

LA CREACIÓN DE LA CIUDAD: LA VIEJA Y LA NUEVA ILUSTRACIÓN

ROBERTO PÉREZ VILLAVICENCIO*

RESUMEN: ¿Es la misma pregunta aquella que interroga por el principio que unifica y da existencia a la comunidad, que aquella otra que enfoca el principio que legitima la normatividad puesta por el discurso, es decir, aquello que hace de la inclusión o la exclusión un hecho político? Para contestar esta pregunta este ensayo intenta acercarse a los diferentes criterios que generaron la rica discusión escrita que ha llegado a nosotros desde la vida política de la antigua intelectualidad ateniense. Desde estas conclusiones intenta el autor entender el mismo problema en el mundo moderno.

ABSTRACT: Is it the same question that which asks for the principle that unifies and gives existence to the community than that which focuses the principle that legitimizes the normativity, or in other words, that which makes the inclusion or the exclusion a political fact? To answer this question, this essay gives an approach on the different criterias that have generated the rich discussion that has come to us since the ancient political life of the athenian intellectuals. From the later on conclusions, the author shall try to understand the same dilemma in the modern world.

PALABRAS CLAVES: comunidad – democracia – vínculos sociales – democracia ateniense

* Licenciado, con estudios de Magíster, y profesor de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Postulado en Estudios de la Argumentación, Universidad Diego Portales. Actualmente se desempeña como académico de la Universidad Bernardo O'Higgins y de la Universidad de los Andes. Profesor Secundario en Colegio Tabancura. <rperez@tabancura.cl>.

KEY WORDS: community - democracy - social ties - athenian democracy

I. DEMOCRACIA Y DEMOCRACIAS: EL PROBLEMA DE LAS VINCULACIONES SOCIALES

La carta escrita por KANT y publicada en el periódico alemán *Berlinische Monatschrift*, en noviembre de 1784, afirmaba que la ilustración “es la salida del hombre de su minoría de edad (...) La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro”. Este nuevo concepto político llevó a los ilustrados a concentrar sus esfuerzos en una apertura de espacios jurídicos en los que se haría realidad un nuevo ideal de libertad, de fraternidad universal y de progreso social. Hoy, las democracias contemporáneas descansan sobre estos conceptos. En ellas se establece la igualdad y funda la libertad política como un derecho homogéneo y universal, sin que las distinciones de hecho justifiquen diferencia jurídica alguna en lo fundamental. Construyen una comunidad política como un espacio público sustentado en un orden jurídico negativo –sin contenido sustancial¹– en el que puede lograrse una armoniosa convivencia de las libertades políticas, entendidas estas como espacios de privacidad de lo diverso². La calidad de principio legitimante que tienen los vínculos sustanciales, en comunidades culturalmente ligadas por ejemplo, es negado y reemplazado por el *consenso*; es decir, una norma que –teóricamente– tendrá validez si todos los posibles afectados, directa o indirectamente, pudieran llegar a un acuerdo racionalmente fundado. Las vinculaciones que otrora fueron las consecuencias de afirmaciones cosmogónicas y morales se cambian por vínculos de procedimiento, es decir, normativas que permiten la convivencia de las partes sustanciales al costo de no contener afirmaciones de ninguna de estas. “Este procedimiento discursivo de legitimación pretende radicalizar el formalismo, la autonomía y la universalidad de la Ilustración, por medio de una justificación a través de la adhesión potencial generalizable, prescindiendo de

¹ Entendemos por vínculo sustancial una serie de valores referenciales definidos mítica, filosófica o teológicamente y que configuran y permiten la existencia de una comunidad. Por consiguiente para “esa” comunidad como tal, sus creencias religiosas, morales, mítico-originales tales como su credo y su sentido de pertenencia al suelo –como de hecho opera en sociedades árabes en la actualidad, por ejemplo– actúan de forma inclusiva para quien es considerado dentro de la definición y excluyente respecto de otros sujetos y criterios. La multiplicación de criterios multiplica las comunidades.

² Entendemos la libertad en un sentido político y amplio. Es la autonomía en el uso de cierto espacio jurídicamente creado. Dicho uso es protegido de la imposición de criterios públicos directos o indirectos (criterios exigidos como prerequisites por ejemplo).

toda suerte de contenido material vinculante, bajo el único compromiso de respetar el hablar racional” (Innerarity, 1986: 257).” (ABARCA, 2005, p. 6).

El orden ilustrado es entendido y construido como una expansión de la igualdad que deviene inherente a un mundo que ha pretendido superar los complejos sistemas normativos fundados en contenidos sustanciales y excluyentes. Sin embargo, esto es a lo menos difícil, pues los estados actuales son diversos y plurales en varios sentidos: por un lado, los grupos pueden presentarse como sustancialmente multiculturales³, o configurados con grupos culturales de diversidad accidental, y estos subgrupos, reclaman y protegen su identidad contra discursos culturales, con pretensiones universalistas, que son vistos como intentos homogeneizadores y dominantes. Por otro lado, la fuente de sentido de estos discursos formales, el mismo acto de fe tanto en la racionalidad lógico-formal como en el progreso material fundamentado en la omnipotencia práctica de la ciencia, cae frente a grupos antiglobalización económica, ante la protesta contra el estado benefactor, ante las acusaciones contra el consumo como discurso alienante que reduce al ciudadano a un consumidor, etc. La idealidad del pulcro inicio se encuentra complicado ante las rugosidades de la realidad humana.

El mundo posmoderno ha puesto en jaque el éxito de este ideal. Si bien es cierto que no se discute la expansión de derechos como expresión efectiva de un principio de igualdad formal, dicha igualdad, en lo que refiere específicamente a la aplicación de los criterios sustanciales, de lo que ha de ser lo igual en cada comunidad, genera notables problemas cuando este llega a escenarios concretos y diversos. La constatación de estos conflictos, su terca permanencia, ha llevado a cuestionar elementos centrales del discurso ilustrado... ¿Es posible un ordenamiento procedimental negativo de una compleja trama de comunidades cuya fraternidad está dada por valores materiales diversos, ya sean mito, tradición o como se les quiera llamar? El epicentro de esta controversia pasa por definir si es posible un punto de equilibrio entre un sistema de vínculos formales y otro conformado por vínculos sustanciales que son ordenados por los primeros; es responder si lo prevalente será puesto por un contenido sustancial, o por el otro que acepta dichos contenidos como configuradores *esenciales* de su ser normativo. La intrincación medular

³ Entendemos la división sustancial accidental en el siguiente sentido. Diversidad sustancial supone una diferencia cultural en la visión cosmogónica. De este modo se presenta una fuente de sentido originario y autosuficiente. El segundo sentido refiere a diferencia de aspectos dentro de una misma cosmogonía. Al primer tipo pertenece el problema de las culturas originarias, naciones modernas autónomas entre otras; al segundo las tribus urbanas, las minorías sexuales, etc.

de estos dilemas se encuentra graficado en la “controversia”⁴ puesta en el escenario por FOUCAULT y HABERMAS. FOUCAULT afirmó que todo discurso se define y se estructura desde una verdad que se impone; todo debate es esencialmente una lucha. Para el segundo la posibilidad de una vida democrática es posible si se genera la comunidad ya no desde la razón instrumental, sino desde la razón comunicativa; para HABERMAS el éxito del diálogo es el éxito de la libertad y la igualdad: “*en el seno de una sociedad compleja, una cultura sólo puede afirmarse frente a las otras convenciendo a las nuevas generaciones (que también pueden decir no) de las ventajas de su semántica para abrir mundo y de su fuerza para la acción*” (HABERMAS, 2002, I, p. 13) pues “*en tanto que seres históricos y sociales, nos encontramos siempre en un mundo de la vida estructurado lingüísticamente*” (HABERMAS, 2002, II, p. 22)⁵; Para Foucault la división habermasiana entre la razón instrumental y la razón comunicativa parece no ser más que una ilusión, pues una normativa formal impone una racionalidad pulcra de materialidad y, por lo mismo, desconoce la actividad cultural que de hecho se extiende como normatividad. Bajo esta perspectiva la ilustración coloniza también desde el discurso; el lenguaje ilustrado estructura un mito de igualdad, y ese mito amplía el espacio de libertad. Pero finalmente son discursos de dominio que someten los criterios materiales en tanto que son normados por una estructura “sospechosamente” calificada como procedimental.

La dificultad que proponemos se genera básicamente porque los procedimientos son, por definición, relativos a los fines de aquello que pretende ser procesado, por lo cual nunca es posible una total asepsia de contenido. Todo lo dicho parece indicar que el problema radica en que no es posible pensar racionalmente un procedimiento distinto y separado –libre de las condiciones– de aquello que se ordena procedimentalmente, pues lo ordenado, por ser justamente la materia ordenada, “pide” cierto modo específico al cual le es posible “obedecer”. Es fundamentalmente una dificultad epistémica. Nuestro tema es particularmente delicado, por cuanto los equilibrios normativos son eficaces si logran la igualdad social, y esta igualación es lograda, según el ideal ilustrado, en la negación del carácter imperativo-vinculante inherente a todo sistema de cosmovisiones sustanciales. Por consiguiente implica una negación de la diversidad cultural (sustancial) que de hecho existe en

⁴ Entre comillas, pues no existe una controversia directa entre ambos pensadores. La divergencia se da entre los seguidores de FOUCAULT y el mismo HABERMAS.

⁵ El procedimentalismo formal se encuentra también en pensadores como RAWLS e incluso el mismo Kelsen.

los nuevos estados⁶ y, en lo práctico, la eliminación de los contenidos sustanciales relevantes como criterios para definir lo igual y lo justo en cada grupo cultural, por ser éstos privativos de cada una de las comunidades en juego. Esto cristaliza, finalmente, en que la necesidad de mantener una unidad política negativa capaz de absorber y ordenar la diversidad y, por otro lado, la resistencia a veces agresiva a la subordinación que implica ese mismo ordenamiento, crea una paradoja en tanto que lo requerido y lo rechazado –la unidad igualitaria– es el cara y sello de una misma moneda, pues lo requerido y lo rechazado se dan como aspectos del mismo acto normativo. Entonces la cuestión se traduce en una aporía básica: ¿Puede ser válido un mismo discurso que por un lado unifica por negación y, por otro lado, pretende legitimar la normatividad que hace de la inclusión o la exclusión –la igualdad– un hecho político válido para las mismas partes negadas?

La intención de este artículo es entender de mejor modo esta raíz del problema recién expuesto y la relación que ésta tiene con la condición situada (espacio-temporal) de todo pueblo real. El método será comparativo, bajo el supuesto de que, para la misma pregunta primaria, las diferencias históricas y culturales aclararán aspectos que se pierden a la vista en el predominio de los sistemas actuales.

La democracia de la antigua Atenas será el espejo de comparación. La elección se justifica, por un lado, por ser ésta un gran ejemplo de una democracia prudencial, por la consciencia y la claridad de su sistema político, y el origen de sus vínculos. Las aporías que enfrentaban por causa de sus diferencias y las soluciones que dieron, si las dieron, nos permitirán establecer el modo en que se validan los temas en una sociedad constituida sustancialmente y las consecuencias en el discurso político. Por otro lado, es relevante para esta elección la importante herencia escrita que nos permite hurgar en los diferentes criterios que generaron la rica discusión que ha llegado a nosotros, desde la siempre fascinante vida de la antigua intelectualidad ateniense. De este modo el desarrollo de este artículo pretende aclarar el concepto democrático de la antigua polis y determinar su valor en la argumentación política, para con ello tratar de volver sobre las preguntas que hemos hecho desde los problemas de la actualidad.

⁶ Atribuir esta problematicidad al hecho de la condición multicultural de los estados modernos a la que hemos referido no basta, pues este fenómeno es efecto y no causa del problema. La indefinición del principio explica la complejidad y no a la inversa.

II. UNIDAD Y DIVERSIDAD EN ATENAS

1. La Democracia Ateniense

El mundo mítico fundó la legitimidad de su orden normativo en la voluntad de los dioses. En éstos descansaba la firmeza de la legalidad y de una jerarquía aristocrática: *los iguales*. HOMERO los describe como personajes de noble cuna, actividad militar y valor guerrero. En *La Ilíada* hablan Ulises, Agamenón, Aquiles y los demás reyes, pero no Tersites el hombre común. Éste intenta hablar; es humillado y devuelto a su lugar. Las normas no solo hacen de Tersites un impertinente, sino un transgresor del orden divino, pues ellas expresan una voluntad política cuyo carácter raya en lo concreto, al modo en que hoy entendemos las leyes de la física. En su sentido más fuerte reflejaban el destino inefable. Sin embargo este orden evolucionó como efecto de la apertura comercial y militar que el mundo helénico desarrolló con tanto ímpetu y que conllevó cambios profundos en los preceptos micénicos que fundaron la legitimidad material del discurso político. *“Las leyes sociales dejaron de considerarse intocables. En la etapa de aislamiento más o menos estricto (sobre todo entre los griegos de la metrópoli, en que las tradiciones mantenían todo su vigor y las relaciones con extraños eran más fugaces o episódicas), el hombre es apenas consciente de la diferencia entre el contorno natural y el social. Las leyes o costumbres tradicionales se consideran tan inevitables como las regularidades atmosféricas o cósmicas. En este primer momento regía lo que Popper llama un monismo ingenuo de carácter convencional. Tanto unas leyes como las otras son la expresión de decisiones de dioses. También las leyes de la naturaleza física van acompañadas de sanciones y también se las puede modificar con prácticas mágicas. Lo característico en el género de vida tribal”* (MUÑOZ, 1974, p. 1).

En Atenas, ya democrática, son los poetas trágicos los que mantendrán vivas cuestiones esenciales del período arcaico: el carácter heroico, misterioso y religioso del devenir humano. *Antígona* revisa la ordenación de la ley divina entendida como lo propio o firme en tanto que es fundado por quien no puede ser contradicho. Las *Orestíadas* fundan una nueva justicia por intersección de Atenea. Respetuosa y amiga de la democracia, la tragedia desconfía de la vertiente ilustrada –filósofos y sofistas– por su progresiva sordera a la voz divina. Para esta vieja escuela la irrupción de la nueva racionalidad empírica –la ilustración clásica– aparece como un proceso dialógico que buscó, en lo conceptualmente claro y distinto, el principio legitimador de sus normas, olvidando la relación de precariedad del hombre con su entorno.

La nueva perspectiva generó, en el poeta trágico, una notoria y crítica actitud. Edipo Rey, de Sófocles, es la más conocida obra en este tópico. Nos

muestra los peligros de quien deposita toda su confianza en la pura razón humana. Edipo es el gran representante ilustrado, pues su aguda razón le responde todo menos lo que él mismo busca: le permite solucionar el acertijo de la esfinge, pero no se da cuenta que él es la excepción en su misma respuesta; le permite gobernar una ciudad sin rey, con un rey asesinado, sin saber que él lo mató. La ilustración racional más pura es, para Sófocles, un acto soberbio que desconoce la intrínseca oscuridad de los más quemantes aspectos de la existencia del hombre. Edipo es un cúmulo de horrores de piedad: padre y hermano de los mismos hijos, esposo e hijo de la misma mujer, rey salvador y destructor del orden debido a los dioses tutelares, etc. Pero no confundamos el ánimo dialógico de los grandes poetas; los trágicos son demócratas⁷ y son pagados tanto ellos como un público presente para reflexionar sobre los problemas de la ciudad. Ni la filosofía ni la sofística poderosa tuvieron ese privilegio.

La Ilustración de la antigua cultura helénica, por su parte, y en especial en la filosofía, es el producto resultante de una larga evolución cuyo origen documentable es propuesto por regla general a principios del siglo VI a. C. El nuevo enfoque viene a sentar la perspectiva que afirma que sólo es posible una enunciación referente a la percepción de plétoras si adquieren sentido inteligible bajo cierta unidad que se sigue de la permanencia espacio temporal de la misma plétoras. Esta unidad, anteriormente explicada por el mito clásico, no respondía desde el fenómeno mismo, sino desde factores –dioses– que configuran el hecho desde fuera. La pregunta hecha por los físicos milesios vino a pedirle al fenómeno mismo que se explicase. La unidad de lo múltiple, la posibilidad de inteligibilidad y de existencia de un fenómeno quedó posibilitada por la relación entre la multiplicidad de la actividad y su unidad. Esta será la novedad; como enfoque básico quedó estructurado el principio más elemental de una pregunta racional que en principio fue cosmológica, pero que en el pasar y evolucionar de sus aplicaciones originales, se hizo práctica. De descubrir cierto orden, este enfoque se sobreextendió al examen de los Órdenes prácticos, fundamentalmente el ético y el político, permitiendo para esos planos una perspectiva formal. Ya no bastó con responder “¿De qué está hecho todo lo que es?”, hay que responder primero “¿Qué hace que las señales o noticias del fenómeno “a” o “b” se presenten permanentemente como “a” o “b”?” y claro, llevado al tema humano, la misma pregunta se enuncia como un “¿Cómo están dadas las actividades humanas para que devengan como políticas?”.

⁷ ESQUILO escribe la primera alabanza de la democracia en *Los Persas*; Eurípides es un militante pro Pericles.

El espacio político ateniense se hizo real como efecto de un diálogo que involucró una fuente arcaica y tradicional, frente a otra nueva: la Ilustración⁸. Sin embargo, esta experiencia no implicó la pérdida de la fe en su propia cultura originaria, sino que tendrá un esencialísimo papel en la particular configuración de los tres preceptos básicos para un sistema participativo: la fraternidad, la igualdad y la libertad. Si bien no existe en los documentos sobrevivientes de la antigua Atenas nada parecido al enunciado que encierre el grito revolucionario francés *liberté, égalité, fraternité*, sí es posible encontrarlos en la consciencia política de los atenienses.⁹

2. Origen de la fraternidad ateniense: el mito de la autoctonía y la eugenesia

Existen varios textos llegados a nosotros que nos permiten identificar y delimitar de modo plausible los fundamentos que llevaron a los atenienses a formar una sociedad libre. Uno de los más conocidos es el *Discurso Fúnebre de Pericles* (TUCÍDIDES, 2002, II, pp. 35-46). En éste se reconoce una síntesis descriptiva del régimen que impera en el siglo V a.c. y nos es particularmente valioso como centro y guía de algunos conceptos que nos permitirán pesquisar los valores nombrados o sus equivalentes, si los hay.

Es importante recordar que los términos igualdad, libertad y fraternidad carecen de un contenido propio, por lo cual su definición sustancial se hace justamente concreta en la realidad de cada grupo en particular¹⁰. Los atenienses son, a propósito, una notable muestra. Nos dicen: *“Tenemos un régimen político que no emula de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría¹¹ es democracia”* (TUCÍDIDES, 2002, L II, p.

⁸ Por Ilustración griega se entienden los movimientos intelectuales filosófico y sofístico que racionalizan las preguntas y respuestas dentro de un marco demostrable empíricamente. Dicha racionalidad es, sin embargo, material. En esto hay una gran diferencia de la Ilustración moderna y su carácter formal.

⁹ Los estudios de Luis GIL (1989, 1996, 2001, 2005) contienen la mayoría de las referencias sobre textos atenienses relevantes. En general hay problemas pues los escritos de mayor riqueza escrita no tienen el mismo contenido que aquellos en que se declaraban con mayor fluidez los principios que nos importan. Aún así su lectura es posible.

¹⁰ La existencia de estos fundamentos no ha sido aceptada siempre. Por ejemplo, FUSTEL DE COULANGES en su ensayo *La cité antique* plantea la tesis de la separabilidad de la noción de democracia y la libertad.

¹¹ Mayoría o los más. No Todos. A propósito GIL (2005) p. 5, lo traduce *“cuyo nombre de democracia, se nos dice, procede de regirse no en beneficio de unos pocos, sino de “algunos más”*”.

37) El orgullo que manifiesta este intelectual y los atenienses en general, y que los lleva a ser soberbios e insolentes al decir del mismo historiador, no es el reflejo sólo de un sistema mejor elaborado, sino de una *forma de vida*, una *forma cultural*, al modo en que lo entienden ESQUILO y HERODOTO¹². Para TUCÍDIDES y para el mismo SÓCRATES¹³ –el oligarca por antonomasia– la ciudad de Atenas y su "constitución"¹⁴ reflejan el mejor sistema que es sostenible solo por los mejores hombres: "*Afirma el político (scil. Tucídides) como un axioma (II 40, 1-2), sin dar ninguna explicación, que los atenienses son los únicos griegos capaces de entender de sus asuntos propios y de política, y los únicos también que no llaman discreto o no entrometido a quien no se ocupa de ésta como los demás helenos, sino hombre de nula utilidad. Proclama con arrogancia la superioridad de la constitución de los atenienses sobre todas las demás, calificándola de modelo (II 37, 1) y de educadora de la Hélade (II 41). La afirmación al comienzo del discurso (II 36, 1) de que siempre habitaron la tierra del Ática los mismos pobladores a lo largo de las generaciones y se la entregaron por su virtud siempre libre a sus descendientes, equivale al reconocimiento implícito de la pureza étnica de los atenienses, que jamás dejaron de ser, ellos mismos. Implica también una velada alusión a su autotonía, parecida a la de los capítulos prologales de su obra (I 2,5), en los que se hace constar que el Ática por la aridez de su suelo permaneció al abrigo de invasiones y siempre tuvo la misma población*" (GIL, 2005, p. 99).

¹² Citado en REINANTE (2004) p. 2 "... la reina pregunta porque los atenienses pudieron derrotar a los numerosos ejércitos persas. La respuesta emitida por el coro sostiene "...no se llaman esclavos ni súbditos de ningún hombre" (Los Persas, 242) Herodoto llega a una apreciación similar al postular que la igualdad de derechos públicos, es lo que permite a Atenas surgir como potencia militar (Los Nueve Libros de Historia, V, 78). / Jacqueline de Romilly muestra que tanto Esquilo como el padre de la historia no quieren dejar planteado la diferencia entre dos formas de gobierno, sino entre dos formas opuestas de civilización, una que se apoyaba en la libertad y otra en el absolutismo (de Romilly, 1997:89)".

¹³ Vid. PLATÓN (2002a) p. 51 c-d, "...a pesar de esto proclamamos la libertad, para el ateniense que lo quiera, una vez que haya hecho la prueba legal para adquirir los derechos ciudadanos y, haya conocido los asuntos públicos y a nosotras, las leyes, de que, si no le parecemos bien, tome lo suyo y se vaya adonde quiera. Ninguna de nosotras, las leyes, lo impide, ni prohíbe que, si alguno de vosotros quiere trasladarse a una colonia, si no le agradamos nosotras y la ciudad, o si quiere ir a otra parte y vivir en el extranjero, que se marche adonde quiera llevándose lo suyo."

¹⁴ Ponemos constitución entre comillas sólo con la intención de ver en estos antiguos documentos equivalencias a las actuales cartas. La constitución ateniense, por diversos motivos, es un documento que no delimita ni organiza de modo claro el poder del gobierno, ni enumera derechos fundamentales, ni nada parecido a un documento actual.

La superioridad ateniense, su origen, obedece, a lo que se llama *le mithe athénien par excellence*; a saber, su *autoctonía* en relación al lugar (*ática*) y, producto de cierto aislamiento, su *eugenesia*, es decir, su pureza racial. Estos mitos cuya génesis es poco clara y tan perdida en los tiempos como enraizados en sus convicciones colectivas, les hace concebirse como genéticamente hermanos, como iguales, por la pertenencia a un mismo *linaje puro*. PLATÓN, de un modo genial, burlesco y en boca de la mismísima Aspasia nos dice “Elogiemos, pues, en primer lugar, su nobleza de nacimiento y, en segundo lugar, su crianza y educación. Después de esto, mostremos cuán bella y digna de ellas fue la ejecución de sus acciones. Primer fundamento de su noble linaje es la procedencia de sus antepasados, que no era foránea ni hacía de sus descendientes unos metecos en el país al que habían venido desde otro lugar, sino que eran autóctonos y habitaban y vivían realmente en una patria, criados no como los otros por una madrastra, sino por la tierra madre en la que habitaban...” (PLATÓN, 2002c, p. 237 b-c).¹⁵

A. LA IGUALDAD

El mito de la autoctonía es sustancial en la reescritura del fundamento mítico y permite la redistribución de las virtudes políticas que son una condición para la participación ciudadana. La arcaica y aristocrática apropiación de ciertos valores esenciales para la vida política, pierde su cerco y se hace válida para todo aquel que sea autóctono y criado por la misma madre Atenas. “La democracia al nivel de la ideología popular, recibe así una justificación de

¹⁵ Existen variadas referencias como las indicadas a nota de pie de página de PLATÓN (2002c). El tema de la autoctonía es otro de los tópicos habituales de las oraciones fúnebres. Cfr. LISIAS, Epitafio 17; DEMÓSTENES, Epitafio 4; HIPERIDES, Epitafio 7. El pasaje suele ponerse en relación con TUCÍDIDES (2002) II, p. 36, pero conviene tener en cuenta que éste habla más bien de los atenienses como pueblo estable, que como autóctono, término que sólo utiliza a propósito de los habitantes de Sicilia. Cfr. *Idem.* p. 12 y VI, p. 2, y también, a propósito de este tópico fantasioso, ISÓCRATES, Panegírico 24; Panatenaico 124-125; HERÓDOTO, VII 161. Sobre el uso constante del tópico el connotado investigador español GIL (2005) p. 100 nos dice: “Y si escasean los textos que la explicitan, son relativamente abundantes las referencias a la misma. En el teatro hay algunas alusiones de pasada a la misma en el drama de Eurípides (*Ion* 29,589,737) y en la comedia aristofánica (*Vesp.* 1076, *Lys.* 1082). La desarrolla con cierta amplitud Isócrates en su Panegírico (*Or.* IV 24). Habitamos la tierra, dice, sin haber expulsado de ella a nadie, sin haberla ocupado desierta. No procedemos de una mezcla de muchas gentes, sino que hemos nacido tan bien y tan noblemente que siempre la hemos ocupado siendo autóctonos. Y añade con un racismo hiriente: somos los únicos helenos que podemos llamar a nuestra tierra nodriza, patria y madre.”

la más pura raigambre racista y despectiva hacia el resto de los griegos pero que les hacía estar a los atenienses tan orgullosos de sí mismos como de su sistema de gobierno (...) El triple lema de la república francesa de "Liberté, égalité y fraternité" tiene en el discurso de Aspasia su antepasado más remoto, aunque enunciado con una ordenación que sería fraternidad (isogonía), libertad (eleuthería), igualdad (isonomía). ¿Se debe esto también a una mera coincidencia?" (GIL, 1996, p. 21).

Esta nueva configuración funda un nuevo origen de legitimidad. Ser ateniense es ser fraterno, y ser fraterno es ser igual. Pero la igualdad se dice de varios modos. El primero de éstos es la igualdad jurídica o la isonomía, la que se hace concreta en los planos privado y público. En el plano privado, impide someter al esclavismo a los conciudadanos e impulsa la libertad personal acorde a la virtud. Ésta igualdad se extendió más allá de la pertenencia a la casta ateniense, por extensión, a los metecos. "En lo que concierne a los asuntos privados la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo" (Tucídides, 2002, II, p. 37). El uso hacía que, por cierta ausencia del estado y de los demás conciudadanos se posibilitó la igualdad en lo personal como un espacio o lugar de dominio de la propia existencia. Pero esto no significa que no exista una presencia moral definida, pues hubo una visión de excelencia (areté) compartida como una necesidad civil, aunque no siempre homogénea en su contenido¹⁶, que quedaba en el cargo de cada sujeto libre en la privacidad de su propia libertad "...porque prestamos obediencia a quienes se suceden en el gobierno y a las leyes, y principalmente a las que están establecidas para ayudar a los que sufren injusticias y a las que, aun sin estar escritas, acarrear a quien las infringe una vergüenza por todos reconocida." (Tucídides, 2002, II, p. 37). Esta libertad permitía cierto dominio de la propia formación.

¹⁶ Es una interesante evidencia de la imposibilidad de igualar la tolerancia establecida en el *Discurso Fúnebre de Pericles* con el sentido actual de la ausencia del estado en la viuda moral, como se ve en la discusión entre Sócrates y Calicles en el diálogo *Gorgias* de PLATÓN. El segundo a pesar de defender una tesis amorosa y hedonista rechaza un ejemplo dado por Sócrates por su nivel de depravación. En efecto, el dialéctico, en un argumento que intenta demostrar que el placer no es lo mismo que bien pregunta a Calicles si el *Kínaidos* es feliz (éste término se usó para indicar al prostituto homosexual o el homosexual pasivo). El segundo se indigna y Sócrates logra establecer una aporía insalvable: si por un lado lo aprueba, acepta una condición castigada por el estado con la pérdida de los derechos ciudadanos; si la rechaza acepta la invalidez de su argumento. Lo que nos importa es el rechazo social y legal a ciertos modos de acción privada regulado por un sentido que es tolerante, pero no ausente.

En la vida pública la igualdad somete al ciudadano al imperio de la ley tanto en la obediencia de ésta “*Si en nuestras relaciones privadas evitamos molestarnos, en la vida pública, un respetuoso temor es la principal causa de que no cometamos infracciones, porque prestamos obediencia a quienes se suceden en el gobierno y a las leyes, y principalmente a las que están establecidas para ayudar a los que sufren injusticias y a las que, aun sin estar escritas, acarrear a quien las infringe una vergüenza por todos reconocida*” (TUCÍDIDES, 2002, II, p. 37) como en la participación para la creación de la misma “... en la elección de los cargos públicos no antepone las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a su ciudad” (TUCÍDIDES, 2002, II, p. 37 (2)). Sin embargo, el carácter material de la igualdad se manifestó con total claridad en las exigencias de una virtuosidad para el ejercicio de la vida pública: “*La crianza, de su constitución política, ya que la constitución es la nodriza de los hombres, y la constitución de los atenienses, a la que se ha dado en llamar democrática o gobierno del pueblo, en realidad es una aristocracia o gobierno de los mejores con la aquiescencia del pueblo que entrega el poder y los cargos públicos a los mejores, sin que nadie, a diferencia de lo que ocurre en otras partes, sea excluido de su ejercicio por la debilidad, pobreza o ignorancia de sus padres. Y la causa precisamente de esta organización política es la igualdad de nacimiento*” (GIL, 2001, p. 94). En consecuencia, el mito se hace acto en la igualdad del ciudadano ante la ley, y consiguientemente en la igualdad de oportunidades para ejercer actividad política sin ser obstaculizado, sino por el contrario, amparado en el reconocimiento de los méritos personales: la virtud. Esto implica que lo que ellos entendieron por igualdad es una igualdad práctica; una participación activa en las decisiones que afectan la propia existencia, y por consiguiente se tradujo en la capacidad que tienen los sujetos para dominar, dentro de una configuración sustancial, su propio acontecer.

B. LIBERTAD

En la vida pública ateniense libertad es, positivamente, *eleuthería*, discurso deliberativo, decisivo y vinculante con la ciudad. El hombre libre e igual no esconde lo que piensa, ni deja que otro obre por él. El valor de la participación en las decisiones sociales que afectan la propia vida es para hombres libres y son libres aquellos que pueden ejercer efectivo dominio sobre su propia existencia tanto privada como pública. La indiferencia corresponde a lo privado, en este ámbito el relativo silencio del estado y de la comunidad es deseable –si nos mantenemos cerca de TUCÍDIDES– pero no en el público, pues aquí el silencio es acto de esclavos. Platón, reconociendo esta convicción común pone en boca de Protágoras, el conocido sofista

demócrata, la afirmación que conlleva una afinidad con su propia postura: la justicia como la mayor virtud ciudadana. Pero hay una diferencia que ya nos es conocida, a saber, que para los demócratas esta capacidad de juicio y sentido está dado en los iguales, frente a la postura platónica de que lo igual entre desiguales conlleva cierta desigualdad. Es el Protágoras platónico el que sustenta el fundamento demócrata “¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?» «A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad.» (PLATÓN, 2002d, p. 322).

La privacidad sin reproches y la participación en lo comunitario son dos aspectos de la libertad dadas en la democracia. Pero esa vida privada y esa participación implican que cada ciudadano es sujeto de praxis, lo que viene a traducirse en un concepto de autodominio de la propia vida en sus dos dimensiones inseparables. El régimen democrático ateniense se levanta, en consecuencia, sobre una extraña combinación entre estos dos ámbitos: por un lado como la convicción de ser un pueblo “puro” distinto y superior respecto de los demás pueblos griegos. Esto les permite gobernarse como una ciudad libre y superior, y, por otro lado, en lo práctico, como una comunidad de hombres iguales, eso si, como hemos indicado, bajo un criterio aristocrático.

3. Mito y acción política: el diálogo

Nuestra intención es acercarnos a esta relación fundante de sentido y orden que el mito de autoctonía puso en las líneas argumentativas que prevalecieron en el debate y la retórica política ateniense para hacer posible su unidad democrática. Para lograrlo revisaremos brevemente dos conocidos diálogos: el primero nos llevará a una argumentación de política exterior: *El diálogo de Melos* escrito por TUCÍDIDES. El segundo versa sobre fundamentos de la vida política para el ciudadano con capacidad deliberativa: *Gorgias* de PLATÓN (específicamente el pasaje que enfrenta a Sócrates y Calicles).

A. EL DIÁLOGO. EL CRITERIO EXTRA POLIS

El diálogo de Melos (TUCÍDIDES, 2002, V, pp. 84-116) está considerado uno de los pasajes más crudos de la política real. Atenas, en una operación militar menor durante la Guerra del Peloponeso, somete a Melos, una pequeña polis de origen dorio. Sin embargo, antes de la acción militar se da un debate que tiene como fin negociar antes de las hostilidades. Sin aspavientos ni mayores concesiones los atenienses imponen a los melios un debate directo y

pragmático en el que se explicita lo que usualmente está implícito: la tensión entre derecho y poder. La racionalidad áspera se refleja en la frialdad con que se propone, en primer momento, el campo de argumentación: lo útil, no lo justo, pues lo justo es algo que se da entre iguales “...las razones de derecho inciden cuando se parte de igualdad de fuerzas, mientras que, en caso contrario, los más fuertes determinan lo posible y los débiles lo aceptan” (TUCÍDIDES, 2002, V, p. 89) pero no es el caso pues Melos es débil, y por lo mismo debe dar razones de conveniencia para Atenas.

Los habitantes de Melos argumentan desde los criterios helénicos globales y supuestamente igualitarios. Se apoyan en la voluntad de los dioses y la impiedad del acto ateniense y cómo éstas las repercutirá en las acciones de los espartanos por su relación genética. Esgrimen a su favor la esperanza que da la veleidad de la fortuna, ya sea próxima por los cambios impredecibles al modo de las tormentas que disminuyeron la fuerza persa en el ataque a Atenas, ya sea por los cambios en el futuro lejano, como en la eventual pérdida de la posición dominante de la misma¹⁷. Los embajadores atenienses contraargumentan no sólo manifestando una falta de temor a los dioses “Pensamos en efecto, como mera opinión en lo tocante al mundo de los dioses y con certeza en el de los hombres” (TUCÍDIDES, 2002, V, p. 105)¹⁸, sino que derechamente considerarán ingenuas las decisiones basadas en elementos imaginarios respecto de los cuales no hay experiencia cercana alguna. La fortuna, la amistad de los laconios, etc. no son más que argumentos infantiles. Lo real, lo presente, es la necesidad que tiene una potencia de hacer visible su poder y mantener su estatus, pues el poder de una ciudad se refleja en la capacidad de dominio e intimidación de aquellas ciudades dominables que están en su ámbito de influencia “...porque vuestra enemistad no nos perjudica tanto como vuestra amistad, que para los pueblos que están bajo nuestro dominio sería una prueba manifiesta de debilidad, mientras que vuestro odio se interpretaría como una prueba de nuestra fuerza” (TUCÍDIDES, 2002, V, p. 95)¹⁹.

¹⁷ GÓMEZ-LOBO (1989) p. 252, señala que “los melios no invocan el valor intrínseco de lo moral sino una situación futura (aunque pretérita para Tucídides al escribir el diálogo): a los atenienses les convendrá que se los trate con justicia y equidad cuando caiga su imperio. En ese instante, si no prevalecen principios de trato ecuánime, Atenas será víctima de una terrible y paradigmática venganza”.

¹⁸ *Idem.*, p. 256, “los atenienses no niegan en principio la gran división del mundo entre el dominio de los dioses y el de los mortales, pero el lenguaje que utilizan deja entrever un significativo escepticismo frente a lo divino”.

¹⁹ La teoría del poder en TUCÍDIDES tiene dos aspectos: el material basado en una política estable que fomenta la economía y permite el poder naval y la fortificación de la ciudad,

El diálogo supone el mito de autoctonía. Este actúa haciendo del estado ateniense un cuerpo orgánico pensante y unitario –como unidad social deliberante– distinto de las otras polis consideradas como cuerpos distintos. Esta perspectiva informa y da sentido configurativo a los datos y legitima el uso del poder sobre ese cuerpo distinto porque es otro. Esta falta de homogeneidad de las partes, y por tanto de obligaciones de justicia, implica que las fuerzas operan sobre una mecánica natural, es decir, necesaria y amoral. *“...que siempre que se tiene el mando, por una imperiosa ley de la naturaleza, cuando se es más fuerte. Y no somos nosotros quienes hemos instituido esta ley (...) sino que la recibimos cuando ya existía”* (TUCÍDIDES, 2002, V, p. 105)²⁰. Apoyados en una teoría epistémica subyacente en la argumentación política, se establece una exigencia lectora diagnóstica de la experiencia real –entendida como sintomática– para aceptarlas como apoyo a las aserciones argumentativas *“... a pesar de haber afirmado que ibais a deliberar sobre vuestra salvación, en todo este largo debate no habéis dado una sola razón con la que los hombres puedan contar para creer que van a salvarse; por el contrario, vuestros más fuertes apoyos están en la esperanza y en el futuro, y los recursos a vuestra disposición son muy escasos para que podáis sobrevivir frente a las fuerzas que ya están alineadas contra vosotros”* (TUCÍDIDES, 2002, V, p. 111).

El diálogo, en resumen, presenta el despliegue argumentativo desde un estadio inicial demarcado por la presencia de un mito de superioridad que se vincula con una ley natural (propia del hombre) y con ella obliga a iniciar

cuestión que se maneja de facto en el diálogo que nos ocupa pues los embajadores están secundados por 38 trirremes, y más de 3000 soldados entre hoplitas, arqueros y caballería, contra una ciudad pequeña que tiene una población total menor a 5.000 habitantes. El otro político, sostenido en la argumentación que nos ocupa, fundado en el temor efectivo que todo el material produce. El poder mismo es el temor.

²⁰ GÓMEZ-LOBO (1989) p. 251, señala que *“lo que desean los atenienses es dejar de lado toda discusión basada en principios morales o en el incipiente derecho internacional de la Hélade. En lugar de eso proponen algo que en el texto aparece en una difícil oración. Su sentido parece ser el siguiente: tanto nosotros como ustedes sabemos perfectamente bien que en los cálculos que hacen los seres humanos se utilizan dos categorías muy diferentes. Una de ellas es la de lo justo y ésta opera sólo cuando hay equilibrio de fuerzas. Dos individuos, por ejemplo, acuden ante el juez cuando ninguno de los dos puede imponer su voluntad por la fuerza. La otra categoría es la de lo posible [dynata], una palabra muy cercana, por cierto, al término “fuerza” [dynamis]. Lo posible, lo que la propia fuerza permite, es lo que imponen los fuertes. A los débiles no les queda más que ceder. Invocar la justicia en estas circunstancias es simplemente falta de realismo”*.

este diálogo desde un *factum* dado: el poder²¹. Las legitimaciones basadas en el honor, la sangre o el derecho igualitario fuera de los muros, en tanto que no son elementos establecidos en el hecho mismo, no son válidas para argumentar en una deliberación dirigida a la acción concreta. La exigencia epistémica explica por qué los Melios son acusados de no argumentar desde síntomas entregados por la experiencia y por lo tanto desde un diagnóstico de los hechos que están implicados en el conflicto. Producto de este “error” no se ubican en el campo argumentativo correcto, el campo de lo útil, sino que dialogan desde una imposible igualdad, y por consiguiente no logran persuadir a un interlocutor mucho más poderoso.²²

B. EL DIÁLOGO. IGUALDAD Y ACCIÓN COLECTIVA

El diálogo cooperativo opera sólo entre iguales, pero no por ello desaparecen las tensiones de una sociedad configurada por grupos accidentalmente diversos. Para acercarnos a nuestro propósito haremos, como adelantamos, una breve lectura sobre el *Gorgias* de PLATÓN, especialmente el pasaje Sócrates-Calicles (PLATÓN, 2002b, p. 481b-522e). En esta obra se desarrolla una larga discusión movida por la pasión provocada por la cercanía de la muerte de Sócrates y por los mismos conflictos que afectan al autor: el fracaso de Atenas en la guerra, la caída de una polis poderosa y orgullosa, y por la necesidad de llegar a una respuesta para este fracaso.

En esta viva discusión SÓCRATES va cambiando de interlocutor en un examen del discurso político, en lo que refiere a su sentido normativo y a sus fundamentos últimos de legitimidad: retórica y justicia. Sobre esta relación se extiende el diálogo Gorgias-Sócrates. La revisión crítica de la justicia en sí misma, respecto a los conceptos vigentes, es el tema Sócrates-Polos. A la mitad del desarrollo se abre la discusión de fondo: el discurso y su relación con la justicia. Por consiguiente el tema sigue siendo la importancia del diálogo, pues si refiere a la justicia, también lo hace a al dilema verdad-poder y,

²¹ *Idem.*, p. 261, “además, la teoría por su pretendido carácter descriptivo o fáctico, es decir, por su pretensión de describir el mundo tal como es y no como debería ser, queda también inmunizada frente a cualquier objeción moral. No se trata de que sea bueno o justo que los fuertes dominen a los débiles. Es sencillamente lo que sucede invariablemente.”

²² El llamado *Dilema de Tucídides* que enuncia la dificultad de asociar las nociones de democracia e imperio, solo es dilema desde una visión moderna e idealizada. Para Atenas no es problema y lo expresan sin problemas. Para el mundo contemporáneo, desde la experiencia, tampoco es un misterio. Solo basta recordar que Inglaterra, cuna de la democracia moderna, generó no sólo uno de los más grandes dominios militares, administrativos y económicos de la historia, sino también filosóficos y lingüísticos.

en consecuencia *“El Gorgias es sobre la retórica, y que la retórica importa”* (Rocco, 1996, p. 98)

Calicles²³ es un oponente de gran nivel y de extraordinaria franqueza. Político demócrata, participa con éxito en la asamblea. Sus afirmaciones pueden enunciarse, resumidamente, del siguiente modo: por una parte afirma que la relación entre hombres iguales es sólo una igualdad de oportunidades para la participación en la asamblea, y por lo tanto, la relación política efectiva es una lucha. Desde esta perspectiva asume que la asamblea es donde los fuertes se muestran como tales por su mayor aptitud para el gobierno y por su mayor capacidad decisiva en la acción. Esa misma fuerza se hace presente en la libertad que logra el más apto, entendiéndola negativamente, es decir, como aquel a quien que nada lo ata o domina. El fuerte no se reprime. La ley es el arma de los débiles para reprimir a quien no le corresponde naturalmente reprimirse *“Pero, según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud”* (PLATÓN, 2002b, p. 483b).

A pesar de esta primera apariencia, Calicles no pretende imponerse por la fuerza, sino por la prevalencia de una habilidad discursiva. Si bien no tiene un metro ético interno, pues justamente entiende lo correcto como aquello que se sigue de la superioridad, no implica violencia ni abuso. La asamblea es el lugar del apto, no del tirano. Esta lucha es natural y se observa como una constante en nuestra especie. De aquí que Calicles la presente como ley natural *“Pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que él fuerte domine al débil y posea más. En efecto, ¿en qué clase de justicia se fundó Jerjes para hacer la guerra a Grecia, o su padre a los escitas, e igualmente, otros infinitos casos que se podrían citar? Sin embargo, a mi juicio, estos obran con arreglo a la naturaleza de lo justo, y también, por Zeus, con arreglo a la ley de la naturaleza. Sin duda, no con arreglo a esta ley que nosotros establecemos, por la que modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y por medio de encantos y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que es preciso poseer lo mismo que los demás y que esto es lo bello y lo justo. Lo bello y ajustado es que el fuerte domine y se apropie de lo que era del débil”* (PLATÓN, 2002b, p. 483d-e) En consecuencia *“Sucede entre los hombres igual que entre los animales y*

²³ La existencia real de este personaje ha sido discutida, sin embargo, el punto no ha sido definido. Referencia de esta discusión ver nota 1 de PLATÓN (2002b).

las ciudades: los fuertes gobiernan donde pueden y los débiles sufren lo que deben" (ROCCO, 1996, p. 110).

Sócrates, por su lado, se defiende oponiendo a la búsqueda del placer y el poder la excelencia; a la verdad funcional opone la verdad apofántica. Al orden natural dado por la fuerza, opone la naturaleza entendida como el orden propio de cada cosa, en tanto que es orden es justificante de la acción de las cosas *"Y al buen orden y concierto del alma se le da el nombre de norma y ley, por las que los hombres se hacen justos y ordenados; en esto consiste la justicia y la moderación. ¿Lo aceptas o no?"* (PLATÓN, 2002b, p. 504d). La excelencia sólo es posible como efecto del reconocimiento de un orden en el cual y por el cual un cuerpo es "sano". Sócrates habría puesto un sentido primitivo de la ley natural metafísica *"Una tesis que inicialmente se restringía al ámbito de los productos artesanales, los cuerpos y las lamas ahora se extiende a "cada cosa", a todo lo que existe. Los lógicos contemporáneos llamarían a esto un paso de generalización universal"* (GÓMEZ-LOBO, 1998, p. 185).

Podemos entender este diálogo, entonces, bajo las siguientes coordenadas: en el orden del fundamento, la igualdad aparece aceptada tradicionalmente por SÓCRATES, pero restringida y jerarquizada; en Calicles la igualdad es inicial, luego se juega el juego del más fuerte. En el orden argumental, la verdad aparece como criterio válido para ambos, aunque en el caso de Sócrates la verdad es apofántica y por consiguiente, constatable en el mismo orden formal del ser de las cosas, pudiendo darse que sea natural algo que no aparece constantemente, o que algo constante no sea naturalmente bueno. En Calicles el orden natural es fundamentado por la descripción de un hecho verdadero: el poder. Ese origen natural se reconoce como lo constante en el fenómeno natural y permite establecer la validez de la argumentación. De todo lo dicho no se sigue el mismo apego y el mismo deber frente a la comunidad y esto se nota en la intención comunicativa. Sócrates separa los procedimientos dialógicos y los hace responsables de éste efecto *"Recuerda, pues, que hemos establecido dos procedimientos para cultivar cada una de estas dos cosas, tal, cuerpo y el alma; uno consiste en vivir para el placer; el otro en vivir para el mayor bien, sin ceder al agrado, sino, al contrario, luchando con energía. ¿No es esta la distinción que hemos hecho antes? (...) Por consiguiente, ¿no debemos intentar atender a la ciudad y a los ciudadanos de manera que los mejoremos en el mayor grado posible? Pues sin esto, según hemos visto antes, no tiene ninguna utilidad el proporcionarles algún otro beneficio, si falta la recta y honrada intención de los llamados a adquirir grandes riquezas, algún gobierno sobre alguien o cualquier otra clase de poder"* (PLATÓN, 2002b, p. 513d -514a). La obediencia a estos criterios permiten hacer lo correcto y legítimo: lo prudente. Cualquiera sea el modo en que se entienda la modalidad argumentativa del mundo ateniense, en tanto que

opera sobre un orden natural sustancial²⁴, es prudencial. *“En resumen, mira si estás de acuerdo, respecto a todas las cosas, con lo que yo decía hace un momento: tal como produce la acción lo que obra la sufre lo que la recibe”* (PLATÓN, 2002b, p. 476d).

A pesar de estos múltiples acuerdos, sobrevive el dilema de todo diálogo real: verdad o poder. Calicles confiesa que no puede refutar a Sócrates pero no es convencido; Sócrates reconoce el valor, la inteligencia, la habilidad y franqueza de Calicles, pero no acepta sus afirmaciones. El debate visto como una lucha por el poder parece ser, a lo menos inicialmente, el espíritu triunfante; el mismo Sócrates cae bajo sospecha de erística *“Pues en realidad tú, Sócrates, diciendo que buscas la verdad llevas a extremos enojosos y propios de un orador demagógico la conversación sobre lo que no es bello por naturaleza y sí por ley. En la mayor parte de los casos son contrarias entre sí la naturaleza y la ley; así pues, si alguien por vergüenza no se atreve a decir lo que piensa, se ve obligado a contradecirse. Sin duda, tú te has percatado de esta sutileza y obras de mala fe en las discusiones, y si alguien está hablando desde el punto de vista de la ley, tú le interrogas desde el punto de vista de la naturaleza, y si habla de la naturaleza, le preguntas sobre la ley”* (PLATÓN, 2002b, p. 482e–483a). Las mismas exigencias procedimentales establecidas por Sócrates pueden ser interpretadas como una ventaja por cuanto no sólo pone a su “opponente” en su propio terreno, sino porque le permite manejar el ritmo del discurso; sin embargo, al final, prevalece el diálogo cooperativo, pues todo lo pedido como proceso es también una condición exigida para lograr la rigurosidad crítica mínima en el examen sobre la verdad *“Por el contrario, la fundamentación dialógica de las condiciones del dialogo y, en general, de la argumentación racional conserva toda su importancia y todo su interés sistemático, en tanto provee medios para reconstruir fragmentos importantes de la estructura de la racionalidad como tal. Lo que dicha toma de conciencia pone, sin embargo, de manifiesto es el hecho de que la posibilidad misma de emprender una fundamentación dialógica y de llevar a cabo sobre esa base una reconstrucción mas o menos ambiciosa de la estructura de la racionalidad depende ella misma de una opción ya tomada por el diálogo y la racionalidad como tales. Esta opción puede ser, por cierto, preparada y facilitada a través de la argumentación racional, pero nunca puede ser forzada sin más por esos medios”* (VICO, 2001, p. 18).

²⁴ De origen divino en la tragedia, en el orden descrito de la sofística y la de Calicles o el orden metafísico de Sócrates.

4. *¿Cómo lograron los atenienses la unidad en la diversidad? ¿Cómo formalizaron normativamente esas diferencias?*

Son tres los grandes ejes que nos atrevemos a proponer y que ayudan a entender la unidad y el empuje de este pueblo: el primero es que las divisiones internas se daban dentro de un mismo mito, por lo cual hacían de las contradicciones una clara falla a la comunidad que podían ser calificadas de inmorales directamente. Efectivamente los iguales lo eran por su contenido mítico configurante: ser ateniense era ser parte del grupo racial. No tenían la multiculturalidad como forma de división y, por consiguiente, no tenían la dificultad de unificar grupos cuya oposición no puede ser, por lo menos inmediatamente, calificada de inmoral o traidora. Lo segundo, bajo la concepción de que su condición colectiva era un cuerpo que poseía una resiliencia que debía ser privilegiada en su protección²⁵, crearon órdenes de control de la relativa diversidad. Si éste era amenazado por un notable, se usaba el ostracismo; si eran muchos, se usaba el olvido institucional. "En la Atenas del siglo V el procedimiento habitual de reconciliación es el olvido colectivo. No es casualidad que en el templo dedicado en la Acrópolis al rey mítico Erecteo, presunto creador de lo político, haya un altar en honor de la diosa Léthe, el Olvido. El ejemplo más notorio, que reaparece una y otra vez en los diferentes trabajos del presente volumen, es el final de la guerra civil que tuvo lugar en el año 403 a.c. tras una dictadura oligárquica. Los demócratas vencedores, por boca de una autoridad religiosa, apelan a la 'hermandad' de todos los atenienses para lograr la concordia con los oligarcas vencidos; donde cabría esperar las represalias del bando vencedor, encontramos lo que parece ser una disculpa por la victoria. Más aún, todos los atenienses sellarán la reconciliación jurando «no recordar los infortunios» (*mè mnesikakeîn*), y, si hemos de creer a Jenofonte, el pueblo se mantuvo fiel al juramento y años más tarde ambos partidos seguían participando en la vida pública. Tras la discordia, el olvido y el juramento: entendemos así por qué en la Teogonía hesiódica Léthe (Olvido) y Hórkos (Juramento) son hijos de Éris (Discordia)." (LÓPEZ, 2004, pp. 4-5)²⁶.

El uso del dialogo, el tercer eje, como forma de comunicación y decisión es también, y en unidad con la segunda proposición, una manera de entender la diversidad como una fuerza política basada en la tensión dinámica de grupos que disputan opciones diversas y por razones distintas y que serán, a

²⁵ Recordemos que la caída de una ciudad traía un alto riesgo de genocidio y destrucción total. Recordemos Platea y Melos entre otros.

²⁶ Lo más parecido en la actualidad es la política alemana de la unificación con el personal de la Stasi.

partir de votaciones divididas, fundamento de acciones conjuntas. La lucha de los contrarios así armonizados y sin pretensiones de inmovilizar ni unificar criterios, sino justamente usando la diversidad como fuerza, dieron a esta ciudad un sentido de cuerpo unitario que los llevó a cuidar y añorar su sistema hasta el último momento. *“La democracia clásica fue disuelta por primera vez en el año 411 por un golpe oligárquico que instauró el llamado régimen de los Cuatrocientos. Éste fue depuesto en menos de un año y la Asamblea decretó que la autoridad política quedaría en manos de los Cinco Mil, es decir, de un número limitado de ciudadanos. Esta decisión restringió los derechos políticos a los atenienses que podían costearse el armamento de hoplita (soldado de infantería pesada) y que por lo tanto poseían medios económicos de mediana cuantía. El sistema resultante podría describirse como oligarquía ampliada o democracia restringida, pero lo interesante es que Tucídides considera que por primera vez, al menos en su época, los atenienses se gobernaron bien porque consiguieron establecer una moderada confluencia de los intereses de los oligarcas y de los demócratas (VIII. 97).”* (GÓMEZ-LOBO, 1996, p. 232) es decir, *“En buena lógica heraclíteica, no existe estabilidad sin agitación, no existe ciudad sin división interna, o de otro modo, la división es la más fuerte de las uniones.”* (LÓPEZ, 2004, p. 4).

En síntesis la unidad que permitió la existencia de la diversidad ateniense puede ser explicada, finalmente, como la expresión política de una convicción fraterna de pertenencia material. Las distintas partes de la sociedad convergen como un cuerpo que pulsa gracias a la unidad dinámica que resulta justamente de la confrontación de las diferencias en el diálogo. Las diferencias son convertidas en fuerza en la medida que puede controlarse en un equilibrio. Este control se da de dos modos: por un lado el equilibramiento político y procedimental de los extremos de acción, y por otra parte, y en la dinámica normal de un cuerpo que por ser tal tiene su propio sentido. La regulación es, en consecuencia, prudencial, es decir, una intención honesta respecto al bien implícito de los otros y de la comunidad. La prudencia es el hábito racional que relaciona “sanamente” el fin dado por el mito y la experiencia como campo de la acción ética y política.

III. EL PROBLEMA FUNDAMENTAL

Uso de la razón como instrumento principal en la focalización y resolución de los conflictos sociales alcanzó, en la antigüedad, su máxima expresión en el mundo democrático ateniense. La ilustración clásica se definió concretamente como la necesidad de expresar las argumentaciones desde

fundamentos racionales naturales²⁷. La nueva ilustración, en cambio, afirma que cualquier intento de fundamentar argumentos desde las cosas, es decir, de la experiencia, del mito, etc. era de plano sospechoso. Como efecto de este proceso, la nueva Ilustración, la moderna, se distinguió ya por su objeto, ya por sus principios, ya por sus respuestas, pero no por la pregunta original. El problema esencial sigue siendo la unidad de la diversidad humana, en un contexto de libertad, como el expresa el mismo KANT (1784) en su respuesta al periódico *Berlinische Monatschrift* “Por todos lados, pues, encontramos limitaciones de la libertad. Pero ¿cuál de ellas impide la ilustración y cuáles, por el contrario, la fomentan? He aquí mi respuesta: el uso público de la razón siempre debe ser libre, y es el único que puede producir la ilustración de los hombres.” La restricción del poder de la razón implica la negación de la posibilidad de una argumentación metafísica o fenoménica en general. Lo “natural” aparece como oscuro, mítico y distinto de un acto propiamente racional “El programa de la ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia” (HORKHEIMER y ADORNO, 2005, p. 59). Pero por “acto supersticioso” se entendió todo aquel lenguaje que se inspira en una relación de diálogo con el mundo, que pretende ser verdadero como adecuación al ente, es decir, lo dado repetidamente, lo natural, que nos permite leer la que es en tanto que es “Pero cuanto más desaparece la ilusión mágica tanto más inexorablemente retiene el hombre la repetición bajo el título de legalidad en aquel ciclo mediante cuya objetivación en la ley natural él se cree seguro como sujeto libre. El principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo” (HORKHEIMER y ADORNO, 2005, p. 67).

En el antiguo diálogo se deliberó sobre las características de aquellos medios que traían virtualmente dado el fin; era una deliberación prudencial. Un lenguaje esencialmente cualitativo establecía la semejanza entre la naturalidad del movimiento de aquello de los cual se hablaba y el modo en que se proponía una acción. El moderno, al no apelar a la fuerza y contenido del valor verdadero del universal material, no quiere ni puede apelar al lenguaje que pretende hablar de cualidades, en especial el que habla pretendiendo todo ello como una verdad sobre cosas. El discurso referente a cosas es un hablar declarado como mitológico “...la ilustración reconoció en la herencia platónica y aristotélica de la metafísica a los antiguos poderes y persiguió como superstición la pretensión de verdad de los universales” (HORKHEIMER y

²⁷ La prescindencia de los dioses no es un ateísmo, sino una prescindencia de sus revelaciones para considerar las opciones de acción. No hay pérdida de la religiosidad, sino de la consideración de la mitología clásica.

ADORNO, 2005, p. 69) La racionalidad y la abstracción, como contraparte, "... son el instrumento de la ilustración" (HORKHEIMER y ADORNO, 2005, p. 68). La universalidad ilustrada es el resultado necesario del aborto de la referencialidad del lenguaje "...en cuanto signo, el lenguaje debe resignarse a ser cálculo; para conocer la naturaleza ha de renunciar a la pretensión de asemejarse" (HORKHEIMER y ADORNO, 2005, p. 72) y, por consiguiente, sus enunciado se remite a relaciones o contactos entre cosas "... lo que se parece a un triunfo de la racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico es pagado mediante la sumisión de la razón a los datos inmediatos" (HORKHEIMER y ADORNO, 2005, p. 80). Lo que no es calculable ni decible en lenguaje lógico formal es sospechoso; lo que no se puede objetivar y, por lo mismo, evita su acercamiento a la certeza, es apariencia de razón "... es la identidad del espíritu y su correlato, la unidad de la naturaleza, ante la que sucumbe la multitud de las cualidades" (HORKHEIMER y ADORNO, 2005, p. 65). Esta es la raíz que separó con mayor profundidad las ilustraciones; la consecuencia fue que epistemológicamente el examen hipocrático se reemplazó por el examen jurista formal; la búsqueda de sentido fue desplazada por la búsqueda de validez universal; el lenguaje cualitativo fue desplazado por el cuantitativo, y la verdad sustantiva por la certeza. De las cosas a las ideas, y de los vínculos con olor a tierra a aquellos asépticos de tiempos y lugares históricamente configurativos y relevantes.

1. ¿Es concebible la unidad procedimental y formal de la diversidad social?

El principio que dio sentido a esta comunidad, el contenido material general (la cultura y el idioma helénico) y el contenido material cercano (la autoctonía y la igualdad de linaje) unido a cierta conformidad en la fuente epistémico-experiencial vino a dar a los atenienses, en su relativa diversidad, una importante identidad a sus principios normativos fundamentales. La democracia ateniense dialogó y debatió sobre la acción práctica adecuada al bien de la ciudad, pues en lo esencial era una misma comunidad sustancial. El bien de Atenas era el bien de aquellos que eran participantes de un linaje y, por consiguiente, la ciudad era el lugar natural resultante de su propia condición cultural. Fue Atenas el reflejo del ateniense y la pregunta por la identidad y el sentido del ciudadano tenía la misma respuesta que aquella que inquiría por el bien de la comunidad. La deliberación se jugaba en un estadio establecido que hizo del dialogo una comunicación prudencial por cuanto el fin estaba puesto y lo deliberado era el medio. Fue una identidad de gran capacidad para vincular con sentido y fuerza existencial, pero excluyente e importable sólo ante la sumisión del otro. Pero esta misma prudencialidad del sistema, que supone la unidad de criterios fundamentales, nos indica que ciertos problemas actuales no se dieron en su contingencia: no existió el problema del estado multicultural, y por consiguiente no se enfrentó a una

diversidad de origen en la génesis normativa. Un sustrato cultural común y originario y el estado entendido analógicamente como un cuerpo orgánico, por un lado, y el diálogo y la virtud como el acto saludable de ese cuerpo, por el otro, hicieron de las diferencias una diversidad acotada y acotable y, por lo tanto, fue una relación conflictiva entre las partes del todo, no en la conformación del todo en cuanto tal.

El mundo moderno, en el mismo respecto, se enfrenta a dos formidables problemas: el primero es la heterogeneidad de fronteras a ordenar en una única frontera política y esto no sólo por su multitud, sino también por el carácter excluyente de éstas. La formalización procedimental propuesta por la modernidad es en definitiva un diálogo en una comunidad de comunidades de habla. Si consideramos el escenario multicultural, es decir, a la heterogeneidad de grupos étnicos en una misma frontera política, las múltiples fronteras económicas que son de hecho independientes de las otras en su formalización, las minorías, etc. y las vemos como vinculaciones de intereses excluyentes, entonces entendemos también que la vinculación no puede ser fundada en uno de los vínculos materiales que la componen. Por consiguiente, este moderno orden normativo ha de hacerse desde fuera de esas fronteras, ya no sólo por no pertenecer a ninguna, sino porque pide la anulación de los fundamentos de sentido material en su carácter normativo para integrarse en un todo normativo formal y mayor.. Para estas comunidades, formalizarse en este espectro significa laicizarse y, por lo mismo, anularse como convicción vinculante. Esta forma de vinculación ha de verse como un procedimiento que sólo en esa autonegación puede aspirar a normar lo diverso, en tanto que lo diverso por si mismo no permite la unidad de habla sin los costos de sumisión, para el que se integra, ya históricamente conocidos.

2. ¿Es suficiente la igualdad formal como fundamento del diálogo deliberativo?

Las diversas polis griegas jugaron sobre una difusa noción de pertenencia cultural, aunque no política. Hacia la segunda mitad del siglo V a.c. había un intento de comunicabilidad entre éstas, fundada en una primitiva federación que finalmente no fue consistente. Atenas, al contrario, logró su unidad porque no pretendió extenderse igualitariamente más allá de la que se daba sustancialmente, en tanto que tuvo como centro normativo el bien del cuerpo cuya alma fue su mito; es este mito el que aparece en el discurso y el epitafio, y que es anunciado como la razón de la ciudad, como su nexo formal. Todo esto solucionó el orden y la inclusión potencial de igualdad, pero sometió a una casta de iguales que, si bien fue relativamente masiva, hoy representaría una aristocracia con venia popular.

La modernidad funda su igualdad sobre la condición humana como tal²⁸. Sin embargo esta condición no es un hecho cultural, es decir, no es una fuente de actividad vinculante. Si bien todo hombre es igual por pertenecer a la especie, aquí termina dicha unidad. En adelante el ser humano sólo es entendible, en lo que nos importa, como un sujeto altamente situado. La conflictividad de intereses y fronteras, hacen pensable la unidad sólo si es posible procedimentalizar dichos núcleos en unidades mayores que, al menos inicialmente, no permita la prevalencia de ninguna de ellas. Pero dialogar negando la substancialidad que conecta concretamente a los sujetos de praxis es, con todo, pedir la cooperación accionaria desconectada de la fuerza motivante. No sirve alegar la pulcritud racional del argumento formal, por más que permita una inclusión en principio ilimitada, pues no da “motivo” sobre el cual se de una intrínseca cooperación humana. El vínculo formal, eso sí, pretende la posibilidad del diálogo en el espacio de una sistema multicultural que, negando a las partes una condición prevalente, permite la conexión de intereses que pueden, en algún punto, volverse vínculos sociales y con ello, normas discursivas para los diversos mitos o creencias. De no haber posibilidad de este tipo, la consecuencia es la indiferencia o el dominio y por esto la igualdad formal aparece como una opción necesaria posibilitada inicialmente por el tiempo y la interacción cultural.

3. *¿Es la misma pregunta, aquella que interroga por el principio que unifica y da existencia a la comunidad, que aquella otra, que enfoca el principio que legitima la normatividad puesta por el discurso, es decir, aquello que hace de la inclusión o la exclusión un hecho político?*

Las vinculaciones sustanciales o materiales son horizontes de sentido en los cuales se configuran comunidades de habla. Estas comunidades primigenias se vinculan normativamente en tanto que el mundo y su sentido es para ellos, lo mismo. En este caso la respuesta a ambos aspectos de la pregunta es la misma.

La modernidad define la inclusión políticamente válida como un ejercicio de ilustración que permite a todo hombre la libertad de raciocinio y la aceptación de la igual dignidad para todos. Hoy, más radicalizado que en sus orígenes, esa libertad abarca todo lo que concierna a la vida buena. Sin embargo esta libertad para hacer la propia vida implica que el ejercicio

²⁸ KANT (1784) p. :*“Un hombre, con respecto a su propia persona y por cierto tiempo, puede dilatar la adquisición de una ilustración que está obligado a poseer; pero renunciar a ella, con relación a la propia persona, y con mayor razón aún con referencia a la posteridad, significa violar y pisotear los sagrados derechos de la Humanidad.”*

normativo de una comunidad de comunidades heterogéneas debe, además de normar a éstas, ser capaz de proteger la individualidad y la emergencia de modos de vida no incluidos en el estado inicial. Por consiguiente el vínculo procedimental mismo es posible sólo si las comunidades de habla componentes de una comunidad de comunidades niega sus contenidos imperativos (el “yo mando” propio del imperativo moral) frente a las otras comunidades de habla contenidos en éste, y por consiguiente niega su fuerza existencial “Desde el punto de vista moral estamos obligados a hacer abstracción de las imágenes ejemplares de una vida conseguida o no fallida que nos transmiten los grandes relatos metafísicos y religiosos” (HABERMAS, 2002, p. 14) Esto implica que la unidad formal no puede de suyo resolver problemas cuya determinación supone valoraciones específicas, pues los procesos establecen los espacios y condiciones de comunicación pero no criterios existencialmente vinculantes “Por supuesto que los proyectos individuales de vida no se forman con independencia de los contextos vitales compartidos intersubjetivamente. Pero en el seno de una de una sociedad compleja, una cultura solo puede afirmarse frente a las otras convenciendo a sus nuevas generaciones (que también pueden decir “no”) de las ventajas de su semántica para abrir mundo y de su fuerza para orientar la acción. No puede ni debe protegerse ninguna variedad cultural.” (HABERMAS 2002, p. 13). En consecuencia, para las sociedades modernas, reguladas procedimentalmente, el principio que unifica una comunidad no es el mismo que aquel que lo hace en la complejidad cultural. En el caso de una comunidad homogénea, no se requiere el procedimentalismo formal. Es la complejidad la que lo exige.

Un sistema procedimental, debe ser negativo respecto a contenidos sustanciales ordenados. Pero esto ha llegado, en algunos casos, a ser confundido con la noción de que dicha negación imperativa debe considerar también la intimidad de las comunidades que la componen. Los conceptos que plantean que las pretensiones de origen filosófico son meramente observadoras de procesos, o narraciones ficticias, o construcciones; las que plantean que las definiciones de fe, los saberes que aceptan el misterio o las zonas oscuras a la lógica como relevantes para la vida buena son negables, son también, en último término, conceptos filosóficos que no pueden tener prevalencia en un sistema complejo. Si la Ilustración libera al hombre en tanto que éste hace su vida buena, entonces se propondrá como verdadera –signo propio de toda comunidad de habla que genera un genuino sentido existencial– y será capaz de dar respuestas a problemas cuya respuesta considera contenidos definidores. Si la Ilustración ha de salir de las aporías, en nuestra opinión, debe volver a su intención originaria: dejar en las manos de las comunidades la capacidad de vivir sus convicciones como reales sin ser obligados a abandonar, salvo en la comunicación compleja, los contenidos sustanciales. Dejar a cada comunidad el espacio para convencer en esa misma verdad a aquellos que

quieran abrazar una vida con cierto tono y color en el respeto a la siempre presente posibilidad de reconducirse, de decir no, de cambiar. HORKHEIMER y ADORNO, luego de revisar con una franqueza admirable sus más íntimas banderas de lucha nos recuerdan que *“La ilustración se realiza plenamente y se supera cuando los fines prácticos más próximos se revelan como lo más lejano logrado, y las tierras “de las que sus espías y delatores no recaban ninguna noticia”; es decir, la naturaleza desconocida por la ciencia dominadora, son recordadas como las tierras de origen”* ((HORKHEIMER y ADORNO, 2005, p. 94).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ABARCA HERNÁNDEZ, ABARCA (2005): “Influjo de Kant en algunos pensadores políticos del siglo XX: Luhmann, Habermas y Kelsen”, *Revista InterSedes* (vol. 6 n° 10): pp. 1-15.

ESQUILO (2002a): *Los persas* (Madrid, Editorial Clásica Gredos).

_____ (2002b): *Orestíadas* (Madrid, Editorial Clásica Gredos).

GIL, Luis (2005): “Las primeras justificaciones griegas de la democracia”, *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* (n° 15): pp. 95-105.

_____ (2001): “El Tropos Demokratikó: manipulación ideológica del lenguaje y efectos psicosociales”, *Logo: Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación* (vol. 1 n° 1): pp. 93-102.

_____ (1996) “Sobre la raigambre griega del sistema democrático”, *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* (n° 6) pp. 11-22.

_____ (1989): “La Ideología de la democracia ateniense”, *Cuadernos de Filología Clásica* (n° 23): pp. 39-50.

GÓMEZ-LOBO, Alfonso (1998): *La ética de Sócrates* (Santiago, Editorial Andrés Bello).

_____ (1989): “El dialogo de Melos y la visión histórica de Tucídides”, *Nova Tellus* (Universidad Nacional Autónoma de México, n° 7): pp. 9-31.

HABERMAS, Jürgen (2002): *El Futuro de la Naturaleza Humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Traducc. R. S. Carbó, Barcelona, Paidós) 146 p.

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor (2005): *Dialéctica de la Ilustración* (Traducc. Juan José Sánchez, 7ª edición, Madrid, Editorial Trotta).

KANT, Immanuel (1784): *¿Qué es la Ilustración?* (Madrid, Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial).

LÓPEZ CRUCES, Juan Luis (2004): “La unidad de la división según Nicole Loraux o el conflicto como fundamento de lo político”, *Praesentia* (Universidad de Los Andes, Venezuela, nº 3) 8 pp.

MUÑOZ VALLE, Isidoro (1974): “La Crisis de las Tradiciones en la Antigua Grecia y las Diversas Concepciones del Estado”, *Revista de Estudios Políticos* (nº 195-196) pp. 101-134.

PLATÓN (2002a): *Diálogos. Critón* (Madrid, Editorial Clásica Gredos). Vol. 1.

_____ (2002b): *Diálogos. Gorgias* (Madrid, Editorial Clásica Gredos). Vol. 2.

_____ (2002c): *Diálogos. Menexeno* (Madrid, Editorial Clásica Gredos). Vol. 2.

_____ (2002d): *Diálogos. Protágoras* (Madrid, Editorial Clásica Gredos). Vol. 1.

REINANTE, Diego Alejandro (2004): “Igualdad y Libertad en el marco de la participación y la antigua democracia ateniense”, *Actas de las II Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos y Medievales* (Neuquén, Centro de Estudios Clásicos y Medievales, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Argentina). Disponible en < <http://investigadores.uncoma.edu.ar/cecym/ijj2004/Reinante.pdf>>, fecha consulta: 12 julio 2010.

ROCCO, Christofer (2000): *Tragedia e Ilustración. El pensamiento político ateniense y los dilemas de la ilustración* (Santiago, Editorial Andrés Bello).

SÓFOCLES (2002a): *Antígona* (Madrid, Editorial Clásica Gredos).

_____ (2002b): *Edipo Rey* (Madrid, Editorial Clásica Gredos).

TUCÍDIDES (2002): *Historia de la Guerra del Peloponeso* (Madrid, Editorial Clásica Gredos).