirán: el problema consiste en cómo nos relacionamos institucionalmente con ellas. Pericles, sin duda, fue una. Castoriadis (2008: 90) lo compara con Robespierre, según lo retrataba Michelet: «Pudo amar la autoridad pero jamás deseó el poder». La versión de Foucault es diferente y, además, no se lo imagina uno elogiando a Robespierre.

8. ALGO MÁS SOBRE EL PRESTIGIO Y LA BÚSQUEDA DE LA GLORIA

La idea de una democracia basada en la competición por la gloria recuerda un argumento de Hannah Arendt. Foucault no la cita pero mucho de cuanto dice se asemeja a tesis presentes en *La condición humana*. Dicha obra juega un papel destacado en la reflexión de Castoriadis y, traerla a colación, ayudará a especificar las interpretaciones divergentes de la experiencia ateniense en general y pericleana en particular.

Cuando Ión pensó entrar de la mano de su padre en Atenas temió verse, en tanto que hijo de un mercenario naturalizado, al margen del centro de la interacción política, ocupado por un número reducido de ciudadanos extremadamente celosos de su pequeño espacio: «Pues así, padre, suelen ser las cosas: quienes son dueños de las ciudades y de los honores, son los más enemigos con respecto a sus rivales» (*Ión*, 600-610). El campesino que intervino en la tragedia *Orestes* muestra que la experiencia democrática no se reducía al centro del debate político (pues las deliberaciones de los tribunales populares o la participación ocasional eran también importantes), ni las formas de adquirir prestigio se encontraban concentradas en una elite política —de lo contrario no se entiende la consideración que mereció su intervención.

La experiencia política en Grecia, según Arendt (1993: 216-221), expresa una dimensión antropológica central. En ella se manifiesta la identidad humana. Esa identidad no la conoce el individuo, solo aquellos a quienes aparece a lo largo de la vida, en la medida en que uno actúa y habla a los demás. Sucede que uno no puede prever quienes son sus interlocutores ni cómo interpretarán su decir y su hacer. La identidad queda fijada cuando el individuo abandona la vida pero hasta entonces, quien busque dejar huella debe abordar la vida con intensidad, a la manera del héroe Aquiles. De este modo, el individuo, en la polis, se entrega a una lucha agónica donde persigue sobresalir. La vida política instituía el espacio donde unos se medían con otros. Gracias a la polis, la acción y el discurso dejarían de evaporarse en el olvido, proponiendo un espacio civilizado

donde los individuos pugnasen por distinguirse de sus conciudadanos. La polis urbanizó el espacio de la hazaña homérica pero siguió manteniendo el modelo de vida lograda en las hazañas, en este caso compartidas con los conciudadanos aunque también ejercitadas en pugna con estos. La Oración fúnebre de Pericles, insistiendo en la gloria de los combatientes caídos por Atenas, muestra cómo el registro heroico sigue insuflando las actividades del mundo democrático. Por eso Pericles afirma que Atenas ya no necesita un Homero que cante sus gestas; el recuerdo de las instituciones de la democracia (el mismo epitafio pronunciado por el dirigente ateniense), pero también lo que recuerdan tanto amigos como enemigos, permiten que las hazañas nunca se olviden.

La idea de que la Oración fúnebre acomoda, no sin tensiones, ideales de distinto signo fue una tesis, ya referida, de Nicole Loraux, compartida también por Rodríguez Adrados (1975: 220-221): en ella conviven valores aristocráticos (la búsqueda del prestigio), con otros democráticos (la defensa de la igualdad de los ciudadanos).

Pericles, indica Loraux, defiende la democracia pero lo hace dotándole de los valores que le niegan los enemigos oligarcas. Así, la democracia se representa con valores aristocráticos. Por ejemplo, Pericles reconoce a todos la competencia política y reafirma la vinculación entre el trabajo y los asuntos públicos; sin embargo, proponiendo una nueva traducción de Tucídides (II, 40), señala que Pericles divide subrepticamente a quienes trabajan y votan en la Asamblea y a quienes se ocupan de la dirección de la ciudad. Además, Pericles (Tucídides, II, 37) mostraría la democracia como la verdadera aristocracia: en ella ningún talento queda ahogado por la pobreza. En fin, según Loraux Pericles no hace referencia al sorteo, ni al control de los magistrados ni a los salarios públicos (1981: 213) olvidando, en su elogio de la democracia, las instituciones más genuinas.

Castoriadis critica severamente a Loraux, insistiendo en que el epitafio no es un tratado constitucional, sino una descripción del *ethos* de los atenienses, de su cultura. Por lo demás, le parece absurdo considerar que una democracia se contaminaría si acepta ciertos valores aristocráticos: ¿qué tiene de poco democrático el mérito, se pregunta Castoriadis (2011: 232)? ¿Una democracia desprecia los talentos diferentes? Pero se compartan o no⁸ las interpretaciones de la historiadora, esta nunca niega la voluntad democrática de Pericles. Sucede que responde a un interlocutor convencido de los valores de los regímenes aristocráticos y, en esa respuesta, interpelado pero también atrapado por su enemigo-referente, Pericles oculta todo cuanto es plebeyo: la revalorización del trabajo, el apoyo público a la participación de los pobres, el sorteo que iguala a todo el demos.

La posición de Arendt (y la de Foucault) son muy distintas: subrayan fundamentalmente la dimensión aristocrática de la democracia, olvidando cuáles eran las condiciones sociales igualitarias (desde el privilegio de la marina, las obras públicas, la relativa igualdad de clases, a los salarios públicos y el sorteo) donde esa reivindicación de la excelencia tenía lugar (Rodríguez Adrados, 1975: 239-240). Hasta campesinos mal parecidos y que participan sin continuidad podían sobresalir y tener un Eurípides que

⁸ En ocasiones la historiadora, muy convincente, se deja llevar por la pasión de probar, a toda costa, su tesis. No se necesita ser helenista para darse cuenta. Dos muestras. Una: al introducir el valor como base del aprecio público de los atenienses, Pericles introduciría la aristocrática igualdad geométrica. Cabe responder: el régimen ateniense fue siempre mixto reservando ciertos puestos a la elección (sinónimo de aristocracia, como muestra Aristóteles) aunque la mayoría se repartiesen por sorteo (procedimiento de la democracia). Por tanto, la democracia, aún la radical, nunca olvidó que hay funciones que requieren cualificaciones especiales. La segunda: acusa a Pericles de admitir la existencia de clases censitarias al decir que se valora menos la categoría del individuo que su mérito. Cabe responder: nunca se abolieron del todo las clases solonianas (Hansen, 1993: 70), que jugaron siempre un papel en la estructuración de la sociedad ateniense, aunque la democracia fue recortando su carácter selectivo (Loraux, 1991: 189-190).

los recordase. John Stuart Mill —citado por Finley (1980: 41)— subraya la gran distribución del capital político en Atenas: «A pesar de los defectos del sistema social y de las ideas morales de la Antigüedad, las prácticas de la *dicasteria* y de la *ecclesia* elevaban las capacidades intelectuales de un ciudadano medio a una altura con mucho superior a lo que podríamos encontrar en algún otro ejemplo, sea antiguo o moderno». La gloria, insiste Castoriadis (2008: 160-61), resulta por naturaleza antidemocrática y solo puede subsistir si atañe a unos cuantos elegidos. No se comprende entonces cómo Pericles, en el epitafio, insiste en que cualquiera, independientemente de su origen social, puede brillar en la polis. Arendt no contempla esa cuestión y, aún menos, la tesis de Foucault de un prestigio restringido a unos pocos ciudadanos. La democracia ateniense creía sobre todo en la igualdad en el ágora, en mostrar las capacidades en la asamblea, y mucho menos en la existencia de una especie de igualdad natural (Hansen, 1993: 112). Esa igualdad no pertenecía a una elite y se mostraba en las múltiples oportunidades que tenían los atenienses de mostrarse políticamente en el ejercicio cotidiano del gobierno de la polis —experiencia rarísima en nuestras democracias⁹.

Castoriadis añade otro argumento contra esta idea de búsqueda, sin especificaciones, del prestigio. ¿Cuál es el contenido del prestigio? Foucault (2008: 162, 169) refiere que Pericles considera democracia solo cuando se gobierna por el interés general. Como puede leerse en la referencia que da el editor del curso de Foucault, Pericles dice algo que no es exactamente lo mismo: en una democracia se gobierna para el gran número y no para la minoría, lo que concuerda poco, qué duda cabe, con la idea de un prestigio concentrado en las cúspides. Castoriadis (2008: 161) reclama atención al contenido de esa gloria: ¿la gloria de Alcibiades es la misma que la defendida por Pericles, la del aristócrata veleidoso que la del compañero de Efiltes? La Oración fúnebre, permite contestar: «Amamos la belleza con economía y amamos la sabiduría sin blandicie» (Tucídides, II, 40). La democracia no se reduce un repertorio de dispositivos de gestión del gobierno y de distribución de los recursos políticos. Contiene también la apuesta por un ethos colectivo, por un modelo de vida buena. La Atenas agonística, descrita por Arendt y probablemente en su senda, aunque sin citarla, por Foucault, no hace justicia a semejante proyecto.

9. VERDAD Y DEMOCRACIA

Quedan los otros dos ángulos del cuadrilátero democrático, en el cual se forja según Foucault, la parresia. En este apartado y el siguiente nos concentraremos en el tercer elemento, la verdad, aunque también la veracidad. El primero de los discursos recogidos por Tucídides, Pericles recuerda que nunca ha creído posible la paz con los espartanos. Lo importante, explica Foucault (2008: 160-161), aparece en dos dimensiones: Pericles conoce cómo se conducen los espartanos (en ese sentido, es competente sobre la cuestión, sabe de qué habla) y además, fueran cuales fueran las circunstancias, insistió sobre el particular: es un discurso veraz que Pericles cree íntimamente, al que se adhiere sin consideraciones de oportunidad. Después de Pericles, esto es, en la democracia del siglo IV, la verdad se degrada y cae en manos de demagogos. Comienza entonces una mala parresia basada en la adulación: si cualquiera puede hablar, si falta el ascendiente y la verdad. Foucault acude a un texto posterior en sesenta años a Pericles (*Sobre la paz*

⁹ Sobre la revolución democrática de Efiltes y su combate contra el Areópago como lucha contra el prestigio dinástico y tradicional véase Rodríguez Adrados (1975: 126).

de Isócrates, del 356-355 a. C.) en el cual la democracia se ha convertido en el reino de los demagogos y en la dictadura brutal de las mayorías sobre las minorías: los oradores que no halagan a la plebe se arriesgan al ostracismo, se les expulsa de la asamblea (Foucault, 2008: 165, 175). La verdad se opone, así, a la demagogia y a la violencia contra el disidente. Detengámonos en tales cuestiones.

Parece extraño tratar el problema de la verdad en la democracia sin recurrir al *Protágoras* (323a-324c). Nos hemos referido ya al reparto igual de las virtudes políticas en los ciudadanos, formulada en el mito de Epimeteo. Protágoras espeta a Sócrates tras exponer el mito: cuando de lo que se trata es de la excelencia arquitectónica, se recurre a los especialistas «pero cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como que es el deber de todo el mundo participar de esa excelencia; de lo contrario no existirían ciudades» (323a). Y de deber se trata, puesto que nadie se enfada cuando alguien es feo, bajo o débil, porque son defectos naturales, contra los que el sujeto poco puede hacer. Pero cuando se comporta como un criminal, cae la cólera sobre él, puesto que en sus manos quedaba no serlo: debía, por tanto, haberse comportado correctamente. La virtud política queda al alcance de todos: «Es natural, pues, que tus conciudadanos admitan que un herrero o un zapatero den consejos sobre asuntos políticos».

Vayamos más lejos. Una democracia no puede asegurar que todos sean virtuosos en política pero proporciona mejores condiciones. ¿Por qué no puede? Los asuntos humanos no pueden planificarse al dedillo. Recordemos el diálogo entre Protágoras y Pericles, recogido por Plutarco, acerca del muerto accidental por jabalina. ¿Qué se nos enseña? Los acontecimientos no son enteramente previsibles. La acción, como señaló Hannah Arendt (1993: 241) no puede predecirse, cuando acontece es irrevocable y sus autores son anónimos. ¿En qué sentido son anónimos? Las condiciones estructurales del lanzamiento involuntariamente asesino querían servir para un juego inofensivo y, sin embargo, concursaron en un suceso luctuoso. Llamar autores de la muerte a quienes diseñaron el estadio o arbitraban la competición —que no buscaban la comisión de crímenes— es un disparate. En el *Protágoras* (319-320c), una cuestión idéntica se plantea al discutir por qué los hombres de bien —en el caso, Pericles— no transmiten la virtud a sus hijos. Dejemos de lado el problema archiconocido y paradójico de si la virtud es enseñable, con el que habitualmente se comenta el diálogo. Centrémonos en la razón, al parecer de Protágoras, de que la transmisión de la virtud no sea siempre exitosa. No lo es porque nadie puede prever técnicamente cómo resultará una transmisión —igual que nadie puede prever del todo donde irá una jabalina. El hijo de un buen flautista puede ser un flautista vulgar, aunque algo sabrá de tocar la flauta. Pero si viviera en una ciudad que tuviera entre sus condiciones de existencia tocar la flauta, todos serían flautistas avezados (los vulgares y los excelsos) comparados con quienes no se preocupan del particular. Así educa una democracia: no todos en ella son virtuosos de la política, pero «en conjunto valen mucho más que aquellos que nunca han participado en una asamblea: el más injusto entre los educados sería un justo y un entendido en comparación con personas cuya educación no conociera tribunales ni leyes ni necesidad alguna que les forzara a cuidarse de la virtud¹⁰» (327c d). La ciudad, por tanto, no puede asegurar la excelencia colectiva; primer argumento. Pero asegura una excelencia política repartida, con altos y bajos, como nunca podría hacerlo una aristocracia en la que carpinteros y herreros se dedicasen a callar la boca y no hablar más que de sus maderas y sus fraguas.

¹⁰ Pericles lo subrayaba en la *Oración fúnebre*: «Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa de estas cosas [los asuntos públicos], no ya un tranquilo, sino un inútil» (Tucídides, II, 40).

10. ¿QUIÉNES FUERON VIOLENTOS Y DEMAGOGOS?

Queda ahora una segunda cuestión ligada al problema de la verdad. ¿Se parece la democracia ateniense al régimen demagógico y violento trazado por las fuentes de Foucault y en el cual la verdad se disuelve en la adulación de las masas? Castoriadis (2011: 183) valora la democracia de modo muy distinto y reniega de quienes —la inmensa mayoría— utilizan como fuente a Platón para comprenderla, particularmente en los muy turbulentos años historiados por Tucídides. Sin embargo, considera también que tras Pericles se produjo una ruptura radical y una enorme decadencia (Castoriadis, 2011: 229).

El desprecio de la democracia del siglo iv no deja de ser paradójico, tal y como ha explicado Hansen (1993: 45). En primer lugar, porque la mayoría de los testimonios sobre la democracia proceden de esa época y gracias a ellos comprendemos a Pericles. En segundo lugar, porque la democracia que se restaura en el 403 y llega hasta el 322 fue mucho más lejos que la de la época, normalmente elogiada, de Pericles. Sin embargo, las historias —y en eso, pese a sus diferencias, van de la mano, Foucault y Castoriadis— del régimen democrático suelen culminar en Pericles. Mas, en el 403, comienza una historia de amplios desarrollos constitucionales, donde hay más diferencias que similitudes con la de la época de Pericles, y de la que disponemos muchas más fuentes. Hansen considera ese periodo lo mejor de la democracia, cosa que no hace Castoriadis (2008: 205) —que, sin embargo la considera con simpatía— ni mucho menos Foucault.

Tras la época de Pericles, ¿reinaron los demagogos que impidieron un funcionamiento democrático correcto? ¿Instauraron la violencia y el ostracismo, como sugiere Foucault, para resolver los conflictos? El ostracismo, desde luego, no. Introducido por Clístenes para evitar los enfrentamientos de facción entre elites políticas, permitía expulsar durante diez años a una persona, si la Asamblea lo votaba con un quórum mínimo de 6.000 personas. Los atenienses la utilizaron entre el 487 a. C. y el 417/415 a. C (Hansen, 1993: 60). Después, aunque la ley no fue abolida, no recurrieron a ella. Fue una institución del siglo v, utilizada en la época de Pericles —cuando la pugna entre fracciones aristocráticas era más fuerte— y asombra que Foucault nos la presente aterrizando el siglo iv.

Sobre la demagogia, el estudio de Moses Finley («Demagogos atenienses») nos ofrece una luz muy distinta. Tucídides, ciertamente, habla de una democracia decadente tras Pericles, pero no tenemos por qué seguirlo a pies juntillas. Un demagogo es aquel que no piensa en el interés general. Los griegos, insiste Finley, sabían que los intereses contrapuestos existen, pero temieron un Estado construido desde ellos. Decir que los demócratas radicales recurrieron al fraccionalismo y aún más al terror (versión de Platón, mucho más moderada y compleja en Aristóteles), y que cuando Pericles dejó de amansarlos, lo hicieron de manera sistemática, supone faltar a la verdad histórica.

En primer lugar, ni en momentos muy difíciles, la Asamblea ateniense fue tan ridícula, aunque faltase Pericles. Recordemos el episodio de la rebelión de Mitilene, recogido tanto por Moses Finley (1980: 140) como por Cornelius Castoriadis (2011: 190-193). Sigamos a este. Enterada de la defección de Mitilene durante el 427/426 a. C., la Asamblea ateniense, «exasperada ante lo que considera una traición particularmente pérfida», decide masacrar a los hombres y esclavizar a mujeres y niños. Al día siguiente, sin embargo, la Asamblea se convoca de nuevo y escucha a Cleón, curtidor, modelo del demagogo según Foucault (2008: 99, 106-107) y partidario de las medidas radicales. Tucídides lo pinta como un individuo vociferante. Como bien dice Finley (1983: 148) nadie nos explica si sus contendientes conservadores Tucídides (no confundir con el historiador) y Nicias susurraban, ni si sus claques aristocráticos se conducían exquisitamente en la asamblea. Castoriadis, por lo demás, señala que de su retrato no surge un demagogo. Al igual que

Pericles, Cleón se confronta con el auditorio y les recuerda que los rebeldes han violado el derecho y que si los atenienses no se lo hacen pagar, demostrarán su incapacidad para conducir la guerra. En fin, Cleón señala que lo peor de la democracia estriba en la variabilidad de la masa —argumento, añade Castoriadis, típicamente platónico. Para culminar, Castoriadis nos recuerda que el supuesto «demagogo» le recuerda a sus conciudadanos una verdad terrible: si Mitilene no es castigada, será que los atenienses consideran que tiene sus razones. Conclusión: Atenas no tiene razón alguna en mantener su imperio.

A Cleón, le sucede Diodoto, quien, bromea Castoriadis, tampoco muestra un nivel ínfimo: «Pienso que son dos las cosas que más se oponen a una decisión sabia: la precipitación y la ira; la una suele ir acompañada de la insensatez, y la otra con la grosería y la cortedad de la mente. Y quien defienda que las palabras no son una guía de nuestros actos, o es un necio o tiene en ello algún interés particular. Es necio si cree que es posible explicar de otro modo el futuro cuando es tan incierto; tiene algún interés particular, si queriendo que se acepte una propuesta deshonesta, piensa que no sería capaz de hablar bien sobre una causa nada hermosa, pero espera desconcertar a sus adversarios y al auditorio con hábiles calumnias» (Tucídides, III, 42). Diodoto se había opuesto la víspera al castigo de Mitilene y, en esta ocasión, conseguirá que la Asamblea cambie de decisión. Tres son los argumentos que emplea: más que de justicia, se trata de ser prácticos. El general ateniense Paquete controla Mitilene, podemos hacer con ellos lo que queramos, por tanto, no son ya un problema militar. Segundo argumento: matar a la gente, el derecho penal lo muestra, no impide que se sigan cometiendo crímenes. No por matar a mansalva nuestros aliados nos temerán más. Pasará que cuando se rebelen, lucharán hasta el final. Y, el tercer argumento: el *demos* de Mitilene nos ha ayudado, si se mata a todo el mundo, se olvida quienes simpatizan con la democracia. No se trata de piedad ni clemencia, insiste Diodoto, sino de ser inteligentes (Castoriadis, 2011: 191-193).

Pasemos ahora al problema de la violencia. De nuevo, se impone la autoridad de Finley (1980: 160-162). En la historia de Atenas, la matanza civil sólo aconteció en dos ocasiones. La primera ocasión fue durante el golpe de los Cuatrocientos, la segunda durante el régimen de los Treinta Tiranos: en ambos casos, los crímenes fueron protagonizados por oligarcas, en ambos casos, en particular tras los terribles acontecimientos del 403, los demócratas se comprobaron con gran generosidad. Pese a Tucídides, Jenofonte o Platón, la violencia no fue un rasgo de los demócratas sino de sus enemigos. La eliminación física de dirigentes sobresalientes golpeó a Efiltes en 462/461 y a Androcles en el 411, ambos dirigentes demócratas. La generosidad de los demócratas atenienses supieron reconocerla Lord Acton y John Stuart Mill... pese a tener una fama mucho menos *izquierdista* que Foucault.

11. EL CORAJE, LA PROMESA Y EL PERDÓN

Nos reclama ahora el último ángulo del cuadrilátero de la democracia. La actividad democrática, explica Foucault, requiere coraje. Pericles embarca a sus ciudadanos en una guerra, de cuyo curso nadie puede estar seguro —salvo que se disfrute de la ciencia de la política de Platón. Con ésta, dice Sócrates a Protágoras, podríamos medir los placeres y dolores presentes y ponerlos en perspectiva con los placeres y dolores futuros. Gracias a esa métrica del placer y del dolor no nos dejaríamos seducir por lo que está próximo, igual que no atribuiríamos más altura a una colina chata que a una cordillera. La ciencia política es la ciencia de la perspectiva de lo mejor y lo peor y ella nos permite escapar de las seducciones de lo que se encuentra a mano, y perseguir alturas que exigen esfuerzo (*Protágoras*, 356d).

Si tal ciencia falta, y nadie puede prever el futuro, cualquier opción sólo puede ser afrontada desde la solidaridad compartida ante los triunfos y las derrotas. La decisión de entrar en guerra, aduce Pericles (Tucídides, I, 140), exige saber que «el curso de los acontecimientos se desenvuelve no menos ilógicamente que los planes de los hombres, y por eso solemos acusar a la fortuna de cuanto acaece contra nuestros cálculos». Pero para que haya una empresa común deben compartirse éxitos y fracasos, advierte. La guerra puede ganarse con la condición de no intentar ampliar el imperio y de no caer presa de la propia *hybris*.

Por tanto, la democracia requiere coraje: para decir lo que se piensa sin certidumbre, para asumir los resultados sean cuales sean estos (Foucault, 2008: 160). En el coraje, precisa Castoriadis (2008: 123), se ve como en ningún lugar la diferencia entre la capacidad reconocida legalmente de hablar y la sinceridad de un discurso, la *parresia*, que no puede garantizar ley alguna, sino que depende del *ethos* ciudadano, de la integridad pública. Tener derechos en el ágora no basta, si con ellos nos dedicamos a halagar a conveniencia, ya sea a los poderosos o a la muchedumbre. El coraje permite llenar de contenido veraz y consciente los derechos.

Arendt (1993: 256-257) lo formuló de otro modo. Entre los atributos de la libertad no se encuentra controlar el significado de nuestras acciones. El hombre no es el emperador del mundo; más bien se encuentra sometido al imperio de éste. Lo cual no quiere decir que no sea libre ni pueda empezar un curso de acción. Ciertamente, pero controlarlo sólo tiene sentido en un mundo imaginario, nunca en el real.

La única estabilidad posible en medio de la incertidumbre política la proporcionan, insiste Arendt, las promesas de permanecer juntos, de no abandonar la comunidad política, de continuar siendo parte de la ciudad pase lo que pase. Por otra parte, nadie puede disculpar el mal consciente, pero las acciones aceptadas democráticamente pueden llevarnos por caminos indeseados y, desgraciadamente, los imprevistos suelen ser casi siempre irreversibles. Junto a la promesa se encuentra el perdón. Ni más ni menos reclamaba Pericles a los atenienses: me acompañáis en este camino, sin saber qué nos aguarda. Debemos permanecer como una comunidad política sean cuales sean las consecuencias. La promesa y el perdón de Arendt son equivalentes al coraje reclamado por Foucault. En ambos casos, política y riesgo caminan de la mano: nadie puede evitarlo cuando se carece de una ciencia que permita prever la política.

12. CONCLUSIÓN

En su estudio de 1971 sobre la *parresia*, Arnaldo Momigliano (1980: 429) la presentaba como la dimensión individual, imprevisible, de la democracia siempre en tensión con la igualdad reconocida a todos para hablar, la *isegoría*. Los griegos tenían en igual aprecio una y otra. Los trirremes militares, símbolo de la tan detestada por los oligarcas «democracia de remeros», solían llamarse *Demokratia*, *Eleutheria* pero también hubo alguno dedicado a la franqueza y llamado *Parresia* (Hansen, 1993: 111). Foucault considera que insistiendo en la desigualdad que introduce la *parresia* podemos aprender mucho sobre la democracia ateniense.

En este artículo hemos repasado sus argumentos, contrastándolos con dos reconstrucciones coetáneas de la democracia en tiempos de Pericles. Nicole Loraux, historiadora, contrasta los discursos posibles sobre la democracia con el efectivamente pronunciado como epitafio por Pericles. Loraux carece de un objetivo político explícito, aunque su análisis contiene una crítica de la ideología de Pericles, demostrando cuan

atrapado estaba por refutar a los aristócratas: el coste fue reducir los aspectos igualitarios y plebeyos de la democracia, los pilares de la misma según Finley: el sorteo y los salarios públicos. Castoriadis elabora una historia de la democracia ateniense, que culmina en Pericles, con un objetivo político: encontrar modelos participativos que nos ayuden a interrogarnos sobre la democracia representativa. Foucault pretende mostrarnos que la igualdad democrática se dinamiza por la desigualdad de la franqueza.

En su empresa, Foucault sobreabunda en los elementos desiguales, olvidando instituciones centrales de la democracia. Algo que no puede decirse de Castoriadis, si bien desde la perspectiva de Loraux siempre podría argüirse que el pensador grecofrancés idealiza en exceso la ideología contenida en la Oración Fúnebre.

Comparemos ciertas propiedades del discurso de ambos con lo que sostienen Platón y Aristóteles. Los dos, el primero muy críticamente (*La República*, 557a) y el segundo con simpatía (*Constitución de Atenas*, 41, 2), consideran el sorteo una clave de la democracia, algo que Castoriadis señala y que Foucault oculta¹¹. Los movimientos de población son necesarios según Platón —recuérdese la gestión política de la vida sexual en el Libro V de *La República*—, aunque obviamente para objetivos no democráticos. Aristóteles, al final del libro VI de la *Política* (1319b), reconoce la «biopolítica» de Clístenes como una condición de la democracia. Castoriadis insiste en el particular. Foucault no le dedica una palabra.

En cuanto a la *parresia*, Foucault la convierte en un asunto que concierne a elites políticas —y sólo en la virtuosa época de Pericles. Castoriadis considera a la democracia un régimen mixto, con predominio del procedimiento de sorteo (lo específicamente democrático) sobre la elección (dispositivo típicamente aristocrático). Sigue en eso a Aristóteles (*Política* IV, 1294) que insiste en la incapacidad de comprender un régimen sin ver cómo se distribuyen las magistraturas y por medio de qué procedimientos. La ausencia de análisis concretos le permite a Foucault no solo desconocer la complejidad de la historia democrática ateniense sino perfilar una democracia reducida al enfrentamiento entre elites. La lección política para el presente es evidente. Como escribía Schumpeter: «El método democrático consiste en ese ordenamiento institucional para llegar a decisiones políticas, en el cual ciertos individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha competitiva por el voto del pueblo» (citado por Finley, 1980: 33). La lección de Castoriadis es muy distinta: Atenas fue un sistema complejo de participación política masiva, que puede sernos útil en el presente. Dejando de lado el análisis de Loraux, que pretende, como manda el oficio de historiadora, volvernos extraño su objeto, Pericles, en los años 80 del siglo pasado, daba en París para dos lecturas distintas de parte de dos filósofos ligados al imaginario del 68: la reivindicación de una democracia competitiva y schumpeteriana y la revitalización, bajo nuevas coordenadas, del espíritu libertario. Ésta última, sin lugar a dudas, se realiza sobre bases hermenéuticas mucho más sólidas que la de Foucault.

13. BIBLIOGRAFÍA

- ARENDET, HANNAH (1993): *La condición humana*, Barcelona Paidós. Traducción de Ramón Gil Novales.
 ARISTÓTELES (2004): *Política*, Madrid, Gredos. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés.

¹¹ Cuando Foucault (2008: 295) se encuentra el sorteo, por ejemplo, al explicar la elección de Sócrates como prítano durante el episodio —referido por Jenofonte— de la batalla de las Arginusas, no lo analiza. Véase Moreno Pestaña (2013).

- (2007): «Constitución de Atenas», *Constituciones políticas griegas*, Madrid, Alianza. Introducción, traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra.
- BREAUGH, MARTIN, COUTURE, YVES (2009): «Introduction», *Les Anciens dans la pensée politique contemporaine*, Laval, PUL.
- CANFORA, LUCIANO (1991): *Ideologías de los estudios clásicos*, Madrid, Akal. Traducido por María del Mar Llinares García.
- (2011): «De Stalin a Gorbachov: cómo acaba un imperio», DOMENICO LOSURDO, *Stalin. Historia y crítica de una leyenda negra*, Barcelona, El Viejo Topo. Traducción de Antonio Antón Fernández.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (2006): *Lo que hace a Grecia 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, México, FCE. Texto establecido, presentado y anotado por Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay. Traducción de Sandra Garzonio.
- (2008): *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce 2. Séminaires 1983-1984. La création humaine III*, París, Seuil. Texto establecido, presentado y anotado por Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay.
- (2011): *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce, 3. Séminaires 1984-1985. La création humaine IV*, París, Seuil. Texto establecido, presentado y anotado por Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay.
- CHAPOUTIER, FERNAND (1968): «Notice», in Euripide, *Tome VI, Oreste*, París, Les Belles Lettres. Texto establecido y anotado por Fernand Chapouthier y traducido por Louis Méridier.
- ERIBON, DIDIER (1994): *Michel Foucault et ses contemporains*, París, Fayard.
- EURÍPIDES (2010): *El Cíclope. Ión. Reso*, Madrid, Alianza Editorial. Introducción, traducción y notas de Juan Miguel Labiano.
- FINLEY, MOSES I. (1980): *Vieja y nueva democracia y otros ensayos*, Barcelona, Ariel. Traducción de Antonio Pérez-Ramos.
- FOUCAULT, MICHEL (1984): «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», *Dits et écrits IV*, París, Gallimard.
- (2001): *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Frédéric Gros.
- (2004): *Discurso y verdad en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós. Traducción de Fernando Fuentes Megías. Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías.
- (2008): *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, París, Gallimard-Seuil.
- (2009): *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, París, Gallimard-Seuil. Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Frédéric Gros.
- GROS, FRÉDÉRIC (2008): «Situation du cours», in Foucault (2008).
- HANSEN, MOGENS H. (1993): *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, París, Les Belles Lettres. Traducción de Serge Bardet con el apoyo de Philippe Gauthier.
- JENOFONTE (1993): *Económico*, Madrid, Gredos. Introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza.
- KAGAN, DONALD (2008): *Périclès. La naissance de la démocratie*, París, Tallandier. Traducción de Guillaume Villeneuve.
- (2009): *La guerra del Peloponeso*, Barcelona, Edhasa. Traducción e Alejandro Noguera.
- LORAUX, NICOLE (1981): *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, París-La Haya-Nueva York, Mouton-EHESS.
- (1990): *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, París, Seuil.
- MANIN, BERNARD (2012): *Principes du gouvernement représentatif*, París, Flammarion.
- MOMIGLIANO, ARNALDO (1980): La liberta di parola nel Mondo Antico, *Sesto contributo alla Storia degli Studio classici e del Mondo Antico*, Roma, Edizioni di Storia et Letteratura.
- MORENO PESTAÑA, JOSÉ LUIS (2013): «Isegoría y parresia: Foucault lector de *Ión*», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 49.
- PLATÓN (1981): «Protágoras», *Diálogos I*, Madrid, Gredos. Introducción general por Emilio Lledó Iñigo. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual.
- (1989): *La República*, Madrid, Alianza. Introducción de Manuel Fernández-Galiano. Traducción de José Manuel Pavón y Manuel Fernández-Galiano.
- PLUTARCO (1999): *Vidas paralelas*, Madrid, Cátedra. Traducción y edición de Emilio Crespo.

- PASSERON, JEAN-CLAUDE (2006): *Le raisonnement sociologique. Un espace non-poppérien de l'argumentation*, París, Albin Michel.
- POLIBIO (1981): *Historias. Libros I-IV*, Madrid, Gredos. Introducción de A. Díaz Tejera. Traducción y notas de Manuel Balasch Recort.
- RANCIÈRE, JACQUES (2000): *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu. Traducción de Irene Agoff.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO (1962): «Pericles y la democracia de su época», *Estudios Clásicos*, Tomo 6, n° 35.
- (1975): *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza.
- SANCHO ROCHER, LAURA (1994): «Stásis y krásis en Tucídides (8. 97.1-2)», *Habis*, n° 25.
- SINCLAIR, R. K. (1999): *Democracia y participación en Atenas*, Madrid, Alianza.
- SKINNER, QUENTIN (2009): *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, París, Albin Michel. Traducción de Sylvie Taussig.
- TERREL, JEAN (2010): *Politiques de Foucault*, París, PUF.
- TUCÍDIDES (2008): *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Alianza. Introducción, traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra.
- VIDAL-NAQUET, PIERRE (2006): «Castoriadis y la antigua Grecia», Cornelius Castoriadis (2006).
- VIEJO OLIGARCA (2007): «Constitución de Atenas», *Constituciones políticas griegas*, Madrid, Alianza. Introducción, traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra.

Universidad de Cádiz
jose Luis.moreno@uca.es

JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2013]

