

Ancient and Modern Political Imaginary ¿Democracy in globalization?

Sumario:

Introducción. Sobre el Político. Las significaciones sociales imaginarias. Imaginario Político Antiguo y Moderno. Conclusiones.

Resumen:

El propósito de este ensayo es el de reflexionar sobre algunas de las consecuencias que el imaginario político antiguo tiene sobre el imaginario político moderno, en especial en el modo de concebir y ejercer la democracia en cada uno de esos momentos históricos. Para ello habremos de recurrir al pensamiento de Cornelius Castoriadis. Para el imaginario político antiguo retomaremos particularmente el libro Sobre El Político de Platón, el cual se sitúa entre los últimos años del siglo V de la Antigua Grecia; para imaginario político moderno aludimos a las condiciones políticas propias de este mundo globalizado. Se trata de una aproximación a las significaciones imaginarias sociales sobre el quehacer y pensar político de nuestro presente. El artículo está conformado por tres secciones: 1) Sobre el Político, 2) Las significaciones sociales imaginarias, y 3) Imaginario Político Antiguo y Moderno.

Abstract:

The purpose of this essay is to reflect on some of the consequences that the old political imagination has on the modern political imagination, especially in the way of conceiving and exercising democracy in each of these historical moments. To do this we must resort to thought Cornelius Castoriadis. For the old political imaginary particularly retake the book on political Plato, which is between the last years of the V century in Ancient Greece; for modern political imaginary we refer to the characteristics of this globalized world political conditions. It is an approach to social imaginary significations about the work and thinking of our present political. The article consists of three sections: 1) The Politician, 2) The imaginary social meanings, and 3) Ancient and Modern Political Imaginary.

Palabras claves: *Imaginario político, Democracia, Globalización, Castoriadis.*

Key words: *Political Imaginary, Democracy, Globalization, Castoriadis.*

Artículo: *Recibido el 11 de abril de 2016 y aprobado el 23 de septiembre de 2016.*

Marco Antonio Jiménez García. *Profesor Facultad de Estudios Superiores Acatlán Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de la UACM en el Posgrado de Humanidades y Ciencias Sociales. Correo electrónico: marcoacatlan@gmail.com*

Imaginario Político Antiguo y Moderno. ¿Democracia en la globalización?¹

Marco Antonio Jiménez García

Introducción

El propósito de este ensayo es el de reflexionar sobre algunas de las consecuencias que el imaginario político antiguo tiene sobre el imaginario político moderno, en especial en el modo de concebir y ejercer la democracia en cada uno de esos momentos históricos. Para ello habremos de recurrir al pensamiento de Cornelius Castoriadis en particular a su libro: *Sobre El Político de Platón*, el cual se sitúa entre los últimos años del siglo V de la Antigua Grecia, como dice Cornelius,

Platón logra efectuar una gran operación histórica por la que transforma la destrucción de hecho de la democracia en caducidad de derecho. Pero el pensamiento político griego debe buscarse en la creación política democrática, y esta culmina en lo esencial en 404 (o 399). La diferencia misma entre Sócrates y Platón es su símbolo: Sócrates se queda en la ciudad, Platón se retira de ella; Sócrates fue soldado, dio hijos a la ciudad, ejerció una magistratura, mientras que no se conoce nada parecido en Platón (Castoriadis, 2003, p. 18).

Es precisamente a este momento histórico al que nos referimos como imaginario político antiguo.

Por lo que corresponde al imaginario político moderno aludimos a las condiciones políticas propias de este mundo globalizado², por lo que no se trata de una comparación sociológica o histórica específica, sino más bien de una aproximación a las significaciones imaginarias sociales sobre el quehacer y pensar político de nuestro presente. En sentido estrictamente castoridiano se trata de hacer una elucidación. Entendemos por elucidar “[...] el trabajo por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan.” (Castoriadis, 2003, p. 12)

En nuestros días dos de los referentes más comunes en el mundo son el de la democracia y el de la política, ya sea como simples palabras, argumentos, opiniones, ideas, noticias, información, aspiraciones, acciones o experiencias. La vida en su conjunto, nos guste o no, participemos en ello o no, gira en torno al quehacer de los “políticos” y de la “política” y el supuesto que sostiene todo esto es la Democracia, entendida esta como la garantía suprema y universal de gobierno, convivencia social y libertad. De un extremo a otro, del pensamiento y del quehacer

¹ Artículo de reflexión no derivado de investigación sobre temas relevantes de las Ciencias Políticas.

² De acuerdo con Sloterdijk “Lo que significa la globalización terrestre aparece cuando se reconoce en ella la historia de una enajenación político-espacial que parece ser indispensable para los vencedores, insostenible para los perdedores e inevitable para todos” (Sloterdijk, 2007, p. 47)

del político moderno, se acepta, por los motivos o razones que sean, como un axioma fundacional para la institución de la sociedad, a la democracia como régimen político. Quizás por eso se hace importante establecer algunos de los márgenes en los que se sitúa el ejercicio del político y su relación frente a las formas y contenidos que la democracia adquiere.

Es importante decir también que si la propia instauración de la democracia en el mundo antiguo griego tuvo sus vicisitudes, aún en su condición de mera simiente y de fugaz experiencia histórico-social, más aún en el mundo, en lugares y tiempos diferentes. Por lo que para cuestionarnos ya sea, de modo universal o particular, sobre la política y las formas de gobierno, tendríamos que estar atentos al reduccionismo griegocéntrico, puesto que incluso los griegos de hoy mismo parecen estar más distantes de aquella Atenas y de esta Europa que muchos otros pueblos. Tampoco se trata de situarse dentro de una propuesta folclórica latinoamericanista o dentro de una ortodoxia lógica o ideológica, pero mucho menos como parte de un relativismo multiculturalista y posmoderno como el predominante en nuestros días.

Considerar que las cuestiones de la política y la democracia son exclusivas de especialistas y que, por tanto, quienes sólo pueden hablar, escribir o dedicarse a tal asunto son los políticos profesionales o los intelectuales que poseen un conocimiento científico y particular, es una idea que coincide con aquella concepción platónica del político como técnico o sabio especializado en un conocimiento muy específico. Por lo contrario, el quehacer político es universal, todos hacemos política de un modo u otro, aunque es evidente que quien dirige a su familia no es lo mismo que aquel que conduce a un colectivo más amplio, a un pueblo. Sin embargo, hoy tenemos profesionales, administradores de la política y se piensa que ser político es algo exclusivo y que un ciudadano o individuo común que se dedica a otras actividades, médico, zapatero, profesor, no puede ni debe aspirar a conducir a una sociedad, por lo que la vida política y la democracia sólo son posibles mediante la representación de unos por otros, la representación de miles, quizás de millones, por unos cuantos. Un axioma de nuestros tiempos es que la democracia se ejerce a través de la representación de unos por otros y de ningún modo como un principio de autogestión política.

En esta época la política es concebida no como el ejercicio del poder a través del gobierno

de unos por otros, sino fundamentalmente como mecanismos de ejecución administrativa, que hacen de los otrora gobernantes, meros administradores comprometidos con las lógicas propias de sus sistemas, son ejecutivos, gerentes, *managers*, ni siquiera supuestos representantes de otros sino de sí mismos, aunque siempre hablan a nombre de los demás, son lo que algunos denominan la clase política, interesados en la continuidad y permanencia infinita de leyes y formas jurídicas que hagan posible que todo cambie para que nada cambie. Se trata de un ejercicio cínico, anodino, vergonzante y perverso del poder, donde nadie es responsable de nada y en donde supuestamente todos somos responsables de todo. Lo anterior es resultado de un régimen democrático electoral, pero sobre todo de la existencia de leyes, de cierta legalidad. El mal, si es que lo hay, es banal, se trata tan sólo de buenas o malas decisiones administrativas y es suficiente con el ofrecimiento de disculpas o la solicitud de perdón a la ciudadanía a través de los medios de comunicación, trátase de un rey, un presidente, de un alto clérigo hasta un diputado o político menor, todo queda resuelto, pasa al olvido o se convierte en algún monumento, párrafo de alguna "nueva" legislación o reglamento.

Sobre el Político

De los diálogos de Platón *El Político* es uno de los más emblemáticos de la riqueza y complejidad de su pensamiento. Por una parte ofrece con toda claridad el esquema con el cual construye sus argumentos. Por otro lado permite observar el método de su exposición. Y sin duda nos presenta con detalle su modo de concebir el quehacer del político frente a la realidad. Como bien lo afirma Castoriadis, en su libro, producto de un seminario, *Sobre El Político de Platón*, se eligió dicho texto porque de algún modo puede ser leído como un puente entre *La República* y *Las Leyes*, y por ser un diálogo extremadamente rico, pero sobre todo por considerarlo

[...] un diálogo cuyas extravagancias aparentes y reales (dos definiciones, la segunda de las cuales no culmina en una verdad; tres grandes digresiones y ocho digresiones o incidentes más cortos) hacen de él, el escrito de Platón, y acaso el escrito filosófico a secas, en el que mejor puede verse el pensamiento vivo puesto a trabajar (Castoriadis, 2003, p. 18).



Cuando por primera vez leí *El Político*, la sensación que tuve fue la de estar escuchando hablar a los dialogantes, como si se tratara de una plática coloquial en una tertulia entre viejos amigos, puesto que el lugar del *Extranjero*, quien es el eje del diálogo, no es el de algún visitante extraño, sino de aquella persona a la que se acoge con reconocimiento y admiración. Tiempo después leyendo a Castoriadis, tuve en mis manos su libro *Sobre El Político de Platón*, aquellos excesos, lagunas, reiteraciones, definiciones y preguntas que en el diálogo se hace Platón, con la lectura crítica y erudita de Castoriadis, todo aquello apareció más nítido, en particular la tensión entre lo caótico y cosmogónico que tiene el diálogo.

Lo que Platón muestra como cotidiano, sus referencias al rebaño, al pastor, al mito de la regresión temporal o al arte del tejido, no son otra cosa que la sustitución de la vida por el *logos*. El impacto que esta manera de ver el mundo tiene hasta nuestros días, es casi absoluto. En esta modernidad Platón está más vivo que en su propia época. Él contribuyó a la destrucción de la democracia y del mundo griego. Como dice Castoriadis, "aún se discute el 'pensamiento político griego' refiriéndose a Platón cuando él es su negación total" (Castoriadis, 2003, p.18) porque niega la sofística, la retórica y la propia poesía, curiosamente con sofismas, con retórica y mitos.

Es verdad, como dice el propio Vidal Naquet que se puede hacer una lectura a pie juntillas de cada uno de los párrafos que componen el diálogo, incluso se puede sumar a ese ejercicio dialógico una exégesis que dé mayor precisión. Sin embargo,

Castoriadis procede, según la imagen del *Fedro*, como un buen carnicero, poniendo en evidencia lo que llama 'su estructura extravagante' [...] podríamos oponer el trabajo de Castoriadis al de otro exégeta que trabajó mucho sobre Platón, Leo Strauss. Como Castoriadis, Strauss seguía el texto con la mayor precisión posible, al extremo de amoldarse a él. Pero el resultado es una constante justificación de los menores detalles de la argumentación. Castoriadis, al contrario, se dedica a hacerlo variar, a mostrar que lo que en apariencia es secundario, es en realidad esencial. (Castoriadis, 2003, p. 9)

Hoy como ayer hay quienes por ignorancia, soberbia o dogmatismo niegan a Cornelius un

lugar en la reflexión filosófica sobre la antigua Grecia, no quiero abundar aquí en torno a los elogios que los contemporáneos de Castoriadis, como Vidal Naquet o Jean Pierre Vernant, han hecho de su pensamiento. Es verdad que, como dice Whitehead, toda la filosofía no es otra cosa que notas al margen de la obra de Platón. Aunque también es cierto que, como sugiere Castoriadis, hay varios momentos fundacionales de la filosofía; aquel que en principio se pregunta por el propio ser de las cosas, el que mira en el viento, el agua, la tierra y el fuego elementos en sí mismos y no creaciones, recursos o prolongaciones del quehacer de los dioses. Uno más que es posible establecer con Sócrates y el que debemos a su discípulo, Platón, quien sin duda se quedó con la patente de la filosofía.

Como suele suceder en muchas disciplinas, hay quienes repiten al infinito lo que sus maestros dicen y se desgarran las vestiduras frente a cualquier cuestionamiento de lo que ni siquiera ellos mismos son capaces de pensar. Por cierto, Platón no era de esos. Bien harían los que repitiendo sus enseñanzas pudieran tener un pensamiento propio y no sólo se dedicaran, como Leo Strauss, a justificar al maestro, como bien señala Vidal Naquet.

Las significaciones sociales imaginarias

Es muy frecuente y hasta "conveniente" para una época como la nuestra que por imaginario se entienda cualquier cosa, sin embargo bajo la perspectiva que aquí recuperamos es necesario, al menos, reflexionar en dos aspectos:

En primer lugar lo imaginario no corresponde a la imagen de algo, no es la representación más o menos acabada de una cierta realidad, ni la descripción pormenorizada de una situación, de una relación o una cosa. No es ni la imagen invertida proyectada en un sujeto/significante, de un otro que como el reflejo de un espejo nos devuelve la mirada. Mucho menos es la imagen bien iluminada de lo que debieran ser el mundo y los hombres, es decir, lo imaginario no es algo externo ajeno a lo social y al individuo. No es imagen de un afuera fundante, de otra cosa, sea esta divina, material, ideal, lógica o racional. Lo imaginario no es la imagen distorsionada de lo real, o de una verdad auténtica.

En segundo término, lo imaginario no es fantasía, ideaciones personales o íntimas, que presentan un mundo borroso y equívoco, lo imaginario no se reduce a alteraciones psíquicas, como las alucinaciones o los delirios. Lo

imaginario no es la creación fantástica de un artista. Ni la devoción de un santo. Ni la locura de un psicótico. Por supuesto que tampoco se trata de aquello que psicólogos, sociólogos, pedagogos, antropólogos y demás han dado en llamar representaciones sociales. Tampoco es lo que frecuentemente algunos denominan inconsciente colectivo o la manifestación misma del inconsciente. Y mucho menos es la conciencia, la ideología, las ideas, los juicios y los prejuicios o las creencias que la gente tiene de sí misma o de otros, como suele decirse, el “imaginario de los mexicanos”, el “imaginario femenino”, el “imaginario de los niños”, el “imaginario de los jóvenes” cualquier cosa que por ello se entienda.

Como dice Castoriadis es cierto que una sociedad existe mientras que los individuos que la constituyen son capaces de imaginar dicha sociedad. O para ser más precisos citemos a nuestro autor:

Lo que, desde 1964, llamé lo imaginario social –término retornado desde entonces y utilizado un poco sin ton ni son- y, más generalmente, lo que llamo lo imaginario no tienen nada que ver con las representaciones que corrientemente circulan bajo ese título. En particular, no tiene nada que ver con lo que es presentado como <imaginario>, por ciertas corrientes psicoanalíticas: lo <especular>, que no es evidentemente más que imagen *de* e imagen reflejada, dicho de otra manera *reflejo*, dicho también de otra manera subproducto de la ontología platónica (*eidolon*), incluso si los que hablan de él ignoran su procedencia. Lo imaginario no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien el <espejo mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras de lo imaginario que es creación *ex-nihilo*. Los que hablan de imaginario entendiendo por ello lo <especular>, el reflejo o lo ficticio, no hacen más que repetir, las más de las veces sin saberlo, la afirmación que les encadenó para siempre a un subsuelo cualquiera de la famosa caverna: es necesario que [este mundo] sea imagen *de* alguna cosa. Lo imaginario del que hablo no es imagen *de*.

Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (histórico-social y psíquica) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse *de* <alguna cosa>. Lo que llamamos <realidad> y <racionalidad> son obras de ello. (Castoriadis, 2013, pp. 11 - 12)

Como hemos afirmado en otra parte³, las significaciones imaginarias sociales se presentan de dos modos indisociables, pero diferenciables, ya sea como: la dimensión conjuntista-identitaria o la dimensión imaginaria *poiética*, donde esta última es la que dota de significado al mundo, utilizando la dimensión conjuntista-identitaria, pero yendo más allá de ella. Las significaciones imaginarias sociales, sin embargo, permiten a los individuos actuar socialmente, crear y ser compatibles con cierta cultura, de ellas se producen sentimientos y afectos que hacen relativamente armónicos a los sujetos.

Dichas significaciones imaginarias sociales se originan en el fluir abierto y colectivo anónimo de lo histórico-social, como un magma de significaciones imaginarias sociales instituyentes, que sin duda, conlleva formas de organización conjuntista-identitarias⁴, que producen las condiciones del decir y del hacer, que Castoriadis denomina respectivamente: *legein* y *teukhein*. De esta manera nos percatamos que la imaginación radical no sólo es un atributo exclusivo de la psique, sino que interviene en lo histórico-social como un magma de significaciones imaginarias sociales, es decir, los psiquismos particulares de cada sujeto estimulan el imaginario social instituyente.

Por ejemplo, la fe cristiana es, dice Castoriadis, un modo de afecto particular, así como la idea de progreso, de globalización, es un *hacer* social que proviene de las significaciones imaginarias sociales. Lo instituido se deriva de lo instituyente, que a su vez se deriva de lo instituido. Sin embargo, la naturalización que se hace de las condiciones sociales de existencia, hace suponer a los individuos que las cosas del mundo son resultado de los designios divinos, de los héroes de la historia, de las leyes de la naturaleza o del mercado.

3 Las siguientes reflexiones que se apuntan en lo que sigue de este apartado sobre “Las significaciones imaginarias sociales” fueron expuestas en Jiménez García Marco Antonio “Cornelius Castoriadis. La subversión de lo imaginario” Revista *Acta Sociológica* 58 Heterogeneidad social, mayo-agosto de 2012 Centro de Estudios Sociológicos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM, México pp.115-134.

4 Lógica conjuntista-identitaria: O lógica formal aristotélica. Se da en una doble dimensión. Como *legein* es lo que permite organizar, realizar operaciones de distinción, elección, conteo, etc; y su operación fundamental es la designación; esto hace posible que se produzca el hacer representar social, al referirse a objetos distintos y definidos, generando la relación de signos (significativa) que permite y hace al lenguaje como código. Es la dimensión identitaria del *representar-decir* social. Como *teukhein* (que trata de la cuestión del reunir-adaptar-fabricar-construir) se encarga de la finalidad e instrumentalidad, refiriendo lo que es a lo que no es y podría ser. Es la dimensión identitaria del hacer social. (Véase Yago, 2003, p.179).



La autonomía de una sociedad es factible sólo cuando ella se reconoce como creadora de sus leyes, como instituyente. En este sentido se puede reconocer que hay significaciones imaginarias sociales centrales en donde una sociedad genera su ordenamiento más importante. Por ejemplo, aquella que piensa que Dios es el principio y fin de todas las cosas. El capitalismo, que pone al mercado como la base fundamental de lo que sucede. Lo que las sociedades hacen es personificar esas significaciones imaginarias sociales centrales, por medio de múltiples significaciones particulares, que se expresan a su vez, a través de la familia, los partidos, la iglesia, la escuela, las instituciones gubernamentales, los medios masivos de comunicación, y otros.

La autoalteración de la sociedad es, por tanto, una de sus características fundamentales, ya sea que la sociedad se nos presente como instituida o como instituyente, esto es, historia. Lo instituido no se opone a lo instituyente como mera negación absoluta, sino que lo excita, lo provoca y al mismo tiempo tiene necesidad de ello. Lo instituido representa la estabilidad, el momento de reposo necesario para el arranque de lo instituyente. Lo imaginario radical⁵, por tanto, no sólo no es una instancia ajena o contraria a lo histórico-social, ambas dimensiones se solicitan, se necesitan irremediabilmente. Sin embargo, cabe aclarar que por eso mismo ni la dimensión de lo instituido ni la dimensión de lo instituyente son una mejor que otra, no se trata de progreso y superación, aunque así parezca. La historia nos muestra en múltiples ocasiones, ya sea en la historia de los individuos singulares o en la de los pueblos particulares o de la humanidad universal, que lo instituyente no siempre es favorable, benéfico, revolucionario, alternativo, así como lo instituido no es sinónimo de desfavorable, maligno, contrarrevolucionario y fijo. Al contrario, lo que suele presentarse como instituyente para una sociedad en realidad es lo que es instituido para otra y viceversa, lo instituido para unos es lo instituyente para otros.

Hemos querido hacer esta breve digresión sobre lo que aquí se entiende por imaginario con el propósito de situar su relación con lo político, lo cual para nosotros por supuesto también implica la política, difícilmente se puede hablar de una cosa sin considerar a la otra, es como hablar de lo pedagógico sin hablar de la

pedagogía, o de lo sociológico sin mencionar a la sociología, lo filosófico sin la filosofía ¿qué sentido tiene hablar de la teoría sin la práctica o viceversa? La vida vivida es, sin duda, práctica teórica y teoría práctica.

Está por demás decir, que la noción de imaginario político no es lo que cada quien se imagina de ello, ni la suma o la correlación estadística de lo que unos u otros afirman entender de lo político y la política, ni mucho menos lo que los políticos piensan de sí mismos y tampoco se reduce a lo que los manuales, tratados o leyes definen como actividad o funciones políticas, sino son significaciones imaginarias sociales siempre en construcción en donde a veces una obra como *El Político* de Platón o el contexto en que vivimos nos permite intentar pensar lo que hacemos e intentar saber lo que pensamos.

Lo que llamamos el Mundo Maya, la Gran Guerra, la Revolución de Octubre, la Unión de Repúblicas Soviéticas y Socialistas, los Estados Unidos de Norte América, la democracia griega o la democracia de Occidente son significaciones imaginarias sociales, que no se reducen a una forma de gobierno, un territorio y una población, sino sobre todo a un conjunto indeterminado de relaciones individuales y sociales, a condiciones socio-históricas.

Imaginario Político Antiguo y Moderno

Es importante señalar una diferencia y una semejanza fundamental entre lo antiguo y lo moderno, como aquello que sucedió a finales del siglo V en Grecia y lo que actualmente sucede en el mundo. No faltará quien diga que se trata de comparaciones absurdas, desproporcionadas, no sólo por los tiempos y los espacios, sino sobre todo por el objeto donde intentamos fijar la mirada, el imaginario político. Por una parte sirviéndonos de los argumentos de Platón y de la crítica hecha a éste por Castoriadis, en su libro *Sobre El Político de Platón*, y por otro lado, en algunos argumentos e interpretaciones de autores contemporáneos y del mismo Castoriadis sobre el asunto que nos ocupa.

Es claro que si revisamos el papel del político en la Grecia antigua no es por pura curiosidad, por saber simplemente qué pensaban y cómo hacían en otra época, en realidad lo que nos importa es el presente, qué significa el político, la política en esta época. Qué entendemos hoy por democracia.

5 "No obstante, hay que distinguir los dos aspectos de este imaginario primero [imaginación radical], por una parte su aspecto 'individual' (o 'psíquico'), la imaginación radical, y por la otra, su aspecto 'colectivo', la imaginación social instituyente. Si bien son irreductibles entre sí, esas dos facetas de la imaginación no se pueden disociar y se implican mutuamente." (Poirier, 2006, pp.69-70)

La diferencia es que el diálogo de Platón se establece con relación a ciudadanos, a su gobierno y sus leyes en ciudades, en las *poleis*, mientras que en la actualidad, aunque se sigue hablando de ciudadanos, la verdad es que no lo somos ni en un sentido antiguo ni moderno, puesto que no habitamos ciudades sino urbes, centros urbanos, grandes concentraciones urbanas que nada o poco tienen que ver con las ciudades (ni en la distribución física o material de sus construcciones, ni en los sistemas legales y administrativos, ni en las formas de relación política, social y cultural) y mucho menos con las *poleis* griegas. Una ciudad actual, como imagen pero también como significación imaginaria social, es mucho más parecida, en su estructura y funciones, a una tarjeta madre o placa base de una computadora.

En todo caso cuando hablamos de ciudad habría que preguntarnos a qué nos referimos. Una cantidad de personas habitan o transcurren parte importante de su tiempo en fraccionamientos urbanos, suburbios, grandes conglomerados de edificios, entre autopistas, viaductos y plazas comerciales que no son ciudades, por no mencionar los miserables asentamientos humanos irregulares.

La afirmación de Aristóteles en *La Política* en el sentido de que “Una ciudad está compuesta por diferentes clases de hombres; personas similares no pueden crear una ciudad”. Como afirma Sennett: “Desde la Atenas de Pericles al París de David, la palabra <cívico> ha implicado un destino entrelazado con otros, un cruce de suertes. Para un griego de la época de Pericles o para un romano pagano de la época de Adriano era inconcebible que su suerte estuviera separada de su ciudad” (Sennett, 2007, p. 393).

Desde el siglo XIX y hasta nuestros días, lo que se llama desarrollo urbano con todas sus tecnologías de sometimiento y control de las poblaciones, a través de programas de salud, empleo, educación y otros han provocado un profundo individualismo. Individuos muy similares que no se tocan, no se ven, no se sienten. Si la ciudad fue para la democracia su razón de ser, su sentido y afectos en el mundo griego, ¿qué significan para la democracia las actuales disposiciones urbanas, con su dinámica social y política? ¿De qué ciudades hablamos y de qué democracia? Cívico no sólo es una forma de ser sino también de estar, es ambas cosas.

La semejanza con el mundo antiguo al que nos referimos, es nuestro actual interés por la democracia. Podríamos aplicar argumentos

similares a los anteriores para decir que hablamos de cosas absolutamente diferentes. Es frecuente escuchar que la única y auténtica democracia fue la griega, como si se hubiera tratado de un episodio perfectamente consolidado y fijo como una especie de modelo reproducible o utópico. O que la democracia sólo corresponde a los países altamente desarrollados y civilizados. O a las potencias económicas y militares de Occidente. Ni una cosa ni la otra, la democracia en Grecia representó una significación imaginaria social, que tan sólo mostró una forma y experiencia posible de asumir una relación política y social entre los individuos de manera autónoma, sin determinaciones externas tales como los dioses o dios, la economía, la razón, sino como resultado de la autogestión, de conducción directa de los hombres, de lo social, de los asuntos de la ciudad, del gobierno de los hombres por los propios hombres y no por justificaciones ajenas. Fue tan sólo un germen, una simiente que pronto se esfumó como experiencia histórica-social concreta pero permaneció como acicate abstracto y concreto de lo que el mundo de los hombres, la condición humana e inhumana también podrían ser.

La democracia y sus condiciones de realización; espacios físicos, individuos, (sean estos ciudadanos libres, pueblo, esclavos, mujeres, hombres, ancianos o niños) actividades políticas, económicas o productivas, creencias religiosas, la educación, la salud, las relaciones íntimas, los instrumentos jurídicos, en conjunto las formas de hablar y hacer, lo instituido y lo instituyente, la democracia, decíamos, constituye y crea de manera incesante significaciones imaginarias sociales.

En tal sentido, a lo que hoy aludimos como democracia no deja de referir a una tensión constitutiva de la política que proviene de su genealogía antigua. Es importante decir, que en la democracia no todo es político, no todo es política, aunque sí, todo es politizable. Es verdad que el hombre es un animal político, pero antes es un animal imaginario que imagina, con esto no solo se diferencia y se identifica lo natural de lo social, sino también los determinismos lógicos y simbólicos, que pretenden anular la tensión entre el caos y el cosmos, a los que se intenta encadenar lo humano.

De las dos definiciones de *El Político*, como dice Castoriadis,

La primera constatación que hay que hacer, [...] es que las dos definiciones son



perfectamente redundantes. Son inútiles, no sirven para nada, no nos enseñan nada. Y Platón no apunta a ellas, no le interesan. No porque su interés, como dice en otra parte, radique en la ejemplificación dialéctica, el ejercicio dialéctico. No, esa es una confesión engañosa, puesto que lo que le interesa es otra definición del político que no se menciona en las dos definiciones pero que está implícitamente contenida en la tercera gran digresión: el político es el *epistemon*, el que sabe, y el que sabe lo que cada uno debe hacer porque posee verdadero saber. Y su tarea extraordinaria [...] es ordenar a cada uno, a cada individuo que participa en la sociedad, a cada ciudadano, lo que es justo hacer y no hacer. (Castoriadis, 2003, pp. 49 - 50)

La primera definición de Platón sobre el político es la que nos dice que es un pastor, no que el político debiera ser un pastor, o que es semejante o análogo al pastor sino que el político es un pastor de rebaños.

Luego de una profusa explicación sobre animales de la misma especie, sobre el arte de la crianza de bestias, sobre la relación entre seres animados y cosas inanimadas, entre bípedos, cuadrúpedos y demás animales, crianza de rebaños en el agua y en la tierra, del arte de apacentar rebaños, entre animales volátiles y pedestres, animales mansos, los que tienen cuernos y los que carecen de ellos, del indudable carácter de que el rey es un pastor de un rebaño sin cuernos. En fin de un largo diálogo zoológico y humano, pasa a una extensa digresión sobre el mito de Cronos, sobre su reinado, sobre el desplazamiento del universo, unas veces en un sentido y otras en su opuesto, del nacimiento de los seres vivos, de cómo los ancianos se convertían en niños, de que cuando el dios apacentaba a los hombres no había regímenes políticos, ni los hombres poseían mujeres ni hijos.

Castoriadis es muy puntual al criticar la deshonestidad retórica de Platón, como él la llama, en sus divisiones, aparentemente lógicas, pues divide a su antojo actividades y objetos. El diálogo comienza por distinguir entre las ciencias teóricas y las que no lo son. Entre las teóricas están las directivas y las autodirectivas, estas últimas son las ciencias que forman parte de la crianza de los animales y por supuesto del hombre. Esto no quiere decir que Platón no supiera lo que hacía con su retórica. Con sus diálogos Platón no sólo hace filosofía,

epistemología y lógica, sobre todo hace política. Platón es un político, un cierto tipo de político.

Otro aspecto importante a revelar es que, como lo menciona Castoriadis, en ningún momento se discute en el diálogo, por qué se equipara al hombre político con el hombre real. Al igual que la confusión que se provoca cuando se traduce *tôn epistemónon tis* como "perteneciente a la gente que sabe." Como diría Castoriadis, "*epistemónon*" no es la gente que sabe: "el político no es alguien que sabe que los trenes que van a Bretaña salen de la estación de Montparnasse, es alguien que posee un saber cierto sobre un objeto importante, y un saber fundado en sus principios. Platón no llamaría *epistemónon* a un zapatero" (Castoriadis, 2003, p. 53).

Esta primera definición que toma al pastor como objeto termina planteando una serie de diferencias como la siguiente, casi para finalizar el diálogo Platón, referido por Castoriadis, afirma que:

[...] se vuelve a dar una especie de definición del arte político o real según la cual es el arte que se ocupa voluntariamente y con el consentimiento de aquellos de quienes se ocupa, de las comunidades humanas: "Llamaremos político el cuidado libremente ofrecido y libremente aceptado que se ejerce sobre un rebaño de bípedos; y quien lo ejerce es un verdadero rey y un verdadero político" (Castoriadis, 2003, p. 55).

Por un lado, se afirma que en efecto, una vaca no conduce a otras vacas, que un carnero no conduce a otros carneros sino que lo hace un pastor, alguien de diferente naturaleza a dichos animales, por lo que un hombre común y corriente no puede conducir a otros hombres, tendría que ser un pastor divino con cualidades diferentes. Y por otra parte se establece la diferencia entre crianza y cuidado, la primera la ejecuta el pastor y la segunda el político, el hombre real, quien resulta un cuidador humano opuesto al pastor divino.

La segunda definición toma al tejedor y al tejido como paradigma, el político, el hombre real es como un tejedor que enlaza la urdimbre con la trama. Aquí, como Castoriadis, uno se pregunta cómo fue que se deshizo tan fácilmente del pastor y pasa al tejedor de tapices, por qué no, toma como ejemplo a un arquitecto, un albañil, un carpintero, un músico, la decisión de Platón es arbitraria, no hay ninguna razón lógica,

epistemológica para que haga eso, simplemente, tal y como lo hace con el pastor, aquí se solaza con una larga descripción de lo que es el arte del tejido, de las cualidades de las telas, de sus usos y aprovecha para hacer de nueva cuenta numerosas divisiones, todo dentro de un sistema binario y arbitrario, se trata de una dicotomía que es interrumpida por una serie de incidentes menores, sobre temas como:

[...] las causas propias y las causas concomitantes; las medidas relativas y la medida absoluta y, en lo mejor esta afirmación que en ese momento es desarmante: el verdadero objeto del diálogo no es desde luego el político, que nos importa un ardite, sino el aprendizaje de la discusión y la división, el ejercicio dialéctico. [...] es una coquetería, una falsa pretensión, y que en realidad, en un tercer nivel, el objeto de *El Político* es claramente político. (Castoriadis, 2003, p. 59)

Y aquí vayamos a una definición de la política como “ciencia verdaderamente real” que el propio Platón hace en *El político*:

Extr. – Pero aquella que gobierna a todas estas y presta atención a las leyes y a todos los asuntos políticos y a todos ellos los entreteje del modo más correcto, que si abarcamos su función con un nombre que indique su poder sobre la comunidad, tendríamos que llamarla, con toda justicia, <política> (Platón, 1998, 305e).

He aquí al político como aquel quien urde, quien trama, aquel que entreteje y mezcla sabiamente, del modo correcto todos los asuntos de la ciudad, el que gobierna y atiende las leyes.

Y para concluir la segunda definición del político, hagámoslo de nueva cuenta con Platón, recurramos al infalible *Extranjero* a quien el propio *Joven Sócrates*, siempre lisonjea y le da la razón:

Extr. – Este es –digámoslo- el fin del tejido de la actividad política: la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y abrazando a todos los hombres de la ciudad tanto esclavos como libres, los contenga en esa

red y, en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito. (Platón, 1998, 311c)

En nuestra época es común que se aluda al tejido social como aquello que garantiza la estabilidad, la continuidad de las instituciones políticas y de la vida social misma en todas sus aristas, es probablemente una referencia a esta concepción de la política como un tejido, como un tapiz acabado, al que hay que cuidar, como si se tratara de un lienzo sagrado o divino. En realidad lo social no es producto de entretejidos, de tramas y urdimbres, sino más bien se trata de procesos que fluyen como, utilizando la metáfora de Castoriadis, un magma de significaciones, que se endurecen, ablandan, derriten y vuelven a petrificarse a solidificarse por momentos, pasan de lo instituyente a lo instituido.

Luego de una larga digresión sobre la necesidad de un político u hombre real que gobierne conforme a la ciencia, a un saber absoluto necesario para cada uno y al mismo tiempo para todos los hombres, Platón llega a la conclusión de que este *epistemón* hombre de saber perfecto y absoluto, el cual representaría la mejor forma de gobierno es imposible, ya sea porque no existe o porque aunque existiera sus gobernados no lo podrían comprender por falta de conocimientos, por lo que se tiene que legislar, gobernar con leyes, mismas que por lo menos son imperfectas en dos sentidos, por una parte corresponden siempre a un momento específico y por otra no atienden los casos particulares, sin embargo, dentro de todas sus imperfecciones las leyes representan el mal menor para gobernar.

Platón dedica una buena cantidad de argumentos para afirmar por qué el gobierno de la muchedumbre, de ricos o pobres, sería inadecuado, pues carecen del conocimiento político necesario para conducir, ordenar y cuidar a los demás.

En resumidas cuentas nos preguntamos ¿por qué un político debe ser, según Platón, y en nuestras palabras, un científico, un profesional, un erudito, un especialista del saber, un epistemólogo, un lógico, un científico de la política, un universitario, un filósofo? Y no simplemente, un hombre práctico, un técnico particular, un práctico del conocimiento, alguien con experiencia para juzgar, con conocimiento y capacidad de juicio empírico sobre las cosas, de los hombres y de la relación pertinente y no



pertinente que hay entre todo ello⁶. Alguien como Sancho Panza y no como Kant, por así decirlo.

Conclusiones

Luego de revisar junto con Castoriadis el diálogo de Platón sobre *El Político* podemos establecer que efectivamente frente a la ausencia de un *epistemón*, de un filósofo político por encima de las leyes, lo único que nos queda es un gobierno en el cual las leyes se puedan modificar por los hombres de manera permanente. Como dice Castoriadis:

Si aceptamos entonces que hay una pequeña esperanza con este tropel del ganado humano, la consecuencia del texto platónico es evidente: la autoinstitución democrática permanente de la sociedad. ¿Por qué? Porque hay que educar a la gente de manera tal que puedan cerrar constantemente por sí mismos la brecha entre los *grámmata*, las letras muertas de la ley, y la realidad; que cada uno de ellos pueda sentarse a su propia cabecera, porque ningún otro puede hacerlo en su lugar; en lo cual Platón concuerda. Es preciso, por tanto, que cada uno pueda actuar, en la mayor medida posible, casi como hombre real en los asuntos que le tocan [...] Habida cuenta de la diferencia de esencia entre los *grámmata*, las letras muertas, y la realidad siempre cambiante, la circunstancias siempre diferentes, y por lo tanto, la necesidad de modificar las leyes para tomar en consideración esos cambios en la realidad y la variación de las circunstancias, se deduce de ello que la legislación no puede ser algo que se hace de una vez por todas, sino que es una actividad permanente. Toda legislación debe ser permanentemente capaz de rectificarse; es lo que llamo la autoinstitución permanente. Y los sujetos de esta autoinstitución permanente, los sujetos activos, actuantes –si nos atenemos a las potencialidades del texto–, deben ser conjunto de los ciudadanos, el *dêmos* mismo. (Castoriadis, 2003, p. 177)

Es evidente que la interpretación de Castoriadis sobre Platón no tuerce la postura de este último al colocarlo a favor de la democracia, puesto que una lectura detenida y rigurosa del diálogo permite reconocer dicha posición.

Es importante decir, para concluir este ensayo, que la postura de Platón con respecto al político como *epistemón* podría encontrar en nuestros días cierto beneficio, puesto que una de las significaciones sociales imaginarias de nuestra época es aquella que conduce a la ciencia, a lo científico. Se afirma, en sentido común, por la *doxa* tanto como por una perspectiva epistémica, que aquello que tiene validez científica es universal, absoluto, irrefutable, que vale tanto para un objeto de estudio (matemático, físico o químico) como para un asunto político. Por lo que a pesar de que Castoriadis pueda reconocer en Platón un sesgo demócrata, la insistencia del imaginario moderno en encontrar una causa externa como la ciencia que justifique las decisiones de los hombres, es evidente.

En 1990 Castoriadis dictó una conferencia bajo el título “Imaginario político griego y moderno” (Castoriadis, 1995) en donde él insiste sobre la necesidad de la autoinstitución de los hombres y cómo el quehacer del político está vinculado con la democracia. Para Castoriadis la democracia consiste en el hecho

[...] de que la sociedad no se detiene en una concepción de lo que es lo justo, lo igual o lo libre, dada de una vez por todas, sino que se instituye de tal manera que las cuestiones de la libertad, de la justicia, de la equidad y de la igualdad siempre puedan ser replanteadas en el marco del funcionamiento <<normal>> de la sociedad. (Castoriadis, 1995, pp. 1998 y 199)

Por eso lo que Castoriadis entiende por lo político, por la política, mismas que diferencia de las intrigas, chismes, rumores que se dan en las oficinas, en los pasillos, en los medios de comunicación o con las buenas decisiones de los gobiernos; la política tiene que ver con la institución global de la sociedad y lo referente a su futuro, es decir, con la institución imaginaria

⁶ No se trata de la *phrónesis* entendida como regla lógica o como mera prudencia. “Más allá de ese aspecto un poco mecánico de la facultad de juzgar, es también algo indefinible a priori: la capacidad de reconocer en todo momento lo que es pertinente y lo que no lo es. Entonces si nos quedamos con el aspecto mecánico de la facultad de juzgar y admitimos lo que en lógica se llama tesis de Church – si es lógico, es formalizable y mecanizable–, reconocer lo que es pertinente y lo que no es pertinente querría decir que una computadora explotara todos los casos posibles hasta concluir estadísticamente, a medio camino: sí, es pertinente. Pero no es eso lo que llamamos *phrónesis*. Juzgar una situación no es pasar revista a los miles de millones de casos posibles y decir: este es el caso pertinente. No, es ir directamente a la decisión: este es pertinente, este no es pertinente. Y esta capacidad también es irreductible, aunque sea susceptible de gradaciones y difiera entre individuos adultos. Algunos tienen mucha y otros tienen menos. Pero con eso no quiero decir que sea genética” (Castoriadis, 2003, p. 54)

de la sociedad, tema que remite sin duda al de la autonomía; en el sentido de que, como dice Castoriadis

[...] una sociedad es autónoma no sólo si sabe que ella hace sus leyes, sino si está en condiciones de volver a ponerlas explícitamente en cuestión. Asimismo, diré que un individuo es autónomo si pudo instaurar otra relación entre su inconsciente, su pasado, las condiciones en las que vive –y él mismo en tanto instancia reflexiva y deliberante (Castoriadis, 1995, p. 199)

Sin duda Castoriadis con su reflexión desde las significaciones sociales imaginarias intenta clausurar un ámbito desde el cual confronta nuestra situación actual. Es indudable que para él el mundo griego que va del siglo VII al siglo V a.C., representa un vértice, el punto desde el cual se miden todas las cosas. Pero esta autoimplicación teórico –filosófica, con la que intenta clausurar y proponer un argumento, no representa otra cosa sino un recorte imaginario que él nos presenta.

Para nadie es indudable que cuando hablamos de democracia y de política, lo hacemos pensando en el mundo griego, en Europa occidental y en los Estados Unidos de Norte América, pero eso no significa que el mundo persa, la antigua China, los egipcios o los aztecas sean solamente “una mera curiosidad fascinante” que nada aportan a nuestra pregunta sobre la política y la democracia.

Recuerdo la afirmación de algún colega filósofo que menospreciaba a Nezahualcóyotl por no ser un filósofo como Aristóteles. Es evidente que la comparación es absurda y excesiva (aunque algunos se empeñen en hablar del *La filosofía Náhuatl*). En el mundo maya, en el mundo azteca y entre los persas, no había filósofos. Pero ¿acaso eso quiere decir que no pensaban y que no se practicaba la política? Otro colega afirma que Latinoamérica representa sociedades de quinta categoría con relación a Europa occidental, entre otras cosas porque las lenguas indígenas fueron arrasadas y que lo único que quedaba eran algunas ruinas de la lengua y de aquel pasado que no servían para nada, que eran un estorbo frente a la civilización y la cultura de Occidente. Una colega italiana afirma algo parecido cuando desprecia a búlgaros, serbios, rumanos, gitanos y albaneses por considerar su lengua y su cultura como menores o primitivas, cuya historia y experiencia

política no aporta nada al mundo occidental. Sin embargo, para todos ellos África, Asia y Latinoamérica no dejan de ser una “curiosidad folclórica, fascinante” que si bien no sirven para nada en la discusión de la política y la democracia, sus pueblos, sus costumbres, comidas, cantos, bailes, etcétera sirven para sacarlos del tedio y el aburrimiento que como europeos occidentales viven todos los días. O como dice Castoriadis desde una postura bastante eurocéntrica “la reflexión sobre la sociedad bizantina, o la sociedad rusa hasta 1830 o 1860, o sobre la sociedad azteca, puede ser fascinante, pero desde el punto de vista político [...], no nos enseña nada, ni nos incita a pensar hacia adelante” (Castoriadis, 1995, p. 199).

A pesar de todo Castoriadis no escapa a esto porque aunque reconocemos con él que la capacidad crítica de autorreflexividad social e individual como la conocemos proviene de Grecia y de Europa Occidental, y que representa el fundamento de la democracia, no estamos seguros de que sea un virus o “un veneno”, como él dice, que invada a todo el mundo. En todo caso si es un virus, tal como sucede con estos organismos, muta indefinidamente a tal grado que, entre virus original y lo que hoy se presenta, hay mucha diferencia. La idea de Castoriadis de que

Existe una susceptibilidad de los seres humanos a ser <envenenados> por la reflexión, en ser tomados en este quehacer de la reflexividad, en la reivindicación de la libertad de pensar, y de la libertad de acción. Pero esto no pertenece a una naturaleza humana.

Por otra parte, la institución social puede crear un obstáculo infranqueable a esta contaminación liberadora. Por ejemplo, para un verdadero musulmán [...] es evidente que la filosofía no puede en absoluto cuestionar el hecho de que el Corán es divino como texto. (Castoriadis, 1995, pp. 217 - 218).

A partir de esto considero dos aspectos. Primero, el virus del pensamiento democrático se transforma, se altera. Segundo, hay otros venenos que provienen de otros lugares, de otras culturas, de otras experiencias, de otras políticas, no es nada más obra de los griegos y los judíos. Sin duda la experiencia de estos pueblos ha sido crucial, por lo que tienen de propio tanto como lo que tienen de ajeno. Qué sería del mundo judío



sin el mundo cristiano y de éstos sin el islam. Aún el propio Heródoto, siendo tan honesto y claro en sus descripciones de la diversidad cultural a la que se refería, no sin cierta malicia nos deja ver cómo los Persas cifraban su destino en sueños, en la percepción de vísceras o huesos de animales, en explicaciones mágicas, mientras que los griegos aparte de su potencial tecnológico-militar tenían la particular experiencia de Delfos que vinculaba el pensamiento lógico, la razón con lo irracional y los afectos.

Para concluir y en forma muy puntual quiero referir a algunos aspectos en donde Castoriadis, en *El Avance de la Insignificancia* en su capítulo sobre “El imaginario político griego y moderno”, señala muy puntualmente las diferencias entre ambos imaginarios.

1. La relación de la colectividad con el poder se refiere al ejercicio de la democracia de los antiguos frente a la democracia representativa de los modernos.
2. En el imaginario político griego hay una presencia de los políticos y de las leyes que facilitan la participación política. Mientras en el imaginario político moderno la política es exclusiva de especialistas y profesionales.
3. En el mundo griego hay un reconocimiento explícito del poder y la función del gobierno. En el mundo moderno la omnipotencia de los gobiernos y los gobernantes es hipócrita, se oculta detrás de lo que se llama el poder ejecutivo.
4. En el mundo antiguo la colectividad es la fuente de la institución política. “Las leyes de los atenienses comienzan siempre con la famosa cláusula: *edoxe tê boulê kai tô dêmô*, le pareció bien al Consejo y al Pueblo...” (Castoriadis, 1995, p. 205) En el mundo moderno la idea de soberanía del pueblo coexiste con residuos religiosos y es efecto del derecho natural, la Razón, la legitimación racional y las leyes históricas.
5. En el mundo griego no hay constitución, la democracia no reconoce leyes externas a lo que ella misma dicte. Como dice Castoriadis “la democracia es ciertamente un régimen trágico, sujeto al *hubris*, lo sabemos y vemos en la última parte del siglo V en Atenas, la democracia debe hacer frente a la cuestión de su autolimitación” (Castoriadis, 1995, p. 206). En el imaginario moderno existen constituciones formales, sin embargo, de los casi 160 Estados Soberanos miembros de las Naciones Unidas, resulta dudoso que unos 20 de ellos pudieran ser calificados de democráticos (Castoriadis, 1995, p. 207).
6. Lo que domina las significaciones imaginarias de la antigüedad griega es que la ley somos nosotros, mientras que en los tiempos actuales somos nosotros contra el Estado o yo contra la ley.
7. Para los griegos la sociedad forma al individuo. En el imaginario moderno hay un contrato social que el individuo hace para entrar a la sociedad, de nueva cuenta es el individuo frente a la sociedad o la sociedad civil frente al Estado.
8. En la Grecia de Pericles se trata de la colectividad como conjunto de individuo formados por la *paideia* y las obras comunes. En la política moderna se trata de la defensa de los intereses privados, de grupo de clase y la defensa contra el Estado.
9. En el imaginario político griego la participación política estaba limitada a los hombres adultos. En el imaginario moderno formalmente es universal, exceptuando los niños, todos pueden participar incluidas las mujeres y los ancianos.
10. En el mundo antiguo era casi imposible cuestionar a las instituciones establecidas. En el mundo moderno es común, es frecuente, que las instituciones establecidas, desde las relaciones de pareja hasta las instituciones políticas más generales, puedan ser cuestionadas.
11. En el imaginario griego la actividad política está limitada a la polis. En el imaginario moderno la actividad política rebasa a la ciudad y refiere a asuntos universales.
12. El *ethos* político dominante, en los antiguos, es franco y directo. Castoriadis se burla de aquellos que dicen que el mundo griego “justificaba la esclavitud”, este no la justificaba ya que ella es parte de su mundo, no había nada que justificar; lo mismo cuando los atenienses cometían despojos y mataban a otros pueblos y frente al reproche de los otros los atenienses respondían que seguían la ley, la ley del más fuerte. En el mundo moderno, como dice Castoriadis, nos encontramos con la duplicidad, la mentira noble, con que se dice una cosa y se hace otra, “todos somos hijos iguales de Dios,

- pero en todas las iglesias, hay, al menos había, sillas separadas para el señor, para los nobles y el grueso pueblo que quedaba de pie” (Castoriadis, 1995, p. 211).
13. En la antigüedad el ideal de hombre es *kalos kagathos*, los bellos y los buenos, o como dice Pericles (*philokaloumen kai philosophoumen*) de vivir en y por el amor de lo bello y de la sabiduría. En el imaginario moderno se trata de buscar la felicidad universal, pero como suma de felicidades privadas del poderío y la riqueza, y sobre todo de la garantía de nuestros disfrutes, como decía Benjamín Constant (Castoriadis, 1995, p. 211).
 14. El imaginario griego encuentra sentido en la idea de mortalidad. “No conozco otra lengua en la cual la palabra mortal significa humano y humano significa mortal” (Castoriadis, 1995, p. 211). En los modernos la idea de inmortalidad persiste incluso después del desencantamiento del mundo. Asimismo, el miedo y la ocultación de la muerte son muy propias de esta época.
 15. Para el imaginario griego es muy clara la ontología “en la oposición de caos y cosmos, de *phusis* y *nomos*; el ser es tanto caos, a la vez en el sentido de vacío (*chaino*) y en el sentido de mezcla indefinible como cosmos, a saber: ordenamiento visible y bello” (Castoriadis, 1995, p. 212). En el imaginario moderno se trata de una ontología unitaria “del Ser igual al Bien igual a la Sabiduría igual a lo Bello” que desemboca en la transferencia de la promesa teológica en la idea de Progreso.

Bibliografía

- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets
- _____ (2003). *Sobre el Político de Platón*, Buenos Aires: FCE
- _____ (1995). *El Avance de la Insignificancia*. Buenos Aires: EUDEBA,
- Jiménez García, M. A. (mayo-agosto, 2012). “Cornelius Castoriadis. La subversión de lo imaginario” En *Revista Acta Sociológica* (58) Heterogeneidad social, Centro de Estudios Sociológicos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM, México, 115-134.
- Platón. (1998). *Político*, Madrid: Gredos
- Poirier, N. (2006). *Castoriadis. El imaginario radical*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión
- Sennett, R. (2007). *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza
- Sloterdijk, P. (2007). *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Siruela, Madrid
- Yago, F. (2003). *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Biblos, Buenos Aires