

Foucault, Castoriadis, Rancière y la democracia antigua: ¿qué cabe aprender para una filosofía del sorteo en política?*

José Luis Moreno Pestaña

Introducción

En este texto presentaré tres lecturas de la democracia ateniense, realizadas por dos pensadores franceses —Michel Foucault y Jacques Rancière— y Cornelius Castoriadis, griego de origen, pero cuya carrera intelectual se desarrolló en Francia. Comenzaré destacando tres cuestiones de interés, aunque solo una desarrollaré en las siguientes páginas mientras que trataré las otras dos en otros trabajos. Me refiero a cómo la lectura del mundo antiguo incluye, primera cuestión, problemas importantes para la economía del discurso filosófico. La segunda lleva a preguntarse qué les llevó a analizar la democracia antigua; por tanto, esta cuestión enfrenta el problema de la coyuntura intelectual y personal que impulsó una determinada opción filosófica.

La tercera tarea, la fundamental en este trabajo, es qué puede aprenderse, en los acercamientos de cada uno, para una teoría sobre los usos democráticos del sorteo. Mi respuesta será que cabe aprender y mucho, aunque ninguno de los tres proponga una teoría novedosa del sorteo o incluso, en el caso de Foucault, ni siquiera se ocupe del mismo. Previamente, sin embargo, quisiera decir algo sobre las otras dos tareas. Enunciarlas me parece fundamental para comprender qué puede esperarse de las lecturas filosóficas de la democracia ateniense.

Economía del discurso filosófico

En primer lugar, estos análisis nos ayudan a comprender, en una coyuntura bien precisa (enseguida diré algo al respecto), un desafío constante para el discurso filosófico: ¿cómo mantener su identidad cuando se relaciona con la historia y la política? Esto es, ¿qué debe singularizar una intervención para que sea reconocida como filosófica —y no como política, sociológica, histórica o, simple y llanamente, como la de un ciudadano instruido—? La cuestión es espinosa en más de un sentido y reclama una sociología

* Este texto fue escrito en el marco del proyecto de I+D: “La recepción de la filosofía grecorromana en la filosofía y las ciencias humanas en Francia y España desde 1980 hasta la actualidad” FFI2014-53792-R (2015-2017).

del conocimiento fina y muy atenta a los matices. Sin pretender aclarar todo lo relevante, enunciaré tres cuestiones que competen a dicho trabajo. Las tres se encuentran vinculadas entre sí, con lo cual cabe leerlas como explicación de un único problema: cuál es la economía interna del discurso que permite identificar a este como filosófico.

Primera cuestión, relacionada con la selección de las fuentes, asunto clave en la demarcación de un espacio propio para la filosofía. De todo el corpus susceptible de enseñarnos sobre la democracia antigua, ¿cuál consideramos necesario dominar para resultar filosóficamente reconocidos? La selección nos muestra dónde se encuentran las fuentes que consideramos filosóficamente legítimas y/o imprescindibles. Y, en ese sentido, cada filósofo en general —y nuestros tres de preferencia en particular— opera una restricción, una conservación o un aumento de los referentes a los que debe atender un filósofo para no merecer etiquetas que pueden usarse despectivamente contra él: la de ser un sociólogo, un historiador o un simple erudito ajeno a la verdadera filosofía. Evidentemente, no solo cuenta aquí la selección de las fuentes sino el “estilo” con el que se las trata y en el que se destilan más o menos marcas de “pertenencia filosófica” (sin duda, este es uno de los aspectos que más cuesta objetivar).

Segunda cuestión: ¿debe un filósofo centrarse en los autores incluidos en el canon o ampliarlos? ¿Basta pues con Platón y Aristóteles? Precizando más: ¿solo con aquellas partes de sus obras más filosóficas o también con las que tienen una ambición descriptiva? ¿Solo la “filosofía” contenida en *Las Leyes* de Platón o también los procedimientos de las constituciones que allí se analizan? La cuestión no es ociosa para mi objetivo, pues sin tenerla como referente poco puede comprenderse que el sorteo —un procedimiento de distribución de cargos políticos, al que incluso Platón otorga un lugar en *Las Leyes*— no aparezca en los trabajos de Michel Foucault. ¿Se incluirán, previa revalorización como filosóficamente pertinentes, los autores de tragedias legados por la historia? Estos, por ejemplo, juegan un papel de primer orden en las perspectivas de Foucault o Castoriadis, quien por ejemplo se cuida mucho del anacronismo de proyectar lo que hoy entendemos como filosofía en el mundo clásico —que manejaba otra idea de las disciplinas académicas, si es que las tenía—. El primer curso de Foucault (2011) en el Colegio de Francia incluía una reflexión muy profunda sobre cómo se constituye la filosofía como discurso. Más difícil resulta encontrarse —Castoriadis resalta como excepción, aunque también Foucault indica cuestiones al respecto— análisis como los de Nicole Loraux (1981, p. 181) donde se vincula política y modalidad del discurso: los escritos sobre la democracia tienen una fuerte tonalidad oligárquica, por la simple razón de que era el uso de la palabra lo que singularizaba a los demócratas. En otro plano, y siempre con arreglo a las fuentes, tampoco resulta fácil encontrar un filósofo que atienda a las enseñanzas políticas que ofrece la arqueología, aunque autores como Josiah Ober o Mogens Hansen las tengan guiando sus importantísimas reconstrucciones de la democracia ateniense. Así, y para terminar, deberían analizarse las relaciones de cooperación y competencia que establece el filósofo con otros campos. ¿En qué se parece la democracia ateniense leída por Moses Finley o Pierre-Vidal Naquet con aquella descrita en la obra de Paul Veyne *Le pain et le cirque*? Las Atenas de Castoriadis y Rancière, por tanto, ¿no se oponen a la de Foucault como la de Finley a Veyne?

Entro en la tercera cuestión: cómo las propias fuentes seleccionadas se convierten en territorio de disputas tanto académicas como políticas. Aristóteles puede servir para lecturas diferentes sobre la democracia ateniense. Cornelius Castoriadis emplea

su teoría de los regímenes políticos mixtos y su descripción del sorteo como un indicador de simpatías democráticas. Jacques Rancière y Michel Foucault, por el contrario, tienden a subrayar al Estagirita más crítico con el poder del demos. Platón, normalmente crítico de la democracia (y así lo perfilan Foucault y Castoriadis), sirve a Jacques Rancière, desde una lectura muy particular de *Las Leyes*, para valorizar el aspecto subversivo del sorteo. Por tanto, incluso cuando se coincide en el corpus, cada autor puede derivar de él aspectos o lecturas completamente diferentes. El análisis, para resultar convincente, debe trabajar en los dos planos: el de aquello que se lee (y las potencialidades que presenta) y el de aquel que lo lee.

Trayectorias políticas e intelectuales hacia Grecia

La perspectiva que definiendo debe también preguntarse, ¿qué en sus trayectorias biográficas e intelectuales facilitó que estos tres pensadores se ocupasen de la democracia ateniense? La respuesta requiere acercamientos que no puedo individualizar, aunque puedo apuntar líneas globales de análisis.

Comienzo por una línea evidente: la legitimidad filosófica que otorga ocuparse de la antigüedad clásica. Por ejemplo, Rancière tuvo siempre problemas para hacerse reconocer entre los filósofos. Su tesis sobre los obreros autodidactas en los años del socialismo premarxista (*La nuit des prolétaires*) lo situó a mitad de camino entre su disciplina de origen y la historia, que tampoco acababa de considerarlo uno de los suyos. Esta posición en una encrucijada incómoda puede hacernos comprender parte del sentido de una broma de Foucault (2009, p. 143), el 22 de febrero de 1984: como profesor de filosofía, debe darse una clase sobre Sócrates y la muerte de Sócrates. ¿Contiene este interés por el mundo clásico un peaje pagado para ser reconocido como miembro de pleno derecho del mundo filosófico? No puede descartarse. (Digo bien parte porque, para comprender la ironía de Foucault, importa algo más: Foucault sabía próximo el fin de su propia vida).

Debe tomarse en serio otro efecto, más específicamente histórico: la retraducción filosófica de la crisis del marxismo a finales de los 70 y principios de los 80. Los seminarios de Foucault y Castoriadis sobre la democracia ateniense se dictan casi en paralelo. Rancière (2009, p. 121) hablaba de la necesidad política de armarse de un helenismo crítico para contrarrestar los aspectos de la lectura que Arendt popularizó en *Human Condition*. La presión que Arendt realiza en el universo filosófico resulta muy explícita en Castoriadis y en Rancière; creo que se encuentra presente, sin mediar referencia, en Foucault. El legado clásico proporcionó así una manera filosóficamente legítima de pensar el postmarxismo. Otros interlocutores como Léo Strauss, y muy especialmente Habermas y su teoría de la acción comunicativa, se encuentran presentes en el horizonte intelectual al que responden estas lecturas.

Por otro lado, las trayectorias de cada uno impulsan intereses distintos. Foucault empezó, en su periodo izquierdista, interesándose por las prisiones y analizará en *Edipo Rey* cómo se cualifica jurídicamente la verdad. Tampoco parece que su sensibilidad por los márgenes de la sociedad sea ajena a su preocupación intelectual por los cónicos. Castoriadis, legendario miembro del grupo *Socialismo o barbarie*, transita de la autogestión al estudio de la democracia política radical, sus procedimientos y sus presupuestos culturales. Rancière, por su parte, mantiene el mismo tono cuando se

pregunte por los obreros inspirados en Fourier o cuando defienda el sorteo: todas y cada una de sus escenas muestran rebeliones contra la distribución social de plazas y funciones. En fin, Castoriadis y Rancière —este reconoce las influencias del primero— mantienen un importante crítica de la tecnocracia y una indudable simpatía por el sorteo. La ironía del segundo (Rancière, 2012, p. 31) sobre el templo del saber en el que se educó (la Escuela Normal Superior), y que el primero trabajase muchos años como técnico estadístico en la OCDE, puede que les concediese mucha lucidez sobre la fumistería científica con las que se legitiman las jerarquías.

Logros filosóficos

Leyendo el mundo clásico, Foucault, Castoriadis y Rancière alcanzaron lo que aquí más me preocupa: instrumentos filosóficos que permitan comprender la lógica del sorteo en política. El sorteo, cualquiera lo sabe, fue uno de los dispositivos de distribución de responsabilidades que singulariza el mundo antiguo frente al nuestro. Al exponer lo que de su trabajo me interesa, lo confrontaré con literatura contemporánea acerca del sorteo, mostrando coincidencias, divergencias y eventuales utilidades más allá de sus proyectos intelectuales específicos. Porque los tres nos ayudan a pensar sobre los asuntos siguientes. En continuidad con su problema del gobierno y el poder, Foucault nos propone una descripción acerca de cómo funciona la palabra libre, la franqueza, en las asambleas democráticas. Castoriadis, por su parte, encuentra en la Grecia clásica un germen de autonomía conectado con otros acontecimientos emancipatorios: las revoluciones liberales, la experiencia del movimiento obrero o el movimiento feminista. Rancière selecciona escenas históricas de confrontación democrática para aclarar cómo se produce la interrupción de la dominación.

Como no puedo resumir obras tan ricas, organizaré mi acercamiento desde el siguiente marco: considero que pensar la democracia radical supone confrontarse a asambleas, establecidas con un censo (que designa los autorizados a participar), y que pueden reunirse por movilización personal de los concernidos o designando por sorteo a quienes las pueblan. Cuando se discute de las asambleas, los argumentos pueden ordenarse alrededor de tres vectores; estos incitan o disuaden, más allá del censo formal, a participar en la misma. Me limitaré a enunciarlos confiando a que ayuden a resaltar la fertilidad de mi lectura.

— Un primer vector es el del conocimiento: ¿qué cualificación epistemológica se le atribuye al participante en la asamblea? (Elster, 2013, Urfalino, 2015) ¿Basta con ciertas capacidades verbales que necesitan calibrarse de algún modo —para Bentham bastaba con que supiesen leer en misa— o, por el contrario, deben haberse sometido los participantes a procesos electorales que seleccionan una aristocracia del talento (en qué sería otro tema de lo más peliagudo)?

— Un segundo vector se refiere a la motivación: Aristóteles prefería democracias con muchos campesinos pues así les costaba más asistir a las reuniones políticas en los centros urbanos. Efilates instauró un salario para que los pobres asistieran a los tribunales cuando el sorteo les agraciase. Durante la revolución francesa hubo quien se quejó de que las reuniones se celebraban en espacios con una acústica tan terrible que, por sí solos, seleccionaban una “aristocracia de los pulmones” (Heurtin, 2003). Los

dispositivos de motivación pueden restringir aquellos que, teniendo derecho, pueden participar de hecho.

— Un tercer vector es el de las cualidades morales. Las penalizaciones con las que Atenas perseguía a los sicofantes pretendían motivar una participación no manipulada. Bentham, por su parte, proponía penalizar a los representantes absentistas. En fin, cualquier ordenación de la participación política promueve un tipo específico de *ethos*, de cualidades acerca de qué es un compromiso político valioso para la comunidad y qué no.

Foucault y la aristocracia de las asambleas democráticas

Foucault analiza el mundo clásico en dos grandes momentos. El primer momento recorre sus lecciones de los años 1970-1971, en los que debuta como profesor del *Collège de France*. Allí Foucault propuso un análisis —nietzscheano pero también marxista— de las génesis del sistema penal en la Grecia democrática, desde las ordalías aristocráticas hasta el desarrollo de un sistema penal. Particularmente significativa fue su utilización de la tragedia *Edipo Rey*, en una lectura que sigue de cerca los análisis de Jean-Pierre Vernant (1986). Foucault recuperará este estudio, por ejemplo en su cursos de 1979-1980 *Du gouvernement des vivants*, pero ya sin resto alguno de perspectiva marxista. Tales lecturas de Sófocles tienen un gran interés para comprender las modificaciones ideológicas de Foucault y cómo cambia su recepción de la Grecia antigua. Con fuentes casi idénticas, un mismo autor puede proponer lecturas con significado ideológico diferente.

En cualquier caso, la lectura de *Edipo Rey* tiene un enorme valor para la comprensión de la democracia ática. En la obra, Foucault extrae una enseñanza fundamental. La verdad pueden enunciarla los dioses (mediante el oráculo de Febo Apolo o las palabras del mensajero Tiresias) pero nunca podrá confirmarse hasta que no lleguen a establecerla hombres comunes, sin cualidades, con el exclusivo recurso de lo que han visto y pueden restituir: el servidor de Corinto y el esclavo de Tebas, unidos por relaciones de amistad, saben de dónde procede Edipo. Entre los dioses y los hombres sin cualidades se encuentran los reyes —Edipo y Yocasta— incapaces de lucidez sobre sí mismos y sus actos (Foucault, 2011, 2012). Curiosamente, y aunque Foucault conocía bibliografía al respecto, Foucault no analiza el funcionamiento institucional de los tribunales atenienses, lo cual le hubiera permitido ampliar el sentido democrático de su lectura de Edipo. En ese esfuerzo, una reflexión sobre los presupuestos filosóficos del sorteo —instrumento de designación de los tribunales— hubiera sido profundamente clarificadora: la democracia es el reino de los hombres comunes, sin más excelencia que su capacidad de ver, escuchar y deliberar.

Más directamente relacionados con nuestro problema están los análisis dedicados a la democracia ateniense en su curso de 1982-83 (Foucault, 2008) o en las conferencias que pronunció en California en 1983 (Foucault, 2016). Foucault se apoya en la discusión de dos tragedias de Eurípides (*Ion* pero también *Orestes*) y en el rápido análisis de tres intervenciones de Pericles recogidas por Tucídides en la *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Expondré sus aportaciones sucintamente remitiendo al lector interesado a otros dos trabajos míos donde lo estudio con mayor profundidad (Moreno Pestaña, 2013 y 2014).

Leyendo tanto *Ion* como Tucídides, Foucault nos muestra una asamblea democrática jerarquizada entre el centro y la periferia. Ion, llamado a ser rey de Atenas, tiene dudas sobre su nacimiento pues no procede de madre ateniense —obviamente sí, pero en un momento de la tragedia no lo sabe—. Recuerda que, pese a la letra de la igualdad constitucional, las asambleas democráticas atenienses se encuentran organizadas por desigualdades de hecho. Alguien con nacimiento dudoso tendrá difícil competir en el núcleo central que se disputa el poder de las asambleas.

Ciertamente, Foucault podría haber interrogado más profundamente los análisis de Eurípides. Ciertas disposiciones de la democracia ática intentaban arruinar las formas de prestigio aristocrático que violentaban las relaciones comunitarias: fue la archiconocida modificación de las tribus por Clístenes, sobre la cual Foucault dispone del libro clásico de Pierre Levêque y Pierre Vidal-Naquet (1964). El objetivo de la reconstrucción de las tribus por Clístenes no era otro que dificultar, mediante la creación artificial de tribus políticas, relaciones de dominación cotidianas. Estas, por ejemplo, también quedaban cercenadas por el modo en que se designaba, a partir de tales tribus, el *Consejo de los Quinientos*. Este consejo, que vigilaba el funcionamiento de la Asamblea del Pueblo, reclutaba a sus miembros por sorteo según idéntica proporción entre las diez tribus. Todo eso, insisto, podría haber relativizado la visión elitista de la experiencia democrática que Foucault extrae de Eurípides. Castoriadis (2008, p. 103) y Rancière (2006, p. 68), en sus lecturas de la democracia antigua, insistirán sobre la importante lección de Clístenes: toda iniciativa democrática debe intentar remodelar, en sentido igualitario, las relaciones de poder cotidianas.

Pero no puede minusvalorarse la lucidez, por parcial que sea, de Foucault. Mediante la referencia a Tucídides, Foucault precisa las condiciones para que la experiencia democrática permita la franqueza. Para que emerja una palabra libre, la *parresia*, puede perfilarse un rectángulo con cuatro condiciones. Por un lado, se encuentra la libertad constitucional, que posibilita expresarse con libertad, pero ésta no basta: es posible que, como leíamos en *Ion*, ciertas desigualdades permitan a unos el privilegio de la franqueza y a otros no. Se necesita además tener en cuenta que los oradores tienen un prestigio diferente que ordena la recepción de sus intervenciones. En tercer lugar, tampoco son equivalentes en cuanto a su conocimiento de los asuntos que se discuten y, para terminar, son capaces de afrontar la responsabilidad por sus acciones con diversos grados de coraje.

El sorteo y la perspectiva de Foucault: una crítica

Me parece que Foucault describe bien el sesgo aristocrático de las asambleas políticas y que su descripción del rectángulo de la *parresia* constituye un excelente programa heurístico. Toda asamblea conoce conflictos de poder, al menos, alrededor de los problemas que señala Foucault: sobre los referentes formales que garantizan su funcionamiento, sobre cómo se acumula el prestigio, sobre las exigencias intelectuales o de conocimiento y sobre las cualidades de quien interviene en ella, cualidades que reúnen, en una aleación delicada, el coraje para decir qué se piensa y la responsabilidad para hacer frente a las consecuencias de sus actos. En ese sentido, Foucault puede describir bien lo que el investigador norteamericano Bouricius (2013) llama asambleas auto-designadas.

Ignora, sin embargo, cuánto de tales desigualdades se encontraba condicionado o alterado por la introducción del sorteo en la democracia ateniense. Comienzo por uno de esos rasgos. Castoriadis, apoyándose en Moses Finley —cuya obra *Démocratie antique et démocratie moderne* fue traducida en Francia en 1976— recuerda cómo el control dependía no de un texto constitucional sino de la vigilancia de los ciudadanos sobre las asambleas. El *graphé paranomôn*, ya en el siglo IV, permitía, cuando alguien observaba que una ley se introduce ilegalmente, convocar un tribunal sorteado entre los ciudadanos que puede reprender al autor con penas de considerable importancia. Del mismo modo, se vigilaba judicialmente a individuos que introdujesen una ley mediante afirmaciones falsas. Como se ve los tribunales sorteados jugaban un papel de primer orden en la salvaguarda de la legalidad. Tal salvaguarda dificultaba, concluye Castoriadis (2008, pp. 136-137), los comportamientos demagógicos y la manipulación característicos de las camarillas políticas o de los oportunistas.

Paso ahora a discutir las desigualdades de prestigio y, de nuevo, la utilización masiva del sorteo limita las pendientes aristocráticas de la asamblea democrática. Gracias al sorteo, ciudadanos comunes accedían a lugares centrales de la deliberación política, caso de los tribunales o del Consejo de los Quinientos. Obviamente esto contribuyó al acceso a la esfera pública de categorías sociales a las que hubiera sido difícil destacar en asambleas espontáneas. Resulta concluyente el análisis de Clare Taylor (2008), que ha estudiado a 2.200 ciudadanos atenienses políticamente activos. Durante el siglo V, el 19 % pertenecía a la clase litúrgica, es decir, se encontraban entre los potentados (que representaban el 4 % de la población); además el 58 % residía en *demos* próximos a la ciudad (cuyo peso en la población global era del 25 %). En el siglo IV las cifras se modifican y solo el 11 % pertenecían a la clase litúrgica y el 31 % de las proximidades del centro urbano. Taylor atribuye al sorteo —potenciado durante el siglo IV— el efecto democrático en el reclutamiento de la élite. El sorteo permite acercarse a las instituciones con menor coste: basta con inscribirse como disponible en el Tribunal del Pueblo o en el propio *demo* para el Consejo de los Quinientos. Hablar en la asamblea resultaba notablemente más disuasorio —se confrontaba uno con una serie de oradores profesionales— y requería mayores recursos para intervenir —entre los cuales podría contarse con hacer frente a camarillas conchabadas con los dirigentes que se disputaban el dominio de la asamblea—.

La asamblea, por tanto, era el lugar donde invertían sus esfuerzos los ricos y los ambiciosos (Sinclair, 1999: 233) y Foucault —en la línea que va de Tucídides a Hobbes— no yerra al retratarla como un lugar aristocrático. Mas gracias al sorteo, Atenas, a diferencia de la Roma republicana, carecía de un *cursus honorum*, esto es, de una carrera relativamente previsible para situarse en el centro de la vida política (Taylor, 2007: 325). De nuevo hay que darle la razón a Castoriadis (2008, p. 90): Pericles, a quien Foucault analiza como ejemplo de franqueza en la democracia, fue un dirigente rígidamente controlado por su pueblo. Prestigio, sorteo y democracia producen, por tanto, equilibrios que deben discernirse con mayor precisión. La visión de la democracia griega como un espacio de enfrentamiento agonístico en la pugna por brillar fue subrayada por Jacob Burckhardt y señalada por Hannah Arendt. Como bien anota Castoriadis no podemos pensar que el prestigio que perseguían los héroes homéricos no fue modulado por la democracia: esta se enorgullecía de que todos podían brillar políticamente por su entrenamiento en los asuntos públicos (Castoriadis, 2011, p. 237).

Igualmente, la cuestión del conocimiento —un evidente punto de desigualdad— puede modularse bien con la diferencia entre sorteo y elección. El recurso a la segunda quedaba reservado a las magistraturas que exigían un desempeño especializado. El primero en aquellas donde o no hacía falta ninguna formación especial o podía considerarse que esta se adquiría con el desempeño de los cargos. El *Protágoras* de Platón, como bien explica Castoriadis (2008, p. 93; 2011, p. 231) ofrece, en boca del filósofo de Abdera, una clarificadora epistemología sobre el particular: para construir requerimos arquitectos, pero decidir qué debe construirse es un asunto político. Y en ese terreno no existen expertos. En ese sentido, si una de las importantes lecciones político-morales de *Edipo Rey* es la existencia de un acceso a la verdad por parte de cualquiera, la reflexión sobre cómo se selecciona (por elección o sorteo) el acceso a las diferentes instituciones atenienses aclara por qué eso se produce respecto de los jurados: estos, piedra angular de la participación de los grupos sociales más humildes, podían apoyarse sobre el exclusivo sentido común de los ciudadanos. Incluso Hegel, como explica bien Yves Sintomer (2011, pp. 121-124), consideraba que la constatación de los hechos en los juicios quedaba al alcance de cualquier ciudadano.

Respecto al coraje, la aportación de Foucault permanece tan esencial como las anteriores y no se ve cómo el sorteo podría corregir la veracidad y la sinceridad de los ciudadanos. Aunque eso sí, su genealogía de la franqueza, se apoya en fuentes proaristocráticas pues, por sorprendente que pueda parecer, Foucault (2016, p. 180) no intuye las potencialidades democráticas existentes en los textos de Aristóteles o en Tucídides.

En cualquier caso, su aportación sigue siendo útil. Recupero para mostrarlo las tres dimensiones de una asamblea que elegí tener en cuenta. Foucault nos muestra asambleas estructuradas por desigualdades de conocimiento, donde los individuos persiguen el prestigio y donde la excelencia moral se resume en la capacidad de ser franco, sin ceder a la adulación y la demagogia. Esa descripción puede valer para comprender la democracia radical griega y cualquiera de nuestras asambleas democráticas. El problema estriba en que Foucault nos reconstruye un mundo sin sorteo, sin salarios públicos, sin liturgias para los acaudalados, donde Pericles casi juega el papel de un monarca democrático. De ese modo, la democracia ateniense se perfila mucho más desigual de lo que realmente fue.

Castoriadis y el imaginario griego

Castoriadis contrasta fuertemente con Foucault. Vale la pena insistir en que ambos dictan sus cursos prácticamente los mismos años. Las diferencias pueden resumirse en tres puntos. En primer lugar, Castoriadis encuentra elogios de la democracia en ciertas escenas presentadas por Tucídides o en análisis de Aristóteles. Por ejemplo, en el primero no solo la Oración fúnebre sino, muy significativamente, en el debate de Mitilene, donde Castoriadis (2011, pp. 190-193) lee una democracia, enfrentada a un grave peligro, mas capaz de corregirse y autolimitarse. En segundo lugar, aunque Castoriadis comparte con Foucault una cierta mistificación del siglo de Pericles, su visión de la democracia del siglo IV es más positiva —sobre todo porque muchos análisis de Aristóteles fuerzan a ello—. En fin, en tercer lugar, Castoriadis analiza claramente el papel del sorteo en la democracia ateniense. Eso no significa que Castoriadis haga enormes desarrollos sobre una virtual ampliación del sorteo en político. Cuando ex-

ponga un programa político —por ejemplo, en Porto Alegre en 1991— asignará al sorteo un lugar modesto, el de la organización judicial (Castoriadis, 2013, p. 464).

Pese a lo cual proporciona un enorme interés para una filosofía del sorteo; y tanto en lo que respecta a su interpretación histórica de la experiencia ateniense como en lo que concierne a una posible legitimación contemporánea del uso del sorteo. No resulta fácil, en el marco de este texto, analizarlo en conjunto. Castoriadis se apoya —frente a Foucault o a Rancière— en una minuciosa reconstrucción bibliográfica y en un ambicioso programa donde no evita ningún tema, desde la esclavitud hasta la vinculación entre guerra de clases e imperio en la conflagración entre Atenas y Esparta. Ordenaré sus aportaciones en los tres planos ya señalados: cómo la perspectiva de Castoriadis permite comprender los desafíos de asambleas sorteadas en el plano del conocimiento, el de la motivación y el de la promoción de la rectitud moral.

Primero, pues, el conocimiento. Empezaré con el vínculo entre el imaginario griego y el sorteo, lo cual explicita Castoriadis alrededor de dos asuntos: el de la discusión de la religión y la mitología y el de la reflexión sobre las formas de igualdad. Comenzaré por la segunda cuestión, lo cual permitirá engarzar a Castoriadis con consideraciones solidarias de Jacques Rancière. No será el único punto en el que presentaré a la par a ambos pensadores.

Igualdad aritmética y geométrica en Castoriadis y Rancière

El asunto se plantea con claridad en un texto consagrado a discutir la teoría del valor de Marx. Prescindiré de la cuestión marxiana y me centraré en las reflexiones sobre Aristóteles que contiene el texto. La diferencia entre igualdad aritmética —entre individuos considerados iguales— y geométrica —entre individuos considerados según su mérito— sirve a Castoriadis para reflexionar sobre lo que llama el “protovalor”, o valor primero o esencial, en una sociedad. Ese valor primero decide sobre qué puede dividirse y distribuirse y qué debe permanecer común y exclusivamente abierto a una participación sin apropiación. Lo que puede distribuirse se hará según criterios específicos pues, recuerda Castoriadis (1978, p. 372) comentando a Aristóteles, no valen igual los individuos en una oligarquía o en una democracia. En la primera, algunos han sido excluidos del poder quedando este como propiedad de los mejores —que por tanto participan en él—. En una democracia, el poder no es susceptible de apropiación sino que en él deben participar todos los ciudadanos. Esta división primera constituye el protovalor dominante en cada sociedad y define quién es o no un ciudadano y puede participar o no en las magistraturas (Castoriadis, 2008, p. 75). Así, una vez realizada la diferenciación geométrica, que excluye a algunos o no del ejercicio del poder, puede comenzar a funcionar la justicia que pretende igualar a los individuos. Entra entonces en juego lo social, que depende del protovalor primero. Por ejemplo, la utilización de salarios públicos para la participación política en la democracia ateniense depende de una división previa de la política como algo en el que todos —incluidos los pobres y excluidos mujeres, niños esclavos y metecos— deben participar.

Rancière (1998, pp. 24-30) propone un acercamiento similar. La igualdad geométrica determina qué puede distribuirse y qué no. Así, toda sociedad se encuentra determinada por una contabilidad previa: sobre qué resulta comparable y qué no, sobre qué debe repartirse y qué no, sobre qué derechos cabe considerar y cuáles no. Por supues-

to, Rancière no dice que se trate de una distribución explícita y, aunque no se refiere a Castoriadis, su perspectiva es similar: se trata de una contabilidad constituyente y respecto de la cual los individuos no cuestionan los títulos que otorga a cada uno —por ejemplo, tú eres ciudadano y tú no, estos recursos deben distribuirse y aquellos no—. Solo los actos de resistencia permiten que esa contabilidad previa muestre toda su arbitrariedad. La política democrática, por tanto, detiene la inercia de la dominación y obliga a pensar las distribuciones geométricas primeras. De ese modo, abre el camino para otros modos de contabilidad posible. Como todo orden depende de una arbitrariedad en su ordenación primera, la crítica clásica de la democracia nos legó dos actitudes. Platón, por su parte, encumbra el gobierno de los mejores, asignando a cada uno su función y asegurándose que se convierta en un habitus. Aristóteles, por el contrario, intenta articular regímenes que eviten tanto el despotismo oligárquico como el exceso democrático. De ahí la integración del sorteo en los dispositivos institucionales —cabe recordar que Platón concede también un lugar al sorteo en los ordenamientos propuestos en *Las Leyes* (Demont, 2014)—.

Sorteo e imaginario religioso

La segunda gran aportación de Castoriadis refiere al imaginario griego sobre la causalidad. La ausencia de una ciencia de la política tiene sus fundamentos en significaciones enraizadas en la religión griega. La religión griega introduce, como cualquier otra, orden en el caos, pero sin la presencia de un plan de conjunto similar al de la providencia cristiana. Esa significación contiene también una suerte de protovalor, del que se descarta el mito de una solución planificada para cada problema. Castoriadis (2006, pp. 161, 214) propone varios ejemplos entre los que destaca la división de dominios entre Zeus, Hades y Poseidón por medio del sorteo (*Iliada*, XV, 187). Otros elementos se singularizan en este imaginario que no se plantea erradicar el azar: el demiurgo platónico debe crear el mundo teniendo en cuenta materiales preexistentes, que no pueden ser completamente dominados por el plan divino. Un cosmos sin sentido obliga a los hombres a producir sus propias significaciones, sin buscar el amparo de una garantía sobrehumana. Los impulsos democráticos se encuentran unidos a esa religión donde los dioses no siempre son más fiables que los individuos y, por tanto, estos deben buscar un orden fundado en sus propias fuerzas (Castoriadis, 2006, p. 167).

Tal aspecto del imaginario griego me parece fundamental, tanto como la reflexión sobre las articulaciones que la igualdad geométrica instala en nuestra visión del mundo. Castoriadis subraya la importancia de la religión y la mitología griegas en la experiencia de una democracia que concede un lugar al azar. De este modo, se ve toda la distancia que la separa de la idea moderna de una resolución puramente técnica de cualquier problema (Castoriadis, 1983, p. 271). Así Castoriadis nos muestra cuán lejos estamos de la experiencia griega, pero también nos ayuda a comprender algunos puentes que transitar para convertir al sorteo en algo asumible. Olivier Dowlen (2008, p. 113) ha mostrado, analizando el debate sobre el sorteo en la Florencia del Quattrocento, cómo el voto fue defendido por Girolamo Savonarola desde fundamentos religiosos. Es necesario que nuestras elecciones políticas resulten de nuestro juicio moral, gracias al cual Dios puede intervenir en nuestras decisiones. Esta vinculación de religión, sorteo y voto debería incluirse dentro de un estudio más global, como el propuesto por

Sintomer (2011, pp. 254-263), sobre el lugar del azar en nuestra visión del mundo. Esas significaciones primeras pueden o no favorecer la legitimidad del sorteo. Según Yves Sintomer asistimos hoy a una crisis del imaginario positivista en política: no existe ninguna ciencia de lo social que nos permite prever y saber cuanto ocurre y, apoyándonos en ello, actuar como ingenieros. En fin, todo ello nos ayudará a comprender mejor cómo los “rituales de la razón” configuran nuestra visión de la política. Como Elster (1999: 40) aseguró: solemos preferir rituales racionales —basados en la posibilidad de planificar— antes que admitir la existencia de la incertidumbre y la indeterminación. Si las admitiésemos, romperíamos con la creencia de que tenemos capacidad de ordenar nuestras preferencias adecuadamente y designarlas por medio del voto.

Ciertamente, la legitimación religiosa del voto se encuentra hoy presente aunque quizá, y sobre todo, ampare una visión de elección como único mecanismo racional de distribución de puestos políticos. La apuesta por el sorteo, además de señalar los componentes mitológicos de esa defensa del voto, puede mostrar cómo, cuando se abre la caja negra de la elección política, la decisión razonada dista de ser el único componente. Pueden proponerse, además, otros imaginarios de legitimación de la acción política: la distribución de cargos políticos como pedagogía de la participación o la liberación del espacio público de facciones. La crisis del imaginario tecnocrático de la política y de la sacralización ritual del voto pueden abrir nuevas oportunidades para el sorteo. La compañía de Castoriadis en este camino me parece fundamental. Insisto: nos ayuda a comprender todo lo que nos separa del mundo clásico pero también qué puede proponer nuevas recuperaciones del mismo.

Motivación e integración social en Rancière y Castoriadis

Las lecturas de la democracia ateniense, en lo que a sus condiciones sociales respecta, han pasado por diferentes fases. Durante el siglo XVIII aún se le consideraba una democracia donde participaban los trabajadores y agricultores. Ello servía para alabarla —caso de Montesquieu— o para denigrarla: James Harrington o Adam Ferguson deploraban que personas serviles pudieran implicarse en política. En el siglo XIX, y un ejemplo es la interpretación de Hegel, comenzó a considerarse que la democracia se sostenía sobre los esclavos y fue esa interpretación la que heredó el marxismo. Sabemos que el siglo XVIII se encontraban mucho más cerca de la verdad: Atenas, fuese cual fuese el peso de la esclavitud, integró a los ciudadanos que además trabajaban (Meiksin Wood, 1988). Visiones como las de Hannah Arendt —que separa la política griega de las cuestiones sociales— se encuentran, como la interpretación marxista, en un error importante. Esa interpretación jugaba un papel enorme cuando escribieron nuestros autores y señaladamente influyó en las perspectivas de Castoriadis y Rancière. Tanto más valor tiene que ambos se alejaran de la misma.

En un libro publicado en 1983 —año en que Foucault y Castoriadis dictaban sus seminarios—, Rancière (2007, 40-41) estudió cómo la crítica platónica a la democracia cuestiona la posibilidad de compaginar las ocupaciones con la actividad política. El hombre democrático, capaz de múltiples funciones, es un fraude: solo las élites que no trabajan y que, en el modelo platónico, carecen de propiedades, deben ocuparse de la política. La democracia es así un régimen imposible: supone que el gobierno puede

compaginarse con oficios. La crítica platónica —con su defensa de un cuerpo de filósofos entrenados en el gobierno— se encuentra lejos de la defensa contemporánea de la especialización política. Esta última se apoya en la necesidad de la división social del trabajo. Ambas, sin embargo, se acuerdan en expulsar a los profanos de la política con lo que declaran utópicas las democracias que incluyen el sorteo y la rotación de cargos.

Fue mérito de Castoriadis (2008: 50, 84, 82) subrayar cómo Atenas, una vez decretada la igualdad política, toma medidas económicas para realizarla. En efecto, gracias a los salarios públicos se convierte en posible la participación en la asamblea, los tribunales o los espectáculos públicos. De este modo se resaltan las condiciones materiales de la participación política. Por una parte, el sorteo y los salarios eliminan la necesidad de planificar una carrera política para participar en la actividad pública, disminuyendo drásticamente los costes —económicos y de inserción en redes sociales— de entrada en una la misma. Por otra parte, esas medidas sirvieron sin duda de atracción para las personas más humildes, por ejemplo entre los 6.000 que se inscribían para participar en los jurados. No es extraño que una de las primeras medidas del golpe oligárquico de los Cuatrocientos (en el año 411) sea derogar los salarios públicos.

De nuevo estamos ante un rasgo extraño del sistema ateniense. Una clave fundamental de la democracia con sorteo y rotación de cargos fue la vinculación entre participación política y distribución de la riqueza. Ese vínculo quizá pueda también detectarse en la República de Florencia. Nuestro Estado Social no utiliza la inserción política como condición para otorgar subsidios y nadie hoy lo reivindica: nuestra integración social se produce de otros dispositivos, como el de la formación para el empleo, y muy raramente acude a la participación en dispositivos políticos. Puedo uno interrogarse sobre si no estamos perdiendo una idea interesantísima: la de vincular la inserción social a la participación política responsable. ¿Podemos pensar en formas de socialización de la riqueza unidas a la participación democrática? Castoriadis (2011, pp. 100-102) plantea este problema y a poco que se reflexione sobre la relación estrecha entre salario y democracia ateniense —y sobre el odio que unía a ambos en la conciencia de los oligarcas— se percibe un instrumento a repensar para motivar políticamente a la ciudadanía más desposeída.

El Epitafio y el tejido moral de la democracia

Castoriadis (2008, pp. 160-161) considera que la Oración fúnebre —que Tucídides atribuye a Pericles— contiene la respuesta a una pregunta fundamental: para qué participar en política. Así, considera que el Epitafio corrige una idea también popularizada por Hannah Arendt, para quien la política propone un escenario donde alcanzar la lucha por la fama que caracterizó el espíritu de los héroes homéricos. Por otro lado, Castoriadis discute las tesis de Nicole Loraux, quien veía en el Epitafio de Pericles una democracia presentada dentro de valores aristocráticos. Frente a Arendt, Castoriadis defiende que la competencia política se produce de acuerdo a un modo de ser. En lo que a Loraux respecta, Castoriadis considera que esta realiza preguntas equivocadas. Ciertamente, el Epitafio no es un tratado constitucional donde figure el sorteo, ni los salarios para la participación, ni la rotación, aunque sí una exposición de la cultura compartida donde cobran sentido tales actividades (Castoriadis, 2011, p. 235).

¿Qué elementos de interés, para una filosofía del sorteo, en tal lectura de la Oración fúnebre? El primero corresponde a la posibilidad de compaginar las preocupaciones privadas y las públicas, que Pericles contrapone a la devoción militarizada de Esparta por su ciudad. El segundo elemento es la defensa de que la pobreza no impide servir a la ciudad. Otro más: la democracia también supone modulaciones de la sensibilidad colectiva. Los atenienses, sin ser filósofos o artistas, aman la sabiduría y la belleza, esto es, desarrollan competencias y gustos plurales (Castoriadis, 2011, pp. 164-166). La ciudad democrática no define de una vez por todas las cualidades de los individuos. La cultura de la desprofesionalización política, característica del sorteo y la rotación, aumenta la capacidad de moverse entre diversas posiciones sociales y amplía la capacidad de descubrirse potencias desconocidas. Este asunto será central en la perspectiva de Rancière sobre la democracia.

Rancière y el sorteo como esencia de la democracia

La relación de Rancière y el sorteo me parece paradójica. Ya he hablado del indudable valor de bastante de sus análisis. Además Rancière reivindica claramente el sorteo, apoyándose en la identificación —tradicional en Aristóteles y reforzada por la lectura de la obra de Bernard Manin *Los principios del gobierno representativo*— de sorteo con democracia. Sin embargo, su perspectiva levanta ciertas perplejidades.

La democracia, nos dice Rancière, disuelve las funciones prescritas a cada uno. En ese sentido, toda escena democrática cuestiona la repartición primera de las posiciones y de establecimiento de los méritos. Por tanto, el conflicto democrático vuelve visible aspectos ignorados por el modelo edificado, lo recuerdo, sobre aquello descrito por la igualdad geométrica: esta definía, precisamente, aquello a tener en cuenta. La democracia altera las cuentas establecidas y presenta cualidades que estas no registraban y procesos de opresión que no sabían medir.

Tal visión concuerda bien con su lectura de un pasaje —reiterado en su argumentación— de *Las Leyes* de Platón. Según Platón existen múltiples maneras de justificar el gobierno y, una de ellas, es el azar. Este rompe con los fundamentos —ya sean patriarcales o epistemológicos— del poder y nos permite ver su arbitrariedad. Cualquier democracia que promueva la profesionalización política o el saber experto funciona como una oligarquía.

Como descripción de la democracia ática, no solo puede cuestionarse que Platón sea el mejor referente: lo peor es que las conclusiones sobre la democracia son algo desquiciadas. Jamás estuvo ligado el sorteo a un principio tan anárquico. No sólo, obviamente, porque el sorteo dependía de un censo y de umbrales de edad. Dentro de los reconocidos como ciudadanos, no todos los puestos, como bien se sabe, se cubrían por sorteo, sino aquellos que no requerían competencias especiales. Concluir de ahí que la democracia depende de “la ausencia de título para gobernar” parece arriesgado (Rancière, 2006, p. 71).

Otras fórmulas de Rancière (2006, p. 66), ligadas al sorteo y a su lectura de Platón, tampoco son fáciles de asumir sin algún apunte. Así, por ejemplo, cuando señala que el sorteo concede el gobierno a aquellos que no lo quieren. La idea tiene sentido si se refiere a que con el sorteo no se pueden fijar de antemano las carreras hacia el poder. Históricamente, sin embargo, no lo tiene, toda vez que la inscripción para el sorteo en

Atenas era voluntaria (Hansen, 1993, p. 271). Es cierto que la voluntad de ser sorteado disminuye, ya lo he señalado, los costes de ascensión política. En cualquier caso, resulta difícil someter las reconstrucciones de nuestro filósofo a la crítica de fuentes. Rancière se apoya su argumentación en una yuxtaposición de escenas históricas —la rebelión de los esclavos escitas, la división de las tribus por Clístenes, la retirada de los esclavos al Monte Aventino— cuyo sentido no se encuentra aclarado por grandes reconstrucciones de contexto. En ese punto, contrasta con Castoriadis quien no argumenta nada sin un cuidadoso estado de la cuestión. Rancière argumenta que cada escena de resistencia al poder establecido —en las que se agrupan tanto Clístenes como los esclavos del Monte Aventino dialogando con el embajador romano— reúne una temporalidad de resistencia similar. Tal tesis se apoya en una potente reflexión sobre las anacronías. Una situación histórica reúne diferentes líneas temporales y algunas de ellas viajan a través del tiempo insertándose de manera compleja en contextos lejanos (Rancière, 1996, pp. 67-68). De este modo, Rancière proporciona un marco interesante para pensar las afinidades electivas en los usos históricos del sorteo (Sintomer, 2011, pp. 274-275).

Igualmente fértil resulta un análisis de los procesos de motivación política apoyado en Rancière. Democracia no son fundamentalmente instituciones, sino alteración de los espacios en los que aparecen actores inesperados, quien de repente se muestran sujetos de acciones que hasta entonces les quedaban vedadas y que ocupan espacios rutinariamente restringidos a una élite. La motivación, por tanto, nace con el ejercicio de la actividad ya sea política, ya sea artística (Rancière, 2011, pp. 94, 165). Esa antropología casa como un guante con las mejores utilizaciones del sorteo, que imponen responsabilidades fundándose en una esperanza: si te ejercitas en ellas, no habrá mejor especialista que tú. No extraña pues que la moral que puede ofrecernos Rancière sea la de una rebelión, a veces muy modesta, contra las asignaciones de identidad y de función social establecidas. Sin duda, el sorteo posibilita institucionalmente esa rebelión.

Conclusión

¿A dónde he llegado con estas páginas? Con las tres dimensiones de análisis de una asamblea democrática, Foucault puede sernos de gran ayuda para estudiar las condiciones que posibilitan la deliberación franca. El sorteo, ignorado por Foucault, podría alterar las desigualdades al respecto. Castoriadis, ayuda a comprender las raíces imaginarias que hicieron posible el sorteo y que dificultan su actualidad. El imaginario sobre cuál es nuestro conocimiento posible resulta desmesuradamente optimista hoy. En ese sentido, estamos seducidos por lo que Jon Elster llama “sirenas de la razón” o creencia en que existen procedimientos pautados de elección para resolver cualquier dilema político (Elster, 1999, p. 103). Rancière, por su parte, desmonta vigorosamente los modelos epistemocéntricos de la política, siempre asumiendo la radicalidad democrática del sorteo. Desgraciadamente, sus desarrollos al respecto no son muy cuidados y ayudan menos que los de Castoriadis a visualizar nuestros problemas para recuperar el sorteo.

Igualmente deben destacarse dos rasgos de la motivación para la participación democrática: las condiciones económicas —reconocidas por Atenas— y la capacidad

de aprendizaje mediante el ejercicio del gobierno. Sobre lo primero Castoriadis enseña mucho y sobre lo segundo Rancière ofrece reflexiones muy sugestivas. Para terminar, a la pregunta ¿participar para qué?, puede responderse con cuanto enseña Castoriadis en su lectura de la Oración fúnebre de Tucídides.

Bibliografía

- BOURICIUS, T.G. (2013): "Democracy Through Multi-Body Sortition: Athenian Lessons for the Modern Day", *Journal of Public Deliberation*, vol. 9, n.º 1. <http://www.publicdeliberation.net/jpd/vol9/iss1/art11>.
- CASTORIADIS, C. (1978): "Valeur, égalité, justice, politique, de Marx à Aristote et d'Aristote à nous", *Les carrefours du labyrinthe I*, París, Seuil.
- (1983): *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1. *Marxismo y teoría revolucionaria*, Barcelona, Tusquets.
- (2006): *Lo que hace a Grecia 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, Buenos Aires, FCE.
- (2008): *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce, 2. Séminaires 1983-1984. La création humaine III*, París, Seuil.
- (2011): *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce, 3. Séminaires 1984-1985. La Création humaine IV*, París, Seuil.
- (2013): *Quelle démocratie?*, tomo 2. *Écrits politiques 1945-1997, IV*, París, Éditions du Sandre.
- DEMONT, P. (2014): "Platon et le tirage au sort", Marc Fumaroli, Jacques Jouanna, Monique Tredé, Michel Zink (eds.), *Hommage à Jacqueline de Romilly. L'empreinte de son œuvre*, París, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- ELSTER, J. (1999): *Juicios salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión*, Barcelona, Gedisa.
- (2013): "A dialogue with Bentham", *Securities against misrule. Juries, assemblies, elections*, Nueva York, Cambridge University Press.
- FOUCAULT, M. (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.
- (2011): *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1090-1971 suivi de Le savoir de Oedipe*, París, Gallimard-Seuil.
- (2012): *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, Gallimard-Seuil, París.
- (2016): *Discours et vérité* precedido de *La parrêsia*, París, Vrin.
- HANSEN, M. (1993): *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, París, Les Belles Lettres.
- HEURTIN, J.-P. (2003): "Architectures morales de l'Assemblée nationale", Marcel Detienne (dir.), *Qui veut prendre la parole?*, París, Seuil.
- LEVÊQUE, P., VIDAL-NAQUET, P. (1964): *Clisthène l'Athénien*, París, Les Belles Lettres.
- LORAUX, N. (1981): *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Mouton, París-La Haya-Nueva York.
- MEIKSIN WOOD, E. (1988): *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*, Londres, Verso.

-
- MORENO PESTAÑA, J.L. (2013): "Isegoría y Parrésia: Foucault lector de Ión", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 49, pp. 509-532.
- (2014): "Pericles en París", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 70, n.º 262, pp. 99-119.
- RANCIÈRE, J. (1996): "Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien", *L'Inactuel* n.º 6, pp. 53-68.
- (1998): *La méésentente. Politique et philosophie*, París, Galilée.
- (2009): *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, París, Éditions Amsterdam.
- (2006): *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2007): *Le philosophe et ses pauvres*, París, Flammarion.
- (2011): *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- SINCLAIR, R. K. (1999): *Democracia y participación en Atenas*, Madrid, Alianza.
- SINTOMER, Y. (2011): *Petite histoire de l'expérimentation démocratique. Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, París, La Découverte.
- TAYLOR, C. (2007): "From the whole citizen body? The sociological impact of election and lot in Athenian democracy", *Hesperia*, n.º 7, pp. 323-346.
- URFALINO, P. (2015): "Décider en corps. Identité, réalité et mode d'être des corps délibérants", *Tracés*, n.º 29, pp. 29-64.
- VERNANT, J.-P. (1986): "Ambigüedad e inversión. Sobre la estructura enigmática del *Edipo Rey*", Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, vol. I., Barcelona, Paidós.