

# EL ESPACIO SIMBÓLICO DE LA DEMOCRACIA

Fabio Ciaramelli  
Università degli Studi di Napoli

1. ¿Qué significa repensar la democracia, repensarla en su radicalidad, no limitándose a reflexionar sobre sus procedimientos, las instituciones y las ordenaciones que pueden permitirle un adecuado o más adecuado funcionamiento, sino remitiéndose al significado propiamente político del proyecto democrático como proyecto de autogobierno colectivo? ¿Qué significa repensar la democracia reconociendo explícitamente el valor no puramente teórico de tal reflexión, su reanudación y encarnación en la exigencia de poner en discusión a la sociedad contemporánea, que parece ser cada vez más sumisa a sus instituciones, cada vez más incapaz de entender el carácter histórico y político de éstas, cada vez más carente de espíritu crítico y de capacidad proyectiva?

Una reflexión de este género puede empezar por una reconsideración de la “política” como actividad colectiva que tiene como objeto y apuesta el orden global de la institución de la sociedad. Esto implica alejarnos de la concepción de la política como gestión técnica de los intereses, a la que se le reduce en el discurso social dominante, según el cual una administración burocrática centralizada debe monopolizar necesariamente las cada vez más complejas decisiones concernientes a los diversos aspectos de la vida social.

Lo que parece estar amenazado con tal reducción de la política a gestión administrativa de los intereses socioeconómicos es la misma sobrevivencia del *ethos* democrático, la posibilidad efectiva de una participación de los individuos en la vida política. Analizando críticamente tal amenaza, Claude Lefort

escribe: “A medida que el campo de la acción estatal se extiende, se desarrolla una burocracia que, mirando a su propia expansión, concibe a la sociedad a partir de criterios de eficacia técnica, en función de una lógica de la organización... La burocracia estatal no recibe su poder de sí misma... Es de una mutación ocurrida en el orden de lo político, de la representación de un poder total que tiene la pretensión de materializar la unidad del pueblo, de donde derivan la expansión de la burocracia y la proliferación de sus órganos”.<sup>1</sup>

No cabe duda de que, a partir de los años inmediatos a la posguerra, la experiencia histórica del totalitarismo ha estado en la base de tal crítica de la “sociedad burocrática”, que culmina más adelante en una reflexión radical sobre la democracia y sus potencialidades. No es éste el lugar más apropiado para reconstruir tal debate, que de alguna manera se ha convertido en inactual después de la caída de los regímenes totalitarios.<sup>2</sup> Queda la importancia y actualidad de una reflexión sobre los riesgos que amenazan desde el interior el mantenimiento del espacio simbólico de la democracia, la existencia misma y consistencia de un *ethos* democrático. Además del análisis del totalitarismo “histórico”, la reflexión se dirige principalmente al vaivén de las democracias “representativas”, cada vez más definibles como regímenes de oligarquía liberal, cuyas instituciones políticas tienen de hecho el propósito “de alejar a los ciudadanos de los asuntos públicos y de convencerlos de su incapacidad para ocuparse de ellos... Los regímenes que se autoproclaman democráticos constituyen en realidad lo que cualquier ‘filosofía política clásica’ habría definido como regímenes oligárquicos”,<sup>3</sup> por el hecho de que un estrato social bastante reducido, constituido por una clase política de especialistas, es el único que se ocupa de la cosa pública.

Sin embargo, la democracia como forma política se legitima precisamente a través del mantenimiento de una distancia incolmable entre su configuración factual y la función simbólica de su principio generador —que en última instancia consiste en la afirmación de la soberanía popular. Es del pueblo en su generalidad e indeterminación, en su no coincidencia con este o aquel grupo social, de quien proviene el poder como poder limitado por el derecho. “Cuando se afirma simplemente que el poder democrático proviene del escrutinio popular, se olvida que eso ocurre como consecuencia de un acto jurídico por el cual la sociedad, digamos, proviene de sí misma; se olvida que, en el momento

en el que está a punto de surgir como desde el interior del conjunto social, este espacio explota en la pluralidad pura de los ciudadanos”.<sup>4</sup>

Lo que es decisivo para nuestro discurso es esta circularidad originaria de la institución social que se explicita en la democracia. La sociedad proviene explícitamente de sí misma: el espacio social, que surge del interior del conjunto social, explota en la pluralidad pura de los ciudadanos. El hecho de que tal pluralidad resulte indeterminada y no fácil de totalizar, radicalmente heterogénea y no fácil de homogeneizar, no reducible a una unidad dada, es condición tanto de su evanescencia o latencia —por lo cual la democracia puramente formal se reduce de hecho a oligarquía— como de la siempre posible puesta en discusión del orden social establecido.

La forma política de la democracia parece estar atravesada por una contradicción decisiva entre el valor simbólico de los principios que afirma y la ineffectividad a la cual éstos tienden, debida a la restricción del espacio público, a su ocupación por una clase de burócratas y políticos de profesión. No se trata solamente de “rehacer el proceso de la democracia formal, aunque siempre sea justo denunciar la falsificación de algunos de sus dispositivos y la acción de los grupos que la utilizan para su ventaja”.<sup>5</sup> En efecto, tal contradicción adquiere un sentido político decisivo —como se deduce de las implicaciones de su desaparición en los regímenes totalitarios— en el momento que nos damos cuenta de que la democracia, “sean cuales sean las vicisitudes de su funcionamiento, implica una definición del *lugar de poder* que prohíbe a cualquiera ocuparlo y, ya sólo por eso, impide la petrificación de las relaciones sociales. En el momento en que la democracia aparece en su oposición al totalitarismo como el régimen que éste destruye... es necesario buscar un nuevo tipo de análisis que proceda a la nucleación del nivel simbólico en el cual se decide la manera de institución de lo social”.<sup>6</sup>

En el contexto de tal análisis, el lugar del poder en una sociedad democrática aparece como *lugar vacío*, lugar simbólico que ningún individuo o grupo social puede ocupar para siempre. No obstante sus múltiples divisiones y dimensiones, el espacio social “implica la referencia a un lugar a partir del cual se deja ver, leer y nombrar. El poder, antes de ser examinado en sus determinaciones empíricas, muestra ser este polo simbólico; manifiesta una exterioridad de la sociedad respecto a sí misma”, que por cierto hay que guardarse “de

proyectar en lo real”. “La singularidad de la democracia moderna” consiste precisamente en el hecho de ser, “entre todos los regímenes conocidos, el único donde se dispone de una representación del poder, que atestigüe que éste es un *lugar vacío* y de esta manera mantenga la diferencia entre lo simbólico y lo real... La fórmula ‘el poder no pertenece a nadie’ puede traducirse en una segunda fórmula (que parece ser históricamente la primera): “él no pertenece a ninguno de nosotros”, y al mismo tiempo “la indicación de un lugar vacío se enlaza con aquella de una sociedad sin determinación positiva, no representable en la figura de una comunidad”.<sup>7</sup>

Si el problema se configura por tanto como el del mantenimiento del espacio de la democracia en cuanto espacio simbólico de la actividad política colectiva, mucho más temible que “la sumisión de los altos funcionarios a las presiones de los financieros y de los industriales, parece hoy la osmosis de las tecnoburocracias del estado y las empresas privadas, la creación de un mito de la racionalidad técnica, que implica la fe en un dominio del cambio social que viene de arriba, por obra de un poder liberado de la ‘incompetencia’ de los hombres implicados”.<sup>8</sup> La sociedad burocrática constituye por tanto una amenaza para el mantenimiento del espacio simbólico de la democracia, por el hecho de que en aquellas el poder no está dirigido a un lugar vacío, sino que se ancla y se incorpora en el estado, cuya impersonalidad termina por constituir “la plena afirmación de un cuerpo cuyos movimientos deciden (o tienen la tendencia a decidir) el itinerario del conjunto social”.<sup>9</sup> Todo eso contradice peligrosamente el sentido de una de las transformaciones históricamente decisivas de donde, respecto a las sociedades de antiguo régimen, ha nacido la democracia moderna como “sociedad sin cuerpo, sociedad que hace añicos la representación de una sociedad orgánica”,<sup>10</sup> donde, no existiendo poder “vinculado a un cuerpo”, no existirá ninguna ley inmodificable, ninguna “representación de un centro y de los confines definidos por la sociedad” misma: donde “la unidad no podrá borrar jamás la división social”.<sup>11</sup> El estado burocrático, por el contrario, se apodera del espacio público de la iniciativa política de los ciudadanos y tiende a hacerla vana, a considerarla incompatible con la complejidad del orden social.

Por consiguiente, las enormes dificultades contra las que históricamente ha chocado y choca la realización del proyecto político democrático no son

sólo de orden realista, es decir, no se relacionan sólo con los imperativos de la producción y organización moderna que, en una sociedad compleja, harían impracticable la participación colectiva en las responsabilidades públicas. En efecto, no es la diferencia entre el ejercicio de la competencia y el del poder lo que, como tal, implica y sanciona una estructura social jerárquica y burocrática, que culmina en un aparato de estado ultracentralizado.

La estructura social existente es el resultado de un proceso histórico determinado, y considerarla inmutable y necesaria significa interpretarla ideológicamente, o sea, de forma subalterna al discurso social dominante que oculta sus premisas para garantizarse una estabilidad indiscutible, para disimular su propia historicidad. En un importante ensayo sobre la génesis de la ideología en la sociedad moderna, que establece las premisas de sus sucesivos análisis sobre la democracia, Lefort circunscribe la noción de ideología a la sociedad moderna, en la cual el discurso dominante, al ya no recibir, como ocurre en las sociedades premodernas, la “propia legitimidad de la referencia a un orden trascendente”, tiende a “restablecer la dimensión de la sociedad ‘sin historia’ en el mismo centro de la sociedad histórica”.<sup>12</sup>

Según el discurso social dominante, en las sociedades complejas se vuelve inevitable el proceso de centralización burocrática de las decisiones, que como máximo puede estar acompañado de la multiplicación de los órganos representativos, rigurosamente distinguidos de la masa inestable de los electores y los representantes, y todo eso hace quimérico “el ideal de una autogestión que se realice dentro de las fronteras de múltiples células sociales”. “Tales argumentos —sostiene Claude Lefort— no son ni débiles ni siempre hipócritas”; ellos “derivan simplemente de una lectura de la estructura social tal como ésta se da, y la asumen como un dato natural. Pero así, confunden nociones que deberían estar separadas si nos saliéramos de los horizontes de nuestra vida social. Confunden sobre todo el ejercicio del poder con el de la competencia”<sup>13</sup> y, en definitiva, eluden el carácter inevitablemente político de la institución de la sociedad. El punto de vista realista, el rechazo de la posibilidad de realizar el proyecto democrático como proyecto de autogobierno, confundiendo el ejercicio de la competencia con el del poder, no ofrece solamente la posibilidad de una objeción puramente formal, sino que induce a reflexionar sobre el significado de lo político, sobre sus mismas implicaciones simbólicas. “Es la

imagen del poder la que moviliza a su servicio la de la competencia, y ello sucede obviamente en medida cada vez mayor en cuanto los desarrollos técnicos y científicos aumentan la importancia de la última”.<sup>14</sup> Pues es seguramente la competencia, real o simulada, la que “ofrece el criterio de una jerarquía de las reenumeraciones”, constituyendo “un sólido apoyo a la conservación de la estructura socio-política”. No obstante, “hay que observar que la determinación de esta jerarquía no se deduce del principio de distinción de las competencias, que ésta se deriva de una interpretación política en el sentido más amplio”.<sup>15</sup>

Sin embargo, esto no quiere decir que el proyecto del autogobierno pueda limitarse a desenmascarar el carácter históricamente determinado de la jerarquía y la burocracia, “como si sólo una voluntad maléfica y una servidumbre cómplice hubiesen quitado hace siglos o milenios a los pueblos esta verdad muy simple: que ellos mismos eran los autores de sus instituciones y sobre todo de su elección de sociedad”.<sup>16</sup> Es verdad que la desigualdad se expresa en la realidad sólo a través de una construcción social y política, pero no es válido ver en ella un simple “engaño al servicio del proyecto de dominación”.<sup>17</sup> Si fuera así, sería suficiente difundir el saber, la teoría, el conocimiento correcto del carácter históricamente determinado de la estructura social, para instaurar de una vez por todas la participación democrática. En cambio, hay que insistir en “una dimensión del espacio social la mayor parte de la veces enmascarada”, en cuyo interior se instala el enigma de la “servidumbre voluntaria”, contraria pero no extraña al deseo de libertad: aquí se revelan paradójicamente complementarias la dominación proveniente de arriba y una cierta aspiración a la misma proveniente de abajo.<sup>18</sup> Hay, pues, una verdadera y propia “lógica de la disimulación” y de la autodisimulación actuando en la sociedad, que tiene por objeto ocultar la forma “política” de la institución de lo social, es decir, que tiene la tendencia a “reconducir la indeterminación de lo social a su determinación”.<sup>19</sup> Se inscribe así en la institución de lo social un discurso “que alimenta la ilusión de una esencia de la sociedad”,<sup>20</sup> la ilusión de que la institución de lo social pueda dar cuenta linealmente de sí misma,<sup>21</sup> eludiendo la propia articulación o división interna, persiguiendo “la tentativa imposible de fijar lo instituyente en lo instituido”.<sup>22</sup>

“Si definimos la política como la ‘forma’ en la cual se descubre la dimensión simbólica de lo social, no es para privilegiar las relaciones de poder con respecto a las otras, sino para hacer comprender que el poder no es ‘algo’ empíricamente determinado, que sin embargo es inseparable de su representación”.<sup>23</sup> En este sentido, más grávida de consecuencias respecto a la dominación es la función simbólica del poder, a la que no pone suficiente atención una praxis política exclusivamente interesada en apropiarse de su función efectiva y del control del funcionamiento de la organización social. Sin embargo, este funcionamiento no se basa sólo en el orden empírico de los intereses y de sus compatibilidades, sino en lo que simbólicamente representan. Es sobre este espacio simbólico de la institución de lo social que hay que reflexionar, teniendo claro el carácter histórico y político de la “pesadez” o “rigidez” de lo social, de la resistencia al cambio que éste induce en los individuos. El proyecto radical de la democracia tiene que ajustar cuentas con tal resistencia, y por eso tiene que precisar en la articulación interior de la institución de lo social—en su circularidad—la condición y el límite de la actividad política.

2. En un pasaje fulgurante y poco frecuentado del joven Marx, sobre el que ha llamado la atención Bruno Bongiovanni, se habla de la *democracia* como “enigma resuelto de todas las constituciones”, o sea, como forma de sociedad donde la “constitución” misma, la *politeia*, se revela explícitamente como “autodeterminación del pueblo” y, en consecuencia, como “verdad” de las otras constituciones.<sup>24</sup> Esta referencia a la tesis —deducida por Spinoza— de la democracia como “esencia de la socialidad humana”, distinta de la noción de “democracia-número”, o sea, de la “democracia como forma de gobierno de la mayoría”,<sup>25</sup> ayuda a enfocar un componente decisivo del imaginario político de la modernidad, esto es, el dispositivo simbólico que está en acto en la génesis misma de las sociedades democráticas y en su referirse a la tradición de la “isonomía” griega.

Pero hay otro motivo de interés en esta referencia a Marx, aunque ésta no pueda estar integrado aquí en un análisis explícito de la relación entre la crítica de la política hecha por el joven Marx y su cumplimiento sucesivo en la crítica de la economía política como “anatomía” de la sociedad civil, “verdad” del movimiento histórico real y disolución o desenmascaramiento de la ilusión política; sin embargo, la sola evocación de la conocida parábola del pensa-

miento marxiano me parece suficiente para dar cuenta de la necesidad que tiene la cultura de izquierda de precisar, no sólo y no solamente en los procedimientos institucionales de la democracia sino sobre todo en su significado imaginario, el espacio originario de la política como actividad colectiva que tiene como objetivo la institución global de la sociedad. Eso es mucho más urgente desde el momento en que la cultura de izquierda se ha esforzado en reducir la dimensión de la política a un epifenómeno de conflictos sociales que tienen su verdad en la esfera objetivamente determinable de lo económico, eludiendo así una reflexión radical sobre el carácter necesariamente y originariamente político de la institución de lo social. Sin embargo, en la fase actual, la insostenibilidad de este esquema parece no favorecer ninguna reproblemática propiamente política. En vez de eso, se tiene la impresión de que la política —carente de un horizonte teleológico— termina por reducirse a gestión técnica o a negociaciones de los intereses, encontrando en todo caso fuera de sí, en un presunto orden inmutable de composibilidades, el criterio de su sentido.

La consideración de la democracia como forma política originaria de la institución de lo social me parece, por tanto, adecuada frente a la exigencia cada vez más actual de devolver a la praxis colectiva un espesor simbólico, una inspiración ideal, una proyectividad que asuma hasta el fondo su carácter *político*. Paradójicamente, en vez de esto, la liberación de las ilusiones ideológicas —centradas en último análisis en el determinismo de la filosofía de la historia y del economicismo—,<sup>26</sup> en lugar de favorecer en toda su amplitud el surgimiento de la cuestión de la política como cuestión del modelo y el proyecto de sociedad a que tiende la praxis colectiva, parece repetir la liquidación o la remoción de la cuestión política, trayendo a primer plano una vez más una visión burocrática y tecnócrata de las relaciones sociales, y reduciendo el debate democrático a las cuestiones de la posibilidad y composibilidades gestoras, económicas, administrativas. En cambio, el fin de un modelo determinista, teleológico, que tiene la pretensión de señalar predictiva y apodícticamente el sentido del progreso o la orientación de los procesos sociales, debería poder abrir el camino hacia una elaboración colectiva, no abstractamente teórica sino precisamente política, de los criterios mismos de autodeterminación de la praxis social que, al ya no poder comprenderse sobre la base de una finalidad inma-



nente presupuesta, tiene que asumir la responsabilidad de hacer nacer de sí misma esa finalidad.

Eric Weil escribió que “el término *democracia* es de un uso tan difícil que sería mejor renunciar a él”.<sup>27</sup> La dificultad consistiría en la indeterminación del “pueblo” al cual etimológicamente el término *democracia* se refiere: abstraído de las instituciones sociales y políticas que lo estructuran y le permiten expresarse y actuar, el pueblo no existe como unidad y, con mayor razón, tampoco puede decidir. “Es el gobierno el que reflexiona y actúa, y puede hacerlo con la ayuda y el concurso de una representación del pueblo, no del pueblo (en la democracia directa también es una parte la que representa al pueblo). Si, en cambio, se llama democrático a cada gobierno que disfruta de la adhesión de los ciudadanos, las diferencias de forma ya no valen, y el gobierno más autocrático puede ser el más democrático de este o aquel régimen constitucional”.<sup>28</sup> Por otra parte, añade Weil, “no es suficiente hablar de democracia para que los ciudadanos sean capaces o simplemente estén deseosos de tomar parte en las decisiones que regulan el destino de la comunidad”.<sup>29</sup>

Sin embargo, esta indeterminabilidad del “pueblo”, su falta de identidad, este deshacerse de la representación orgánica de la unidad, esta no representabilidad del fundamento de lo social, si por un lado complica las cosas desde el punto de vista de la descripción del funcionamiento de la democracia, de la atribución de la calificación de democrático a este o aquel régimen, por otro lado contribuye a la delimitación del espacio simbólico de la democracia en cuanto disolución de los puntos de referencia y de los fundamentos de la actividad colectiva, explícitamente devuelta a su propia indeterminación, a su propia infundabilidad. Que el pueblo no tenga una identidad independiente del discurso que lo enuncia, que no exista como unidad fuera de las instituciones que lo estructuran, sino que estas condiciones reciban no solamente su propia legitimidad sino también su misma existencia del pueblo soberano que las instituye, es precisamente la paradoja de la democracia, en la cual se expresa el enigma de la institución de lo social como origen de sí. En referencia a la tesis de Lefort sobre el lugar del poder como “lugar vacío” Bernard Flynn escribió: “este lugar, simbólicamente vacío, constituye una nueva forma de legitimación sin identidad”.<sup>30</sup>

Que el imaginario político de la modernidad haya reconocido hace tiempo en el concepto de democracia —no obstante o quizá justo a causa de la indeterminación que lo constituye— una eficacia simbólica y un valor de inmediata comprensibilidad, capaz en cierto momento histórico de reunir consensos y energías de las masas, es un hecho innegable. Igualmente innegable es la insuficiencia de la afirmación abstracta del valor de la democracia, de que los ciudadanos tengan la capacidad y el deseo de tomar parte en las decisiones colectivas. Eso confirma que el nivel de la discusión no concierne tanto a los procedimientos de funcionamiento de un tipo de régimen, sino a la existencia, la consistencia y la capacidad de mantenerse de un *ethos* democrático, que no tiene y no puede tener otra garantía que la adhesión y participación popular.

En una sociedad democrática que se basa en la indispensable limitación del poder por obra de la ley, el poder se fundamenta en el consenso, como se deduce del hecho que, cuando éste llega a faltar, la violencia es insuficiente para sostener al poder en crisis.<sup>31</sup> El reclamo de las democracias modernas a la polis griega consiste propiamente en la voluntad de “instituir una república, donde el dominio de la ley basado en el poder del pueblo pusiera término al dominio del hombre”<sup>32</sup> que caracterizaba las sociedades premodernas.

La distancia entre el poder y la ley, consustancial a la indeterminabilidad del pueblo, está relacionada con la articulación intrínseca de la sociedad, con el mantenimiento de la distancia entre la sociedad y sus reglas. Instituidas por la sociedad misma, estas reglas no coinciden con la sociedad aunque provengan de ella como momento insoslayable de su institución. Si la dimensión de la ley aplastara a la sociedad misma, entonces ya no sería posible ni tomar parte de las reglas sociales ni rechazadas: esto haría inmutable al orden de la sociedad, que así instituiría su propia clausura histórica.

“Justa no es la sociedad que adoptó de una vez por todas leyes justas. Una sociedad justa es una sociedad donde la cuestión de la justicia permanece constantemente abierta —en otros términos, donde siempre hay la posibilidad socialmente efectiva de abrir la interrogación sobre la ley y sobre el fundamento de la ley”.<sup>33</sup>

La posibilidad de abrir la cuestión de la justicia, no como conformidad con la ley establecida sino como interrogación sobre la legitimidad de la ley, es la

apertura al espacio de la política en el interior de la democracia. Esto implica la “aceptación de la ausencia de cualquier Norma o Ley extrasocial que se impondría a la sociedad” desde el exterior, es decir, el “reconocimiento de la sociedad como fuente y origen de sí misma”. Por consecuencia, en el corazón de las sociedades democráticas se da “la apertura permanente de la cuestión abismal: ¿cuál puede ser la medida de la sociedad si no existe ninguna unidad de medida extrasocial?”.<sup>34</sup>

Tal cuestión es por su esencia *política*, esto es, no teórica, no derivable de ninguna formulación preliminar de criterios de verdad y de valor, no solucionable de una vez y para siempre. En este sentido, no es posible afrontada si no se clarifica la paradoja de que la sociedad tenga su origen en sí misma, paradoja que impone una reflexión radical sobre la dimensión ineludiblemente política y simbólica del acto fundante de la institución social. Esa cuestión — política y no teórica— concierne a la medida general de la sociedad, la modalidad de su institución global, la posibilidad de interrogarse sobre los fundamentos de la ley. La justicia —antes de ser conformidad con la ley establecida— es la puesta en discusión no solamente de esta o aquella ley, sino del criterio mismo que rige la elaboración de la ley, de la medida común, convencional e instituida, y que se encuentra en la base de la institución de lo social. La sociedad democrática implica la apertura permanente de la cuestión de la justicia, es decir, antes que nada, de la cuestión de la justicia de la ley, de la posibilidad de una autorreferencia crítica y reflexiva, de un retorno sobre sí de la justicia, la cual no puede limitarse a ser definida por la conformidad con el hecho del que la leyes puesta, sino que tiene que legitimarse a su vez. En este sentido, “la cuestión de la justicia... es la cuestión de la política, la cuestión de la ley en el sentido más general, la cuestión del *nomimon* [legal]”.<sup>35</sup> En consecuencia, “la justicia total es la institución primera de la sociedad”,<sup>36</sup> concierne a la distribución primordial de lo social, a su articulación intrínseca en cuanto obra de la sociedad misma, ya no como un dato inmodificable. La cuestión de la justicia es la puesta en discusión de lo dado y de lo instituido, y esto coincide con “la cuestión de la *política* en cuanto ésta tiene por objeto la institución en conjunto de la sociedad”.<sup>37</sup>

3. En consecuencia, hay que reconocer que lo político no puede ser reducido simplemente a la esfera de la administración del poder, ni a la gestión de los

intereses socioeconómicos. De esta manera se podría ceder a la ilusión de querer deducir lo político de lo social, al pretender que lo social esté ya determinado en sus articulaciones sin necesidad de la institución política. Ahora bien, esta previa institución política de lo social, que cada vez lo configura en distintos sectores —el político, el económico, el jurídico, etc.—, hace imposible el procedimiento que consiste en querer deducir la sociedad de la recomposición de esas dimensiones aisladas. Actuando así se olvida que la institución de lo social se da primordialmente a través de la articulación de elementos que pueden ser tomados y separados únicamente sobre la base de una experiencia ya social, de una experiencia de la múltiple dimensionalidad de lo social. Y es esta experiencia la que remite a la originaria politicidad de la institución de lo social, o sea, al hecho que la posición de la unidad de medida o del principio generador que orienta la configuración social es la operación originariamente política de la institución de lo social. Aquí el problema y la solución se dan juntos.

La especificidad de la democracia como forma de sociedad que explícitamente reconoce tener su propio origen en sí misma se puede dilucidar si se analiza su operación originaria, o sea, la institución del ámbito de la Ley que rige como medida de la sociedad en ausencia de una unidad de medida extrasocial. En las sociedades democráticas esa operación instituye como dimensiones irreductiblemente distintas el poder y el derecho, es decir, el poder limitado por el derecho. Aquí la delimitación de la esfera de lo político está relacionada con una legitimación de las relaciones sociales que se plantea explícitamente como autolegitimación, como fruto de la originaria operación que instituye la configuración histórica de la sociedad. Este tipo de análisis induce a superar la remoción de lo político de la que la izquierda, en esto solidaria a decir verdad con el pensamiento político liberal, ha sido víctima durante mucho tiempo, al haber privilegiado la idea de que la realidad social se manifiesta y se revela en el ámbito de lo económico —que lleva consigo una determinación intrínseca y objetiva, rigurosamente analizable, y previsible con adecuados instrumentos científicos— y que, en consecuencia, la esfera de lo político se reduce a la función de órgano o instrumento de varias fuerzas sociales que preexistirían, y que realizarían a través de ella la gestión de sus intereses.

Por ende, es a través de la reorientación del modo de ser de la sociedad respecto al acto con el que ella originariamente se pone a sí misma y surge de sí misma, justo a través de la puesta en evidencia del carácter auto-originante de la articulación social y de su hacer surgir de sí misma el ámbito del derecho y del poder, como se manifiesta la dimensión originariamente política de lo social. Ahora bien, en el corazón de la génesis de las sociedades democráticas hay precisamente la conciencia de sí mismas como fuente y origen del derecho que las legitima. La fuente del derecho está en la propia sociedad, en su enunciación humana. La declaración revolucionaria de los derechos del hombre es una autodeclaración, donde se afirma como universal “el principio que reorienta el derecho a la interrogación del derecho”.<sup>38</sup>

La institución de los derechos del hombre se configura por tanto como principio generador de la sociedad democrática, capaz de enfocar el acto fundador de ésta desde el momento en que tales derechos inscriben, en el acto mismo que abre el espacio simbólico de la democracia, la fundación última de la misma noción de ley, su estar remitida a la enunciación humana.<sup>39</sup> “Lo que distingue a la democracia es el hecho de que, aún habiendo inaugurado una historia donde se abole el lugar del referente por el cual la ley adquiriría su trascendencia, no obstante, esto no hace la ley inmanente al orden del mundo ni confunde su ámbito con el del poder... A la noción de un régimen reglamentado por leyes, por un poder legítimo, la democracia moderna invita a sustituido por un régimen fundado sobre la legitimidad de un debate acerca de lo legítimo y lo legítimo —debate necesariamente sin garante y sin término”.<sup>40</sup>

La paradoja del derecho —expresado por hombres pero irreducible a ningún artificio humano— es la paradoja de lo político, al mismo tiempo fruto de la institución de lo social y puesto por la sociedad como articulación simbólica de la misma. La sociedad instituye su propia medida, se la representa como unidad de medida que no le viene del exterior, pero que no se reduce a un dato, a hecho empírico. El acontecimiento fundador es por lo tanto el desdoblarse primordial de lo social que, instituyéndose, se abre a la pregunta sobre su propia legitimidad, instituye el espacio del *nomos*, el derecho a interrogarse sobre lo que es legítimo y sobre lo que no lo es. “No hay institución que, por su naturaleza, sea suficiente para garantizar la existencia de un espa-

cio público donde se propague el movimiento interrogador [cuestionador] del derecho”.<sup>41</sup> Debido a que la institución del principio generador no es una institución de segundo nivel, no puede ser entregada a ninguna sabia forma de ingeniería institucional sino que remite a un *ethos* democrático, en el cual se abre permanentemente la distancia irreducible entre el hecho y el derecho.

La institución de los derechos, como institución de la legitimidad de un debate permanente sobre lo legítimo y lo ilegítimo, es uno de los principios generadores del orden simbólico de la democracia. En este sentido, tales principios no existen, no pueden existir, “a la manera de instituciones positivas”.<sup>42</sup> El origen de la democracia, su momento instituyente, es por tanto la operación política de la enunciación histórica de los derechos del hombre, cuya declaración es una autodeclaración, cuyo fundamento es la autolegitimación. Por tanto, lo político se caracteriza como ámbito simbólico que no se reduce al ámbito de los acontecimientos sociales o de las dimensiones de lo social, sino que testifica un sistema de representaciones que determina el curso mismo de los acontecimientos.<sup>43</sup> Hay aquí una *reversibilidad* entre hecho y representación: la forma política de la institución de lo social “dirige el proceso de diferenciación de las funciones y de oposición de los actores” y “emerge simultáneamente de este proceso, constituye su puesta en juego”.<sup>44</sup>

4. La mutación simbólica del orden político por la que se genera la democracia consiste en reconocer en el corazón de la institución social —como movimiento de su articulación interna, como tensión entre lo instituido y lo instituyente— la alteridad de lo social con respecto a sí mismo, que en las sociedades tradicionales, y de manera particular en aquellas del *ancien regime*, estaba representada en el exterior de la sociedad, como su fuente y origen extrasocial, como su criterio último de legitimación. En este sentido la democracia “deja traslucir el enigma de la institución de lo social”, el enigma que “el totalitarismo se propone ocultar”,<sup>45</sup> yendo hasta la negación de la refiguración de una alteridad externa a lo social y llegando a disolver la misma dimensión de la alteridad —de la división, de la articulación— inmanente a la sociedad, proponiéndose así realizar el fantasma de la unidad.<sup>46</sup>

El enigma de la institución de lo social es —para decido con Castoriadis— el hecho de que “lo social implica algo que no puede nunca ser dado como tal”

<sup>47</sup> Hay que insistir en la doble dimensión de lo social: “lo que nunca se puede

presentar de otro modo sino entre y a través de la *institución*”, pero al mismo tiempo “es siempre infinitamente más que la institución”.<sup>48</sup> Este *surplus* de lo instituyente respecto a lo instituido remite a una irreducible articulación interna de lo social, en la cual se manifiesta el carácter originariamente circular de la institución, el ser la sociedad origen de sí misma.

Origen —*ur-sprung*, enlace primordial— no significa aquí el instante puntual del comienzo de algo, sino el ámbito de los principios generadores de donde algo se origina. Pensar en la sociedad como origen de sí misma significa pensar en la ausencia de presupuestos de los que podría ser derivada, y que, por lo tanto, se le adelantarían, anulando su carácter originario, convirtiéndola en puro y simple resultado, imponiéndole desde el exterior un criterio, una medida, una norma a la que tendría que conformarse y atenerse de alguna manera.

Pensar críticamente en lo social como origen de sí mismo, origen que brota de su propio plantearse, pensar lo social como nacimiento de un nivel de ser que no tiene fuera de sí su propio *eidos*, significa pensar en él como institución originaria de sí mismo o como autocreación.<sup>49</sup>

El pensamiento radical de la democracia, por el hecho de reconocer explícitamente la ausencia de toda dependencia del orden social establecido respecto a algo que se da externamente a la sociedad, que críticamente no ve en eso ninguna otra cosa que el éxito de la institución de lo social, tiene que aclarar la paradoja de ésta, que en su instituirse, en su ser origen de sí, manifiesta originariamente su propia articulación interna. Lo social es origen de su propio desdoblamiento, de la tensión entre instituyente e instituido. El origen, como principio generador de donde algo se origina —y no como puro y simple acontecimiento puntual con el que algo empieza—, no tiene la inmediatez y la instantaneidad del elemento primordial, sino que es portador de una complicación originaria, de una circularidad interna.

En el ser origen de sí la sociedad se presupone, es decir, se instituye históricamente como recuperación permanente de sí, como alteración y articulación interna, como imposibilidad de originarse linealmente. Como institución, lo social no remite a un dato extra-social de donde derivaría. Lo que se pone como social se define en cuanto tal en virtud de la operación histórica que lo instituye, que reelabora y transfigura el dato extrasocial, sin poder ser

considerada su resultado. Pero como institución histórica, lo social se instituye a través de la recuperación de algo ya instituido. El juego de instituyente e instituido es irreductible. La institución se origina en sí misma, es decir, el punto de partida de la institución instituyente es la institución misma, en cuanto ya siempre instituida. *El círculo de la institución es la complicación originaria del origen de la sociedad en sí misma.* El origen viene de sí, sin partir de ningún lugar externo a ella: la sociedad como origen de sí, como origen instituyente, se presupone, esto es, presupone la sociedad instituida. Esto no quiere decir que la sociedad instituida sea un dato extrasocial, extraño a la jurisdicción de la sociedad, sobre el cual la sociedad no pueda tener ningún poder, o al cual tenga que referirse como a un canon o criterio último. Por el contrario, la sociedad puede originarse en sí misma, puede alterarse permanentemente, justamente porque su punto de partida es lo social instituido, es decir, planteado, originado por la sociedad misma. Pero la sociedad no puede instituirse con transparencia absoluta, no puede darse en la inmediatez, no puede salir de la articulación interna que la atraviesa. En consecuencia, no se da —no puede darse de ninguna manera— un mítico punto cero de la institución a partir del cual lo instituyente sería producción libre de lo instituido.

Que la forma originariamente asumida por la institución histórica de lo social sea una forma necesariamente *política*, quiere decir que en el círculo de la institución, en su intrínseca articulación, en su división interior, se puede reconocer como su dimensión originaria una *actividad colectiva peculiar*, que precisamente tiene como fin el orden completo de la institución de la sociedad, y que se encuentra en este mismo círculo originario que es, de alguna manera, su representación, aunque ésta se encuentre oculta la mayoría de las veces. La idea de una institución originariamente y necesariamente *política* de lo social se reconoce, por lo tanto, en esta imposibilidad de descomponer la complicación originaria del origen de la sociedad en sí misma, es decir, en la imposibilidad de interpretar los fenómenos sociales en su ineliminable historicidad, sin tener en cuenta el hecho de que lo que ellos articulan y componen presupone el acontecimiento originario de la articulación de lo social en sí mismo. La articulación es originaria: ella está en obra antes que sus efectos sociales se produzcan. Aquí el todo precede a las partes que lo constituyen y sin las cuales no sería lo que es. Reconducir la articulación social a los com-



ponentes que en ella vienen a articularse es imposible e ilusorio desde el momento en que estos componentes sólo surgen como tales en el movimiento mismo de la articulación originaria.

El carácter propiamente político de la institución de lo social es de tipo simbólico. Con este término, central en los análisis de Claude Lefort, “se intenta enfocar, además de las prácticas, las relaciones y las instituciones que nacen de los datos de hecho, naturales o históricos, un conjunto de articulaciones que no pueden ser deducidas de la naturaleza o de la historia, pero que orientan la comprensión de lo que se presenta como real”.<sup>50</sup> En este sentido, la articulación originaria de lo social —al mismo tiempo política y simbólica—, justamente por ser originaria, no deriva más que de sí misma, y precede a la comprensión misma de aquellos datos, de aquella estructura objetiva de lo real de donde se querría ilusoriamente poder deducida, o con la cual se pretendería explicada.

Ahora bien, el ocultamiento de la institución de lo instituyente deriva de su imposibilidad de darse como tal en el modo de la transparencia y de la inmediatez. En efecto, lo instituyente no puede no encarnarse y materializarse en lo instituido, pero tampoco puede fijarse, hacerse rígido y reducirse a él. En consecuencia, lo instituyente sólo se deja atrapar a partir de su materialización en un conjunto de instituciones “segundas”, a partir de lo que él instituye pero en el que inevitablemente se oculta, puesto que, por ser principio generador de lo social no es un hecho social entre otros, no es a su vez una institución “segunda”, y por tanto se escapa de la positividad de lo instituido.

Esta indeterminación del ser de lo social, esta imposibilidad de reducir a unidad su tensión o de precipitar en el plano de lo real lo que pertenece al orden de lo simbólico, reenvía a la operación con la cual se constituyen los sujetos sociales en el intercambio originario que los determina como tales, y del cual ellos emergen. Esta operación es de tipo simbólico precisamente porque hace iguales, o sea recíprocos y conmensurables, individuos distintos y radicalmente diversos entre sí.<sup>51</sup> La institución de lo social es en este sentido inmediatamente política, puesto que abre el ámbito de la posible equiparación de los distintos sobre la base de una medida común que no está dada con antelación a la operación que le da ser, la cual, dándole ser, instituye simultáneamente los sujetos de la relación social. Tal ámbito, el ámbito público de la

*polis*, no preexiste a su constitución, pero al volver posible la commensurabilidad general de los sujetos sociales, instituye la unidad de una medida simbólica que permite la comparación social de los distintos. Antes del hecho de las mediciones empíricas la sociedad tiene que instituir la mensurabilidad general de los sujetos y de las obras que se intercambian y, en consecuencia, tiene que instituir antes que nada la unidad de medida, la posibilidad de la comparación social. Decir que tal commensurabilidad es instituida, significa cuestionar la ilusoria pretensión de conducida a un cambio real cualquiera ya determinado o determinable, y por lo tanto reconocer su carácter de obra social; y sin embargo esta obra social, este resultado de la institución de lo social, no se confunde con esta o aquella institución social existente, porque está en su base, es su condición de posibilidad. Antes de instituir las leyes o las medidas de las concretas relaciones sociales, la sociedad es el ámbito en el cual adviene la dimensión de la Ley, el *nomos* como unidad de medida y exigencia, más que mera posibilidad de la medida. Ahora bien, si es cierto que la sociedad puede modificar cualquier ley instituida, no puede hacerlo sin desdoblarse —sin poner una distancia entre lo real y lo simbólico, entre el hecho y el valor, entre las relaciones sociales y la unidad de medida que las vuelve medibles.

La democracia, como forma política de una sociedad en la cual el lugar del poder permanece vacío, remitido a la indeterminación y a la latencia del pueblo soberano cuya identidad es irrepresentable, no vive si no mantiene abierta esa distancia entre lo real y lo simbólico en la cual puede insinuarse la puesta en cuestión de lo instituido. No es suficiente que sea afirmada y defendida la participación formal de todos en los asuntos comunes: es necesario que cada vez se vivifique la pasión colectiva, no ya como pasión por el poder, su ocupación, su gestión, sino como pasión por la política: por la institución global de la sociedad entendida como obra de todos y de cada uno.<sup>52</sup> Obviamente no existe ninguna garantía de que esto suceda, más aún, el eclipse de la pasión política permite creer que la tendencia mayoritaria esté hoy orientada más bien hacia la restricción del espacio público de la democracia. Y sin embargo el trabajo cultural, la elaboración de un punto de vista crítico y creativo sobre lo social, tendiente a poner en discusión el orden global de la sociedad, tiene ya un valor político central en la medida en que contiene *in nuce* una redefinición de la relación entre la sociedad y sus instituciones, el vuelco de la servidumbre

imaginaria de los ciudadanos a lo instituido. Pero es, en todo caso, a la iniciativa histórica colectiva, de la que ninguna teoría podría determinar o prever su consistencia y modalidades, a la que se confía no sólo la puesta en discusión de lo instituido, sino el propio mantenimiento del *ethos* democrático que de ella vive. “En una sociedad democrática, el pueblo puede hacer cualquier cosa — y tiene que saber que no debe hacer cualquier cosa. La democracia es el régimen de la autolimitación; es por lo tanto el régimen del riesgo histórico— equivale a decir el régimen de la libertad —un régimen trágico. El destino de la democracia ateniense es una ilustración de esto”.<sup>53</sup>

Revisión de la traducción: *Mario Teodoro Ramírez*

## Notas

1. Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, pp. 154-155.

2. Me refiero a los análisis críticos de la burocracia y del totalitarismo elaboradas por Lefort y Castoriadis a partir de finales de los años cuarenta en *Socialisme ou Barbarie*, y que luego confluyeron sustancialmente en Claude Lefort, *Eléments d'une critique bureaucratique* (Paris, Christian Bourgois Editeur, 1990), de cuya primera edición aparecida en dos volúmenes en París, en la editorial Uge, en la colección 10/18, en 1972, existe traducción italiana parcial, en dos volúmenes (Milán, SugarCo, 1978 y 1979). En los mismos años, igualmente aislada, la obra de Hannah Arendt sobre *Los orígenes del totalitarismo*, cuya primera edición es de 1951, al identificar en el totalitarismo la “negación de la política” ponía las bases para una renovación radical de la filosofía política. En el presente texto utilizo los logros más recientes de las reflexiones de Lefort y Castoriadis, limitándome a aquello que concierne más directamente al tema de la democracia, sin la pretensión, empero, de suministrar un análisis completo de sus escritos. Para una exposición más detallada, y para referencias bibliográficas más adecuadas, me permito remitir a mis artículos: *Una critica libertaria al marxismo*: “C. Castoriadis”, en *Il tetto*, n. 120, 1983, pp. 601-621; “‘Socialisme ou Barbarie’ e la questione soviética”, en *Mondoperaio*, n.1, 1987, pp. 100-106; “Castoriadis e l’istituzione immaginaria della societa”, en *Paradigmi*, 1990, pp. 521-548; “La responsabilité de jugar”, en AA.VV., *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, pp. 61-72. Una interesante reelaboración original de las tesis de Castoriadis puede encontrarse en el

último libro de Pietro Barcellona, *Lo spazio delta politica*. Tecnica e democrazia, Roma, Editori Riuniti, 1993.

3. Cornelius Castoridis, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 166.

4. Claude Lefort, *L'invention démocratique...*, *op. cit.*, p. 149.

5. *Ibid.*, p. 147.

6. *Idem.*

7. Claude Lefort, *Essai sur le politique. XIXe et XXe siècles*, Paris, Editions du Seuil, 1986, pp. 265-266.

8. Claude Lefort, *L'invention démocratique...*, *op. cit.*, p. 154.

9. *Idem.*

10. Claude Lefort, *Essai sur le politique...*, *op. cit.*, p. 28.

11. Claude Lefort, *L'invention démocratique...*, *op. cit.*, p. 172.

12. Claude Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 281 Y 296.

13. Claude Lefort, *L'invention démocratique...*, *op. cit.*, p. 78.

14. *Ibid.*, p. 79.

15. *Idem.*

16. *Ibid.*, p. 80

17. *Idem.*

18. pp. 80-81. La noción de "sevidumbre voluntaria" remite obviamente a Etienne de la Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, texto revisado por Léonard, pp. 247-307.

19. Claude Lefort, *Les formes de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 285.

20. *Ibid.*, p. 287.

21. *Ibid.*, pp. 294 e 297.

22. *Ibid.*, p. 297.

23. *Ibid.*, p. 285.

24. Karl Marx, *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*. Cfr. al respecto Bruno Bongiovanni, "L'enigma risolto. Marx e la democrazia", en *Il tetto*, 1988, pp. 34-44, actualmente en *Idem, Le repliche della storia. Karl Marx tra la Rivoluzione francese e la critica della politica*, Torino, Bollati, Boringhieri, 1989, pp. 81-89 (sobre el que me permito remitir a mi reseña "Marx fra teoria e storia", en *Mondoperaio*, n. 11, 1990, pp. 149-150).

25. B. Bongiovanni, "Le repliche de lla storia", *op. cit.*, p. 88. Comentando la apropiación marxiana del capítulo XVI del *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza ("talis vero societatis jus *Democratia* vocatur": K. Marx, *Quaderno Spinoza*, 1841, Turin, Bollati Boringhieri, 1987, p. 102), Bongiovanni observa que aquí la democracia "se define... como la unión de todos los hombres... que tiene *collegialiter* derecho a todo lo que está en su poder. Ésta es la primera vez que el término 'democracia' es utilizado fuera

de la consabida clasificación de las formas de gobierno. Es la primera definición moderna del término. La democracia, en efecto, no es una forma de gobierno, sino la esencia de todas las constituciones, el enigma finalmente resuelto de su polimorfa e históricamente determinada deformidad. Ella se encuentra, por lo demás, en el origen de toda acción política: se encuentra en el origen de la política misma.” (“Le repliche della storia”, *op. cit.*, p. 83).

26. Al respecto, permítaseme remitir a mi artículo “Oltre il determinismo”, en *Il tetto*, 1988, pp. 44-58.

27. Eric Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1955, pp. 172-173, en la nota.

28. *Ibid.*, p. 173, en la nota.

29. *Ibid.*, p. 173.

30. Bernard Flynn, *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics*, New Jersey-London, Humanities Press, 1992, p. 187.

31. *Cfr.* al respecto Hannah Arendt. Sobre este punto me permito remitir a mi artículo “Appunti su diritto e potere”, en *Il tetto*, 1986, pp. 336-345.

32. Hannah Arendt, *Sulla violenza*, p. 51 (*Política e menzogna*, *op. cit.*, p. 193).

33. Cornelius Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, Paris, Uge, 1979, p. 41.

34. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l’homme. Les carrefours du Labyrinthe II*, Paris. Editions du Seuil, 1986, p. 383.

35. Cornelius Castoriadis, *Le carrefours du labyrinthe*, Paris, Editions duSeuil, 1987, P. 278.

36. *Ibid.*, p. 280.

37. *Ibid.*, P. 305.

38. Claude Lefort, *Essais sur le politique ...*, *op. cit.*, p.51

39. *Cfr.* Philippe Van Haute, “The paradoxical Status of Human Rights”, inédito presentado en el Collegium Phaenomenologicum, Perugia, 1992.

40. Claude Lefort, *Essais sur le politique...*, *op. cit.*, pp. 52-53.

41. *Ibid.*, p. 57.

42. Claude, Lefort, *L’invention démocratique...*, *op. cit.*, p. 69.

43. *Ibid.*, p. 98.

44. Claude Lefort, “Maintenant”, in *Libre*, n. 1, Paris, Payot, 1977, p. 6.

45. Claude Lefort, *L’invention démocratique...*, *op. cit.*, p. 150.

46. *Cfr.* Claude Lefort, *Essais sur le politique...*, *op. cit.*, pp. 270-271. “Esla cuestión del ser de lo social, de lo histórico como tal, la que se pone en juego en el totalitarismo. Este último... lleva a cabo una virtualidad inscrita en lo social desde el momento en que su institución no puede ya estar contenida en un discurso que busque su propio origen en otro lugar”(Claude Lefort, *Les formes de l’histoire...*, *op. cit.*, p. 314), como sucedía en las sociedades premodernas. En este sentido, el totalitarismo aparece como “una respuesta a las cuestiones articuladas por la democracia, como un intento de resolver sus paradojas” (Claude Lefort, *L’invention démocratique...*, *op. cit.*, p.174), en tanto

que “las representaciones clave que componen su matriz ideológica... derivan de una experiencia del mundo que la democracia moderna ha inaugurado, las cuales, sin embargo, dejar de estar latentes (*Ibid.*, p. 101). En otros términos, en las sociedades totalitarias la abolición típicamente moderna de una figuración de la alteridad extra social como fuente de legitimidad, o el fin de la incorporación del poder en una instancia social determinada, en lugar de abrir la sociedad a su indeterminación e infundabilidad, son preludio a la negación total de lo indeterminado, a la realización del fantasma de la unidad, y por lo tanto al ocultamiento de la institución política de lo social. “Con el totalitarismo se inaugura una historia singular, no la resurrección de un sistema político... sino la tentativa de encerrar al espacio social en sí mismo a partir del centro imaginario de su institución, de hacer coincidir al ser y al aparecer aquí y ahora” (Claude Lefort, *Les formes de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 314). De tal suerte que “el fantasma burocrático” que el totalitarismo realiza “consiste en la abolición de lo histórico en la Historia..., en igualar lo instituyente y lo instituido, en negar lo imprevisible, lo incognoscible, la pérdida continua del pasado, a través de la ficción de una acción social transparente a sí misma, que controlaría anticipadamente sus efectos, y se mantendría en continuidad con su origen (*Ibid.*, pp. 316-317).

47. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Editions du Seuil, 1975, p. 153. Sobre “la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y la historia que se hace” (*Ibid.*, p. 148) no puedo más que remitir al conjunto de la obra de Castoriadis, sobre el cual puede verse la amplia colección de textos, al cuidado de Giovanni Busino, *Pour une philosophie militante de la démocratie. Autonomie et autotransformation de la société*, aparecida como fascículo n. 86 de la *Revue européenne des sciences sociales*, Geneve, Droz, 1989.

48. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 154.

49. “La sociedad es autocreación que se despliega como historia”, Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme...*, *op. cit.*, p. 232. Cfr. al respecto mi artículo —aparecido en la miscelánea citada aquí en la nota 47— *Le cercle de la création*, en *Revue européenne des sciences sociales*, n. 86, 1989, pp. 87-104.

50. Claude Lefort, “Le mythe de l'Un dans le phantasme et dans la réalité politique”, in *Psychanalystes. Revue du Collège des Psychanalystes*, n. 9, 1983, p. 42 (citado por Bernard Flynn, *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics*, *op. cit.*, p. 184).

51. Cfr. Cornelius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, *op. cit.*, pp. 249-316.

52. Sobre esta contraposición entre pasión por el poder y pasión por la política remito a los análisis de Pietro Barcellona, *Lo spazio della politica...*, *op. cit.*, *passim*.

53. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme...*, *op. cit.*, pp. 296-297.