

# Sextas Jornadas de Filosofía Política “Justicia nacional. Justicia global”

*de alcance internacional*



**"Justicia hoy". Gustavo Pascual**

*26, 27 y 28 de noviembre de 2015*

*Mar del Plata, Argentina*

*Organizado por Proyecto “Justicia global y derechos humanos: pobreza, migración y*

*género”, Grupo de Análisis Epistemológico, Departamento de Filosofía,*

*Facultad de Humanidades.*

Actas de las Sextas Jornadas de Filosofía Política : justicia nacional, justicia global / Patricia Britos ... [et al.] ; compilado por Vanesa Lorena Battaglino. - 1a ed. - Mar del Plata : Universidad Nacional de Mar del Plata, 2015.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-544-707-3

1. Política. 2. Filosofía Política. I. Britos, Patricia II. Battaglino, Vanesa Lorena, comp.

CDD 320.1

**DIÁLOGOS ENTRE HISTORIA Y FILOSOFÍA EN DOS MIRADAS  
CONTEMPORÁNEAS SOBRE POLÍTICA ANTIGUA: LA DEMOCRACIA  
ATENIENSE BAJO LA LUPA DE ARENDT Y CASTORIADIS**

Gabriel I. Detchans  
Universidad Nacional de Mar del Plata  
Correo: [detchansgabriel@gmail.com](mailto:detchansgabriel@gmail.com)

### **Introducción**

El problema de la democracia, tan antiguo como ella misma, aún mantiene su fascinación sobre los pensadores de la política que continúan analizando sus formas y características, sus bondades y fallos, y las posibles alternativas. El objetivo de esta ponencia, de extensión breve, es abordar algunos conceptos de Hannah Arendt y Cornelius Castoriadis en relación a la democracia ateniense y sobre esta base formular ciertas reflexiones sobre la vigencia de los mismos para las democracias actuales.

Hannah Arendt y Cornelius Castoriadis son dos de los filósofos más interesantes de nuestro tiempo. Sus vidas poseen ciertos paralelismos: ambos pasaron parte de su vida adulta en el exilio y prefirieron la esfera pública a la academia. Existen numerosos puntos en común en su obra, lo cual no es de sorprender ya que Castoriadis manifestó en más de una ocasión inspirarse en la visión arendtiana. Destacaremos aquí una visión crítica de las formas tradicionales de hacer filosofía y el interés compartido por la acción política, particularmente la aparición de lo nuevo en el campo de la política.

Para Castoriadis, los griegos fueron los primeros en darse cuenta que sus leyes eran enteramente de su propia creación, lo que hizo posible un proyecto de autonomía, la denominada democracia ateniense. En este sentido, la política es una actividad colectiva de elucidación y reflexión que apunta a la constitución de la sociedad en forma autónoma a través de la participación popular no sólo en el cuestionamiento, discusión y deliberación de las leyes ya instituidas sino principalmente en creación de nuevas leyes e instituciones.

Para Arendt, en las polis de la Antigua Grecia existían tres modos de lo que llamó *vita activa*: la labor, el trabajo y la acción. El primero comprende los procesos y

actividades de subsistencia, pertenece principalmente a la esfera privada del *oikos* y de escaso o nulo interés político. El segundo comprende los procesos y actividades de creación y fabricación de objetos –productos– que son necesarios para el mundo común que, si bien es necesario que exista para el ejercicio de la política no es un mundo político en sí mismo. El tercero necesita un espacio público para ocurrir, comprende los asuntos humanos que no tienen fin y en los que prima el discurso y la espontaneidad. La acción permite la aparición de lo nuevo y lo diferente revelando a través de los actos y palabras de la persona quien es, que ha hecho y que pretende hacer. La acción es entonces netamente política y separada de la cuestión social.

Estas dos conceptualizaciones de los pensadores pueden ser tomadas como complementarias la una de la otra cuando se destaca la posibilidad de la creación de lo nuevo en la política y la importancia de la *doxa*, o por el contrario, como dicotomías enfrentadas entre sí al comparar la diferente concepción sobre la cuestión social, la mirada histórica y sobre las instituciones. Examinaremos estas cuestiones con más detalle a continuación.

### **Democracia ateniense: miradas en común**

El pensamiento de Platón sobre la política queda expuesto por el personaje de Sócrates en el *Gorgias*:

Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que lo practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer.... (Platón, 2010:190, Trad. de Julio Calonge.)

Y también por las discusiones entre Platón y Protágoras (Platón., 2003, Trad. de Carlos García Gual.), particularmente sobre la democracia, como decía Protágoras en el *Teeteto*: “Yo, efectivamente, digo que la verdad es como lo tengo escrito: cada uno de nosotros es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es (Platón, 1988: 225-227, Trad de A. Vallejo Santos.).

En la obra platónica se muestran estas dos posiciones contrapuestas. El Sócrates platónico considera la política como arte y ciencia de lo útil. Se busca el mayor bien, sin importar que lo que se diga o haga cause placer o displacer. Si recordamos el diálogo

entre Sócrates y Diótima en *El Banquete* lo bello era la idea suprema que concedía la posibilidad de correr el velo que tapa la verdad y acceder a la misma a través de la contemplación.

Entonces aquí se encuentra operativa una suerte de desplazamiento de la idea de lo bello como contemplación, presente en el *Banquete*, a la idea del bien como aplicación, presente en *Las Leyes* y en la *República*. De esta manera para Platón el único político verdadero es el filósofo ya que si la política puede convertirse en una verdad, en un saber específico y seguro (*episteme*), entonces sólo el filósofo puede ser un especialista en posesión de la *techné* política. En cambio, Protágoras considera que la democracia se basa en que no se puede justificar las decisiones más allá de los valores que las motivan y como la *doxa* se encuentra repartida equitativamente entre todos por tanto justo es que el hombre sea la medida de todas las cosas ya que cada persona vela por su propio interés y es el dueño de su propia *doxa*.

Podemos decir que tanto Castoriadis como Arendt se muestran críticos del pensamiento platónico que sostiene el personaje de Sócrates y cercanos a la posición de Protágoras.

En efecto, en la visión arendtiana se rechaza la modelización y el artificio de la política -*techné*- ya que para ella el actuar político no es implementar lo existente sino que, en realidad, la acción política es generar la libertad necesaria para la creatividad y la inventiva convertida en pluralidad, el decir y el hacer de muchos. Esta participación popular es lo que Platón olvida o más bien desdeña, subordinando la democracia a la aristocracia de los que saben, dirigidos por un rey-filósofo. En el pensamiento de Arendt la distinción entre liberación y libertad ocupa un papel importante como puede verse en su libro "Acerca de la Revolución". Mientras que la liberación esta permeada por la violencia atrapada en la dialéctica de la opresión, la libertad deviene acompañada de la fundación de un cuerpo político. La reflexión arendtiana parte del estudio del totalitarismo como acontecimiento y de una forma particular de entender y leer las enseñanzas de la revolución estadounidense en contraposición a la revolución francesa.

En este sentido para poder ejercer la libertad en forma continua es necesario lograr un orden jurídico y una constitución. Si la acción es constitutiva de la condición humana de natalidad entonces es posible oponer esta figura al ciclo perverso de la violencia. Esto implica que los individuos construyen mental y subjetivamente los objetos que perciben a través de lo sensorial y que esta subjetividad les despierta dudas en cuanto a la realidad del mundo. En cuanto la natalidad significa la aparición en el

mundo de un principiante, un individuo cuya subjetividad es nueva y no está permeado por lo anteriormente sucedido, trae consigo la creatividad y la inventiva que genera cambios en un contexto libre de violencia.

Para Castoriadis, lo que Platón y, en menor medida, el propio Aristóteles niegan es la auto-institución imaginaria de la comunidad antigua. Define la democracia como la "auto-institución de la colectividad por la colectividad y es esta auto-institución como movimiento" (Castoriadis, 1994). Auto institución significa autonomía: la capacidad de establecer las propias leyes. La democracia ateniense surgió como una forma política nueva que difería sustancialmente de los sistemas monárquicos de gobierno que había en la antigua Grecia. Y esto se debe a que funciona como un modo de creación colectiva que es incierto y está continuamente abierto porque "la creación democrática es la creación de una interrogación ilimitada en todos los terrenos: qué es lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, el bien y el mal, lo hermoso y lo feo" (Castoriadis, 1995).

Esta característica de reflexividad es algo nuevo que presupone aceptar que no hay un significado escondido que debemos hallar *per se* en la historia y en la vida sino que es posible crear nuevos significados privados y públicos. Un sistema político como este político no podía ser reducido a sus antecedentes siendo posible sólo debido a la combinación del imaginario griego antiguo heredero de la cultura homérica con la novedosa creación socio-histórica que surge de la colectividad.

La visión de Castoriadis sobre la política combina racionalidad, antifundacionalismo, elucidación y creación radical. En la política no existe la *episteme* (conocimiento experto) sino *doxa* (opinión) ya que si fuera posible alcanzar un conocimiento certero en los asuntos humanos la política llegaría a su fin y la democracia sería imposible y absurda de implementar. Castoriadis observa la historia de las sociedades humanas como una cuestión fundamental de creación. Así, la historia es la creación de las formas sociales que son complejas e irreducibles y no se amoldan a ninguna ley o principio natural. Para que esta creación sea posible es importante la noción de imaginario, imaginar lo nuevo y lo compartido, como posibilidad previa a la creación y por tanto la sociedad es autocreación desplegada en un determinado contexto socio-histórico que posee su imaginario creativo particular.

## **Democracia ateniense: miradas diferentes**

Una diferencia clara en las miradas de Hanna y Cornelius sobre la política es la visión que tienen acerca de la instrumentalidad. En la obra de Castoriadis podemos encontrar la idea de que la política posee objetivos y metas aún si las actividades políticas en si mismas son de carácter abierto y no puede predecirse su final. En cambio, Arendt postula que la política no posee ningún objetivo externo a ella misma, definiendo todas las cuestiones sociales y económicas como ajenas a la política genuina.

Ya hemos mencionado anteriormente que Arendt afirma que las actividades de subsistencia forman parte del *oikos* y no de la *polis* mientras que la producción de artesanías y la fabricación de objetos tampoco son inherentes al mundo político. Sin embargo, forman parte del mundo común en el que el mundo político se desarrolla y lo vuelven posible. De la misma manera Hanna considera que la actividad legislativa era un aspecto secundario de la Antigua Grecia, sosteniendo que la legislatura y el marco político griego debieron ser fabricados o construidos como condición previa y anterior al desarrollo de la política genuina, excluyendo a las instituciones políticas griegas de esta. Esto se extiende a todo tipo de lucha en busca de un interés particular, lo que hoy llamaríamos capacidad de lobby de un determinado sector, por ejemplo la reducción de la pobreza, la cual afirma es parte de la cuestión social.

Estas disquisiciones entran en conflicto directo con la posición de Castoriadis, el cual considera que la creación de ciertas instituciones acorde a un imaginario en un contexto socio-histórico específico es definitivamente parte de la política genuina. De acuerdo a estas miradas contrapuestas, la lucha de la clase trabajadora por adquirir influencia se clasifica como política genuina para Castoriadis pero no para Arendt.

Sobre la llamada cuestión social Castoriadis acepta que es posible que las condiciones materiales y la distribución económica no sean parte de las materias estrictamente políticas. Sin embargo señala que, en tanto las preguntas acerca de las diferentes maneras de organizarse como sociedad si forman parte de la política, como por ejemplo el juzgamiento y la elección entre distintas instituciones de la sociedad, entonces debe considerarse a los procesos políticos como el ámbito en donde sean tratadas dichas cuestiones sociales y se decida que hacer acerca de ellas.

Por otro lado, Arendt considera que la condición previa que debe existir para que la acción política sea posible es la pluralidad. La pluralidad significa que los individuos son únicos y diferentes el uno del otro pero se relacionan y se consideran como iguales

o pares. Es decir que, aunque no necesariamente comparten el mismo punto de vista e incluso pueden no acordar en absoluto, se reconocen miembros de un mundo en común. En este contexto la fragilidad de los individuos esta contenido en las relaciones que mantienen el conjunto de los personas y las instituciones que forman. Estas relaciones se basan en las promesas hechas y respetadas a lo largo del tiempo que se convierten en tradiciones.

Sobre la noción de pluralidad se basa la noción de poder. El poder entra en juego cuando los hombres se unen con el propósito de realizar una acción y desaparece cuando, por cualquier razón, se dispersan y separan los unos de los otros. Podemos decir que las instituciones que poseen el poder explícito de regular las actividades de los hombres son el campo político mientras que la posibilidad de cuestionar estas instituciones, las creencias en las que se basan y los actos en los que se fundan representa la política genuina.

Así definidos pluralidad, poder y acción están relacionados de manera tal que la condición de la pluralidad convierte la acción en impredecible en tanto existe una compleja red de individuos jóvenes (principiantes) cuyas acciones, que son novedosas y no pueden ser anticipadas, se acumulan para conducir a resultados imprevistos, producto de su intersubjetividad.

En cambio, Castoriadis tiene una visión crítica de la intersubjetividad basada en una visión diferente de poder. Define al poder como "la capacidad de una instancia cualquiera (personal o impersonal) de llevar a alguno (o algunos) a hacer (o no hacer) lo que, a sí mismo, no habría hecho necesariamente (o habría hecho quizá)" (Castoriadis, 1997: 4).

Entonces de acuerdo a esta definición de poder la sociedad no puede reducirse únicamente a las intersubjetividad porque el poder instituyente de lo socio-histórico la supera. El ejemplo más claro de su afirmación es el aprendizaje y uso del lenguaje ya que nunca surge de la cooperación de los individuos sino de la sociedad instituida. Así, este poder instituyente es ejercido contra el recién nacido en sociedad que sufre mediante la socialización la imposición de un determinado lenguaje y determinadas costumbres y leyes. En efecto, todos los individuos que se reúne cara a cara para conversar necesariamente comparten el mismo lenguaje lo cuál sólo puede tener lugar entre individuos ya socializados.

Podemos decir que la sociedad hace los individuos que crean la sociedad, siendo obra de un imaginario instituyente que a su vez permite rehacer la sociedad ya

instituida, desplegándose en un espacio y un tiempo que le son propios y vinculándose con relaciones establecidas de acuerdo a significados producto del imaginario. Así, la institución se vuelve una creación del colectivo anónimo que sobrepasa toda producción posible de los individuos o de la subjetividad.

Sin embargo, existe para Castoriadis dos momentos históricos específicos, la Grecia Antigua y la Europa Occidental a partir del Siglo XII en donde se encuentra el reconocimiento de que la fuente de la ley es la sociedad misma, abriendo la posibilidad de interrogar y cuestionar a la institución existente de la sociedad, que ya no es sagrada en la misma forma que lo era antes. A partir de esta posibilidad surge la democracia cuya característica fundamental es que no se detiene en una concepción fija e inmutable de que es lo justo e injusto, bello o feo, malo o bueno sino que estas cuestiones pueden ser re-planteadas en el marco del funcionamiento normal de la sociedad.

### **Políticas y democracias antiguas y contemporáneas**

Para Arendt y Castoriadis la política es deliberada, debe ser ejercida continuamente y debe ser discutida públicamente ofreciendo lugar para el disenso. En este sentido la política es sinónimo de libertad y de autonomía.

Arendt sostiene que "La razón de ser de la política es la libertad y el campo donde se ejerce es la acción" y Castoriadis afirma que "El objetivo de la política no es la felicidad sino la libertad"<sup>1</sup>.

Precisamente por ello es que la política deja de existir como tal en una sociedad en la que sus miembros dejan de cuestionar sus instituciones y leyes o preocuparse por el lugar común compartido.

De acuerdo a esto la democracia representativa no posee gran potencial político ya que tiene la tendencia a convertirse en un conjunto predefinido de prácticas propias de instituciones organizadas y administradas en una forma burocrática lo cual se convierte en un obstáculo para el cambio. La política genuina o auténtica requiere un espacio que permita a las personas la espontaneidad (según Arendt) y la creatividad (según Castoriadis), por lo que es más adecuada una democracia directa. Estos

---

<sup>1</sup> Traducción propia:

"*The raison d'être of politics is freedom, and its field of experience is action.*" (Arendt, 1960; 2006: 145)  
"*The objective of politics is not happiness but freedom.*" (Castoriadis, 1997: 5)

fenómenos políticos que los intrigan los llevo al estudio de la antigua Grecia y a formular ciertas conceptualizaciones.

Tanto para Arendt como para Castoriadis una sociedad sin política es una sociedad sin libertad ni autonomía. De acuerdo a esta visión, las democracias contemporáneas resultan poco democráticas si consideramos la distancia entre la asamblea griega, con su mayor grado de mayor participación popular e idéntico poder de decisión para cada ciudadano, y las actuales elecciones que se realizan cada cierto plazo en las democracias contemporáneas donde se seleccionan representantes para que tomen decisiones por nosotros con la gran dificultad que esto representa para la gente de acceder al poder real necesario para generar un cambio de cualquier tipo.

Sin embargo, Castoriadis ha señalado también que el eje de la oposición y las diferencias entre el pensamiento político de la antigua Grecia y las democracias capitalistas occidentales esta dado por las diferencias en los imaginarios, lo que permitiría poner de relieve las diferencias entre estas. El imaginario griego antiguo es uno de democracia directa y autogobierno. El imaginario actual es un imaginario de representación política, de omnipresencia del Estado burocrático y de ocultamiento ideológico del poder.

Pero esa democracia ateniense tiene sus límites. La igualdad política de todos los ciudadanos estaba limitada por la definición misma de ciudadano: hombres libres, adultos, hijos de madre y padre atenienses. Es decir, que excluía a las mujeres, a los extranjeros y a los esclavos. El límite de la democracia ateniense estaba dado por esta exclusión. Y esta exclusión era producto de una manera de pensar propia de una cultura que vivía en un tiempo y espacio determinado, la Atenas del siglo IV. En nuestro presente, tal exclusión es inaceptable para las democracias occidentales herederas de la ilustración y de la revolución francesa. En el imaginario moderno de la Grecia Contemporánea, la mujer puede no solamente votar, sino incluso ser elegida representante.

## **Conclusiones**

La concepción arendtiana de lo político propone un rescate de la libertad humana en el espacio público que genere una noción de acción política, diferenciando el espacio de lo social y lo económico como ajeno al espacio político en tanto condición previa que lo hacen posible. La pobreza como problema de la subsistencia se ubica en

el espacio económico del oikos mientras que el armazón de las instituciones que requirieron la violencia para ser creadas se enmarca dentro de las fabricaciones artesanales de lo social. Opuesto a la figura de la violencia encontramos la paz subyacente condiciones humanas de la pluralidad y de la natalidad. El individuo nace y se inserta en la sociedad generando vínculos y relaciones con el otro, del cual se diferencia a través de su subjetividad que lo vuelve único y que le permite cuestionar la tradición existente para generar juntos con otros que piensen como él una acción social que lleve al cambio.

El pensamiento de Castoriadis de lo político esta basado en el poder del pueblo a través de la participación política para que mediante un imaginario compartido la sociedad se auto-instituya cuestionando y creando sus propias leyes.

El análisis de la *polis* griega en la antigüedad clásica proporciona el sustento para discutir la legitimidad democrática y la participación del pueblo proponiendo los conceptos de accionar político y la auto-institución. Colocando la mirada en puntos distintos, Arendt en la libertad y Castoriadis en la autonomía, comparten la idea común del ciudadano como protagonista del proceso democrático, la defensa de la *doxa* y el *demos* como centro del accionar político.

Mientras que el pensamiento de Castoriadis posee mayor eficacia para lograr la comprensión de las luchas políticas y el proceso por el cual se crean las leyes, el concepto arendtiano de pluralidad aplicado al campo de lo público ofrece un nivel de análisis político más profundo.

### **Bibliografía:**

- Abraham, T. (2012). *Platón en el Callejón*. Buenos Aires: Eudeba.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1960; 2006). "What is Freedom?" En *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin. pp.142-69.
- Arendt, H. (1972). "Idéologie et terreur". En *Le système totalitaire*. Paris: Seuil.
- Armstrong, A. (2010). *Introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires: Eudeba. 2010. Traducción de Carlos Fayard.
- Castoriadis, C. (1988). "La polis griega y la creación de la democracia". En *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa.

- Castoriadis, C. (1994, Abril). "La democracia ateniense y sus interpretaciones". En *Vuelta*, XVIII (209). pp. 21-27.
- Castoriadis, C. (1995, Enero). "La cultura en una sociedad democrática." en *Vuelta*. XIX, (218). pp. 8-12.
- Castoriadis, C. (1997) "Poder, política, autonomía" en su: *Un mundo fragmentado*. Buenos Aires: Altamira.
- Castoriadis, C. (1999). *Sur Le Politique de Platon*. París: Seuil.
- Castoriadis, C. (1997). "Democracy as Procedure and Democracy as Regime." En *Constellations*. 4(1). pp. 1 – 18.
- Finley, M. (1986). *El nacimiento de la política*. Barcelona: Crítica. Traducción de Teresa Sempere.
- Platón (1988). "Teeteto". En *Diálogos*. Madrid: Gredos. Traducción de A. Vallejo Santos V.
- Platón (2003). "Protágoras". En: *Diálogos*. I. Gredos: Madrid. Traducción de Carlos García Gual.
- Platón (2003). "República". En: *Diálogos*. IV. Gredos: Madrid. Traducción de Conrado Eggers Lan.
- Platón (2010). *Gorgias*. Madrid: Gredos. Traducción de Julio Calonge.

ISBN 978-987-544-707-3



9 789875 447073